

иерей Вадим
Коржевский

ОТБЛЕСК СУЩЕГО

*Православное учение
о человеке*

РУССКАЯ НЕДЕЛЯ
ТЮМЕНЬ
2013

Российская Академия Образования

Программа

***“Образование как механизм формирования
духовно-нравственной культуры общества”***

**Научный руководитель — В.В. РУБЦОВ,
действительный член РАО,
доктор психологических наук, профессор,
директор Психологического института им. Л.Г.
Щукиной, ректор Московского городского психоло-
го-педагогического университета, председатель
Центрального регионального отделения РАО**

Научный редактор:

А.Д. Червяков

От издателей

Дорогой читатель, книга, которую ты держишь, является переизданием той, что выходила в 2004 году под названием «Пропедевтика аскетики». Эта книга представляет собой опыт изложения в систематизированной и сжатой форме основных положений православной святоотеческой психологии и антропологии, ориентированной на понимание внутренней духовно-душевной жизни человека. В первом издании она предназначалась главным образом тем, кто профессионально интересуется вопросами психологии и аскетики. Ее прежнее название ориентировало читателей на изучение аскетики. Но если первое издание адресовалось больше к научному сообществу, имея соответствующие вводные и заключительные главы, то второе обращено к более широкому кругу читателей, с опущением этих глав. В связи с этим изменилось и название книги. Уходя от полемики с современной наукой, автор хотел, чтобы его книга стала не столько научной сколько душеполезной. Данный труд будет полезен исследователям, работающим в области психологии, студентам духовных и светских учебных заведений, которым интересно узнать законы духовной и душевной жизни, но главным образом тем христианам, которые заботятся о своем спасении.

А.Д. Червякову посвящается

ВВЕДЕНИЕ

*Прекраснейшей и важнейшей из всех наук
несомненно является самопознание.
Климент Александрийский¹*

Благослови, душа моя, Господа, и вся внутренность моя — имя святое Его (Пс. 102; 1). Благослови, душа моя, Того, Кто в великолепие природы как во одежду облекся (Пс. 103; 1-2). Вся видимая природа великолепием своим с ясностью проповедует бытие и мудрость своего Создателя, Который *все премудро сотворил* (Пс. 103; 24)! Им сотворены как громадные, так и мельчайшие произведения: *сотворил луну для указания времен, солнце знает свой запад* (Пс. 103; 19); *основал землю на тверди ее: не поколеблется она во веки* (Пс. 103; 5); *произрастил траву для скота, и зелень на пользу человека* (Пс. 103; 14). Все эти и многие другие создания имеют свои законы существования, открытие которых составляет славу для ума человеческого, видящего, что эта часть отрытого ничтожна в сравнении с тем, что еще не открыто, а что и не подлежит открытию из-за ограниченности его возможностей. Человеческий ум, создавший грандиозные сооружения и измеряющий пути планет в необъятном космическом пространстве, останавливается в недоумении пред ничтожной травкой, которая небрежно попирается ногами. Он не может объяснить удовлетворительно, в чем заключается жизнь и деятельность этой травки. Одна и та же вода, привлеченная ее корнем, иначе пита-

ет сам корень, иначе стебель, иначе листья, иначе плод. Как из одной и той же влаги в винограде составляется вино, а в маслине — масло? Как в одном и том же растении вода переходит в противоположные качества и может быть горькой в древесном соке и сладкой в плоде? Даже в вещах самых маловажных сокрыта великая премудрость! А кто сможет удовлетворительно объяснить движение звезд или обширность вселенной? Кто знает *уставы неба* (Иов. 38; 33) и что значит солнечный луч или молния, исходящая *от востока* и являющаяся *даже до запада* (Мф. 24; 27)? *На чем утверждены основания земли* (Иов. 38; 6): на что опирается этот огромный и неудержимый груз, что за сила поддерживает ее и как возможно повесить землю *ни на чем* (Иов. 26; 7)? *Где путь к жилищу света, и где место тьмы* (Иов. 38; 19)? Сходных вопросов можно предложить бесчисленное множество, и никогда рассуждающий о сих предметах ум человеческий не в силах будет постигнуть до конца сущности этих или подобных им явлений.

Но не только вопросы мироздания занимают человеческий ум. Часто люди задают себе и другие неразрешимые вопросы. Отчего один рождается в богатстве и знатности, а другой — в нищете и в среде людей презираемых? Отчего иной умирает дряхлым старцем, иной — в цвете юношеского или мужеского возраста, а иной — кратковременным младенцем? Отчего один пользуется здоровьем и благополучием, а другой томится в болезнях и предается скорбям и бедствиям? Подобные вопросы однажды заняли ум египетского пустынножителя Антония. И когда он утомился от бесплодного размышления, последовал с неба глас к нему: «Антоний! Это — судьбы Божии. Исследование их душевредно. Себе внимай!»² Вот слова, достойные глубокого нашего внимания. «Себе внимай, о человек! — восклицает некто взявший из этого случая урок. — Вступи в труд и исследование, существенно нужные для тебя, необходимые. Определи с точностью себя, твое отношение к Богу и ко всем частям громадного мироздания, тебе известного».³ Все усилия человека, прежде всего, должны быть направлены к познанию самого себя, ибо «если мы не вдумываемся в строение своего существа, то мы не знаем, кто мы и почему существуем».⁴

У древних наука самопознания пользовалась величайшим уважением. Изречение «познавай самого себя» было написано на

вратах знаменитого в свое время Дельфийского храма. По высокому уважению к сему изречению верили, что оно вышло из уст какого-либо бога. Многие мудрецы имели его любимым правилом жизни. Правда, как утверждает св. Григорий Палама, языческие мудрецы украли это изречение из Священного Писания, вложив в нее иное содержание. А так как должно отвергать даже истинное слово, если оно исходит из лживых уст (Лк. 4; 41), то поэтому «мы, слыша благочестивые речи от эллинов, их самих ни благочестивыми не считаем, ни к учителям не причисляем, потому что, хоть нам известно, что все это они взяли от нас... однако, присмотревшись, мы догадываемся, что они поняли все не в том же смысле».⁵

Святой апостол Павел заповедовал своему любимому ученику и преемнику *постоянно вникать в себя* (1 Тим. 4; 16). Что это означает? А то, что вникать мы должны не в то, что окружает нас или принадлежит нам, но единственно в то, что в нас. По слову св. Василия Великого: «Иное — мы сами; иное — принадлежащее нам, а иное — что около нас. Душа и ум — это мы, поколику сотворены по образу Создавшего; тело и приобретаемые посредством него ощущения — это наше; около же нас — имущества, искусства и прочие удобства жизни. Поэтому... не плоти внемли, не за плотскими благами гонись всеми мерами, то есть за здоровьем, красотой, наслаждением удовольствиями и долголетием; уважай не деньги, не славу, не владычество; не то почитай великим, что служит для временной жизни, и в попечение о сем не будь нерадив о преимущественной своей жизни. Но *внемли себе*, то есть душе своей».⁶ Следующий этому наставлению в процессе наблюдения за собой в конце концов восклицал в недоумении: «Кто я? Кажется: что ближе ко мне меня? Что мне известнее меня? Я постоянно с собой; по естественной необходимости я должен постоянно внимать себе; и я-то, берущийся узнавать далекое в глубинах земли и моря, в глубинах поднебесной и за сводами неба, прихожу в затруднение, в совершенное недоумение, не знаю, что отвечать мне, когда услышу вопрос: кто я и что я?»⁷

Кто я? *Существо*? Но я подвержен постоянным изменениям со дня зачатия своего и до смерти. Существо же не должно изменяться, ибо существовать может только то, что имеет и постоян-

но проявляет одинаковую и равную в себе силу жизни. «Я существую, скажи: что это значит? Иная часть меня самого уже прошла, иное я теперь, а иным буду, если только буду. Я не что-либо неизменное, но ток мутной реки, который непрестанно протекает и не минуты не стоит на месте. Чем же из того, чем я был, есть и буду, назовешь меня? Что наиболее, по-твоему, составляет мое я? — Объясни мне сие; и смотри, чтобы теперь этот самый я, который стою пред тобой, не ушел от тебя. Никогда не перейдешь в другой раз по тому же току реки, по которому переходил ты прежде. Никогда не увидишь человека таким же, каким видел ты его прежде».⁸ Тогда что же я — *явление*? Но я же чувствую свое существование!.. Возникшее недоумение устраняется лишь при свете Божественного Откровения, ясно показывающего, что человек есть *отблеск Существа*, заимствующий от этого Существа характер существа. Как в капле воды мы видим отражение солнца, хотя и не само солнце, которое остается там, на высоте недосыгаемой, так и в природе человеческой отражается природа Божественная, начертывая в ней Свои свойства, хотя лишь в подобии.

Святые Отцы, вникая внутрь себя, главным образом интересовались природой человеческой и ее составом. «Прежде всего, — говорили они, — познай... кто ты? Как ты сотворен и составлен так, что вместе и образ ты Божий и сопряжен с худшим? Что привело тебя в движение? Какая открывается на тебе мудрость? Какая тайна естества? Как ты описан местом, а ум не отделяется, но, пребывая в том же месте, все обходит? Как глаз мал, и достигает до самых дальних расстояний? Какое разделение чувств, и как через них ум беседует со внешним и принимает в себя внешнее? Как воспримлет он образы вещей? Что такое сохранение воспринятого — память; что такое возобновление утратившегося — припоминание? Как слово есть порождение ума, и рождает слово в уме другого? Как словом передается мысль?»⁹

В течение тысячелетий род человеческий приступал к обсуждению этих вопросов, усиливался их разрешить и отступал от них, убеждаясь в их неразрешимости. Такая таинственность объясняется не столько самой природой человеческой, несущей в себе черты непостижимости своего Первообраза, сколько состоянием этой природы, поврежденной грехом. Поэтому «доколе я пребы-

ваю в падении моем, дотоле тайна-человек пребывает для меня неразъяснимой: извращенный, пораженный слепотой и ложью разум мой недостаточен для раскрытия ее. Не понимаю души моей, не понимаю тела моего; понятия, которые думаю иметь о них, оказываются, при рассмотрении не поверхностным и нелегкомысленным, очень недостаточными, по большей части ошибочными.¹⁰ *«Состав мой как бы ничто пред Тобою (Пс. 38; 6), — исповедуется Богу святой пророк Егo, исповедуется от лица всех человеков. Тело мое не есть какая-либо неизменяемая, самостоятельная сущность: оно — странное соединение стихий по законам, мне неизвестным; оно — какое-то явление, явление непонятное, начинающееся рождением или зачатием, переходящее из состояния в состояние, кончающееся смертью. Как и когда ожил я существованием? Не помню и не знаю. Какая сила дает мне жизнь, вызывает меня в бытие из небытия? Какая сила развивает жизнь, младенца преобразует в отрока, отрока в юношу, юношу в мужа? Почему эта сила, развиваясь до некоторого времени, потом начинает оскудевать постепенно? Наконец, она оставляет тело, и тело рассыпается в прах. Какая связь между этой невидимой и непостижимой силой и видимым телом? Что — душа моя? Сущность души столько же непонятна мне, как и сущность тела. Очевидны силы, очевидны способности души: они удостоверяют в существовании ее. Собственный опыт показывает мне, что тело есть нижайшая часть существа моего, что оно в высших силах и способностях своих есть только орудие души. Оказываюсь я, и по душе и по телу, неизвестным, непостижимым для меня самого».*¹¹

Особенно непостижимым является для человека его собственная душа. И хотя она «ближе всего к нам, однако же, познаний о душе у нас очень мало».¹² Ее неисследимость объясняется тем, что «некий покров злой тьмы лежит на ней, скрывая ее от постижения и не давая ее умным очам увидеть собственную суть».¹³ Именно находясь в греховном состоянии, человек «не знает своей души и знать не может».¹⁴ Однако «у души, отгороженной от Бога покровом страстей и заключенной в тюрьме греховной тьмы, искусное ее многоценное устройство пребывает под тем покровом цельным, каким было создано, и ничего она не может сделать, чтобы высвободиться из-под гнета, кроме как только мыслить и сравни-

вать, рассуждая, и помнить о светлой жизни, и кричать о помощи к сущему вне покровы тьмы Господу».¹⁵ Потому что только Он может объяснить ей удовлетворительно ее состав, ее назначение и правильную деятельность. Он даровал ей для этого Откровенное учение, которое может возвести ее к познаниям, недоступным для собственного ее постижения. В Богооткровенном учении открыто человеку значение и назначение его души. Хотя, конечно, приобретаемое при посредничестве Божественного Откровения познание о человеческой душе еще остается относительным: относительным к ограниченности постижения нашего, относительным к существенной нужде нашей в познании. Полное и совершенное знание имеет один, способный к полному и совершенному знанию всего, всесовершенный Бог. Но и этого знания достаточно для того, чтобы прийти к необходимому покаянию, врачуящему греховную болезнь и ведущему к соединению с Источником своего существования.

ОТДЕЛ I. ЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРИРОДЫ

ГЛАВА 1. СОЗДАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

1.1. Состав человеческой природы

Наши Святые Отцы, посвященные в истинную премудрость, и высказывая разные мнения о человеческой природе, не противоречат себе и не противятся один другому, но обнаруживают единомыслие и согласие.

Св. Фотий Константинопольский¹⁶

Благой, всеблагой и преблагой Бог, по причине преизбыточествующего богатства благодати Своей, не потерпел, чтобы одиноко существовало благо — Его естество, в котором ничто не принимало бы участия, и восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Его естеству. Ради этого Он и сотворил не существовавший дотоле мир собственным Словом Своим. По Его велению были вызваны из небытия в бытие мировые основы и вложены в их природу законы их деятельности. Одним и тем же мановением воли Божией были изведены из небытия в бытие и мир бесплотных духов, сознававших благо бытия своего, и мир чувственных тел, получивших возможность лишь бессознательного участия в благе Его — одним своим существованием. Оба эти мира, по природе своей совершенно противоположные друг другу, не могли участвовать друг в друге. Создавший их Бог, очевидно, не имел в виду создать только эти противоположности, ибо такая противоположность разрывала единство творения, делая совершенно бесцельным существование чувственного мира. Если же премудрость Божия всему приведенному в бытие определила разумные цели жизни, а чувственный мир сам по себе такой цели не обнаруживал, то понятно, что он должен был сам служить какой-либо выс-

шей цели. Эта высшая цель в творении мира вещественного вполне могла бы быть объяснима только созданием такого рода тварей, в котором бы одновременно заключались вещественная природа и природа духовная и в котором эти природы были бы приведены в стройное единство, позволяющее высшему благу сообщаться низшему по иерархическому принципу.

Сотворил Бог человека особенным образом, отличным от того, каким произвел прежде все прочие свои создания. Священное Писание представляет Бога совещающимся с Самим Собой перед сотворением человека. *«Сотворим человека, — произносит непостижимым образом Непостижимое Божество, — по образу Нашему, и по подобию; и обладает рыбами морскими, и птицами небесными, и зверьми, и скотами, и всею землею, и всеми гадами, пресмыкающимися по земле»* (Быт. 1; 26). «Смотри теперь, — восклицает св. Иоанн Златоуст, — какая перемена в словах. Уже не говорит: «да будет человек» (как при сотворении неба и земли говорил: «да будет свет», «да будет твердь», «да будут светила»), но что? *«Сотворим человека по образу нашему и по подобию»*. Что за новость? Что за особенность? Кто это создается, что для создания его Создателю понадобился такой совет и рассуждение? Не изумляйся, возлюбленный. Человек есть превосходнейшее из всех видимых животных; для него-то и создано все это: небо, земля, море, солнце, луна, звезды, гады, скоты, все бессловесные животные».¹⁷ Итак, одно только счел Бог достойным Собственных рук — сотворение человека, и это преимущество человек получил ради своей души.¹⁸

Производится человек не единократным действием, как произведены были прочие твари, но образуется и создается постепенно. Сначала Господь образует тело его, потом вдыхает в лицо его *дыхание жизни* (Быт. 2; 7). *«И создал, — говорит Писание, — Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни»* (Быт. 2; 7). При сотворении человека различаются два действия Божия: образование из персти внешнего вида человека, или его тела, и одушевление его дыханием жизни. Поэтому различают два начала в человеке: видимое и невидимое, телесное и душевное. Человек состоит из невещественной души и вещественного тела и это не просто догадки, но именно «Священное Писание учит, что человек состоит из души и тела, и постоянно делит его на эти две части, как бы интегральные».¹⁹ Согласно церковно-

му учению, «человек — живое существо, состоящее из тела и души»,²⁰ причем, он есть такое «соединение плоти и души»,²¹ что «ни сама душа не есть человек... ни плоть без души и поэтому слово «человек» — это как бы скрепа двух соединенных субстанций и может обозначать только их соединение».²² И «все люди, имея один и тот же состав, и, будучи сложены из души и тела, и каждый — будучи из двух естеств, все возводятся под одно определение»,²³ так что «хотя существуют весьма многие лица людей, однако, все люди владеют естеством, понимаемым в одном и том же смысле, ибо все — сложены из души и тела».²⁴ Итак, «познай, что ты из двух частей состоящий человек, из души и тела».²⁵ Душа и тело — вот составные части человека.²⁶

Правда в Священном Писании наряду с терминами «душа» и «тело» для обозначения составных частей природы человека употребляется иногда еще и термин «дух».²⁷ Например, говорится, что «слово Божие живо и действительно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа» (Евр. 4; 12) или, что «Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5; 23). Основываясь на этих словах, св. Феофан Затворник заключает, что «дух и душа и тело — Богооткровенное указание на состав естества человеческого. Как малый мир, человек совмещает в себе все виды жизни, проявившиеся в его предшественниках по лестнице творения. В нем есть и растительно-животная жизнь, и животное-душевная вместе с душевно-человеческой, и духовная, исключительно ему принадлежащая и его характеризующая. Их обозначают слова: тело, душа и дух. Тело — наш животное-растительный организм, со всеми его отправлениями и потребностями; душа, — начало тех внутри нас сознательных явлений, кои начинаются чувственными восприятиями, влечениями и ощущениями и оканчиваются научными построениями, многообъятными начинаниями и предприятиями, и произведениями вкуса; дух — орган Богообщения, Бога сознаящая, Бога ищущая и Богом живущая сила».²⁸ И преп. авва Исаия, называя составные части человека, говорит, что «эти части суть: душа, тело и дух».²⁹ И преп. Антоний Великий, объяснял, что человеческая «жизнь есть соединение и сочетание ума (духа), души и тела».³⁰ И «у Исаака Сириянина тоже полагается

три части, так же и у Ефрема Сирина и многие из Св. Отцов допускали дух душу и тело».³¹

Это дает повод думать, что Святые Отцы разделялись во мнении о составе человеческой природы. По крайней мере, «существует взгляд, согласно которому все Св. Отцы подразделяются на трихотомистов и дихотомистов: одни учат о том, что человек состоит из трех начал (дух, душа и тело), другие — что из двух (душа и тело)».³² Даже вышеприведенные слова Апостольские (1 Фес. 5; 23) по-разному понимаются. Конечно, христианин обязан «во всецелом теле, душе и духе соблюдать совершенную святость, похваляемую Павлом»,³³ но, говоря так, св. Апостол «не делит человека на три части, когда пишет Фессалоникийцам оные слова, моля Господа всецело освятить их по телу, душе и духу (1 Фес. 5; 23)»,³⁴ а лишь заповедует, «чтобы всякое телесное, и душевное и духовное занятие направлено было к освящению».³⁵ То есть, говоря о духе, душе и теле, св. Апостол имеет в виду троичность не структурную, а скорее функциональную.

А может словом «дух» св. Апостол называет в человеке дар Святого Духа³⁶ или духовное стремление к Богу его души? Во всяком случае, некоторые считают, что «духом назвал Апостол дарование, и желает, чтобы оно сохранялось в них до Владычного пришествия»,³⁷ «ибо божественное Писание не на трое делит человека, но говорит, что живое сие существо состоит из души и тела».³⁸

Но с другой стороны утверждается, что «тело есть жилище души, а душа жилище духа и эти три сохраняются в тех, которые имеют искреннюю надежду и твердую веру в Бога»,³⁹ и в то же время признается, что человек — это «разумное животное, состоящее из души и тела».⁴⁰ Вообще можно найти целый ряд «противоположных» утверждений не только у разных авторов, но и у одних и тех же. Например, св. Исаак Сирин в одном месте своего сочинения однозначно утверждает, что «человек составлен из двух частей, т. е. из души и тела»,⁴¹ а в другом пишет о «единомыслии тройственного (его) состава, т.е. тела, души и духа».⁴² И св. Симеон Новый Богослов то говорит, что человек состоит из души и тела,⁴³ то упоминает еще об уме или духе, как отличной от души части человеческой природы⁴⁴ и т.д. Подобные примеры не только наводят на мысль, но и доказывают со всей очевидностью, что нет и не было никакого спора между дихотомистами и трихотомистами.

ми.⁴⁵ И очевидно прав, сказавший, что «в святоотеческой литературе никогда не было такого искусственного деления или противопоставления: все древнехристианские авторы признавали, что в человеке есть ум, но одни считали его отдельным самостоятельным началом, другие — частью души».⁴⁶ И хотя «трихотомическое описание человеческого состава... встречается в святоотеческой традиции реже, чем дихотомическое; однако и оно вполне традиционно для восточной патристики».⁴⁷ В конце концов, «принимать ли три или две части в человеке, различие не важное... Оно было бы важно тогда, если бы одна из сих частей не участвовала в повреждении прочих. Но после того, как и душа и дух и тело грешны — весь состав поврежден, принимать ли две части или три, все равно».⁴⁸

Если и считать этот предмет спорным, то спорным лишь терминологически. И «тем, кои не хотят различать духа и души, можно предложить, чтобы под словом — дух они понимали высшую сторону нашей нетелесной стороны, а словом — душа означали низшие действия и направления».⁴⁹ Именно так естественней всего понимать и слова св. ап. Павла, когда он «в двух случаях (1 Фес. 5; 23, Евр. 4; 12), по-видимому, различает в человеке дух, душу и тело, но душею и духом означаются у него не две части человеческого состава, а две стороны жизни душевной».⁵⁰ Другим словами, «слово — *дух* и *душа*, в отношении к природе человека означают не различные начала, а только высшую и низшую сторону одного и того же начала; отсюда и выражения его — *духовный* и *душевный* человек (1 Кор. 2; 14-15)».⁵¹ По словам преп. Иоанна Дамаскина: «Ум (дух) принадлежит душе, не как что-либо другое, отличное от нее, но как *чистейшая часть* ее самой».⁵²

Вообще Святые Отцы предпочитали делить человеческое естество по более простому делению,⁵³ в виду возникавших разных

⁴⁵ Ср.: «Спора дихо- и трихотомистов история патристической литературы не знает. Если же одни писатели предпочитали говорить о двухчастности человека, то это не мешало им допускать в других случаях и трихотомию. Такой спор является гораздо больше достоянием школьного богословия и исторический глазомер требует не переносить более поздних научных категорий в эпохи раннейшие» (Киприан (Керн), архим. *Антропология св. Григория Паламы. С. 323*).

⁵³ «По простейшему известному нам делению человека, какое принимают очень многие, мы признаем, что он состоит из разумной души и тела» (св. Григорий Нисский. *Творения. Ч. 7. 1865. С. 133*).

ересей и заблуждений.⁵⁴ Во всяком случае, «с тех пор, как явились аполинаристы и манихеи, которые, между прочим, проповедовали трехчастность человека... в Церкви начали еще раздельнее выражать учение, что человек состоит только из двух частей».⁵⁵ Но при этом такое простое деление не отвергает более сложного тройственного деления человеческого естества.⁵⁶

1.2. Богоподобие человека

*Сотворим человека
по образу нашему и по подобию.
(Быт. 1; 26)*

Самое важное преимущество человека в ряду прочих созданий Божиих состоит в том, что Творец благоволил украсить его Своим образом и подобием. «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1; 26), — таинственно совещается в Самом Себе и с Самим Собой Бог-Троица перед сотворением человека. Поэтому, о человек, «знай, что ты творение Божие прекрасное, сотворенное по образу Создателя».⁵⁷ Действительность образа Божия в человеке всегда признавала Святая Церковь, следуя ясному учению Священного Писания. «Бог, неприступный в величии Своем, Бог, превысивший всякого образа, изобразился в человеке, изобразился с ясностью и славой, изобразился так как изображается солнце в смиренной капле воды».⁵⁸ И хотя в этой маленькой капле отображается весь солнечный круг, но само собой понятно,

⁵⁴ В частности, «неоплатоники, стоики... каббалисты... гностики, манихеи, аполинаристы... указывали в человеке три части» (Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. С. 181).

⁵⁶ Хотя и не допускает деления еще более дробного, как это пытается делать, к примеру, Б.П. Вышеславцев, предлагая семеричную антропологическую схему, согласно которой человек есть: 1) физико-химическая энергия, 2) энергия «живая», живая клетка, 3) психическая энергия, образующая коллективное бессознательное, 4) лично-бессознательное, 5) сознание, сознательная душа, 6) духовное сознание, дух, духовная личность, 7) самость (Вышеславцев Б.П. Образ Божий в существе человека // Путь. № 49. С. 48-71). При этом им же указывается источник подобного деления — западный психолог-эзотерик Карл Юнг.

что это не действительный круг солнца, а лишь его образ и малое подобие. В человеческой природе Божественные свойства отображаются настолько, насколько способна вместить их ограниченность человеческой природы. Черты действительного предмета и его образа, хотя подобны, но не тождественны.

Но чем именно человеческая природа походит на природу Божественную? Встречается мнение, что на этот вопрос в святоотеческой антропологии нет определенного ответа. И «если мы захотим найти в творениях Святых Отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений».⁵⁹ Причина этого факта объясняется тем, что образ Божий в человеке, отражая черты своего Первообраза, непознаваем как непознаваем Бог.⁶⁰ Следуя последнему и усматривая в святоотеческих определениях образа Божия в человеке, «множественность и разнообразие», таковые приходят к выводу, что «мысль Святых Отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа»,⁶¹ и ссылаясь на святых Иринея Лионского, Григория Нисского и Григория Паламы, заявляют, будто «не только душа, но также и человеческое тело, как сотворенное по Его образу, участвует в этой сообразности Богу».⁶²

На первый взгляд такая точка зрения может показаться справедливой, особенно если прочесть следующее высказывание свщмч. Иринея Лионского: «Бог прославится в Своем создании, делая его сообразным и подобным Своему Отроку. Ибо руками, то есть чрез сына и духа человек, а не часть человека создается по подобию Божию. Душа же и Дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотию, которая создана по образу Божию».⁶³ Но ведь в этом высказывании св. Иринея понимает творение человека по образу Божию как «делание сообразным и подобным Своему Отроку», т.е. сообразным человеческому об-

⁶⁰ Ср. «Если бы естество образа оказалось постижимым, а Первообраз был выше постижения, то эта противоположность усматриваемых свойств обличила бы погрешительность образа. Но как не подлежит познанию естество нашего ума, созданного по образу Сотворившего, то имеет он точное сходство со Сверхсущностью, непознаваемостью своею отличая непостижимое свое естество» (св. Григорий Нисский. *Об устроении человека. Гл. 11. С. 31*).

разу Его Сына, воплотившегося нас ради. А поскольку плоть Его Сына, есть плоть Бога и образ человеческий, то свщмч. Ириней и говорит о сотворении *тела* человеческого по образу *человеческого образа* Бога-Слова, но не образа Божия как такового.

Что же касается других отцов Церкви, то в их сочинениях нет даже намек на учение о сообразности Богу человеческого тела. В частности, св. Григорий Нисский пишет: «Человеческое естество есть среднее между двух некоторых, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством Божественным и бестелесным и между жизнью бессловесной и скотской, потому что в человеческом составе можно усматривать часть того и другого из сказанных естеств, из Божественного — словесность и разумность,.. из бессловесного — телесное устройство и образование, разделяемое».⁶⁴ Из этого высказывания мы уже видим, что словесность и разумность, т.е. то, что принадлежит душе является образом Бога, а «телесное устройство», т.е. тело — образом мира, а не Бога. А в другом месте он прямо пишет, что именно «душа есть подобие Божие, и поэтому все чуждое Богу не входит в определение души, т. к. в вещах различных не может сохраняться подобное».⁶⁵ Погрузись в самого себя, пристально посмотри в своей душе, как в некоем зеркале, разберись в ее устройстве, и ты увидишь себя самого, созданным по образу и подобию Божию. Духовная и бессмертная сущность твоей души, неименуемая и неведомая, является примерным (типическим) образом неименуемого, непознаваемого и бессмертного Бога.⁶⁶ Если, поэтому кто-либо пожелал узнать, как человек создан по образу и подобию Божию, то пусть... рассмотрит естественное строение своей разумной души».⁶⁷

Нет оснований приписывать и св. Григорию Паламе мнение о том, что якобы наименование человек не прилагается отдельно к душе или к телу, но к обоим вместе, ибо они вместе были созданы по образу Божию. В действительности св. Григорий усматривает образ Божий в духовной составляющей человека, «ибо «по образу» не есть внешнее устройство тела, но, безусловно, естество ума, лучше которого нет ничего в тварной природе».⁶⁸

Таким образом, утверждение о том, что образ есть *во всем* человеке, включая и его тело, не только не находит подтверждения в святоотеческом наследии, но и находится в явном ему противоречии. По крайней мере, со стороны внешней, материальной наша

природа совсем не походит на природу Божию. Как сказал св. Василий: «Мы не имеем образа Божиего, если понимать его в телесном смысле. Внешние очертания бывают лишь у тела, подверженного гибели. Не может в смертном заключаться бессмертное, и смертное не может быть образом бессмертного. Тело увеличивается, уменьшается, стареет, изменяется... Как же может изменяющееся быть подобным неизменному?»⁶⁹

Сообразно такому рассуждению многие, а точнее все, полагали образ Божий в духовной сущности человека, исходя из понимания того, что Бог по природе Своей есть чистейший Дух, не облеченный никаким телом и не причастный никакой вещественности. Поэтому обычно заключали, что «образ и подобие Божии не относятся к телу, а к душе».⁷⁰ В конце концов, образ Божий заключается «не в лице, очах, устах, бороде и прочих видимых членах тела, но в невидимой душе словесной, разумной, свободной, бессмертной».⁷¹ На вопрос, какой смысл должно иметь изречение «*по образу Нашему и по подобию*», если Бог не имеет человеческого образа, отцы I Вселенского Собора ответили: «Слово «*по образу*» употреблено здесь не по отношению к составу телесному, но по отношению к душе».⁷²

Следовательно, всякая множественность и все разнообразие святоотеческих определений относятся не ко всему человеку, а лишь к одной его душе, точнее к ее свойствам, ибо сущность последней, как и сущность Божия, действительно непознаваема, тогда как многообразные ее свойства являются отражениями свойств первообразной природы Бога.

Тщательно исследуя состав человеческой души, ее свойства и природу, Святые Отцы усматривали в *духовной природе души* образ духовности Существа Божия, в ее *бессмертии* образ вечности Божией,⁷³ а в способностях или силах души Божественную триипостасность. Согласно святоотеческой антропологии душа имеет три способности (разумения, раздражения и вожеления) или силы (разум, чувство и волю). Эти силы с их существенными свойствами составляют основные черты находящегося в душе образа Божия. И «если кто-либо пожелал узнать, как человек создан по образу и подобию Божию, то пусть рассмотрит естественное строение своей разумной души. Пусть он подробно и тщательно изучит части ее и части частей ее; причины (логосы), образы и проявления ее; соединения и различия ее, т. е. единовидность и трехчастность ее; единичное, сугу-

бое и трегубое начала ее; то, как эта душа едина, и в трех силах созерцается, и как она примерно (типически) познается Единичей в Троице и Троицей во Единиче, по образу и подобию Божию».⁷⁴ Очевидно, «душа есть образ Божий потому, что имеет тройственную силу, а естество единое... И как во Святой Троице хотя и три лица, но не три, а один Бог, так и в душе человеческой, хотя, как сказано, и три душевные силы, однако не три души, но одна душа».⁷⁵

Рассматривая каждую силу в отдельности, Святые Отцы говорят, что разум являет собой образ бесконечного ума Божия: «Что же такое образ Божий, если не ум?»⁷⁶ И ангелу, и человеку принадлежит образ Божий по причине их разума.⁷⁷ Именно в разумности большинство церковных писателей усматривали образ Божий.⁷⁸ В наличии воли также усматривается образ Божий. Человеческая воля, обладая свободой, отображает в себе бесконечно свободную волю Божию, ибо «если человек сотворен по образу блаженного и пресущественного Божества, а Божие естество свободно и имеет волю по естеству, то и человек, как образ Божества естественно свободен и имеет волю».⁷⁹ В области чувств отпечатлевается образ бесконечной любви Божией. Все высокие, религиозные, духовные чувства совмещает в себе любовь, которая и является отображением Святой Троицы.

Преимущественно же образ Триипостасного Божества напечатлен в духовной части человеческого естества, как более сродной природе Божественной. Напечатлен в духе, как чистейшей части души, который собственно и «есть образ существа Божия».⁸⁰ Он «есть та сила, которую вдунул Бог в лицо человека при сотворении

⁷⁷ Оговорка о беспамятстве и разного рода патологических состояниях недействительна. Разум в таком случае у человека не исчезает, он просто неправильно функционирует. Психически неполноценный человек не теряет образа Божия.

⁷⁸ «Едва ли не большинство церковных писателей хотели видеть образ Божий в разумности (духовности). При этом некоторые ограничивали богоподобие только одним этим свойством человеческого существа, тогда как другие допускали наряду с разумностью и другие силы и способности человека. К сторонникам этого взгляда надо причислить: св. Климента Римского, Климента Александрийского, Оригена, св. Мефодия Олимпийского, св. Афанасия Александрийского, св. Кирилла Иерусалимского, св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Григория Нисского, св. Макария Египетского, св. Диадоча Фотики древнего Эпира, св. Кирилла Александрийского, св. Нила Синайского, Василия Селевкийского, св. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина (*Кириан (Керн)*, архим. *Антропология св. Григория Паламы. С. 354*).

его и в которой собственно лежит образ и подобие Божие».⁸¹ Иногда эту силу души еще называют силой словесности и разделяют на три частные силы: ум, мысль и дух, в частном его значении, как способность духовного ощущения. Ум наш — образ Отца, мысль наша, которая, когда произносится, называется словом — образ Сына, дух — образ Святого Духа. «Как в Троице-Богe три Лица неслитно и нераздельно составляют одно Божественное Существо, — пишет св. Игнатий Брянчанинов, — так в троице-человеке три лица составляют одно существо, не смешиваясь между собой, не сливаясь в одно лицо, не разделяясь на три существа».⁸² То же говорит и св. Григорий Синаит: «В человеке есть ум, слово и дух: и ни ум не бывает без слов, ни слово без духа, но всегда суть и друг в друге и сами по себе. Ум говорит посредством слова, и слово проявляется посредством духа. По сему примеру человек носит слабый образ неизреченной и началообразной Троицы».⁸³ А именно, «ум наш родил и не перестает рождать мысль; мысль, родившись, не перестает снова рождаться и вместе с тем пребывает рожденной, сокровенной в уме. Ум без мысли существовать не может, и мысль — без ума. Начало одного непременно есть и начало другого; существование ума есть непременно и существование мысли. Точно так же дух наш исходит от ума и содействует мысли. Не может мысль быть без духа; существование одного непременно сопутствуется существованием другого. В существовании того и другого является существование ума».⁸⁴ Ум невидимый и непостижимый сам по себе является и открывается в мысли своей. «Видевший Меня, видел Отца, — возвестил Сын Божий, — Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14; 9-10). Ознакомившийся с мыслью, ознакомился с умом произведшим эту мысль. Мысль, чтобы открыться в стране вещества, должна, так сказать, воплотиться в звуки и знаки. Поэтому, «когда ум захочет сообщить уму ближних, он употребляет для этого слово. Слово, чтобы приобрести способность общения, облекается в звуки и буквы. Тогда невещественное слово делается как бы вещественным, пребывая в сущности своей неизменным. И Слово Божие, чтобы вступить в общение с людьми и спасти их, вочеловечилось».⁸⁵ Третье проявление или лицо той же силы видится в духе человеческом. Что есть дух человека в его частном значении? Он есть «словесное или умное чувство сердца, исходящее и зависящее от ума, содействующее и сообразующееся мысли»⁸⁶ или «со-

вокупность сердечных чувств, принадлежащих душе словесной и бессмертной, чуждых душам скотов и зверей».⁸⁷ Это нравственная сила человека. Господь наименовал Духа Святого *Силою свыше* (Лк. 24; 49), *Духом Истины* (Ин. 14; 17). Такое же свойство силы имеет и дух человеческий, как дух мыслей его. Проявляется этот дух и в тайных движениях сердца, и в образе мыслей, и во всех действиях человека. Духом человека обнаруживается и ум его, и образ мыслей. Дух всякого поступка, дела обнаруживает мысль, руководившую человека при поступке.

Кроме этого, некоторые⁸⁸ еще полагали образ Божий в дарованной человеку при его творении царственной власти и владычестве над всеми земнородными. Бог-Творец, сказав, *сотворим человека по образу нашему и по подобию*, непосредственно после этого присовокупил: *«И да владычествует над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле»* (Быт. 1; 26). Но опять же спрашивается: «В чем основа власти: в душе или в плоти? Плоть у нас слабее, чем у многих животных. Какое может быть сравнение по плоти между человеком и верблюдом, человеком и быком, человеком и каким-либо диким зверем? Человеческая плоть легче ранима по сравнению с плотью животного. Однако в чем же основа власти? В превосходстве разума. Насколько (человек) уступает в телесной силе, настолько превосходит устройством разума».⁸⁹ Очевидно, что владычество человека над земнородными есть только следствие и внешнее выражение образа Божия, находящегося в самой душе человека: в ее разуме и свободе, которые одни дают нам преимущество пред всеми неразумными животными.

Обратим внимание, что человеку дается владычество *над землею* и населяющими ее рыбами, птицами, скотами и гадами, а *не над всеми* сотворенными существами. И неправы те, кто не только лишает ангелов образа Божия, но и подчиняет их человеку, в силу якобы онтологического его превосходства над ними. Утверждение, что только один человек наделен образом Божиим, и в силу

⁸⁸ Здесь, прежде всего, надо упомянуть св. Иоанна Златоуста, который это особенно подчеркивает (*Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. VIII. § 3. С. 62; Бес. 9. С. 68*). Кроме него об этом говорили св. Григорий Нисский (*св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 3-4. С. 14-16*), св. Ефрем Сирин (*св. Ефрем Сирин. Т. 6. Толкования на книгу Бытия. Гл. 3.*) и другие.

этого является высшим творением, превосходящим даже ангелов, является натянутой, если не сказать надуманной. Ни в Священном Писании, ни в Священном Предании Церкви невозможно найти подтверждение подобному утверждению. Говорить об отсутствии образа Божия в ангелах на том основании, что в Писании упоминается об образе Божиим только в связи с творением человека, представляется весьма опрометчивым, ибо в Писании не только не говорится об образе сотворения ангелов, но и вообще ничего не говорится об их сотворении.

Само по себе несправедливо и утверждение, что среди тварей «нет ничего выше человека»,⁹⁰ и в особенности оно несправедливо на том основании, что «духовная природа ангелов... не получила образованного из земли тела».⁹¹ Напротив, в силу того, что у ангелов нет тела, они и являются более богоподобными существами, нежели человек. Их естество называется естеством ближайшим к Богу,⁹² это вторичные светлы после Святой Троицы⁹³ или первые по Боге природы.⁹⁴

Естественно природные свойства нашей души несколько отличаются от природных свойств ангельского естества: «Умное естество, которое в нас, обладает не только жизнью по сущности, но и деятельностью, ибо животворит соединенное с ним тело... Что же касается умного естества ангелов, то оно не обладает жизнью, как такого рода деятельностью, ибо не получило от Бога соединенного с ним тела, взятого из земли, чтобы обрести и животворящую силу по отношению к нему».⁹⁵ И в этом смысле, человеческий дух *более*, нежели ангельский, имеет *черту* образа Божия,⁹⁶ ибо можно усматривать образ Божий даже в управлении души телом.⁹⁷ Однако более сложный образ Божий, по которому создан человек, не отменяет образа Божия в ангельской сущности и вовсе не ставит человеческую природу выше природы ангельской. Святые Отцы прямо пишут, что «всякая умная природа является сорабом нашим в служении Богу и *создана по образу Творца*, хотя ангелы и *достойнее нас, поскольку лишены тел* и несомненно *ближе к нетелесному и нетварному Естеству*, в особенности те из них, которые сохранили свой чин и любят то, ради чего они были

⁹⁷ «Душа в теле, — по слову св. Филарета Московского, — подобно как Бог в природе, будучи невидима, вся во всем присутствует, действует в нем, оживляет его, правит им и сохраняет его» (*Записки на Бытие. Ч. 1. М., 1867. С. 22*).

созданы, хотя и являются сорабами нашими, почитаются нами и по своему чину в тварном бытии *намного досточтимее нас*».⁹⁸ Отсюда мы можем сделать заключение, что сотворенные по образу Божию человеческие и ангельские духи разнятся только тем, что в человеке этот образ сложнее, являя не только бытие духа в себе, но и промышление его о теле, подобное промышлению Бога о мире, тогда как ангелы являют в своем более простом духе только образ совершенства Божия, безотносительный к промышлению о внешнем. Но как видим, большая простота обуславливает и большую близость ангельских духов к Божественной природе.⁹⁹

Если же и говорить о достоинстве человека, то только в том смысле, как это делает св. Симеон Новый Богослов, усматривая черту образа Божия во владении пятью чувствами (зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием), ибо только в таком случае человек пребывает в своем естественном первоначальном чине и способен быть царем мира, действующим по разуму, а не как бессмысленные животные, состоящие во власти своих чувств. «Кто властвует над пятью чувствами, — говорит он, — тот властвует над всей вселенной и над всем, что в ней, ибо у нас все бывает от них и через них. Но кто таков, тот сам властвуем бывает от Бога и всецело покорствуем во всем воле Божией. Так царство Божие водворяется и первоначальный чин восстанавливается, ибо человек в начале определен был царем мира. В сем черта образа Божия и подобия».¹⁰⁰

Впрочем, даже на основании того, что «человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему усмотрению, ибо добродетель независима и сама себе госпожа»,¹⁰¹ некоторые заключают, что «сотворенный по образу Божию человек является существом личностным, он — личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу».¹⁰² По их мнению, *не природа* человеческая и не часть ее, а *личность* несет в себе черты образа Божия. «Быть по

⁹⁹ Желание же видеть в человеке от самого его сотворения, независимо от акта Боговоплощения, возглавителя творения и «богочеловеческое» существо, свойственно софианскому антропоцентризму, а не православному богословию. См. разбор этой интенции в статье В.Н. Лосского касательно Спора о Софии («Докладная Записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. // *Богословие*. Минск. 2007. С. 157-161).

образу Божию... значит быть существом личным», — говорят они.¹⁰³ Причем, утверждая, что «личность и есть образ и подобие Божие в человеке»,¹⁰⁴ таковые уверены, что подобное понимание восходит к Святым Отцам и к христианству в целом, хотя в то же время эта уверенность не мешает им удивляться, что ни у одного Отца Церкви нет последовательного анализа понимания человека как личности.¹⁰⁵ Пытаясь же самостоятельно дать определение личности, они приходят к выводу, что личность *не состоит из тела и души*, что ее *нельзя отождествлять с душой*,¹⁰⁶ впрочем, как и с *духом, умом и сознанием*, так как ее *нельзя сводить к природе*. «Личность, — заявляют они, — есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит».¹⁰⁷ Личность, как образ Божий в человеке, «есть свобода по отношению к своей природе»,¹⁰⁸ она есть «нечто такое, что эту природу в ее совокупности объемлет, в себе заключает и при этом является свободным по отношению к ней».¹⁰⁹ Природа же не существует без личности, а, следовательно, «личностное»¹¹⁰ — это образ бытия, «способ существования природы».¹¹¹

¹⁰⁵ Один из них искренне недоумевает по этому поводу, говоря: «Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой» (Лосский В.Н. *Богословское понятие человеческой личности. // Богословие. Статьи разных лет. Минск. 2007. С. 401*). Но этого и быть не может, тем более в том варианте, как это понимает он сам и следующие ему в этом понимании.

¹¹⁰ Здесь мы намерено употребляем столь часто используемый современными богословами термин. Однако, как нам кажется, не лишено основания замечание о том, что «само по себе это прилагательное в качестве философского или богословского термина сомнительно: по-русски «личность» — существительное, обозначающее абстрактное понятие и образованное от прилагательного «личный»; если от «личности» — «личностный», то почему не образовать от него «личностность», затем «личностностный»..., но умножение слов может само по себе не приводить к умножению понятий, не говоря уже о реальностях» (Ю. А. Шичалин. *О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии. // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 49. Сноска № 7*).

¹¹¹ Там же. С. 15. Хотя, если Отец и Сын — это только «способы существования» Триединого Божества, то как Они общаются, как «способы существования»

Все это может быть и занимательным, как некая игра ума, только отношения к православному богословию не имеет? Если это попытки перефразировать понятия *лицо* или *ипостась*, с которыми через запятую часто употребляется термин *личность*, то у Святых Отцов определение лица и ипостаси совсем иное. «Согласно Святым Отцам, лицо или ипостась есть нечто особенное по сравнению с общим, ибо природа есть некое общее начало в каждой вещи, а ипостаси суть отдельные особи. Например, природа или сущность есть единое Божество, а ипостасей в Божестве три: Отец, Сын и Святой Дух — три Лица или Образа, единая же сущность или род».¹¹² Так как «слово наше открыло в Святой Троице и общее и отличительное: то понятие общности возводится к «сущности», а «ипостась» есть отличительный признак каждого Лица».¹¹³ «Ипостась» есть не понятие сущности неопределенное, по общности означаемого ни на чем не останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми отличительными свойствами изображает и очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное».¹¹⁴

Говоря конкретней, «природа, согласно Святым Отцам, есть общий и неопределенный, то есть наиболее видовой вид, как человек, конь, бык, а ипостась — частность, существующая сама по себе, как Петр, Павел, Иоанн. Ибо природа есть общность, охватывающая многих... А ипостась есть некая сущность вместе с входящими свойствами, действительно и на деле получившая в удел самостоятельное существование отдельно и обособленно от прочих ипостасей, нечто сообщающееся с неделимыми существами того вида по определению природы, но имеющее различие с подобными себе по виду и природе в некоторых привходящих и отличительных особенностях».¹¹⁵

Каждая природа имеет свою ипостась. Человек же, соединяя в себе две природы — душу и тело, имеет одну сложную ипостась, ибо из различных природ может образоваться одна сложная ипостась. Как об этом говорит преп. Иоанн Дамаскин: «Каждая ипостась людей состоит из двух природ, а именно души и тела, и сохраняет их в себе неслиянными»,¹¹⁶ и «о всякой плоти, и всякой душе говорится, что она чья-то, и она принадлежит кому-то и его

могут любить друг друга? — недоуменно вопрошал еп. Каллист (Уэр) на конференции «Пресвятая Троица», которая проходила в июне 2001 г. в Москве (См. франц. перевод доклада: SOP. 2001. № 261 (сентябрь-октябрь). С. 26-31).

имеет ипостасью, ведь плоть и душа Петровы имеют ипостасью Петра, и не имеет одну ипостась душа Петрова, а другую — плоть его. Ибо одну природу имеет душа, и другую плоть, душа бестелесную и невещественную, а тело вещественную, но поскольку они принадлежат одному, они имеют одну ипостась». ¹¹⁷

На основании того, что человек является сложной ипостасью, включающей в себя душу и тело, мы можем именовать и конкретную ипостась человека, имея дело непосредственно с телом. Ипостась человека можно даже описать, используя словесный портрет или фотографию. Что описывается таким образом? Конечно, внешний вид человека. А внешний вид человека есть, собственно, внешний вид его ипостаси или то, что Святые Отцы называли «ипостасными свойствами», т.е. то, что характеризует ипостась и отличает ее от других. «Ипостасное свойство, — поясняет преп. Иоанн Дамаскин, — то, которое отделяет ипостась от другой ипостаси, как курносый нос, белая или темная кожа, плешь и тому подобное — ведь не всякий человек курносый, но один курносый, другой крючконосый, а третий с прямым носом, и не всякий человек белокожий, но один белокожий, другой темнокожий, а третий смуглый, и не всякий человек плешив, но один плешив, а другой волосат». ¹¹⁸ Таким образом, термином «ипостась» в святоотеческом богословии обозначается отличительное, т.е. *индивидуальное*.

Но «богословы» личности вопреки ясному учению Отцов заявляют, что нам необходимо отказаться от обозначения индивидуальной субстанции разумной природы термином «ипостась» или «личность». ¹¹⁹ С индивидуальной же субстанцией они предлагают отождествлять природу как таковую. ¹²⁰ Но для такого выверта нет совершенно никаких оснований. Понимание термина «ипостась», как индивидуальной субстанции, является естественным и единственно приемлемым как в контексте святоотеческой триадологии и христологии, так и в контексте христианской антропологии.

Если же и говорится о *несводимости человеческой ипостаси к природе*, то только в том смысле, что она не природа вообще, а *природа конкретная*. Например, преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Ипостась или неделимое существо природы есть природа, но не только природа, а вместе с частными свойствами, тогда как природа не есть ипостась или неделимое существо». ¹²¹ Впрочем, так

следует понимать ипостась лишь простой природы. Что же касается ипостаси сложной, каковой является человеческая ипостась, то ее следует отличать не только как частную природу от природы общей, но и от конкретной природы *самой по себе*. Но вовсе не потому, что ипостась есть некая неуловимая «несводимость», а потому что *человеческая ипостась не может сводиться только к своим частям*, составляющим человека как единое целое. Как говорится: «Ипостасью мы называем какую-либо разумную сущность с ее свойствами,.. а естеством называем предмет, который существует сам по себе и не нуждается в другом для своего существования».¹²² То есть душа и тело могут иметь существование сами по себе с соответственными себе ипостасями, но, существуя сами по себе, они представляют лишь отдельную душу и отдельный труп; только сопряженные вместе они составляют единую сложную человеческую ипостась. Таким образом, не следует думать так, что человек, есть одновременно «природное» и «ипостасное» творение, но именно ипостась, т.е. одновременно и совместным образом соединяющиеся душа и тело. При этом надо иметь в виду, что соединение соединению рознь. Если понимать соединение как общность в сочетании разделенных вещей, то «можно говорить о пяти видах соединения: смешивающем, например, соединение вина и воды; делимом, например, соединение человека с человеком; относительном, например, соединение народов в вере; складывательном, например, соединение золота с золотом» и ипостасном.¹²³ Человеческое «ипостасное единение есть совместное соединение двух природ,.. когда совместным образом сочетаются при зачатии душа и тело, ибо ни тело не существует само по себе, ни душа не предшествует телу».¹²⁴

Итак, нельзя согласиться с тем, что образом Божиим является личность в том понимании, как это описывают персоналисты.¹²⁵

¹²⁴ Преп. Анастасий Синаит. *Избранные творения*. М., 2003. С. 240-241. И вовсе не обязательно связывать с термином «ипостасное единство» представление о предсуществовании природ.

¹²⁵ Персонализм (от лат. *persona* — личность) является философским течением XIX-XX вв., ставящим в центр своего изучения личность человека и личность Бога. Классическим персонализмом всегда считался французский персонализм, у истоков которого стоят два мыслителя: Эмманюэль Мунье и Жан Лакруа. В России основными его сторонниками принято считать Льва Шестова и Николая Бердяева. Как

Представление о том, что по образу Божию сотворена человеческая ипостась, т.е. весь человек, включая и телесный состав его природы, неизбежно приводит к антропоморфизму. Это заблуждение, по слову преп. Иоанна Кассиана Римлянина, происходит в связи с превратным толкованием слов «*сотворим человека по образу Нашему и подобию*», когда «с упорным извращением настаивают, что безмерное и простое существо Божие сложилось с нашими чертами в образе человеческом».¹²⁶ Пусть это не такое грубое представление как это было в свое время у антропоморфитов египетской пустыни, но и для них актуальными остаются слова, сказанные преп. Пафнутием в адрес современных ему антропоморфитов о том, «что к неизмеримому величию непрilожимо что-либо такое, что может быть изображено в человеческом составе и подобию, потому что Бог имеет бестелесную, несложную, простую природу, которую нельзя как глазами видеть, так и умом объять».¹²⁷

Таким образом, мы выяснили, в чем состоит богообразие человека. Но богообразие то же самое, что и богоподобие, или

философское течение персонализм оказался близким достаточно большому числу православных людей, особенно живущим на Западе. К его сторонникам причислял себя и В.Н. Лосский, перенесший персоналистические представления в богословие. Персонализм утверждает единство материального и духовного начал. А так как это единство находится в человеке, то именно человек является центром познания и центром всех ценностей. Хотя главной задачей для персонализма является не человек вообще, и даже не личность как некоторое познающее «Я», а конкретная целостная личность со всеми ее многообразными проявлениями, состоящая из души и тела. Поэтому личность, в которой пересекаются все слои бытия — и духовный, и материальный — должна быть онтологичной. Она должна быть возведена к некоему личному началу, объединяющему все личности, т. е. к Богу, Который тоже непременно должен быть Личностью. Исходя из этого, они и заявляют, что «по существу, понятие личности завершается для нас именно в идее Абсолютной Личности» (В.В. Зеньковский. *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*. М., 1993. С. 43). Отсюда следует и вывод, что истоки каждого человека как личности находятся в том, что человек есть образ и подобие Божие, и в силу этого он — личность. О предшествующей персонализму традиции немецкой классической философии, формировавшей такое понимание «личности», в особенности, когда речь идет о русской философии и православном богословии, можно посмотреть в статье Ю.А. Шичалина «О понятии «личности» применительно к триединному Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии» (*Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия*. 2009. Вып. 1 (25). С. 47-72).

между ними есть разница? Ведь перед сотворением Господь сказал: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию*» (Быт. 1; 26). О самом же создании сказано, что *сотворил Бог человека по образу Своему*, т.е. не по образу и подобию, а просто *по образу Божию сотворил его* (Быт. 1; 27). «Не заметил ли ты, что это свидетельство неполное? — вопрошает св. Василий Великий. — *Создадим человека по образу Нашему и по подобию*». Это волеизъявление содержит два элемента: «по образу» и «по подобию». Но созидание содержит только один элемент. Решив, одно, не изменил ли Господь Свой замысел? Не возникло ли у Него в ходе творения раскаяние? Не проявляется ли в этом немощь Творца, раз Он замышляет одно, а делает другое? Или это суесловие? Может быть, это то же самое, что и: *«Создадим человека по образу и по подобию»*; ведь здесь Он сказал: «по образу», но не сказал: «по подобию». Какое бы объяснение мы ни выбрали, наше толкование написанного было бы неверным. Если речь идет об одном и том же, то не стоило бы дважды повторять одно и то же. Заявлять, что в Писании находятся пустые слова, — опасное богохульство. Да и на самом деле Писание никогда не говорит ничего пустого. Итак, неоспоримо, что человек создан по образу и по подобию. Почему не сказано: *«И создал Бог человека по образу Божию и по подобию»*. Что же, Создающий бессилен? Нечестивая мысль! Что же, Устроитель раскаялся? Рассуждение еще более нечестивое! Или Он сначала сказал, а потом переменял мнение? Нет! Писание не говорит этого; Творец не бессилен и решение не было пустым. Так какой же смысл в умолчании?»¹²⁸

Объективности ради следует заметить, что в Священном Писании говорится не только о создании человека по образу Божию без упоминания о подобию, но и о создании по подобию Божию без упоминания об образе. Вот, например, в той же книге Бытия сказано: *«Когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек»* (Быт. 5; 1-2). И в Новом Завете св. Апостол, говоря о языке человеческого, заключил так: *«Им благословляем Бога и Отца, и им прокинаем человеков, сотворенных по подобию Божию»* (Иак. 3; 9). Следовательно, можно и не обращать внимания на вышеозначенное «упущение», замеченное св. Василием, тем

более, что евреям было обычным помещать друг с другом синонимичные слова. И поэтому некоторые не делают различия между образом и подобием человеческим.¹²⁹

Однако если учитывать двоякий смысл термина «подобие», то делать различие все же нужно, а именно тогда, когда он употребляется не в смысле обозначения сходства, а в смысле обозначения свободно-разумного процесса. В первом смысле человек подобен Богу в свойствах своей духовной природы, во втором — может уподобиться Богу в свойствах своей нравственной жизни. В первом смысле подобие есть подобие образа, которое сообщено при творении, во втором смысле, подобие есть подобие в собственном смысле, которое вырабатывается усилиями каждого человека. В таком смысле многие из Святых Отцов разграничивают понятия образа и подобия, говоря, что образ Божий находится в самой природе нашей души и ее силах, а подобие — в надлежащем развитии и усовершенствовании этих сил.

«Выражение *по образу* обозначает разумное и одаренное свободной волей, — говорит преп. Иоанн Дамаскин, — а выражение *по подобию* обозначает подобие через добродетель, насколько это возможно для человека».¹³⁰ Согласно определению св. Феофана Затворника: «Образ Божий состоит в естестве души, а подобие — в свободно приобретаемых ею богоподобных качествах».¹³¹ Св. Игнатий Брянчанинов сказал еще короче: «Образ Бога — самое существо души; подобие — душевные свойства».¹³² Таким образом, словом *образ* обозначается само существо человека, которое есть снимок, портрет, фотография с Существа Божия, а словом *подобие* выражается сходство в оттенках и качествах образа.¹³³ Итак, новосотворенный образ Божий был подобно Богу премудр, благ, чист, нетленен и свят. Искусный художник сначала изображает форму и черты того лица, с которого снимает портрет, а потом, изобразив с точностью эти черты, он дает им цвет и краски подлинника и тем усовершенствует сходство.¹³⁴

¹²⁹ Такие, например, святые как Кирилл и Афанасий Александрийские или Филарет Московский, который прямо говорит: «Образ и подобие Божие не нужно изъяснять как две различные между собой вещи, потому что в слове Божиим часто употребляется одно из этих слов в том же значении, как и оба вместе» (*Записки на Бытие. Ч. 1. С. 21*).

Итак, «одно мы имеем в результате творения, другое приобретаем по своей воле. При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию... Он предоставил мне самому позаботиться о достижении подобия Божиего».¹³⁵ Таким образом, человеку дается подобие не в готовом виде, но в потенции, как возможность перехода от богообразия к богоподобию. Подобие не входит в природу человека, а достигается трудом и с помощью Божией и присутствует только при определенном духовном состоянии, которое именуется праведностью или святостью. Праведность же есть следствие свободного выбора и не может даваться человеку принудительно, без его желания, т.е. не может быть природной. Иначе говоря, человека нельзя насильственно создать по подобию Божию, ибо необходимость не имеет нравственной направленности.

Таким образом, человека Бог задумал создать по образу и подобию Своему, но создать Он смог только по образу Своему. По подобию же Он один создать не может, как впрочем, этого не может сделать в одиночку и человек. Чтобы в человеке образ Божий стал подобием Божиим необходимо объединить две воли — Божию и человеческую.

Но не достаточно ли человеку иметь в себе образ Божий? Насколько необходимо ему еще и подобие? «Свойственно, — по слову Св. Отцов, — образу Божию иметь по всему сходство с Богом. Иначе образ был бы недостаточен, недостойн Бога, не выполнял своего назначения, не соответствовал ему».¹³⁶ Полноту схождения с Первообразом составляют образ и подобие, сопряженные вместе. С отсутствием или искажением подобия, т.е. душевных качеств, нарушается все достоинство образа Божия в душе. Но надо при этом иметь в виду, что подобие и образ связаны между собой связью не взаимнооднозначной. Любой человек имеет образ Божий, ибо он так внутренне и нераздельно слит с душой, что с ней составляет одно неразрывное единство, составляет саму природу души, но это не обязательно предполагает наличие в нем подобия Божия. И после грехопадения, и в самом пламени ада душа пребывает образом Божиим! «Образ есмь неизреченныя Твоя славы, — поется в церковных песнопениях, — аще и язвы ношу прегрешений».¹³⁷ Однако наличие подобия Божия необходимо предполагает и наличие Божиего образа.

ГЛАВА 2. ПРИРОДА ПЕРВОЗДАННОГО ЧЕЛОВЕКА

*Если не уведем какими создал нас Бог,
то не познаем и того какими нас соделал грех.
Преп. Григорий Синаит¹³⁸*

Как мы уже видели, образ сотворения человека показывает в нем превосходнейшее и ближайшее к Богу творение. И хотя он по достоинству своему выше всех видимых тварей, но начало свое берет также из земли. Почему Бог изволил создать человека из столь худой вещи? «Ради двух причин: во-первых, на укоризну и посрамление диаволу, чтобы он был пристыжен и терзался завистью, видя столь худое и немощное создание, достигающее той небесной чести, с которой он ниспал; во-вторых, чтобы человек, помня свою худость, не впадал в гордыню».¹³⁹ В бытописании Творец представляется в образе *горшечника*. Это изображение, по изъяснению сделанному пророком Иеремией (Иерем. 18; 2-6), знаменует власть Творца и ничтожность твари, сколько бы ни казалась она великой. Но непосредственное творение и «вдуновение» Божие все же отличает человека от всего животного мира. Не кто иной, как «Бог Своими руками творит человека из видимой и невидимой природы, как по Своему образу, так и по подобию, — говорит преп. Иоанн Дамаскин, — тело образовав из земли, душу же, одаренную разумом и умом, дав ему посредством Своего *вдуновения*».¹⁴⁰ Через «вдуновение», по мысли преподобного, образовалась человеческая душа. Ему не противоречит св. Иоанн Златоуст, называя это вдуновение *жизненным действием*, в котором состоит сущность души.¹⁴¹ Но этим мнениям как бы противоречит преп. Серафим Саровский, объясняя свою точку зрения таким образом: «Вот, например, многие толкуют, что когда в Библии говорится: *вдунул Бог дыхание жизни в лице Адама* первозданного и созданного Им от персти земной, — что будто бы это значило, что в Адаме до этого не было души и духа человеческого, была будто лишь плоть одна, созданная от персти земной. Неверно это толкование, ибо Господь Бог создал Адама от персти земной в том составе, как батюшка св. апостол

Павел утверждает: *«Да будет всесовершенен ваш дух, душа и плоть в пришествии Господа Нашего Иисуса Христа»*. И все три сии части нашего естества созданы были от персти земной, и Адам не мертвым был создан, но действующим животным существом, подобно другим живущим на земле одушевленным Божиим созданиям. Но вот в чем была сила, что если бы Господь Бог не вдунул потом в лице его сего дыхания жизни, то есть благодати Господа Бога Духа Святого от Отца исходящего и в Сыне почивающего и ради Сына в мир посылаемого, то Адам, как ни был совершенно превосходно создан над прочими Божиими созданиями как венец творения на земле, все-таки пребыл неимущим внутри себя Духа Святого, возводящего его в богоподобное достоинство, и был бы подобен всем прочим созданиям, хотя и имеющим плоть, и душу, и дух, принадлежащие каждому по роду их, но Духа Святого внутри себя неимущим. Когда же вдунул Господь Бог в лице Адамово дыхание жизни, тогда то, по выражению Моисееву, и *«Адам бысть в душу живу»*, т.е. совершенно во всем Богу подобную.¹⁴² А св. Феофан Затворник вообще говорит, что вдунут был дух как высшая часть души. *«Тело, — по его словам, — особо творится из персти. Это было не мертвое тело, а живое с душой животной. В сию душу вдунут дух — Божий дух, предназначенный Бога знать, Бога чтить, Бога искать и вкушать, и в Нем все свое довольство иметь, и ни в чем, кроме Его. Сей дух, соединяясь с душой животного, поднял ее над душой животных на целую стадию»*.¹⁴³

Видимое противоречие происходит вследствие разного подхода к вопросу и разных углов зрения на один и тот же предмет. Хотя преп. Иоанн Дамаскин и св. Иоанн Златоуст говорят о вдуновении Божиим как о душе, а св. Феофан как о духе, они не учат иначе, чем преп. Серафим, который говорит об этом вдуновении как о благодати Святого Духа. Говорящие о вдуновении Божиим как о душе, просто рассматривают этот предмет несколько в ином аспекте, чем говорящие о вдуновении как о благодати или духе.

Что же касается вопроса о разнице *во времени* между непосредственно «сотворением» и «вдуновением» человека, то преп. Иоанн Дамаскин сформулировал его решение таким кратким определением: *«Тело и душа сотворены в одно время, а не так, как*

пустословил Ориген, что одна прежде, а другая после».¹⁴⁴ Формирование человека и вдунение в него Святого Духа было одновременным актом творения. «Бог создал человека в благодати, но ни Священное Писание, ни Святые Отцы не учат нас, что эта благодать явилась позже по времени, чем сотворение природы человека. Последнее учение принадлежит средневековой латинской схоластике».¹⁴⁵ Согласно святоотеческому учению «так как человек, состоящий из души и тела, един, нужно предполагать одно общее начало его состава, так чтобы он не оказался ни старше, ни младше самого себя, когда телесное первенствовало бы в нем, а остальное последовало бы... Ведь, по апостольскому наставлению, природа наша умопостигается двоякой: человека видимого и сокровенного (1 Пет. 3; 4). Тогда если одно предсуществовало, а другое появилось после, то обличится известное несовершенство силы Создавшего, недостаточной для мгновенного создания всего, но разделяющей дело и занимающейся отдельно каждой из половин».¹⁴⁶

Кроме того, Священное Писание называет душу «*дыханием жизни*» от первого видимого действия, свидетельствующего о присутствии ее в человеке. А творческое вдунение отнесено к *лицу* человека, как к той части тела, которая по преимуществу служит зеркалом души, выражая на себе характер ее движений и ощущений. В результате, человек стал «*душою живуюю*» потому, что после соединения души с телом он сделался *единым* существом, состоящим из души и тела, но существом, в котором преобладает душа. Тело обычно называется домом, храмом души,¹⁴⁷ ее одеянием и орудием.¹⁴⁸ Подобное понятие об отношениях души и тела является естественным, ибо оно истекает из постоянных опытов жизни, из наших ощущений. Но некоторые из неразумных, увлекаясь собственными соображениями и не обращая внимания на приспособительность выражений Писания, узнав из Книги Бытия, что *Бог вдунул в лице человека дыхание жизни*, опрометчиво заключают из этого, что душа произошла из Существа Божия и составляет *частицу Божества*. «О безумие! — восклицает св. Иоанн Златоуст — Сколько путей погибели открыл диавол тем, кто хочет служить ему! И чтобы понять это, посмотри, какими противоположными путями идут эти люди. Одни из них, ухватившись за выражение

«вдунул», говорят, что душа происходит из существа Божия, другие, напротив, утверждают, что они превращаются даже в сущность самых низких бессловесных. Что может быть хуже такого безумия?»¹⁴⁹

Ясно, что человек есть создание Божие (Мф. 19; 4). Православная Церковь всегда признавала человека творением, хотя и способным как по душе, так и по телу быть причастником Божественного естества. «Как небо и землю сотворил Бог для человека, — говорит преподобный Макарий Великий, — так тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселяться и упокоеваться в теле его, как в доме Своем... Но при этом рассматривай, рассуждай и уразумевай, как это бывает, и слушай: Он — Бог, а она — не Бог; Он — Господь, а она — раба; Он — Творец, а она — тварь; Он — Создатель, а она — создание; ничего нет общего в Его и ее естестве».¹⁵⁰

Таким образом, человек был сотворен Богом мгновенно, без всякого временного разделения, как трехсоставное существо — с духом, душой и телом — причастное Божией благодати, хотя и тварное по естеству своему, которое, впрочем, как созданное Богом было лишено недостатков и несовершенств и имело, по выражению аввы Дорофея, «чувства здравые», находясь в том естественном состоянии в каком было создано.¹⁵¹

Трудно в нашем состоянии падения получить ясное понятие о состоянии совершенства, в котором были наши праотцы. Об их святой душе и святом теле невозможно нам заключать по нынешней нашей душе и по нынешнему нашему телу. Условия существования нашего и первоначального очень различны. Когда Адам согрешил, человек не просто нечто утратил или чего-то лишился, а изменилась и подверглась порче сама человеческая природа и природа всего видимого мира. «Текучая ныне тварь, — говорит св. Григорий Синаит, — не создана первоначально тленной, но после подпала тлению».¹⁵² Тление есть плоти порождение. Вкушать пищу и извергать излишнее, гордо держать голову и лежа спать — есте-

¹⁵¹ Преп. аввы Дорофея. *Душеполезные поучения*. М.: «Актис». 1991. С. 22. Книгу аввы Дорофея считают азбукой, основным учебником православной духовности. Примечательно, что учение о человеческой природе он излагает в первых строках своего первого поучения, показывая тем самым, что это учение является основанием духовной жизни.

ственные принадлежности зверей и скотов, в коих и мы, став через преслушание подобными скотам, от свойственных нам, богоданных благ отпали и сделались из разумных скотскими и из божественных зверскими».¹⁵³

Все видимое творение, окружавшее человека и служившее человеку, должно было соответствовать его природе и быть приспособленной к его бессмертной блаженной жизни. Боговдохновенный Бытописатель описавший творение Богом мира, засвидетельствовал, что все Им сотворенное было *«хорошо весьма»* (Быт. 1; 31), ибо не мог Бог совершенный, нетленный и бессмертный, сотворить что-либо несовершенным, тленным и смертным. Земля созданная и украшенная всесильной десницей Божией была преисполнена изящества и красоты. В первоначальном своем состоянии она совершенно не нуждалась в возделывании (Быт. 2; 5) и сама производила преизобильно разные овощи и плоды, «которые никогда не портились и никогда не прекращались, но всегда были свежи и сладки и доставляли первозданному великое удовольствие и приятность».¹⁵⁴ Сами растения и деревья с их плодами не были подвержены ни тлению, ни болезням. Впрочем, созданный для человека видимый мир не мог обладать безусловной нетленностью и бессмертием, ибо все созданное, как получившее начало, по естеству своему не может обладать бессмертием. Свое нетление и бессмертие оно должно заимствовать от нетленного и бессмертного по самой своей природе Существа. И даже Едем, как говорят Отцы, был «ни совершенно нетленен, ни совсем тленен. Поставленный посреди тления и нетления он всегда и обилен плодами и цветущ цветами и зрелыми, и незрелыми. Падающие деревья и плоды зрелые превращаются в землю благовонную, не издающую запаха тления как дерева мира сего. Это — от преизобилия благодати освящения, всегда там разливающейся».¹⁵⁵ Это состояние между тленностью и нетленностью является тайной для нас, живущих среди тления, целиком подверженных тлению. Только одно можно сказать с определенностью, что состояние природы новосотворенного мира до преступления Адама было совсем иным по сравнению с нынешним. Иным было и состояние природы человеческой в ее первозданном виде.

2.1. Тело

Тело есть ближайшее орудие души и единственный способ обнаружения ее во вне в настоящем мире. Это первоначальное его назначение. Посему самим устройством оно совершенно приспособлено к силам души.

Св. Феофан Затворник¹⁵⁶

Адам и Ева вышли из рук Создателя в состоянии зрелости и вместе неувядающей юности, красоты и силы, не подверженные никаким недостаткам, никаким изменениям ни в возрасте, ни в здравии. Жизнь их в раю не была обременена трудами и отяжелена несчастьями. В создании человека даже и по телу Творец принимал более близкое и непосредственное участие, чем в сотворении всех других видов бытия. Одно это уже свидетельствует о совершенстве человеческого тела и по его устройству, и по его свойствам. Тело Адама, а равно и Евы, было бессмертно, чуждо недугов, чуждо настоящей его дебелости и тяжести, чуждо греховных и плотских ощущений, ныне ему естественных. «Человек жил на земле, как ангел какой; был в теле, но не имел телесных нужд; как царь, украшенный багряницей и диадемой и облеченный в порфиру, свободно наслаждался он райским жилищем, имея во всем изобилие».¹⁵⁷ И не только не имел он нужды в чем-либо, но и не подвергался влиянию ни со стороны животной, одушевленной природы, ни со стороны природы неодушевленной. Как звери, подчиняясь повелению Творца, выражали полное повиновение человеку, так и стихии покорствовались ему, не причиняя никакого вреда. «Адам сотворен был до того не подлежащим действию ни одной из сотворенных Богом стихий, что его ни вода не топила, ни огонь не жег, ни земля не могла пожрать в пропастях своих, ни воздух не мог повредить каким бы то ни было своим действием».¹⁵⁸

Созданное из праха земного, тело Адамово по природе своей было таким же, как и все окружавшее его вещество. Тогда везде качественно не было тление, а значит, и тело первого человека по качеству своему было *нетленным*. «То тело не было такое смертное и тленное, — говорит св. Златоуст, — но как светло блестит золотая

статуя, только что вышедшая из горнила, так и тело то было свободным от всякого тления: его ни труд не тяготил, ни пот не изнурял, ни заботы не мучили, ни скорби не осаждали и никакое подобное страдание не удручало». ¹⁵⁹ Это легкое, тонкое, вечно юное тело не было для души темницей, от которой мы ныне чаем освобождения, а было для нее чудной одеждой. Чувства человека были несравненно тоньше, действие их было обширней и свободней. «Облеченный в такое тело, с такими органами чувств человек был способен к чувственному влиянию духов, к разряду которых он принадлежал душой, был способен к общению с ними, к тому Боговидению и общению с Богом, которые сродны святым духам. Святое тело человека не служило для сего препятствием, не отделяло человека от мира духов. Человек, облеченный в тело, способен был для жительства в раю, в котором ныне способны пребывать одни Святые Отцы и одними душами своими, в который взойдут и тела святых по воскресении». ¹⁶⁰ Однако не нужно упускать из виду той истины, что тело Адамово, хотя и было тонким и легким, но не настолько чтобы можно было его назвать духовным и как бы невещественным. ¹⁶¹ Таковым оно должно было становиться по мере преуспевания в жизни духовной. Если бы Адам, получивший заповедь о хранении и возделывании рая, держался ее неуклонно, стараясь *хранить* помыслы свои и *возделывать* сердечные свои расположения, то по мере приближения к Богу, «это чувственное и грубо-вещественное тело делалось бы будто невещественным и духовным, высшим всякого чувства». ¹⁶² А пока хотя Адамово тело и было совершенным во всех отношениях, свободным от «мокрот» и «дебелости», ¹⁶³ однако же оно было в равной степени и *подвержено тлению*, и *способно к нетлению*. ¹⁶⁴ Первое было присуще самой сотворенной природе, а последнее сообщалось благодатью. «Человек, как сотворенный из ничего, — говорит великий из богословов, — *по природе смертен*; но по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремление к Нему ума своего, *мог замедлять естественное тление*, и прибыл бы нетленным, как говорит Премудрость: *хранение законов — залог бессмертия* (Прем. 6; 18)». ¹⁶⁵ С самого создания благодать Божия, почившая на человеке, хранила его от тления и смерти, но не лишала присущей ему свободы, так что он мог «сообразно волевому стремлению изменяться или нет». ¹⁶⁶ Одним словом, как сформулировал еще св. Феофил Анти-

охийский, «Бог сотворил человека средним, ни совершенно смертным, ни бессмертным», но способным к обоим состояниям,¹⁶⁷ чтобы, «если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил от Него в награду за это бессмертие, и сделался бы богом; если же уклонится к делам смерти, не повинуюсь Богу, сам был бы виновником своей смерти».¹⁶⁸

Доказательством того, что и до грехопадения Адам не был всецело бессмертным и нетленным, является наличие в раю древа жизни и наличие у самого Адама потребности питания (Быт. 2; 16). Этим ясно указывается на не совсем совершенное состояние естества человеческого, которое было еще недуховным, ибо «высшая духовная жизнь для своего продолжения не имеет нужды в пособии низших тварей».¹⁶⁹ Впрочем, создание тела человеческого из такого «несовершенного» вещества, которое именуется в Писании *прахом*, показывает не слабость и немощь Создателя, как, может быть, подумают некоторые, но великую силу и дивную Его премудрость. Ибо если бы Бог сотворил Адама из нетленного и непреходящего естества, тогда зло, проникнув в естество человеческое, увеличилось бы и не имело бы конца в роде человеческом. Премудрость Божия через смерть и тление положила преграду появившемуся злу. А создание Богом человеческого тела из праха со всей очевидностью обнаруживает Его силу и искусство. «Несовершенство вещества особенно и показывает великость и совершенство искусства Того, Кто праху и пеплу сообщил такую гармонию и такие чувства, столь различные и разнообразные, — говорит св. Иоанн Златоуст. — Ваятелю удивляюсь я не столько тогда, когда он делает прекрасную статую из золота, сколько тогда, когда он из распадающейся глины силой искусства может образовать удивительную и невообразимую красоту художественного произведения: там и вещество несколько помогает художнику, а здесь проявляется чистое искусство. Если хочешь знать, какова премудрость Создавшего нас, подумай, что делается из глины: что же другое, кроме кирпича или черепицы? И однако великий художник — Бог — из этого вещества, из которого делается только кирпич и черепица, мог устроить глаз, столько прекрасный, что удивляются ему все смотрящие, и сообщить ему такую силу, что он простирается взором на столь великую высоту в воздух, и при помощи небольшого зрачка обнимает столь великие тела, и горы,

и леса, и холмы, и моря, и небо. Не говори мне о слезах и гнойной влаге: это произошло из-за твоего греха, но подумай о его красоте, о способности видеть, и о том, как он, проходя такое пространство воздуха, не утомляется и не ослабевает. Ноги, и немного прошедши, устают и ослабевают, а глаз, пробегая такую высоту и такую широту, не чувствует никакого изнеможения. Так как он из всех членов для нас самый необходимый, то Бог не попустил ему утомляться от труда, чтобы его служение нам было свободно и беспрепятственно. Впрочем, в состоянии ли какое слово изобразить все совершенство этого члена? И что говорить о зрачке и силе зрения? Если рассмотришь только ресницы глаза (этот, по-видимому, самый ничтожный из всех членов) и в них увидишь великую премудрость Зиждителя — Бога. Как ости на колосьях, выдавшись вперед наподобие копий, отгоняют птиц и не дают им садиться на плод и ломать еще очень слабый стебель; так и на глазах волоски ресниц выдаются как бы ости и копья, отражают от глаз пыль, сор и все, что беспокоит отвне, и предохраняют веки от повреждения. Увидишь и в бровях не меньше того премудрости. Кто не изумится их положению? Они и не слишком выставляются вперед, чтобы не затмевать глаза, и не углублены внутрь более надлежащего; но, выдаваясь сверху, наподобие кровельного навеса на доме, принимают на себя стекающий с головы пот и не дают вредить глазам. Поэтому-то и волосы у них сплотнились между собой: этой плотностью они удерживают стекающую влагу, и весьма искусно прикрывая глаза, придают им и великое благообразие... А кто может постигнуть всю премудрость, являемую в устройстве мозга? Во-первых, Бог создал его мягким, так как он дает истоки всем чувствам; потом, чтобы он не повредился по (нежности) собственной природы, оградил его со всех сторон костями... То же самое Он сделал и с сердцем. Так как сердце у нас главнейший из членов и ему вручено начало всей нашей жизни, в случае же его поражения бывает смерть; то Бог оградил его со всех сторон плотными и твердыми костями, — спереди выпуклой грудью, а сзади плечными лопатками. И с ним сделал то же, что с перепонками (около мозга): чтобы оно, находясь в постоянном биении и трепетании во время гнева и других подобных движений и ударов об окружающие его жесткие кости, не терпело боли от этого трения, Бог протянул тут множество перепонок; и подложил еще легкую,

как бы мягкую постель для движений его, дабы оно, ударяясь о нее без боли, не терпело никакого вреда. Но что и говорить о голове и сердце, когда, если рассмотришь и самые ногти, откроешь и в них великую премудрость Божию, — в их виде, свойствах и положении. Можно бы еще сказать и о том, почему у нас не все пальцы равны, и о многом другом, что важнее этого, но для внимательных и из сказанного довольно просиявает премудрость со-здавшего нас Бога».¹⁷⁰

2.2. Душа

*Рассматривай неизреченные тайны души, с
которой Господь съемлет лежащую на ней тьму
и открывает ее и Сам ей открывается.*

Преп. Макарий Египетский¹⁷¹

Сотворивший тело человеческое, сотворил и особую отличительную от тела сущность, называемую душой. Всякий из нас замечает и чувствует, что под телесной, материальной оболочкой кроется некое отдельное самостоятельное невидимое духовное существо. Невидимое и не подлежащее телесным чувствам постигается невидимым и не вещественным умом, но умом бесстрастным, здравым в своем естестве, обладающим ведением духовным и осененным благодатью. «Если ум не здоров в естестве своем, — говорят Отцы, — то недействительно в нем ведение, как и телесное чувство, когда от каких-нибудь причин повреждено, теряет зрение. Если же ум здоров, но нет в нем ведения, то без него не различает ум духовного, как и глаз, здоровый в целом своем составе, бывает нередко слаб по отношению к чувственному зрению. А если во всем этом сохранено что чему свойственно, но не близка благодать, то в деле различения остается все сие недейственным, как и в часы ночи, поелику нет тогда солнца, глаза бывают неспособны разбирать предметы».¹⁷² Ум языческих мудрецов и философов по этим причинам оказывается бессилен в раскрытии тайны существа души. В основном все древние философы заключали душу в круг физических элементов и не отличали ее от физической силы. Так Фалес называл ее влагой,

Анаксимандр — воздухом, Гераклит и Демокрит — огнем, Гиппон — водой. Другие философы представляли ее происшедшей от Божества, как бы Его искрой (школа Пифагора). Аристотель называл душу энтелехией естественного организованного тела, имеющего жизнь в возможности. Дикеарх — гармонией четырех стихий. Несостоятельность подобных учений можно было бы показать, но, как говорит св. Василий, «нам нет нужды обличать их учения, — их самих достаточно друг для друга к собственному низложению»,¹⁷³ посему, «внешние учения оставляя внешним, возвратимся к церковному учению».¹⁷⁴

Итак, для раскрытия сей тайны недостаточно ограниченного ума человеческого. Здесь нужно особое Божие Откровение. Одно из Откровений, указывающее на тайну души, было пророку Иезекиилю, который описал его как явление, исполненное неизреченных и неизглаголанных тайн. «Видел он на поле херувимскую колесницу, четырех духовных животных. У каждого животного было четыре лица: одно лицо львиное, другое лицо орлиное, еще лицо тельчье и лицо человеческое. И у каждого лица были крыла, так что ни у одного невозможно было различить, где передняя, или задняя сторона. *Плечи их исполнены были очес*, и перси также полны очей, и не было места, неисполненного очей. При каждом лице было по три колеса, как бы колесо в колесе, и в колесах был дух. И Пророк видел как бы подобие человека, и подножие у него как бы сапфирное. Колесница сия (т.е. Херувимы и животные) носила на себе восседающего Владыку. Куда ни угодно было Ему шествовать, — животные всюду обращены были лицом. И Пророк видел под Херувимами как бы *руку человеческую*, которая их поддерживала и носила (Иезек. 1; 5-28)».¹⁷⁵ По изъяснению преподобного Макария Египетского, это видение «прообразовало нечто таинственное и божественное, тайну подлинно сокровенную от родов, явленную же в последние времена, в пришествие Христова. Пророк созерцал *тайну души*, имеющей принять Господа своего и сделаться престолом славы Его».¹⁷⁶

Тайна потому и является тайной, что не поддается полному разъяснению. Но первое, что может быть понятным из предыдущих таинственных фраз, это указание на великую ценность и красоту нашей духовной сущности, потому что «между телами те, которые легче и тоньше, и уклонились на путь, ведущий к бесте-

лесному, несравненно лучше и превосходнее других: небо прекраснее земли, огонь прекраснее воды, звезды прекраснее камней, а радуге мы дивимся гораздо больше, нежели фиалке, розам и всем другим цветам земным. И между тем, если бы возможно было видеть красоту души очами телесными, ты посмеялся бы над всеми этими примерами тел: так слабо они представляют нам благолепие души.¹⁷⁷ О высокой ценности души человеческой свидетельствует Сам Господь, говоря: *«Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит»* (Мф. 16; 26). Одна человеческая душа дороже целого мира, так что не следует бояться даже гибели тела, если вопрос стоит о спасении души (Мф. 10; 28). Душа, по слову св. Григория Богослова, есть «Божие дыхание», и, будучи таковой, она лишь терпит смешение с перстным. «Это свет, заключенный в пещере, однако же Божественный и неугасимый»; это «струя невидимого Божества».¹⁷⁸ Само собой разумеется, что св. Григорий, называя душу человеческую «Божим дыханием» и «струей Божества», усваивает природе души не саму Божественность, а лишь такую приемлемость к Божественному, по которой душа, в естественном своем состоянии, одушевляется или живится Святым Духом.¹⁷⁹ Что душа для тела, то Дух Святой для души. При оставлении тела душой тело умирает, и лишение души благодати Святого Духа подобно смерти для нее. Когда Господь *вдунул в лице человека дыхание жизни*, человек стал *душею живою* — не просто душой, как у животных, а *живой* (Быт. 2; 7). У животных тоже есть душа, но душа именно животная, несравненно низшая по сравнению с человеческой. «Творения Божии так расположены, — говорит св. Феофан Затворник, — что всякий высший класс совмещает в себе силы низших классов, — кроме их имеет свои силы, его классу присвоенные и его характеризующие. В мире, или его составе, надо различать, кроме стихий, еще систему сил, расположенных лестницами — от низших к высшим идущей. Низшая сила есть та, которая действует в мертвой природе и которой высшие изделия суть явления химических сочетаний и кристаллизации — (напр., снежинки — разводы на окнах зимой). Выше этой стоит сила растительная, которая в своей власти держит и кристаллизующую силу, и силу химических сочетаний. Выше растительной силы стоит — животная, которая в своей власти держит и растительную силу, и кристаллизующую, и силу химичес-

ких сочетаний. Выше животное-душевной силы — сила человеческого естества, которое содержит все силы низшие его в своей власти и ими действует. Что же дивного, что в нас есть нечто схожее с животными? Есть схожее и с растениями: ибо питание иращение тела есть растительное дело; но что же из этого вывести? — ничего нельзя; кроме — что всякому свой чин». ¹⁸⁰ Подобное говорит и преп. Антоний Великий: «Все растущее и умаляющееся можно назвать живым потому, что живет и растет, но нельзя сказать, чтобы все такое имело душу. Живых существ четыре различных вида: одни из них бессмертны и воодушевлены — каковы Ангелы; другие имеют ум (дух), душу и дыхание (жизнь) — каковы люди; иные имеют дыхание и душу — каковы животные; а иные имеют только жизнь, — каковы растения. Жизнь в растениях держится и без души, и без дыхания, и без ума и бессмертия, но и прочее все без жизни быть не может». ¹⁸¹

Человек совмещает в себе все виды жизни, но отличается от всего своим богоподобным духом, который и ставит его на высшую ступень от прочего творения. Все роды существ, находящиеся на земле, извела по творческому мановению Божию *земля* (Быт. 1; 24). Из земли же, т.е. из вещества, произошла всякая *душа тварей*. «Для чего земля изводит душу живу? — спрашивает св. Василий Великий. И тут же отвечает: — Чтобы ты знал различие между душой скота и душой человека. Поелику, по Писанию, *душа всякого животного кровь его есть* (Лев. 17; 11), а сгустившаяся кровь обыкновенно обращается в плоть, и истлевшая плоть разлагается в землю, то, по всей справедливости, душа скотов есть нечто земное. Рассмотрим связь души с кровью, крови с плотью, плоти с землей; и опять в обратном порядке переходим от земли к плоти, от плоти к крови, от крови к душе; и ты найдешь, что душа скотов лишь земля». ¹⁸² Несомненно, душа у животных неотделима от тела (Лев. 17; 14) и психика их так тесно связана с физической природой, что почти невозможно узнать, где начало и конец ее. Хотя душа животного и является тем внутренним принципом, который организует материю и отличается от материи по природе своей, тем не менее, она не может самостоятельно существовать и действовать без материи. Являясь частью материального существа, она сама как бы материальна и существует до тех пор, пока материя, с которой она связана, остается живой. Вот что пишет по

этому вопросу св. Григорий Палама: «Душа каждого из неразумных животных есть жизнь одушевленного ею тела; и каждое из животных имеет эту жизнь не по сущности, но как действие, ибо она зависит от другого, а не существует сама по себе. Очевидно, что данная душа не обладает ничем другим, кроме действий, осуществляемых посредством тела, а поэтому, когда разлагается тело, вместе с ним расторгается и она. Ибо она не менее смертна, чем тело, поскольку все, что она есть, существует по отношению к смертному и причисляется к нему; потому эта душа и умирает вместе со смертным телом».¹⁸³ Исходя из этого положения, можно согласиться и с тем еще утверждением, что «души животных образуются Божественным словом из начал, которые были приготовлены прежде творческой деятельностью Божией и которые, несмотря на свое отличие от материи, находились в материи».¹⁸⁴

Впрочем, душа человеческая *сама по себе* такая же сила, как и душа животных, но она получила и очень важные отличия, вследствие сочетания или органического соединения с духом. «Душа каждого из людей также является и жизнью одушевленного ею тела и, рассматриваемая по отношению к другому, т.е. по отношению к оживотворяемому ею, обладает животворящей деятельностью, — пишет св. Григорий, — но она имеет жизнь не только как действие, но и как сущность, ибо живет сама по себе». А живет она так благодаря духу. Именно он, «соединяясь с душой животного, поднял ее над душой животных на целую стадию, и видим в человеке, что до известной степени у него все идет, как у животных... до смысленности, а далее начинается ряд сил, хоть душевного свойства, но выше души,... рассудок, воля, вкус. Еще далее: страх Божий, совесть, недовольство тварным, стремление к Богу. Это совсем отрешенные от души проявления духовные».¹⁸⁵ Св. Феофан Затворник в одном из писем к афонскому иеромонаху Арсению по необходимости более подробно останавливается на рассмотрении этого вопроса и пишет следующее: «Принимая слово «душа», яко дух-душа, я никак не скажу, что она одного происхождения с душой животных; ибо дух от Бога, а принимая ее отдельно от духа, говорю так... То, что хотя человек то же, с одной стороны, что животное с душой животной, но с другой — он несравненно выше животного, ибо имеет разум, что совершенно соответствует слову — дух. Сказать — животное разумное — есть то

же, что сказать: животное одуховленное. ...Вывожу, что по святому Антонию, душа наша одного ранга с душой животных. Что нас отличает — это есть ум, что я называю дух... Что говорил вам ученый писатель, будто воспользуются сим словом материалисты и дарвинисты... то это им не удастся. Отчего производят человека от животных — обезьяны? Оттого, что не различают в человеке души от духа. Замечая, что душа наша схожа с душой животных, они бредят: «Но — душа одна, стало быть и весь человек от них выродился». А когда мы настоим на различии духа от души и характеристику человека перенесем в дух, тогда вся теория Дарвина падает сама собой. Ибо в происхождении человека надо объяснить не то одно, как происходит его животная жизнь, — но то паче, как происходит он, яко духовное лице в животном теле с его животной жизнью и душой».¹⁸⁶ Таким образом, мы можем заметить в себе стороны души, сходные с животными, также и такие стороны, которые свойственны только душе человека, соединенной с духом, и даже такие свойства, которые принадлежат собственно богоподобному духу.

Душа животного не личное, не духовное, не самостоятельное существо. Очень важное отличие человека от твари, то, что он является по подобию Бога *личностью* уникальной и неповторимой, обладающей самостоятельным сознанием, разумом и свободной волей. Все силы души «сосредотачиваются и сходятся в нашем лице, в нашей личности, в том, что говорит в нас: *я*, которое есть слияние и нераздельное единство всех сил (души). Они в нем сцентрированы и исходят из него, как из фокуса».¹⁸⁷ Под личностью, следует понимать некий духовный центр сознания или самосознания и всех психических процессов, одаренных разумом существ. Через сознание человека течет непрерывный поток мыслей, ощущений, чувств, желаний, однако его *я* руководит и направляет всю свою душевную деятельность. При всем многообразии действий и состояний человек, сколько существует, сознает себя одной и той же личностью и может говорить о себе — «я», сознавая свое лицо. И по разлучении с телом, что является в сущности противоестественным как следствие падения, душа сохраняет личность человека — его духовный и душевный опыт, накопленные познания и то нравственное состояние, которого человек достиг при жизни. Человек и по смерти сознает себя,

свое лицо и продолжает мыслить, помнить, чувствовать, желать (Лк. 16; 22-31). Личность человека неуничтожима: можно лишить его тела, но невозможно уничтожить ни знания, ни жизненного опыта его бессмертной души.

Восточные и разные оккультные мистические учения совсем иначе понимают природу человеческой души. Для них душа — это сгущение, «материализация» безликой энергии, наполняющей мир. Она подобна капле осевшего пара, которая заключена в тело как бы в одежду. По смерти этот сгусток энергии растворяется, но подобно капле, вновь образующейся из пара, «частицы» душевной энергии могут снова стечь, образовав душу человека, с тем, чтобы вститься в новое тело. Из такого понимания следует, что личность и самосознание человека после смерти утрачиваются. Личность подобна пене, выброшенной волной океана, которая снова возвратится в океан и без остатка растворится в нем. Естественно, держащиеся этого учения допускают переселение душ человеческих в тела животных и растений, не видя различий в их душевной организации.

Но первым очевидным отличием животных от людей является их неспособность мыслить, а следовательно, и говорить. Им «нечего говорить», их внутренняя жизнь ограничивается одними ощущениями и чувственными влечениями, для выражения которых достаточно нечленораздельных звуков. По сей причине они справедливо названы неразумными и бессловесными. Нет у животных и свободной воли, а следовательно, и нет нравственности, совести, долга и всего того, что присуще только человеческой душе. Выходит, душа животных стоит неизмеримо ниже души человека, не обладая такими высшими качествами присущими человеку. Отсюда следует и немаловажный вывод, что душа человека как личное, самостоятельное, духовное существо не могла ни в коем случае произойти путем изменений и усовершенствований от души животной безличной, несамостоятельной и полуматериальной, которой никакое духовное совершенствование несвойственно. Все эти преимущества над душой животных, душа человеческая получила, вследствие сочетания своего с духом, который и представляет собой «все те проявления внутренней нашей жизни, которые устремляют человека от земного к небесному, от временного к вечному, от тварного к божественному».¹⁸⁸ Дух — это та сила, ко-

торую вдохнул Бог в человека при его творении, «и как сила, от Бога исшедшая, ведает Бога, ищет Бога, и в Нем одном находит покой».¹⁸⁹ Благодаря этой силе, человек не только отличается от животных, но является равным ангелам.¹⁹⁰ В ней, говорили они, сосредоточены ощущения высокого, изящного, добродетельного, ощущения совести, смирения, кротости, любви.¹⁹¹ Более осязательными проявлениями духа являются страх Божий, совесть и жажда Бога, выражающаяся в стремлении к всесовершенному благу или в недовольстве ничем тварным.¹⁹² Характерной чертой духа является отрешение от чувственного, а цель и назначение его есть общение с Богом и миром духовным.¹⁹³

Что же касается души, то она является в человеке *частью той же силы*, только низшей и назначенной на ведение дел земной жизни.¹⁹⁴ Все, что имеется между телом и духом, принадлежит душе и составляет ее жизнь. «Сюда относятся все роды знаний и всякая научность; все роды искусств, всякая художественность и всякое мастерство; все роды практической жизни, семейная и общественная жизнь со всеми способами их устройства и поддержания. На все это в душу вложены потребности, и на удовлетворение их дарованы силы с предугаданием в них и способа удовлетворения».¹⁹⁵ Характерной чертой души является погруженность в чувственность, а цель ее и назначение — посредничество в сношении с миром вещественным, чувственным. Она должна подчинять чувственное духу, который, общаясь с Богом, одуховляет и душу, и тело.¹⁹⁶ В этом Святые Отцы и усматривают отличие духа и души. У апостола Павла встречаются изречения, в которых душа ясно различается от духа. Например такое: «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4; 12). Видим, что Апостол различает душу и дух, но только как две стороны или силы одной и той же духовной природы человека, а не как особые самостоятельные части. Он говорит, что Слово Божие точно так же *проникает до разделения души и духа*, как — *составов и мозгов*, но члены и мозги являются частью одного тела человеческого, а не суть его отдельные части. Некоторые философы, (в частности Плотин) тоже учили, что человек состоит из тела, души и ума, как из трех отдельных сущностей, полагая при этом, «что иное есть душа, а

иное ум»,¹⁹⁷ т.е. иное есть душа животная, а иное есть душа разумная, которая еще по-другому называется умом. Их мысли последовал Аполлинарий, епископ Лаодикийский, положив это неверное мнение в основу своего учения.¹⁹⁸

Священное Писание ясно показывает, что у человека душа не может быть отдельно от духа и поэтому часто допустимы наименования души духом и наоборот. «*Не бойтесь, — говорит Господь, — убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне*» (Мф. 10; 28). «*Прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии*» (1 Кор. 6; 20), — говорит тот же апостол, который в иных случаях различал душу и дух. Говоря о душе, ап. Иаков, однако, называет ее духом: «*Как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва*» (Иак. 2; 26) и т.п.¹⁹⁹ Св. Геннадий, излагая церковные догматы, определяет: «Мы не говорим, будто в одном человеке две души... одна душевная, которая одушевляет тело и смешана с кровью, а другая — духовная, управляющая разумом. Но говорим, что только *одна душа* в человеке, которая и оживляет тело своим соединением с ним, и располагает сама собой по своему разуму, имея в себе свободную волю избирать мыслью, что захочет... Человек состоит только из двух частей, из души и тела... Дух не есть третья часть в составе человека, как думает Дидим; но как дух есть самая же душа по ее духовной природе».²⁰⁰ Преп. Иоанн Дамаскин, опровергая мнение Аристотеля, по которому ум как бы не относится к сущности человека,²⁰¹ называет ум *чистойшей частью души*, не иной по сравнению с ней самой, ибо как глаз в теле, так ум в душе.²⁰² Итак, в *духе* — отличительная черта человека. Благодаря соединению с ним человеческая душа преобразилась и из животной стала человеческой. Но в человеке *одна душа*,

¹⁹⁸ Основываясь на этом мнении, Аполлинарий сочинил ересь и стал учить, что Христос, воплотившись, принял только тело и душу животную, а место ума заняло в Нем Слово. Святые Отцы опровергали это мнение, говоря, что не может быть того, чтобы человек был лишен ума, ибо без ума Христос не был бы истинным человеком.

²⁰¹ По объяснению Немезия Эмесского, «Аристотель ум как потенцию считает соприсущным человеку, а как энергию (как деятельность) считает его извне входящим в нас, и не столько назначенным для бытия и существования человека, сколько способствующим успешному познанию и созерцанию природы» (*Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 1. С. 5*).

которой он живет, чувствует, мыслит и которая от главной своей части именуется иногда духом.

Что же такое вообще человеческая душа? Какова ее сущность и свойства?

Крайне затруднительно говорить о том, чего нет среди видимых вещей. Падением праотцев закрылся от взора нашего и ощущения мир духовный. Неощутимость и невидимость этого иного мира, является главным препятствием для его познания. Однажды произошел такой характерный диалог между св. Григорием, папой Римским, и его другом диаконом Петром.

Петр говорит:

— Я был при смерти одного брата. Он внезапно, во время разговора, испустил дух, и я вдруг увидел умершим того, которого видел разговаривающим со мной. Но вышла ли душа его или нет, я не видел, и, кажется, весьма трудно поверить бытию существа, которого никто не может видеть.

Григорий отвечает:

— Что удивительного, Петр, если ты не видел исходящей души, которой не видишь и в то время, когда она находится в тебе? Неужели, когда ты разговариваешь со мной, почтешь меня бездушным на том основании, что не можешь видеть во мне души моей? Существо души невидимо и так же невидимо исходит из тела, как невидимо находится в нем.

Петр:

— Все справедливо сказано, но ум отказывается верить тому, что нельзя видеть телесными очами.

Григорий:

— Когда Павел говорит: *«Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»* (Евр. 11; 1), то указывает, что должно верить тому, чего нельзя видеть. Чтобы скорее уничтожить твое сомнение скажу, что ничего видимого нельзя видеть без невидимого. Вот, например, твой телесный глаз видит все телесное, однако же, твой телесный глаз ничего не видел бы телесного, если бы не изошряло его зрения существо бестелесное. Отними ум, которого не видно, и напрасно будешь открывать глаз, который видел. Пусть выйдет душа из тела, телесные глаза твои, без сомнения, закроются... Несколько прежде ты сказал, что не видел, как исходит душа из умирающего брата; по причине сего и было именно то, что

ты хотел видеть телесными очами существо невидимое. Многие из тех, которые очищали око ума своего чистой верой и плодоносной молитвой, часто видели души, исходящие из плоти.²⁰³

После этого св. Григорий привел несколько случаев, когда люди святые и добродетельные видели души, исходящие по смерти тела.²⁰⁴ Случаи, когда святые видимым образом созерцали исход души умершего, можно встретить в великом множестве в Отечниках, Патериках, жизнеописаниях и творениях Святых Отцов. Например, святой Афанасий Великий, свидетельствуя об истинности происшедшего, в сочинении об Антонии Великом повествует: «Однажды, пребывая в горе и возведя взор, видит Антоний, что возносится некто по воздуху, к великой радости встречающих его. Потом, дивясь и ублажая таковой сонм, начинает он молиться, чтобы открыто ему было, что это значит. И вдруг приходит к нему глас: «Это душа Амуна, нитрийского инока»... А расстояние от Нитрии до горы, где жил Антоний, было тридцати дней пути».²⁰⁵ Монахи же, узнавшие об этом, много дивились *чистоте души* Антония.²⁰⁶ Очевидно, преп. Антоний имел зрение необычное, так как видел на большом расстоянии. Явно, что это видение было не телесное, но духовное, которое достигается чистотой душевной и благодатью Божией. Имеющим такое духовное видение открывалось и само *естество* души.²⁰⁷ Следовательно, к таковым нам нужно обратиться, чтобы узнать сущность человеческой души и ее свойства.

Один из них определяет душу как прекрасное Божие творение, сотворенное по образу Создателя, бессмертное и нетленное, живое, разумное и свободное.²⁰⁸ Другой говорит, что она есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувственному телу сообщающее собой жизненную и восприимлющую чувственную силу.²⁰⁹ Третий говорит, что она есть самостоятельная, особая, свободно-разумная личность.²¹⁰ А некто, собравший и систематизировавший мнения знаменитых и величайших из Отцов, дает такое общее им всем определение души: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы (безвидная), пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая этому жизнь и приращение, и чувствование, и производительную силу, имеющая ум, не иной по сравнению с ней самой, но — чистейшую часть ее, независимая

(свободная) и одаренная способностью желания и действия».²¹¹ Из этих отеческих высказываний, уже можно выделить наиболее общие и существенно необходимые свойства человеческой души, к каковым относятся такие, как *разумность, свобода, самостоятельность и бессмертие*. Наличием этих свойств человеческая душа наиболее всего уподобляется Творцу Своему, образ и подобие Которого получила при создании своем.

2.2.1. Свойства души

Душа не есть проявление другой какой силы, как радуга, а есть самостоятельная, особая личность, свободно-разумная.

*Св. Феофан Затворник*²¹²

Бог сотворил бессловесные одушевленные существа *по роду их* (Быт. 1; 25), а человека, по его частной неделимой природе, как единичную особенную личность, подобную Себе (Быт. 1; 26-27). К существенным свойствам человеческой души, делающим ее существом личным, принадлежат *сознание и свобода*. В душе нашей ничто не пропадает — все слагается в одно целое, в вечный характер души. Хотя весьма многообразны и разнородны действия телесно-душевной жизни человека, но все они отражаются в едином сознании его, и все эти действия человек относит к себе самому. «Сознание, — говорит св. Феофан Затворник, — это такое свойство, по коему человек, утверждая свое собственное бытие и бытие вещей вне себя, отличает их от себя, а себя от них, говорит о себе — *я*, а не *они*, а о тех — *они*, а не *я*. Оно получает название *самосознания*, когда обращается внутрь, к себе исключительно. В сем обращении в себя оно опять может отличать себя от своих действий или свое бытие от того, что исходит из него, возносясь как бы над тем и другим».²¹³ Проще говоря, душа человеческая не только мыслит, чувствует, желает, но и еще, как в зеркале, видит свои мысли, чувства и желания. Это и есть *самосознание* человека. Деятельность самосознания слагается из деятельности отдельных душевных сил, из деятельности мышле-

ния, деятельности желания и деятельности чувств. Все наши слова, мысли и дела рождаются из нашей своеобразно-обособленной душевной жизни и по этой причине, следовательно, составляют или нашу личную заслугу, или нашу личную вину, которой мы ни с кем не можем разделить.

Наличие разумности требует, чтобы действия располагались по *своему* усмотрению и *своеличным* распоряжениям содействовали достижению *своих* целей. Таким образом, разумность тесно соединяется с *самовластием*. Созданный по образу и подобию Божию свободен как Бог и может делать что хочет.²¹⁴ Из всех видимых творений только человек, будучи свободным по душе, мог располагать собой произвольно и, когда находился в естественном состоянии, не знал принуждения. Солнце, луна и все светила небесные совершают течение свое по предписанным законам и обращение их одинаково. По предписанным законам живет вся видимая природа как одушевленная, так и неодушевленная, потому что не имеет своей воли. Даже природа бессловесных животных связана. Только *разумная* и *сознательная* тварь имеет *самовластие*. Самоочевидно, что свобода связана с наличием *разумности*. Преп. Иоанн Дамаскин утверждает, что вместе с разумом тотчас является (входит) и свободная воля, как соединенная с ним *по природе*.²¹⁵ Совершенно необходимо, чтобы, обладающий способностью рассуждать или обсуждать был и господином своих действий, иначе напрасно он имеет разумность. Разум и свобода — понятия коррелятивные, из которых одно естественно предполагает другое. «Свобода решения по необходимости соединена с разумом, — пишет преп. Иоанн Дамаскин, — потому что или человек не будет разумным существом, или, будучи разумным, будет господином своих действий и независимым. Посему неразумные существа и не суть свободны, ибо более ведутся природой, нежели ведут, вследствие чего они и не сопротивляются естественному стремлению, но одновременно с тем, как они пожелают чего-либо, устремляются к действию. Человек же, будучи разумным, скорее ведет природу, нежели ведется ею, вследствие чего и желая чего-либо, если только хочет, имеет власть подавить свое желание или последовать за ним. Почему неразумные существа ни хвалятся, ни порицаются, а человек и бывает хвалим, и бывает порицаем».²¹⁶

Если бы человек по природе, а не по свободе делал бы добро или зло, то к чему Бог приготовил одним венцы неизъяснимые и Царствие Небесное, а другим — геенну огненную? «Кротка овца, — говорит св. Кирилл Иерусалимский, — но она никогда за кротость свою не увенчается, потому что кротость ее происходит не от свободы, но от природы».²¹⁷ Следовательно, роптать на Бога за дар свободы равносильно тому, что говорить: «Зачем Он так возвысил человека и почему не уравниал с животными». Поэтому признаем вместе со Святыми Отцами «данное нам Сотворившим нас самовластие свободы».²¹⁸ Этому соответствует и взаимная цель Бога и человека, которая состоит в установлении на земле царства благодати и святости. Человек, сосредотачивая в себе цели бытия всех видимых тварей, должен соединить через себя все с Богом и сделать это свободно. Всякое насилие недостойно этой цели. Премудрый сын Сирахов говорит, что Бог *от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его* (Сирах. 15; 14) и, если он хочет, может избрать по своему желанию добро или зло. Так что, кто хочет, тот покорствуется Богу и идет путем правды, а кто не хочет, тому никто не возбраняет идти путем неправды.²¹⁹

Но зачем, спрашивают, Творец дал человеку возможность зла? Разве не мог Он дать свободу без этой губительной возможности? «Те, которые обвиняют Бога, — отвечает на это епископ Немезий, — в том, что Он не создал человека невосприимчивым ни к какому пороку, а дал ему свободную волю, незаметно для самих себя обвиняют Бога за то, что Он создал человека разумным, а не неразумным».²²⁰ И св. Василий Великий, как бы дополняя его, говорит, что «в самом устройстве нашем не дано нам безгрешности потому же, почему и ты не тогда признаешь служителей исправными, когда держишь их связанными, но когда видишь, что добровольно выполняют перед тобой обязанности. Поэтому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добродетельно. Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости; а произволение зависит от того, что в нас; и что в нас, то свободно».²²¹ Порицающие Творца в том, что Он не дал человеку возможности не грешить, показывают этим, что они предпочитают природе разумной и самовластной природу неразумную и не имеющую никаких стремлений. Высокое и существенное достояние человеческого духа — в его свободе. Впрочем, свободой одарен не только человек. Свобо-

дой одарены и ангелы, и демоны, вследствие того, что разумны, хотя и имеют различное направление воли. Как ангелы, так и демоны созданы были Творцом по природе добрыми, но как первые остались неизменными в добре по произволению, так и последние получили лукавство по своей свободной воле.²²²

В чем состоит свобода? Она «состоит в том, чтобы располагать действиями без всякого насилия и увлечения со вне или изнутри прямо от лица».²²³ Отличительный ее признак — непринужденность. Существо свободное не может быть понуждаемо и делать что-либо против своей воли. Душа во всяком деле решает сама и даже Бог не связывает свободы души: *«Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас, ибо уста Господни говорят так»* (Ис. 1; 19-20). Так что «Бог не принуждает, чтобы не нарушить самовластия разумного естества нашего, которое Он создал по образу Своему, и не низвести нас в чин бессловесных животных».²²⁴ Иисус Навин собрал весь еврейский народ и произнес убедительнейшую речь, побуждая их отвергнуть идолов и служить Господу, но решение предоставил принимать каждому по своему усмотрению, сказав: *«Если же не угодно вам служить Господу, то изберите себе ныне, кому служить»* (Нав. 24; 15). Побуждая своей речью, он не заставлял, а лишь предлагал. И как бы ни сильны были убеждения, все же решение дела принадлежит лицу действующему. Этого решения у души вынудить никто не может. Сама решает. В этом и есть *существо свободы*. До грехопадения Адам имел полную свободу в своих действиях и имел власть не только над своими желаниями, стремлениями и чувствами, но и над видимой природой. Человек был самовластен в полном смысле этого слова, когда был свободен от греха, ибо в этом истинная свобода (Ин. 8; 32-36).

Другим существенным свойством человеческой души является ее жизненная *самостоятельность*. Истину о самостоятельности души защищал еп. Немезий Эмесский, споря с некоторыми языческими философами, утверждавшими, будто душа есть только форма или гармония составных частей тела или ее принадлежность. «Душа, — говорил он, критикуя ученика Аристотеля, — ни в коем образе не может быть энтелехией тела; она есть субстанция (сущность) самоцельная».²²⁵ По учению Священного Писа-

ния душа не теряет своей самостоятельности, вследствие потери тела, ибо, когда *возвратится прах в землю, чем он и был*, тогда *дух возвратится к Богу, Который дал его* (Еккл. 12; 7). «Самостоятельность, — говорит св. Феофан Затворник, — принадлежит существу, которое не есть явление другого существа, а само есть источник всех явлений, от него исходящих».²²⁶

Душа как особое самостоятельное начало человеческой природы сотворена милосердным Творцом *бессмертной*. Она имеет свою самостоятельную жизнь, находясь в теле, но может продолжать ее и вне тела, отделяясь от него, хотя это и неестественно для человеческой природы. Почти все языческие философы верили в то, что душа по смерти тела не умирает, а лишь переселяется в мир иной. У них можно встретить много веских доказательств бессмертия души, но нам достаточно свидетельства и одного Священного Писания, имеющего авторитет по причине своей боговдохновенности, ибо *кто от Бога, тот слушает Слова Божии* (Ин. 8; 47), тем же, кто не принимает слов Писания, приговор известен (Мф. 25; 41): с ними поступят так же, как и с отцом их (Ин. 8; 44).

Согласно учению Священного Писания, человек — существо бессмертное, ибо *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего* (Прем. 2; 23) и *Он не есть Бог мертвых, но живых* (Мф. 22; 32), *ибо у Него все живы* (Лк. 20; 38). Он — единственная Причина всякой жизни. «Умопостигаемую ли, разумную ли, чувствующую ли, или питательную и растительную, или какую-либо другую жизнь ни назови, или начало жизни, или сущность жизни, все из Нее, превышающей всякую жизнь, и живет, и оживляется», — говорит св. Дионисий.²²⁷ Впрочем, хотя всякое живое живет и движется Богом, но не всякое живет вечно. Совершенное бессмертие присуще природе мысленной и умопостигаемой. Человеческая душа как разумная неуничтожима по природе своей.²²⁸ Эту неуничтожимость она способна передавать даже смертному по природе своей телу при условии собственного непосредственного общения с Саможизнью. Именно вследствие подобного общения человек может быть бессмертным не только по душе, но и по телу. Первозданный человек не имел еще телесного бессмертия, а был поставлен на границе тления и нетления. Ему было предоставлена такая возможность, чтобы он «соблюдением или преступлением заповеди, от одного из двух деревьев приобрел

себе то, чего захотел бы».²²⁹ Ибо «если бы изначально Бог сотворил человека смертным, то не осудил бы его на смерть после грехопадения, потому что нельзя наказывать смертностью смертного. Если бы, напротив, Он сотворил его бессмертным, то человек не нуждался бы в питании, потому что все бессмертное не нуждается в телесной пище, притом Бог не мог так скоро раскаяться и сотворенного бессмертным тотчас же сделать смертным, так как и по отношению к согрешившим ангелам Он не сделал этого, но согласно своей изначальной природе они оставались бессмертными, а за грехи получили другое наказание, но не смерть».²³⁰

Завистью диавола вошла в мир смерть (Прем. 2; 24). Вследствие этого человек подвергся смерти по телу, но не по душе.²³¹ Смерть тела не разрушает существа души и не прекращает ее бытия. Поэтому не надо бояться *убивающих тело, души же не могущих убить* (Мф. 10; 28). «Душа человеческая, яко сила — единая между видимыми, невидимая между телесными — мысленная, начиная быть здесь, не престаёт здесь, но переходит инуди (извне), яко бессмертная. Пока она находится в теле сем, посредством тела видит и познаёт вещественное; но коль скоро отделяется она от сношения со всем вещественным, перестает видеть то и помышлять о том, а вступает в соотношения с невидимым и мысленным и тем занята бывает».²³² Вспомним евангельскую притчу о богаче и нищем Лазаре: как душа богача, так и душа Лазаря по смерти остались *живы*, пребывая, однако, в разных местах и состояниях (Лк. 16; 22-28).

Отцы и учителя церковные единогласно проповедовали бессмертие человеческой души как одну из характерных черт, ставящих человека выше всех видимых тварей. «Весь мир не стоит одной души человеческой, — говорит преп. Иоанн, игумен Синайской горы, — потому что мир преходит, а душа нетленна, и пребывает во веки».²³³ Согласно рассуждениям св. Григория, «Всемогущий Бог сотворил *троякого* рода духов жизни: один из них не сопрягается с плотью; другой сопрягается с плотью, но не умирает с ней; третий, наконец, сопрягается с плотью и умирает с ней. Дух, который не сопрягается с плотью есть дух ангелов; дух, который сопрягается с плотью, но не умирает с ней, есть дух человеков; наконец, дух, который сопрягается с плотью и умирает с ней, есть

²³¹ Под смертью здесь разумеется разрушение существа, разложение его на части, на составные элементы, т.е. истление, уничтожение или прекращение бытия.

дух скотов и всех животных. Итак, человек поставлен как бы в середине: ниже ангела и выше скота, имеет нечто общее с высшим и нечто общее с низшим, т.е. бессмертие духа с ангелом и тленность плоти со скотом, доколе слава воскресения не отнимет тления у самой плоти.²³⁴ Имеет, значит, человек нечто более скота, потому что животные не живут после смерти, а человек тогда и начинает жить, когда со смертью плоти оканчивает сию видимую жизнь».²³⁵ Человеческая душа отличается от души бессловесных тварей своим бессмертием, потому что «душе, созерцающей бессмертное и помышляющей о бессмертном, необходимо и самой быть бессмертной».²³⁶ Итак, по смерти тела человеческая душа не умирает, ибо, «когда мы называем что-либо, оставленное жизнью, мертвым, то разумеем, что это оставлено душой; а эта жизнь, оставляющая то, что умирает, есть сама душа, и себя самой не оставляет».²³⁷

Бессмертие духовной сущности доказывается ее самодвижностью. «Если душа движет тело, — говорит св. Афанасий Великий, — а сама ничем другим не приводится в движение, то следует из этого, что душа самодвижна, и по сложении с себя тела в землю, опять будет сама себя приводить в движение. Ибо не душа подвергается смерти, умирает же тело вследствие разлучения с ним души. Посему, если бы душа приводима была в движение телом, то по разлучении с движущим ей следовало бы умереть. А если душа движет и тело, то тем паче необходимо ей приводить в движение и себя. Приводя же себя в движение, по необходимости будет она жить и по смерти тела».²³⁸

Но могут возразить, а как же говорят, что Адам после грехопадения *умер* сначала душой, причем тотчас после вкушения плода, а после, и то спустя лишь 930 лет, умер и телом (Быт. 5; 5).²³⁹ Мало того, известно, что грешная душа после всеобщего воскресения осуждается *на смерть* в вечном огне ее Творцом и Судией. Как же согласовать утверждение о бессмертии души с ее смертью? Подобные вопросы задавались и раньше, поэтому у Святых Отцов можно

²³⁸ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Слово на язычников. С. 169. Св. Афанасий предлагает и другие доказательства бессмертия души, так что желающие удобно могут с ними ознакомиться. Целый свод логических оснований в пользу бессмертия души, а вместе с тем и решение встречающихся возражений против них содержит книга блаж. Августина, еп. Иппонийского «О бессмертии души», состоящая из 16-ти глав. Имеющим философский склад ума она будет небезынтересна.

найти удовлетворительные на них ответы. Вот как, например, отвечает на подобные вопросы св. Григорий Великий: «Как два смысла имеет слово «жизнь», так два же смысла имеет слово «смерть». Иное дело, когда мы живем в Боге, и иное дело, когда мы живем просто, как сотворенные или рожденные на свет; т.е. иное дело жить блаженно, иное дело существовать, иметь бытие. Поэтому душа может быть названа смертной и бессмертной. *Смертна душа*, когда теряет *блаженную жизнь*; *бессмертна*, потому что никогда не перестает иметь бытие, не может потерять жизни, свойственной ее природе, и если притом не будет осуждена на вечную смерть. Подверженная осуждению, она теряет блаженную жизнь, но не лишается бытия. Отсюда следует, что она претерпевает смерть без смерти, лишение без лишения, конец без конца, дабы и смерть ее была бессмертна, и лишение неоскудевающее, и конец бесконечный».²⁴⁰ Как тело умирает, когда отделяется от него душа, так и душа умирает, когда отделяется от нее Дух Святой,²⁴¹ и при этом умные чувства ее «угашаются и как бы умерщвляются лишением небесного и духовного наслаждения».²⁴² В этом и состоит смерть души. Грех умерщвляет душу, лишая ее блаженства и вечной жизни. Души нечестивцев низвергаются в вечный огонь, как окончательно принадлежащие вечной смерти, чтобы умирать не умирая.

Можно услышать еще одно возражение пытливого рассудка, что Отцы по-разному учили о бессмертии души. Одни из них говорили, что душа бессмертна по естеству, а другие утверждали, что бессмертие ей дано по благодати Божией. К примеру, учитель первохристианской церкви Тертуллиан учил, что бессмертие свойственно *природе* души, ибо «Господь повелевает больше бояться Того, Кто может ввергнуть в геенну тело и душу, т.е. только Господа, а не тех, которые убивают одно тело, а душе не могут вредить (Мф. 10; 28), то есть человеческих владык. Следовательно, здесь признается природное бессмертие души, которую не могут убить люди, и смертность плоти, которая может быть убита».²⁴³ Так же учил и св. Григорий Двоеслов, как о том свидетельствует вышеприведенная цитата; бессмертной по естеству душу признавал и св. Григорий Палама.²⁴⁴ А св. Кирилл, еп. Иерусалимский говорил о душе, что она бессмертна *по благодати*.²⁴⁵ И Экумений, епископ Фессалийский говорил, что ангелы, души и демоны не имеют бессмертия *сами по себе*, но причастны бессмертия по благодати Того, Кто един

есть бессмертен по естеству, «ибо сие — быть бессмертным, от Бога им дано».²⁴⁶ И преп. Иоанн Дамаскин, перечисляя свойства души, заключает, что все это она получила «от благодати Сотворившего ее, от которой она получила и то, что существовала, и то, что была таковой по природе».²⁴⁷ Так же учил и другой Святой Отец, говоря, что «жизнь не от нас и не от нашей природы, но даруется по благодати Божией. Самая душа не есть жизнь, но участвует в жизни, дарованной ей Богом. Поэтому и пророческое слово о первозданном говорит, что он *стал душою живою* (Быт. 2; 7), научая нас, что душа, через причастие жизни, стала живой, так что особо разумеется душа и особо жизнь, которую она имеет».²⁴⁸ И вообще, «все, что Бог сотворил, Он сотворил действием Святого Духа».²⁴⁹ Он Сам для всего является бытием не только потому, что Им приведены из небытия в бытие все создания, но и потому, что сила Его благодати охраняет и содержит все от Него происшедшее, в особенности это касается живых существ. И душа причастна жизни только потому, что Бог хочет, чтобы она жила, ибо «душе не свойственно жить так, как Богу».²⁵⁰ Следовательно, все, имеющее сотворенную природу, имеет то по благодати. По благодати бессмертны и ангелы, и демоны, и души. Но в то же время как не согласиться с мнением, что душа по воле Создавшего ее имеет бессмертие по естеству своему, а не по благодати, ибо как осужденные на вечные мучения падшие духи и души мучеников, не имеющие благодати, между тем бессмертны. Хотя, конечно, и это относительно, ибо, как утверждают богословы, Бог и диавола не лишает Своего блага, но дает ему Свое причастие через бытие. «В тех, кто имеет от Бога хотя бы бытие, отчасти присутствует благо как бы последним отзвуком».²⁵¹ Нетварная Божественная сила или энергия²⁵² Пресвятой Троицы является, как бы душой духовного мира.²⁵³ «Как в сем мире душа есть

²⁵² Правда между силой и энергией есть некоторое отличие. По словам преп. Максима Исповедника: «Отличие силы от энергии такое же, как — свойства от энергии, которая свойственна» (*Схолии к корпусу св. Дионисия Ареопагита. О божественных именах. IV. 23. С. 161*). К примеру, огонь имеет способность или силу нагревать — это его свойство, а когда нагревается какое-то тело, то это означает, что начала действовать свойственная свойству огня энергия. Следовательно, способность *обладает* деятельностью, а энергия ее *проявляет* и причем, сама по себе сила (способность) всегда обладает энергией, а энергия не всегда может проявляться, т.е. действовать. В этом существенное отличие способности от энергии.

жизнь тела, так и в вечном и небесном мире жизнь души есть Божий Дух», — говорят Святые Отцы.²⁵⁴ И подобно тому, как человеческая душа, будучи в теле не дает ему разлагаться и поддерживает его бытие, так и благодать Святого Духа содержит в единении и гармонии все разнообразные расположения, помышления и движения души. Душа, не имеющая в себе благодати Святого Духа, является мертвой, хотя и не по бытию. Значит, можно сказать, что «человек все и в себе и окрест себя, самое бытие, жизнь, тело, душу, способность и употребление способности познавать, желать, действовать — все имеет по благодати Божией. Но поелику благо, которое Бог положил в тварях действием Своего творения, усвоилось им как бы в собственность, так что бывшее в своем начале благодатью в своем продолжении сделалось естеством сущих и природой рождаемых: то в отличие от сего, ныне, в новом особенном смысле, благодатью называется то, что Всеблагий Бог дарует человеку свыше естества и природы».²⁵⁵

2.2.2. Природа души

*Естество души, пребывает неопределенным
для нас по невозможности определить его.*

Св. Игнатий Брянчанинов²⁵⁶

Не для удовлетворения пустому любопытству или любознательности, но единственно с целью спасения нашего необходимо нам коснуться рассмотрения самой природы души человеческой. Это познание необходимо для подвижников.²⁵⁷ Особенно нуждаются в нем те подвижники, которые вводятся перстом Божиим в брань с духами, имеющими то же естество, что и естество души. Да и для всех это познание принесет существенную пользу, ибо лучше ознакомиться с духовным миром прежде смерти, нежели после ее наступления, как ознакомились уже многие к величайшему удивлению и ужасу своему, в противность понятиям, приобретенным ими из учений противоположных истинному христианству.

Свои рассуждения начнем с замечания того, что до начала XX века система точных наук поражала человечество ясностью и точно-

стью всего, о чем бы ни говорила. Святитель, живший в XIX веке и глубоко изучивший многие научные дисциплины, справедливо отметил, что, «когда наука была скуднее, человек считал себя учнее. Когда человек полагал, что небо есть свод над землей, что небо и земля сходятся окраинами своими и соприкасаются, — он был в глазах своих больше, нежели каким представляется себе теперь, когда открыто, что над нами необъятное пространство, что земля в отношении к этому пространству — едва приметная кроха».²⁵⁸ Великие открытия прошедшего столетия заставили пересмотреть основные идеи и принципы естествознания. Не осталось ни одной великой теории, относительно которой существовало бы полное и единодушное согласие ученых. Уже давно отказались от мысли, что все явления можно объяснить механически. Новые факты и открытия подрывают, уничтожают веру в абсолютное значение законов, которые ранее считались основными и непреложными.

Предметом всякой науки является вещество, которое она старается изучить тщательнейшим образом. Но несмотря на усилия к объяснению свойств или законов вещества, для человека многое остается тайной, не поддающейся объяснению, что приводит его к познанию чрезвычайной ограниченности человеческих возможностей. Чем более человечество углубляется в изучение свойств и законов вещества, тем более приходит к выводу, что ничего не знает и не может ничего знать. Представления о веществе, материи на протяжении веков были различные. Большое влияние на теории естественных наук оказывала и оказывает философия, не имеющая положительного знания Истины. Тогда как естественные науки непременно опираются на вещественный опыт и им доказывают верность принятых ими теорий, философия лишена какого-либо средства к постоянному убеждению опытом и способствует большому простору мечтательности и вымыслам. Поэтому, например, св. Игнатий Брянчанинов философию ставил ниже естественных наук, считая ее к тому же опасной, как заражающей превратными понятиями, растлевающими ум и делающими его неспособным к обращению с Истиной.²⁵⁹

²⁵⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. *Аскетические опыты*. С. 554-556. Под «философией» здесь не подразумевается то любомудрие, которое совмещается во едином учении Христовом.

Основная точка зрения сегодня такова же, какова была и раньше, согласно которой материя — это есть вещество, наполняющее собой все известное пространство. Само понятие материи как в науке, так и в абстрактных попытках ее объяснения еще не установилось окончательно и не может установиться по причине обширности и утонченности вещества, а также по причине ограниченности человеческих сил и способностей. Хотя понятия древних о духе и веществе, о простом и сложном несколько изменились в XVIII-XIX веках с появлением химии. Руководствуясь поверхностным взглядом, человечество признавало сначала четыре стихии: землю, воду, воздух и огонь. Из этих стихий две последние назывались невещественными, потому что веществом (материей) называлось только грубое вещество. Химия изменила и расширила понятия о веществе. С разложением огня и воздуха на элементы они низзошли со степени начал на степень веществ сложных и составных. Ныне «человек не видит конца утончению вещества, как и увеличению чисел и меры. Он постигает, что бесконечное должно быть и невещественным; напротив того, все конечное должно по необходимости быть и вещественным».²⁶⁰ Все различные газы, пары, теплород и свет признаны теперь сложным веществом.

До настоящего времени физика, следуя теории Демокрита и Левкиппа, учила, что материя состоит из очень небольших физически неделимых частичек — атомов. Объем, масса и форма атома неизменны. Благодаря силе химического притяжения атомы соединяются в атомные группы или молекулы, которые, в свою очередь, из-за силы притяжения, действующей между ними, образуют тела. Кроме материи, для объяснения явлений природы признавалось еще другое вещество, отличное от нее — *эфир*, наполняющий собой все бесконечное пространство мира и междуатомные пространства материи. В древнегреческой мифологии эфиром назывался верхний, наиболее легкий и прозрачный слой воздуха, которого достигала вершина Олимпа с жившими на ней богами. В античной философии эфир — это тончайшая всепроникающая материя, субстанция небесной тверди и светил, «пятый элемент» бытия — квинтэссенция. Учение о квинтэссенции впервые было разработано в платоновской Академии. Согласно Аристотелю, квинтэссенция, или эфир, есть субстанция всего надлунного мира, не имеющая материи, из которой возникла. В дальнейшем эфир все более отожде-

ствлялся с субстанцией бога и души и подразумевался как субстанция нематериальная. Филон Александрийский определял душу как осколок эфирной квинтэссенции. Особое развитие учение о квинтэссенции получило в магии и оккультизме, взяв свое начало от неоплатоников. В оккультизме прочно укоренилось представление об «эфирном» или «астральном» теле, как связующем звене между земным, материальным телом и бестелесной бессмертной душой. По научным представлениям прошлых столетий, эфиру приписывалась роль переносчика света и вообще электромагнитных взаимодействий. Эфир понимали как механическую среду, подобную упругому телу. Такие представления об эфире господствовали в физике до появления теории относительности, созданной А. Эйнштейном. Коренная ломка основных физических принципов и представлений, происшедшая в XX веке, привела к созданию новых теорий и концепций, которые были точнее и глубже прежних. Так оказалось, что в учении о мельчайших частицах (молекулах, атомах) *классическая механика* перестала быть справедливой и уступила место более точной, хотя и более сложной, и более отвлеченной — *квантовой механике*. Не существует теперь и законов о неизменяемости элементов, ибо уже доказана возможность превращения одних элементов в другие. Установлено еще, что существуют элементы с одинаковыми атомными массами, но неодинаковыми химическими свойствами. Подобное заявление немного лет тому назад вызвало бы среди ученых насмешки. Также и сам атом давно уже перестал считаться первичной единицей вещества. Оказалось, что у него самого строение весьма сложное. Мельчайшими частицами в настоящее время признаются электроны, позитроны, варитроны и прочие. Ученые мира сего уже давно говорят о том, что электроны, соединяясь с позитронами, могут прекращать свое существование в виде частиц, превращаясь в *энергию* — электромагнитное излучение. Напротив, при известных условиях это электромагнитное поле может «породить», «создать» эти частицы вновь. Такой процесс они называют «аннигиляцией» (уничтожением) материи, а обратный процесс — «материализацией».

Мы не имеем ни права, ни побуждения возражать выводам современной науки. Как говорил святитель Игнатий, просвещенный не только наукой, но и благодатью Божией: «Наука доставлением познаний истинных и точных обязана поставлять человека в самые

правильные отношения ко всему».²⁶¹ Из того, что частицы могут менять свой вес (массу) или просто прекращать свое существование в виде частиц (элементов), превращаясь в энергию, нельзя делать выводы об исчезновении материи. Электромагнитное поле (энергию) надо признать, как это делает один ученый архиепископ, просто другой *формой материи*. «Обе эти формы, — говорит он, — могут переходить одна в другую подобно тому, как жидкое тело может переходить в твердое и газообразное. Такие превращения могут, однако, происходить лишь при условии соблюдения законов сохранения энергии. Энергия не может исчезать или создаваться из ничего. Она только может менять свою материальную оболочку, количественно оставаясь той же самой».²⁶² Но электромагнитное поле не является веществом в обычном понимании этого слова. Оно не обладает весом, твердостью, упругостью; оно не состоит из элементов и частиц, но обладает энергией и в этом смысле рассматривается как одна из форм существования материи. Вместо веса, твердости, упругости оно обладает другими характеристиками, определяющими его свойства. Свет — одна из форм электромагнитной энергии. И электричество, как бы ни было оно близко по своей сущности к материи, остается для нас энергией.

За последнее время наука обогатилась познанием новых и до того неизвестных форм энергии — радиоволн, инфракрасных лучей, внутриатомной энергии и т.п. Не дает ли это право предполагать и даже утверждать, что в мире существуют еще иные, неведомые нам формы и виды энергии. И если электричество не может быть названо материей в полном смысле этого слова, а должно считаться энергией, то нельзя ли утвердительно предположить, что впоследствии будут открыты такие формы бытия, которые по своим свойствам должны быть названы *полуматериальными*, имеющими особую тонкость вещества? А из понятия «полуматериального» логически вытекает признание существования и «нематериального», неведущего, бестелесного, а следовательно, и бесконечного.²⁶³ Это — чисто духовная энергия, чистейший Дух, начало в точном смысле и причина всех форм энергии, а через них и самого вещества, и существ как видимых, так и невидимых. Этот Дух есть Бог, имеющий бесконечную тонкость и превысивший всякого пространства. А «бесконечное постоянно пребывает неизменным, оно не изменяется ни от присовокупления к нему, ни от

вычитаний из него. Одно бесконечное совмещает в себе всю жизнь; одно оно есть в точном смысле существо. Если так, то сотворение мира Богом есть математическая необходимость и истина».²⁶⁴

Но каковым же по природе создал Бог мир видимый и невидимый? Сейчас нас более интересует последний вид мира, так как к его области относится наша душа, изучением которой мы занялись. Где искать положительный ответ на вопрос о естестве души? Может ли нам здесь помочь наука или опять требуется Божественное Откровение? «Мироздание, как дело Ума неограниченного, не может быть постигнуто, обсуждено и проверено ограниченным умом человеческим»,²⁶⁵ — вот приговор научной компетенции в этой области. Философия тоже беспомощна в объяснении заданного вопроса, ибо, как утверждает великий Макарий, познание о тонкости существа души и духов скрыто от премудрых земли и доставляется единственно Святым Духом.²⁶⁶ Оккультизм и магия также лишают правильного понятия о мире духовном, ибо сведения здесь сообщаются духами падшими, основной чертой которых является ложь (Ин. 8; 44). «По этой причине христианин должен оставить без внимания все понятия, доставляемые преданием человеческим, ученостью, магией, магнетизмом, спиритизмом и другими подобными средствами, как могущими доставлять одни неправильные и ошибочные понятия, в которых человек не обновленный Божественной благодатью, никак не отделит истину от обильной примеси лжи. Для получения точного познания о духах (следовательно, и о душе, имеющей одинаковое естество с ангелами)²⁶⁷ — единственное средство: христианство, изучаемое в Священном Писании, в Святых Отцах Православной Церкви и благочестивой, подвижнической жизнью по нравственному преданию Православной Церкви».²⁶⁸ Только откровением Святого Духа можно уразуметь вещи сами по себе непостижимые, хотя и в той мере, в какой это содействует главной цели нашей жизни — спасению души. Обратимся же к Священному Писанию и к писаниям отеческим для уяснения интересующего нас предмета, не обращая внимания на повторяющееся утверждение, что и здесь Святые Отцы «противоречат» друг другу, не имея определенного и единого учения по данному вопросу. Опыт углубленного и полного изучения со всей определенностью показывает, что проблема не в текстах, а в нашем собственном несовершенном их понимании.

Прежде всего Отцы и учителя Церкви научают нас, что человек двойственен и состоит из двух частей с противоположной природой, то есть состоит из души и тела. По словам преп. Иоанна Дамаскина, человек, сообразно с мерой своего определения, не может быть из одного естества: «тело не невидимо, а душа невидима телесными очами, но одна — одарена разумом и умом и бестелесна, а другое — и грубо, и видимо, и неразумно. А то, что противоположно, по сущности не есть одной природы; следовательно, *и душа, и тело не одной сущности*».²⁶⁹ И хотя душа и «жительствоует в теле, однако не есть тело, но бестелесна — так что *душа — одной природы, а тело — другой*».²⁷⁰ Если же и говорится иногда, что человек имеет одно естество или одну природу, то в это вкладывается лишь смысл, что люди не отличаются друг от друга каким-либо различием естества, а каждый имеет один и тот же состав, будучи сложены из души и тела. В таком же смысле св. Афанасий Великий в слове против хулителей Духа Святого говорил, что естество всех тварей — *едино*, как имеющих начало. Этим он хотел сказать только то, что Дух Святой, будучи выше твари, *иной по сравнению с естеством* происшедших вещей.²⁷¹ В таком же смысле говорится и об одной природе человека, хотя он состоит из души и тела. Таким образом, «одноприродным человек называется не потому, что душа и тело одной природы, но потому, что все люди одинаково имеют душу и тело, и каждый имеет две природы».²⁷²

При сравнении души и тела должно сделать заключение, что сущности их различны. «По отношению к сущности, тело не есть одно и то же с бестелесным»,²⁷³ ибо бестелесная и невидимая душа не может быть единосущна видимому телу.²⁷⁴ О природе нашего тела, впрочем, уже падшего и тленного, мы можем иметь некоторое представление из ощущений наших чувств и через изучение его разными научными методами. Но какова сущность души, невидимой нами и не ощущаемой нашими телесными чувствами, ведь душевные явления несоизмеримы ни с физическими, ни с химическими, ни с механическими явлениями? Как говорил один ученый психолог: «Определить, что такое душа, представляется задачей не только трудной, но совершенно недоступной решению в настоящем состоянии человеческих знаний».²⁷⁵ Но послушаем, что говорят об этом Отцы, признающие, что всякое творение, как видимое, так и невидимое, будучи произведением Ума непознава-

емого, в сущности своей непостижимо, хотя, впрочем, и может быть познаваемо *отчасти*.

Вот что пишет по этому поводу блаженный Августин, великий Отец Западной Церкви, живший на рубеже IV и V столетий и посвятивший рассмотрению души несколько книг: «Субстанцию (сущность) души я назвать не могу. Я не думаю, чтобы она была из тех обыкновенных и известных стихий, которые подпадают под телесные чувства. Я думаю, что душа не состоит ни из земли, ни из воды, ни из воздуха, ни из огня, ни из какого-либо соединения их. Если бы ты спросил у меня, из чего состоит это дерево, я назвал бы тебе эти четыре общеизвестные стихии, из которых нужно полагать, состоит все подобное; но если ты продолжишь спрашивать: из чего состоит сама земля, или вода, или воздух, или огонь — я уже не найдусь, что сказать на это.²⁷⁶ Также точно, когда спрашивают из чего составлен человек, я могу отвечать: из души и тела; и если еще спросишь о теле, я сошлюсь на указанные четыре стихии, но при вопросе твоём о душе, которое есть нечто всегдашнее и своей особенной субстанцией, я нахожусь в таком же затруднении, как если бы спросили: из чего земля?»²⁷⁷ На таком же языке, руководствуемый теми же понятиями, говорит и живший в ту же эпоху св. Григорий Богослов: «Душа не естество истребительного огня, потому что пожирающему несвойственно одушевлять пожираемое. Она не естество воздуха, то вдыхаемого, то выдыхаемого, и никогда не остающегося в покое. Она не кровавый ток, пробегающий в теле, даже не гармония составных частей тела, приводимых в единство — потому что не одно и то же естество плоти и бессмертной формы».²⁷⁸ Подобную мысль, но другими словами высказывает и великий Златоуст: «Мы не знаем хорошо, или вернее, нисколько не знаем сущности нашей души. А если те (имеет в виду ариан или аномеев, против которых говорил) будут спорить, будто знают ее, то спроси, что такое душа по существу: воздух ли, или дыхание, или ветер, или огонь? Они скажут, что душа не есть ни одна из этих вещей, потому что все они телесны, а душа бестелесна».²⁷⁹

Бестелесными Святые Отцы называют Бога, ангелов и души человеческие.²⁸⁰ Это учение они выводят из Священного Писа-

²⁷⁶ Тогда наука считала их за начала всех видимых вещей, признавая их простыми и несложными.

ния. *«Бог есть Дух, — говорит Христос в беседе с женой самарянской, — и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине»* (Ин. 4; 24). Несомненно, здесь слово «Дух» употреблено в значении существа, не привязанного ни к какому месту — существа невещественного, вездесущего, разумно-нравственного. В этом же смысле и ап. Павел употребляет слово «дух»: *«Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода»* (2 Кор. 3; 17). Слово «дух» понятнее всего обозначает для нас непостижимое существо или естество Божие. Нам известно два рода существ: одни *вещественные*, сложные, не имеющие сознания и разумности, другие *невещественные*, простые, духовные, одаренные в той или иной степени сознанием и разумностью. Допустить, чтобы Бог имел в Себе естество первого рода, невозможно. Откровение прямо учит, что Бог есть чистейший Дух, не соединенный ни с каким телом и имеющий природу совершенно невещественную, простую и непричастную ни малейшей сложности. Это заключение основывается на тех местах Священного Писания, где отрицаются в Боге все свойства, принадлежащие веществу или телу. К примеру, всякое тело ограничено пространством, а Бог вездесущ и ничем не ограничивается (Иер. 23; 24, Пс. 138; 7-12); всякое тело имеет определенный образ и соответственно может быть изобразимо, но Бог не имеет никакого чувственного образа, и поэтому в Ветхозаветные времена строго было запрещено Его изображать (Ис. 40; 18, Втор. 4; 15-16);²⁸¹ всякое тело по необходимости должно быть ви-

²⁸¹ Здесь следует заметить, что на всех иконах, изображающих Божество, изображается не сам Бог по существу Своему, а только лишь различные образы, в каких Он по неизреченным Своим судьбам являлся людям, жившим как в Ветхозаветные, так и в Новозаветные времена. Встречаются в Священном Писании и места, где говорится о Боге телесным образом. Но «то, что сказано о Боге очень телесным образом, сказано символически и имеет очень возвышенный смысл, ибо Божество — просто и не имеет формы (безвидно)... Нам, как людям, облеченным этою грубою плотью, невозможно мыслить или говорить о божественных и высоких, и невещественных действиях Божества, если бы мы не воспользовались подобиями и образами, и символами, соответствующими нашей природе... Кратко сказать, все то, что телесным образом сказано о Боге, имеет некоторый сокровенный смысл, посредством того, что бывает с нами, научающий тому, что — выше нас» (преп. Иоанн Дамаскин. *Точ. излож. веры*. Кн. I. Гл. 11. С. 30, 32. Ср.: св. Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*. Гл. 2. С-Пб. 1996. С. 6-15; блаж. Августин. *О Троице*. Кн. 1. § 2 // *Богословские труды*. Сборник 29. М. 1989. С. 260).

димо, Бог же называется *Богом невидимым* (Кол. 1; 15, 1 Тим. 1; 17, Рим. 1; 20), которого *не видел никто никогда* (Ин. 1; 18), и в частности — *никто из человеков не видел и видеть не может* (1 Тим. 6; 16. Исх. 33; 18-23); всякое тело может подвергаться переменам, а у *Отца светов нет изменения и даже тени перемены* (Иак. 1; 17); всякое тело, как сложное и состоящее из элементов, разруσιμο и тленно, Бог же *есть нетленный царь веков* (1 Тим. 1; 17). «Назовешь ли Божество телом? Но как же назовешь бесконечным, не имеющим ни пределов, ни очертаний, неосязаемым, незримым? Ужели таковы тела? Какая произвольность! Естество тел не таково. Или Божество — тело, и вместе не бесконечно, не беспредельно и проч., так что Оно ни в чем не преимуществоует перед нами? Какое грубое понятие! Как же Божество досточтимое, если Оно имеет очертание? Или как избежит Оно того, чтобы не слагаться из стихий, опять на них не разлагаться и вовсе не разрушаться? Ибо сложность есть начало борьбы; борьба — разделения; разделение — разрушения, а разрушение совершенно несвойственно Богу и первому естеству (т.е. ангельскому). Итак, в Нем нет разделения, иначе было бы разрушение; нет борьбы, иначе было бы разделение; нет сложности, иначе была бы борьба. Посему Божество не тело, иначе бы в Нем была сложность».²⁸² Сложность всегда обличает некоторое несовершенство и не может принадлежать природе Существа совершеннейшего. Учение о совершенной простоте и несложности, следовательно, и невещественности Божества Святая Православная Церковь признает своим непреложным догматом. Отсюда ясно, как с христианской точки зрения должно смотреть на пантеистов, признающих Божеством или развитием Божества все существующее, а значит, и мир вещественный. Если по суду Церкви нечестиво приписывать Богу хотя бы только и вещественную оболочку — тело, то тем нечестивее считать Само Существо Бога телесным или вещественным. Это заключение Святая Православная Церковь ясно выразила в «чине Православия», которое совершается ею в первую неделю Великого Поста: «Глаголющим Бога не быти дух, но плоть — анафема».

Существо ангелов Священное Писание тоже яснее и лучше всего выражает именем *духа* (Евр. 1; 14). Называя ангелов духами, Оно приписывает им все то, что и мы приписываем духу, т.е. *бестелесность* и *невидимость*, в противоположность материи. Апо-

стол Павел относит их к миру невидимому (Кол. 1; 16), указывая на духовность их природы. О бестелесности же и бесплотности ангелов ясно учит Сам Христос, говоря, что *дух плоти и костей не имеет* (Лк. 24; 39) — даже и такой плоти, какова была прославленная Его плоть по воскресении, в которой Он мог входить к Своим ученикам *дверями затворенными* (Ин. 20; 19). Сущность и природа мира ангельского непостижима для человеческого ума. «Мы не знаем с точностью существа ангелов, — говорит св. Иоанн Златоуст, — не можем узнать его, сколько бы ни размышляли о нем».²⁸³ Трудно, невозможно измерять великое море малой чашей человеческих понятий. Один только Создатель знает вид и определение ангельской сущности.²⁸⁴ Неизвестна не только сущность ангелов, но и то, являются ли они единосущными друг другу, ибо и там есть свои степени и своя иерархия.²⁸⁵

Нам даже легче постичь умом своим Бога, нежели тварь, ибо «Бог, сотворивший все, к нам ближе, чем многое сотворенное. *Мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17; 28), тогда как весьма многое из сотворенного, будучи телесным, удалено от нашего ума по причине своего рода несходства с ним; с другой стороны, и самый ум наш способен созерцать много сотворенное у Бога в тех идеях, по которым оно сотворено, чтобы, не видя телесными чувствами, знать его число, величину и качество. Удалено оно бывает и от наших телесных чувств, потому что или находится вдали от нас, или же отделено от нашего воззрения и ощущения, стоящего между нами и им, заграждающей средой. Отсюда происходит то, что познание твари труднее, чем познание Творца... Поэтому исследователи века сего справедливо обвиняются в книге Премудрости: «*Если они столько могли разуметь, что в состоянии были исследовать временный мир, то почему они тотчас не обрели Господа его?*» (Прем. 13; 9). Ибо основания земли неизвестны для наших глаз, а Основавший землю близок уму нашему».²⁸⁶ Впрочем, как мы знаем, благодатью Божией можно приобрести таковое познание в той мере, в какой это полезно нам или необходимо для спасения нашего.

Естество ангельское Святые Отцы называют естеством, ближайшим к Богу.²⁸⁷ Это первые по Боге природы,²⁸⁸ вторичные свет после Святой Троицы,²⁸⁹ некоторая струя, или причастие первого Света.²⁹⁰ «Ангелы, суть умы быстродвижные, пламень и бо-

жественные духи, скоро переносящиеся по воздуху. Они просты, духовны, проникнуты Светом, не от плотей ведут начало и не входят в плоти, но пребывают, какими созданы».²⁹¹ Св. Дионисий Ареопагит называл их существами совершенно бестелесными,²⁹² превысшими всякой вещественности.²⁹³ Об ангелах падших св. Василий Великий выразился таким образом: «Природа их *бесплотна*, по словам Апостола, сказавшего: *несть наша брань к крови и плоти, но к духовом злобы*».²⁹⁴ Св. Григорий, епископ Римский, спросил как-то у своего собеседника диакона Петра: «Скажи, пожалуйста, телесными или бестелесными ты считаешь отпавших духов, лишенных небесной славы?» На что тот ему ответил: «Какой здраво мыслящий человек духов назовет телесными?»²⁹⁵ Одним словом, мир духовный считается миром бестелесным.

А раз к этому же миру принадлежит и человеческая душа, то она соответственно считается естеством духовным, мысленным, простым, несложным²⁹⁶ и силой бестелесной, неведущей.²⁹⁷ Так считает Священное Писание,²⁹⁸ так считают и многие Святые Отцы. «Душа, — говорит один из них, — есть существо умозерцаемое».²⁹⁹ Другой подобный ему удивляется, «каким образом душа, будучи вся неведущая и имея умное око света, пользуется однако чувственным образом и телесными очами, как бы двумя окнами, и, выглядывая через них, видит все видимое, и, поворачиваясь обратно, неведущим образом созерцает мысленное и неведущее».³⁰⁰ Немезий, епископ Эмесский, для доказательства бестелесности души, в опровержение мнения древних философов и некоторых еретиков, в частности манихеев, посвятил целую отдельную главу своей книги. В заключение этой главы он написал: «Итак, раз мы показали, что душа не может быть признана ни телом, ни гармонией, ни темпераментом, ни иным каким-либо качеством, то из этого, очевидно, что она есть некоторая бестелесная субстанция; ведь в том, что душа существует, согласны все; если же душа не тело и не свойство, то очевидно, что она есть *бестелесная сущность* и не принадлежит к тому, что имеет свое бытие в чем-либо другом».³⁰¹ Мнение Тертуллиана о теле-

²⁹⁴ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 9. С. 161. По свидетельству св. Афанасия Великого, естество демонов нисколько не отличается от естества ангелов, они различаются лишь усвоенным произволением.

сности души блаж. Августин считал неправильным и ведущим к тому, что и Бога таким образом можно будет признать телесным, «ибо нет более близкой природы, внимательно всматриваясь в которую можно бы и Бога, неподвижно пребывающего превыше всей Своей твари, мыслить бестелесным образом, как природа, сотворенная по Его образу, и наоборот — нет ничего настолько последовательного, как мысль, что душа — тело, мыслить, что и Бог — тело. Поэтому люди, привыкшие и привязанные к телесным чувствам, не хотят считать душу чем-либо иным, как телом, в опасении, что если она не тело, то и ничто; отсюда, они настолько боятся считать и Бога не телом, насколько боятся считать Его ничем... Пусть они не отваживаются ни думать, ни говорить, что душа — тело, в особенности в виду мной сказанного, чтобы и Самого Бога не счесть телом, правда, превосходнейшим, особой, стоящей выше всего остального, природы, но все же телом».³⁰² И св. Василий Великий считал, что душа, которой мы живем, есть «существо тонкое и духовное, не имеющее нужды ни в чем обременяющем».³⁰³ Да и вообще, как кажется, таково мнение всех Святых Отцов о естестве души.

Но если мы займемся более углубленным и внимательным изучением отеческих писаний, то неожиданно обнаружим там мысли совершенно противоположные вышеизложенным. Можно прийти в величайшее смущение, увидев, что Отцы, излагая учение о естестве духовного мира, не только противоречат друг другу, но и самим себе. Преподобный Макарий Великий, о котором св. Исаак Сириянин говорил как о муже, писавшем с великой прозорливостью, предлагая в своих беседах тайны духовной жизни, сокрытые от не озаренного светом Христовым разума и известные душам благодатствованным и совершенным, называет души человеческие духами. Но в тех же своих сочинениях он, как бы противореча себе и другим духовным писателям, признает душу существом телесным. «Всякая тварь, — говорит он — и ангел, и душа, и демон, по собственной своей природе, есть тело, потому что, хотя и утончены они, однако же, в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу соответственно утонченности своего естества, суть *тела тонкие*, тогда как это наше тело в существе своем *дебело*».³⁰⁴ Такого же мнения о духах и преподобный Антоний, наставник египетских монашествующих, в том чис-

ле и наставник преподобного Макария. Заимствуя суждение о духах из своего благодатного опыта и превосходнейшего совершенства, он говорит, что духи имеют *тонкие и легкие тела*, а местом жительства их являет воздушное пространство.³⁰⁵ Тому же учению о духах, какое изображено преп. Антонием, следует и св. Афанасий Великий. Он был лично знаком с Антонием, находился с ним в дружеском отношении о Господе и даже составил его жизнеописание, в котором передает очень пространное поучение преподобного Отца о духах. Эти мысли Антония святитель усвоил себе так, что многие из них повторяет в своих сочинениях уже от своего лица, утверждая то же, что сотворенные духи имеют легкие тела. И преп. Иоанн, по прозванию Кассиан, говорил, что хотя мы и «называем многие существа духовными, каковы Ангелы, Архангелы и прочие Силы, также самая душа наша, или каков этот тонкий воздух, но их никак не должно признавать бестелесными. Они *имеют соответственное тело*, в котором существуют, хотя несравненно тончайшее нашего тела. Они суть тела, по мнению Апостола, который сказал: *«Есть тела небесные и тела земные»*, и опять *«сеется тело душевное, восстает тело духовное»* (1 Кор. 15; 40, 44). Этим ясно указывается, что бестелесен один только Бог».³⁰⁶ И св. Василий Великий, говоривший о бесплотности демонов, в то же время определенно указывает на их вещественность и даже на их газообразность: «Бесам, по их любострастию и страстному состоянию, доставляют некоторое услаждение и удовлетворение жертвы, когда они сжигаются, потому что кровь во время горения испаряется, и таким образом утонченная (т.е. разложившаяся на мельчайшие частицы и перешедшая в состояние соответствующее естеству демонов) воспримется ими в собственный их состав. Всецело и совершенно напитываются они сими испарениями не через вкушение и не с помощью чрева, но подобно волосам и ногтям животных и всему тому, что в целую сущность свою принимает пищу. Посему они до жадности любят тук и услаждаются дымом ладана, как годным к питанию их. И может

³⁰⁵ Преп. Иоанн Кассиан. Собесед. 7. Гл. 13 // Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. С. 77. Эта цитата отсутствует в переводе творений преп. Кассиана епископом Петром на русский язык. Видимо это мнение Святого Отца некоторым образом смущало его, как следует из примечания, сделанного им.

быть, в животных есть некоторое сродство с отличительными качествами *бесовских тел*.³⁰⁷ Во всех идолах из дорогого и недорогого вещества, которым кланяются язычники, присутствуют демоны, невидимо прилетающие и наслаждающиеся приятностью нечистых испарений. Ибо как прожорливые псы не отходят от мясных лавок, где есть кровь и гной; так и ненасытные демоны, уловляя случай усладиться кровью и туком жертв, любят быть около жертвенников и поставленных им кумиров. А может быть, и питаются сим *тела их, или воздушные, или огненные, или смешанные из обоих стихий*». ³⁰⁸ Нечто сходное с этим описанием встречается и в Священном Писании (Тов. 6; 17-18. 8; 2-3). Уместно будет здесь привести замечание св. Игнатия Брянчанинова по поводу высказанного св. Василием мнения. «Некоторых латинских ученых, — говорит он, — рассматривающих отеческие Писания из своего самомнения, из учености по букве, из учености односторонней и недостаточной, из слепоты своей, чуждых духа Отцов и истинного разума их, возмутило мнение святого Василия Великого о духах, встречающееся в разных местах его сочинений. Они покусились утверждать, что эти места не принадлежат Василию, приписали их, с дикой улыбкой невежественной иронии, воображению поэта-язычника. Но другие из них же доказали, что эта легкомысленная попытка не имеет никакого основания, что заподозренные места принадлежат именно Василию». ³⁰⁹

Нечто подобное говорил и св. Григорий Богослов. Например, в похвальном слове святому Киприану он вспоминает, как в период своей порочной жизни тот пытался обольстить святую деву Иустину с помощью бесовских сил, потому что эти «богоотступные и завистливые силы, стараясь иметь многих сообщников своего падения, весьма скоры на услуги подобного рода, и наградой за содействие в соблазне служат им жертвы и возлияния, также общение *посредством кровей и тука*». ³¹⁰ Само естество ангельской сущности св. Богослов всегда именовал разумным *духом* или невещественным и бесплотным *огнем*. ³¹¹ «Впрочем, — как оговаривался он, — да будет оно у нас нетелесно, или сколько можно *близко к тому*». ³¹² Подобного рода оговорка свидетельствует, что хотя сей Богослов и сомневался в *телесности* ангельской природы, ³¹³ *сродной* и *ближайшей* природе Божественной, ³¹⁴ но все же допускал такую возможность, чтобы не вывел кто из его слов абсолютной

тождественности тварной и нетварной природ, ибо «все небесное, а иное и пренебесное, хотя в сравнении с нами гораздо выше естеством и ближе к Богу, однако же, дальше отстоит от Бога и от совершенного Его постижения, нежели сколько выше нашего сложного, низкого и долу тяготеющего состава».³¹⁵

Руководствуясь этими отеческими свидетельствами и многочисленными другими, не приведенными нами во избежание обременительного многословия, мы должны вместе с Отцами Восточной Православной Церкви признать, что душа имеет некоторую вещественность и не может быть названа невещественной и простой в полном смысле этого слова. Чтобы правильно понимать и объяснять Святых Отцов, писавших при содействии Божественной благодати и при пособии аскетических опытов, нужно, соответственно, содействие как благодати, так и этих опытов. Известно, что мужи духовные со всей точностью излагают мысль Духа при содействии этого Духа, хотя и употребляют при этом слово современного им человеческого общества как понятное всем, нисколько не заботясь, в каком смысле это слово употребляется ученостью человеческой. Св. пророк Моисей описал в своей книге Бытия сотворение мира видимого и невидимого. Долго человеческая мысль сомневалась в истинности слов Моисея, а сейчас наука при новейшем своем развитии, со всей определенностью признает это учение. Признает она истинным и многие мнения святого Василия Великого, высказанные им на всем пространстве «Шестоднева», и мнения других Отцов о мире видимом и невидимом.

«Принимающиеся судить о веществе, — говорит св. Игнатий, — не имея о нем основательных познаний, приводятся посредством неправильного суждения к неправильным заключениям. Такие господа с величайшей уверенностью провозглашают о мире видимом и невидимом, полагая, что такое понятие есть неопровержимая аксиома, никак не понимая, что это разделение — вполне *относительное*, что в *сущности нет его*».³¹⁶ Что мы называем миром видимым? Это тот мир, который мы видим. Что такое мир невидимый? Это тот, который мы не видим плотскими глазами.³¹⁷ Падением извратились наши чувства, и по этой причине суждение ими о мире не может быть правильным. «Наука приходит к подтверждению этого понятия, распространяя различными меха-

ническими средствами область нашего зрения и соделывая посредством увеличительных стекол телескопов и микроскопов многое невидимое видимым. При таком понятии о мирах, видимом и невидимом, непременно должно измениться понятие о веществе. Оно и изменилось. При современных успехах химии многое, казавшееся неведущим, оказалось вещественным. Очевидно, что вещество простирается за пределы наших чувств на неизмеримый объем в бесчисленных, неизвестных нам формах под управлением законов, недоступных для постижения нашего. Наука приводит к этой великолепной идее, к этой величественной истине, при которой открывается для ума обширнейшее священное созерцание, при которой созерцается с особенной ясностью и правильностью в таинственной картине видимого мира наше ничтожество и величие Творца-Бога».³¹⁸ Мы должны признать, что Григорий Богослов, Василий Великий и другие, жившие в их время, Отцы говорили о веществе и о духах, употребляя образ выражения сообразно современным им понятиям, но с сохранением точности смысла и значения. Подобный образ выражения встречается и в Священном Писании. О том, что в Писании слово «дух» употребляется в различных значениях, указывал еще св. Афанасий Великий. «Спросите, — говорил он, — о том, что есть в Евангелиях и что написали апостолы, и услышите, что и там слово «дух» имеет весьма различные значения».³¹⁹ С удовлетворительнейшей точностью образ понимания древними христианами слова «дух» объясняет св. Кирилл Иерусалимский. Вот как определялось, по его мнению, это слово: «Поелику просто о Духе много и различно сказано в Божественном Писании, и опасно, дабы кто-либо по неведению не впал в смешение понятий, не зная, о каком духе разуметь написанное, то хорошо теперь в предосторожность изъяснить, какого Духа называет Писание Святым. Ибо как Христом (Помазанником) называется Аарон, и Давид, и Саул, да и другие называются христианами, между тем как один есть истинный Христос: равным образом, поелику и наименование духа дается различным предметам, то нужно знать, кто есть в особенности именуемый Дух Святой, ибо многому дается наименование духа. Ангел называется *духом*; душа наша называется *духом*; и сей дышащий ветер называется *духом*; и великая сила называется *духом*; и худой образ жизни называется *духом*; и диавол противник называется *духом*.

Итак, будь осмотрителен, слыша сие, чтобы не почесть тебе одного вместо другого, по причине одинакового наименования.³²⁰ О душе нашей говорит Писание: *«Изыдет дух его и возвратится в землю свою»* (Пс. 145; 4). И о сей же душе говорится в другом месте: *«Образовавший дух человека внутри него»* (Зах. 12; 1). Об ангелах говорится во Псалмах: *«Ты творишь Ангелов Своих духами и слуг Своих пламенем огненным»* (Пс. 103; 4). И о ветре говорится: *«Духом бурным Ты сокрушишь корабли Фарсийские»* (Пс. 47; 8). И в другом месте: *«Огонь, град, снег, лед, ветер бурный»* (Пс. 148; 8). О добром учении Сам Господь говорит: *«Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь»* (Ин. 6; 63), т.е. они духовны.³²¹ Называется в Писании духом и грех, как мы сказали, но в другом и противном смысле, как, например, говорится: *«Дух блуда ввел их в заблуждение»* (Ос. 4; 12). Называется духом и диавол, однако же с прибавлением *дух нечистый* (Лк. 11; 24). Всякому духу для означения свойства (качества) его дается свое наименование. Если Писание называет душу человеческую духом, то с присовокуплением *«дух человеческий»*. Если ветер называет духом, то называет *духом бурным* (Пс. 47; 8). Если грех называет духом, то называет *духом блуда* (Ос. 4; 12). Если диавола называет духом, то называет *духом нечистым*, дабы знали мы, о каком именно духе говорится. Не подумай, что здесь говорится о Святом Духе, — нет; ибо наименование духа есть нечто общее, и *все то, что не имеет грубого тела, обыкновенно называется духом»*.³²²

Из определения св. Кириллом значения, в котором Писанием сотворенные духи называются духами, мы заключаем, что и в писаниях Отцов словом дух, по современным им понятиям, весьма недавно утратившимся, всегда именовались газы и пары, а наиболее воздух, ветер, человеческое дыхание и тому подобное.³²³ Этим выражалось лишь то, что все эти вещи невидимы для телесных очей наших. По той же причине ангелы, демоны и души назывались на обыкновенном человеческом языке *бесплотными* и *неве-*

³²⁰ Согласно с ним говорит и преподобный Иоанн Дамаскин: «Дух понимается многоразличным образом. Ибо этим именем называется и Святый Дух. Называются же духами и силы Духа Святаго. Дух — также и добрый ангел; дух — и демон; дух — и душа; иногда же называется духом и ум; дух — и ветер; дух — и воздух» (Точ. излож. веры. Кн. I. Гл. 13. С. 41).

щественными, как не имеющие нашей плоти и нашей грубой вещественности, как не подлежащие нашим чувствам. «Восхотел Бог, — говорит преподобный Макарий Великий, — и без труда сотворил из ничего существа грубые и жесткие; например: горы, деревья (видишь, какова твердость их естества!), потом средственные — воды, и из вод повелел родиться птицам, и еще тончайшее: огонь и ветры, и даже те, которые *по тонкости невидимы телесному глазу*». ³²⁴ Несмотря на то, что это было сказано в IV веке, нынешняя современная наука нисколько не противоречит изречению преподобного. Наоборот она полностью с ним согласна! Ему противоречили познания отжившие, признанные сегодня ошибочными.

Но особо важным в учении Святых Отцов, принадлежащих не только Восточной Церкви, но и всей Вселенской, является то, что они, основываясь на Священном Писании, признавали, исповедовали, проповедовали величайшее и бесконечное различие между естеством Бога и естеством ангелов и душ человеческих. В собственном, точном смысле Духом назван может быть только Бог, как Существо всесовершенное, вполне отличающееся естеством Своим от естества тварей, как бы они ни были, сравнительно с другими тварями, тонки и совершенны. «Ни с чем не сообразно именовать и славить вместе то, что *неподобно по естеству*, — говорит св. Афанасий, — ибо какое общение и какое подобие у твари с Творцом?» ³²⁵ Блаженный Августин назвал манихеев, считавших, что природа души одинакова с природой Бога, «густой тьмой», ³²⁶ ибо в своей страшной дерзости они далеко отошли от Господа, истинного света, *Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1; 9). «Нет существа *однoественного* Богу! — восклицает св. Игнатий, доказывавший эту мысль на всем пространстве своих сочинений, — и потому, кроме Бога, нет другого духовного существа по естеству». ³²⁷ Нет ничего общего между тварями и Божеством, говорят многие места Священного Писания. ³²⁸ При внимательном чтении писаний отеческих мы видим, что Отцы постоянно и отчетливо старались провести мысль, что существо сотворенных духов коренным образом отличается от Существа Божия. Наиболее ясно и точно эту мысль изложил преподобный Иоанн Дамаскин, величайший систематик древних Отцов. Живя в VIII веке, он изучил предшествовавших ему Отцов Церкви как прилежным чтением их сочинений, так и сближе-

нием с ними в духе глубоко благочестивой жизнью. Собрав воедино учение этих Отцов, рассеянное частями в их сочинениях, он составил и изложил учение о христианстве в систематическом порядке. Особенно привлекает нас его книга «Точное изложение Православной веры», которая, по сути, являет нам систему христианского вероучения, изложенную словами Отцов и учителей Церкви. Именно эта книга по преимуществу дает ему право на имя учителя веры Христовой. Здесь он изложил вероучительные истины сколько ясно, столько же и точно, и притом в порядке последовательного размышления и в такой полноте, в какой не были они собраны ни в одной из книг прежде него. В изложении Дамаскина цитаты следуют за цитатами, выписки за выписками. Он часто использует мысли и слова Григория Богослова, Афанасия Александрийского, Василия Великого, Феодорита, Максима Исповедника и Немезия. Поэтому, приводя здесь его учение о душе и вообще о духах, мы приводим вместе и их учение. Вот как изъясняет естество ангелов и душ преп. Дамаскин, открывший глубины духа разновременных глубоких учителей веры: «Бог-Творец и Создатель ангелов, приведший их в бытие из не-сущего, создавший их по образу Своему *бестелесной природой*, как бы некоторым духом и невещественным огнем, как говорит божественный Давид: «*Ты творишь Ангелов Своих духами и слуг Своих пламенем огненным*» (Пс. 103; 4), описывая их легкость и пламенение, и пылкость, и весьма большую проникаемость, и стремительность, с какой они и желают Бога, и служат Ему, и направление вверх, и свободу от всякого вещественного помышления. Итак, ангел есть сущность, одаренная умом, всегда движущаяся, обладающая свободной волей, *бестелесная*, служащая Богу, по благодати получившая для своей природы бессмертие, каковой сущности вид и предел знает один только Создатель. *Бестелесной же и невещественной она называется по сравнению с нами*, ибо все, сопоставляемое с Богом, Который один только — несравним ни с чем, *оказывается и грубым и вещественным*, потому что *одно только Божество поистине — невещественно и бестелесно*.³²⁹ Бестелесное же и невидимое, и не имеющее формы (вида подобно телам) понимаем двояким образом. Одно — бестелесно по сущности, а другое — по благодати; и одно — по природе, другое же — по сравнению с грубостью вещества. В отношении к Богу говорят

о бестелесности, конечно, по природе; в отношении же к ангелам, и к демонам, и душам — по благодати и сообразно с грубостью материи».³³⁰ Так, несколько уточнив мысль Отцов, сказал преп. Дамаскин о естестве Бога и духов сотворенных Им. Само собой разумеется, он дал такое определение естества души относительно степени наших способностей к познанию в падшем состоянии, в котором мы ныне пребываем. Вообще, Отцы старались ознакомить нас с естеством духов настолько, насколько это нужно для спасения нашего. Они не усиливались определить с точностью то, что может быть известно лишь отчасти. Отцы говорили о духах с единственной целью, чтобы оградить от козней лукавых духов и от неправильных мнений, рождающих ересь и богохульство.

Некоторые из суемудрых, обращая внимание на слова Писания, описывающих творение души утверждают, что душа является одноприродной Богу. «Вдунул, — говорит Писание, — в лице его (Адама) дыхание жизни» (Быт. 2; 7). «Стало быть, — говорят они, — душа произошла от Бога и является некой частью Божией субстанции, ибо, что же здесь разумеется под *дыханием*, если не *душа*». Прекрасный ответ на это возражение дает блаженный Августин, называвший мнение, что душа и Бог одной субстанции, мнением нечестивым. Из вышеприведенного изречения он делает противоположный вывод, ибо «когда дышит человек, то, несомненно, его душа движет подчиненную ей природу тела и *производит дыхание из ней, а не из себя самой*; если уж этого рода возражатели настолько тупы, что не знают, что дыхание, когда мы дышим добровольно, происходит от того периодического вдыхания и выдыхания, которое мы то вбираем из окружающего нас воздуха, то в него выпускаем. Да если дыхание наше происходит и не от вне нас находящегося воздуха, вдыхаемого и выдыхаемого, при дыхании мы испускаем нечто из самой природы нашего тела, все же природа тела и души не одна и та же, в чем, конечно, и они согласны. Поэтому, даже и в таком случае, *иное — субстанция души*, которая управляет и движет телом, и *иное — дыхание*, которое управляющая и движущая душа производит из подчиненного ей тела, а не из самой себя, которой тело подчинено. Отсюда, если — хотя и не одинаковым образом — душа управляет подчиненным ей телом, а Бог — подчиненной Ему тварью, то почему же не принимать выражение «вдунул» скорее так, что Бог создал душу

из подчиненной ему твари, потому что хотя душа господствует над своим телом и не так, как Бог над вселенной, которую Он сотворил, однако и производит дыхание движением тела, а не из своей субстанции?»³³¹ Далее блаженный Августин доказывает, что Бог не мог сотворить душу и из телесных элементов, а потом, предлагая свое мнение, говорит: «Не следует ли думать так, что в делах первых шести дней Бог сотворил оный сокровенный день, или лучше сказать — *духовно-разумную природу*, природу ангельского союза, и мир, т.е. небо и землю, и в этих уже существовавших природах Он сотворил начала других, будущих природ, но не самые эти природы... А если так, то в созданных вещах еще не существовало никакой природы человеческой души, а начала она свое бытие тогда, когда Бог ее сотворил Своим дыханием и вложил в человека».³³² Последняя мысль требует некоторого пояснения. Говоря, что была сотворена некая духовная природа, блаженный Августин утверждает, что она еще не являлась природой души, а стала таковой тогда, когда явилось «*дыхание Божие*», подобно тому, как не было природы человеческого тела, пока Бог не сотворил ее из персти земной. Сама по себе персть не была плотью человека, но представляла собой нечто такое, из чего потом возникла плоть. Ибо «одна сложная природа возникает из разных природ, когда *при соединении природ получается нечто иное помимо соединившихся природ*. И получающееся не есть и не называется в собственном смысле ни тем, ни этим, но другим. Например, из четырех стихий, то есть огня, воздуха, воды и земли, составляется тело соединением и сорастворением всех четырех, и получающееся тело не есть и не называется ни огонь, ни воздух, ни вода, ни земля, но из них *нечто иное помимо них*».³³³ Если мыслить последовательно, то вероятно, что, как Бог еще до создания тела человеческого создал причинное его начало, т.е. материю, из которой и образовалось впоследствии тело, так можно допустить, что и до сотворения души человеческой Он создал некую своего рода «душевную материю», из которой и сотворил душу Своим дыханием. Именно это и имеет в виду блаженный Августин, когда говорит, что, «может быть, и душа, прежде чем стать природой, которая называется уже душой или прекрасной от добродетели, или безобразной от порока, могла иметь некую сообразно своему роду *духовную материю*, которая не была еще душой, подобно

тому, как и земля, из которой сотворена плоть, была уже нечто, хотя еще и не плоть».³³⁴ Подобное мнение разделяет и св. Феофан Затворник, называя эту духовную материю «душой мира» — *основой* душевных сил, в которую вложены идеи всех тварей.³³⁵ Эта «душа», по его мысли, была создана в первый день творения со словами: «*Да будет свет*». Из этой же души мира Господь производил и разные роды животных и растительные души; из этой же духовной материи Господь, видимо, сотворил и душу человеческую, хотя и с некоторой особенностью.

Какова же эта духовная материя, из которой создана душа человека? Послушаем дальнейшие рассуждения блаж. Августина. «Может быть, — вопрошая, говорит он, — это было какое-нибудь земное и влажное тело? Никоим образом; напротив, отсюда сотворена плоть. Ибо что другое — грязь, как не влажная земля? Не следует также думать, что душа сотворена из одной только влаги, как бы так, что плоть из земли, а душа из воды. Ибо крайне нелепо думать, что душа человека сотворена из того же, из чего и плоть рыбы и птицы. Так, может быть, из воздуха? Правда, к этому элементу близко подходит и дыхание, но наше, а не Божие. Отсюда, выше мы и сказали, можно бы так думать, если бы мы представляли себе Бога мировой душой, как бы душой одного величайшего живого существа: в таком случае Он произвел бы душу дыханием из воздуха тела Своего, как наша душа производит дыхание из своего тела. Но раз решено, что Бог выше всякого тела в мире и всякого сотворенного Им духа на несравнимое расстояние, то как возможно сказать таким образом? Так как душа бестелесна, а между тем все, что происходит из телесных элементов мира, необходимо телесно, а к числу элементов мира относятся и воздух, то не следует верить, если бы даже стали говорить нам, что душа сотворена из элемента чистого и небесного огня».³³⁶ Итак, когда спрашивается, откуда душа, т.е. из какой своего рода материи Бог произвел дыхание, которое называется душой, не должно при этом представлять себе *ничего телесного*. Ибо как Бог превосходит всю тварь, так и душа достоинством своей природы превосходит всю телесную тварь... А что *иное* — душа, и *иное* — *ее телесные служители*, или сосуды, или органы, или будет можно назвать их как-нибудь иначе, это ясно видно из того, что весьма часто при сильном напряжении мысли она отвлекается от всего,

так что не знает многого, находящегося пред открытыми и совершенно здоровыми глазами». ³³⁷ Таким образом, «мы говорим, что душа *не принадлежит к числу четырех общеизвестных элементов*, которые суть несомненные тела, но, с другой стороны, *она и не то, что Бог*. А что она такое, нельзя лучше назвать ее, как душой, или *дыханием (spiritus) жизни*. Прибавляю, *жизни* потому, что и воздух называют дыханием. Впрочем, воздух называли и душой, так что нельзя и подобрать имени, каким можно бы было обозначить ту природу, *которая не есть ни тело, ни Бог, ни жизнь без ощущения*, какую можно полагать в деревьях, *ни жизнь без разумного ума*, какая имеется в животных, *но жизнь в настоящее время низшая, чем жизнь ангелов, а в будущем такая же, как и их*, если только мы будем жить на земле по заповеди Творца своего». ³³⁸

Хотя блаж. Августин и не определяет природы души с точностью, но очень четко проводит различие естества твари с Творцом. Несмотря на то, что душа отличается от вещества, принадлежащего земле и плоти, но в то же время она различается неизмеримым различием от естества Божия, ибо естество Божие совершенно другое, нежели естество тварей, в том числе и духовных. Такую же заботливость, частые и постоянные предостережения, чтобы по какому-нибудь недоразумению сотворенные духи не были поставлены в один разряд с Богом, как имеющим одинаковое существо и свойства, наблюдаем и у других Святых Отцов. ³³⁹ Какая тому причина? Св. Игнатий Брянчанинов видит причину в том, что «усвоение тварям свойств Творца есть в отношении к Творцу богохульство». ³⁴⁰ На этой мысли он настаивал особо, считая мнение о совершенной невещественности сотворенных духов недопустимым, искажающим христианское учение.

Такое мнение появилось в XVII столетии на Западе, будучи заимствованным в значительной степени у древних языческих философов, особенно у Платона. Возмущаясь этим, св. Игнатий Брянчанинов писал: «Западные, принявшие в недавнее время много учений, чуждых и противных Православной Церкви, недавно при-

³³⁹ Св. Симеон Новый Богослов, например, пишет: «Чувственный огонь — одного естества с чувственным (горючим веществом), а огонь умный (благодать Св. Духа) не одного естества с умными (душами), ибо Творец не одного естества с тварью» (*Творения. Т. 1. Сл. 3. С. 39*).

няли чуждое и противное ей учение о совершенной невещественности сотворенных духов, приписали им духовность в той степени, в какой имеет ее Бог. Они поставили Бога, Творца всех и всего, в один разряд существ с сотворенными духами, признают их независимость от пространства, отрицают в них подобную телам способность к передвижению, словом сказать, приписывают существу их свойства, одинаковые с Богом, не переставая, впрочем, признавать их созданными и ограниченными.³⁴¹ Погрешность западных еще заключается в том, что они усиливаются навязать Отцам понимание Декарта о невещественности и бесплотности духов, а скрывают то понимание об этой невещественности и бесплотности, которое имели Отцы, которое всецело находится в Писании, оно возвещается Писанием. Злохитро навязывая Отцам гипотезу Декарта, западные стараются ввести Отцов в столкновение между собой и противоречие друг другу. Ни столкновения, ни противоречия между Отцами нет и не бывало. Все они проповедуют *бесплотность* духов в смысле Священного Писания, которое называет духов бесплотными — сравнительно с человеками. Некоторые из Отцов, называя духов бесплотными, упомянули, что они имеют свойственные им тонкие тела; некоторые же, называя их так, что из описания со всей очевидностью явствует вещьественность духов, им сотворенная. Этих-то вторых Отцов западные стараются ввести в столкновение с первыми, оклеветывая вторых, якобы они держались неизвестной им гипотезы Декарта или же отвергнутой Отцами гипотезы Платона. Не могли бы Отцы принять гипотезы Декарта, если бы и знали ее. Они предали бы ее анафеме, как учение богохульное».³⁴² Святитель Игнатий с решительностью выступал против этого учения. Он по просьбе некоторых своих знакомых, будучи еще в Сергиевой пустыни написал «Слово о смерти», где подробно изложил учение Православной Церкви об этом предмете, в противовес учению западных. Даже священник Матвеевский, выступивший с критикой св. Игнатия, сознался, что еще ни одна эсхатология, или часть богословия, рассматривающая последствия, события, касающиеся мира и человека, не входила в такое подробное решение этих вопросов, какое сделано в «Слове о смерти».³⁴³ После издания книги многие даже из духовенства соблазнились и выступили против. По поводу этого Преосвященный сокрушался и говорил, что «мы еще не до-

вольно знакомы с Преданием нашей Церкви и неприметным образом усвоились нам чуждые ей некоторые мнения Запада».³⁴⁴ Хотя он, утешая скорее себя, говорил, что «у нас Богословие постепенно принимает характер более и более определенный, Православно-Восточный... По мере перевода на русский язык Отцов Восточной Церкви, Предание этой Церкви обозначится отчетливей».³⁴⁵ Вообще же св. Игнатий свои писания не считал своими. «Их источник, — говорил он, — Отцы. Они принадлежат Отцам Православной Церкви».³⁴⁶ О своей книге «Слово о смерти» он написал в одном из писем так: «Матвеевский, хотя имел намерение подорвать мнение о «Слове» читающей публики, но послужил к оглашению и к усовершенствованию «Слова», которое сверх достоинства аскетического получила достоинство Богословского сочинения, первого по этому предмету на отечественном языке».³⁴⁷ В этой книге св. Игнатий Брянчанинов действительно представил богатейший святоотеческий и агиографический материал для решения вопросов, связанных с природой Бога, ангелов и душ человеческих. Не имеет смысла переписывать все святоотеческие цитаты, им собранные: желающие могут сами ознакомиться с ними при прочтении этого замечательного труда. Мы же заимствуем отсюда только мысли и суждения самого св. Игнатия касательно нашей темы. Продолжая опровергать мнение западных, он пишет: «Учение Декарта о современной невещественности духов, о их независимости от времени и пространства, будучи проверено наукой, является равновесным отрицанию существования духов. Выставляя их равными Богу по существу, оно делает невозможным их существование. Бесконечное существо может быть только одно. Если допустить даже два таких существа, а не множество, то и эти два существа должны быть уже изображены числом, как имеющие ограничение одно другим, и потерять свойство бесконечного. Неограниченное же по свойствам непременно должно быть неограниченным по существу. Таков непреложный вывод положительной науки — математики, против которого нет возражения».³⁴⁸ Что такое гипотеза Декарта о духах? Это сочиненное им учение, игра его ума, опиравшегося на современные ему познания. Гипотеза Декарта совершенно опровергается наукой в настоящем ее развитии. Опровергают ее и факты как доставленные Православной Церковью, так и враждебными Церкви средствами, магией,

магнетизмом, спиритизмом. Декарт видит между грубым веществом и сотворенными духами решительную *противоположность*. Наука видит не противоположность, а *постепенность* и *сродство*. То, что ограниченный предмет не подлежит телесным чувствам и нашему постижению, никак не дает ему права на свойства, принадлежащие предмету неограниченному. Всякий ограниченный предмет может быть изображен числом. Хотя бы это число, по громадности своей, было чуждо подчинения всякому действию человека, однако оно пребывает числом, имеет все свойства прочих чисел, и отличается от бесконечного бесконечным различием.³⁴⁹ Свойства сотворенных духов ограничены; по необходимости ограничено и существо их. Если существо их ограничено, то и духовность их ограничена. Напротив того духовность Бога — беспредельная: она — совершенная и решительная духовность».³⁵⁰

Как видим, св. Игнатий доказывает бесконечное различие между Существом неограниченным, каковым является Бог и существами ограниченными, составляющими видимый и невидимый мир, на основе математической теории о бесконечном. Ни одна наука, кроме математики, как считает он, не способна к такому точному объяснению отношений тварей к Творцу, самих по себе непостижимых и необъяснимых. Потому что «математика, действуя знаками и изображая знаками предметы и свойства их, достигает самым верным путем познаний, недостижимых иным путем, часто невыразимых словом. Чтобы объяснить это примером понятным для каждого, укажем на принятый в учебных заведениях обычай изображать цифрами способности учащихся, их прилежание и успех в науках. Почему так? Потому что цифрами выражаются эти отвлеченные понятия с такой точностью и определенностью, для каких слова решительно недостаточны».³⁵¹ Пользуясь терминами и доводами математики, св. Игнатий говорит, что вселенная есть число, а все ее составные части суть числа. Все числа, сколько бы различны они ни были между собой, вместе совершенно одинаковы друг с другом в отношении к бесконечному. Причина такого равенства чисел заключается в бесконечной, а следовательно, и постоянно равной разнице между бесконечным и каким бы то ни было числом.

И вот какое в результате своих рассуждений св. Игнатий дает определение духов: «Сотворенные духи суть существа ограничен-

ные, газообразные, одаренные силой словесности. Духами названы они в Писании потому, что в нем всякое газовидное вещество называется духом (Ин. 3; 8): этим названием обозначается тонкость естества духов, которой они отличаются от видимого нами грубого вещества. Впрочем, такое отличие лишь относительное: оно родилось из ограниченности познаний человека, принявшего за норму свое тело в состоянии его падения. Норма, подвергающаяся изменению, не может быть истинной нормой. Душа человека, подобно сотворенным духам, называется в Писании духом (Ин. 19; 30), но она облечена в грубое тело; вот в чем единственное различие человека от сотворенных духов. Духи, как не имеющие человеческого тела или плоти, называются бестелесными, бесплотными: они называются невидимыми, потому что мы не видим их телесными глазами». ³⁵² Итак, «что такое человек? Такой же сотворенный дух, как и ангел, но облеченный в тело. Прочие сотворенные духи отличаются от человека тем, что не имеют *его* тела, *его* плоти. По этой причине они называются *бестелесными, бесплотными, неведущественными*». ³⁵³ Но св. Игнатий на этом не останавливается, а идет дальше и заявляет, что духи имеют вещественность, подобную *духовным человеческим телам*, которую они (тела) получают по воскресении своем, ибо отверженные духи будут мучиться в огне адском, огне вещественном, в котором будут мучиться и тела грешных людей. «Да и как, — вопросительно восклицает он, — горнему миру не иметь своей вещественности, когда глава его — Богочеловек облечен в тело?» ³⁵⁴ Всецело соглашаясь с утверждением святителя Игнатия, выразившего свя-

³⁵² Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 215-216. Как видим, это определение о духах тождественно определению преп. Иоанна Дамаскина и прочих Отцов не только Восточной Церкви, но и Западной. Когда в V веке появились на Западе Собеседования преп. Кассиана Римлянина, то некоторые из западных (в частности, Аквитанский епископ Проспер) подвергли критике его *тринадцатое собеседование*, но против *седьмого и восьмого*; в которых изложено учение о духах, не было сделано ни малейшего возражения. Только в XVII веке, после принятия мнений Декарта о совершенной неведущественности духов, появились *поричания* (опровержения не сделано, ибо оно невозможно) против учения о духах, изложенного Кассианом. Даже блаж. Августин, которого особенно почитают западные и дают ему первое место между Отцами Церкви, учил, как мы видели выше, что душа должна иметь свою степень вещественности, как творение и создание Бога вполне неведущественного.

тоотеческое учение, надо, однако опасаться и предостерегать себя от того, чтобы не представлять *грубо* вещественность духовного мира. Естественно разум наш не может представить душу или ангелов совершенно невещественными или не причастными никакой вещественности, материальности, ибо действия тварей должны выражаться во времени, а время, по нашим представлениям, не может существовать без пространства, потому что все, что подлечит пространству, должно по необходимости быть или вещественным, или причастным веществу в той или иной степени.

Но все же, какова природа этого тонкого вещества, из которого состоит мир духовный? Какова природа этой *духовной материи*, которая, по учению Отцов, отличается от природы материального, видимого нами мира состоящего из четырех стихий? Ведь иная природа души, а иная природа тела! О том, каково вещество духовного мира, Писание нам не говорит, как не говорит и о многом другом. Толкуя слова апостола Павла, святой Феофан Затворник справедливо замечает: «Внутри или во глубине видимого нами мира сокрыт другой мир, столь же действительный, как и этот, — духовный или тонко вещественный, Бог весть; но то несомненно, что в нем витают ангелы и святые... Он (т.е. апостол Павел) не возвещает, *в теле ли, вне тела ли был восхищен*. Это, говорит, один Бог знает. Видно, для нас знание сего не нужно... Большая, впрочем, определенность в этих подробностях и не требуется, и ожидать нельзя, чтобы кто-либо сказал об этом что-либо решительно верное, когда молчит сам св. Павел».³⁵⁵ Более того, сами требования пустого любопытства и тщеславной любознательности порицаются Священным Писанием (Мф. 8; 11-12), тем более, что любопытству и суетной любознательности не открывается истина, потому что для достижения своей цели они пользуются средствами ведущими к ошибочным заключениям, закрывающим собой истину. Правильное понятие обо всем, в том числе и о мире невидимом, духовном, сообщается верой христианской, откровенным Богопознанием, жизнью не только благочестивой, но подвижнической, сосредоточенной, уединенной. Отцы, проводившие в христианских подвигах жизнь свою, сподоблялись особенных Даров Святого Духа, достигали высокого духовного преуспевания и просвещения и получали вход в невидимый очами чувственный мир, получали опытное и благодатное знание духов. Они не домога-

лись этого знания, не искали его; оно открывалось им естественным образом, по мере обновления их естества благодатью. Поэтому у некоторых из Святых Отцов можно встретить высказывания, определяющие в той или иной мере даже вещество духовного мира. Но эти определения также выражались на языке современного им общества и давались в той мере, в какой это полезно нам и содействует правильному представлению о мире невидимом, духовном. Вспомним, что говорил Василий Великий о естестве ангельском: «Признавай, что по существу они — духи, *свойства воздуха или огня неведущественного*».³⁵⁶ И Григорий Богослов, как мы помним, называл ангелов *огнем неведущественным* или *близким к этому*. Афанасий Великий о душе человеческой сказал следующее: «Собственно душа, по существу своему, *есть как бы огонь горящий*. Как огонь сваривает то, что будет положено в кастрюлю: таким образом и огненная душа переваривает и истребляет пищу, вложенную в чрево. Хотя она и называется *yuch* (душа), но называется так не потому, чтобы была *yusca*, то есть *холодная*, как думают некоторые из простейших. Явствует в ней сила и действие солнца из того, что она иссушает сырое силой теплоты своей. Солнце, будучи огненным и жарким, иссушает болотные места и что бы то ни было, наполненное сыростью, разрешает испарениями. Что душа по естеству своему тепла, в этом несомненно и опытно уверят тебя мертвые, потому что в тот час, когда отделится душа от тела, все члены объемлются холодом несколько не менее, как и от действия мороза».³⁵⁷ Согласно с этим сказали и Отцы VII Вселенского Собора, подтверждая положение о допустимости изображать на иконах ангелов и указывая, что один только Бог бестелесен и невидим, «что же касается разумных сил, то они не всецело изъяты от телесности и не безусловно невидимы, будучи одарены тонкими, *воздухообразными* или *огненными* телами».³⁵⁸ Почему Отцы древности называли существо духов и души огненными или воздухообразными? «Потому что древние, не зная о существовании теплорода, называли огнем видимое пламя; очень недавно поняли, что пламень есть только *явление* при соединении *вещества с теплородом*. Почему Богослов говорит, что естество ангелов, если не дух и не огонь, то близко подходит к этому? Потому что существование газов не было известно и более точное выражение не было возможным. Что, как не газы, близко подхо-

дит к движущемуся воздуху и к огню невидимому? И мы можем сказать немного более! Нам в обыкновенном состоянии нашем, неизвестно ни одно животное газообразное. Зная газы, принадлежащие земле, и умозаключая о существовании *эфира* или собраний газов, не принадлежащих земле, мы можем только сказать, что ангелы принадлежат к *природе эфирной* или *газовой*. И газы, и эфир мы признаем, по современному состоянию науки, веществом; древние признавали их духами, как и теперь по общему употреблению газы, имеющие запах, называются духами. На иностранных языках словом дух (spiritus, спирт) обозначаются некоторые жидкие тела».³⁵⁹

Итак, древние под именем огня разумели теплород, а под именем воздуха газ или эфир. Газом называют вещества принадлежащие земле, в их утонченном виде, а эфиром наука XIX века называла собрание газов еще более тонких, ей неизвестных, которые наполняли пространство за земной атмосферой. В природе нет пустоты. По выводам науки, где есть пространство, там необходимо должно быть вещество. Понятие о вещественности неразлучно и неразделимо с понятием о пространстве. Пространство, которое мы называем небом, непременно должно иметь свое вещество. Будущие жилища душ также должны соответствовать их эфирной природе. Этой природе соответствует и рай, и ад.³⁶⁰ «Душа грешная, отвергнутая Богом, не только мучится своей совестью и своим состоянием отвержения, но и заключается в страшную подземную темницу, именуемую *адом*, *тартаром*, *геенной*, где подвергается лютым мукам, способным терзать ее *эфирную природу*»,³⁶¹ — говорит св. Игнатий. И не только он, но и многие другие Отцы признавали вещественным как геенский огонь,³⁶² так и Эдем сладости,³⁶³ в котором пребывали Адам и Ева, еще будучи в теле, и в котором будут пребывать праведники после воскресения, когда их тела соделаются подобными умной ангельской природе в отношении к пространству и времени. Такое тело будет способно даже к духовным ощущениям, которые будет испытывать не только одна душа. Все это доказывает, что духовный, ангельский мир, к коему принадлежит и наша душа, имеет свое вещество, которое святой Игнатий сообразно понятиям своего времени назвал *эфиром*. Нечто подобное говорил и св. Феофан Затворник, современник преосвященного Игнатия. В одном письме к своему духовному чаду он пишет: «Если вы не забыли, когда-то я заводил с вами

речь о некоей тонкой-претонкой стихии, которая тоньше света. Зовут ее *эфир*. И пусть. Не в имени дело, а в признании, что она есть. Я признаю, что такая тончайшая стихия есть, все проникает и всюду проходит, служа последней гранью вещественного бытия. Полагаю при сем, что в этой стихии витают все блаженные духи — ангелы и святые Божии, — сами, будучи облечены в некую одежду из этой же стихии». ³⁶⁴

Но известно недоумение, которое епископ Феофан высказал в письме к епископу Игнатию по поводу его мнения о вещественности души. В этом письме он прямо пишет: «Мысль сию считаю неправославной и опасной. Приводимые Вами доказательства никак не убедительны. Но Вы убедились же ими. И вот присматриваюсь к ним попристальнее, — не откроется ли в них какая-либо сторона, способная осветить во мне сей темный предмет. Часто не видишь дела от необычности его. А для меня это — новость первой руки. *Душа — эфирна*. Кто же это думает у нас, Богу молится, чаёт горнего и ради того отказывается от всего земного и вещественного? С веществом, как его не утончайте, духовные явления совсем не вяжутся, и нигде мне не случилось слышать такого учения». ³⁶⁵

В ответ святой Игнатий пишет ему письмо, в котором кратко излагает свое понимание этого предмета. Приводим это письмо с сокращениями:

«Ваше Преосвященство, Милостивый Архипастырь и Отец!

Приношу Вам искреннейшую благодарность за откровенное письмо Ваше от 29 мая. Отвечаю на него с такой же откровенностью.

По вступлении моем в жизнь аскетическую и потом в монастырь, хотя и случались со мной разные опыты, свойственные этому пути, но о душе и духах я имел понятие неопределенное, признавая и называя их по общему поверхностному пониманию бесплотными и невещественными; нужды входить в дальнейшее рассмотрение не представлялось... С 1843 года, независимо от меня, необходимость заставила вникать подробнее и точнее в значение души и сотворенных духов. Справедливо сказал Антоний Великий, что это познание крайне нужно для подвижников... Опыт доказывает верность учения Отцов со всей решительностью. Темное и загадочное делается очень ясным и простым. Что же касается до слова *эфир*, то химия называет этим словом материю, совер-

шенно отличную от газов, принадлежащих земле, несравненно тончайшую, но неопределенную, вовсе неизвестную человекам. Существование же ее признается по той необходимой причине, что пространство за земной атмосферой, как и вообще всякое пространство, не может быть чуждым материи. В собственном смысле — невещественен Один, необъемлемым пространством — Бог. Духи сотворенные бесплотны по отношению к нам. Но естество их, как и естество души, пребывает неопределенным для нас по невозможности определить его».³⁶⁶

Этим и ограничилась переписка святителей, так и не разрешившая возникшего недоумения. Через два года преосвященный Игнатий отошел в жизнь вечную. По его смерти Феофан Затворник пишет книгу с названием «Душа и ангел — не тело, а дух», предметом критического обсуждения которой явилась книга епископа Игнатия «Слово о смерти и прибавление к нему». В своей книге епископ Феофан доказывает, что естество души и ангела не может быть вещественной, ибо, говорит он в одном из своих писем, «если душа тело, то зачем нам воздерживаться от телесного? *Ешь, пей, веселись* (Лк. 12; 19)!»³⁶⁷ По этой причине «новое учение (т.е. «Слово о смерти») терпимо быть не может. Это *ультра-материализм*.³⁶⁸ Как объяснить совершенно духовное действие души, когда она есть эфирное тело.³⁶⁹ Есть у физиков инструменты для определения свойств и действий всех тончайших вещественных сил — теплоты, электричества, света, все эти силы считаются проявлением эфира... почему же доселе еще никто и покушения не имел изобрести какое-либо орудие для испытания души, если она эфир, потому что принадлежит она совсем к другой области, чем все, известные нам проявления эфира. Душа не есть не только какой-либо химический элемент, но не есть и эфирное тело».³⁷⁰ И вообще, по его словам, химия совсем не тем кругом предметов занимается, к какому принадлежит душа, поэтому о душе она не может быть судьей компетентным.³⁷¹ «Самодвижность души есть разительнейшее доказательство не бессмертия только, но паче того, что она не есть какое-либо тело утонченное, эфирное».³⁷² На всем пространстве книги своей св. Феофан доказывает, что естество души и ангелов не может быть вещественным: «Как мысль не имеет ничего вещественного, так и ничего вещественного не имеет и естество ангелов умных».³⁷³ Для подтверждения этого поло-

жения он приводит множество цитат из Священного Писания и писаний Святых Отцов. По прочтении книги можно прийти в величайшее смущение относительно правильности излагаемого святым Игнатием учения, и в глубине сердечной опять возникнут горестные вопросы, сопутствуемые тонким унынием и тяготой, соединенными с печалью: так кто же прав? где же истина? кому верить? А можно ли верить св. Феофану Затворнику? Ведь известно, что на некоторых Отцов Церкви имела влияние современная ученость или языческая философия. Заимствованные неправильные понятия они могли излагать наряду с учением, которое открывалось им Духом Святым, как объясняет это преп. Варсануфий Великий: «Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением, и святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей, иногда же то, что здраво постигали собственным умом, впоследствии же и те и другие слова приписаны были им».³⁷⁴ Хотя, как он утверждает дальше, святые могли получать вразумление относительно того или иного принятого ими мнения, если только вопрошали Бога по слову Его, ибо *всякий просящий получает, и ищущий находит* (Мф. 7; 8). И если святой муж говорит о себе, что он от Духа Святого излагает то или иное учение, то этому несомненно должно верить.³⁷⁵ Но можем ли мы предположить, что святой Феофан или святой Игнатий, которым было знакомо высказывание преподобного Варсануфия, пренебрегли этим замечанием и не просили вразумления свыше относительно затрагиваемого ими предмета? По смущению и печали, которыми исполнены эти мысли, можно твердо заключить, что подобные вопросительные помыслы происходят от демонов, ибо вражьи мысли не дают благих действий. Святая истина извещается сердцу несказанным миром, тишиной, спокойствием, ясностью. «Истина чужда всех преувеличений и умалений: она всему дает подобающую меру и подобающее место».³⁷⁶

Итак, в чем же суть спора и разногласия святых епископов? И можно ли вообще назвать это спором? Известно, что люди,

хоть и святые, не могут совершенно постичь все глубины Божии, потому что *отчасти знаем, и отчасти пророчествуем* (1 Кор. 13; 9) и *одному дается Духом одно, другому другое, но не все дарования одному человеку. Все же сие производит один и тот же Дух* (1 Кор. 12; 8-11). Бог не вещает исключительно через одного Своего угодника, но оставленное одним по воле Божией говорится другим. И о чем один говорит сомнительно или односторонне, то истолковывает и добавляет следующий за ним, чтобы имя Божие прославлялось через святых Его. Давая характеристику своей книге о душе св. Феофан писал: «Вся книга моя направлена к доказанию, что естество души и ангела не может быть вещественно. Но иное дело *естество*, иное — образ бытия. Кто не хочет принимать душу без оболочки, тот пусть допускает сию *оболочку, но мимо естества души*, которое должно быть духовно. Допустив оболочку — тонкую, эфирную, получит форму и останется доволен».³⁷⁷ Этими словами св. Феофан выразил всю суть своего учения. Он твердо настаивал на том, что *существо души* не может иметь вещество даже тонкое, хотя может иметь тонкую вещественную оболочку (можно и эфирную, соответственно понятиям времени). «Пусть, — говорит он, — ангелы не вне эфирных тел. Это будет значить, что они в эфирных телах, как в оболочке, облечены ими, носят их: но сами все же не тело эфирное, а духи, облеченные эфирным телом».³⁷⁸ Можно думать (и я так думаю), что душа и ангел — духовны по естеству, но облечены тонким эфирным телом, а чтобы они по естеству были тело, так думать нельзя».³⁷⁹ Поясняя слова преподобного Макария Египетского, Феофан Затворник утверждает, что Макарий признавал души и ангелов *облеченными* в тонкое эфирное тело.³⁸⁰ Обращает внимание святитель и на слова Великого Антония, когда тот говорил братьям: «Что удивительного, если они (демоны), *пользуясь* тончайшими паче человеческих телами и увидев вступивших в путь, предваряют их в шествии и возвещают о них». Здесь мысль такая, что демоны не суть тела, а суть духи, хотя и облеченные тончайшими телами.³⁸¹ То же самое имел в виду и преподобный Кассиан, когда говорил, что существа духовные *имеют* собственное тело, в котором существуют.³⁸² Скажем от себя, что и Василий Великий говорил о некой светлой ангельской оболочке, которую имел бы и человек, если бы сохранил свое достоинство и достиг назначения.³⁸³

А св. Игнатий Брянчанинов, явно противореча этому, говорит: «Отцы не признавали духов *облеченными* в тело, но самое существо их признавали тонким телом».³⁸⁴ Это именно утверждение и возмутило святого Феофана, который писал об этом следующее: «Новое учение (имеется в виду учение св. Игнатия) утверждает, что ангелы *суть тела тонкие*, что сами ангелы *суть тела, так что кроме тела у них ничего нет*... Если бы новое учение говорило только, что ангелы *имеют тела*, можно было и не спорить с ним; ибо при этом главной господственной стороной у ангелов поставляется все-таки разумно-свободность и сознание; ибо эти не могут принадлежать телу, какое ни придумай. Допустив это и не имея возможности не видеть в ангелах разумности и свободы, для объяснения этого остается сказать, что Бог в них действует, и таким образом прийти прямой дорогой к пантеизму».³⁸⁵

Известно, что св. Игнатий, называл существо души и ангелов вещественным, основываясь на словах Василия Великого, Григория Богослова, Афанасия Александрийского, ясно учивших о воздухообразном или газообразном *существе* ангелов и души. По всей вероятности, здесь спор *о словах*, ибо слова одинаковые, но мысли в них совершенно различные. Непонимание святителей возникло из-за неточности их терминологии. История христианской Церкви показывает, что эпоха христологических споров была обусловлена именно неточностью терминологии, и решение догматических вопросов в этих спорах было связано с определением точного смысла основных богословских терминов, таких как *fusiz* (природа), *ousia* (сущность), *upostasiz* (ипостась), *proswpon* (лицо). Примечательно, что слова *fusiz* и *ousia* являются синонимами и в употреблении Отцов обозначают равные понятия, хотя и имеют некое тонкое различие. Но нас интересует сейчас не это, а то, что при внимательном изучении творений святителей замечается, что под словом «сущность» св. Игнатий и св. Феофан понимали разное. В это слово они вкладывали разные понятия. Мы же, следуя примеру св. Григория Паламы, одной из главных забот которого при написании знаменитых «Триад» было стремление согласовать многие противоречивые высказывания Святых Отцов, постараемся установить смысл тех или иных выражений великих святителей-богословов, прося помощи и вразумления у Того, Кто дает *даяния благие*

чадам своим (Мф. 7; 11) и просвещает всякого человека, приходящего в мир (Ин. 1; 9).

Св. Феофан Затворник, как видно из многих мест его творений, под *естеством* или *сущностью души* разумел третью, составную и главную часть человека — *дух*, который является *душой души человеческой*.³⁸⁶ «Дух — субстанция души, а тело эфир, придаток, орган, жилище».³⁸⁷ Сама сущность души (дух) невещественна, но имеет тонкую эфирную оболочку, т.е. тело. Вот образчик его рассуждений, доказывающий эту мысль: «В душе — эфирном теле признается способность мыслить, или вообще способность к проявлению духовных действий. Спрашивается: телу ли эфирному, вещественному дана способность, или в это эфирное тело внедрена отличная от вещества сила и сила невещественная, духовная, дух? Но первое немыслимо: способность мыслить так несовместима с веществом, как огонь с водой. Если Бог даровал веществу способность мыслить, то и на этом нельзя успокаиваться, ибо и Бог не силен сотворить то, что само по себе противоречит. Веществу нельзя дать способность мыслить, как только претворив его в дух невещественный».³⁸⁸

Обратимся теперь к св. Игнатию Брянчанинову. Разбирая учение западного критика, он приводит такую его выписку: «Мозгейм говорит, что древние философы различали в человеке *две души*, именно *душу чувственную*, которую они тоже называли *духом* и которую они представляли себе тонким телом, и *душу бестелесную*, неразрушимую, бессмертную. При смерти человека обе души отделялись от тела человеческого и пребывали всегда соединенными, но, не смешиваясь так, что одна душа могла быть решительно отделяема от другой... Предположим на минуту, что, может быть, некоторые Отцы Церкви точно думали таким образом. Из того уже следует, что эти Отцы так, как и древние философы, имели очень ясное понятие о *совершенной духовности*, потому что они приписали ее *разумной душе*, которую они называли *ноуз, mens* (ум, дух), настолько она отличалась от души чувственной (*fuch, anima*, душа), которую представляли себе весьма тонким телом. Из этого также следует, что Отцы, хотя и полагали ангелов всегда *облеченными в тонкое тело*, но не смешивали их по этой причине с телами; и признавали их *собственно существами духовными*».³⁸⁹ На это св. Игнатий ответил: «Не признавали Отцы

ангелов облеченными в тонкое тело: *они признавали самую сущность их тонким телом*».³⁹⁰ Как понимать такое категоричное утверждение святителя? В каком смысле он это сказал? Тщательное изучение всех его творений приводит к выводу, что он под сущностью или природой души разумел саму эту оболочку, говоря, что «*душа есть тело*» в том смысле, что это тело является неотъемлемой частью духа-души. Душа-дух не просто облечена в тело, которым пользуется как одеждой и с которым легко может расстаться по своему желанию, как можно вывести из слов западного критика, но нераздельно соединена с ним так, что, лишившись его, не является уже душой, в таком же смысле, как и человек, лишившись тела грубого, земного (по смерти), не есть уже человек. Эту мысль, как нам кажется, и доказывал св. Игнатий, хотя и не сказал так определенно, как это сделал его сподвижник, тщательно разработавший учение о трехсоставности человеческого естества.³⁹¹ Нечто подобное говорит и преподобный Макарий Великий: «Как телесных членов много и все называются одним человеком, так и у души много членов: ум, совесть, воля, помыслы, осуждающие и оправдывающие; но все это связано в один помысл (в словесную силу, в словесность, дух), все это члены только души, а *душа одна*; и это внутренний человек».³⁹² Душа и дух неразрывно соединены между собой и составляют нашего внутреннего человека, нашу духовную сущность. Дух не есть что-либо отличное от души и подобно ей *самостоятельное*, а является лишь *высшей* стороной той же души,

³⁹¹ Следует отметить, что у еп. Игнатия некоторые антропологические положения или не получают должного подробного освещения, или вообще обходятся молчанием. Объясняется это, вероятно, тем, что епископ Феофан стремился донести до сознания читателей учение о трехчастности естества человеческого с наибольшей полнотой и всячески старался убедить в справедливости этого взгляда. На этом же он построил и всю свою нравственную систему. А св. Игнатий при написании своих сочинений главной своей целью поставлял лишь аскетические наставления и духовные наставления. Эта причина вызвала и неточную терминологию. Такие понятия, как *ум, дух, душа, сущность, естество*, часто употребляются им в разных значениях и это значение порой приходится улавливать лишь по смыслу или интуитивно. Правда, и в писаниях св. Феофана Затворника встречается иногда такое же смешение понятий, но у него легче понять, в каком значении употребляется то или иное слово. Его терминология, более точная, научная, обуславливается особенностью составления им своих сочинений.

по подобию глаза в теле.³⁹³ А то, что св. Игнатий, называя вещественным сущность души, не имел в виду духа, видно из других мест его писаний. Понятно, что дух характеризуется способностью ощущений и материя (вещество) безусловно не владеет этой способностью, она совершенно равнодушна к тому, что переживает. Вся наша внутренняя, духовная жизнь складывается из мыслей, желаний, чувств и действий духовных, которые концентрируются в сознании и выходят из него, как из фокуса. Источником их является душа. Конечно же, св. Игнатий никак не учил, что мысли наши, чувства и ощущения, то есть все принадлежности духовной сущности души, суть вещественны и материальны. Ведь вещество действительно, как ни будь оно тонко, не может иметь духовно-разумных свойств, принадлежащих невещественному духу. Никто не утверждает, что сознание нашей души вещественно; не утверждает этого и св. Игнатий, даже наоборот, говорит, что сущность души нашей отражает образ Божий и имеет качества *подобные качествам составляющим сущность Бога*. Вот его конкретные слова: «Существо человека, верховная его сила, которой он отличается от всех земных животных, которой он равен ангелам, дух его, есть образ существа Божия; *свойства духа человеческого служат* в состоянии непорочности своей *подобием свойств Бога*».³⁹⁴ В слове «О святых Христовых Тайнах» он еще определеннее об этом сказал: «Духи и человек сделались между тварями ближайшим и яснейшим отражением Бога. В самом существе их Творец начертал Свой образ; этот образ Он украсил *качествами, подобными тем качествам, которые в беспрдельности и совокупности своей составляют сущность Бога*».³⁹⁵

Существование ума, по словам епископа Игнатия, проявляют наши мысли и наши духовные ощущения, но сам он, проявляясь через них со всей очевидностью, в то же время пребывает вполне *невидимым и непостижимым*,³⁹⁶ подобно высшему, неограниченному Уму. По исцелении ум человеческий, по слову Апостола, содевается умом Божиим (1 Кор. 2; 16). Благодаря духу, человек становится причастным Божией благодати, а следственно, дух человеческий должен быть *подобен* Духу Божию по своим свойствам и качествам. Если Бог, по учению Восточной Церкви, всесовершенен, абсолютно духовен, невещественен, не подчинен пространству и времени, то вполне справедливо соответственно это-

му сделать заключение, что существо души и ангелов, хотя и далеко от совершенства Божия и является совершенным относительно ограниченному своему естеству, но это не значит, что оно не духовно и вещественно. Можно сказать, что дух невещественен, но менее совершенен. Эту именно мысль и проводит св. Игнатий, хотя и не говорит так определенно, как это делают другие Отцы.

Св. Григорий Нисский, решая вопрос о сущности ума (духа), устами своей сестры Макрины дает такое определение его: «Это не что-либо постигаемое чувством, не цвет, не очертание, не упругость, не тяжесть, не количество, не протяжение по трем измерениям, не местное положение, и, вообще, не что-либо из усматриваемого в веществе».³⁹⁷ И св. Григорий Чудотворец говорит, что душа-дух «не имеет качеств, которые воспринимаются чувствами, потому что ни справедливости, ни мужества, ни подобного им нельзя видеть» или осязать.³⁹⁸ А если нельзя приписать ей качеств, коими определяется всякое тело, то значит она невещественна. И если питается душа-дух, то не телесной пищей, какой питается тело, а бестелесной, ибо питается словом³⁹⁹ и не просто словом, но *словом Божиим*, истинно животворным и питательным.⁴⁰⁰ Кроме того, в духе (уме) запечатлен образ Божий, а «если образ Божий в естестве души, то она духовна, ибо Бог есть Дух. Если образ Божий в высших духовных стремлениях, то как духовные явления и действия не могут происходить от телесного существа, а должны происходить от существа духовного, душу опять должно признать духовной, чтобы можно было производить из нее духовные действия».⁴⁰¹ Мимоходом заметим, что отрицанием признаков вещественных вовсе не отрицается бытие того существа, в котором они отрицаются, ибо тогда надо отрицать и бытие Бога. Итак, дух (ум) есть исключительно нематериальная и единственно духовная часть природы человеческой, хотя и имеет тонкое, вещественное и «причастное» материальности тело, но ведь одно дело *иметь* тело и совсем другое — *быть* телом.

Но тут может возникнуть недоумение. Если следовать такому ходу мыслей, то можно впасть в другую крайность и признать по естественной необходимости ум (дух) одним и тем же с естеством Божиим, что недопустимо с точки зрения Православия. «Не говори: признать одним и тем же, потому что речь эта нечестива, но, как научен Божественным словом, скажи: признать *одно подоб-*

ным другому. Ибо сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное — умственному и бесплотное — бесплотному, свободно от всякого времени, как и Первообраз подобно ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним, потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом — напротив того, какими чертами в несозданном естестве отличается Первообраз, с теми же самыми созданная природа показывает нам образ, и как часто в малом осколке стекла отражается целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в каком объеме круг его вмещает в себе малость осколка, так и в малости нашей природы сияют образы невыразимых этих свойств Божества, так что руководствуемый ими разум, хотя признает сущность умной, потому что она образ умной сущности, однако же, *образа не называет тождественным с Первообразом*». ⁴⁰² Действительно, как может сохраниться образ Божий, если ум не во всем будет подобен Первообразу? Следовательно, ничто не препятствует признать его неведущим как образ Невещественного, хотя в то же время он должен совершенно отличаться от Него, ибо иначе тут будет не подобие, а полное тождество. Таким образом, «ум — это неведущая природа и свет, *родственный*, можно сказать, тому первому высшему свету, от которого все и который над всем, всецело устремившись к тому бытийному свету, в неведущей неотступной и искренней молитве безоглядно порываясь к Богу, преображаемый и подобно ангелу озаряемый Первым Светом, являет собой по причастию то, что его Первообраз есть по сути». ⁴⁰³

Так научают нас боговдохновенные Отцы, и мы не можем с ними спорить. Ведь это и так понятно. Как среди мира видимого, вещественного есть свои степени материи, так и в мире духовном можно предположить подобное. Возможно, что и существо ангелов различно, соответственно своей иерархии. «Нам нельзя знать тайны пренебесных Умов и святейшие их совершенства», ⁴⁰⁴ — говорит божественный Дионисий. Все это в точности знает только Сам Виновник их бытия. Мы даже не в силах проникнуть в сущность духа человеческого. Что такое душа сама в себе, в чем ее конкретные отличия от сущности Духа Божия или хотя бы от сущности духа ангельского, который считается совершеннее духа

человеческого?⁴⁰⁵ Эти и подобные им вопросы, по-видимому, никогда не будут достаточно разрешены человеком в условиях земного бытия. Но то несомненно, что Дух Божий и по существу Своему и по свойствам *совершенно* отличается от духа человеческой души. Между Духом Божиим и духом человеческим лежит неизмеримая пропасть. Как само существо Бога, так и Его свойства неограниченны, тогда как свойства сотворенного духа человеческого ограничены и, следовательно, по необходимости ограничено и его существо. А если существо духа человеческого ограничено, то и духовность его ограничена. «Если бесконечная полнота Божеского бытия не положила преград, а напротив послужила источником тому, чтобы даровать бытие конечным тварям, то какое основание полагать, что бесконечная Его духовность будет преградой к тому, чтобы явились твари с ограниченной духовностью? Напротив, не следует ли заключить, что поелику есть бесконечная духовность, то должна быть и духовная конечность».⁴⁰⁶

Дух человеческий отличается от Духа Божия тем, что тварен, хотя и способен воспринимать, *вмещать в себя* нетварную Божественную энергию, благодать. Для пояснения и лучшего понимания различия существа Божия и существа человеческого можно сделать сравнение света солнечного с освещенной им же комнатой или сильно горячей воды с менее горячей. Хотя естество и там и там одно, но оно не тождественно, не одинаково.⁴⁰⁷ То есть духовность человека такова, что если сравнить ее с Божественной, то она покажется грубой, почти вещественной, пребывая невещественным

⁴⁰⁵ Считается, что человек несколько умален перед ангелами, в особенности сейчас в состоянии падения. По единению с Богом, по причастию благодати, по сиянию своему они ныне далеко превосходят людей. Св. Григорий Богослов называет их «вторыми Светами» после Бога (*Творения Т. 1. Сл. 40. С. 546*). Не следует, конечно, в пантеистическом смысле отождествлять их с сущностью или энергией Божией. Сущность ангелов тварна, в отличие от нетварной сущности Божией, но их мудрость и ведение далеко превосходят человеческие знания и способности (2 Цар. 14; 20). Хотя, не смотря на свое совершенство, ангельская природа, будучи тварной, ограничена во всех отношениях: они не могут познать существа Божия до конца (1 Кор. 2; 12); они не знают будущего, если им не откроет Сам Бог (Мк. 13; 32, Ис. 44; 7); для них непостижима тайна Искупления, в которую они желают проникнуть (1 Петр. 1; 12); сокрыты от них и помышления человеческого сердца (3 Цар. 8; 39, Иер. 17; 9). И вообще, сказано в книге Иова, что Бог и в ангелах Своих усматривает недостатки (Иов. 4; 18).

само в себе. «Кто познал ум Господень?» — вопрошает Апостол (Рим. 11; 34). «А я присовокуплю к этому, — говорит св. Григорий Нисский, — кто уразумел свой собственный ум? Пусть скажут те, кто природу Божию пытается заключить в собственное восприятие.⁴⁰⁸ Познали ли они сами себя? Уведали ли природу собственного своего ума? Пусть он нечто многочастное и многосложное. Но тогда как в сосложении будет умственное? Или что за способ срастворения разнородных? Но ум простой и сложный. А тогда как он рассеивается в чувственной многочастности? Как в единственности — множественное? Как в множественном — единое? Но узнал я разрешение недоразумений, прибегнув к тому же Божию гласу. *Сотворим, говорит, человека по образу и по подобию Нашему* (Быт. 1; 26). Ведь образ лишь до тех пор по-настоящему есть образ, пока не лишен ничего из известного в первообразе. Но в том, в чем отпадает от подобия прототипу, на ту часть он уже не образ. Следовательно, поскольку в том, что созерцается из Божественной природы, есть *неприступность* сущности, совершенно необходимо, чтобы и в образе ее было подражание первообразу. Ведь если бы природа образа постигалась, а первообраза — была бы выше постижения, то такая противоположность созерцаемого в них обличила бы погрешительность образа. Но поскольку природа нашего ума ускользает от познания, и это по образу Создавшего, то значит, она точное подобие превосходящему, своей собственной неведомостью являя отличительную черту неприступной природы».⁴⁰⁹ Нечто подобное говорит и брат св. Григория, св. Василий: «Точное наблюдение себя самого даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо, если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя. Из бесплотности, находящейся в тебе души, уразумевай, что и Бог бесплотен... Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется какой-либо телесной чертой, но узнается только по действиям».⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Здесь имеются в виду евномииане, учившие о том, что приобщиться сущности Божией можно непосредственно, тогда как по святоотеческому учению причаститься Божией сущности возможно только через Его энергии.

Отсюда не без основания можно сделать заключение, что в человеке, по учению как Слова Божия (1 Фес. 5; 28), так и Святых Отцов, в составе его общей природы должно различать три части: часть духовную, часть душевную и часть телесную, из которых иная природа духа, иная природа душевной его оболочки и иная природа вещественного тела, созданного из праха земного. Таким образом, человек *трехприроден*. Конечно же, не в том смысле, в каком это понимали древние философы и Аполлинарий. Душа и дух не являются сущностями самостоятельных субстанций. «Душа — это единая многоспособная сила».⁴¹¹ Дух соединен с душой *нераздельно* и в отдельности от нее существовать не может. Дух — чистейшая часть души, а не отдельная сущность, и природу имеет чистейшую, чем у самой души, вернее ее оболочки. Но дух и душа — это сущности неразделимые. Подобно тому, как человек перестает быть человеком и становится в разряд ангелов, лишившись тела, а тело, лишившись души, становится не телом, но трупом, так и душа человеческая, лишившись духа, перестает быть душой человеческой и становится душой животной — сгустком энергии, теряя при этом свободу, бессмертие и все другие богоподобные качества.⁴¹²

Душевную часть, которая составляет оболочку души, св. Григорий Нисский называет *чувственной*, занимающей по своей природе середину между умной (духовной) и вещественной сущностью. Она настолько грубее первой, насколько чище, тоньше, бестелесней последней.⁴¹³ Из рассмотрения строения души мы можем предположить, что внешнюю оболочку души составляет ее *неразумная часть*, которая связана как с духом, так и с телом и заведует психофизиологическими отправлениями низшей чувственной природы человека. То, что составляет у человека оболочку души-духа, то у животных составляет душу и, соответственно, *природа их одинакова*. Такой же природы оболочку имеют, по всей видимости, и ангелы. Состоит душевная оболочка из той тончай-

⁴¹² О том, как правильно понимать трехсоставность человеческого естества можно найти разъяснения у святого Григория Богослова, неоднократно писавшего против Аполлинария (*св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. О воочеловечении. С. 130-132*). После Аполлинариевой ереси Отцы Церкви стали больше акцентировать на двухсоставность человеческой природы, умалчивая о посредствующем начале между телом и духом.

шей стихии, из которой состоит и весь духовный мир и которая «всюду проходит и никакой нигде помехи не встречает себе. Луч солнца проходит сквозь стекло, а та стихия — и сквозь стекло, и сквозь стены, и сквозь землю, и сквозь все. Но как она проходит сквозь все, так и те, которые витают в ней, могут проходить сквозь все, когда нужно (как Спаситель прошел в горницу, где были апостолы, дверем затворенным). Обитают они в определенном месте, но когда им повелевается или позволяется, тотчас переносятся, куда нужно по той стихии, и никаких преград не только не встречают, но и не видят. Когда нужно, переносятся, а когда нет такой нужды, на своем месте пребывая, видят по всем направлениям, что где есть и что где творится. И когда очи свои обращают на землю, т.е. на нас грешных, то ясно видят и нас... только не это грубое тело наше, до коего им дела нет, а видят самую душу нашу, как она есть, не непосредственно, а посредством оболочки души, сродной с их оболочкой и той стихией, в коей они живут: ибо состояние души верно отражается в ее оболочке».⁴¹⁴

Духовная материя, из которой состоит весь духовный мир, была создана в первый день творения со словами: «*да будет свет*» (Быт. 1; 3), и этот свет, или иначе — эфир, «*есть оболочка души*».⁴¹⁵ Из этой же эфироподобной субстанции созданы и души животных. По природе души животные и души человеческие одинаковы, хотя судьба последних иная после смерти, нежели судьба первых, благодаря тому изменению, которое производит в душе человека дух.⁴¹⁶ Душа животных, по Писанию, — *в крови*, то есть тесно связана с материей. И оболочка души человека, по однородности своей с душой животных, тоже «причастна» материальности. Как выразился св. Игнатий Брянчанинов, что, «несмотря на значи-

⁴¹⁴ Мнение архиепископа Луки Войно-Ясенецкого о бессмертии духа животных не соответствует общему святоотеческому учению, равно как и мнение о смертности тех элементов душевной деятельности человека, которые связаны с жизнью тела (См.: Лука Войно-Ясенецкий, архиеп. *Дух, душа и тело*. Гл. 5. *Душа животных и человека*). И св. Дионисий Ареопагит (*О божественных именах*. VI. 1. С. 223), и преп. Максим Исповедник (*Смотри его схолии к корпусу Дионисия Ареопагита*), и св. Григорий Двоеслов (*Собеседования*. Кн. IV. Гл. 3. С. 219), и св. Григорий Палама (*Омилии*. Ч. 3. С. 88), и св. Феофан Затворник (*Собрание писем*. Вып. II. № 264. С. 109), и многие другие единогласно утверждают, что души бессловесных смертны.

тельное различие между телом и душой, тело и душа имеют и нечто общее, имеют — употребим выражение химии — *сродство*».⁴¹⁷ Об этом именно и говорили Василий Великий, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский и другие Отцы, учение которых объединил св. Игнатий Брянчанинов. Эти гениальные положения, высказанные много столетий назад без помощи каких-либо научных, технических изысканий, современная наука подтверждает полностью и даже более чем наука XIX века. Согласно нынешним представлениям, мельчайшей частицей материи является *квант*. По сути своей квант представляет собой волновую функцию, заключающую в себе определенную часть энергии. В отношении к нашему видимому, физическому телу квантовая теория предполагает, что за его пределами существует другое, так называемое, «*квантовое тело*», которое имеет непосредственное отношение к материальному телу и влияет на его жизнедеятельность. «Квантовое тело» не является телом в обычном понимании этого слова. Оно не обладает ни весом, ни твердостью, ни упругостью, не состоит из элементов и частиц, но обладает энергией и имеет другие характеристики определяющие его свойства. «При скудных понятиях, — говорит св. Игнатий, — которые мы имеем о веществе горного мира, с достоверностью, однако же, утверждаем, что вещество этого мира свободы, нетления и блаженства должно управляться другими законами, нежели какими управляется вещество мира дольного».⁴¹⁸ И еще: «Вещество горного мира должно быть сообразно тому веществу, в которое *облечены* его жители, как и вещество дольного мира находится в соотношении с веществом своих жителей. Впрочем, и в дольном мире многие тела, не изменяясь в естественных свойствах своих, то есть не разлагаясь химически на свои составные части, могут быть в виде более тонком и более грубом».⁴¹⁹

Для подтверждения последнего положения можно указать на примеры, взятые из видимого мира. Всем известно, что вода может быть и в твердом, и в жидком, и в газообразном состоянии и, хотя меняет свои свойства, не меняет свой химический состав. Практически все твердые металлы, при соответствующих условиях, можно привести как в жидкое, так и в газообразное состояние. В некоторых житийных сказаниях встречаются поведания о том, как райские произрастания, фрукты, овощи, принесенные на зем-

лю, переходили из тонкого своего состояния в состояние более грубое, способное к действию на наши телесные чувства. Многим подвижникам ангелы приносили райскую пищу. В жизнеописании Пресвятой Девы Богородицы встречаются свидетельства о том, что Она, будучи еще отроковицей и пребывая во святая святых, принимала сладкую *пищу от ангела*⁴²⁰ или, как воспевают Святая Церковь, питалась *хлебом небесным*, «чудную и нетленную пищу вкушала».⁴²¹ А при успении Ее архангел Гавриил, тот, который служил Ей с детства и приносил Ей пищу во святая святых, а также был благовестником воплощения и неотступным хранителем Ее жизни, возвещая Ей о смертном Ее часе, вручил *ветвь из рая* от финикового дерева, сияющую светом небесной благодати. При погребении Девы райская ветвь несена была святым Иоанном Богословом перед гробом Богоматери.⁴²² Достойна внимания и повесть о монахе Ефросине, который из рая дал своему игумену Власию три святых благовонных яблока. Игумен разделил яблоки братьям и больные, бывшие в братстве, вкусив этих яблок, выздоровели, а все остальные исполнились духовного веселья.⁴²³ И в житии преподобного Серафима Саровского где-то повествуется о том, как он среди зимы угостил сестер Дивеевской обители ягодами, имевшими неземной вкус. Пример сгущения райского вещества представляют и многие другие житийные повествования. Когда святую мученицу Дорофею повели на смерть за исповедание Господа нашего Иисуса Христа, некий ученый муж, именем Феофил, советник игемона, издеваясь, сказал ей: «Послушай, невеста Христова, пошли мне из рая Жениха твоего яблоко и розовых цветов». Святая Дорофея ответила на это ему: «Я действительно сделаю это». Пришедши на место казни, мученица уговорила палача, чтобы он позволил ей немного помолиться Господу. По окончании молитвы ей предстал ангел в образе красивого отрока, принеся на чистом платке три прекрасных яблока и три розовых цветка. Святая попросила его: «Молю тебя, отнеси все это Феофилу и скажи ему: вот тебе то, что просил». Сказав это, она преклонила под меч свою главу и была усечена. Феофил же, издеваясь над обещанием святой девы, рассказывал друзьям своим о просьбе своей и ее обещании. Передавая это, Феофил безмерно смеялся, как внезапно предстал ему ангел с тремя яблоками и с тремя цветками, сказав: «По обещанию своему, святая дева

Дорофея послала тебе все это из рая Жениха своего». Феофил, увидев яблоки и цветы и взяв их в руки, громко воскликнул: «Христос есть истинный Бог, и нет неправды в Нем ни единой!» Друзья на это ему сказали: «Ты, Феофил, беснуешься или глумишься?» Он ответил им: «Не беснуюсь я и не глumlюсь, но здравый ум заставляет меня верить в истинного Бога Иисуса Христа». Они спросили его: «Но что означает эта внезапная твоя перемена?» Феофил отвечал: «Скажите мне, какой теперь месяц?» Они сказали: «Февраль». Феофил: «В это зимнее время всю Каппадокию покрывает мороз и лед, и нет ни одного дерева или какого-либо растения, чтобы оно украшалось листьями; итак, как же вы думаете, — откуда эти цветы и эти яблоки с сучками и листьями?» После этого он показал им яблоки и розовые цветы. Видя эти плоды, осязая и поражаясь особенным благовонием их, друзья в удивлении говорили: «Мы и в обычное для плодов и цветов время не видали ничего подобного». После этого случая Феофил уверовал во Христа и получил венец мученичества через усечение главы.⁴²⁴

Эти и подобные им повествования, вызывавшие и вызывающие у некоторых сомнения вообще в подлинности излагаемого, сейчас имеют научные подтверждения. По данным современной науки энергия может превращаться в материю и материя — в энергию. Из энергии, или квантового «вещества», состоят все элементарные частицы материи. Частицы — это разнообразная форма, которую энергия принимает, чтобы стать веществом осязаемым. «Квантовое тело» представляет собой энергетическое поле, способное определенным образом взаимодействовать и с другими, говоря языком физики, электромагнитными или квантовыми полями. Так, вероятно, происходит и взаимное общение душ и общение души с ангелами, ибо квантовое, или эфироподобное тело (не в названии дело), составляет тонкую оболочку духа-души, а по учению отеческому, состояние духа души ясно отражается на ее оболочке. «Извольте вообразить, — приводит пояснительный пример св. Феофан Затворник, — сидят двое и разговаривают; при этом душа каждого настроена своим образом. Каждый из них не видит, что на душе у другого, по причине грубой занавески тела, за которой прячется душа; а ангелы и святые, если обратят взор на них, увидят душу их, как она есть и что в ней есть, ибо какова она и что в ней — отражается в ее оболочке. Если в ней

святые мысли и чувства, оболочка ее светла, и при каждом святом чувстве светла особым образом. А если мысли и чувства ее не совсем чисты, то и оболочка ее не светла, и от каждого нечистого чувства своим образом помрачена, являясь то как туман, то как мрак ночи. Если бы вы вознеслись на небо и ангельское восприняли зрение, совлекишись, конечно, и этого тела, то, взглянув на землю, вы увидели бы вместо разнообразной массы людей некие тени светлые, полусветлые, туманные, мрачные, — причем не диво, что светло-наряженные показались бы вам мрачными, если у них душа дурна, а одетые в рубище — светлыми, если их душа чиста. И вот такими-то видят нас небожители».⁴²⁵ Как мы уже знаем, Слово Божие и Святые Отцы называют души и ангелов не только воздухообразными, или газообразными, но и огневидными. Святые ангелы соответственно своей нравственной чистоте, отражающейся на их оболочке, называются светлыми, равно как и падшие духи по качеству своей нравственности называются мрачными, утратившими первоначальную светлость. Иногда, правда, бесы для обольщения являются людям в виде светлых ангелов, но свет, который окружает их, — бесовский. Некоторые говорят, что его можно отличить по характерному *цвету*. Цвет сатанинского света с *красноватым оттенком*. «Змей этот (дьявол), — говорит св. Андрей, архиепископ Кесарии Каппадокийской, — цвета чермного (красного), чем изображается его убийственное и кровожадное свойство, или его ангельское огненное естество, хотя он и отчуждился от ангелов» произвольно усвоенными качествами.⁴²⁶ Преподобный Антоний Великий считает, что «видимый в них свет не есть свет действительный; вернее же сказать, *демоны носят в себе начаток и образ уготованного им огня*. В чем будут они гореть, тем и покушаются устрашать людей. Внезапно являются, но немедленно также и исчезают, не причиняя вреда никому из верующих, нося же с собою подобие того огня, который приемлет их в себя».⁴²⁷ Как бы то ни было, но помрачение падших духов произошло вследствие отчуждения их от общения со светом Премудрости Божией просвещающей всех. Как воздух, оставляемый светом солнечным или иным каким, помрачается, точно также и душа, лишенная света Премудрости, помрачается. И как телесный воздух освещается телесным светом, так и бестелесная душа просвещается бестелесным светом Божией Премудрости.

В связи с этим уместным будет замечание, что природа души и ангелов, будучи простой и несложной по сравнению с природой нашего тела, в сопоставлении с простой природой Божией, является *сложной* и *непростой*. Как справедливо заключает блаж. Августин, простой можно назвать только ту природу, которой не свойственно иметь что-либо такое, чего она бы могла лишиться, или в которой иное содержащее, а иное содержимое.⁴²⁸ Возьмем для пояснения данной мысли такие предметы, как сосуд и жидкость, воздух и свет, душу и мудрость. Ни один из этих предметов не есть то, что содержит в себе, поэтому они легко могут лишиться тех вещей, которые имеют или изменить свойства и перейти в другие состояния. Сосуд может освободиться от жидкости, которой наполнен, воздух может помрачиться, потеряв свет, а душа сделаться неразумной. «Есть только одно простое и потому единственно неизменяемое благо — это Бог. Этим Богом сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые».⁴²⁹ По мнению св. Амвросия, «нет ничего совершенно непричастного сложности, кроме единого существа Пресвятой Троицы, которое поистине есть чистейшее и простейшее».⁴³⁰ Так что вполне можно сказать, что душа в соединении со своей оболочкой представляет собой многосоставный организм, хотя тонкий и, в сравнении с телом вещественным, простой и несложный. Отсюда будет следовать еще и то, что душа, будучи «сложной», как имеющей вещественную оболочку, по необходимости должна ограничиваться в пространстве, а имея ограниченность в пространстве, должна иметь и определенное свое очертание, и свой определенный *вид*. Каков же этот вид? Как считают Отцы, этот образ и вид подобен образу и виду внешнего человека в его теле.⁴³¹ Апостол Павел, рассказывая о своем восхищении до третьего неба, признался, что не знает, *в теле* или *без тела*, т.е. одной душой, совершилось это восхищение (2 Кор. 12; 3). Если бы душа отличалась своим видом от тела, то Апостол без труда мог бы сказать, каким образом он был восхищен, в теле или без тела. Подобным образом и святой Андрей Христа ради юродивый восхищенный в рай не мог определить, в теле ли он был там или нет. Он был как бы в теле, но при этом не чувствовал тягости телесной и никакой телесной потребности в течение двух недель.⁴³² Во время преображения Господня явились бывшим там ученикам Моисей и Илья. При этом Илья предстоял

в теле, хотя и измененном, способном пребывать в раю, Моисей же предстоял душой, которая, по всей видимости, имела образ, подобный внешнему телу. А иначе как бы апостолы могли его увидеть? Как апостол Петр мог бы сказать о приготовлении палатки для Моисея (Мф. 17; 4), ведь Моисей присутствовал тут душой? Еще когда волшебница Аэндорская по просьбе Саула вызвала душу пророка Самуила из ада, то царь спросил ее: *«Какой он видом?»* Она ответила: *«Выходит из земли муж престарелый, одетый в длинную одежду»* (1 Цар. 28; 14). Саул из этого описания узнал его, потому что душа Самуила, очевидно, явилась в том образе, какой имел пророк еще при жизни в теле, даже с признаками пола.⁴³³ Примерами тому могут служить и многочисленные явления святых после своей смерти. Они являлись в том виде, в котором оставили свою телесную храмину. Тело является органом души, орудием ее видимого проявления. Связь тела и души столь тесна, что по выходе из тела душа имеет точный вид тела со всеми подробными его очертаниями. Как говорят Отцы: «Души не только продолжают существовать, не переходя из тела в тело, но и сохраняют тот же характер тела, какой имели в соединении с ним».⁴³⁴ Когда душа отделяется от тела, то человек видит себя в такой степени подобным своему телу, что решительно не может провести между телом и душой никакого различия.⁴³⁵ Несчастный богач, будучи душой в аду, узнал души Авраама и Лазаря, не спутав их с другими душами праведников, находящихся в раю (Лк. 16; 23). Некоторый монах Никифоровской пустыни при обильнейшем благодатном действии молитвы внезапно увидел душу свою исшедшей из тела и засвидетельствовал, что она представляет собой «эфирное, весьма тонкое, летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица, — словом полное сходство с ним».⁴³⁶ Таким образом, душа, будучи тварью, «ограничена и по существу своему и по свойствам

⁴³³ Различие полов определяется не только внешними признаками тела. Характер, свойства, качества того или иного пола принадлежат не столько телу, сколько душе, и душа при переходе в загробную жизнь сохраняет не только очертания, принадлежащие телу, но и естественные свойства, отличающие душу женщины от души мужчины. Что касается общей природы душ человеческих, то она у всех одинакова, несмотря на психические или физиологические различия всего рода человеческого (св. Кирилл Иерусалимский. *Поуч. 4-е. С. 52*).

своим; по причине этой ограниченности имеет и свою степень тонкости; имея известную степень тонкости, может содержаться и содержится в нашем грубом теле, может быть заключена в адской темнице, может быть подвержена адским мукам, огню неугасающему, червю неусыпающему, страшной и вечной тьме, может скрежетать зубами от невыносимого адского страдания, может, если будет допущена, переменять места, может быть помещена в раю, может вкушать сладость и покой рая, как места сладости и покоя; она способна к высшему наслаждению, наслаждению внутреннему, являющемуся в сердце и распространяющемуся по всему человеку, сообщаемому даже его телу, состоящему в общении с Богом, когда Бог соделает достойную душу по ее назначению Своей обителью; она, наконец, имеет свой вид, который подобен виду человека в его теле, т.е. душа имеет и главу, и перси, и руки, и ноги, и очи, и уши — словом, все члены, как и тело; душа облечена в тело, как в одежду, а члены ее облечены в соответствующие члены тела».⁴³⁷

Подобны душе и ангелы, и демоны как по наружному виду, так и по существу, и по свойствам своим. Ангелы имеют полное подобие видимого человека в его теле, то есть имеют члены, главу, очи, уста, перси, руки, ноги и прочее. Людям ангелы всегда являлись в образе человеческом. Ни одного явления ангелов в каком-либо другом виде Священное Писание не упоминает. Ангелы, явившиеся Аврааму у дуба Мамврийского, названы в Писании *мужами* (Быт. 18; 1-2). Являлись ангелы в виде мужей Лоту, Иакову, Иисусу Навину и многим другим ветхозаветным праведникам, которые не сразу познавали, что явившиеся им не люди, а бесплотные духи. Архангел Рафаил в течение многих дней был спутником Товии, и никто не усомнился, что это не человек, пока сам архангел не сказал им об этом (Тов. 12; 19). Не сразу поняли Маной со своей женой, что являвшийся им муж был ангел, и принимали его как обычного человека, предлагая трапезу (Суд. 13; 6-20). По воскресении Христовом ангелы явились женам-мироносицам в образе мужей, облеченных в блестящие белоснежные ризы (Лк. 24; 4). Когда Господь вознесся на небо, то внезапно предстали перед апостолами два мужа в белых одеждах (Деян. 1; 10). Сотник Корнилий, рассказывая апостолу Петру о явлении ему ангела, между прочим сказал, что стал перед ним

муж в светлой одежде (Деян. 10; 30). Из приведенных нами мест Священного Писания и из многих других, нами не приведенных,⁴³⁸ естественно прийти к убеждению, что сотворенные духи имеют наружный вид, подобный виду человека в его теле, и не только имеют вид человеческий, но и все члены человеческого тела. В таком именно виде святые ангелы изображаются на иконах, согласно постановлению Седьмого Вселенского Собора.⁴³⁹ Но этого мало! Священное Писание и Святые Отцы указывают, что духи имеют те же чувства, какие имеет человек: зрение, слух, обоняние, осязание, способность говорить. «Очень естественно духам иметь чувства, — пишет святитель Игнатий, — имеет их и душа человеческая, принадлежащая по естеству своему к сотворенным духам. Чувства человека принадлежат душе его, а не телу, хотя во время земной жизни человека и действуют через члены тела. Через члены тела действует вся душа, даже ее словесная сила. Чувства составляют тело вместе с душой, правильное, душа, выходя из тела, уносит с собой принадлежащие ей чувства. Если бы чувства принадлежали телу, то оставались бы при нем и по исшествии души, или оставляли тело в другое время, а не в то именно, в которое оставляет его душа».⁴⁴⁰ Но, говоря о *чувствах*, о *телах* ангельских, мы должны поостеречься приписывать им какие-либо грубые материальные характеристики. В таком именно смысле преп. Иоанн Дамаскин говорил, что ангелы не имеют нужды в языке и слухе и без произношения слов сообщают друг другу мысли и решения.⁴⁴¹ Им, как разумным и словесным, конечно, присуще и слово, но оно не похоже на наше, то есть не определяется внешними, материальными условиями. Так что «разговаривает диавол с человеком, не употребляя слова, но словами: потому что мысли суть те же слова, только не произнесенные голосом, не облеченные в звуки, без чего человек человеку не может сообщать мыслей».⁴⁴²

Необычайная скорость и быстрота, с которой ангелы передвигаются с места на место, доказывает, что они не стеснены подобно

⁴³⁹ 5-е заседание II Никейского Собора, Вселенского Седьмого. Ничего общего не имеет настоящий вид ангелов с западными изображениями ангелочков — «купидонов» Ренессанса и последующих периодов, которые вдохновлены язычеством. Чтобы отличить образ ангела от образа святого их часто изображают на святых иконах с двумя крыльями. Эти крылья изображаются символически и обычно при явлении ангелов не видны.

нам, находящимся в состоянии падения, формами, пространством и временем. Но в то же время ангелы все же имеют свою определенную ограниченность и вещественность, с понятиями которых непременно соединено понятие о зависимости от пространства и времени. «Они описуемы (ограниченны); ибо, когда они находятся на небе, их нет на земле, и, посылаемые Богом на землю — они не остаются на небе».⁴⁴³ В силу своей ограниченности они не могут в одно время быть и действовать в разных местах. Неограниченным по природе в полном смысле этого слова можно назвать только то, что *не создано*. А так, «всякое создание ограничивается создавшим его Богом».⁴⁴⁴ По отношению же к нам и к нашим условиям существования ангелов можно назвать неограниченными, ибо они не ограничиваются предметами, ограничивающими наше падшее грубое, телесное естество; они в отличие от нас не ограничиваются стенами, дверями, запорами. «Так как они — умы, то находятся и в местах, постигаемых только умом, не телесным образом будучи описуемы, ибо что касается их природы, то они не принимают вида так, как тела, и не имеют троякого измерения (нераздельны трояким образом)».⁴⁴⁵ Правда, это по отношению к нашему вещественному пространству можно сказать, что ангел или душа не могут быть трояко измеряемы, как не имеющие такого же вещества, из-за чего и говорят, что «душа сама по себе *непространственна*, но по ассоциации с тем, в чем она находится (т.е. в теле) и что имеет тройное пространственное измерение (в длину, ширину, высоту или глубину), и она представляется *трояко измеряемой* (иначе: занимающей тройное пространство)».⁴⁴⁶ В то же самое время, ангел, как существо описуемое и имеющее форму, подобно душе человеческой, должен иметь троякое измерение *в своем* пространстве, потому что ангел «хотя телесным образом не заключается в месте, так чтобы имел форму и принимал вид, однако о нем говорится, что он находится в месте, вследствие того, что он присутствует духовно и действует сообразно с его природой, и не находится в другом месте, но там мысленно ограничивается, где и действует. Ибо он не может в одно и то же время действовать в различных местах. Ибо одному только Богу свойственно в одно и то же время повсюду действовать. Ибо ангел действует в различных местах вследствие быстроты, присущей его природе, и вследствие того, что легко, то есть скоро пере-

ходит с одного места на другое». ⁴⁴⁷ Всякое ограниченное существо согласно закону, которому подчиняется любое вещество, если действует в пространстве и имеет движение, непременно должно иметь и какую-либо форму, вид, т.е. должно быть описуемо. Описуемым же можно назвать то, что объемлется *местом*, или *временем*, или *постижением*. В таком смысле лишь одно Божество можно назвать неопикуемым, так как «Оно — безначально и бесконечно, и все объемлет, и никаким пониманием не объемлется. Ибо только одно Оно — непостижимо и неограниченно, никем не познается, но только Само созерцает Себя Самого. Ангел же ограничивается и временем, ибо он начал свое бытие, и местом, хотя и в духовном смысле, и постижимостью». ⁴⁴⁸

Святитель Григорий Богослов называет ангелов умами быстро перемещающимися по воздуху. ⁴⁴⁹ Пользуясь этой способностью, падшие духи, чтобы обольстить людей, иногда предсказывают будущее или указывают на события, происшедшие в другом, далеко отстоящем месте. На эту хитрость обратил внимание еще преп. Антоний Великий и дал подробные объяснения относительно этого в своих поучениях. «Что удивительно в том, — говорит он, — что они, имея тела более легкие, нежели каковы тела человеческие, и увидев кого-либо отправившегося в дорогу, приходят прежде его и возвещают о нем? То же предсказывает и сидящий на коне, предварив идущего пешком. Посему и в этом не надобно удивляться демонам. Они не имеют предвидения о том, чего еще нет. *Боже вечный, ведающий сокровенное и знающий все прежде бытия его* (Дан. 13; 42)». ⁴⁵⁰ То же самое говорит и блаж. Августин: «Природа бесов такова, что через свойственное воздушному телу чувственное восприятие они намного превосходят то восприятие, которым обладают тела земные, а также и по скорости, благодаря лучшей подвижности воздушного тела, они несравненно превосходят не только движение людей и животных, но даже и полет птиц. Одаренные этими двумя способностями в той мере, в какой они являются свойствами воздушного тела, а именно остротой восприятия и скоростью движения, они предсказывают и сообщают о многих вещах, о которых узнали намного раньше. А люди удивляются этому из-за медлительности земного восприятия. Бесы к тому же за свою долгую жизнь накопили намного больший опыт в разных собы-

тиях, чем достается людям за короткий отрезок их жизни. Посредством этих свойств, которые присущи природе воздушного тела, бесы не только предсказывают многие события, но также совершают многие чудесные деяния». ⁴⁵¹ В Писании повсюду говорится о движении ангелов, о перемене ими места. Отвержение движения и зависимости от пространства, а значит и отвержение какой-либо вещественности и формы для сотворенных духов и душ непременно должно соединяться с отвержением их существования вообще. К таким выводам и приходят западные богословы, признающие естество ангелов и души чисто духовным. Как они считают, «говорить о *теле*, о *форме*, о *движении* ангелов мы можем только метафорически». ⁴⁵²

Подобные взгляды являются результатом излишнего упрощения духовной реальности. Такое упрощение есть следствие потери связи с подлинным христианским учением и благодатным духовным опытом. Истинное учение о природе духовного мира гораздо сложнее излишне упрощенной западной теории о материи и духе и в то же время просто, ибо делает понятным и объяснимым многие непонятные и труднообъяснимые вещи и явления духовного порядка. Познание природы духов и души, познание, по возможности, точное и подробное, необходимо для христиан. Поверхностное и неосновательное знание о природе души, представляя изучаемый предмет темным и загадочным, ведет или к прямому отрицанию существования души, в том числе и духов, или к косвенному. Косвенным отрицанием существования души и духов Отцы признают отвлеченное понимание их западными. ⁴⁵³ Все это в конце концов приводит к извращению правильного понимания и исповедания христианства или же к отрицанию вообще христианства и Искупителя, как устами, так и жизнью. При правильном же и по возможности отчетливом знании природы мира ангельского становится понятным, остававшееся дотоле непонятным и объясняются все кажущиеся противоречия. Зная, к примеру, природу ангелов и души, можно легко объяснить и чувственные, видимые явления потустороннего, духовного мира в условиях нашего падшего вещественного мира. Первоначально человек, облеченный в тело, был способен жить в раю и имел непосредственное, видимое и осязаемое общение с ангелами. После падения тело человека изменилось, усвоило себе дебелисть и

стало неспособным на непосредственное общение с миром духовным, который стал для него по этой причине и невидимым. Видимым этот мир становится для человека тогда, когда у него чувства изменяются и *отверзаются*. Отвержение и затворение телесных чувств совершается по мановению Бога. «*И открыл Господь, — говорит Писание, — глаза Валааму, и увидел он Ангела Господня, стоящего на дороге*» (Числ. 22; 31).⁴⁵⁴ Изменение чувств, при котором появляется способность видеть духов, совершается незаметным и необъяснимым для человека образом, но когда совершается это изменение, то человек «делается способным видеть духов в их собственном виде».⁴⁵⁵ Ангел, явившийся на пути Валаама, был виден ослицей вследствие отвержения чувств ослицы, а не вследствие принятия ангелом на себя образа. Если бы он принял образ, то этот образ, несомненно, увидел бы и Валаам, но Валаам не видел ангела и бил ослицу, не понимая ее действий (Числ. 22; 23-30).

Но не так учат западные, имеющие неправильное представление о природе духов. Они заявляют, что ангелы, являясь людям, облачаются в тела, когда Бог им это позволяет, или же заимствуют требуемый материал из более низкой природы, будь она одушевленная или неодушевленная. «Что это? — удивленно спрашивает св. Игнатий — Туалет! Если духи имеют нужду каждый раз облакаться в тела, когда они являются человекам, то для таких тел, принимаемых только на время, принимаемых при каждом явлении, нужно обширное складское место; или же каждому явлению духа должно предшествовать сотворение тела для него. Дело делается проще: духи являются собственным существом при отвержении очей у тех человеков, которые видят духов».⁴⁵⁶ Согласен с этим и св. Василий Великий, говоря, что «в небесных силах сущность их составляет воздушный, если можно так

⁴⁵⁴ Ср.: 4 Цар. 6; 17-20, Лк. 24; 16-31. Но случается, по попущению Божию, людям и собственными средствами, с помощью приемов оккультизма, магии, спиритизма, отверзать свои чувства. В таких случаях, действуя вопреки воле Божией, люди вступают в область лжи, в явное общение с духами отверженными. Как говорит св. Игнатий, «собственными средствами можно достигнуть общения только с падшими духами. Святым ангелам несвойственно принять участие в деле, несогласном с волей Божией, в деле неблагоугодном Богу» (св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и о духовном видении духов. С. 14).

сказать, дух или невещественный огонь... почему они ограничены местом и бывают видимы, являясь святым в образе собственных своих тел». ⁴⁵⁷ Учение западных противоречит и даже отвергает важнейшие повествования Священного Писания о служении духов. Возвещая о втором и славном Своем пришествии, Господь говорит: *«Приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими»* (Мф. 16; 27). Собравшимся первосвященникам, старейшинам израильским и всему Синедриону Он говорил, что люди по воскресении своем *узрят* Сына Божия, видимого естественно, в Его Божественном человеческом теле (Мф. 26; 64), *узрят* и ангелов в их собственном виде, которые будут окружать Его. Как резонно замечает святой Игнатий: «Если бы не было вида у ангелов; то воскресшие человеки не могли бы увидеть их, и Сын Божий предстал бы в странном одиночестве». ⁴⁵⁸ На Страшном Суде Христовом ангелы явятся в том виде, в котором они являются, то есть в виде человеческом. В таком же виде ангелы являлись и являются святым Божиим угодникам Новозаветной Церкви, как это видно из многочисленных их жизнеописаний.

Но как же тогда, могут возразить любители противоречий, преп. Иоанн Дамаскин говорит, что ангелы, являясь людям по Божью мановению, являются *«не таковыми, каковы они суть, но в измененном виде, смотря потому, как могут видеть смотрящие»*. ⁴⁵⁹ Очень верные слова и совсем не противоречащие, а лишь дополняющие все вышеизложенное учение. Когда архангел Рафаил открылся Товии и его отцу в том, что он не человек, то сказал: *«Все дни я был виден вами, но я не ел и не пил — только взорам вашим представлялось это»* (Тов. 12; 19). Чтобы жить и действовать среди людей, архангел принял вид, соответствующий окружающей его действительности, соответствующий условиям жизни человеческой. Тем более, «человек не может свободно видеть существа ангельского». ⁴⁶⁰ Писание повествует нам о том, как святой пророк Даниил, который смущал глаза львов и, будучи в теле человеческом, мог делать то, что превышает человека, не перенес присутствия небожителя и при одном только появлении его изнемог, ослабел и упал почти бездыханным (Дан. 10; 16-17). И подвергся он этому не по причине грехов и нечистой, лукавой совести, а по причине немощи человеческого естества. «Душа

его от страха не могла снести даже вида явившегося (небесного) служителя своего и вынести этого света, смутилась и порывалась освободиться от уз плоти, как бы от каких оков», — говорят Святые Отцы.⁴⁶¹ И пока «ангел не принял на себя подобия человеческого, пророк не смел отвечать».⁴⁶² Однако, как мы читаем в книге Даниила, ангел даже при первом своем ослепительном появлении имел все тот же облик человеческий, но только очень яркий и невыносимый для глаз всякого смертного. Вот как описывает его сам Даниил: *«Поднял глаза мои, и увидел: вот один муж, облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. Тело его — как топаз, лице его — как вид молнии; очи его — как горящие светильники, руки его и ноги его по виду — как блестящая медь, и глас речей его — как голос множества людей. И только один я, Даниил, видел это видение, а бывшие со мною люди не видели этого видения»* (Дан. 10; 5-7).⁴⁶³ Очевидно, что внешность ангела такая же, как и у человека, но поскольку ангельское тело воздухообразно и огневидно и само лицезрение его блистающего ослепительным светом естества может поразить человека великим страхом и ужасом и совершенно расслабить его силы, как случилось это с Даниилом, то явления ангелов по необходимости должны быть приспособлены к взирающим на них людям, представляясь менее сияющими и внушающими страх, чем это есть на самом деле. Так являются обычно ангелы Божии. Падшие ангелы являются тоже в собственном, т.е. безобразном, отвратительном виде, хотя и в виде

⁴⁶³ Если бы ангел явился в теле, сотворенном им самим из стихий этого видимого мира, как учат западные, то такое тело увидел бы не один Даниил, а все окружавшие его. Видел же ангела один только Даниил, способный к такому созерцанию, благодаря тому изменению его чувств восприятия, которое совершилось по воле Божией. Видел он ангела в его собственном существе. Примечательно, что Даниил готовил себя к этому трехнедельным постом. Источенная постом плоть стала, таким образом, восприимчивей к духовным явлениям и ощущениям. По этой причине опытные в монашеской жизни наставники запрещают усиленный подвиг поста и бдения юным подвижникам, не стяжавшим еще достаточного познания духов из невидимой брани с ними в помыслах и ощущениях. При таких усиленных подвигах скоро духи начинают являться чувственно и легко могут обмануть неопытных. Для удобного вхождения в общение с духами отверженными пользуются постом и те из людей, которые осознанно или неосознанно служат дьяволу — колдуны, маги, шаманы, оккультисты.

человека. Могут, правда, они принимать на себя и облик зверей, гадов земных или вообще неземных существ, как то: инопланетян и т.п. «При позволении со стороны Бога, — говорит преп. Иоанн Дамаскин, — они имеют силу и изменяются, и преобразаются в тот вид, в какой хотят *сообразно* со своим воображением». ⁴⁶⁴ Это преобразование в различные образы бывает у демонов тогда, когда они хотят обольстить кого-либо, а если нет такой цели, то они являются в своем непривлекательном виде. В таком случае, на них человеку смотреть невыносимо, и «как на свет ангела взглянуть невозможно, так и бесов увидеть ужасно, потому что они гнусны». ⁴⁶⁵

Приспособительными бывают и явления праведных душ святых угодников Божиих, сияющих неизреченным светом благодати. Невозможно свободно видеть естества души человеческой, стяжавшей благодать Святого Духа. Преподобный Серафим Саровский, будучи в Духе Божиим, спросил у своего собеседника Н. А. Мотовилова: «Что же ты не смотришь на меня?» На что тот ответил: «Не могу, батюшка, смотреть, потому что из глаз ваших молнии сыпятся. Лицо ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли!» ⁴⁶⁶ Так просиял святой будучи в теле, что же можно сказать о его душе.

Но пора уже ладью слова нашего вести к пристани, дабы не потонуть в необъятном море умосозерцаемого богословия. Изложение в доступной для нас подробности учения о природе души вызвано нуждой нашего времени, когда мир духовный явно открывается современным людям из-за большего роста бесовской активности и приближения конца этого дольного мира. Существенно нужно иметь по возможности ясное и правдивое объяснение потустороннего мира с его обитателями, в который должны вскоре вступить и мы сами. Мир духовный нельзя представлять отрешенным совершенно от мира физического; он рядом, хотя и невидим до времени. Что же касается учения об ангелах и их существе, то мы затронули его постольку, поскольку это потребовалось для уяснения природы души. ⁴⁶⁷ И если эта цель дос-

⁴⁶⁷ Но желательно, чтобы об этом говорилось больше, особенно с амвона в проповедях! К примеру, учение об Ангеле Хранителе мало занимает место у нас, а между тем оно необходимо, и нам как можно подробнее нужно быть с ним знако-

тигнута, то нам остается только добавить, что при всем этом нельзя забывать о том, что на человеческом языке нет понятий, соответствующих небесным, и наш рассудок, не разум как способность духа, а рассудок неспособен к созерцаниям мира духовного (2 Кор. 12; 4). Будем помнить трезвенное предостережение св. Дионисия Ареопагита и не принимать слов о небесных вещах в грубой форме или в буквальном смысле. «Нужно, чтобы мы не представляли грубо, подобно невеждам, небесных и Богоподобных умных сил, имеющих много ног и лиц, носящих скотский образ волов или звериный вид львов, с изогнутым клювом орлов или с птичьими перьями; равно не воображать бы и того, будто на небе находятся огневидные колесницы, вещественные троны, нужные для восседания на них Божества, многоцветные кони, военачальники, вооруженные копьями, и многое тому подобное, показанное нам Священным Писанием под *многообразными таинственными символами*.⁴⁶⁸ Ибо явно, что Богословие употребило священные пиитические изображения для описания умных Сил, не имеющих образа.⁴⁶⁹ Быть может, иной в самом деле подумает, что небо наполнено множеством львов и коней, что там славословия состоят в мычании, что там стада птиц и других животных, что там находятся низкие вещи — и вообще, что Священное Писание для объяснения чинов ангельских представляет в своих подобиях, которые совершенно несходны, и ведут к неверному, неприличному и страстному».⁴⁷⁰ Но «не представляй ничего вещественного или земного (о предметах небесных), потому что берется сие *применительно*, только для примера, поелику все сие неизреченно духовно и неприкосновенно для плотских очей».⁴⁷¹ Конечно же, это не говорит вовсе, что человеку нельзя вообще видеть потусторонние вещи как они есть, без всяких приспособлений. Можно! Но для этого надо освободиться от страстей, стяжать Духа Святого в душе своей и приобрести ум, способный видеть и ангелов, и души человеческие.

мым. Как говорил еще Иннокентий, архиепископ Херсонский, что «в нашем нравственном богословии нет обязанностей в отношении к Ангелу Хранителю. А жаль! Он жертвует целой жизнью для нас, а мы не думаем о нем; если вспоминаем о нем, то только в молитвах и в системах» (*Иннокентий, архиеп. Херсонский. О существах высших человека, или о духах. М., 1996. С. 46*).

2.2.3. Строение души

*Удивися разум Твой от мене,
т.е. от моего устройства.
Преп. Иоанн Дамаскин⁴⁷²*

Душа — не абстрактный некий объект, не какая-либо идея, а есть сила, реально существующая и действующая. Общее устройство природы человеческой души определяется сочетанием разных ее сил и способностей и разных частей ее состава. Приступая к изложению святоотеческого учения о строении души человека и ее способностях, следует напомнить, что Святые Отцы и учителя Церкви, озаряемые Святым Духом, отчасти заимствовали учение и терминологию об этом предмете у древних античных философов Платона и Аристотеля. Первым учение о душе этих мыслителей объединил и переработал св. Григорий Нисский, получивший в свое время основательное философское образование. Любопытствуя о душе и ее естестве, он обращает внимание на порядок творения Богом вещественного мира, согласно которому предшествует сначала прозябение из земли растений, потом появляются бессловесные животные, а затем — после устройства их — человек. «Мне кажется, — говорит он, — что во всем этом Моисей объявляет некое сокрытое учение и неизреченно преподает философию о душе, о которой мечтала и внешняя ученость, однако не уразумела отчетливо. Ибо слово учит нас этим, что в трех различиях усматривается жизненная и душевная сила. Одна сила — только растительная и питательная, подводящая то, что нужно для роста питаемого; она называется природной и усматривается в растениях. Ведь и в растительном можно заметить некоторую жизненную

⁴⁷² Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 11. С. 77-78. Подобная мысль встречается и у св. Василия Великого, говорившего, что «к познанию Бога не столько ведет небо и земля, сколько собственное наше устройство, если кто благоразумно испытает сам себя, как говорит Пророк: *«Удивися разум Твой от мене»* (Пс. 138; 6), т.е. рассмотрев самого себя, познал я превосходство Твоей мудрости» (Шестоднев. Бес. 9. С. 171). Так понимают это изречение и св. Григорий Богослов, и св. Афанасий Антиохийский, хотя это толкование не совсем подходит к еврейскому тексту места.

силу, но не причастную чувству. Но кроме того, есть и другой вид жизни, который включает и первый, но прибавляет к нему управляемость через чувство; он есть в природе бессловесных. Они не только питаются и растут, но имеют и чувственное действие (энергию) и восприятие (чувственное понимание). А последняя (совершенная) жизнь в теле находится в природе словесной, то есть человеческой: она и питаемая, и чувственная, и причастная слову, и управляемая умом». ⁴⁷³ Из актов творения мира св. Григорий выводит, что после сотворения неодушевленной природы Творец, как бы в качестве основы для одушевленных существ, образует жизненную (природную или растительную) силу, которая совершает все физиологические процессы. Потом вводит в бытие силу чувствующую, которая чувствует свое бытие, имея к тому соответствующую чувствительную способность. После чего уже вдыхает и самый дух — словесную силу. Согласно этой последовательности все причастное жизни разделяется на чувствующее жизнь и лишенное этого чувства, а все чувствующее разделяется еще на сознающее или несознающее свое жизненное существование. Человеческая душа включает в себя все три типа жизни и, значит, состоит из трех частей. Такое же деление соблюдает и Немезий Эмесский. По его словам, душу можно разделить на три части, а именно: «на *растительную*, которая называется вместе питающей и возвращающей (силой), на *чувствующую* (ощущающую) и *мыслящую*». ⁴⁷⁴

Преп. Иоанн Дамаскин, заимствуя классификацию души из трактата Немезия, выделяет в душе части: *разумную* и *неразумную*. В свою очередь, неразумную часть души он делит еще на *подчиняющуюся разуму* (т.е. чувствующую) и *неповинующуюся ему* (т.е. растительную). Непослушная и неповинующаяся разуму часть состоит из силы *пульсовой*, которая движет кровь, из силы, *закрывающей в себе семя*, которая способна к рождению, и силы *растительной*, которую можно назвать еще *питающей* и которой принадлежит способность к росту и образованию телесного организма. ⁴⁷⁵ Таким образом, к области того, что управляется природой независимо от разума, относятся силы питания (роста), рождения и движения крови. Силы питающая и производительная называются *физическими*, а сила, движущая кровь (пульсовая), — *жизненной*. ⁴⁷⁶ Эта неразумная часть души, как подчиненная природе и

не управляемая разумом, заведует физиологическими отправлениями организма. Послушную же и повинующуюся разуму часть преп. Иоанн Дамаскин разделяет на *гнев* и *похоть*,⁴⁷⁷ называя эти способности души в состоянии их страстности, ибо говорит здесь не о первозданной природе, а о природе падшей. Первоначально же эти способности были не таковы. «Гнев и пожелание не первоначально суть страсти, — говорит св. Симеон Новый Богослов, — но стали таковыми вследствие потери умом нашим здравия».⁴⁷⁸ Гнев в своей основе — это законная необходимая богоподобной природе человека способность души. Гнев вложен Творцом в первозданную природу человека как *энергия, ревность, рвение*.⁴⁷⁹ Благодаря присутствию в человеке этой силы, он не только ясно понимает и различает добро и зло, естественно с помощью своей высшей, разумной способности, но и непосредственно, живо чувствует, переживает и обнаруживает при этом несокрушимое, вдохновенное *рвение* к добру и сильную ненависть, отвращение ко злу. Эта эмоциональная сила как бы «раздражает», т.е. приводит в напряжение силу вожделевательную, ту самую, которую преп. Иоанн назвал похотью, и заставляет последнюю устремляться горе, к Богу, осуществляя высшее богоподобное предназначение человека. Эту неразумную часть души, включающую в себя чувства и желания, повинующиеся разуму, можно назвать *чувственно-пожелательной*. Она содержит в себе низшие способности души. Обобщая можно сказать, что неразумную часть души составляют психофизиологические отправления низшей чувственной природы человека. Но эта неразумная часть сливается и тесно соединяется с разумной частью души, ибо душа, по выражению Григория Паламы, есть нечто *единое*, имеющее много сил.⁴⁸⁰

Что же составляет разумную часть человеческой души? Все Святые Отцы обычно различают в душе человека трехчастную

⁴⁷⁹ Св. Симеон Новый Богослов Т. 1. Сл. 24. С. 220-221. Гнев — сила, которая в святоотеческой письменности обычно называется о *qumoz*, *to qumoeidez*. Слово *qumoz* происходит от глагола *quw*, который в форме действительного залога значит: *зажигая*, а в форме среднего залога, — *горю, пламенею*. Это понятие включает в себе рвение к добру и пламенную ненависть ко злу. Способность эта сердечная, эмоциональная (Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 278. Примеч. № 81).

способность: *разумную, раздражительную и вожделевательную*. Такая терминология твердо принята у Отцов с некоторыми изменениями, поясняющими и дополняющими общее учение о трехчастности души. Это учение, как соответствующее истине, было заимствовано у Платона, ибо и язычников Бог не оставил в совершенной тьме, но предоставил им естеством *творить законное* и, возвышаясь, иногда доходить до истины. Говоря о душе, Платон различает в ней три начала: разумное, гневное и вожделевавшее.⁴⁸¹ Повторяя его мысли, первохристианский учитель Церкви, Климент Александрийский, пишет: «Душе свойственны три силы: способность познавательная, называемая разумом... Вторую силу души составляет та, которой гнев приписывается; это — сила животная, сосед диких желаний. Третья сила это способность желательная».⁴⁸² Видим, что второй силе души Климент Александрийский тоже приписывает гнев, который в первоизданном, добродетельном состоянии представлял собой энергию, ревность к добру. Так именно понимали эту способность Святые Отцы. Например, Максим Исповедник, давая названия этим трем силам души, называет вторую силу *деятельной (энергической)*,⁴⁸³ а Игнатий Брянчанинов определяет эту последнюю как силу *ярости*, добавляя, что в общем употреблении она называется *энергией, силой духа, мужеством, твердостью*.⁴⁸⁴ Гнев (*qumoz*), энергия есть способность *«раздражительной»* части души. «Дело раздражительной силы — гневаться на змия искушителя», — пишет преп. Феодор Студит.⁴⁸⁵ Отцы в большинстве своем прямо называют эту силу раздражительной.⁴⁸⁶ Силу вожделевательную они называют еще пожелательной, или просто желательной.⁴⁸⁷ А силу мыслительную — разумевательной, или словесной.⁴⁸⁸ В переводе на язык более современный разумная способность называется способностью *познавательной*; способность вожделевательная — *желательной, деятельной*; способность раздражительная — *чувствующей, эмоциональной*.⁴⁸⁹

Из этих трех способностей или сил души высшее место занимает сила разумная, познавательная. Господствующую роль разумной силы души в духовной жизни преп. Иоанн Кассиан показывает на образе евангельского сотника (Мф. 8; 9). Как тот был полновластным господином своих воинов, так и ум человеческий должен быть господином и владыкой всех чувств и жела-

ний, давая им то направление, которое требуется собственно его природой.⁴⁹⁰ Св. Симеон Новый Богослов, образно изображая части душевного тела на примере частей тела человеческого, пишет: «Живот, желудок и весь снаряд внутренностей — рабочие силы души, в середине которых, как бы сердце, стоит *разумная сила*, имеющая над собой и вместе с собой *силы желательную и раздражительную*». ⁴⁹¹ И когда они (силы) пребывают внутри сами с собой и блюдятся со вниманием добрыми расположениями, тогда *разумная сила* здраво рассуждает и верно отличает добро от зла, и показывает определенно и властно *силе желательной*, к каким вещам подобает ей склоняться желанием, какие любить, от каких отвращаться; *раздражительная сила* стоит между ними двумя, как благопокорливый раб, готовый усердно служить желаниям их, и всегда *вспомоществует* им». ⁴⁹² Другой великий Богослов говорит о душе, как о наезднике, правящем тремя конями несходных свойств, т.е. разумом, волей и сердцем. «Один конь — благороден, другой бесчинен, третий кроток. И если ослабишь бразды буйному (т.е. силе желательной), он встанет на дыбы, упрямится, приводит тебя в затруднение во время пути, кидаясь сам не зная куда; он присоединяет к себе и среднего коня (т.е. силу чувствующую, или раздражительную), убеждает его быть с ним заодно, а коня благородного (силу мыслительную), как пленника, поработывает и увлекает против воли, хотя он и скорбит о совращении с пути. Но буйный конь, бесчинно, с самым бессмысленным стремлением, неудержимо несясь вниз, как с крутизны, нимало не смотрит вперед, не останавливает своего бега, пока не вринется во врата адовы, погубив и себя, и тебя, несчастная душа! А если бы ты рассуждала сообразно со своей природой, ты с радостью бы предоставила весь путь благородному коню, который хорошо знает стезю, ведущую в горнее; ты и среднему коню строго бы внушила, чтобы он показывал свою рьяность, где только должно, и бежать заодно с конем умным; а коня бесчинного стала бы умирять сильными бодцами (т.е. ударами шпор), ни на минуту не послабляя узды. Тогда путь бы твой был бы радостен, добропорядочен, спокоен, беспечален, исполнен надежды». ⁴⁹³ Итак, Святые Отцы научают нас, что *желательная* сила души по природе подчиняется *разумной*, но и по природе ей совершенно противоположна, потому-то, гос-

подство разумной силы над желательной возможно только при посредстве силы *чувствующей*, которая и служит связующим звеном между ими обеими.⁴⁹⁴ Сила чувствующая, эмоциональная, является такой силой в человеке, которая служит возбудителем в нем душевной энергии. Эта способность, по образному выражению св. Василия Великого, есть как бы «*душевный нерв*», который сообщает душе энергию для постепенного, но неослабного и постоянного утверждения в добрых делах.⁴⁹⁵ Сила чувствующая служит послушным орудием разума в деле нравственного совершенствования; она есть слуга, спутник, незаменимый помощник его в этой деятельности.⁴⁹⁶ Однако, исполняя такую важную функцию в нравственной жизни человека, оказывая разуму большую помощь и поддержку в осуществлении его высших, идеальных, богоподобных стремлений, эта сила и сама нуждается в регулирующем воздействии на нее силы разумной, чтобы правильно выполнять свое назначение и функционирование.

Три перечисленные нами силы, или способности человека, суть лишь разные стороны единой души, которая проявляет себя в разных отношениях различно. При этом выступает яснее и рельефнее то одна, то другая, то третья сторона, но в каждой из них присутствуют непременно и две другие. Мысль всегда сопровождается чувством при помощи воли, чувство — мыслью и волевыми движениями, а воля тесно связана с чувством и мыслями. Все это в совокупности есть акты сознания. Комплекс этих одновременно протекающих актов сознания определяет состояние сознания. В совокупности всем этим богатством, разнообразием и глубиной актов и состояний сознания определяется объем и содержание сознания. Во всех этих актах и состояниях сознания всегда участвует верховная сила человека, чистейшая часть души — дух его, определяя и направляя их. Хотя надо признать это участие взаимным, потому что дух тоже растет и изменяется в зависимости от деятельности сознания и его отдельных актов и состояний. Когда эти силы души подчиняются через ум духу и он, увлекая их горе к созерцанию Бога-Творца своего, соединяет между собой, тогда, по словам св. Симеона Нового Богослова, и «следа не остается от разделения сих трех, но бывают они едино» по образу единства Троического и Триипостасного Божества.⁴⁹⁷

Такие общие сведения о силах и строении души мы можем почерпнуть из отеческой психологии.⁴⁹⁸ Впрочем, Святые Отцы, по откровению Святого Духа, имели гораздо больше познаний о человеческой душе, но скрывали по разным на то причинам: во-первых, чтобы крайне не удлинять своих слов, а во-вторых, чтобы, «делая таинственное и сокровенное общеизвестным и явным, не дать повода тем, кои любят собирать чужие слова и богатиться чужими трудами и сокровищами, воспользоваться тем не как следует».⁴⁹⁹ Кроме того, они умалчивали о многом, оставляя то прикровенным еще по той причине, чтобы желающие доискивались до того самостоятельно деятельным ведением.⁵⁰⁰

Но, имея и эти «скудные» сведения, мы можем уже сделать некоторое сравнение строения человеческой души со строением ангелов и душ животных.

⁴⁹⁸ Для наглядности и более лучшего уяснения вышеизложенного материала можно представить следующую, хотя грубую и условную схему строения души:



Эти силы тесно соединены с телом и заведуют телесными (физиологическими) функциями и отправлениями организма.

Так как человеческая душа имеет разумную и неразумную части, первая из которых образуется вследствие соединения с душой духа, естественно предположить отсутствие разумной части у душ животных, как не имеющих духа. Низшей же, неразумной своей частью человеческая душа сходится с душой животных, ибо «душа — душа — одного порядка есть, хотя находится в разных классах существ — в животных и людях».⁵⁰¹ Саму разумную часть души, чтобы не путаться, лучше называть «духовно-душевностью», включающую в себя весь класс соответствующих сил. Душа же сама по себе в простейшем ее виде, как у животных, есть комплекс органических и чувственных восприятий, чувств, следов воспоминаний или просто только комплекс органических ощущений как у низших животно-растительных существ. По Григорию Нисскому, чувственное может быть само по себе без умной природы, поэтому естественно говорить, что дух не участвует в комплексе органических и чувственных восприятий, составляющих душу животных. Животные с более высокой организацией жизни имеют в себе низшие способности мыслительной (восприятие, начатки памяти и воображения), чувствующей (удовольствие, неудовольствие, страхи) и желательной сил души, т.е. имеют, так сказать, только орудия ума, воли и чувства, не имея последних. А животные с более низкой организацией лишены даже и этого, имея только силы принадлежащие неразумной и неповинующей-ся разуму части души: растительную, производительную и жизненную. Это то, что Антоний Великий называл жизнью и приписывал растениям. По его словам, «все растущее и умаляющееся можно назвать живым, потому, что живет и растет, но нельзя сказать, чтобы все такое имело душу».⁵⁰² Очевидно, простейшие, растительные организмы не имеют души в полном смысле этого слова, то есть не имеют души животной, а имеют лишь часть ее, которую можно назвать *растительной душой*.

Кроме того, справедливости ради, надо признать и в мертвой природе некую душевную силу (энергию), которую св. Феофан Затворник называл *химической душой*,⁵⁰³ инстинктивно чувствующей образ того, что надо сделать из вещественных стихий.⁵⁰⁴ «В растении есть и химическая душа. Но она в услужении у души растительной. В животном есть они обе, но состоят в услужении у души животной. Или так: душа животных, умея действовать как

животное, умеет и то производить, что свойственно душе растительной и химической. Равно растительная душа, умея делать свое, умеет делать и химическое. Тут единство природы». ⁵⁰⁵ Природа как бы из ступенек, то есть из отличительных признаков жизни, совершает путь восхождения от самого малого к совершенному, строя как бы «лестницу невещественных сил душевного свойства», ⁵⁰⁶ так что всякий высший класс совмещает в себе силы низших классов и, кроме того, владеет силами присущими ему специфически и характеризующими его особенный вид бытия в сравнении с другими бытийными формами. «Творец, по-видимому, мало-помалу приспособил (присоединил) друг к другу различные природы (существа) так, чтобы все творение было единым и родственным. Из этого всего яснее открывается, что Творец всего существующего *един*. Ведь Он не только соединил бытие индивидов (единичностей), но и все одно с другим соответственно согласовал между собой». ⁵⁰⁷ Поэтому, как человек имеет особую *свою* душу, а всякая тварь *свою*, так и всякая вещь имеет *свою* невещественную силу, которая ее образует и содержит, как ей положено при создании ее Богом. ⁵⁰⁸

В том, что во всякой вещи, в растениях, в животных присутствуют некие невещественные Богом созданные силы, владеющие стихиями и посредством их строящие и держащие вещи, удостоверяют нас осязательно ежедневные опыты. В неорганической природе действует самая низшая сила, рельефно выражающая себя в явлениях кристаллизации и химических сочетаний. В жизни органической к общим физическим законам привходит некоторого рода особая сила, содержащая в себе законы для управления, так называемыми, биологическими процессами. В процессах биологических весь физический и химический материал, образующий их, подчиняется некоторому особенному порядку органического бытия, входя в состав нового, более сложного и совершенного явления, которое называется *жизнью*. Здесь низшие силы химических сочетаний управляются силой растительной, которая, сочетая их, приводит к более высшей, более совершенной по сравнению с предыдущей форме бытия. За силой растительной следует сила животная, которая пользуется и управляет всеми вышеупомянутыми силами, совмещая и сочетая их в новый, высший сравнительно с предыдущими вид бытия. Этих сил много. А так

как они не самобытны, им нужен общий субстрат. Таким субстратом, где сходятся все эти силы, св. Феофан Затворник называет «душу мира», которая тоже «невещественна», как и душа.⁵⁰⁹ Она, содержа в себе все эти малые силы, заведует ими и направляет их по вложенной в нее Творцом норме. «Бог, создав сию душу невестественную, вложил в нее идеи всех тварей, и она инстинктивно, как говорится, выделяет их по мановению и возбуждению Божию».⁵¹⁰

Человек же творится особо. В чем выражается эта особенность? А в том, что «Бог, в начале вложив в землю всякую «идею» чувственных и действующих согласно чувствам (инстинктам) тварей, поскольку ни одна из них отнюдь не была способна вместить в себе и бессмертный ум (дух), создал человека, который был способен вместить в себе бессмертный ум».⁵¹¹ Итак, в человека Бог вдыхает особую силу, именуемую *духом*, которой он несравненно превосходит весь животный и растительный мир, уподобляясь ангелам.

Последние отличаются от человека и всего животного мира тем, что не имеют неразумных сил и энергий, не подчиняющихся духу и разуму. У ангелов нет питательных, растительных сил, заведующих ростом земных тел, ибо и тел таковых у них не имеется. Они совершенно не нуждаются в телесной пище (Тов. 12; 19) и, следовательно, не способны ощущать ее вкус или запах.⁵¹² У них нет органов и способностей воспринимать чувственный мир так, как это могут делать организмы животного мира. У них совсем другие возможности и способы восприятия.⁵¹³ Жизнь ангельского мира поддерживает только благодать, которая поддерживает и жизнь души человеческой. Нет у ангелов и сил производительных, т.е. они не имеют способности к деторождению и не рожают себе

⁵¹² Во всяком случае, в «Отечнике» описывается случай, как некоторый старец, идя по пустыне, увидел двух Ангелов, сопутствовавших ему. По дороге ими был обнаружен уже смердящий труп. Чтобы не обонять этот смрад старец естественно заткнул свой нос. Ангелы сделали то же самое. Заметив это, старец спросил у них: «Вы тоже обоняли смрад?» На что они ответили: «Нет! Но, подражая тебе, мы заткнули нос» (*Отечник. Повести из жития старцев, преимущественно египетских, которых имена не дошли до нас.* § 162. С. 492).

⁵¹³ Вот одно из признаний ангельских: «Зловония этого мира мы не ощущаем, но тот смрад, который испускают из себя души грешников, мы обоняем» (*Отечник.* § 162. С. 492).

подобных. Этот вывод можно основывать на словах Господа, согласно которым *в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах* (Мф. 22; 30). По слову преп. Иоанна Дамаскина, «ангелы не имеют нужды в браке, так как они не суть смертны».⁵¹⁴ А св. Иоанн Златоуст, опровергая мнения тех, которые утверждали, что ангелы совокуплялись с дочерьми человеческими, говорит прямо: «Несвойственно этой бестелесной природе иметь такое (плотское) вожделение».⁵¹⁵ Не имеют ангелы и силы, приводящей в движение кровь, ибо нет у них и самой крови. Только в человеческой душе имеются все силы, свойственные низшим формам жизни, так как человек является существом, соединяющим мир духовный и вещественный и по необходимости совмещающим в себе и силы ангельской, умной природы, и силы природы животной, чувственной. В человеке, таким образом, образуется такой род бытия, который совмещает в себе все силы сотворенной Богом природы.

2.3. Связь души с телом и их взаимное влияние

*Дивись Художнику, как силу души
твоей привязал Он к телу, так что,
простираясь до его оконечностей, наи-
более отдаленные между собой члены
приводит в одно согласие и общение.*

*Св. Василий Великий*⁵¹⁶

Невозможно представить себе, чтобы тело человека, лишенное души, могло существовать в своем чине и гармонии. Не может тело жить без души! Человек, души не имеющий, мертв в порядке мира сего, безжизнен, бездействен. Дивная сила общается телу душой, от нее оно приемлет жизнь. Разумная и мысленная сила души соединяет воедино тело, состоящее из многих частей: плоти, костей, кожи, нервов и проч. Своей силой душа дивно связывает эти части и содержит их в полной гармонии между собой. Из опыта нашей собственной природы мы заключаем, что для получения полного человека тело его должно

быть соединимо с душой. Необыкновенное, невероятное явление представляется нашим взорам — телесное соединяется с бестелесным, вещественное с невещественным, чувственное с мысленным! Каким образом происходит это чудо соединения двух противоположных и противоборствующих друг другу природ — духа с дебелистью, ума с плотью?

Исследование и этого вопроса представляется делом нелегким, если не сказать невозможным. Необъяснимым, неведомым образом душа наша примешивается к перстному составу, и как это происходит, вполне знает Соединивший, Который в самом начале сопряг образ Свой с землей.⁵¹⁷ «То, что душа существует в нашем теле, мы знаем, — признается один из богопросвещенных мужей, — а как она существует, этого не знаем. Познание о ней Бог сокрыл от нас для того, чтобы сильнее заградить нам уста, удержать нас и заставить оставаться внизу, а не любопытствовать и не исследовать того, что выше нас».⁵¹⁸ А другой некто вообще заявляет: «Что такое это соприкосновение и как оно совершается между умной природой и телесной, или телом, помыслить и выразить никому из людей невозможно».⁵¹⁹ То, что существует тесная связь души с телом, никто не может отрицать. О таком соединении красноречиво свидетельствует то *сочувствие*, по которому живое существо *всецело* сочувствует самому себе как единое. «Рассмотри, какая сила сообщается телу душой и какое сочувствие возвращается от тела к душе; как тело приемлет жизнь от души и душа приемлет болезненные ощущения от тела».⁵²⁰ Это сочувствие тела и души наводит на мысль, что между ними должно быть некоторое *сродство*, производящее такое тесное сочетание. Но как же тогда человека называют двухприродным или даже трехприродным, если такое соединение должно привести к одной природе, совершенно иной, чем были природы исходные? В самом деле, все, входящее в состав одной сущности, всецело объединяется и, стало быть, не остается тем, чем было раньше, а изменяется, образуя нечто иное, т.е. переходит в некоторую *иную природу*, как вещественные стихии, соединяясь, образуют тело, имеющее совершенно иную природу, чем каждая из стихий, взятая в отдельности. Но Отцы же ясно говорят, что срастворена душа с телом так, что из этих совершенно друг другу противоположных естеств «состоялось одно суще-

ство без превращения, однако же, или смешения сих частей, но так, что из этих двух, носящих свойственное им по природе их, состоялось одно лицо *в двух совершенных естествах*. Так двукое естественным неким существом состоявшееся сие составное животное — человек проявляет и в действии свойственное каждому в частности естеству». ⁵²¹ Душа при соединении с телом сохраняет свое естество неизменным, равно как и тело остается в том естестве, в каком создано, не разделяя единого существа человеческого. «Человек, — говорит возвышеннейший из Отцов, — бывает по благодати богом в Боге, и по душе и по телу, без слияния и разделения; и ни тело не предлагается в душу, ни душа не изменяется в плоть». ⁵²²

Каким же образом, с одной стороны, тело, соединившись с душой, остается все-таки телом, с другой — душа, будучи бестелесной, соединяется с телом так, что становится частью живого существа, сохраняя при этом свою сущность неслитной и неповрежденной? Это тайна, недоступная уму ограниченному и к тому же помраченному. Если допустить, к примеру, что душа и тело не соединены, так как это влечет за собой изменение естеств, но приложены друг другу, как кирпич к кирпичу, то такое предположение ведет к ряду недоумений. Во-первых, душа не может быть приложена к телу, ибо это должно привести к тому, что ближайшая к душе часть тела была бы одушевлена, а часть, с ней не соприкасающаяся, не была бы одушевлена. ⁵²³ Во-вторых, нельзя называть единым то, что составлено через приложение одного к другому. Платон, во избежание подобного недоумения, не желал признавать, что человек состоит из души и тела, а полагал, что он есть сама душа, только пользующаяся телом и как бы одетая в него. «Но и в этом соображении есть некоторое затруднение — именно: каким образом душа может составлять единое со своим одеянием? Ведь хитон не составляет же единое с тем, что одето в него». ⁵²⁴ Сразу следует заметить, что подобные рассуждения приводят к таким затруднениям и даже заблуждениям по той причине, что в них в самом начале ложны первые предпосылки. Нельзя судить о невещественном телесным образом. Умопостигаемое имеет такую природу, что и соединяется с тем, что способно его воспринять и, соединившись, остается неслитным и неизменяемым. «Такова природа всего умопредстав-

ляемого, что оно не телообразно и неразделимо соединяется и с подобным себе, и с телами. И многие звуки вмещаются в одном слухе, и зрение многих помещается на одних и тех же видимых предметах, а обоняние — на тех же обоняемых; но чувства не стесняются, или не вытесняются одно другим, и ощущаемые предметы не умаляются от множества ощущающих». ⁵²⁵ А что душа остается неслитной после соединения с телом, видно из того, что она сама по себе способна созерцать что-либо из умопостигаемого. «Тело часто лежит на земле, а человек представляет и созерцает, что на небе. Тело часто покоится, безмолвствует и сидит, а человек — внутренне в движении и созерцает, что вне его, переселяясь и переходя из страны в страну, встречаясь со знакомыми, нередко предугадывая и предугадывая по этому дела свои на другой день. Что же это *иное*, как не *разумная душа*, которая в человеке, размышляет и представляет, что выше его». ⁵²⁶

Душа соединена с телом *неслитно*, и в человеке таким образом существуют два естества, но не два человека, хотя Апостол наименовал человеком и внешнее, и внутреннее в человеке (2 Кор. 4; 16). «Из всего видимого и мысленного только один человек создан от Бога двояким, — пишет св. Симеон Новый Богослов, — у него есть тело, составленное из четырех стихий, чувство и дыхание — душа мысленная, невещественная, нетелесная, соединенная неизреченно и неисследованно, срастворенная *неслиянно*, и сочетанная *несмесно* с тем, что есть в теле». ⁵²⁷ Кратко сказать: в человеке есть иное и иное, потому что не тождественны видимое с невидимым, телесное с нетелесным, мысленное с вещественным. Тайну соединения души с телом несколько разъясняет не менее таинственный образ соединения Бога-Слова с человеческим естеством, в результате которого Соединившийся остался *неслитным* и *неограниченным*. Преп. Иоанн Дамаскин так богословствует об этом: «Кто был по природе совершенным Богом, Тот же самый сделался по природе совершенным человеком: *не изменившись* относительно Своей природы также *не призрачно* только воплотившись, но с плотью, воспринятой от Святой Девы, одушевленной душой как разумной, так и умной, и в Нем получившей Свое бытие, *соединившись ипостасно*, но *неслитно*, и *неизменно*, и *нераздельно*, не изменив природы Своего Божества в сущность Своей плоти, ни сущности Своей плоти — в природу Своего Боже-

ства, и из божественной Своей природы и той человеческой природы, которую Он восприял Себе, не сделав одной сложной природы. Ибо естества соединились друг с другом *непреложно* и *неизменно*, между тем как ни божественное естество не лишилось своей собственной природы, ни человеческое, конечно, как не изменилось в естество Божества, так и не перешло в несуществование в действительности, и из двух не образовалось одно сложное естество. Ибо сложное естество не может быть единосущно ни с одним из тех двух естеств, из которых оно сложено, будучи соделанным из иного, как нечто новое сравнительно с тем».⁵²⁸ Образ соединения, или смешения, двух естеств во Христе — необычайный, ибо и смешиваются естества, и остаются в то же время совершенно несмешанными, неслитными, неповрежденными и неизменными. Как Божеское и человеческое естества, несмотря на всю их разность, могли соединиться в одну ипостась? Это, по слову Божию, *великая благочестия тайна* (1 Тим. 3; 16); тайна недоступная для нашего ограниченного ума, хотя и доступная несколько для нашей веры.

Святая Церковь учит, что два естества в Спасителе нашем соединились *неслитно* и *неизменно*, или *непреложно*, и в то же время *нераздельно* и *неразлучно*. Аналогично этому происходит соединение души с телом, хотя и с некоторыми отличиями.⁵²⁹ Остановим несколько свое внимание на образе соединения несоединимых по сути природ, как неоднородных между собой. Но обязательно ли для того, чтобы соединиться и взаимодействовать, надобно быть однородным? «По-нашему, это не необходимо! — говорят Святые Отцы. — Кроме материального сродства, есть сродство *динамическое*, интенсивное, состоящее в единстве форм и законов действия. Довольно предположить, что душа, будучи духовной субстанцией, получила для своей деятельности законы и формы, одинаковые с законами и формами вещественного мира и своего тела, чтобы понять, как она действует посредством их на тело и обратно принимает действие от тела, не

⁵²⁹ Сотворивший человека соединил душу и тело неслитно, непреложно, неразлучно, нераздельно, но последние два свойства нарушились вследствие грехопадения. Отдавая дань смерти, человек временно разделяется, разлучается со своим телом, пребывая одной душой своей в неестественном для человеческого существования состоянии до будущего воссоединения.

будучи сама телом. Душа не есть отвлеченная сила, но есть сила действительная, реальная, реально существующая между другими реальностями. В этой реальности бытия лежит основание возможности действовать на окружающее и от него принимать действие. А чтобы это взаимодействие не было разрушительно, оно ограждено подобонастроением внутренним, одинаковостью законов и форм действия».⁵³⁰

Это общее положение, определяющее способ соединения души с телом. Но ведь душа *многообразна, многосложна и многоразлична*.⁵³¹ Она хотя и тонкий, но многосоставный организм, состоящий из множества разнообразных стихий, или сил. Часть сил духовного порядка принадлежит высшей стороне души — духу, а другая часть — оболочке души, или телу души. Дух — лицо, сознающее себя, свободно действующее, мыслящее, желающее, чувствующее — является организатором организма душевного. Он держит в целости и единообразном соотношении все силы душевного организма и соединяет все это в себе, в своем сознании, как в фокусе. Он сам есть совокупность многих способностей высших и характеристических в жизни человека и очень отличается от своей оболочки, составляющей душу. Он — сущность умопостигаемая — имеет природу мысленную, невещественную, *сродную* природе Божественной.⁵³² Природа же оболочки духа-души признается вещественной, хотя имеющей вещество, отличное от вещества земных тел. Эта душевная оболочка, по учению Отеческому, служит *посредницей* между духом-душой и телом, соединяющей разумное начало в человеке с плотью.⁵³³ Согласно святому Григорию Нисскому, умная сущность сочетается с тонкой и светловидной силой нашей чувственной природы, которая по естеству своему близка к растительной (вегетативной) природе, а через нее уже соединяется с сущностью материальной.⁵³⁴ Каким образом происходит это соединение разнородных по своей природе частей, для человеческого ума остается тайной неразрешимой в условиях земного существования. Можно сказать только одно, что телесный организм, равно как и душевный может быть связан с духом не пространственными, а динамическими (основанными на энергии) отношениями. Дух, имея природу мысленную, невещественную, тем не менее, *тесно, неразрывно*, хотя и *неслитно*, т.е. не смешиваясь, связан со своей оболочкой, или душевным телом. Через оболочку

души дух-душа действует на тело и наоборот. Так, от мыслей являются в душе соответствующие мыслям ощущения, а ощущения души в свою очередь отражаются в ощущениях тела. Подобным образом ощущения тела действуют на душу, рождая в ней соответственные ощущения, а от этих ощущений являются соответственные им мысли. «Такая связь души с телом доказывает, что, несмотря на значительное различие между телом и душой, тело и душа имеют и нечто общее».⁵³⁵

Душа сочетается с телом и действует на него естественно, и обратное действие тоже принимает естественно *по особенной форме сродности*. Св. Василий Великий пишет о двоякой силе души: «Душевная сила *двояка*, хотя душа одна и та же; именно же одна — собственно жизненная сила тела, а другая — сила созерцающая, которую называют также разумной... Но душа, поелику соединена с телом *естественно*, вследствие сего соединения, а не произвольно, сообщает телу жизненную силу. Ибо как солнцу, воссиявшему невозможно не освещать того, на что простерло лучи, так невозможно душе не оживлять тело, в котором пребывает. А сила созерцательная приводится в движение по произволению».⁵³⁶ Добавим еще к этому слова святого Феофана Затворника: «Душа-дух, реальная сила, *физической*, выразимся так, стороной своей действует и приводит в движение все тело и, как дух выше вещества, является в нас преобладающей и господственной».⁵³⁷

Очевидно, что душа своей жизненной, физической стороной очень тесно соединяется с телом и производит все психофизиологические отправления организма. Такую же душу имеют, кроме человека, еще и животные и даже растения. По природе своей эти души *однородны*. Писание говорит, что все роды живых существ, находящихся на земле, произвела по мановению Бога-Творца *земля*. Следовательно, из «земли» были произведены и души живых тварей, а точнее из ее «душевной материи», которая, несмотря на свое отличие от вещества, пребывает в веществе и оживляет его, образуя из него живые организмы. Душа *всякого тела*, по Писанию, *в крови* (Лев. 17; 11), а кровь — душа тела животного. Поэтому «*не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его*» (Лев. 17; 14), — говорит Господь. На существование этой тесной связи между телом и душой указывал еще блаженный Августин, внося неко-

торые уточнения относительно даже того, как осуществляется такая связь. Он говорил, что «хотя природа человеческой души не состоит ни из земли, ни из воды, ни из воздуха, ни из огня, однако материей своего грубого тела, т.е. некоей влажной земли, которая обращена в свойство плоти, она управляет при помощи *природы более тонкого тела*, т.е. света и воздуха. Ибо без этих двух элементов не бывает со стороны души ни ощущения, ни произвольного движения в теле. А как знание должно быть раньше действия, так ощущение — раньше движения. Отсюда душа, будучи бестелесна, действует сначала на тело, *близкое к бестелесному*, т.е. на огонь, или лучше — на свет и воздух, а через них уже и на другие более грубые элементы тела, т.е. влагу и землю, из которых состоит плотная масса нашей телесности и которые подвержены более страданию, как первые — действию».⁵³⁸

Тело человека, созданное из праха, по учению Слова Божия, снова должно превратиться в прах. «*Прах ты, и в прах возвратишься*» (Быт. 3; 19), — эти слова сказаны Богом человеку после его грехопадения. По своему материальному составу тело человека ничем не отличается от всех других тел, существующих в природе. Те же самые элементы, которые входят в состав всего животного мира, входят и в состав человеческого тела. Но эти элементы в человеке связаны и объединены в чудную гармонию вокруг какой-то необыкновенной животворной силы, сохраняющей неизменную форму организма, несмотря на постоянное изменение его содержания. Эту животворную силу называют еще *силой органической, жизненным началом* или просто *жизнью*, которая присуща всем органическим существам. Что это за жизненная сила? Каковы ее признаки? «Наука, да и вообще человечество, признает *жизнь* там, где видят движение тела, независимо от действия на это тело другого тела. Жизнь, иначе *органическая сила*, недоступна для постижения человеческого: эту истину признала наука. Живут растения, насекомые, животные, человек. И растения имеют свое движение. Их рост, постепенное облачение в листья, цветы, плоды — что, как не движение? Соки в деревьях весной идут от корня к вершине дерева: что это, как не движение? Листья и цветы некоторых трав делают сами собой движение, то свертываясь, то раскрываясь, как, например, клевер свертывает свои листья на ночь, разворачивает их при наступлении утра. Признаком

жизни тела служат для нас, кроме движения, *чувства*. Одно движение без чувства может принадлежать веществу безжизненному, и принадлежит оно планетам. Что такое жизнь? *Жизнь есть идея человека, родившаяся в нем от впечатления, произведенного на него телами, имеющими движение и чувство*. У науки нет ответа положительного: по необходимости она должна была прибегнуть к определению страдательному. Она должна была сказать о впечатлении, которое произведено явлением (жизнью) в видимых тварях на человека, и определением этого впечатления заменить определение процесса, происходящего в самих тварях. Скажут: «Неужели растения имеют чувство?» Отвечаем: «Они не имеют средств поведать нам это ясно; но мы видим, что растения, отделенные от корней своих, вянут; это явление в нежных растениях совершается быстро, и возбуждает в нас сочувствие». Не имея основания к принятию решительного мнения, что растения одарены свойственным им чувством, мы не имеем права и отвергать это решительно». ⁵³⁹ Жизнь растений целиком зависит от света, воздуха, воды, которые жадно воспринимаются всем их существом. Они радуются свету, дождю, утренней росе, теплomu ветерку. Почему нельзя допустить, что они ярко воспринимают и чувствуют эти источники своей жизни и радости. Может быть, растение гораздо глубже, чем животное, чувствует все тончайшие свойства почвы, от которой, как от света и воздуха, зависит вся его жизнь и из которой выбирают питательные вещества, необходимые этому, а не другому растению. Для этого растения должны обладать совершенно *особой чувствительностью*, которой лишены животные и все люди. Повернутый лист винограда нижней поверхностью к свету упорно изгибается и поворачивается, чтобы обратить к свету свою верхнюю поверхность; в ночное время некоторые растения погружаются в сон, листья нагибаются или складываются, цветки наклоняют свои головки и закрываются. Об одном из растений, а именно о подсолнечнике как о некотором чуде, писал древний мыслитель и историк Плиний: «Мы многократно говорили, что растение подсолнечник представляет своего рода чудо в природе: оно постоянно обращено головой своей к солнцу и вместе с ним обращается от востока до запада, даже во дни облачные, до того сильно любит оно солнце; ночью же ради исключительной любви к одному солнцу, совокупляет оно свои цветочные лепестки воеди-

но и закрывает их».⁵⁴⁰ Между миром растительным и миром животным нет определенной границы: некоторые простейшие формы животных походят на растения и по своим жизненным функциям практически не отличаются от них. Преподобный Антоний Великий, говоря о родах живых тварей, учил, что всем им присуща *жизнь*; душа принадлежит только человеку и животным.⁵⁴¹ Утверждая так, великий Отец, как видно, имел в виду, что души имеют животные высшие, а не такие как кишечно-полостные, моллюски или даже инфузории, о существовании которых он и представления не мог иметь. Эти низшие животные формы по своей организации стоят не только не выше многих растений, но даже далеко ниже их, и им принадлежит, конечно же, не душа животная, а лишь жизненная сила души. Как у высокоорганизованных животных наблюдаются *начатки ума*, или орудия разумной, мыслительной силы, хотя и не имеется последней, так можно предположить, что и у растений есть *начатки чувств*, или орудия чувственной силы, хотя и нет самих чувств как таковых. Св. Феофан Затворник допускает присутствие некоторого «чувства» даже в неорганической природе. «Животные имеют смысл и чувство, — говорит он, — в растениях явны следы чувства и влечений; что мешает предположить темное *некое чутье* и в процессах кристаллизации и химического сродства».⁵⁴² Все силы и энергии душевные тесно связаны между собой и усовершенствуются по мере восхождения к высшим ступеням этой чудной лестницы сил.

Можно вывести такое заключение, что движение вещества и присутствие в нем чувства свидетельствуют о жизни его. В растениях, в простейших организмах, в насекомых и вообще во всех живых существах все признают наличие *органической силы*, или *жизни*, которую часто называют душой. Эту органическую силу

⁵⁴⁰ Смотри в книге: Св. Иоанн Максимович, митр. Тобольский и Сибирский. *Илиотропион*. Кн. II. Гл. 2. Отд. 3. М., 1994. С. 83. На эти слова святитель Иоанн замечает, что христиане должны подражать подсолнечнику. Как он следует за солнцем даже в мрачные и пасмурные дни, так и мы должны следовать за нашим Солнцем, т.е. волей Божией, освещающей житейский наш путь. «Да будет же так сильна любовь наша к нашему Солнцу, Воле Божией, чтобы мы неразлучно с ней могли и во дни невзгод и скорби, как подсолнечник во дни мрачные, продолжать безошибочно плавать по житейскому морю по указаниям барометра и компаса Воли Божией, ведущей нас в безопасную пристань вечности» (*Там же*. С. 84).

св. Григорий Нисский называет растительной, как осуществляющей процесс роста, или вегетативной, как животворящей. В высших животных эта растительная сила находится в подчинении иной силы — чувственной. Все это в совокупности составляет душу животную, которая, по Писанию, находится в крови. Господь, давая Моисею заповеди, говорил: *«Вонми крепце, еже не ясти крове: кровь бо есть душа его»* — животного (Втор. 12; 23). В крови находится *жизнь*, присущая всякой душе (Быт. 9; 5). Но душа не тождественна крови или плоти, а внутренне ей присуща. Моисей применительно к понятиям евреев представлял кровь условием всех жизненных проявлений души, как бы некоторым жилищем, седалищем души.⁵⁴³ Тело человека, лишенное крови, умирает, и душа перестает жить в теле без нее как имманентная ей сила. Душа поддерживает свою связь с телом, оживотворяя его, через кровь как *посредствующее начало*. Связь эта не внешняя, механическая или химическая, а внутренняя и существенная. Отсюда форма связи между душой и телом становится настолько ясной, насколько вообще может быть ясной для мысли закономерная связь какой-либо деятельной причины с постоянным условием ее деятельности. Связь души с телом — не связь пространственных отношений, а только связь *взаимодействия*.

Природе души свойственна жизнь — это ее существенное свойство; сама по себе душа не есть жизнь, но имеет в себе жизнь как дар Божий. Соединяясь с телом, душа сообщает ему жизненную силу и предохраняет его от разложения, от действия физико-химических законов. Будучи сама по себе сущностью живой, она органическому телу сообщает собой «жизненную и восприимлющую чувственную силу до тех пор, пока способное к приятию сего

⁵⁴³ Можно предположить вместе со св. Филаретом, митр. Московским, что кровь, являясь ближайшим органом действий души и имея способность живо впечатлеть на себе ее свойства, может более или менее переносит их с собой и в другие тела, как доказывают это опыты переливания крови. Быть может, Бог, запрещая через святых Своих употребление крови (Быт. 9; 4. Лев. 17; 10-14. Втор. 12; 23. Деян. 15; 20), имел в виду и то, что частое и в большом количестве употребление крови в пищу естественно сопровождалось бы в человеке вредными последствиями (св. Филарет, митр. Московский и Коломенский. *Записки на Бытие*. Ч. 2. М., 1867. С. 9-10). Не имеют ли такие вредные последствия употребление лекарств, изготовленных из крови животных?

естество оказывается состоятельным». ⁵⁴⁴ Но наступает момент, когда жизненная сила оставляет брненное тело, исполняя повеление Божие (Быт. 3; 19). Из него уходит нечто такое, что связывало и объединяло отдельные элементы тела, делая его прекрасным. В поэзии народов имеется немало метафор, изображающих смерть человека. Они проникнуты одним глубоким чувством, чувством грусти: уходит что-то бесконечно ценное, дорогое, уходит надолго, быть может, навсегда. Сильное впечатление производит на нас смерть, особенно смерть людей нам близких и дорогих. Человек остается будто бы тот же и в то же время совсем не тот, что-то чуждое, холодное отпечатлевается на его лице. Из живого существа он превращается в вещь; на нем видна становится печать вечной глубокой тайны, перед которой в бессилии останавливается мысль человека. Смерть представляет собой великое и сокровенное таинство. При совершении смертного тайнодействия обнаруживается бездыханность, внезапная безжизненность тела. «Умирать, — по объяснению святого Иринея, — значит терять жизненную силу и потом делаться бездыханным, безжизненным, неподвижным и разлагаться (на составные части), из которых что-либо получило начало бытия. А этого не бывает ни с душой, ибо она есть дыхание жизни, ни с духом, ибо дух несложен, прост, не может разлагаться и сам есть жизнь для получающих его. Отсюда выходит, что смерть относится к плоти, которая по исшествии из нее души, делается без дыхания и жизни и мало-помалу обращается в землю, из которой взята». ⁵⁴⁵ При совершении смертного таинства человек разделяется на две части: душа и дух, пребывая нераздельными, отделяются от тела, теряя своего всегдашнего и неразлучного спутника и сотрудника. По смерти уже нет человека как такового. Душа и дух — часть человека, но никак не человек, ибо «ни плотское создание само по себе не есть человек совершенный, но есть тело человека и часть человека; ни душа сама по себе не есть человек, но душа человека и часть человека; ни дух не есть человек, ибо он называется духом, а не человеком, соединение же и союз всех сих составляет совершенного человека». ⁵⁴⁶ Совершенным человеком является такой человек, у которого соединены в одно целое все его три части: тело, душа и дух. ⁵⁴⁷ С уходом из организма жизненной силы прекращается связь его отдельных элементов, и тело начинает разлагаться на составляю-

шие его частицы. Оно разрушается и обращается в землю, из которой взято, вступая в общий круговорот веществ в природе. Такое тело уже не называют телом, но — трупом. Разлагающийся труп начинает издавать зловоние, формы его распадаются, лицо чернеет, и мы рыдаем, видя во гробе богозданную красоту, *не имущую вида, бесславно и безобразно*, и спешим скрыть его в земле, где оно делается жертвой тления и забвения. Такова участь тела не только человека, но и всякого живого организма, невольно подчинившегося закону тления.

Впрочем, по законам химии разложение вещества, т.е. какого-нибудь химически сложного тела, может совершиться только при условии отделения от него одной или многих составных его частей. Но ведь душа не соединяется с телом и не отделяется от него химически, ибо имеет совершенно иную природу. Всякий согласится с этим, если примет к сведению следующее соображение. Элементы, состоящие в химическом соединении, теряют свои природные свойства, и из их соединения получается новое вещество, не похожее ни на тот, ни на другой элемент. Если, к примеру, водород (H_2) соединить с кислородом (O_2), то образуется иное вещество — вода ($H_2+O_2 = H_2O$), или если бром (Br_2) — жидкое вещество соединить с кислородом (O_2) — газообразным веществом, то получится твердое соединение — оксид брома (Br_2O_2) и т.п. Если душа химически соединена с телом, то она, пребывая в таком соединении, не будет душой, а станет таковой только после выхода из тела. Как же мы тогда говорим, что человек состоит из души и тела, когда она становится душой, лишь пребывая отдельно от тела? Если же она здесь, в химическом соединении с организмом, бывает душой, то, освобождаясь от него, она должна изменить свои свойства, и таким образом получится уже не душа, а что-то другое. Следовательно, душа соединяется с телом не химически, а как-то иначе, и входит и выходит по иным законам. Почему же после исхода души тело начинает разлагаться, когда его устройство и состав элементов сохраняется в полной мере? Исчерпывающий ответ на предложенный вопрос дает св. Феофан Затворник. Предварительно он замечает, что нельзя смешивать разложение тел в неорганической природе, которые совершаются по химическим законам, с разложением тел органических, где химические процессы стоят в услугах госпожи, которую зовут

жизненным началом. «Пока в теле эта госпожа, она держит все свои изделия в организме в своем виде и составе и не дает им разлагаться. Когда же она выйдет из тела, тогда части организма, лишаясь производящей их и поддерживающей жизнедеятельности, подчиняются внешнему влиянию воздуха, теплоты и влаги и начинают разлагаться на составляющие их элементы. Отделением жизненного начала не совершается разложение, ибо это начало не есть стихийная часть организма, а есть производящая и поддерживающая его сила. По исходе этой силы, тело остается целым в своем составе; но так как оно оставляется самому себе, остается без охраны и поддержки, то и начинает разлагаться. Разложение тут только и начинается. Исход же жизненного начала не есть разложение, а только дарование свободы и простора разлагающим процессам. Вот тут-то и начинается стихийное разложение, вот тут-то, собственно, и вступают в силу химические законы; в исходе же жизненного начала они не участвуют: то — неведомая для них область».⁵⁴⁸

Сам образ соединения души с телом навсегда останется непостижим для нас так же, как и непостижим образ соединения духа с силами души. В книге пророка Исаии дается интереснейшее указание на одну из характерных особенностей, какой душа отличается от тела по своему положению и назначению. Царь Езекия, в виду ожидаемой для себя скорой кончины, молясь, так изобразил ее: *«Жилище мое снимается с места и уносится от меня, как шалаш пастушеский; я должен отрезать подобно ткачу жизнь мою; Он отрежет меня от основы; день и ночь я ждал, что Ты пошлешь мне кончину»* (Ис. 38; 12). По словам Езекии, душа человека в таком отношении стоит к телу, в каком — жилец к своему временному жилищу, или ткач — к своей основе, при посредстве которой производит свою работу. Такой же образ соотношений духа-души с телом представляют и Святые Отцы. По учению Василия Великого, тело по отношению к душе есть не что иное как ее виталище.⁵⁴⁹ Кирилл Иерусалимский называет тело орудием, одеждой, покровом души.⁵⁵⁰ Апостолы называют тело домом, храминой души (2 Кор. 5; 1). Иринеи Лионский сравнивает тело с орудием, или инструментом художника, а душу — с художником, который сам создает нужное для своей деятельности орудие, и хотя при пользовании им находится в зависимости от него, не утрачивает вслед-

ствие этого ничего из своего собственного существа, оставаясь тем, чем он есть по своей природе, отличной от употребляемого им оружия. «Тело, — говорит он, — как от нас же получающее дыхание, жизнь, возрастание и расчленение не сильнее души, но душа владеет и управляет телом. Она, конечно, замедляется в своей быстроте, поскольку тело участвует в ее движении, но не теряет своего знания. Ибо тело подобно орудию, а душа занимает место художника. Как художник сам по себе быстро создает мысль произведения, но медленнее исполняет ее посредством инструмента, по неподвижности материала и орудия, производит умеренные действия; так и душа, будучи в соединении с телом, в некоторой мере задерживается вследствие того, что быстрота ее связывается медленностью тела, но не теряет совершенно сил своих, и, сообщая жизнь телу, сама не перестает жить. Таким же образом она сообщает телу и прочее».⁵⁵¹ Афанасий Великий указывает еще ряд психических явлений, неотразимо свидетельствующих об инаковости души по отношению к телу: «Глазу естественно смотреть и слуху слушать, почему же одного отвращаются они, а другое избирают? Кто отвращает глаз от зрения? Или кто заключает от слышания слух, по природе способный слышать? Или кто нередко удерживает от естественного стремления вкус, по природе назначенный для вкушения? Кто запрещает до иного касаться руке, по природе деятельной? И обоняние, данное для ощущения запахов, кто отвращает от приятия в себя оных? Кто производит это вопреки тому, что естественно телу? Или почему тело отвращается от требуемого природой, и обуздывается его манием? Все это доказывает не иное что, как разумную душу, владывающую над телом. Тело не само себя движет, но приводится в движение и движется другим, как и конь не сам себя впрягает, но понуждает его владеющим им».⁵⁵²

Область *чисто психических* явлений так сильно и неотразимо заявляющих о своем существовании, не подчиняется никакого рода экспериментам или чувственным опытам. Ни одна из современных наук, несмотря на постоянную усовершенствость способов наблюдения, при изучении живого человеческого организма не в силах идти со своими опытами и наблюдениями далее круга одних *чисто физиологических* или физических явлений. Для доказательства неуловимости и неудобонаблюдаемости души для науки

можно привести несколько примеров из ее практики. Например, ученый исследователь человеческого глаза может до мельчайших подробностей изучить и определить весь многосложный его механизм, а также процесс, законы и условия зрения, но он окажется совершенно беспомощным для уловления своими средствами того, ради чего существует сам глаз и кто пользуется им как своим орудием, несмотря на то, что этот некто самым живым и неотразимым образом свидетельствует о своем бытии. Исследователь нервной системы человека может до известной степени проследить физические и механические видоизменения, происходящие от всякого рода внешних впечатлений, но он становится совершенно неспособным дойти до той дистанции, где происходит сама сортировка этих впечатлений, хотя и замечает, что внутри человеческого организма есть некто, для которого нервы служат тем, чем служат телеграфические проводки при передаче телеграмм, и что этот некто свободно и разумно пользуется ими, как средством для своих целей. Можно даже отыскивать до определенной степени некоторое соотношение между устройством головного мозга и самой мыслительной деятельностью, оставаясь бессильным уловить саму мысль, осязательно являющую свое присутствие и вместе с тем, совершенно ускользающую от всякого чувственного наблюдения. Несомненно, что все психические и даже психофизические и физиологические явления, происходящие в теле, принадлежат не телу, а духу-душе, как их причине. Телесные члены служат душе, как орудия для проявления ее свободной и самостоятельной деятельности. Душа относится к телу, говорят Отцы, как играющий музыкант к лире, на которой играет. Мелодичные и стройные звуки производит не лира, а музыкант, отличающийся от нее своей природой и своими свойствами.⁵⁵³ При таком воззрении на отношения души и тела нетрудно объяснить и те разнообразные ненормальные состояния в телесном организме, которые неизбежно соединяются с ослаблением или даже с перерывом сознательной психической деятельности (во время опьянения, обморока, умопомешательства, нервного удара и т.п.). Каким бы хорошим ни был музыкант, но он не в состоянии хорошо сыграть

⁵⁵³ Об этом говорили блаж. Феодорит, Исидор Пелусиот, Григорий Нисский и другие.

на расстроенном инструменте. Он может вовсе перестать играть, если инструмент совершенно испорчен и отказывается служить к обнаружению искусства музыканта. Так и душе некоторые телесные болезни и повреждения не позволяют выказывать своей разумной деятельности. Если поражается болезнью язык, то затрудняется слово, если поражаются глаза, перестает в них обнаруживаться деятельность зрительной силы, если повреждается мозг, то он становится неспособным к принятию в себя душевной деятельности. Лишь при благосостоянии тела существо души может обнаружить свои способности в этом видимом мире. Однако следует заметить, что здесь рассматривается лишь одна сторона дела, а именно: показывается существенное различие природы души от природы тела. Взаимное же отношение между душой и телом все же нельзя представлять себе по подобию того, какое существует между музыкантом и лирой, домом и его обитателем или жидкостью и содержащим ее сосудом. Лира остается лирой независимо от того, кто на ней играет; дом, покинутый жильцом и занятый другим хозяином, может остаться таким же, как и прежде; жидкость, перелитая в другой сосуд, также сохраняет свои качества, но тело или материальная оболочка одного человека не может быть навязана другому. Можно даже сказать, что здесь не произойдет соединения, так как нет *«сродства»* души одного человека с телом другого. «Душа наша, — как учит св. Григорий Нисский, — сама образует себе тело».⁵⁵⁴ Тело, созданное душой, носит на себе ее печать и является как бы отражением и тенью души.

Отношение психического начала в человеке к его физической природе скорее можно сравнить с тем отношением, какое существует в искусстве между материалом и формой. Прекрасная и изящная статуя, своей красотой приводившая в восхищение зрителя, будучи разбитой на куски, не вызовет прежнего чувства и настроения. То же самое произойдет, если с живописного полотна соскоблить краски: материал останется тот же и в таком же количестве, но, потеряв форму, он потеряет и свою привлекательность. Таким образом, качественная определенность материи обуславливается в произведениях искусства их формой. И в каждой тварной вещи, кроме фактического, видимого, есть еще мыслимое, созерцаемое, внутреннее ее существо, выраженное стороной фактической. Это как бы идея, мысль тварной вещи, которая отпечаты-

вается в стройном сочетании между собой сил и стихий, составляющих вещь по ее образцу. Эта идея не является видимой частью вещи и ее составляющей, а есть нечто невидимое, сокрытое под видимым, его проникающее и одушевляющее. При всем том, это не что-либо мечтаемое, а есть действительно, существенно и внутренне присущая там мысль, идея. Можно сказать, что это есть как бы душа вещи, от которой зависит и сама форма вещи. Точно так представляется нам и отношение души к телу. От индивидуальных особенностей души, по крайней мере, в некоторой степени, зависит и особенность в организации тела. В материальных формах тела ярко отражается живущая в нем душа, формирующаяся в свою очередь присущим ей духом. Следовательно, дух *уподобляет себе* природный вид тела, или, иначе сказать, *дух творит форму*.⁵⁵⁵

Формирование человеческого организма в целом происходит не без участия его психического начала. Именно оно определяет структуру нашего тела и как бы накладывает на него свою печать. Жизнь каждого организма заключается в том, что он уподобляет себе окружающую среду. Тело, по составу входящих в него частей, не является чем-то устойчивым, неизменным. Элементы, из которых состоит тело, постоянно заменяются новыми, заимствуются из окружающей среды. Та материальная масса, которой человек владеет в данный момент, несколько месяцев и тем более лет назад была рассеяна по окружающему миру и входила в состав различных стихий, растений, животных и даже других людей. Через некоторое время эти элементы тела опять поступят в общий круговорот мировой жизни, а их место займут другие. Но несмотря на это, основная форма человеческого тела сохраняется в течение всей жизни, чем ясно доказывается существование одушевляющей его творческой силы, которая, оставаясь неизменной, не прекращает своей созидательной деятельности. Это психически творческая сила располагает сообразно своей природе входящие в телесный организм атомы определенным образом, формируя по известному плану, который является в свою очередь отражением плана души. А поскольку душа едина, постольку и тело пребывает неизменным по форме своей, хотя его материальный состав постоянно обновляется с течением жизни.

Духовно-психическое начало уже в эмбриональном состоянии развития тела формирует его. Уже там, по словам одного еписко-

па-врача, «действует духовная энергия, присущая хромосомам половых клеток, и созидает живые образы красоты и безобразия, нежности и злобы... Дух, грубый и жестокий, уже в процессе эмбриогенеза направляет развитие соматических элементов и создает отражающие его грубые и отталкивающие формы. Дух, чистый и кроткий, творит себе полное красоты и нежности жилище... Эти врожденные внешние формы становятся все более ярко выраженными в постэмбриональной жизни по мере развития духа в том или ином направлении».⁵⁵⁶ Стало быть, вся внешность, формы тела и его движения соответствуют духовной сущности человека (Притч. 6; 13-14). Каков человек в колыбельке, гласит мудрая пословица, таков и в могилке. Это относится и к телу нашему, и к нашей душе. Как в течение жизни сохраняются основные черты характера, так сохраняется и внешность нашего тела. В этом убеждают фотографии, сделанные с одного лица в различные периоды жизни и имеющие, хотя порой и трудно уловимое, сходство между собой. Друзья, не видевшиеся десятки лет, часто узнают друг друга, несмотря на то, что в них не осталось клеток, из которых состояли их тела в период первоначального знакомства.

Более всего печать духа отражается на *лице* человека. Лицо — зеркало души. На лице, как в зеркале, отражаются все чувства и движения души, которые озаряют или помрачают его, делая привлекательным или отталкивающим. Отражается на внешности человека и общее направление его духовного строя. Погружение в чувственность, сластолюбие, жизнь греховную делает выражение лица грубым, плотским и неприятным, тогда как молитва и добродетельная жизнь облагораживают и одухотворяют материальную оболочку души. Лицо человека меняется в зависимости от изменений, происходящих в его духовном строе. И прав тот, кто считает, что в наружности человека отражается душевное его состояние.⁵⁵⁷ Есть притча о живописце, который в юности своей искал модель для ангела, а через несколько десятков лет — для демона. Каково же было его удивление, когда он обнаружил, что пожилым «демоном» оказался бывший маленький «ангел». Причину такого резкого изменения объясняет св. Силуан Афонский. «Знал я одного мальчика, — говорит он, — вид его был ангельский: смиренный, совестливый, кроткий, личико белое с румянцем, глазки светлые, голубые, добрые и спокойные. Но когда он

подрос, то стал жить нечисто и потерял благодать Божию; и когда ему было лет тридцать, то стал он похож и на человека, и на беса, и на зверя, и на разбойника, и весь вид его был скаредный и страшный. Знал я также одну девицу очень большой красоты, с лицом светлым и приятным, так что многие завидовали ее красоте. Но грехами потеряла она благодать, и стало скверно смотреть на нее. Но видел я и другое. Видел людей, которые пришли в монахи с лицами, искаженными от грехов и страстей, но от покаяния и благочестивой жизни они изменились и стали очень благообразными».⁵⁵⁸ Эти изменения могут быть едва уловимыми, но существенно меняющими весь облик человека. «Чем, как не формирующим влиянием духа, можно объяснить удивительную тончайшую разницу между двумя очень похожими физиономиями, особенно женскими: одни и те же чрезвычайно похожие очертания глаз, носа, рта, почти равные размеры и соотношения частей тела и головы, но одно лицо вульгарно, а другое тонко и красиво. Внимательный анализ показывает, что эта разница духовного облика при почти одинаковых соматических формах зависит от очень малых и тонких различий: чуть иной абрис бровей, неувлимо тонкая складка губ, величина и форма глазной щели — и совсем другой духовный облик».⁵⁵⁹ Дух направляет развитие тел в соответствующих себе формах, и, следовательно, по внешнему облику человека можно получить некоторое представление о его внутреннем существе, о его личности.⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ Впрочем, сделаем оговорку, что безошибочно производить суждения таким образом о внутреннем существе может лишь человек с большим духовным и психологическим опытом, просвещенный к тому же благодатью Божией и имеющий чистое сердце и прозорливый ум. Вот, что рассказывает о себе преп. авва Дорофей: «Некогда, в бытность мою в общежитии, было мне такое диавольское искушение, что я стал было по движениям и по походке человека заключать о его душевном устройении, и со мною встретился следующий случай. Однажды, когда я стоял, прошла мимо меня женщина с ведром воды, сам не знаю, как я увлекся и посмотрел ей в глаза, и тотчас помысл внушил мне, что она блудница; но лишь только пришел мне сей помысл, я стал очень скорбеть и сказал о сем старцу, авве Иоанну: «Владыко, что я должен делать, когда я невольно замечаю чьи-либо движения и походку, и помысл мне говорит о душевном устройении сего человека?» И старец отвечал мне: «Что же? Разве не бывает, что иной имеет естественный недостаток, однако с великим усилием и трудами исправляет его? Потому и нельзя из этого заключать чьего-либо душевного устройства. И так никогда не верь своим догадкам, ибо кривое правило и прямое делает кривым. Мнения (подозрения) челове-

Каждый человек считает свое тело не чем-то для себя чуждым, внешним, а частью собственного существа, ибо, по словам Апостола, *никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее* (Еф. 5; 29). В объем самосознания человека входит представление не только о духовной, но и о физической природе. Личность человеческая включает в себя полного человека, состоящего из души и тела. Тесная зависимость материальной оболочки человека от его личности в достаточной мере объясняет тот психологический факт, по которому люди свои симпатии и антипатии, чувства ненависти или любви обыкновенно переносят не только на душу, но и на тело известных лиц. В любимом нами дорог не только каждый уголок его души, но и каждый нерв его тела, и наоборот, каждая черта ненавидимого нами человека раздражает, представляется отвратительной и гнусной. Тех, к кому испытывают ненависть, стараются избегать; особенно тяжело переносится *телесное* присутствие врага. Любящие же, напротив, стремятся к частым встречам друг с другом. «Для любящих, — говорит св. Иоанн Златоуст, — недостаточно одного лишь соединения друг с другом душой, они не довольствуются этим для утешения себя, а нуждаются и *в телесном* присутствии друг подле друга; и если это не приходит, то исчезает немалая доля радости».⁵⁶¹ Апостол Павел, посылая письмо к македонянам, признавался: «*Мы же, братия, быв разлучены с вами на короткое время лицом, а не сердцем, тем с большим желанием старались увидеть лицо ваше, и потому мы, я Павел, и раз и два хотели прийти к вам, но воспрепятствовал нам сатана*» (1 Фес. 2; 17-18). Его мысль такова: «Не на долгое время разлучены не мыслью, но одним только *лицом*, мы даже и при таких обстоятельствах не переносим происходящей от этой разлуки скорби; хотя мы и имеем достаточное утешение в том, что соединены душой, что вы находитесь в нашем сердце, что мы видели вас вчера и третьего дня, однако все это не избавляет

ческие ложны и вредят тому, кто предается им». И так, с тех пор, когда помysl говорил мне о солнце, что это солнце; или о тьме, что это тьма, я не верил ему, ибо нет ничего тяжелее, как верить своим мнениям (самосмышлению). Это если укоренится в нас, то доводит до такого вреда, что мы думаем действительно видеть вещи, коих нет и быть не может» (*преп. авва Дорофей. Поуч. 9*). Здесь заключается та мысль, что человек, будучи в страстном устроении, не может правильно видеть вещи и проникать в их сущность.

нас от уныния. Чего же ты хочешь и желаешь, скажи мне, и желаешь так сильно? Видеть само лицо их. *С большим желанием*, говорит, *старались увидеть лице ваше*. Что говоришь ты, высокий и великий муж? Ты, который имеешь мир распятым в себе, и сам распят миру. Ты, который освободился от всего плотского, стал почти бестелесным, — до какой степени сделался плененным любовью, что спустился в брENNую, сотворенную из земли и чувственную плоть? Да, говорит, и не стыжусь своих слов... и не просто телесного присутствия ищет он, но более всего желает увидеть их *лицо*. *С большим желанием*, говорит, *старались увидеть лице ваше*. Итак, скажи мне, ты стремишься увидеть их очи и желаешь созерцания их лица? Даже и очень, говорит он, так как *здесь место собрания органов чувств*. Обнаженная от тела душа, сама по себе сблизившись с другой душой, не будет в состоянии сказать что-либо, ни услышать, а если я буду пользоваться телесным присутствием, то скажу что-либо, и услышу от любимых. Поэтому я желаю увидеть ваше лицо: там есть и язык, который издает звук и сообщает нам о происходящем внутри нас, и слух, который воспринимает слова, и глаза, живописующие душевные движения, так что *при посредстве их можно лучше насладиться беседой с любимой душой*.⁵⁶² Как видим, любовь или ненависть к телу друзей или врагов простирается не на атомы, которые постоянно меняются, привходя из окружающего мира и вновь рассеиваясь в нем. Не физический организм сам по себе, не материальная его масса является предметом нашей симпатии или антипатии, а та печать духа-души, которая видна на нем. Строение каждой клетки живого организма происходит в соответствии с внутренней природой души, и именно это отражение души в теле вызывает в нас те или иные чувства.

Между телом, душой и духом человеческим существует чудная, непонятная, тесная, неразрывная, постоянная, трехсторонняя причинная связь и взаимодействие.⁵⁶³ Все, что случается с телом, так или иначе действует на душу и дух. Все то, что происходит в

⁵⁶³ Даже после смерти эта связь не исчезает навсегда, и в момент всеобщего воскресения по Божию мановению восстановится связь бессмертной нашей души со всеми физическими и химическими элементами истлевшего нашего тела, и снова проявится организующая и творящая форму власть духа-души.

душе человека, проявляется в теле и отпечатывается в духе. В духе сохраняются все акты души и тела и даже формируют его. Под их формирующим влиянием развивается жизнь духа и в свою очередь влияет на формирование души и тела. После грехопадения праотцев человек, подпав смерти, не умирает сразу, а живет некоторое время в соединении с телом. Чудно скоординированная жизнь всех органов тела необходима некоторое время для формирования духа-души и прекращается только тогда, когда заканчивается это формирование и вполне определяется направление духа в сторону добра или зла. Как святитель Игнатий об этом пишет: «В настоящем состоянии падения тело приносит душе весьма сходное служение с тем служением, которое исполняют пелены для новорожденного тела. Обернутое пеленами тело младенца получает правильность, без пелен члены его, по мягкости своей, могли бы получить уродливые формы: так и душа, облеченная им от мира духов, постепенно образует себя изучением Закона Божия, или, что то же, изучением христианства, и стяжает способность различать добро от зла».⁵⁶⁴ В том же заключалось и делание первозданного Адама. Живя в Эдеме, он должен был через созерцание изящества созданий созерцать и изучать Самого Бога — Творца этих созданий. Таким телесно-душевым деланием он сформировал бы дух, получив через это одуховление самого тела, вплоть до изменения его свойств.

Немалое влияние на формирование нашей психики имеет и окружающая среда. Св. Феофан Затворник, говоря о христианском воспитании детей, важное значение придает тому, чтобы вокруг младенца была создана благодатная и спасительная атмосфера. «Помнить надобно, — говорит он, — что душа является в мир голой силой: возрастает, богатеет во внутреннем содержании, и разнообразится в деятельности она уже после. Первый материал, первую пищу для образования своего она получает извне, от чувств... Пусть чувства получают первые впечатления от предметов священных: икона и свет лампы — для глаз, священные песни для слуха и прочее.⁵⁶⁵ Большое влияние имеет на детей частое ношение в церковь, прикладывание к св. Кресту, Евангелию, иконам... также и дома — частое поднесение под иконы, частое осенение крестным знаменiem, окропление св. водой, курение ладаном... благословение священника... Когда родители оградят

колыбель своего дитяти этим духом искреннего благочестия, когда при сем, с одной стороны — Ангел-Хранитель, с другой — св. Тайны и вся церковность будут действовать на него *со вне и внутрь*, то этим составляется вокруг зачинающейся жизни сродная ей духовная атмосфера, которая *перельет в нее и свой характер*, подобно тому, *как и кровь*, начало жизни животной, *в свойствах своих много зависит от окружающего воздуха*».⁵⁶⁶ Внешняя окружающая человека атмосфера имеет сильное влияние на формирование его души и полагает на нее свою печать. И не только в детстве она имеет такое сильное влияние на душу, но и на протяжении всей земной жизни человека так или иначе действует, формируя характер его души. Наша душа представляет собой как бы зеркало с необыкновенным свойством. Благодаря этому свойству она не только отражает предметы внешнего мира, но и задерживает их в себе, отпечатлевая и как бы фотографируя их. По этим фотографическим следам нетрудно угадать прошлое человека и определить обстановку, в которой происходило его воспитание. Ряд пережитых впечатлений и образов, полученных извне, обыкновенно и составляет в большей своей части содержание души. Зная это, можно воспитывать человека, влияя на его душу путем определенного подбора тех образов и впечатлений, которые ему предстоит пережить и воспринять. На этом основывается наука воспитания. Не без причины поэтому подвижники «наблюдали крайнюю простоту в одежде, в келейных потребностях, в монастырских зданиях, в строении и украшении самих храмов. *Мысль и сердце слабого человека сообразуются*, что непонятно для неопытных и невнимательных, *с его наружным положением*. Если на иноке блестящие одежды, если келия убрана тщательно, со вкусом, если даже храмы монастыря великолепны, сияют золотом и серебром, снабжены богатой ризницей, то душа его непременно тщеславна, исполнена самомнения и самодовольства, чужда умиления и сознания своей греховности... Напротив того, когда одежда на иноке проста, когда он, подобно страннику, живет в келии, как бы в шатре или в куще, когда в этой куше имеется одно необходимое, когда храм Божий служит для него местом молитвенного исповедания и плача, не развлекая и не восхищая его своим блеском, тогда *душа его заимствует от наружной обстановки смирение*».⁵⁶⁷ Добавим к этому еще известное замечание преп. Иоанна Синайс-

кого, что «иное душевное устройство у человека, сидящего на престоле; и иное — у сидящего на гноище». ⁵⁶⁸

Итак, та или иная окружающая человека обстановка имеет на его сущность значительное влияние, но не только внешняя среда, а и сама деятельность человека образует соответственный характер души. «Душа уподобляется действиям телесным, и соображается, и соглашается с тем, что делает тело». ⁵⁶⁹ Душа сообразуется соответственно наружным поступкам, которых она же бывает причиной и от которых получает те или иные навыки, привычки, переходящие в ее свойства. Навык или привычка вырабатывается посредством упражнения, чем и отличается от врожденной способности или силы души. По словам еп. Немезия, «сила отличается от привычки тем, что все силы — природны, а привычки приобретаются; также и тем, что силы не могут быть усвояемы с помощью научения, привычки же образуются (присоединяются, возникают) через научение (усвоение) и обычай». ⁵⁷⁰ Нельзя не признать того, что деятельность человека имеет большое значение в формировании как психики, так и самой внешности. В качестве примера можно привести некоторые психологические заметки современной врачебной деятельности, в результате которой образуется известный тип врача. Вот так описывает свою деятельность один из них: «Вся деятельность врача сплошь заполнена моментами страшно нервными, которые без перерыва бьют по сердцу. Неожиданное ухудшение в состоянии поправляющегося больного, неизлечимый больной, требующий от тебя помощи, грозящая смерть больного, всегдашняя возможность несчастного случая или ошибки, наконец сама атмосфера страданий и горя окружают тебя — все это непрерывно держит душу в состоянии какой-то смутной, не успокаивающейся тревоги». ⁵⁷¹ Очевидно, что жить в таком напряжении невозможно. Поэтому у врачей вырабатывается *спасительная привычка*. Постепенно врач свыкается с атмосферой постоянных страданий, в которой приходится жить и действовать. «Я чувствую, — говорит он, — что во мне постепенно начинает вырабатываться совершенно особенное отношение к больным. Я держусь с ними мягко и внимательно, добросовестно, стараюсь сделать все, что могу, но — с глаз долой и с сердца долой. Я сижу дома в кружке добрых знакомых, болтаю, смеюсь; нужно съездить к больному, я еду, делаю, что нужно, утешаю мать, пла-

чую над умершим сыном; но, воротившись, я сейчас вхожу в прежнее настроение, и на душе не остается мрачного следа.⁵⁷² Я замечаю, как все больше начинаю привыкать к страданиям больных, как в отношении с ними руководствуюсь не непосредственным чувством, а головным сознанием, что держаться следует так-то. Это привыкание дает мне возможность жить и дышать, не быть постоянно под впечатлением мрачного и тяжелого».⁵⁷³ Видим, что у врача, постоянно пребывающего в атмосфере страдания, срабатывает своего рода инстинкт самосохранения. Чтобы не сойти с ума, ему нужно выработать в себе глубокое, сердечное безразличие к чувству пациента. Если этого не получится, то тогда человек или оставляет эту деятельность или погибает, не выдержав такой психологической нагрузки. Так образуется известный тип врача, которого всякий может узнать из своего опыта общения с ним. В этом некотором равнодушии к очередному пациенту виноват не столько сам врач, сколько его деятельность. Немаловажным является поэтому для христианина избрать тот род деятельности, который будет способствовать к приобретению богоподобных качеств души.

Способность души чувствовать то же, что чувствует тело указывает не только на тесную, неразрывную, внутреннюю, родственную связь души с телом, но и на то, что душа должна быть соединена со всеми органами и тканями телесными, с каждой малейшей частицей тела, должна проникать в каждый его молекул и атом. Христианские психологи говорят, что «душа находится во всем теле и не оставляет без себя ни одной части»;⁵⁷⁴ она пребывает во всех членах тела и как вверху, в головном мозгу, она действует, так и внизу она же приводит в движение ноги.⁵⁷⁵ Пытаясь изъяснить неизъяснимый образ соединения души с телом, епископ Эмесский предлагает нам такое сравнение: «Подобно тому, как солнце присутствием своим обращает воздух в свет, делая его (воздух) световидным, и свет соединяется с воздухом, изливаясь вместе с ним неслитно, так точно и душа, соединившись с телом, остается совершенно неслитной, с тем только отличием, что солнце как тело, будучи ограничено местом, не присутствует везде, где находится свет его, как и огонь (огонь ведь остается в дровах или светильне, как бы привязанный к месту); душа же будучи бестелесной и не ограниченной местом, проходит *вся через все* и про-

никает своим светом все тело: нет такой части, которая была бы не освещена ею и в которой она не присутствовала бы целиком».⁵⁷⁶ То есть душа, будучи природой бестелесной или, лучше, имея *иную* природу, не наполняет тела *присутственно*, как вода наполняет губку, а удивительным и необъяснимым образом соприкасается с телом, оживотворяя его и господствуя над ним.⁵⁷⁷ Душа не заключается в теле как в сосуде или в мешке, но скорее наоборот, тело заключается в ней. «Душа соединена с телом *вся со всем*, — пишет преп. Иоанн Дамаскин, выражая общее мнение Отцов, — а не часть с частью; и она *не объемлетя им, но объемлет его*, подобно тому, как огонь — железо; и, находясь в нем, совершает своиственные ей действия».⁵⁷⁸ Таково общее положение об образе единения души и тела.

В добавление к этому небезынтересно было бы привести еще мнение св. Афанасия Великого об этом предмете, который пишет следующее: «Если желаешь научиться от кого, каким образом душа пребывает в теле, то спроси его так: скажи мне, во всем ли теле обитает душа человека или в какой-нибудь части тела? Если он скажет тебе: во всем теле; отвечай ему: отчего же, когда отсекут руку или ногу человека, не рассекается душа, но человек продолжает жить, не умирает? Если же скажет: в одном месте, то отвечай ему: каким же образом существуют все прочие члены? Потому что все, что лишено души, — мертво, и я не знаю, что ты хочешь сказать. Но я объявляю тебе, в каком месте, по какой причине и где пребывает душа. Положительно присутствует она в трех местах тела. Как луч солнца вступает и входит в дом: так и душа, обитая в трех частях тела, освещает весь дом тела. Именно обитает она *в сердце, в высшей части головы и в царских жилах*. В этих трех частях живет душа. По этой причине в тот час, как поразится голова, или сердце, или когда вытечет кровь в большом количестве из царственной жилы, немедленно отлучается душа от тела, и тело соделывается мертвым. Душа, подлинно обитая в этих трех частях, разливает во все тело действие своей силы».⁵⁷⁹ Это древнее мнение, несколько противоречащее всему вышеизложенному учению, уточняет св. Игнатий Брянчанинов, говоря: «Афанасий признает на основании известных ему опытов присутствие души в трех главных отделах тела; во всех членах он признает действие души, отвергая присутствие ее. Новейшие опыты единогласно сви-

детельствуют, что душа присутствует *во всех членах тела*, но *жизнь* присутствует там, где указал святой Афанасий». ⁵⁸⁰ Впрочем, нужно заметить, что св. Игнатий не сказал ничего нового, ибо об этом говорил в свое время еще св. Григорий Нисский: «То в нас, без чего не может возникнуть человеческая жизнь, заключено в трех членах: в мозге, в сердце и в печени (в кроветворном органе)... То, что головной мозг является главнейшим условием жизни, оказывается очевидным из случаев противоположного. Ведь если повредить или разорвать окружающую мозг плеву, то за этим немедленно последует смерть — против такого повреждения природа не устоит ни секунды; точно так же как если вытащить один камень из основания, то вместе с одной частью обрушится все здание. А в том, поражение чего вызывает гибель всего живого существа, нужно признать главную причину жизни. Но поскольку у прекративших жизнь угасает вложенная природой теплота, так что умершее охлаждается, то и в теплоте мы усматриваем причину жизни. Ведь если отсутствие чего-либо вызывает смерть, то совершенно необходимо признать, что живое существо устойчиво пребывает при наличии этого. А своего рода источник и начало этой силы мы усматриваем в сердце, от которого через сверелеобразные каналы, расходящиеся друг от друга, по всему телу разливается огненное и теплое дыхание». ⁵⁸¹ И поскольку необходимо, чтобы природа доставляла горячему пищу — ведь огонь не может поддерживать сам себя, когда его ничто не питает, — то потоки крови из печени, словно из источника, повсюду в теле сопровождают горячее дыхание, чтобы природа не погибла, пораженная обособлением одного от другого (крови от тепла)». ⁵⁸² Очевидно, что в трех главных отделах тела соединены три главные части души, дающие всему телесному организму жизнь и самим этим частям телесным значение главных. Все силы души, пользуясь телом как орудием, должны быть соединены с соответствующими органами телесными и через них являть свое действие. Через *головной мозг* проявляет себя сила мыслительная, рассудочная, которая и связана с ним определенным образом. Сила чув-

⁵⁸¹ Здесь св. Григорий повторяет общее утверждение античной физиологии, согласно которому сердце — *источник* жизни, в который *поступает извне* и от которого *передается по всему организму воздух*.

ственная, эмоциональная действует через *сердце*. Сила же вожделевательная, по слову св. Василия Великого, в Писании часто именуется *утробой*,⁵⁸³ под которой разумеется вообще *внутренность* человека (Пс. 25; 2). Античная и средневековая медицина полагала центр вожделевательной силы в *почках* или в *печени*. В древности учение о трехсоставности человеческого тела в связи с трехсоставностью души считалось решенным определенно. Даже при поверхностном взгляде на природу человека можно указать естественное расчленение человеческого тела на *голову*, *грудь* и *живот*. Эти три части, по мнению древних, являлись вместилищем трех сил души: *ума*, *чувства* и *желания*, а именно *голова* для ума, *сердце* для чувств, а *печень* для желаний.

Чувственно-пожелательная часть души тесно связана с органами чувств: зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием, через которые она доставляет пищу и материал для разумной части души. Силы неразумной части души, заведующие физиологическими функциями и отправлениями тела, соответственно соединяются: *пульсовая*, или жизненная сила, с кровью и с органами движущими кровь; *растительная*, или питательная сила, с органами пищеварения, движения и со всем прочим, что участвует в образовании тела и его движения; *производительная*, или сперматическая сила, содержащая в себе способность рождать, воспроизводить себе подобное — со всей половой системой.

Центром же *всех сил души* является *сердце*. Там полагают владычественное души: «там ум, и все помыслы, и чаяния души».⁵⁸⁴ Владычественным в душе является *дух*, или разум, как первая его сила, который по тесной связи с сердцем называется еще и *сердцем*, подобно тому, как вместо слова ум (рассудок) часто употребляется слово *голова*. Некоторые, однако, полагали, что дух как владычественный в душе, как царь, повелевающий телом и душой, должен находиться в самой высшей его части — в голове, окруженный чувствами зрения, слуха, обоняния, словно охраной гонцов и щитоносцев, и оттуда управлять всем человеком подобно тому, как Бог управляет всем миром с высоты небес. Для подтверждения этого мнения приводится ими такой довод: расстройство ума происходит от повреждения мозговой оболочки, и забываются всякие приличия, когда тяжелеет голова от вина, по причине чего человек лишает себя смысла, прилагаясь скотом не-

смысленным и уподобляясь им (Пс. 48; 13), или становится даже бессмысленнее и самих скотов. Но св. Григорий Нисский вопреки этому утверждает, что дух, имеющий природу невещественную сродную природе Божественной, не связан каким-либо нарочитым образом с отдельным органом тела. «Да умолкнет, — говорит он, — ныне всякое гадательное суесловие тех, кто в какие-либо телесные члены заключает умственную энергию, из которой одни полагают владычественное в сердце, а другие говорят, что ум находится в мозге, поддерживая эти мысли каким-нибудь поверхностным правдоподобием.⁵⁸⁵ Ум не придан какой-либо части тела, но равно касается всего, производя движение соответственно природе, подвергающейся воздействию части».⁵⁸⁶ Святой Григорий отказывается связывать ум с чем-либо телесным и как бы противоречит утверждению, что местопребыванием духа является сердце.

В XIV столетии обратил на это свое внимание св. Григорий Палама, споря с калабрийским монахом Варлаамом. Доказывая, что у Святых Отцов не может быть противоречий, и показывая взаимное их согласие, св. Григорий говорил: «Конечно, никто никогда не думал, чтобы ум обитал в ногтях или ресницах, в ноздрах или ланитах. Но все согласны, что он внутри нас есть, — расходятся только в том, каким внутренним органом, как орудием пользуется он. Ибо одни водворяют его в мозгу, как в некоем акрополе (кремле); другие дают ему седалище в сердцевине сердца.⁵⁸⁷ Великий Макарий, наученный действием благодати, и нас учит, что ум и все помыслы души заключены в сердце как в своем органе, а Нисский — что ум, поскольку он бестелесен, не внутри тела, мы же, приводя к единству это кажущееся различие и показывая отсутствие противоречия, говорим в согласии с Григорием Нисским, что хотя ум находится не внутри тела в том смысле, что он бестелесен, но одновременно, в согласии со святым Макарием, он в теле, а не вне тела, в том смысле, что связан с телом и непостижимо управляет первым плотским органом, сердцем. Поскольку один святой помещает его вне тела, не в том смысле, в каком второй — внутри тела, никакого расхождения между ними нет: ведь и говорящий, что божественное не пространственно, поскольку бестелесно, не противоречит говорящему, что Слово Божие некогда вошло вовнутрь девственного и всенепорочного чрева, по

неизреченному человеколюбию немислимо соединившись в нем с нашим телесным составом».⁵⁸⁸

Согласно словам Солунского святителя выходит, что дух будучи *бестелесным* не может быть внутри нас, как в некоем сосуде, и в то же время не может быть и вне нас, поскольку сопряжен с нами и находится в сердце, пользуясь им, как орудием. Более того, дух концентрирует и соединяет в себе, в своем сознании все силы души и тела, образуя в существе человеческого своего рода центр, в котором сосредотачивается вся личная жизнь человека. Никто не станет спорить, что средоточием тела должно признать грудь, а средоточием груди — сердце. Само слово сердце своим корнем указывает на понятие центральности, срединности. Своим корнем оно восходит к таким словам, как «середина», «середний», «сердцевина», «по-средник». Все эти слова выражают идею нахождения или действия *внутри*, а не *во вне*. Сердце означает собой нечто внутреннее, нечто центральное, нечто среднее. Сердце — это орган, который является сердцевиной живого существа как по своему месту, так и по своей деятельности. Слово «сердце» принимает иногда такие значения как нутро, недро, утроба (Быт. 43; 30, Пс. 50; 12). В таком смысле говорится иногда «*сердце земли*» — вместо недро земли, «*сердечко яблока*» — вместо сердцевины, «*сердце дерева*», т.е. срединная мякоть и прочее. Сердце справедливо почитается корнем человеческого существа, центром и источником его жизни (Притч. 4; 23). Оно есть седалище всех сил, отправлений, движений, мыслей, желаний и чувствований человека со всеми их направлениями и оттенками. Священные писатели и Святые Отцы определенно и с полным сознанием истины признавали сердце средоточием всех явлений духовной и душевно-телесной жизни человека. Центром *телесной* жизни человека Писание признает физическое сердце, ибо жизнь тела тесно связана с кровообращением (Лев. 17; 11). Повреждение сердца влечет за собой верную гибель тела (2 Цар. 18; 14. 4 Цар. 9; 24). Но область физического сердца является одновременно и центром *духовно-психических* состояний человека, если только сердце понимается не слишком узко, в смысле лишь анатомического органа. Как пишет святитель Феофан Затворник, «сердце телесное есть мускулистый серчак — мясо, но чувствует не мясо, а душа, для чувства которой мясное сердце служит только орудием, как

мозг служит орудием для ума».⁵⁸⁹ Деятельность духа и его воздействие на психическую жизнь человека осуществляется и выражается именно в сердце, в области чувств, в сфере эмоциональной. Дух, как верховная сила души, свою деятельность проявляет через *чувство*. Дух облекается чувством как одеждой и в собственном смысле Святыми Отцами именуется умным чувством, духовным чувством, ощущением.⁵⁹⁰ По причине такой тесной связи сердца и духа, иногда сердцу приписывается то, что собственно принадлежит духу (Иер. 23; 26). Писание признает сердце средоточием деятельности духа (1 Петр. 3; 4), а дух — органом свидетельства Духа Божия (Рим. 8; 16). Отсюда сердце, будучи проводником воздействий духа на человеческую личность, есть место деятельности Святого Духа, *«престол благодати»*, по выражению св. Григория Паламы.⁵⁹¹

С этой точки зрения легко уясняется и отношение сердца к разуму. Разум есть главная и господствующая сила духа, функция которого заключается в зрении и познании предметов духовного мира. Разум — только часть духа, а не весь дух и относится к духу, как часть к целому. Будучи одной из сил духа, разум выполняет функцию духа, а, следовательно, в силу указанного взаимоотношения духа и сердца он является в то же время и функцией сердца.⁵⁹² Св. Григорий Палама согласно со всеми Святыми Отцами называет сердце первым плотским *органом мыслительной силы*, сокровенной хранилищем ума или разумной способности духа.⁵⁹³ Но, возразят нам, зачем же тогда мозг, если ум находится в сердце? Наука признает органом ума мозг, а не сердце! Сердце — насос и больше ничего! Писание не может противоречить истинной науке. Писание не противоречит несомненным физиологическим фактам и не отрицает роли мозга не только в мышлении, но и во всех психических процессах. Умственные процессы происходят в мозгу, но мышление не ограничивается только лишь деятельностью мозговой коры и в ней не заканчивается, но подлежит окончательной обработке в сердце. Апостолы, увидев воскресшего Спасителя, подумали, что перед ними дух, отчего и смутились *сердце* их, приняв мысли, образовавшиеся от зрительных и слуховых ощущений в коре головного мозга. На что Господь сказал им: *«Что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши»* (Лк. 24; 38). Как они входят и откуда? Если входят в сердце, то значит не рождаются в нем. Мысли, образующиеся под влиянием

ощущений зрительных, слуховых, обонятельных, вкусовых и других, возникают в головном мозге и направляются в сердце для обработки, где находится само естество ума или его сила. Ведь «иное есть естество ума, а иное есть его деятельность».⁵⁹⁴ Одно дело *сущность ума*, а другое — *его энергия*. Деятельность, или энергия ума, состоящая в мыслях и разумениях, называется *рассудком*, местопребыванием которого является головной мозг, а естество ума, его сущность, или производящая эту деятельность сила именуется Отцами *разумом*, который называется в Писании еще сердцем.⁵⁹⁵ Голова имеет значение органа, *посредствующего* между целостным существом души и теми влияниями, которые она испытывает со вне. Голова есть видимая вершина той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце. Каким образом, каким способом мысли, возникающие в мозгу, передаются в сердце, а возникающие в сердце мысли передаются в мозг для анализа и синтеза, мы не знаем. Но наверняка мысли, имеющие природу невещественную, как акты чисто психологические, в отличие от ощущений или восприятий, как актов физиологических, не нуждаются в анатомических путях проведения, точно так же, как не нуждаются в этом и чувства, возникающие в сердце под действием тех или иных мыслей в значительной мере формирующих их. Мозг можно сравнить с телефонной станцией. Его роль сводится к выдаче сообщений или к выяснению их. Он ничего не прибавляет к тому, что получает. Мозг представляет собой центр, к которому сводятся нервные волокна от всех органов восприятия и в котором перерабатывается поступающая туда информация или какое-либо раздражение от органов восприятия, а он отвечает той или иной реакцией, соответствующей внешнему раздражению. Это своего рода коммутатор. Мозг и вся нервная система лишь инструменты, предназначенные к определенным действиям.

⁵⁹⁵ Такое различие необходимо ввести во избежание путаницы и неправильного понимания. Непонимание и кажущиеся противоречия возникают при чтении святоотеческих творений большей частью из-за недостаточного совершенства терминологии Святых Отцов, которые не придавали этому большое значение, ибо вещи, о которых они говорили и писали, вероятно, понимались всеми и не нуждались в более точных определениях. Одним и тем же словом «ум» они называли дух, разум вообще и его действие, энергию в нас подобно тому, как словом «солнце» можно назвать небесное светило и тепло, на котором мы греемся.

Для объяснения этого можно позаимствовать материал из опытов, которые проводил на животных русский ученый и физиолог И. П. Павлов. Проводя опыты с животными, он экспериментальным путем изучал так называемые условные рефлексы головного мозга. У каждого животного организма есть множество врожденных постоянных рефлексов, которые Павлов называл безусловными. При виде пищи животное немедленно устремляется к ней, одергивает ногу при ее раздражении и т.п. Но наряду с этими врожденными, безусловными рефлексам у высших животных можно искусственно выработать новые рефлексы, которые он назвал условными, временными или временно приобретенными. Своими экспериментами Павлов доказывал, что условный раздражитель в виде звука определенной высоты или светового сигнала, подаваемый перед принятием пищи, через некоторое время начинает действовать так же, как вид и запах пищи, т.е. как безусловный раздражитель. Как образуются эти рефлексы? При раздражении условным сигналом животным через органы восприятия принимаются определенные раздражения и передаются по волокнам чувствительных нервов в те области коры головного мозга, нервные клетки которых предназначены для восприятия только этих раздражений. Нервные клетки коры, восприняв раздражение, анализируют его и соответственно результатам анализа передают импульс на ниже лежащие центры головного и спинного мозга для исполнительного действия. Анализатором можно назвать всю эту систему, состоящую из специфических, воспринимающих клеток органов восприятия, начинающихся от нервных волокон чувствительного нерва и оканчивающихся нервными клетками сенсорной области коры полушарий. Кроме раздражений, которые получает мозг от пяти органов чувств, есть и много других раздражений, идущих от всех органов нашего тела и сигнализирующих коре мозговых полушарий обо всем, что происходит внутри тела. На мозг, таким образом, возлагается грандиозная задача анализировать все, что происходит внутри и вне тела и отвечать соответствующими действиями и соответствующей реакцией. «С точки зрения условных рефлексов, — говорит этот ученый муж, — большие полушария представляются как комплекс анализаторов, имеющих задачу разлагать сложность внешнего и внутреннего мира на отдельные элементы и моменты и потом связы-

вать все это с многообразной деятельностью организма».⁵⁹⁶ Вся кора полушарий состоит только из бесчисленного множества анализаторов, анализаторов и анализаторов. Сила, проделывающая такую анализирующую и синтезирующую работу, именуется рассудком и представляет собой живую логическую счетную машину, чернорабочими силами которой являются способности воображения, памяти, внимания и т.п. Все это в совокупности своей составляет низшую сторону познавательной способности.

В конечном счете, все силы души и тела сходятся как в центре в самом важном, хотя и малом органе — сердце! «Как глаз мал в сравнении со всеми прочими членами, — говорит преподобный Макарий, — и самая зеница (зрачок), при всей своей малости, есть самый важный сосуд, потому что вдруг видит небо, звезды, солнце, луну, города и прочие творения, и все видимые вдруг предметы одинаково изображаются и живописуются в малой зенице ока, так ум то же самое — в сердце. Само сердце — малый сосуд; но там есть змеи, там есть львы, там есть ядоносные звери, там все соколовища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти; но там и Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там соколовища благодати, там есть все».⁵⁹⁷ То самое плотное сердце, биение которого мы чувствуем в нашей груди, признается святыми писателями средоточием и органом всей телесной и духовно-душевной деятельности.

Высокое значение в жизни человека имеет и голова, имеющая действительно близкую и тесную связь с явлениями душевной жизни и служащая важнейшим их органом. Человеческое тело завершается головой, и голова, как правительственная часть, управляет всем телом. Иисус Христос именуется *Главой Церкви* как Своего Тела (Еф. 5; 23, Кол. 2; 19), и все многочисленное тело Церкви связывается и завершается в единстве Главы, Которая управляет им. При благословении или посвящении возлагаются руки на *главу* благословляемого (Быт. 48; 14) или посвящаемого (Лев. 8; 12). Подобным образом и врачующий возлагает свою руку на *главу* врачуемого (Мф. 9; 18). Действие благословения, посвящения, врачевания простирается с головы по всему человеческому существу и проникает во всех его направлениях. Святой Дух в виде огненных языков сходит на главы апостолов и этим чудодейственным рукоположением возрождает и просвещает все духов-

ное их существо (Деян. 2; 3-4). *Лице главы* служит отображением, живым зеркалом душевных состояний человека. «*По виду узнается человек, — говорит Писание, — и по выражению лица при встрече познается разумный*» (Сирах. 19; 26). Богообщение, которого сподобился Моисей на Синае, обнаружилось в просветлении лица его (Исх. 34; 29), и те, к кому обращал он речь свою, должны были потуплять глаза в землю, не имея возможности взирать на славу его, так что ему приходилось возлагать *покров на лице свое* (Исх. 34; 35). Не мог и сам Пророк взирать на славу величия Божия, ибо человек не способен в настоящей жизни к принятию полного откровения Божией славы. «*Лица Моего нельзя тебе увидеть, — говорит Сам Господь, — потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых*» (Исх. 33; 20).

Несмотря на высокое значение головы в духовной жизни человека, средоточием этой жизни признается все же сердце. Голова вершина, но не корень духовной жизни. Она есть для внешнего явления то же, что сердце для внутренней душевной деятельности. Только в этом отношении ей приписывается господствующее значение с библейской точки зрения. Ум, говорили древние, есть правительственная сила души, но правительственная сила не есть сила рождательная. Душа как основа известных нам сознательных психических явлений имеет своим ближайшим органом сердце, хотя ее сознательная жизнь обнаруживает себя под условием деятельности головного мозга. Физиология указывает в головном мозге *физические* условия, от которых зависит деятельность души; Писание и Отцы указывают непосредственный, нравственно-духовный источник этой деятельности — сердце. Наши мысли, слова, дела суть первоначально не образы внешних вещей, а выражения общего чувства души, порождения нашего сердечного настроения. Все, входящее в душу извне при посредстве органов чувств и головного мозга, перерабатывается, изменяется и получает свое качество по определенному сердечному настроению души; напротив, никакие действия и возбуждения, идущие от внешнего мира, не вызовут в душе представлений или чувствований, если последние несовместимы с сердечным настроением человека. В сердце человека лежит основа того, что его представления, чувствования и поступки получают особенность, в которой выражается его, а не другая душа. Мир во всем своем многообразии красоты и изяще-

ства открывается первоначально для *глубокого* сердца, а потом уже отсюда и для *понимающего* мышления. Лучшие мыслители, поэты, признавали, что истинным местом рождения тех глубоких идей, которые они передали человечеству в своих писаниях, является сердце, а сознание, деятельность которого соединена с отправлениями органов чувств и головного мозга, давало этим идеям только ясность и определенность, свойственные мышлению. К тому же в сердце приметным образом отображаются и те тонкие, неуловимые движения и состояния нашей души, о которых мы не можем образовать никакого ясного представления для ума человеческого, стремящегося все объяснить. Беспомощному уму человеческому никогда не удастся перевести в отчетливое знание тех движений радости и скорби, страха и надежды, ощущения добра и любви, которые так непосредственно и властно изменяют биение нашего сердца. Человечество вечно будет повторять справедливые жалобы на недостаточность средств для выражения и изображения этих сердечных состояний.

Отцы-подвижники жаловались на медлительность ума в признании того, что прямо известно сердцу и нередко называли человеческий ум плотским, чувственным и с трудом усваивающим возникающие в сердце откровенные истины. Евангелие повествует нам о двух учениках Христовых, которые шли в селение по названию Еммаус и разговаривали между собой, находясь в сильном сомнении, приведенные в состояние недоумения и затруднения необычайностью вести о воскресении Спасителя. Внезапно появился Господь, как имеющий тело духовное, божественное и не находящее препятствия в пространстве, и *пошел с ними. Но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его* (Лк. 24; 16), ибо Он явился, как пересказывает святой евангелист Марк, в *ином образе* (Мк. 16; 12), в иных чертах, так как располагал своим телом уже не по законам природы, но сверхъестественно, духовно, и ученики не узнали Его. Неузнанный Господь разъясняет тайну Своего воскресения, раскрывая медлительное движение их рассудка, однако беседа Его не дает познать им Того, Кто беседует с ними. Только после таинственного преломления и причащения благословенного хлеба *открылись у них глаза, и они узнали Его* (Лк. 24; 31), и тогда ученики, удивляясь происшедшему, признаются друг перед другом: *«Не горело ли в нас сердце наше, когда Он*

говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?» (Лк. 24; 32). Сердце предварило ум в познании истины, и при разъяснении Господом Писания их сердце билось и внутренне говорило, что Сей Самый, объясняющий Слово Божие, и есть Господь, однако не скоро эти мысли сердечные были осознаны их рассудком.

Итак, очевиднейшей истиной представляется то, что сознательная деятельность души имеет свой непосредственный орган в головном мозге, но деятельность человеческого духа имеет своим ближайшим органом в теле не одну голову или головной мозг с нервами, к нему идущими, но простирается гораздо дальше и глубже, внутрь телесного организма. Как само существо души, так и ее связь с телом несравненно богаче и многообразней, чем обыкновенно думают. Эта многосторонняя связь души с телом содержится и в учении о сердце как ближайшем органе душевной деятельности и душевных состояний. В настоящее время физиология признает, что сердце не есть простой мускул, нечувствительный механизм, заведующий лишь движением крови в теле посредством механического давления. Оно буквально оплетено сетью волокон *симпатической* нервной системы и через нее теснейшим образом связано с головным мозгом. Эти, так называемые наукой, симпатические нервы заведуют всеми растительными отправлениями организма, питанием и обновлением тела, образованием его составных частей и другими жизненно-важными функциями, многообразие которых наука с точностью определить не может. В сердце соединяются и нервы, служащие необходимыми органами ощущения и воли. В сердце эти нервные системы сходятся и соприкасаются в таком единстве и взаимодействии, какого, вероятно, не представляет никакой другой орган человеческого тела. Не противореча фактам науки, нельзя ли определенно сказать, что в сердце все значительнейшие системы человеческого организма имеют своего представителя, который с этого средоточия заботится об их сохранении и жизни? По меньшей мере, ясно отсюда, почему всякое чувство души дает замечать себя в сердце. Самые незначительные, неприметные перемены в чувстве сопровождаются переменами в биении сердца. Телесным органом души может быть не что иное, как человеческое тело, а так как сердце соединяет все силы этого тела, то не служит ли оно и ближайшим органом жизни душевной во всем ее многообразии? Выходит, сер-

дце есть не только кладезь крови, центральный мотор кровообращения и носитель всех телесных сил человека, но и существеннейший орган и седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований, мыслей — средоточие многоразличной духовно-душевной жизни человека со всеми ее направлениями и оттенками. Сердце заключает в себе *все*.

Необходимым представляется еще сказать несколько слов об устройстве самого сердца, которое, по Макарию Великому, имеет свои отделы.⁵⁹⁸ Человеческое сердце имеет вид продолговатого мешка, суживающегося книзу. Прикрепляется оно своей верхней оконечностью и находится под левым сосцем груди, около сосца и несколько выше его. Нижняя же часть сердца, нисходящая к оконечности ребер, свободна⁵⁹⁹ и при работе сердца производит колебание. Святые Отцы делят сердце на три отдела, в каждом из которых сосредотачиваются определенные силы, энергии.⁶⁰⁰ В верхней части сердца помещается *словесная сила* — сила, которой сердце человеческое отличается от сердца скотов. Ниже — силы словесства, в середине сердца помещается раздражительная сила и чувствительная способность. Еще ниже, в низшей части сердца (на кончике) помещается сила желательная или вождевательная. В верхней части сердца сосредоточены ощущения совести, смирения, кротости, глубокой печали о грехах, ощущения страха Божия, любви к Богу и ближнему и другие духовные ощущения, чуждые животным. В этой части сердца сосредоточены *силы духа*; здесь присутствует и сам *дух* человека. Середина сердца является вместилищем *сил душевных*, в особенности чувств — это сфера эмоциональная. Нижняя часть сердца содержит низшие способности, пожелания и чувства, которые можно назвать *душевно-телесными* или *душевно-плотскими*; в нижней части сердца отражаются психофизиологические состояния человеческого организма. Такое распределение сил по отделам сердца не противоречит истинам христианской психо-

⁵⁹⁹ В медицине нижняя часть сердца называется верхушкой, а верхняя — основанием.

⁶⁰⁰ Святитель Игнатий Брянчанинов заимствует такое деление у схимонаха Василия Поляномерульского, а последний в свою очередь ссылается на блаж. Феофилакта и других Отцов (см.: св. *Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Слово о молитве Иисусовой. С. 299; он же. Т. 5. Гл. 26. Сравни предисловия схимонаха Василия на книгу св. Григория Синаита // Сборник о молитве Иисусовой. М., 1995. С. 338*).

логии и антропологии. Словесная или разумная сила, как главная сила духа и владычественное души, должна занимать высшее положение, подобно царю, сидящему на высоте. Силе возделывательной по природе противоположной силе разумной естественно пребывать в противоположной части сердца. Сила же чувствующая пребывает в середине, служа связующим звеном им обоим. Подобно этому и душа является посредницей между духом и телом человека. Отсюда вполне вероятно, что и силы духа, души и тела расположены в соответствующих частях сердца.

Обобщая можно сделать вывод, что душа человеческая, соединяясь с телом, распространяется по всему телу, но главные ее силы мыслительная, чувствующая и желательная седалищами своими имеют преимущественно мозг, сердце и кровь. Средоточием же всех сил служит сердце.

2.4. Состояние составных частей и сил естества человеческого

По первоначальному своему устройству, человек должен бы жить в духе, и им определяем быть в своей деятельности, — полной, т.е. и душевной и телесной, и все силой его одухотворять в себе.

Св. Феофан Затворник⁶⁰¹

В составе существа человеческого святоотеческая психология различает три его существенные части — дух, душу и тело. Эти три части составляют единое существо человека; если мы отнимем от него одну часть, то он не будет уже человеком. Каждая из этих частей человеческого существа имеет свои потребности, которые можно обозначить как потребности *телесные*, потребности *душевные* и потребности *духовные*, составляющие три стороны, или три степени жизни человека.⁶⁰²

⁶⁰² Описание сторон человеческой жизни заимствуется из книг святого Феофана Затворника «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться» (Письма №№ 5-9) и «Внутренняя жизнь» (№ 7).

Телесную сторону человеческой жизни составляют различные отправления телесных органов существенно необходимые для жизни телесной. Каждое их отправление имеет свои потребности, требующие удовлетворения и дающие живо чувствовать себя всякому живущему. Все бесчисленное множество потребностей телесных удобнее всего разделить на три главные, соответственно трем главным частям человеческого тела. К первой *плототворной*, или *питательной*, части организма относятся такие органы, как желудок со всеми внутренностями чрева, легкие, сердце, артерии, вены и все множество сосудов, сосудовцев и желез, служащих для образования крови и соков тела. Основная потребность этой плототворной части — потребность *самосохранения*, которую составляет пища, питье, воздух. Вторую часть человеческого организма составляет система *мускулов* и *костей*, отправления которых есть движения внутри и во вне. Потребность этой *мускульно-костяной* части есть потребность напрягать мышцы или потребность *движения*, заставляющая ходить, работать и вообще что-нибудь делать. Третья часть — *система нервов*, центрами которых являются головной, спинной мозг и область сердца, а разветвления проникают все тело. *Чувственность* составляет основное отправление всей нервной системы, а потребность последней — *приятное раздражение нервов* всего тела (мерность тепла, холода) и особенно потребность *употребления пяти наших чувств* (зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания), через которые нервная система выходит наружу для общения с внешним миром. Таким образом, основными потребностями тела можно назвать три потребности: *самосохранения*, *движения* и *употребления чувств*. Сюда можно еще добавить отправления органов *слова* и *органов размножения*.⁶⁰³ Совокупность всего этого составляет *телесную сторону человеческой жизни*. По теснейшему сочетанию души с телом все эти потребности, или инстинкты, не принадлежат целиком лишь телу, но приняты и душой в свою личность, так что считаются одновременно и потребностями *душевыми*, которые, однако, не могут иметь своих отправлений при отсутствии одной из частей человеческой природы — души или тела. Они принадлежат низшей, неразумной части души, силы которой заведуют психофизиологическими отправлениями живого организма. Их можно назвать потребностями *душевно-телесными* или *животно-чувствующими*.

Жизнь души, правильнее души-духа, все разнообразие ее внутренних действий принято распределять по трем разрядам, называя каждый особой способностью души — *познавательной, чувствующей, желательной*. Соответственно способностям имеются потребности духа и души. От способности познавательной рождается в душе потребность *знания*, из-за которой хочется все разведать и узнать. От нее происходят все пытливые вопросы типа: «что это?», «от чего?», «как?», «зачем?». Силу души, от которой исходят такие вопросы и в которой рождаются и находятся мысли в ответ на них, отеческая психология называет *рассудком*, деятельность которого состоит в рассуждении, обдумывании и добывании нужных решений или определенных о вещах понятий. Потребность *эстетических* удовольствий, наслаждений, потребность украшать себя, свое жилье, свою жизнь исходят от способности *чувствующей*. Чувства, рождающиеся от различных воздействий снаружи и изнутри на сердце, точно не определимы человеческим языком, но выражаются общими терминами: приятно-неприятно, весело-скучно, скорбь-удовольствие, симпатия-антипатия, покой-беспокойство, радость-горе. Сила, лежащая в основании этих чувствований, именуется *вкусом*. Удовлетворение вкусов сердечных дает сладкий покой, составляющий для всякого меру счастья. Желательная и деятельная сила души, именуемая Отцами *волей*, порождает в душе существенную потребность — жить, *действовать* и что-либо *предпринимать*. Задача воли — вести жизнь со всеми делами ее и начинаниями по норме, которую устанавливает рассудок. Для возбуждения воли, рассудок пользуется силой чувствующей, называемой еще *ревностью*, или *ретивостью*, — жаждой дела. Совокупность этих вышеперечисленных сил с их потребностями составляет душевную сторону жизни человека. В духе эти способности проявляются подобным образом, хотя и выражаются в иных силах и потребностях. Сила познавательной способности, именуемая здесь *разумом*, подобно рассудку в душе, занимающемуся познанием всего видимого, тварного, конечного, есть зрительная сила мира духовного с его верховным существом — Богом. По всей вероятности, потребностью этой силы будет не что иное, как созерцание Бога, Его совершенных свойств и познание порядка вещей Божественных, духовных. Поэтому ее можно назвать *Богосозерцанием*, осязательным проявлением которой является священный *страх Божий*,

чувство глубочайшего благоговения к Богу. Иная потребность рождается в духе от силы чувствующей, выражающей себя через вкус к предметам изящным, прекрасным, восхитительным. Эта сила духа находит свое полное удовлетворение в Боге, покой и счастье в чувствах, возникающих от действий Его, от вкушения Бога духом, что и именуется *Боговкушением*. Такое неискоренимое стремление человеческого духа к Богу Писание образно представляет под видом *жажды*, ничем другим, кроме Бога, неутолимой, неуспокаиваемой: «*Возжаждала душа моя явиться к Богу крепкому, живому, говоря: когда приду и явлюсь лицу Божию*» (Пс. 41; 3). Совесть, как желательная сила духа может удовлетвориться только лишь тщательным исполнением воли Божией, что дает ей совершенный покой, ибо соединяет и сочетает в живой союз с Богом. Отсюда потребность этой силы — *Богообщение*. Все это вместе составляет духовную сторону человеческой жизни.

В невинной природе человеческой, какова она вышла из рук Бога-Творца, все потребности, все стремления, все силы и способности, выражающие природу и особенности ее составных частей, были между собой гармонично согласованы: низшие служили интересам высших; ими регулировались и руководствовались. Очевидно, что «естественное отношение составных частей человека должно быть, по закону подчинения меньшего большему, слабейшего сильнейшему, таково: тело должно подчиняться душе, душа духу, дух же по свойству своему должен быть погружен в Бога. В Боге должен пребывать человек всем своим существом и сознанием». ⁶⁰⁴ Ну, а так как жизнь телесная ниже жизни душевной, а душевная — ниже духовной, то, следовательно, душевную жизнь должно подчинять духовной, а телесную — той и другой соответственно. Таков и был, по учению Отцов, первоначальный строй человеческого естества у первых людей в их невинном состоянии: «Тело первого человека было в совершенном согласии с душой, а душа находилась в совершенном согласии с духом, то есть с силой слова — этим высшим достоинством души человеческой. Борьба между составными частями человека — это обнаружение внутри живущей смерти — борьба, ныне непрерывающаяся и не дающая покоя человеку ни днем, ни ночью, тогда не имела места. Дух пребывал постоянно горе, при Боге; увлекал туда с собой душу; она влекла туда с собой тело. Нетрудно и естественно было телу, не-

способному не только к наслаждениям греховным, но и плотским, напротив того, способному единственно к наслаждениям духовным, силой врожденного ему желания и стремления пребывать при Боге, Им питаться и наслаждаться, Им жить. Очень ошибаются, в погибель свою, те, которые признают плотские пожелания неотъемлемыми свойствами тела человеческого, а удовлетворение их — естественной необходимостью. Нет! Человеческое тело низошло к телам скотов и зверей по причине грехопадения. Естественны плотские пожелания естеству падшему, как свойства недуга — недугу; они противоестественны естеству человеческому в том состоянии, в котором оно было создано».⁶⁰⁵

Непорочность и невинность первозданных были настолько возвышенны, что они не нуждались в прикрытии одеждой. *«И были оба наги, — замечает Писание, — Адам и жена его, и не стыдились»* (Быт. 2; 25). Люди, живя в раю, не разжигались похотью, не расплалялись страстями и не обременялись нуждами телесными. Да и «чего им было стыдиться, когда в своих членах они не ощущали никакого закона, *противоборствующего закону ума их* (Рим. 7; 23)? Это наказание за грех явилось в них уже после совершения преступления, как нечто возбраненное своевольным непослушанием и попущенное наказующей правдой. Прежде же чем это случилось, они, как сказано, были наги и не стыдились: в их теле не было ни одного движения, которого им следовало бы стыдиться; они не считали нужным покрываться, потому что не чувствовали ничего, что надобно было обуздывать».⁶⁰⁶ Праотцы наши не стыдились, будучи облечены вышней славой, Божественным светом, который окружал их и был лучше царской порфиры.⁶⁰⁷ Их состояние было состоянием высочайшего бесстрастия.⁶⁰⁸ Душа по су-

⁶⁰⁷ Святая Церковь в некоторых песнопениях свидетельствует, что нетленные тела первых людей светились сиянием благодатного света. В одной из стихир на праздник Преображения поется: «Иже с Моисеем глаголавый древле на горе Синайстей образы, глаголя: Аз есмь Бог сый: днесь же на горе Фаворстей преобразяся началообразное показа лучами облистаящаяся», то есть показал то началообразное сияние, которым сиял Адам (*1-я стихира на малой вечерни*). И еще: «Днесь Христос на горе Фаворстей, Адамово пременив очерневшее естество, просветив богосодела» (*Там же. На стиховне*). Так же на стиховне великой вечерни поется: «На сию бо возшед гору, Спасе, со ученики Твоими, очерневшее Адамово естество, преобразяся, блистати паки сотворил еси». Если говорится, что Спаситель вернул светлость очерневшему (падшему) естеству Адама, то значит, раньше оно было светлым.

шеству своему сотворена доброй и правой,⁶⁰⁹ т.е. бесстрастной. Она по природе своей добродетельна, и страсти неестественны ей. Страсти не были созданы вместе с естеством человека, а явились следствием отпадения его от совершенства, ибо если все от Бога, то как могло произойти зло от Благого? Из истории мироздания видно, что все сотворенное Богом было «хорошо» и «хорошо весьма» (Быт. 1; 31), и поэтому как могло быть сотворено зло вместе с тварями, которые добры? Бесстрастный Бог сотворил и душу, подобно Себе, бесстрастной. Он «сотворил душу, — говорит св. Василий Великий, — а не грех. Повредилась же душа, уклонившись от того, что ей естественно».⁶¹⁰ Впрочем, некоторые, *осуетившись в умствованиях своих, и омрачившись неразумным сердцем своим* (Рим. 1; 21), говорят, что страсти естественны нам и, следовательно, поставляют нас в необходимость грешить. Но, как вещает великий учитель Церкви, Бог не так создал природу, чтобы необходимо должно было грешить; если бы это было так, тогда не было бы и наказания.⁶¹¹ «Правдивый Судия не стал бы наказывать нас, одержимых страстями, если бы Сам был Творцом их».⁶¹² Зачем тогда существуют законы в обществе человеческом? К чему суды и наказания, если грех происходит от природы человеческой? Почему возникает стыд и раскаяние после дурного поступка или слова? Если грех есть дело необходимости, то почему мы не можем перенести слов укоризны и откуда возникает обида, когда кто-либо назовет нас прелюбодеями, обманщиками, ворами? Если эти грехи не зависят от нашей воли, то, значит, сделанное не есть вина и сказанное не обида. Все это очевиднейшим образом свидетельствует, что дела человеческие не от необходимости, а от произволения происходят. Таким образом, «страсти привзошли в душу впоследствии и несправедливо говорить, будто бы страсти в естестве души».⁶¹³

Итак, «Адам, сотворенный бесстрастно из земли, Ева, заимствованная бесстрастно из Адама, сообразно бесстрастному началу бытия своего, были бесстрастны. Они до того были бесстрастны и невинны, что при ближайшем содружестве и непрестанном обращении друг с другом не нуждались в одежде, даже не понимали наготы своей, несмотря на то, что непрестанно видели ее».⁶¹⁴ Это бесстрастие и невинность были им самым прекрасным одеянием. «И какая для них могла быть одежда более прекрасной, чем

сама чистая, девственная, непорочная их плоть, райским блаженством улаждаемая, райской пищей питаемая и благодатью Божией осеняемая?»⁶¹⁵ Такое состояние обуславливалось тем, что Адам сначала жил в духе под действием страха Божия и совести. Дух первоначально чистый пребывал в чине своем с подчинением ему души и тела и одухотворением их — это было *нормой жизни* человека.⁶¹⁶ Соответственно чину, «дух жить в Боге предназначен; душа — устроить земной быт под руководством духа, тело — производить и блюсти видимую стихийную жизнь на земле под ведением обоих».⁶¹⁷ В зависимости от цели и назначения своего каждая часть существа человеческого имеет свой особенный характер. Характерной чертой духа является отрешенность от всего чувственного — это соответствует его природе, ибо цель его и назначение есть общение с Богом и миром духовным. Преподобный Кассиан Римлянин согласно с другими Святыми Отцами говорит, что «главное старание у нас, постоянно желаемое, неизменное назначение (цель) сердца должно состоять в том, чтобы дух всегда прикреплялся к божественным предметам и к Богу, а все прочее, не имеющее отношения к этому, хотя бы и казалось великим, надобно было считать вторым или низшим, или даже вредным».⁶¹⁸ Дух по свойству своему «весь желает прилипнуть к делам духовным, оставляя даже самые необходимые потребности плоти, желает предаться исключительно тем одним, не уделяя даже малой заботы о плоти».⁶¹⁹ Такое действие духа одобряется Самим Господом. Как-то, во время посещения Им двух родных сестер Марфы и Марии, живших в Вифании, Он завел речь о предметах духовных, возвышеннейших. Марфа, заботясь об удовлетворительном угощении любимого Гостя, занялась приготовлением самого угощения, а Мария села у ног Его и внимала слову Его. Господь ублажил последнюю, предпочел последнюю первой, как избравшую благую часть — божественное созерцание — не могущую быть отнятой от нее. Марфа, приглашавшая сестру свою к служению, хотя немаловажному и похвальному, т.е. к деятельному упражнению в добродетелях, услышала от Господа ответ: *«Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее»* (Лк. 10; 41-42). В созерцании вещей Божественных, а через это и Самого Бога, поставляет Сын Божий главное благо, которое есть

единое на потребу. Прямую противоположность духу представляет собой тело, характер коего есть не отрешенность от чувственного, а полное и всецелое погружение в нем. Тело человека первозданного служило посредником для духа в сношении с миром чувственным, вещественным. Оно являлось гибким, послушным орудием воздействия человеческого духа на внешний мир. Душа же, как часть средняя между духом и телом, предназначенная служить посредницей во взаимоотношениях и отношениях их обоих по необходимости должна совмещать в себе характерные черты того и другого, то есть духовного и чувственного. Цель ее — от чувственного через дух восходить к Богу и, одуховляясь таким образом, низводит одуховление на тело, а через тело и на весь чувственный мир.⁶²⁰ Руководителем души в этом процессе Святые Отцы признают разум, или просто ум, который есть «око души». Он, по выражению преподобного Кассиана, является как бы солнцем, освещающим все сердечные помышления, или суждения, весь путь жизни.⁶²¹ Потребностями богоподобного ума определялись в своей деятельности чувства и желания. Человеческое сердце (чувство) предназначено было Творцом к тем же предметам, к которым стремится по природе своей и ум, то есть к добродетелям, а не к порокам, к добру, а не ко злу. Истинно изречение Священного Писания, что *Господь сотворил человека правым* (Еккл. 7; 29) и человек вполне обладал знанием добра. «В состоянии, по сотворении, человеческое естество было вовсе не причастно злу, в нем жило и действовало одно цельное добро. Никакого *опытного* понятия о зле человечество не имело».⁶²² Естественной было чувственной способности первозданного человека подчиняться руководству ума; естественно было и воле человеческой, или собственно желательной способности души, соотноситься с руководством богосозерцаемого ума, чтобы творить не свою волю, а волю Божию (Ин. 6; 38). Подчиненные уму воля и сердце через это приводили в подчинение закону ума, или духа, и тело.

По воззрению Святых Отцов,⁶²³ состояние первозданного человека было таково, что при господстве богоподобного духа и подчинении ему всех потребностей души и тела, человек созерцал себя только в Боге, только в Нем сознавал свое бытие и все мысли свои, чувства и желания устремлял к этому высшему духовному благу, жил созерцанием Бога, носил в себе Духа Божия. Содержа-

ние личной жизни человека в его первобытном состоянии характеризовалось, прежде всего, всецелым устремлением к Богу, при котором потребности души и тела, подчиняясь духу, не отвлекали его враждебным образом от созерцания Бога, потому что душевные и телесные потребности сами по себе безгрешны и естественны человеку, как и духовные, и удовлетворение их не может нарушать гармонии жизни, как и удовлетворение духовных.⁶²⁴ Отличие только в том, что все эти потребности разного достоинства, одни — выше, а другие — ниже.⁶²⁵ Прежде всего, требуется удовлетворять потребности духа, возводя его в Богосозерцание, Боговкушение и Богообщение. После этого уже силой духа и по его указанию и руководству должно удовлетворять потребности душевные, то есть знания, предприятия, услаждения и потребности телесные. Дух даст им подобающие меру, вес и цель.⁶²⁶

Сводя указанные воззрения Святых Отцов на состояние естества первозданного человека и его жизни в целом, можно дать такую характеристику жизни его. У первого человека в его невинном состоянии все силы и способности развивались гармонически, действовали правильно в естественном взаимоподчинении: дух (ум) человека был обращен исключительно к Богу, о Нем только и помышлял, требования души и тела подчинялись требованиям богоподобного духа, все чувства и желания устремлялись к тем же предметам, к которым по природе стремился дух, и вся жизнь представляла собой как бы непрерывное *созерцание*. Так как предметом созерцания невинного были предметы духовные (Бог и законы жизни божественной) и дух его неизменно и постоянно устремлялся к ним, зная только это одно и давая *направление* всей жизни человека, то такую жизнь первозданного человека справедливо можно именовать жизнью духовной или жизнью по законам богоподобного ума на началах духа. По естественному назначению человек должен был «жить в духе, духу подчинять и духом проникать все душевное, а тем паче телесное, а за ним и все свое внешнее. Се — норма!»⁶²⁷ Нормой человеческой жизни, таким образом, является *духовность*. Настоящим человеком можно назвать лишь того, в ком преобладает жизнь духовная. Главным содержанием человеческого сознания в невинном его состоянии было сознание единства в направлении своей деятельности с волей Божией; самости — сознания себя как самостоятельного носителя

жизни и источника ее — не было. Праотцы наши с самого сотворения своего сделались причастниками Святого Духа. Получив по человечеству естественное бытие, одновременно получили и сверхъестественное бытие от соединения с Божественным естеством.⁶²⁸ Духом человек пребывал в непрерывном соединении с Богом. Мысль его плавала, как выразился некто из святых,⁶²⁹ в Истине Всесвятой и Дух Святой, как Дух Слова Божия и Дух Истины, почивал на духе человеческом, оживотворяя его ощущениями духовными. Весь человек находился в чудном согласии с самим собой; его силы не были разрознены в своем действовании. В Боге пребывал человек всем своим существом и сознанием, и Бог, пребывающий в нем, давал духу его силу властвовать над душой и телом, а также и над всем, что вне его. Таково было первоначальное состояние человека до его грехопадения. Такое состояние Святые Отцы именуют состоянием *естественным*, в отличие от состояния *неестественного*, *нижеестественного* или *противоестественного*, в которое низошла природа человеческая по падении. Естественное состояние человека есть состояние по естеству духа (ума), есть состояние духовное. Душа тогда бывает сообразной с естеством, по мысли св. Василия Великого, когда пребывает горе умом своим; когда же нисходит в плотские пожелания, пресмыкаясь по земле, оказывается вне естества своего.⁶³⁰

ГЛАВА 3. ЗНАЧЕНИЕ И НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

*Познавший свое значение, усматривает и
назначение свое. Назначение человека — быть
сосудом и орудием Божества.*

Св. Игнатий Брянчанинов⁶³¹

О, человек! вникни, рассмотри свое достоинство и благородство. Пойми, что значишь ты и к чему призван. Познай значение и назначение свое. «Человек — тот, кто познал себя», — сказал преподобный Пимен Великий.⁶³² Человек тот, кто познал состояние естества своего, познал значение и достоинство природы сво-

ей, познал, наконец, назначение свое. Сам человек и история его создания представляют фактическое убеждение, что человеку свойственно единственно то назначение, которое указывается ему Словом Божиим. Писание засвидетельствовало, что человек сотворен непосредственно руками Божиими и сотворением человека Творец заключил сотворение всего мироздания. «Кто может достойно оценить благородство этого существа (человека), — говорит епископ Немезий, — существа, соединяющего в себе самом смертное с бессмертным и совмещающего разумное с неразумным, представляющего своей природой образ всего творения и потому называемого «малым миром», удостоенного столь великого промысления (благоволения) Божия, что ради него — все: и настоящее, и будущее... Кто может выразить словами преимущества этого существа? Оно переплывает моря, пребывает созерцанием (мыслью) на небе, постигает движение, расстояние и величину звезд, пользуется плодами земли и моря, с пренебрежением относится к диким зверям и большим рыбам; человек преуспевает во всякой науке, искусстве и знании, с отсутствующими, по желанию, беседует посредством писмен, нисколько не затрудняемый телом (т.е. условиями пространства и времени), предугадывает будущее; над всеми начальствует, всем владеет, всем пользуется, с ангелами и с Богом беседует, приказывает твари, повелевает демонами; исследует существо Божие, делается домом и храмом Божества посредством добродетели и благочестия».⁶³³

Какое же это величественное, превосходное, исполненное многообразной красоты существо — человек?! «Познаем, братия, — призывает святитель Тихон, — первобытное наше благородие, достоинство и преимущество.⁶³⁴ Сколько раз о человеке рассуждаю, столько раз в великое прихожу удивление благодати и любви Божией к человеку. Так что убеждаюсь со Псаломником воскликнуть: *«Господи! что есть человек, что Ты помнишь о нем, и сын человеческий, что обращаешь на него внимание?»* (Пс. 143; 3). Воистину, дивное создание Божие — человек! Все создание Божие дивно, но далеко дивнейшее создание — человек!»⁶³⁵ Для него создана Создателем вся видимая природа, которая составляет чудную обстановку его и назначена в служение ему. Когда Создатель извлекал из ничтожества в бытие различные творения, то довольствовался единым словом Своим. Из преждедотворенных тварей

Он творил новые твари опять единым словом. Все являлось по Его мысли, по Его слову: *«Сказал, и они сделались, повелел, и сотворились»* (Пс. 148; 5). На глас Божий явилось небо, земля, светила небесные, отделяющие день от ночи, воды собрались в хранилища свои, образовав сушу, потом суша покрылась произрастениями, населилась различными животными, имеющими жизнь и чувство. Наполнилась земля, сотворенная для вечности, красотами неизъяснимыми и нетленными: луга наполнились всем, что бывает в лугах, утесы и вершины, ложбины и равнины увенчались свежей травой и разнообразной прелестью деревьев. Никаких вредных произрастений не было на ней, было одно только прекрасное, одно благотворное, было одно приспособленное к бессмертной и блаженной жизни ее жителей. Возвеселились и зыгрались все приведенные Божиим велением в жизнь животные, все в округе огласилось пением птиц. Перемены погоды не существовало — она постоянно была ясной и благорастворенной. Спокойные движения волн величественного моря спорили красотой с лугами, и легкий нежнейший ветерок приятно волновал его поверхность. Земля, созданная и украшенная Богом, не имела никаких недостатков и была преисполнена изящества. Когда же Создатель восхотел завершить дело мироздания сотворением изящнейшего и совершеннейшего создания, то предварил сотворение совещанием. Какое чудо! Творится солнце, и никакого не предшествуется совета, созидается небо, которому нет ничего равного из творения, так же одним речением, подобно этому устраиваются и все другие создания. К одному только устройению человека Творец вселенной приступает осмотнительно, чтобы и вещество приготовить для его состава, и образ его уподобить первообразной красоте, и предложить цель, для которой он будет существовать, и природу создать соответствующую подлежащей цели.⁶³⁶

«Человек! пойми твое достоинство, взгляни на луга и нивы, на обширные реки, на беспредельное моря, на высокие горы, на роскошные деревья, на всех зверей и скотов земных, на всех зверей и рыб, странствующих в пространствах воды, взгляни на звезды, на луну, на солнце, на небо — это все для тебя, все назначено тебе в услужение».⁶³⁷ Из самого образа сотворения видно, что достоинство тела человеческого несравненно выше всех прочих тел, а душа несравненно выше всех душ животных, которых произвела из себя

земля по повелению Творца (Быт. 1; 24). «Происхождение человека превосходнее происхождения всего, — говорит св. Василий Великий, — ибо сказано, что Бог взял персть от земли и создал человека. Он удостоивает созидать наше тело собственной рукой; не ангел употреблен был для созидания, не земля произвела нас сама собой, как кузнечиков; не служебным силам повелел Он сделать то или другое, но, взяв персть от земли, созидает собственной рукой».⁶³⁸ В способе сотворения ясно усматривается достоинство человеческой природы и большее, чем о других тварей, попечение Божие о человеке. Ангельский мир Бог сотворил в молчании. Для сотворения земли, неба, громадных светил, бесчисленных растений и животных Творец мира употребил единое Свое Слово. Только перед сотворением человека Творец совещается в Самом Себе. Если вникнем немощным своим разумом в эту тайну различного действования Бога при создании мира, то увидим, что, совещаясь с Самим Собой при создании человека, Бог показывает этим чрезвычайную честь являемую созидаемому. Человек не является простой частью мира. Он — центр, соединяющий в себе все мироздание.

Человек, почтенный Божиим рукотворением и образом, явился в мир последним, как конечная *причина* мира, для которой создано все. «Как добрый гостеприимец до приготовления еды не приводит к себе в дом гостей, но, все как следует устроив, и украсив как нужно дом, комнату и стол, и приготовив все нужное для еды, после этого принимает гостя, точно так же и богатый и щедрый Гостеприимец природы нашей, всевозможными красотами украсив этот дом, приготовив этот великий и всем снабженный пир, после того вводит человека, дав ему дело не приобретать неимеющегося, а пользоваться имеющимся».⁶³⁹ И «когда царь намеревается вступить в город, то нужно оруженосцам и всем прочим идти вперед, чтобы царю войти в чертоги уже по приготовлении их: так точно и теперь Бог, намереваясь поставить как бы царя-владыку над всем земным, сперва устроил все это украшение, а потом уже создал и владыку, и таким образом на самом деле показал, какой чести Он удостоивает это животное».⁶⁴⁰ Человек вводится в мир как владыка в дом, как царь в свое царство. Всеобщий порядок видимого творения состоял в восхождении от низшего к совершеннейшему. Не подобало начальствующему явиться раньше подначальных. Надлежало сперва приготовить царскую оби-

тель, а потом уже ввести в нее царя в сопровождении всех тварей. «Последним из творений Бога был человек не потому, что был как нестоящий отринут в последние, — объясняет св. Григорий Нисский, — а потому, что был призван сразу стать царем подвластного ему».⁶⁴¹ Бог всяческих после сотворения невидимой твари и по устройении царского чертога — видимой природы со всем ее убранством и изумительным великолепием — поставляет в этот чертог Свой образ — человека. Поставляет его среди тварей одушевленных и неодушевленных, видимых и невидимых, чтобы твари неодушевленные и одушевленные служили ему, отдавая как бы некую дань, а естества невидимые имели попечение о человеке, свидетельствуя сим любовь к Творцу.⁶⁴²

Превознеся человека над всеми земнородными, даровав ему богоподобные свойства, украсив его образом Своим, Господь тем самым преуказал ему и особое, высокое назначение его. Из самих способностей и сил своих человек мог познать свое назначение. Совершенный Бог, не могущий творить что-либо несовершенным и недостаточным, сотворил человека совершенным. Как говорят Святые Отцы: «Бог сотворил человека по образу и подобию Своему, следовательно, сотворил его совершенным образом Своим. Человек был отпечатком Божества не только по существу своему, но и по нравственным качествам: по премудрости, по благодати, по святой чистоте, по постоянству в добре. Зло или недостаток не могли иметь никакого места в человеке: несмотря на свою ограниченность, он имел полноту сходства с Богом. Полнота сходства необходима была для того, чтобы человек удовлетворял своему назначению — назначению быть храмом Всесовершенного Бога. Ум человека долженствовал быть умом Божиим (1 Кор. 2; 16), слово его долженствовало быть Словом Божиим (1 Кор. 7; 12. 2 Кор. 13; 3), дух его должен быть соединен с Духом Божиим (1 Кор. 6; 17), его качества должны быть богоподобными (Мф. 5; 48)».⁶⁴³ Но как бы ни совершенны были естественные силы первого человека, ему как существу ограниченному и тварному надлежало еще усовершеняться посредством своей деятельности с Божией помощью, утверждаясь в добре и достигая состояния одуховления. Существа сотворенные, получившие свое начало, по необходимости должны быть меньше Того, Кто их создал, а значит не могут иметь полного совершенства. Как существо, недавно полу-

чившее бытие, первый человек должен был пребывать в состоянии младенческом — состоянии необученном, неопытном в отношении к совершенному образу жизни. «Как мать, — говорит святой Ириней Лионский, — может доставить младенцу совершенную пищу, но он еще не может принять пищи старшего возраста, так и Бог мог вначале даровать человеку совершенство, но человек не мог принять его, ибо он был еще младенец».⁶⁴⁴ По замечанию святителя Филарета, назначение земной пищи показывало человеку не совсем совершенное для духовного существа его состояние, но еще приготовительное к полному совершенству, ибо высшая духовная жизнь для своего продолжения не имеет нужды в пособии низших тварей.⁶⁴⁵ Совершенство первозданной природы выражалось прежде всего в способности приобщаться к Богу, более и более прилепляясь к полноте Его Божества. Существенным свойством духа человеческого, созданного по образу беспредельного Бога, является непрерывное стремление к нескончаемому развитию своих сил, расширению круга деятельности, умножению полноты внутренней жизни. Неподвижность — смерть для духа. Постоянное развитие и усовершенствование всех сил: как духа, так и души, и тела — через упражнение их в добродетели служит необходимым условием к достижению прямого назначения человека.

Сообразно назначению должны быть настроены и дух, и душа, и тело. Назначение человека — быть обителью Бога (2 Кор. 6; 16), сосудом Божества (1 Фес. 4; 4). «Мы дом Божий по слову пророческому, Евангельскому и Апостольскому»,⁶⁴⁶ — сказал преподобный Марк Подвижник. «Осмеливаюсь утверждать, — говорит некоторый сирийский отшельник, последуя словам апостола Павла, — что мы *храм Божий* (1 Кор. 3; 16). Посему, как чист Сам Бог, очистим храм Его, чтобы Он возжелал вселиться в нем».⁶⁴⁷ Святилищем (алтарем) человеческой души является дух — часть неприкосновенная, куда он впускает только того, кого захочет: или Бога, или Его врага. Тот человек, который не захочет сделаться вместилищем Божественной благодати, домом Бога, соделывается вместилищем греха и домом сатаны. Ибо когда нечистый дух, вышедший из человека, *ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя,*

живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого (Мф. 12; 43-45). Совершается это потому, что «человек не может не быть тем, чем он создан: он не может не быть домом, не быть жилищем, не быть сосудом. Не дано ему пребывать единственно с самим собой, вне общения: это ему неестественно. Он может быть с самим собой только при посредстве Божественной благодати, в присутствии ее, при действии ее: без нее он делается чуждым самому себе и подчиняется невольно преобладанию падших духов за произвольное устранение из себя благодати, за попрание цели Творца».⁶⁴⁸

Очень часто в своих глубоких беседах к совершенным христианам обращается к объяснению назначения, данного человеку Творцом, преподобный Макарий Великий. Он постоянно называет человека по телу домом, обителью, сосудом, а по душе — невестой и сообщницей Бога. «Господь имеет у себя прекрасную обитель — человека! Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку, так тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселиться и упокоеваться в теле его, как в доме Своем, имея прекрасной невестой возлюбленную душу, сотворенную по образу Его. *«Обручил вас, — говорит Апостол, — единому мужу, чтобы представить Христу чистой девой»* (2 Кор. 11; 2); и еще: *«Дом же Его — мы»* (Евр. 3; 6). Как муж тщательно собирает в свой дом всякие блага, так и Господь в доме Своем — душе и теле — собирает и полагает небесное богатство духа.⁶⁴⁹ Это — важный и драгоценный сосуд, потому что Бог благоволит к нему более, нежели ко всем тварям.⁶⁵⁰ И нет иной такой близости и взаимности, какая есть у души с Богом, и у Бога с душой. Бог сотворил разные роды птиц: одних, чтобы гнездились на суше и здесь находили себе пищу и покой, а других, чтобы гнездились на воде и там проводили жизнь. Он создал также два мира; один — горе, для служебных духов, и там повелел иметь им жительство; другой — долу, под сим воздухом, для людей. Создал же небо и землю, солнце и луну, воды, деревья плодоносные, всякие роды животных. Но ни в одной из сих тварей не почивает Господь. Всякая тварь во власти Его, однако же не утвердил в них престола, не установил с ними общения, благоволил же о едином человеке, с ним вступив в общение и в нем почивая.⁶⁵¹ По благоутробию Своему благоволил Он вселиться в сем создании, в этой разумной твари, в этом до-

сточестном избранном деле Своем, *чтобы нам*, говорит Писание, *быть некоторым начатком Его созданий* (Иак. 1; 18), быть нам Его мудростью и общением, быть собственной Его обителью, собственной чистой Его невестой.⁶⁵² Одним словом, создал ее такой, чтобы сделаться ей невестой и сообщницей Его, чтобы и Ему быть в единении с ней, и ей быть с Ним в единый дух, как сказано: *«Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом»* (1 Кор. 6; 17).⁶⁵³ Видишь ли в этом сродство Бога с человеком, и человека с Богом? Посему душа смысловая и благоразумная, обошедши все создания, нигде не находит себе упокоения, как только в едином Господе. И Господь ни к кому не благоволил, как только к единому человеку».⁶⁵⁴

Стало быть, тогда как все в мире видимом создано для человека, сам человек создан для Бога. Он по самой своей духовной природе, родственной божественной, предназначен к тому, чтобы всегда устремляться к Богу, находя только в Нем покой и блаженство. Восточная Православная Церковь, признавая человека существом тварным, сотворенным по душе и телу, вместе с тем признавала его способным быть по душе и телу *причастником Божеского естества* (2 Петр. 1; 4), быть *богом* по благодати.⁶⁵⁵ «К такому состоянию призваны все мы Творцом при сотворении, — говорит святой Игнатий, — в прародителях наших как возвестил Сам Творец: *«Вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы»* (Пс. 81; 6)».⁶⁵⁶ Так что прав был сказавший, что человек есть Божия тварь, получившая повеление стать богом.⁶⁵⁷ Человек, будучи создан по образу Бога, предназначен и к жизни богоподобной, такой жизни, которая должна быть отображением жизни Его. Душа, созданная по образу и подобию Божию, по сродству своему должна стремиться только к Богу, как к источнику жизни и источнику всех благ, как к своему Первообразу, чтобы, получая от Него пищу для своей жизни, постепенно и постоянно развивая и укрепляя свои силы, раскрывая, уясняя в себе образ Божий, возрастая в богоподобных совершенствах, вследствие своего тяготения к Богу делаться сыном Божиим и как бы Самим Богом, — богом *не по существу, не по природе*, а богом в смысле участия в божественном свете.⁶⁵⁸

Таково назначение человека по его душе. Но человек создан не с одной только душой, а и с телом, составляющим необходимую часть его природы, так что не будь его, он бы не был человеком.

В этом отношении человек по телу также близок и родственен миру чувственному, материальному, как по душе близок и родственен миру духовному, божественному. «Человеческая природа, — говорит святой епископ города Ниссы, — есть *середина* между двумя крайностями, отстоящими друг от друга, — природой божественной и бесплотной и жизнью бессловесной и скотской».⁶⁵⁹ Творец дал человеку чувственно-духовную природу, для того, чтобы он имел общение и с Богом, и с видимой природой, чтобы мог наслаждаться и временем и вечностью. В нем совершалось единение между высшим и низшим, небесным и земным, разумным и неразумным, свободным и несвободным, духом и материей. Получив такую природу, человек сделался существом, соединяющим в себе весь мир. В его природе содержатся не только *все стихии* вещественного мира, но и *все силы*, организующие мир во всем его многообразии. По этой причине человек справедливо называется малым миром. «Должно знать, — учит преп. Иоанн Дамаскин, — что человек и имеет общее с неодушевленными предметами, и участвует в жизни бессловесных существ, и получил мышление существ, одаренных разумом. Ибо с неодушевленными предметами он имеет общее со стороны своего тела, также и потому, что он соединен из четырех стихий; с растениями как в этом отношении, так и со стороны силы питающей, и произрастающей, и заключающей в себе семя, или способность рождать; с бессловесными же существами имеет общее и в этом, а сверх того, и в отношении к желанию, и в отношении к чувствованию, и в отношении к движению, соответствующему побуждению... Через посредство разума человек соединяется с бестелесными и постигаемыми только умом природами, мысля и обдумывая, и следуя за добродетелями, и любя благочестие — вершину добродетелей; посему человек и есть малый мир».⁶⁶⁰ Человек завершает собой постепенную лестницу Божиих творений не как последний в ряду других тварей, а как конечная *цель* всего предшествовавшего ему творения. В нем заключен *смысл* всего творения мира. Человек призван *возглавити всяческая* в Боге, *яже на небесех* — ангельский мир и *яже на*

⁶⁶⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 82-83. И по слову св. Григория Паламы: «Человек представляет собою целый лучший мир в малом, сочетание всего, собрание в одном лице всех Божиих тварей» (Омил. Ч. 3. С. 130).

земли — мир вещественный (Еф. 1; 10), и образовать одно Царство Божие. «Человек, по идее своей, должен быть средоточием миров, — всей области тварного бытия, — и ангелов, и мира вещественного».⁶⁶¹

Поставленный в центре мироздания, и как бы вмещающая в себе весь мир в миниатюре, человек, естественно, должен иметь значение, принадлежащее всему делу миротворения. Создатель создал мир с тем, чтобы он был причастен Его благодати; создал для того, чтобы доставить сотворенному непрестанное и непреложное блаженство.⁶⁶² А если блаженство есть то, что в подлинном смысле слова свойственно лишь Божеству,⁶⁶³ то участие в блаженстве есть не что иное, как общение с Божеством. Чтобы быть причастным блаженству все творение должно соединиться с Богом, погрузиться в Него. Этот великий *«совет Божий»* об обожении всего бытия человек, содержащий в разных частях своего существа разные части мирового бытия, должен был исполнить, прежде всего, в себе самом, через гармоничное единение этих частей. Подчиняя низшие потребности высшим, тело — душе, душу — духу, а дух — Богу, он привел бы себя через посредство духа в единение с Богом и вместе установил бы соответствующую гармонию и частей мира, объединив их так, что они представляли бы собой один благоустроенный организм. Адам, по учению преп. Максима Исповедника, призван был все творение — вещественное и духовное — сделать *единым*⁶⁶⁴ и достигнуть совершенного единения с Богом, дабы через него произошло одуховление, обожение всей твари. Однако достигнуть этой высокой цели, поставленной Творцом, человек может лишь при посредстве земли и земного, при посредстве чувственного и вещественного, подобно тому, как и сама душа его с той именно целью соединена с телом, чтобы не иначе, как только при посредстве и помощи тела достигать своего саморазвития и самоусовершенствования. В этом заключается особенность духа человеческого сравнительно с духами бесплотными. Тогда как последние достигают своего духовного преуспеяния в полном отрешении от всего земного и чувственного, первому суждено достигать того же *в связи с чувственным и через чувственное*.

В создании рода человеческого осуществилась разумная цель всего мироздания: вещественное вступило в связь с невещественным и единая благодатная сила Божия равночестно стала прохо-

дить по всем родам тварей. Для осуществления разумной цели мироздания человеческому роду сообщена была Создателем разумность, благодаря которой можно было не только жить, но и сознать благо жизни, увеселяться делами Премудрости Божией и песнословить Саму Первопричину блага и жизни. Для того и явился в мир человек, чтобы изведать *все* блага жизни и засвидетельствовать о Божиих всемогуществе и любви. Для того Творец и создал человека, чтобы «тот был и зрителем Его чудес и чтобы стал господином, вкушением приобретая разумение Подающего, а через красоту и величие видимого исследуя неизреченную и паче слова силу Сотворившего».⁶⁶⁵

Для чего создан человек? — «Для того, чтобы, познавая творения Божии, он зрел Самого Бога и прославлял Создавшего их для человека»;⁶⁶⁶ для того, чтобы быть зрителем Его чудес, через красоту и величие видимого исследуя неизреченную и недомыслимую силу Сотворившего.⁶⁶⁷ «В мире Божием, с одной стороны, поставлены все творения Божии, премудро устроенные, с другой — люди обогащенные разумной силой, с той целью, чтобы они разумно, силой своей, рассматривая творения и узревая в создании и устроении их беспредельную премудрость, восходили к познанию и созерцанию предвечного и Ипостасного Слова, *Имже все стало* (Ин. 1; 3)».⁶⁶⁸ По учению апостола Павла, невидимые по отношению к Богу плотскими очами, *вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1; 20). Все существующее и предстоящее взору, которое можно обозначить одним словом «природа», является для человека обширным и непрерывным поучением, священной книгой, написанной Самим Богом. В этой книге читается Бог неописанно описанный, так что «книга природы ставит своего читателя в лике ангелов и соделывает его зрителем и проповедником величия Божия. Ангелы, когда увидели книгу видимой природы, новоизданной созданием, воспели песнь хвалы Создателю; подобно им воспевают, славословит Бога человек, очищенным оком, смотрящим на природу».⁶⁶⁹ Поэтому, о человек, «прославляй своего Создателя, ибо для того ты и создан, чтобы быть достойным орудия славы Божией; и весь этот мир есть для тебя как бы живая книга, которая проповедует славу Божию и возвещает тебе, имеющему разум, о сокровенном и невидимом величии Божием, чтобы ты познавал

Бога истины.⁶⁷⁰ Если видишь небо и порядок в нем, — это для тебя руководитель в вере, потому что указывает собой на Художника. Если же рассматриваешь порядок на земле, — и через это опять возрастает вера твоя в Бога, ибо, не плотскими очами познав Бога, уверовали мы в Него, но силой ума посредством видимого усматриваем Невидимого. Посему *вся дела Его в вере*. Если рассмотришь камень; то и он служит некоторым указанием силы Создавшего. А то же найдешь, если рассмотришь муравья, или комара, или пчелу: часто и в самых малых вещах видна мудрость Зиждителя. Ибо Кто распростер небо и наполнил неизмеримую величину морей, Тот и самое тонкое жало пчелы сделал пустым, как свирель, чтобы через него выливался яд. Посему *вся дела Его в вере*. Ничто да не приводит тебя к неверию». ⁶⁷¹

Земля, данная в обладание человеку, должна была, да и сейчас может, служить не чем иным, как поприщем развития и преуспевания духовной жизни человека. Очевидно, что, имея постоянно перед очами своими величественную картину Божиих творений, первый человек не должен был останавливать своего взора на ней одной, а от нее мыслью своей непрерывно возноситься к Создателю и Промыслителю всего. Как объясняет это некто из Отцов: «Первый человек беспрепятственно мог как чувством, так умом умное воспринимать и наслаждаться тем. Но ему следовало преимущественно заняту быть не худшим, а лучшим, хотя сам по себе мог он входить в общение и с мысленным через ум и с чувственным через чувство. Я не говорю, что Адаму не следовало пользоваться чувством: ибо не напрасно он обложен телом, но что не следовало ему преимущественно услаждаться чувственным, и ради чувственного, а следовало, усматривая через чувственные впечатления красоту тварей, востекать к Виновнику ея и Им услаждаться с изумлением, сугубые имея причины изумляться Создавшему, а не к чувственному прилепляться и тому дивиться, оставя мысленную красоту Создателя. Так должен был действовать Адам». ⁶⁷²

Для достижения этой цели Всемогуший Бог ввел человека в *рай сладости* и предоставил ему возможность преуспевания через возделывание и хранение рая (Быт. 2; 15). «Трудно в нашем состоянии падения понять с отчетливостью, в чем состояло возделывание и хранение рая, но никак не должно понимать этих слов в плотском смысле, как о возделывании и хранении сада для его украшения от

недостатков. Рай насажден рукой Божией; недостатков нет в нем: в нем преизобилует присутствие и благоухание благодати Божией; он приводит обитателей своих в непрестанное духовное наслаждение, приводит к созерцанию величия и благодати Создателя, изображающейся в великолепии рая, как в обширном и чистейшем зеркале. Обильно и красноречиво вещает о Боге и проповедует Бога рай сладости. Во внимании этой проповеди, в изучении Бога состояло главное делание рая; изучение изящества созданий было деланием второстепенным. Как ни был совершен Адам, но он был совершен относительно — относительно к ограниченной природе человека: изучение всесовершенного и бесконечного Бога составляло для него, по естественной необходимости, делание, достойное всего его внимания. Это делание представляло собой поприще бесконечного преуспевания! Это делание сопряжено с высшим духовным наслаждением! Это делание — бесценный дар, достойный бесконечно совершенного и бесконечно благого Бога!»⁶⁷³ Еще больше поводов к познанию и восхвалению Бога человек получает тогда, когда обращается от мира к себе, к своей душе и к своему телу. «Если взгляд на красоту неба, — по слову Златоуста, — возбуждает благомыслящего созерцателя к славословию Творца, то тем более разумное это животное, человек, размышляя о своем устройстве, о высокой чести, данной ему, о великих дарах и несказанных благодеяниях, может постоянно восхвалять Виновника и возносить сильное славословие Господу».⁶⁷⁴ Словом, находясь в раю и обладая землей, человек имел благоприятное место для усовершенствования своей богоподобной природы. «Видимый мир — только приуготовительное предверие обители, несравненно великолепнейшей и пространнейшей. Здесь, как в предверии, образ Божий должен украситься окончательными чертами и красками, чтобы получить совершеннейшее сходство со своим всесвятейшим, всесовершеннейшим Подлинником, чтобы в красоте и изяществе этого сходства войти в тот чертог, в котором Подлинник присутствует непостижимо, как бы ограничивая Свою неограниченность, для явления Себя Своим возлюбленным, разумным тварям».⁶⁷⁵ Усовершенствовав свое с Богом-Творцом, никогда не удаляя от себя представления о Боге и не отступая от сожития со святыми ангелами, человек был бы счастлив, беседуя с Богом, живя невинной подлинно блаженной и бессмертной жизнью.

ОТДЕЛ II. НИЖЕЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЧЕЛОВЕКА

ГЛАВА 1. ГРЕХОПАДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

1.1. Падение

*Человек жил в раю, как хотел, до тех пор,
пока хотел того, что повелел Бог.*

Блаж. Августин⁶⁷⁶

Не имея ни в чем препятствий к ведению о Боге, первый сотворенный человек, названный в Писании Адамом, с непостыдным дерзновением устремясь умом к Богу и возносясь мыслью выше чувственного и выше всякого телесного представления, силой ума своего касаясь божественного и мысленного, недомысленно созерцал Творца всяческих, услаждаясь созерцанием Его и обновляясь в любви к Нему. Взирая на Бога, Адам видел Бога, имея достаточную к тому чистоту сердечную (Мф. 5; 8)! Видел Невидимого через видимые изящества райских созданий, среди которых был поставлен Создателем Своим. Небесный рай, как бы некоторый царский дворец, уготованный для царя и начальника всей земли, руками Бога насажденный в Едеме, хранилище веселья и всякой радости, осиянный вокруг тончайшим и чистейшим воздухом, украшенный прекраснейшими, вечноцветущими растениями, насыщенный неизъяснимым благоуханием, наполненный неизреченным светом, явился жилищем поистине достойным того, кто создан был по образу и подобию Божию. Страна вечного блаженства уготованная Богом для человека *от создания мира* (Мф. 25; 34) находится, как указывает Писание, *на Востоке* (Быт. 2; 8), выше всей земли,⁶⁷⁷ в первом отделении неба.⁶⁷⁸ В нем-то поставил Бог человека, чтобы он пребывал в непрестанном созерцании Бога, в непрестанном возделывании божественных мыслей, как простых, так и более совершенных, питая ими свою бессмертную

душу.⁶⁷⁹ Бог устроил и направил все так, чтобы разумное существо — человек, пользовался всей честью и, будучи в теле, по жизни не уступал бы ангелам.

Все разумные существа от начала своего бытия были сотворены наилучшим образом, без каких-либо недостатков, чуждые всякого порока и причастные блаженству. Очевидно, те, которые остались такими, какими были созданы изначала, обладают блаженством. Обладают вполне этим блаженством ангелы света, пребывающие в нерушимом общении с Богом. Лишились блаженства, отступив от общения с Богом и наследовав горечь порока, ангелы падшие, увлекшиеся низменным, чувственным, земным. То же случилось и с человеком. Наслаждаясь неизреченным блаженством, данным ему Благодетелем, пребывая среди утех рая, к тому же находясь под защитой Бога, Адам, по выражению св. Василия Великого, вскоре «пресытился всем и, как бы возгордясь своим пресыщением, умной красоте предпочел показавшееся приятным для плотских очей, и выше духовных наслаждений поставил наполнение чрева».⁶⁸⁰ Человек в лице Адама собственным своим произволением привел душу в состояние неестественное, ниспав от света во тьму, ибо от начала призван был чистым оком души своей созерцать Бога и озаряться Им. Он же вместо Бога взыскал тленного, как где-то Дух сказал в Писании: *«Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы»* (Еккл. 7; 29). Творец, будучи благим и способным творить только благое, всю тварь привел в бытие из небытия для дел благих. *«Мы — Его творение, — говорит Апостол, — созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять»* (Еф. 2; 10). Но тварь по собственному произволению обратилась на зло, презрев в своем безумии добро. Люди вознерадели о совершеннейшем — о стяжании Божественных совершенств, добродетелей, т.е. о деятельном пребывании в добре и в Боге.

Человек по самой природе своей предназначен к тому, чтобы быть *возле Бога и в Боге*. Не быть в Боге — значит, вовсе не быть, значит, не иметь жизни и от бытия перейти к небытию. Мы можем *жить, двигаться и существовать* только Богом (Деян. 17; 28), который составляет основу не только для физического существования и органической жизни, но и для жизни духовной, вечной. «Бог, — говорит преподобный Макарий Египетский, — сотворив

тело, даровал ему, что не из своего естества, не из тела заимствует себе жизнь, пищу, питание, одяние, обувь; а напротив того, сотворив тело само по себе нагим, устроил, что все необходимое для жизни заимствует оно извне, и невозможно телу жить без того, что вне его существует, то есть без пищи, без питания, без одежд. Если же ограничивается оно тем, что в его естестве, не заимствуя ничего извне, то разрушается и гибнет. Таким же образом и душа, не имеющая в себе Божия света, сотворенная же по Божию образу (ибо так домостроительствовал и благоволил Бог, чтобы имела она вечную жизнь), не из собственного своего естества, но от Божества Его, от собственного Духа Его, от собственного света Его восприимлет духовную пищу, и духовное питание, и небесные одяния, что и составляет истинную жизнь души».⁶⁸¹ Бог есть жизнь самосущая, источник жизни, и жизнь для человека состоит в причастии к этому Источнику жизни, в причастии естеству Божию. Такая жизнь заключает в себе блаженство, которое есть не что иное, как отсутствие всего скорбного и совершенный покой от беспокойств: от противоположного покою делания (Евр. 4; 10), которое Проповедник назвал *суею суетою* (Еккл. 1; 2). Бог по устройству мира упокоился от дел Своих, назвав этот день субботой, и призвал человека посредством соединения с Собой и одухотворения через это своего собственного естества войти в покой Его и субботствовать с Ним всем своим естеством: телом, душой и духом.

Человеку было дано все потребное для исполнения своего назначения: он имел все силы и способы для жизни духовной и богоподобной. Для реального исполнения этого назначения по существу самого дела должны быть исполнены и сохранены от *обеих* сторон условия *вечного завета*, завета человека с Богом. Слово «завет» на языке библейского употребления означает *постановление, условие, закон*. Закон есть норма бытия и, как следствие того, норма поведения всякого существа. Закон есть *за-кон*, т.е. граница, предел, черта или очертание явления, и выступление за пределы очертания — *пре-ступление* закона, есть переступание за пределы нормы бытия и соответственно переход от бытия к небытию, от жизни к смерти. Само собой понятно, что возможность нарушения существует только со стороны человека, как существа переменчивого. Самого стремления к жизни божественной человек не в силах по-

давить и заглушить, так как это несвойственно его природе, но средства к удовлетворению этого ненасытимого стремления он может избрать как правильные, истинные, так и неправильные, ложные. *Истинно* божественную жизнь он может заменить *мнимо* божественной. Говоря другими словами, он может нарушить норму своей жизни, нарушить закон духовной жизни, нарушить условия своего завета с Богом — одним словом, он может согрешить. *Грех*, по Писанию, *есть беззаконие* (1 Ин. 3; 4), есть извращение закона, извращение нормы, порядка, данного твари Творцом, есть нарушение того внутреннего строя, которым живет тварь. *Всяк иже в Боге пребывает*, т.е. неослабно пребывающий в добродетели и стремящийся жить сообразно назначению, *не согрешает* (1 Ин. 3; 6). Грех, по воззрению Отцов, есть уклонение от цели, назначенной по природе и в природе, ибо цель человеческой природы — жить по разуму, далеко устранив неразумие.⁶⁸² «Следует же знать, — говорит преп. Иоанн Дамаскин, — что добродетель передана нашей природе от Бога, и что Сам Он — Начало и Причина всякого блага, и что, помимо Его содействия и помощи, нам невозможно пожелать или совершить что-либо доброе. Но в нашей власти находится или пребывать в добродетели и последовать за Богом, Который призывает к этому, или оставить добродетель, что именно и есть — очутиться во грехе и последовать за диаволом, который без принуждения призывает к этому. Ибо порок не есть что-либо другое, кроме удаления от добра, подобно тому, как и тьма есть удаление от света. Итак, оставаясь в том, что согласно с природой, мы пребываем в добродетели, уклоняясь же от того, что согласно с природой, то есть от добродетели, мы идем к тому, что противно природе, и появляемся во грехе.⁶⁸³ Поэтому мы говорим, что зло не есть что-либо другое, кроме лишения блага и быстрого перехода от того, что согласно с природой, в то, что ей противоестественно, ибо ничто не зло по природе».⁶⁸⁴

Отцы *злом*, в собственном смысле, именуют *грех*. «Грех — это зло, наиболее достойное сего наименования».⁶⁸⁵ Впрочем, оно, хотя

⁶⁸² *Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 9. С. 150.* В настоящем нашем положении, т.е. в положении падшем, зло разделяется на два вида: на *зло действительное* — грех и на *зло мнимое*, которое болезненно для ощущения, но имеет силу добра (имеются в виду злострадания и скорби, посылаемые к обузданию греха, плод которых — вечное спасение).

и имеет наименование, но не имеет ни природы как таковой, ни сущности какой-либо, ни какого-либо свойства сущности. Преподобный Максим Исповедник утверждает, что к нему не может быть приложима ни одна из десяти категорий Аристотеля, обнимающих все бытие, т.е. «зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно не имеет для себя в сущих ровно никакой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности; оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действование, ни движение, ни обладание, ни страдание, так чтобы по природе созерцалось в каком-либо из сущих».⁶⁸⁶ Если попытаться дать определение злу, то можно сказать, что оно есть «недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к их цели и решительно не есть что-либо другое» или оно есть «неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к чему-либо иному помимо цели».⁶⁸⁷

Закономерно естеству человеческому стремиться к Богу, как не только к причине своего существования, но и как к цели всего существующего. Всякое естество, уклонившись от положенного ему, неизбежно повреждается и порождает зло, грех, болезнь. Болезнь есть лишение здоровья, и зло есть лишение добра. «Сотворен глаз, — говорит св. Василий Великий, — а слепота произошла от потери глаз. Поэтому, если бы глаз по природе своей не подлежал порче, не имела бы место слепота. Так и зло не само по себе осуществляется, но следует за повреждениями души».⁶⁸⁸ Повреждается же душа, уклоняясь от естественного и оказываясь в противоестественном, что, собственно, и составляет природу греха. В таком смысле и говорил преп. Макарий, что у греха и у души имеется своя *особенная природа*. Для наглядности он рисует такой образ: «Когда светит солнце и дует какой-нибудь ветер, и у солнца — свое тело и своя природа, и у ветра — своя же природа и свое тело, и никто не может отделить ветер от солнца, если единый Бог не прекратит ветра, чтобы не дул он более. Так и грех примешался к душе, но и *у греха, и у души* — своя особенная природа».⁶⁸⁹ Порок есть нечто странное для нашей природы — он вкрался в нас вследствие преступления первого человека, и мы приняли его, и со временем сделался он для нас как бы природой».⁶⁹⁰ Естественное состояние природы и противоестественное

образуют как бы две разные природы, точнее два разных состояния природы, потому что «грех есть добровольное отступление от того, что согласно с природой, в то, что противоестественно (противоприродно)».⁶⁹¹ А значит, «зло не живая и одушевленная сущность, но *состояние души*, противоположное добродетели и происходящее в беспечных через отпадение от добра. Посему не доискивайся зла во вне, не представляй себе, что есть какая-то первородная злая природа, но каждый да признает себя самого виновником собственного злонравия».⁶⁹² Таким образом, *повреждение души состоит в беспорядочном движении к чему-либо из существующего помимо Бога* — Причины и Цели сущего. Само слово *amartia*, переводимое на русский язык как «грех», по-гречески означает буквально «промах», «непопадание в цель». Зло, по выражению некоторого Святого Отца, есть заблуждение и бесцельность.⁶⁹³ Оно «созерцается не как относящееся к сущности тварей, но как относящееся к греховному и неразумному их движению».⁶⁹⁴

До грехопадения первозданный человек находился в благодетии,⁶⁹⁵ имел благодать Святого Духа, которая сообщала ему полноту жизни, духовно-телесное бессмертие, мудрость, ведение и созерцание. «Пока в нем пребывали Слово Божие и заповедь, — говорит великий из Отцов, — имел он все. Ибо само Слово было его наследием; Оно было одеждой и покрывающей его славой, Оно было учением... как в Пророках действовал Дух и научал их, и внутри их был, и являлся им со вне: так и в Адаме Дух, когда хотел, пребывал с ним, учил и внушал... и Адам, пока держался заповеди, был другом Божиим».⁶⁹⁶ Но благодать Святого Духа скрывала свое присутствие в нем, действовала в нем таинственно. Вернее, Адам не знал, что Бог в нем по причине того, что Творец благодатью Своей постоянно присутствовал в нем с самого его создания. Первый человек не имел опытного познания о состоянии безблагодатном. Он имел знание о пагубности такого состояния для него (Быт. 2; 17), но это знание было знанием теоретическим, поверхностным, не могущим повредить его естеству ощутительно. Такое знание, как знание мертвое, было равносильно незнанию в отношении к внут-

⁶⁹⁵ Благодетие есть богоподобное бытие, соединенное с блаженством. Иначе говоря, оно есть бытие, согласное с назначением разумного бытия, с вечной его целью — Благом.

ренней и внешней деятельности человека. «Адам, если б знал, что Бог обитает внутри его, — говорит св. Симеон, описывая тогдашнее его душевное состояние, — никак не восхотел бы вкусить от древа познания и преступить заповедь Божию. Но он, как только создан был, так и получил благодать Божию, а не был прежде лишен благодати сей, чтобы, получив ее потом, знать и чувствовать, что паки восприял Бога: почему и не знал, что Бог в нем».⁶⁹⁷ Он даже не знал, насколько высоко его назначение, а еще меньше он знал себя самого. У него, как человека, — существа ограниченного и переменчивого — постоянно присутствовала возможность зла. Это вполне естественно. Требование невозможности грешить равносильно желанию, чтобы он был вторым Богом, что нереально, поскольку совершенное и неограниченное существо может быть только одно. А поскольку «непременяемость и неизменяемость есть свойство одного безначального и несозданного Божества, то созданный человек естественно был пременяем и изменяем».⁶⁹⁸

Но Адам, в отличие от нас, пораженных грехом и *не могущих не грешить* (1 Ин. 1; 8), мог не согрешить. Возможность не грешить при постепенном укреплении в добре всех сил души перешла бы в невозможность грешить, как это случилось с ангелами. Прародителям нашим всеблагий Бог даровал самовластие для того, чтобы они не по необходимости, но по охотному произволению, по любви к Нему, с радостью и усердием исполняли заповеди Его, соблюдая их со всем вниманием, дабы потом «было сочтено, что они стяжевают добродетели собственными своими трудами, принося их Владыке Богу, как собственные дары и посредством их стараясь достигнуть совершенного образа и подобия Божия и приблизиться к неприступному Богу».⁶⁹⁹ За таковой подвиг они были бы награждены постоянной неудобопреклонностью ко злу, как были награждены этим ангелы, по *своей свободной воле* устоявшие в добре, в отличие от некоторых из блаженных духов, *добровольно* оказавшихся во зле по причине отдаления от Бога. Для того Бог и даровал человеку самовластие, которое, по словам святого Богослова, ни в чем другом не усматривается, как в том, чтобы «иметь ум свой всегда возвышенным и прилепляемым к единому Господу Богу».⁷⁰⁰ Для упражнения в этом человеку еще в раю была дана легкая, приспособленная к его младенческой воле, заповедь невкушения плодов запрещенного древа, которая долж-

на была определить истинное направление всей его жизни — согласование воли его с волей Божией (Быт. 2; 16-17). Ему дана была заповедь не вкушать от одного только древа, чтобы он знал еще и то, что он переменчив, изменчив, и, остерегаясь, пребывал в том добром и поистине божественном состоянии, в котором пребывал.⁷⁰¹ Этой малой заповедью Бог хотел показать человеку и Свое полновластие, предохраняя его от мечтания, внушая ему, что у него есть Создатель, и все чем он пользуется, пользуется по благодати Его. Мысль сию хорошо изъясняет св. Иоанн Златоуст: «Человеколюбивый Господь, искони и изначала желая вразумить и внушить человеку, что у него есть Создатель и Творец, производивший все видимое и сотворивший его самого, благоволил показать ему Свою власть в этой малой заповеди. Как щедрый владетель, отдавши кому-нибудь для пользования большой и прекрасный дом, берет за это не всю плату, но какую-нибудь малую часть, чтобы и для себя сохранить право господства и того человека заставить хорошо помнить, что он не владелец строения, но пользуется им по доброте и щедрости, так и Господь наш, вверив человеку все видимое и предоставив ему жить в раю и пользоваться в нем всем, чтобы он, мало-помалу увлекшись мыслью, не счел всего видимого самобытным и не возмечтал слишком много о своем достоинстве, повелевает ему воздерживаться от одного дерева, а за нарушение этого повеления определяет тяжкое наказание, дабы он знал, что находится под Владыкой и всем прочим пользуется по благодати Владыки».⁷⁰² Сама жизнь тела Адамова, созданного из земли, зависела не от самого тела, а от Божественной благодати, орудием которой было насажденное посреди рая дерево жизни (Быт. 2; 9). Дерево же познания добра и зла, плоды которого Бог Благий и пекущийся о благе всякой твари Своей запретил вкушать под страхом смерти, как мы уже выяснили, служило предметом для упражнения младенческой воли человека, которая должна была приучаться сначала исполнять более легкое, а потом уже переходить к более трудному. Дерево, названное в Писании деревом познания добра и зла, получило такое наименование по причине того, что возле него было, так сказать, упражнение в послушании или непослушании.⁷⁰³ Но не только по этой причине оно получило такое название, но и по природе своей оно, как говорят некоторые, заключало в себе силу к различению добра и зла, и

различало оно не что иное, как телесное наслаждение и телесную муку, убеждая к одному привлекаться, а от другого отвращаться.⁷⁰⁴ Это познание, сокрытое в плоде, само по себе было прекрасно и вождельно, но по отношению к еще не возросшему духовно человеку составляло пищу не по его силам, почему и было воспрещено Богом. «Познание это, — говорит св. Игнатий, заимствовавший такое суждение из опытного учения великих иноков, — хранилось, отлагалось, может быть, для усовершенствовавшихся деланием и хранением рая, — для новосозданных оно было преждевременно и смертоносно».⁷⁰⁵ По умозрению одного Богослова это древо есть *созерцание*, «к которому безопасно могут приступать только опытно усовершенствовавшиеся, но не хорошо для простых еще и для неумеренных в своем желании».⁷⁰⁶ Ибо совершенное хорошо для преуспевающих, а не для начинающих. Последним оно столько же обременительно, сколько совершенная пища младенцу».⁷⁰⁷

В соответствии с духовным, таинственным толкованием под древом познания добра и зла понимается *видимое творение*, так как видимая тварь обладает одновременно и *духовной сущностью*, постижимой умом, и *природной силой*, осязаемой чувствами. Чувством обычно называют то, что пересылает уму представления о видимом для постижения находящегося в этом видимом невидимого смысла, или начала, образующего это видимое. Другими словами, чувство — это средство перехода ума от чувственного к умопостигаемому. Умозрения видимого и невидимого бытия находятся, подобно дереву, посреди сердца, образно понимаемого в качестве рая. По той причине, что видимое творение обладало и внутренним, духовным содержанием, питающим дух, возводя его к предметам духовным, и видимым изяществом, и красотой, услаждающей чувства, а ум извращающей, оно и названо древом познания добра и зла, как обладающее ведением добра, когда созерцается духовно, и ведением зла, когда воспринимается телесно с забвением вещей божественных. «Потому-то, вероятно, — гадательствует преп. Максим Исповедник, — Бог и запретил человеку вкушение ее, отлагая это на время, дабы человек прежде — что было весьма справедливо — познал через благодатное причастие (общение) Причину свою и через такое вкушение укрепил данное ему по благодати бессмертие в бесстрашии и непреложности, а потом уже, став как бы богом в силу обожения, безвредно и в

безопасности вместе с Богом созерцал творения Божии и получил ведение о них как Бог, а не как человек, имея по благодати одно и то же с Богом премудрое познание сущих, благодаря претворению ума и чувства к обожению». ⁷⁰⁸ Вкушение плода от запрещенного древа давало человечеству способность к познанию чувственной природы, что полезно для совершенных, научившихся через *рассматривание творений* видимых созерцать *невидимое Его, вечную силу Его и Божество* (Рим. 1; 20), но губительно для несовершенных, обладаемых низшими движениями души. Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Древо же познания добра и зла есть рассмотрение многоразличного зрелища, то есть познание собственной природы, которое прекрасно для людей, совершенных и твердо стоящих в божественном созерцании, обнаруживая с собой великолепие Творца; для людей, не боящихся перехода в другое (т.е. худшее) состояние вследствие того, что, в силу продолжительного упражнения, они дошли до некоторого навыка к такого рода созерцанию; но не прекрасно для людей, еще юных и в очень большой степени обладающих сластолюбивым желанием, которых обыкновенно влечет к себе и отвлекает попечение о собственном теле, вследствие нетвердости пребывания их в том, что более превосходно, и вследствие того, что они еще некрепко утвердились в привязанности к одному только прекрасному». ⁷⁰⁹ Так что «прекрасно созерцание себя и твари, но *в Боге и из Бога*; с устранением Бога оно губительно, ведет к превозношению и сомнению». ⁷¹⁰

Испытанием для ангелов была их собственная красота, великолепие и слава, коей они были облечены Творцом. Испытание их состояло в том, что они, имея самовластие, могли склониться или к созерцанию самих себя с забвением Бога, или остаться преданными Ему. Устоявшие в искушении привязались к одному только благу, сохранив свое достоинство; падшие же сделались злыми, усвоив зло в качество своей природы. Изменились и повредились только те из бесплотных, которые увлеклись низменным, земным, отступив от общения с Богом. ⁷¹¹ Таким образом, суть греха состоит в уклонении от Бога с обращением к тварям, в отвращении от совершеннейшего и общении с несовершеннейшим, в отступлении *от Сущего к не-сущему*. Праотцы наши, к прискорбию всего человечества, поступили по примеру не ангелов, а бесов, и вместо совершенствования в невозможности греха

они осуществили возможность зла. «Вознерадев о совершеннейшем и поленившись достигнуть его, они охотнее взыскали того, что ближе к ним; ближе же к ним были тело и телесные чувства. Посему уклонили они ум свой от мысленного, начали же рассматривать самих себя. А рассматривая себя, занявшись телом и иными чувственными вещами и обольщаясь этим, как своей собственностью, впали в самовожделение, предпочетши собственное созерцанию божественного, и закоснев в этом, не хотя оставить ближайшего к ним, смятенную и возмущенную всякими вожделениями душу свою подавили плотскими удовольствиями; наконец же, забыли о своих силах, дарованных Богом вначале».⁷¹²

Падение произошло в той области, в которой надлежало человеку осуществить свое назначение — *в области произволения*. Здесь зло берет свое начало. Врожденно природе человеческой влечение к добру, но не различение добра. Что есть истинное добро, истинное благо? Это надлежало узнать. Но человек обманулся — в этом смысл его падения. Будучи серединой между Богом и веществом, Адам устремился не к Богу как Причине и Цели своего бытия, а к вещественному, чувственному и, оземлив ум тяготением к веществу, оторвался от Бога и доверился веществу, которое само по себе есть небытие. Вместо истинно Благого, вместо Источника жизни он обратился, как к чему-то более реальному, к благам чувственным и в веществе стал искать для себя точку опоры. Вследствие чего силы души его получили превратное направление. Прежде всего ум, обратившись и прилепившись к чувственному, забыл свое истинное питание, сделался чуждым духовного ведения, подпал духовной слепоте, страсти *неведения* Бога и вещей божественных и, исполненный страстным познанием чувственного, утратил способность таинственно возвышаться к Богу. «Обильно вкушая это познание для одного только чувственного наподобие неразумных скотов и находя на опыте, что вкушение (восприятие) чувственного бытия может служить к поддержанию его видимой и телесной природы, человек, конечно, как уже погрешивший в познании умопостигаемой красоты божественного велелепия, принял ошибочно за Бога видимую тварь, обоготворил ее, поскольку она была полезна для поддержания тела, и, разумеется, возлюбил и тело свое, по природе родственное с признанной за Бога тварью, со всяким тщанием поклоняясь *твари вместо Твор-*

ца (Рим. 1; 25), через заботу и попечение об одном только теле».⁷¹³ По ошибке он принял призрак добра за истинное добро и по безрассудству своему признал прекрасным то, что веселит чувства и доставляет чувственное удовольствие. Заимствуем такую мысль у святого Афанасия Александрийского, который пространнее излагает ее следующими словами: «Уклонившись от созерцания мысленного, употребляя во зло частные телесные силы, услаждаясь рассматриванием тела, замечая, что удовольствие для нее есть нечто доброе, душа в обольщении своем злоупотребила наименованием: *доброе*, и подумала, что удовольствие есть самое существенное добро; как и человек, помешавшийся в уме, просит меча на всякого встречного и думает о себе, что поступает в этом благоразумно. Полюбив же удовольствие, душа начала различными способами производить его; потому что, по природе будучи деятельной, хотя отвращается от доброго, однако же не прекращает своей деятельности, и потому обращает свою деятельность уже не на добродетель и не на то, чтобы созерцать Бога, но, остановясь мыслью на не-сущем, употребляет способности свои превратно, пользуясь ими для измышленных его вожделений... Вместо того, чтобы рассматривать тварь (и через нее познавать Творца), обращает она глаз на вожделения, доказывая сим, что и это ей возможно; и думает, что однажды, устремив свою деятельность, сохраняет она свое достоинство и не погрешает, делая, что можно; не знает же, что сотворена не просто устремлять свою деятельность, но устремлять, на что должно. Посему-то и Апостольское слово заповедует: *«Все мне позволительно, но не все полезно»* (1 Кор. 10; 23)».⁷¹⁴ Неразумие людское, заботясь не о полезном, а о возможном, обратилось к неполезному и убийственному для ее природы.

Не самостоятельно человек подвигся к осуществлению преступления. Он не просто обманулся, но был обманут по зависти. Некий высший ангел действием произволения своего ниспал из собственного чина и, лишившись славы, позавидовал чести человеческой. Проникнув в рай, он попытался обмануть человека, употребив в средство к обману его стремление к богоуподоблению. Поистине, *худые беседы развращают добрые нравы* (1 Кор. 15; 33)! Такие беседы, растлевая ум и поселяя ложь, нарушают весь строй доброй жизни. Нельзя расстроить нрав, не расстроив прежде понятия. Общение здорового человека с больным обычно влечет за

собой заражение здорового болезнью больного, поэтому благоразумные опасаются сближения с порочными и советуют *отступать от таковых* (1 Тим. 6; 5) по причине закона дружбы, согласно которому пребывающие в дружбе получают взаимные сходственные черты. «С кем дружбу водишь, — гласит народная мудрость, — на того и походишь».

Будучи самой ложью и отцом лжи (Ин. 8; 44), человеконенавистник диавол своим неосуществимым обещанием ложного обожения ввел первозданных в заблуждение, а они, в свою очередь, имея свободную волю, допустили противоестественное употребление этого стремления. Легкое обращение век производит то, что глаз наш может пребывать или на стороне солнца, получая от него просвещение, или в тени своего тела, помрачающего взор. Просвещение или помрачение ока не от солнца зависит, а от произволяющего и по своей воле закрывающего или не закрывающего веки. Человек, утратив представления о добре, сам по своему произволу вымыслил себе несуществующий грех. «Как смежающий глаза, когда солнце взошло и вся земля осияется светом его, вымышляет себе тьму, хотя и нет тьмы, и потом ходит, блуждая как во тьме, не редко 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 око, которым может созерцать Бога, измыслила себе злое и, на него обратив свою деятельность, не знает, что, представляя себя делающего нечто, ничего она не делает; потому что воображает не-сущее, и не такой уже остается, какой сотворена, но в какое смешение сама себя привела, такой и оказывается. Ибо сотворена была созерцать Бога и озаряться Им; она же, вместо Бога, взыскала тленного и тьмы».⁷¹⁵ Так, благодаря «дельному» совету врага, человечество по своему произволению измыслило существующий ныне грех. «*Я насадил тебя как благородную лозу, — самое чистое семя; как же ты превратилась у Меня в дикую отрасль чужой лозы?*» (Иерем. 2; 21), — говорит Бог через пророка, скорбя о злобе человеческой.

Увы! Увы! Совершилось бедствие, достойное неутешного плача, совершилось бедствие, достойное назваться бедствием из бедствий. *Изгнан бысть Адам из рая снедию*,⁷¹⁶ увял яркий, живой цвет богоподобия, уловленный горьким сластолюбием по обольщению диа-

вола и убеждению собственной жены. Где взять достаточный источник слез? Какие подобрать слова, вполне способные выразить печальные мысли и чувствования, рождающиеся от неутешной картины, нарисованной рукой священного Бытописателя. Горько плачет мать о потере любезного сына, не достигшего юношеских лет, и после мук рождения терпит новые муки; неутешно рыдает молодая вдова, оплакивая смерть возлюбленного супруга, и подружки ее попеременно плачут в облегчение ее грусти; иной тоскует о потере любимого друга, с которым имел одно сердце и один ум; иной скорбит и унывает о поражении членов лютым недугом; иной же сетует о доме, истребленном огненной стихией; но какой плач приличествует душе, которую горькой смертью запечатлел губительный змей, неизлечимой болезнью повредил ее составы, разъединил прежде единомысленные силы ее, заставив их действовать одна против другой, лишил светлой и боготканой одежды, в которую облечена была она многомилосердным Создателем ее. Море слез недостаточно, чтобы оплакать печальное заблуждение первородного отца и гибельное убеждение матери человечества, преступную ложь злокозненного змия и пагубное вкушение горькой снеди, срамную наготу членов и еще более бесчестное изгнание из цветущего рая. Восплачьте, святые ангелы! Восплачьте, небеса! Восплачьте, все светила небесные! Восплачьте, земля и пресветлый рай! Восплачьте, все твари, видимые и невидимые! Восплачь, вся природа! Возрыдайте горько и неутешно! Облекитесь в плачь, как в одежду! Оплачьте неосторожное вкушение обольщенного человека, оплачьте плен души, плен ума и сердца, побежденных грехом.

Приступил злокозненный к жене, как к существу более слабому, и, избрав в орудие животное скользкое и посредством изгибов подвижное, как соответствующее его замыслу, хитрыми изворотами закравшись в ум ее, убеждал поймать негу удовольствий. «Насладись! — тихо и лъстиво шептали коварные уста. — Разве запрещено тебе наслаждение? Насладись! Какой в том грех?» Как тать приступает он к Еве: прикрито лице его и *слова его мягче елѣя* (Пс. 54; 22)! Наполнив чашу смертоносным ядом, подает ее злодей жене, предлагая нарушение заповеди Всесвятого Господа. Не должно было обращать внимания на слова его: недостойны они внимания, содержат убийственную горечь в себе, но не видит этого смертоносного действия несчастная жена и, предавшись поже-

ланию очей своих и вожделев быть богом, как обещал ей змей, срывает плод, воспрещенный Богом. И, вкусив, склоняет к тому мужа своего. Тщетно напоминает совесть, что вкушение плода губительно, влекутся чувства сердца к картине соблазнительной. Прекрасным кажется плод неведению, неопытности, невинности. Возмечтав о равенстве с Богом, спешат праотцы вкусить запретное: какая-то непонятная немощь побеждает их, убедительными кажутся слова змия. Вкушение плода доставило им новые, дотоле неизвестные, *страстные* ощущения. Горечь ядовитой снеди еще ощущается в устах их; внутренность терзается от действующего в ней яда; смущение, недоумение, омрачение объемлют ум и сердце праотцев. Таков плод диавольского обольщения — оно не доставляет больших благ, но лишает и тех, которые есть. Сожалел о бедствии человеческом Создатель, плакали ангелы и все небесные силы о прельщении Адамовом, *солнце лучи скры, луна со звездами в кровь преложися, горы ужасошася, холми вострепеташа, егда рай заключися*,⁷¹⁷ и лишь злобные демоны радовались и ликовали о падении человеческом — громкий безумный хохот раздавался в их полках.

С удивительной легкостью совершилось падение праотцев наших! Очевидно, по причине того, что их внутреннее расположение было предуготовлено обращением от Бога к себе. По существу, падение первозданных заключалось в попытке самоутверждения. Гордость овладела Адамом и подвигла его выйти из пределов естественного. Пресытившись райским счастьем и как бы забывшись, он восхотел того, что было выше его меры и выше сил его: по подсказке диавола восхотел стать богом помимо Бога, восхотел стать богом вполне самостоятельно. Человек согрешил собственно тем, что перенес центр своей жизни и деятельности с Бога на самого себя,⁷¹⁸ себя же поставил главной целью своей жизни и деятельности по причине того, что после Бога для него нет ничего выше его самого. В этом сущность всякого вообще греховного состояния. Характерной чертой такого состояния является стремление поставить себя в центральное положение по отношению ко всему существующему, так что последнее оказывается только средством для удовлетворения личных потребностей. Именно в этом себялюбивом, эгоистичном обособлении первого человека от Бога и состояло его падение. Как сказал кто-то из Отцов, он умер для Бога и стал жить собственным своим естеством.⁷¹⁹

1.2. Следствия падения

*Человека, каким создал его Бог,
не стало более в мире.*

Св. Симеон Новый Богослов⁷²⁰

Главной целью жизни человек поставил себя, следствием чего явилось всецелое извращение его взглядов на все существующее и деятельное отношение к нему. «Когда человек пал, — говорит святитель Феофан Затворник, — то подвергся всестороннему расстройству и сам в себе и в своих отношениях».⁷²¹ Прежде всего извратилось правильное отношение к Богу. Сладостное чувство сыновства к Богу, восхищающее и повергающее в лоно Его беспредельно благое, заменилось болезненным, беспокойным чувством отрывающего страха, вследствие которого человек не хочет и даже боится вознести мысленные свои очи к Богу. Дотоле любящий Отец представился грозным Судией, немилосердно мстящим за нарушение Его повелений (Быт. 3; 14-19). Страх перед Богом согрешившего человека получил характер эгоистический, как боязнь наказания в виде какого-либо лишения и страдания. Тот же эгоизм сказался и по отношению к ближнему своему — жене. Согрешивший Адам посмотрел на нее как на средство отвращения от себя заслуженного наказания и не замедлил сложить вину с себя на нее, а через нее и на Бога, создавшего ее (Быт. 3; 12), снимая таким образом тяжесть ответственности с себя и пытаясь оправдать свой поступок перед Богом во избежание кары и наказания. В этом-то и состоит сущность эгоизма, когда человек заботится только о себе; «себя ставит *целью*, а других всех считает *средством*».⁷²² В качестве средства для своего чувственного наслаждения, помимо потребности и нужды, человек стал употреблять и предметы внешней природы, осуществляя, таким образом, свое господство над природой в виде животнo-эгоистического отношения к ней и разрушая ее. Сама природа человеческая вследствие эгоистического направления жизнедеятельности пришла в решительное расстройство. Гармония сил и способностей его природы нарушилась из-за ослабления духа, который сам по себе без Духа Божия не может поддерживать жизнь духовную.⁷²³ После прекра-

щения непосредственного общения с Богом не стало у человека сил совладать с самим собой, со своей свободой, устремившейся не вслед воли Божией. Хотя природа не изменилась и все силы и способности естества человеческого остались те же, с теми же законами и требованиями, но, как учат Св. Отцы, *не туда направилось человеческое сознание со свободой*.⁷²⁴ Центром жизни человек поставил себя, а не Бога, удовлетворение личных потребностей сделалось единственной целью его деятельности, целью его жизни. Потерявший свою власть дух подпал многообразнейшим требованиям души и тела и стал действовать в качестве служебной силы. Вследствие чего произошли большие беспорядки: «каждая потребность меру потеряла, а все потеряли закон взаимного отношения и соподчинения и при всей возможности стремятся занять преобладающее место и подчинить себе все другие». ⁷²⁵ Так по причине неверного направления деятельности, по причине отворачивания от совершеннейшего, распались стихии духовной жизни, и жизни духовной не стало. Подобно тому, как «ездок, сев на коней на ристалище, не обратит внимания на цель, к которой ему должно направить свой бег, а поворотив в другую сторону, просто погонит коня, сколько может (а может он, сколько хочет); и иногда направит коней на встречных, а иногда погонит их по стремнине, несясь, куда увлекается быстротой коней, между тем как думает, что и при таком беге не минует цели, потому что в виду у него одна скорость езды, а не смотрит на то, что далеко он от цели. Так и душа, совратившись с пути к Богу и сверх меры понуждая телесные члены, лучше же сказать, гоня с ними и себя, погрешает и делает себе зло, не примечая, что сбилась с дороги и удалилась от истинной цели». ⁷²⁶

Насколько человек удалился от Бога, настолько удалился от жизни и приблизился к смерти. Праотцы сами себе уготовали смерть через удаление себя от Бога, по написанному: *«Удаляющие себя от Тебя погибнут»* (Пс. 72; 27). Настоящая смерть наступает тогда, когда душа человеческая разъединяется с Божественной благодатью и сочетается с грехом. ⁷²⁷ *«Возмездие за грех — смерть»*, — сказал Апостол (Рим. 6; 23). Человек умер по причине греха. *И праведник не может спастись от смерти, несмотря на свою праведность, в день преступления его* (Иез. 33; 12). Плодом греха является смерть. Не сотворил Бог смерти, но люди сами

навлекли ее на себя. «Ибо по природе все, что сложно, распадается, но, поскольку Адам соединился с Богом через умозаклучение, он имел в себе жизнь, сверхъестественно животворившую смертную его природу. Когда же он отступил от единения с жизнью, то есть с Богом, он перешел из сверхъестественной нетленности в естественный распад сложного, который и есть смерть».⁷²⁸ В тот самый день и час, в то самое мгновение, когда преступил человек заповедь, отступила от него сила Всевышнего. Он ощутил себя обнаженным, измененным; густым мраком оделось все его духовное существо, тьмой горькой и лукавой облек он душу свою; вступила в него пустота страшная, страшная, как смерть. С удалением от Бога постигла Адама, прежде всего, *смерть душевная*. «Как тело умирает, когда отделяется от него душа, так и когда от души отделяется Дух Святой душа умирает».⁷²⁹ А уже смерть души сообщилась телу, которое, почувствовав эту смерть, приняло участие в смерти души. И тотчас «явились в теле беспорядочные движения, движения страстные, движения буйные; они были неизвестны телу девственному. В опустевший душевный храм ринулись многочисленной толпой враги с возженными факелами в руках, растлили благолепие храма, наполнили храм вихрем, пламенем, дымом, смрадом — разнообразными греховными стремлениями».⁷³⁰ Ощущения и мысли, дотоле тонкие и легкие, сделались тяжелыми и тяжелыми. Соединенные доселе разнородные части, составляющие существо человека — дух, душа и тело — разъединились, стали действовать разногласно, противодействуя одна другой и соединяясь в богопротивное согласие только тогда, когда предстоит совершить грех. В этом разложении естества и состоит смерть, как сказал об этом некоторый Святой Отец: «Жизнь есть соединение и сочетание ума (духа), души и тела, смерть есть не гибель этих сочетаний, а расторжение их союза».⁷³¹

Падением изменились и душа, и тело человека. Опытным познал человек, как весь он соделывается плотью от действия греха в нем (Быт. 6; 3). В этом плотском состоянии, как в своем теле, живут грех и смерть. Апостол называет такое состояние *телом греха* (Рим. 6; 6), *телом смерти* (Рим. 7; 24), разумея под телом не собственно тело человеческое, но порочное состояние всей человеческой природы. Так утверждает св. Иоанн Златоуст, говоря, что телом греховным Апостол называет «не это наше тело,

но всю порочность»,⁷³² всю совокупность (сogrus) пороков естества человеческого. Состояние это по той причине еще называется телом смерти и греха, что в нем все силы души, долженствующие стремиться к духовному и святому, устремлены к одному земному и греховному; они подпали законам вещественного мира, приняв противоестественное направление и настроение. Телом смерти обозначается вообще смертное состояние человека, которое приняло в себя полчище страстей и стало седалищем греха. «Итак, это есть неизбежное тело смерти, — говорит преподобный Иоанн Кассиан, — в которое и все совершенные, вкусившие сколь благ Господь, ежедневно вплетаясь, чувствуют с пророком, какое зло и как горько для них удаляться от Господа Бога своего. Это есть тело смерти, которое, отвлекая их от небесного видения, низводит к земному, которое поющих и повергающихся на молитве заставляет представлять человеческие образы, или речи, или занятия, или действия суетные. Это есть тело смерти, что ревнующие об ангельской святости и желающие постоянно прилепляться к Господу, однако же не могут достигнуть совершенства, потому что препятствует тело смерти, но делают зло, которого не желают, т.е. умом увлекаются к тому, что не принадлежит к преуспеянию в добродетелях и совершенству».⁷³³ Как замечает с горечью один из таковых: *«Знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе... Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти»* (Рим. 7; 18, 24). Опытнo познает человек, что действует в нем грех, умерщвляя его, действует через воображение, действует мыслью греховной, действует и ощущением греховным: ощущением сердца, ощущением тела. «Со времени преступления Адамова *растлились* все естественные силы человеческого естества, т.е. ум, память, воображение, воля, чувство, которые все совмещаются в трех частях души — мысленной, раздражительной и пожелательной. Растлились, но не уничтожились. Почему человек может умствовать, но не может умствовать правильно; может желать, но желает бессмысленно; может раздражаться (прямее бы энергичествовать), но раздражается неразумно. По сей причине все, что он думает и придумывает, что загадывает и предпринимает, к чему сочувствует и от чего отвращается, все это криво, косо, ошибочно».⁷³⁴ Такое растление сил души, состоящее в неправильном функционировании их, произошло вследствие смерти души:

«она прежде умерла, потому что отошла от нее Божественная благодать и потом разлилась».⁷³⁵

Таково состояние павшего человека! Оно — смерть души при жизни тела. Но человек доволен своим состоянием; не чувствует душа своего умерщвления, как не чувствует его тело мертвое, разлученное от души смертью. «Мы не чувствуем, что мы убиты, — с горечью говорят Отцы, — по общему свойству мертвецов не чувствовать своего умерщвления».⁷³⁶ Причиной смерти телесной обыкновенно бывает болезнь; причиной смерти душевной явился грех. «Что болезнь в теле, то грех в душе», — сказал святой Симеон Новый Богослов.⁷³⁷ Когда заболит тело, больной ни о чем другом не заботится, как о скорейшем излечении тела и восстановлении здоровья. Точно так же следует поступать, когда душа заболевает грехом. Но человек мало озабочен своим душевным бедствием, он всецело занят суетными попечениями мира сего, заботится о богатстве, о славе, об удовольствиях. Грех превратил его в соляной столп, подобно жене Лотовой (Быт. 19; 26), отняв способность к какому-либо духовному движению. «Не знает грешник о болезнях души своей и не чувствует в настоящей жизни, какое зло причиняют они душе; не зная же и не чувствуя сего, обманывается, и полагая, что у него все хорошо, несколько не беспокоится о здоровье души своей. И не потому ли грешник, т.е. больной душой, горд бывает, что бесчувствен есть и не чувствует зла, причиняемого ему грехами? И еще что? Чем более кто бесчувствен, тем более гордится, как говорит и божественный Давид: *«Гордость ненавидящих Тебя непрестанно поднимается»* (Пс. 73; 23). Будучи же горд, он и мысли не допускает, чтобы был болен, и ненавистью отплачивает тому, кто стал бы говорить ему о его болезни или предлагать врачевства».⁷³⁸ Такое состояние Отцы именуют состоянием нечувствия, омертвением души, смертью ума прежде смерти тела.⁷³⁹ И «нечувствие тем страшно, что обладаемый им не понимает своего бедственного состояния: он обольщен и ослеплен самомнением и самодовольством».⁷⁴⁰ Не чувствует он,

⁷⁴⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Гл. Л. С. 377. Нечувствие к своему бедственному состоянию характерно для христиан последнего времени (Откр. 3; 17); не в нищете духовных дарований заключается их признак, а в нечувствии. Это прямо связано с утратой живого аскетического подвига, с утратой опытного изучения христианства.

что у него *вся голова в язвах, и все сердце исчахло* (Ис. 1; 5). *От подошвы ноги до темени головы нет у него здорового места: ни струп*, т.е. рана представляющая собой расторжение связанности из-за пресечения соприкосновения частей, *ни язва* — рубец, кровавый след от удара, *ни рана палящая* — опухоль, соединенная с жаром, воспаляющим страждущий член, неестественным разгорячением коснулись человека, но, что ужаснее, это все слилось вместе: и струп, и язва, и рана, так что некуда *ни пластыря приложить, ни смягчить елеем, ни обвязать*, ибо припадки так велики, что сии пособия не помогают (Ис. 1; 6).⁷⁴¹ «Зло не частное, не на одном месте, но во *всем теле*, объяло *всю душу*, овладело *всеми силами ее, некуда и пластырь приложить* и прочее, т.е. *все* стало подвластно греху, всем он обладает».⁷⁴² Нет здорового места в человеке, но бесчувственен остается человек, по причине отсутствия чувства, по причине мертвости своей, ибо «видеть и чувствовать есть естественное свойство живых, так что у кого нет этого чувства, тот мертв»,⁷⁴³ и как пьяный не ощущает дурного запаха, исходящего от него, и не замечает, сколь вредно такое состояние опьянения для него, так и человек не чувствует бедствия своего по причине опьянения грехом. «Самое ужасное действие порока состоит в том, что впадшим в него он не дает видеть всю опасность собственной гибели, напротив, валяясь в грязи, они воображают, будто наслаждаются благоуханиями, потому-то они и не могут освободиться, а будучи полны червей, гордятся, точно украшенные драгоценными камнями. Они даже и не желают истребить их, но откармливают и разводят в самих себе до тех пор пока не предадут их червям будущего века».⁷⁴⁴

Умерщвленные ум и сердце всецело обратились к земле, омрачившись, отяготели и стали раболепно служить пожеланиям плоти, получив по внутреннему настроению достоинство вполне плотское, враждуя тем самым против Бога (Рим. 8; 7), не покоряясь Его закону, но следуя *закону греховному, находящемуся в членах* плоти человеческой (Рим. 7; 23). Добровольно преступив однажды закон Божий и одоблив совет лукавый, человек предоставил этому совету свободный вход в себя, предав тем самым себя греху. Таким образом, в природу человеческую вошел закон греха, и человек потерял самовластие поступать по закону Божию, сохранив лишь желание, а не возможность освободиться от злого ти-

ранства страстей.⁷⁴⁵ *Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю* (Рим. 7; 15), исповедуется от лица падшего человечества апостол Павел. И понять не могу, как это я делаю то, что ненавижу. Вроде бы хочу одного, а делаю совсем другое и сам не знаю, как поддаюсь на обман, будучи непонятым образом увлечен немощью естества моего. *Соглашаюсь с законом Божиим*, одобряю его в убеждении ума моего и в чувстве сердца, сорадуется ему совесть моя, *что он добр* (7; 16), но все равно делаю противное ему. Выходит, что *не я делаю то*, кто-то завладел мной, берет меня как связанного и ведет куда хочет. Кто же этот господин владеющий мной? — *Живущий во мне грех* (7; 17). *Закону ума моего* воинственно противостоит закон греховный, *сущий в членах моих* (7; 23). Этот закон, *противоборствующий* совести, не закон членов, но закон *в членах*; он привзошел в естество и уды стал обращать в орудие себе. Этим законом Апостол назвал здесь грех не по его достоинству, а вследствие чрезмерного послушания повинующихся ему. «Как мамону он называет господином и чрево богом не по собственному их достоинству, но вследствие большого рабства подчиненных, так и здесь назвал грех законом вследствие того, что люди служат ему и боятся оставить его так же, как получившие закон страшатся не исполнить закона».⁷⁴⁶ Люди сами возвели его себе в закон, следствием чего явилось пленение и рабство греху. Грех взял человека в свое подданство, и сам, «как некая бездна горечи, тонкая и глубокая, вошедши внутрь, овладел пажитями души до глубочайших ее тайников. Таким образом, и душу, и примешавшийся к ней грех уподобляем великому дереву, у которого много ветвей, а корни в земных глубинах. Так и вошедший в душу грех овладел ее пажитями до глубочайших тайников, обратился в привычку и предубеждение, с младенчества в каждом возрастает, воспитывается и учит этому худому».⁷⁴⁷

Друг Христов Лазарь, умерший и исполненный великого зловония, так что никто не мог приблизиться к гробу его, есть образ падшего Адама, лишившегося жизни, наполнившегося тьмой и принявшего в себя великое зловоние страстей. Узы собственных грехов связали совершенно его по рукам и ногам, сделали его бездеятельным, неподвижным на добро. Покрытое платом лицо символизирует собой лишение способности созерцания мира духовного, божественного. Великая эта язва разлилась на весь род

человеческий, и отныне *помышление* каждого *сердца человеческого* — *зло от юности его* (Быт. 8; 21). «Все мы сыны этого омраченного рода, все причастны того же зловония. Какой немощью пострадал Адам, той же пострадали и все мы, происходящие от Адамова семени»,⁷⁴⁸ — говорит со скорбью преп. Макарий Великий. Мы все *заживо умерли* (1 Тим. 5; 6) для истинной, свойственной человеку по его назначению жизни и предались чувственным наслаждениям, имея только вид жизни. Состояние это — ужасно! Зло некоторым образом сорастворилось с естеством человеческим, проникло в самое начало его. Добродетель оказалась неудобоприемлемой для человеческой природы, как огонь для влажного вещества.⁷⁴⁹ «Естество наше заражено грехом, — говорит св. Игнатий Брянчанинов, — уже естественно ему рождать из себя противоестественный грех. Так естественно недугу возбуждать свойственные ему влечения и требования в страждущем теле, зловредные для здоровья телесного; так естественно земле, подвергшейся проклятию Творца, произрастать из себя плевелы. Никто не сеет плевелов: сами собой зачинаются и растут они — они следствие и выражение болезненности, которой отравлена земля. В беззакониях зачатые, во грехах рожденные, мы уже естественно производим из себя грех; производим его не потому, чтобы он был естественен нашей природе, вышедшей из рук Творца непорочной, но потому, что он естественен недугу, заразившему природу».⁷⁵⁰ То же самое говорит и св. Симеон Новый Богослов: «Естеству человеческому свойственно грешить, потому что с того времени, как Адам преступил заповедь Божию, стало немощно естество сие и не может не грешить».⁷⁵¹ Ныне зло действует в падшем человеке со всей силой и ощутительностью, внушая нечистые желания.⁷⁵² *Мерзкий и нечистый* стал человек, *пьющий беззаконие, как воду* (Иов. 15; 16). И «как не мерзость немощное, малейшее существо, призванное всесильным Творцом всего видимого и невидимого в бытие из ничтожества и вооружившееся против Творца своего? Как не мерзость существо, не имеющее ничего собственного, получившее все от Бога и восставшее против Бога? Как не мерзость существо, не устыдившееся рая, позволившее себе среди райского блаженства охотно выслушать страшную клевету и хулу на Бога, доказавшее немедленное соизволение на клевету и хулу деятельным попранием заповеди Божией? Как не мерзость

ум — вместилище и непрестанный родитель помыслов, скверных и злых, помыслов, постоянно враждебных Богу? Как не мерзость душа, в которой непрестанно вращаются буйные и чудовищные страсти, как бы ядовитые змеи, василиски и скорпионы в глубоком рву? Как не мерзость тело, в беззакониях зачатое, в грехах рожденное, орудие греха во время краткой земной жизни, источник смертоносного зловония по окончании земной жизни?»⁷⁵³

Первоначально же человеческое естество было непричастно этой мерзости и нечистоте. В нем жило и действовало одно цельное добро. Никакого опытного понятия о зле человек не имел. Его падение состояло «в деятельном, опытном познании зла, в усвоении себе зла. Так теоретическое познание о яде не причиняет смерти, напротив того, предостерегает от нее, практическое познание яда, то есть вкушение его, приносит смерть».⁷⁵⁴ Вкушением греха человек отравил все свое естество. Отрава проникла во все члены тела, во все силы души и духа, овладела всеми составами и сердечными помышлениями,⁷⁵⁵ поразив человеческую природу страшной, неисцельной и «неудобопознаваемой» болезнью, «которая так велика и так чрезмерна, — что подобной никогда не было и никогда не будет».⁷⁵⁶ Болезнь же, в естество внедрившаяся и ставшая естественной, непременима, как естество.⁷⁵⁷

Но справедливо замечание преподобного Макария о несправедливости утверждения, что человек решительно умер, и человеческое естество неподвижно стало к добру.⁷⁵⁸ Всецелое устремление к злу свойственно падшим духам, но не падшему человечеству, в котором зло смешано с добром, яд с медом. Мы влечемся то к злу, то, оставляя это стремление, направляемся к добру.⁷⁵⁹ Вернее, мы влечемся к добру, не понимая, что это есть на самом деле зло в обличии добра. Познание добра и зла, полученное человечеством вследствие совершенного греха, означает получение не различия, но влечения к добру и злу. Прародителям Господь через заповедь запрещения повелед, приобретая познание добра, удаляться от того, что является злым, и наслаждаться одним благом без примеси зла. Плод запрещенного древа, представляя в себе смешение добра и зла, срастворение противоположных качеств, по видимости был добр, ибо цвел красотой и доставлял приятность зрению, но таил в себе зло. По вкушении этого плода приведшее зло смешалось и сорастворилось с природным доб-

ром человека так, что природное добро потеряло возможность действовать отдельно от зла. Теперь «с самого рождения своего человек не имеет ни одного дела, ни одного слова, ни одного мышления, ни одного чувствования, ни на кратчайшую минуту, в которых бы добро было без большей или меньшей примеси зла».⁷⁶⁰ Это засвидетельствовано Священным Писанием, сказавшим, что между людьми ныне *нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога; все совратились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного* (Рим. 3; 10-12). Грех сделался настолько свойственным падшему человеку, что Писание назвало его *душой* человека (Мф. 10; 39), и отречение от греха стало равносильно отречению *от себя* (Мф. 16; 24). И нет такого человека, который бы в падшем состоянии своем делал чистое добро без примеси зла. Всякое добро падшего естества в большей или меньшей степени осквернено злом и соделывается неблагоугодным Богу, потому-то *живущие по плоти Богу угодить не могут* (Рим. 8; 8). Находящиеся в плотском состоянии и имеющие плотское мудрование не могут угодить Богу, пока останутся такими,⁷⁶¹ ибо зло, рождающееся из их естества, искажает добро и делает его непотребным. Святитель Игнатий Брянчанинов, исходя из такой точки зрения, пишет: «В обществе падшего человечества некоторые люди называются добрыми. Так называются они неправильно, относительно. В этом обществе называется добрым тот человек, который делает наименее зла, а злым тот, который делает наименьше добра. Впрочем, злой человек может до того преуспеть во зле, что вся деятельность его обращается в непрерываемый ряд злодеяний. В точном смысле доброго человека — нет».⁷⁶² Слово Божие всех людей именует не иначе, как *злыми* (Лк. 11; 13). *Никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10; 18). Человеческая праведность относительна. Праведники называются праведниками по отношению к прочим людям, но не по отношению к Богу. В день Страшного Суда праведники не увидят в своих правдах залога к помилованию своему, ибо когда воззрят они на свои правды, то эти правды представятся им при свете Высшей Правды ветхими рубищами нищих.⁷⁶³ «Оправдания не имеют места на суде Его, — говорят сами жившие праведной жизнью, — *не оправдится живой* жизнью праведности».⁷⁶⁴ Дела растленного падением естества неблагоугодны Богу, как оскверненные примесью греха.

Смешавшись с грехом, человек не только осквернил деятельность свою, но и нарушил в себе красоту образа Божия. Соединившись через грех с диаволом, Адам разъединил свою волю с волей Божией, отогнал от себя Духа Божия и, исказив тем самым Божественное подобие, сделал образ непотребным. По учению Слова Божия образ Божий, хотя исказился грехом, но сохранился (Иак. 3; 9). Самый растленный человек может находить в себе остатки образа Божия: он любит жизнь, хотя, по своему невежеству, и не бессмертную; любит истину, хотя только представляемую; ненавидит неправду, хотя только в других; любит похвалу, хотя и незаслуженную и прочее.⁷⁶⁵ Св. Димитрий Ростовский говорит, что «образ Божий есть и в неверного человека душе, подобие же токмо в христианине добродетельном; и егда согрешает смертне христианин, тогда подобия токмо лишается Божия, а не образа. И аще и в муку вечную осудится: образ Божий той же в нем во веки, подобие же уже быти не может».⁷⁶⁶ Красота подобия, состоящая в совершенном отчуждении зла из свойств человека и в совокупности всех добродетелей, приятием зла уничтожилась, осквернилась страстями. «Как в мертвом теле распложаются черви, — поясняет св. Симеон Новый Богослов, — так в душе, лишившейся Божественной благодати, будто черви расплодилось зависть, лукавство, ложь, ненависть, вражда, брань, злопамятство, клевета, гнев, ярость, печаль, месть, гордыня, спесь, тщеславие, немилостивость, лихоимство, хищение, неправда, неразумная похоть, шепотничество, пересуды, завистования, спорливость, поношения, осмеяния, славолубие, клятвопреступничество, клятвы, Богозабвение, дерзость, бесстыдство и всякое другое зло, Богу ненавистное».⁷⁶⁷ При уничтожении подобия черты образа исказились, лишились своей правильности и своего взаимного согласия. Силы души, составляющие образ Божий, разрознились, начали бороться и препираться между собой. Появился беспорядок, который составляет сущность нечистоты, ибо беспорядок обычно образуется тогда, когда предметы находятся не на своем месте. И хотя с уничтожением подобия сам образ не уничтожился совершенно, но он сделался непотребным. «Как если будет монета, имеющая на себе царское изображение, и ее обрежут; то и золото погибло и изображение не придает ей цены; так подобное сему произошло и с Адамом».⁷⁶⁸

Насколько утрачивает человек сходство и подобие с Богом, насколько искажает образ Божий, настолько приобретает черты диавола. Как чистые сердцем через свой чистый образ видят Первообраз, подобно тому как через чистое зеркало усматривается отраженное в нем солнце, так и нечистые, оскверненные грехом видят лице супротивника, отображая его образ в себе, через приобретение его свойств. Уже после грехопадения человек перестал быть по образу и подобию Божию, каким был создан вначале, а начал быть по образу и подобию диавола, приобретая черты его лица. Первое и главное свойство, приобретенное человеком после падения через заимствование от диавола, есть *безумие* — лишение ума, его помрачение и повреждение.⁷⁶⁹ «Человек стал слеп, вышел из ума и обессмыслил»,⁷⁷⁰ — сказал преподобный Симеон Новый Богослов о первом следствии падения.

Отец лжи и всякой злобы, сообщив человеку свое зло, неотвратно смешался с ним, вступил в общение с его естеством, некоторым образом оказался пребывающим внутри, воюя и пленяя его.⁷⁷¹ Падший человек, принявши в себя сатану, сделался постоянным жилищем его и поэтому, «того, будто когда делаем мы зло, нет в нас диавола, и не думай никто и не говори. По мере зла, какое кто делает, имеет он и беса, или малого, или великого, или многих».⁷⁷² В этом можно удостовериться, если, уединившись, внимательно и постоянно будет кто смотреть в себя. «Напряги, человек, помыслы свои, — советует преп. Макарий Великий, — и войди к этому пленнику и рабу греха — уму твоему, и рассмотри этого на самом дне твоего ума, во глубине помыслов, в так называемых тайниках души твоей, пресмыкающегося и гнездящегося змия, который убил тебя, поразив главнейшие члены души твоей».⁷⁷³ А все оттого, что «Адам, преступив заповедь Божию и послушав лукавого змия, продал и уступил себя в собственность диаволу».⁷⁷⁴ Лукавый князь — царство тьмы, вначале пленив человека, так обложил и облек душу властью тьмы, как облакают человека, чтобы соделать его царем и дать ему все царские одеяния и чтобы от головы до ног-

⁷⁶⁹ Ничем иным, как сумасшествием объясняется непонимание отверженных духов бесполезности и невозможности сражаться немощной твари со Всемогущим Творцом своим. Это безумие, однако, кажется им мудростью по причине того, что они находятся вне себя, вне ума.

тей носил он на себе все царское. Как лукавый князь облек душу грехом, все естество ее и всю ее осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы. Как в теле (при болезни) страждет не один его член, но все оно всецело подвержено страданиям, так и душа *вся* пострадала от немощей порока и греха. Лукавый *всю* душу, — эту необходимую часть человека, этот необходимый член его, — облек в злобу свою, то есть в грех.⁷⁷⁵ Лукавый осквернил и увлек к себе всего человека ветхого, оскверненного, нечистого, богоборного, непокорного Божиему закону, — в самый грех, чтобы не смотрел уже, как желательно человеку, но и видел лукаво, и слышал лукаво, и ноги его поспешали на злодеяние, и руки его делали беззаконие, и сердце помышляло лукавое.⁷⁷⁶ Ветхий человек (каковым называют падшего) совлек с себя человека совершенного и носит одежду царства тьмы, одежду хулы, неверия, небоязненности, тщеславия, гордыни, сребролюбия, похоти и другие одеяния царства тьмы, нечистые и скверные рубища.⁷⁷⁷ Того и домогался враг, чтобы Адамовым преступлением уязвить и омрачить внутреннего человека, владычественный ум, зрящий Бога.⁷⁷⁸ Оковами тьмы связывают (падшую) душу духи злобы; почему не может она, сколько ни желает, любить Господа, сколько ни желает, веровать, сколько ни желает, молиться, потому что со времени преступления первого человека, противление и явно и тайно во всем овладело нами.⁷⁷⁹ Змий, вошедши, стал властелином дома, и он при душе как другая душа».⁷⁸⁰

С порабощением своим диаволу человек отдал ему свою власть над миром, так что тот стал именоваться князем мира сего.⁷⁸¹ Человек-Израиль стал рабом египетского фараона, который поставил над ним надсмотрщиков, понуждающих его делать брения и плинфы. Египет знаменует состояние человеческого падения; фараон — это князь века сего — сатана; надсмотрщики — лукавые духи; брение и плинфа — дела, слова и помышления вещественные, суетные, греховные.⁷⁸² И удивительно то, что рабы довольны своим бедственным состоянием, радуются рабству своему, любят нечистоты и неправды, в коих пресмыкаются и нисколько не желают освобождения. «Рабство диаволу есть некая престранная вещь, — восклицает в горестном изумлении св. Симеон Новый Бого-

слов, — ибо вообрази, каким непонятным образом властвует грех над человеческим естеством! Большей частью этого ни разум ни понимает, ни совесть ни ощущает. Понять нельзя, каким образом бывает, что человек находит утеху и веселье в песнях и плясках, в шутках и смехах, в играх и забавах, в борьбе и кулачных боях, и во многом другом излишнем и непотребном, и несмотря на то, что все это очевидно бесполезно и непристойно человеку, не жалеет на это трудов, заботы и сил, а к тому, что добро и Богу угодно и не требует иногда никаких трудов, душа у него не лежит, и он тяготится тем, скучает за тем и бежит от того, хотя то никакого не причиняет ему зла, а приносит одно добро. И смотри, как лукава эта тайная сила! Она привела человека, разумную тварь, в такое бедное и жалости достойное состояние, что он отвращается от подобающего ему, как от неподобающего, и любит неподобающее ему и несообразное с ним, как подобающее и сообразное. И еще хуже то, что когда, познав всю пустоту и лживость таких утех, он захочет отстать и отворотиться от них, то встречает в этом большой для себя труд».⁷⁸³ Противоестественные постыдные страсти исполняются падшим человечеством с наслаждением и удовольствием, как нечто согласное с природой, добродетели же прежде естественные ныне добываются с великим трудом душевным и телесным при многочисленных скорбях и лишениях.

Преступлением Адамовым повредилось естество человеческое, и ради этого повреждения произнесено такое определение праведнейшего Судии: *«Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. Терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевой травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб»* (Быт. 3; 17-19). Проклятие это до сих пор лежит на земле и видимо для всех. Под именем земли Отцы обычно понимают человека, живущего по началам плоти. «Земля проклятая в делах Адама, — по словам преп. Максима Исповедника, — есть плоть Адама, вследствие дел его, то есть страстей оземлянившегося ума, всегда подвергаемая проклятию в виде бесплодия добродетелей — этих дел Божиих. Эту плоть и вкушает со многим страданием и печалью Адам, наслаждаясь лишь малым от нее удовольствием. А за такое тленное наслаждение эта плоть и возвращает для него заботы и попечения, подобно «терниям», и великие искушения и опасности,

подобно «волчцам» болезненно жалящие его со всех сторон, — и в разуме (мыслительной силе), и в яростном начале (чувствующей силе), и начале желающем (желательной силе)». ⁷⁸⁴ Под терниями разумеют еще страсти, которые стали свойственны падшей природе. Неразумная земля вследствие казни Божией произрастает плевелы, а разумная — страсти, и пока человек носит на себе образ Адама, по необходимости носит в себе страсти Адамовы. ⁷⁸⁵ Эти терния постоянно растущие требуют и постоянного очищения, так что с прекращением очищения увеличивает-ся количество терний. Именем земли называют и отравленное грехом сердце человеческое, не перестающее рождать из себя греховные ощущения и помышления, которые зачинаются и про-зябают сами собой. «Эта проклятая земля в делах наших после познания добра и зла стала произрастать терния и волчцы помыслов, которые заглушают природные семена добродетелей, чтобы оный хлеб наш, ⁷⁸⁶ который сходит с неба и укрепляет сердце человека, мы не могли есть без пота нашего лица». ⁷⁸⁷ Господь благоволил, чтобы мы в поте лица добывали хлеб не только вещественный, но и небесный. «В поте лица добывается вещественный хлеб; при усиленном труде, душевном и телесном, на-севаются хлеб небесный, доставляющий вечную жизнь в сердце человеческое; при усиленном труде он растет, пожинается, соде-лывается способным к употреблению, сохраняется. Хлеб небес-ный — Слово Божие. Труд при насаждении Слова Божия в серд-це требует таких усилий, что он назван подвигом». ⁷⁸⁸

Через человека, *возглавителя всяческих* (Еф. 1; 10), проклятие Божие распространилось и на всю видимую природу. Земля, про-клятая за преступление человека, утратила свое первобытное со-стояние, лишилась первоначальной производительности, преоб-разилась в состояние, сообразное состоянию преступника, поправ-шего на небе заповедь Божию и изгнанного с неба для жительства на земле. Место изгнанника долженствовало соответствовать его положению. Как в траурную одежду, облеклась земля в тление и суету, что немедленно выразилось разнообразным всеобщим ее расстройством. Тому, кто сделался тленным за преступление за-

⁷⁸⁶ Здесь он разумеет божественное учение или духовные помышления о небесных предметах.

поведи, по всей справедливости надлежало и жить на земле тленной, производящей плоды тленные в пищу тленному и смертному. После своего сотворения первозданная земля была прекрасна и приспособлена к бессмертной и блаженной жизни ее жителей. Не нуждалась она в возделывании: сама производила преизобильно и превосходного достоинства травы, овощи и плоды. Никаких вредных произрастаний не было. Не существовало и перемены погоды: отсутствовали дожди, грады, снега (Быт. 2; 5-6). Но пало на землю проклятие, и засвистели ветры, забушевали бури, засверкали молнии, явились дожди, наводнения, землетрясения.⁷⁸⁹ Солнце, увидев преступника, «не хотело светить ему; луна и звезды не хотели показываться ему; источники не хотели источать воду, и реки — продолжать течение свое; воздух думал не дуть более, чтобы не давать дышать согрешившему; небо, некоторым образом, устремлялось было пасть на него, и земля не хотела носить его больше».⁷⁹⁰

Перед человеком, отвергшим покорность Богу, отвергла покорность не только тварь бездушная, но и одушевленная. Животные, когда увидели его, лишившимся славы, то не узнали его и готовы были тотчас напасть на него, вступив с ним во враждебные отношения. Человека спасло лишь то, что Бог «сдержал все эти твари силой Своей, и по благоутробию и благодати Своей не дал им тотчас устремиться против человека, и повелел, чтобы тварь оставалась в подчинении ему и, сделавшись тленной, служила тленному человеку, для которого создана».⁷⁹¹ Только часть одушевленной твари осталась в подчинении человеку, как грустный памятник и образец прежней всеобщей любви, и то подчинилась она не добровольно, а по повелению Творца. Бог оставил в услужение человеку тех животных, которые необходимы и полезны ему и в которых он наиболее всего нуждается.⁷⁹² Остальные же удалились и укрылись от него в дремучие леса, в обширные степи, в ущелья гор и темные пещеры. Дикие и неприязненные взоры кидают они на прежнего обладателя своего, когда неожиданно встретятся с ним. Они как бы видят в нем преступника, врага Божия: одни быстро бегут от него, другие с остервенением кидаются на него, чтобы растерзать его.⁷⁹³ На каждом шагу стал встре-

⁷⁹² Это так называемые «домашние» животные.

чать падший человек враждебное отношение к себе видимой природы! На каждом шагу встречает ее укоризну, ее порицание, ее несогласие на его поведение.

Но, что хуже всего, под влиянием падения изменились и обратились сами свойства человеческой природы. Справедливо сказано, что *человек, будучи в чести, не уразумел сего, сравнялся с несмысленными скотами и уподобился им* (Пс. 48; 13). Душа, окачествовавшись страстями, приобрела свойства бесовские, а тело, растлившись, уподобилось скотам несмысленным и погрузилось в тление. «Объединившись таким образом, силы обеих их составили единое *скотоподобное существо*, бессмысленное и неразумное, гневу и похоти работное».⁷⁹⁴

ГЛАВА 2. ПРИРОДА ПАДШЕГО ЧЕЛОВЕКА

2.1. Состояние падшего человеческого естества

Душа и плоть, как твари Божии, добры, но вследствие падения стали сдвращением всего недоброго.

*Св. Феофан Затворник*⁷⁹⁵

После падения природа человеческая не изменилась в своих составных частях и способностях. Человек остался человеком, состоящим из духа, души и тела. Его природа сохранила свои характерные черты, отличающие его от царства духов и от царства животных. Каждое из сотворенных существ осталось в усвоенном им образе сотворения. Падшие ангелы, несмотря на падение, сохранили свою природу неизменной, сообщив ей лишь *иное качество*. Подобно им и человек не потерял ни одной из своих частей: ни тела, ни души, ни духа, ни соответствующих им сил или способностей — изменилось лишь *качество* и их *взаимоотношение*. По качеству своей природы человек стал *душевно-плотским*, стал подчиняться иным законам жизни, им добровольно избранным, — законам жизни скотоподобной. Не изменилась падением природа человека, но изменился способ бытия человеческой природы, изменились ее свойства. Свойства души и тела

человека получили преимущественно свойства животные. В собственном смысле прежняя природа человеческая после падения умерла, отступив от истинной жизни, как это и предсказывал Всеведущий еще в раю (Быт. 2; 17). На место прежней совершеннейшей природы человек воспринял как бы вторую, ей противоположную природу — *смертность*.

Как в одежду облачился человек в смертность. Человеческое естество было одето в смертность по неизреченной милости Всемогущего Творца, действием Его всемогущей десницы: *«И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их»* (Быт. 3; 21). Ризы кожаные означают нынешний наш грубый, тленный, смертный состав тела в противоположность составу тела Адамова до падения.⁷⁹⁶ Природа тела его до падения была легкой, тонкой и нетленной, и тело не было подвержено какому-либо противоборству — этому источнику разложения и тления. Но, поддавшись ухищрению завистливого человекоубийцы и вняв убедительности женского слова, человек поставил себя на краю гибели. К величайшему благу его, Бог сообщил плоти его грубость, дебелость. Облеченный в такую плоть, человек не может теперь общаться с Богом и с миром ангельским. Он не видит, не слышит и не чувствует их. Нам, находящимся в рабстве греха, стало несвойственно общение со святыми существами, как недостойными такого общения, потому что, по слову св. Исаака, «душа, оскверненная, не входит в чистое царство и не сочетается с духами святых».⁷⁹⁷ Нам свойственно общение с духами отверженными, которые увлекли нас в свое падение, смешались с нами и к разряду которых мы принадлежим душой. Но «если бы мы находились в чувственном общении с демонами, то они в кратчайшее время окончательно развратили бы нас, непрестанно внушая зло, явно и непрестанно содействуя злу, заражая примерами

⁷⁹⁶ Св. Мефодий, епископ и мученик. Творения. О воскресении. Гл. XIX. Репр. изд. М., 1996; св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 38, 45; Т. 2. Сл. 7. О душе; преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 1. Неверно учение Оригена, что кожаные одежды, в которые облек человека Бог после грехопадения, суть тела, в которые суждено душе быть заключенной, дабы в смертном теле понесла она наказание за грех. Это учение опровергает св. Мефодий, убедительно доказывая на всем пространстве своего сочинения «О воскресении», что человек получил тело в самом творении и кожаные ризы означают не что иное как смертность (О воскресении. Гл. I-XXXIV).

своей постоянно преступной и враждебной Богу деятельности. Тем удобнее они могли бы совершить это, что падший человек естественно влечется к злу, что падший человек находится в подчинении у демонов, покорившись им произвольно. В кратчайшее время человеки, по преуспеянию во зле, сделались бы демонами, покаяние и восстание из падения были бы для нас невозможны. Премудрость и благость Божия положила преграду между человеками, низверженными на землю из рая, и духами, низверженными на землю с неба — грубую вещественность тела человеческого. Так земные правительства отделяют темничной стеной злодеев от общества человеческого, чтобы они по произволу не вредили этому обществу и не развращали прочих человеков».⁷⁹⁸ В этом польза данного нам грубого телесного состава. Подобно тому, как желающие пресечь развивающиеся пороки у детей и достичь их благовоспитанности, применяют для них наказание, поминая слова Писания, что *кто любит своего сына, тот пусть чаще наказывает его* (Сирах. 30; 1) и *кто жалеет розги своей, тот ненавидит сына* (Притч. 13; 25), так и Господь ввел в жизнь человеческую смерть для наказания, *чтобы впоследствии утешаться им* (Сирах. 30; 1). Он как любящий Отец, заботящийся о благе чад Своих, увидев, что человек, сотворенный бессмертным, самопроизвольно преступил пределы правды, запятнал и осквернил себя многообразным злом, не позволил вкусить ему от древа жизни, дабы не сделался он после этого бессмертным злом или вечно живущим грехом. «Посему-то для искоренения и уничтожения греха истинный Заступник и Врач наш Бог подобно противоядию попустил смерть, дабы зло, возникнув в нас, как бессмертных, не было вечно бессмертным, а сами мы, изувеченные и, подобно больным, лишённые собственной силы, не остались надолго в таком состоянии, питая в постоянно пребывающих и бессмертных телах великую болезнь греха. Посему прекрасно то, что для спасения того и другого, и души и тела, Бог изобрел смерть, как бы врачебное очищение».⁷⁹⁹ Таковую цель имели кожаные одежды, дабы через разрушение тела уничтожить до основания грех. Человек облекся в эту тяжелую, грубую плоть и стал, по выражению святого Богослова, «трупоносцем», чтобы смертью положить пределы греха, а «к драгоценному растению приставил Бог хранителем

Свою пламенеющую ревность, чтобы какой Адам, подобно преждему, не взошел внутрь преждевременного, и прежде нежели бежал пожирающей снеди сладкого дерева, находясь еще во зле, не приблизился к древу жизни».⁸⁰⁰ Греховному направлению воли человеческой полагается предел. А наказание человек получает преимущественно в той части, к которой обратились его греховные склонности. Его телесная часть получает биологическое, скотоподобное существование во всей своей силе,⁸⁰¹ а душевная — страсти. Человек спускается на уровень чисто животной жизни, становится на ступень ниже, приводя свою природу в *нижеестественное* состояние, в состояние прежде ей неестественное.

Известно, что вначале человек имел *тело душевное* (1 Кор. 15; 44-46), которое *по строению* своему не отличалось от нынешнего тела и которое не будет отличаться от будущего *духовного тела*, но которое жило по *иным законам*, благодаря тому, что находилось *преимущественно во власти и естестве души, а не духа*.⁸⁰² Подчинение духу, или одухотворение его, было целью человеческой жизни, и, следовательно, человек имел пока еще только тело душевное. В таком теле действовало бессознательное начало жизни, хотя и безгрешной, которое приличней обозначить словом «плоть». Это слово как в Священном Писании, так и в писаниях Отеческих употребляется в весьма различных значениях. Иногда им означает весь человек, состоящий из души и тела, как, например, «*Слово стало плотию*» (Ин. 1; 14) или «*узрит всякая плоть спасение Божие*» (Лк. 3; 6). Иногда так называются грешники и люди плотские: «*Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть*» (Быт. 6; 3). Иногда оно употребляется для означения грехов: «*Вы не по плоти живете, а по духу*» (Рим. 8; 9). Иногда же в смысле родства и близости кровной: «*Мы — кости твои и плоть твоя*» (2 Цар. 5; 1).⁸⁰³ В данном случае слово «плоть» мы употребляем в значении общей, присущей всему животному миру *субстанции и жизненной силы*, а *телом* означаем нечто целое, нечто индивидуальное, особенное, присущее какому-либо организму и отличающееся по строению своему и форме от другого вида организмов. К признакам плоти, как жизненной силы, относятся процессы *питания и размножения* (Быт. 2; 16. 1; 28), имевшие до грехопадения, вероятнее всего, другой характер.⁸⁰⁴ Падение внесло *допол-*

нение в природу человеческую по причине того, что появились истление, разрушение и смерть. Это «дополнение» входит в состав кожаных одежд, в которые облечен человек после своего падения и являет собой те немощи естества, которые именуются у Святых Отцов беспорочными страстями и которые были привлечены в естество наше падением. К ним относят голод, жажду, труд, утомление, упокоение сном, слезы, пот, действие стихий, болезни, образ рождения, образ питания и выбрасывание пищи из тела, постепенное возрастание, старение, смерть.⁸⁰⁵ «Не говори мне, — восклицает св. Иоанн Златоуст, — о мокроте, желчи, поте, нечистоте и прочем, на что указывают порицающие тело, потому что это принадлежало не естеству тела, а прившедшей после тленности».⁸⁰⁶ Все эти и подобные им немощи естества или беспорочные страсти составляют как бы новый закон для природы человеческой и доставляют страдания человеку, справедливо воздавая ему за греховные удовольствия. Эта страстность (подверженность страданиям) естества является явным осуждением пристрастия к чувственным удовольствиям. Чем больше человек ищет греховных удовольствий, тем сильнее испытывает страдания.

Все вышеизложенное следует относить не к одному телу, но и к душе. Понятие «кожаных риз» применяется ко всему человеку, который поэтому и стал называться душевно-плотским или просто плотским, по преимущественному господству плоти над душой и духом. Душа также облеклась в кожаные ризы, облеклась *во образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях* (Еф. 4; 22), приобрела свойства неразумных животных, которые можно наименовать одним именем — *страсти*. Естественные способности, принадлежавшие душе с самого ее творения и находившиеся первоначально в естественном порядке, в подчинении духу, который в свою очередь управлялся Богом, после падения изменились, обратившись в страсти. Так пожелательная способность, без которой не может человек достичь любви к Богу, превратилась в наклонность к похоти и прихоти; способность раздражительная или душевная энергия — ревность, с помощью которой достигается чистота, обратилась в раздражительность, вспыльчивость, ярость, злобу, ненависть; естественное высокоумие над врагами или презрение к унижаю-

шему достоинство человеческое греху перешло в высокоумие друг перед другом, в гордость, в презрение к ближним. Вследствие грехопадения душа потеряла власть над собой, ниспала в плоть и, можно сказать, смешалась с ней, слилась до того, что и признавать себя стала не иначе как в плоти и через плоть, т.е. через призму плотских потребностей и влечений тела, возникающих в животной жизни, а вместе с этим пришло и забвение потребностей духа, ибо плоть и все плотское осязаемо.⁸⁰⁷ Осознав плотские потребности своими, душа стала заботиться об удовлетворении их, совершенно не заботясь о духовном. Все силы души понизились в плотяность так, будто кроме плоти ничего уже и нет. Ум и сердце заняты исключительно плотским, по слову Апостола, сказавшего, что *живущие по плоти о плотском помышляют* (Рим. 8; 5). «Таков закон падения, что ниспавший из духа не останавливается уже и в душе; а низвергается на самое дно — в плоть. Плотяность и является заправляющим началом даже и у тех, кои живут душой (люди науки, искусства, торговли). Она — фон, а прочее все — разные фигуры, рисуемые на сем фоне».⁸⁰⁸ И мысли, и чувства, и желания, и планы, и заботы, и дела, и даже сны и мечтания получили характер плотской, ибо попечения о плоти стали простираться до *превращения их в похоти*, до рождения склонностей плотских, что и составляет суть греховного состояния. Сами же по себе немощи естества не являются грехом; они — наказание за грех. После падения эти немощи стали непреложны, естественны и необходимы. Поработившийся им человек не может не удовлетворять их. Не удовлетворяя их, он подвергает себя истощению, расстройству и связанным с ними страданиям. По причине доставляемых страданий они именуются страстями, а по причине необходимости и отсутствия самовластия — страстями естественными и беспорочными.⁸⁰⁹

Однако в условиях тленности плоти все эти естественные и беспорочные страсти являются источниками возникновения греховных страстей. Греховные, порочные страсти возникают на почве негреховных и беспорочных страстей. Поэтому потребность в пище развивается в чревоугодие, лакомство и пресыщение изысканными яствами. Необходимое утоление жажды переходит в наслаждение напитками и в пьянство. Прикрытие наготы преобразается в украшение себя богатыми одеждами. Скромное жи-

лище для убежища и ограждения от стихий и зверей, восставших на человека, заменяется огромными и роскошными домами. Способность размножения рода человеческого часто выливается в ненасытное любодеение, противодействующее размножению, сладострастие или просто в желание нравиться. Таким образом, человек попадает в сеть, им же самим поставленную. Именно по этой причине плоть называется плотью гибельной, являющейся «корнем многовидных страстей» и «противницей небесной жизни». ⁸¹⁰ Отсюда парадокс: с одной стороны, она друг мой, а с другой — враг. «Когда я угождаю ей, она вооружается против меня. Изнуряю ли ее, изнемогает. Упокоиваю ли ее, бесчинствует. Обременяю ли, не терпит. Если я опечалю ее, то сам крайне буду бедствовать. Если поражу ее, то не с кем будет приобретать добродетели. И отвращаюсь от нее, и объемлю ее. Какое это во мне таинство? Каким образом составилось во мне это соединение противоположностей? Как я сам себе и враг и друг?» ⁸¹¹ На эти грустные вопросы можно дать только такой ответ: «Обличается этим самообольщение мое; обличается этим, что я поражен греховным недугом, поражен вечной смертью средоточия существа моего. ⁸¹² Недуги нашего тела, подчинение его неприязненному влиянию различных веществ из вещественного мира, его дебелисть суть следствия падения. По причине падения наше тело вступило в один разряд с телами животных; оно существует жизнью животных, жизнью своего павшего естества. Оно служит для души темницей и гробом. ⁸¹³ С самого рождения своего оно во вражде, в борьбе со всем окружающим и с самой живущей внутри его душой». ⁸¹⁴

С падением начинается новая эпоха в человечестве — эпоха скорбей, бед, страданий и рыданий. В человеческую природу вторгается телубийственный и душепагубный грех, что поистине достойно плача и многих стенаний, ибо он вводит за собой смерть, становясь «смертью души бессмертной». ⁸¹⁵ Об этом плачь, душа, об этом беспрестанно проливай слезы. Если недостаточно тебе будет естественных слез, чтобы оплакать неестественный грех, то проси у всещедрого Бога *главе своей воду и очам своим источник слез* и плачься день и ночь о падшем состоянии своем (Иер. 9; 1). Такие слезы и такой плач убажуются Божиим Словом (Мф. 5; 4). Облекись в плачь, как бы в одежду, покаянными

слезами прикрой наготу душевную и стыд, явившиеся от неразумного вкушения плода человекоубийственного древа, и, облеченная в такую одежду, предстань пред Всевидящим и принеси Ему не пустое и гордое оправдание, но сердце, сокрушенное и смиренное. Не подражай прародителям, не слагай вину свою на другого, далеко отринь всякое оправдание и обрати мысленные очи твои к бесконечному милосердию Владыки. Беспреданно наполняются очи эти горькими слезами, беспреданно выпускают они потоки слез, беспреданно льются слезы из очей, не знавших ранее никакой скорби, никакой печали. Грех — родитель плача и слез. Куда скрыться мне от него? Куда убежать? Иной может на суше укрыться от бушующего моря. Другой под крышей дома спасается от ненастья и стужи. Благочестивого семейства Ноева не коснулись губительные воды потопа. Праведный Лот не разделил участи развратных городов Содомы и Гоморры. Богоизбранный Израиль избавлен был от тяжкого рабства египетского и от преследования фараона-мучителя. Невинный Иона спасся от безвестной смерти в китовом чреве. Даниила не тронули звери, а отроков — пламень огненный. Но как мне избавиться от всестороннего греха, царство которого обширно и неизбежно? Как избавиться от греха, который так любим мной? О, жалкие данники смерти — мы, которые, будучи одержимы грехами, утешаемся своим беснованием и радуемся своему порабощению. *Всякий, делающий грех, есть раб греха* (Ин. 8; 34). Почему меня тянет совершать грех? Почему так рано во мне возникает эта тяга? *От юности моя борют мя страсти.*⁸¹⁶ Рождаюсь уже зараженный ядом греха и смерти. *Как человеку быть правым пред Богом, и как быть чистым рожденному женщиною?* (Иов. 25; 4). Зло приразилось к естеству, как ржавчина к меди, но не медник производитель ржавчины,⁸¹⁷ не Бог виновник зла. Само рождение человеческое соединено с грехом и беззаконием, ибо начальной причиной своей имеет *похоть* (Иак. 1; 15). Тело вполне подчинилось законам добровольно избранной скотской жизни, а чувственное удовольствие, составляющее закон греха, нашло себе выражение в низшей форме скотского сладострастия. Печатью падения запечатлелись душа и тело Адама. Такой же печатью печатлются все потомки Адамовы, которые от него начинают влачить полную скорбей и болезней жизнь.

2.2. Родовая жизнь падшего человека

Закон размножения человеческого рода, установленный Творцом вслед за сотворением, не отменен; но он начал действовать под влиянием падения; он изменился, извратился.
Св. Игнатий Брянчанинов⁸¹⁸

«Я в беззакониях зачат и во грехах родила меня мать моя» (Пс. 50; 7), — исповедует печальную истину от лица всего человечества царственный Пророк. Все, рождаемые от Адама и Евы, начинаются во грехе, подпадая осуждению прародителей. Не желал Бог такого унижительного зачатия и рождения по подобию скотов, но допустил такой род преемства в роде человеческом, который будет продолжаться дотоле, доколе будет существовать этот тленный мир.

Дар чадородия человек получил еще при сотворении своем. И благословил их Бог, и сказал им Бог: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1; 28). Это благословение Адам получил до создания жены, чем ясно показывается, что не соитие мужа и жены само по себе умножает род человеческий, но благословение, данное им при начале. Рахиль, увидев свое бесплодие, и позавидовав сестре своей, потребовала от Иакова: «*Дай мне детей, а если не так, я умираю*». На что разгневанный Иаков ответил ей: «*Разве я Бог, Который не дал тебе плода чрева?*» (Быт. 30; 1-2). «Пусть никогда не сетуют жены, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — если не рожают, но с благодарным сердцем пусть прибегают к Творцу природы и от Него, Господа природы, просят (чадородия): пусть рождение детей не приписывают ни сожитию супружескому, ни чему-либо другому, но Создателю всяческих».⁸¹⁹ Виновником рождения является Бог; родители лишь служители рождения. Об этом Сам Бог-Вседержитель свидетельствует через Писание, обращаясь к человеку с такими словами: «*Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя*» (Иер. 1; 5). Это признает и сам человек, говоря: «*Твои руки трудились надо мною и образовали всего меня*» (Иов. 10; 8). Но если виновником рождения является безгрешный Бог, то может ли быть рождение чело-

века во грехе и зачатие в беззаконии? Священное Писание и Святые Отцы говорят, что может и связано это с падением первых людей. Способность размножаться была дана человеческому роду при сотворении, но эта способность была осквернена грехом вместе с прочими способностями в самом корне своем — в праотцах.⁸²⁰

Впрочем, *по существу* своему рождение человеческое вполне безгрешно. История человечества показывает нам возможность безгрешного рождения. «И навел Господь Бог на человека крепкий сон, — повествует Священное Писание о первом безгрешном рождении человека, — и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (Быт. 2; 21-23). Для описания создания Евы библейский писатель употребляет глагол *не сотвори* (eplasen), который употребляется в повествовании о творении мужа в значении творения из ничего, а *созда* (ycodomhsen), что буквально означает — образовал, построил целое существо, взяв уже из готового творения некую малую часть.⁸²¹ Еще ранее, описывая сотворение Адама, святой пророк Моисей добавил такие слова: «Мужа и жену сотвори их» (Быт. 1; 27). Этими словами он дал знать нам, что «Ева была уже в Адаме, в той кости, которая взята от Адама. Хотя Ева была в нем не по уму, но по телу, однако же и не по телу только, но и по душе и по духу; потому что Бог ничего не присовокупил к взятой от Адама кости, кроме красоты и внешнего образа».⁸²² Рождение есть в сущности своей то же творение и отличается от творения лишь тем, что в нем новый организм творится не из ничего и не просто из вещества, а из другого такого же организма. Ева творится не из ничего и не из земли, а из организма Адама, значит ее творение есть рождение. Во взятии жены от мужа усматривают образец бесстрастного размножения человеческого рода до его падения. Св. Игнатий Брянчанинов пишет, выражая очень точно и ясно мысль Святых Отцов: «Взята жена из ребра Адамова: в это время Адам не подвергался никакому ощущению, нарушающему непорочность; напротив того, он находился в исступлении, которое наведено было на него Богом... Мы не видим образца, по которому могли бы объяснить размножение рода человеческого до его падения от мужа

и жены, размножения, назначенного прежде падения, но, наверное, утверждаем, что это размножение должно было совершаться во всей полноте непорочности и бесстрастия. Вместо наслаждения плотского, скотоподобного долженствовало быть наслаждение святое, духовное. Самого же образа, как не открытого Богом, и не испытываем, веруя, что для Бога как легко было попустить известный способ, так легко было установить и другой способ. Здесь употреблено о настоящем способе размножения слово: *попустить*. Да! Этот способ есть поущение Божие, есть горестное следствие нашего падения, есть знак отвращения Божия от нас. Мы уже рождаемся убитые грехом: *в беззакониях зачат и во грехах родила меня мать моя* (Пс. 50; 7). Зачатия в беззакониях и рождения во грехах не может быть установителем Бог». ⁸²³ Первое рождение является нормой, образцом для ряда прочих рождений, которые должны были быть. Еще один способ безгрешного рождения видим на примере рождения Христа от Девы. Учение о том, что рождение Христа было рождением в собственном смысле, составляет догмат христианства. Впрочем, это рождение не было осуществлением данного человеку благословения размножения с помощью мужской и женской природы, а было чрезвычайным проявлением силы Божией для спасения человека (Лк. 1; 35). При зачатии Богочеловека семя мужчины, обыкновенно оплодотворяющее утробу женщины, отвергнуто; отвергнут и сам *способ* зачатия, сообщающий греховность. Как выразился св. Феофан Затворник: «Он рождается от жены, как и все люди, но не тем способом, каким и грех передается». ⁸²⁴

Остановимся теперь подробнее на рассмотрении видов безгрешного и греховного рождения и попытаемся выяснить, что именно в обычном рождении является богоустановленной нормой, а что греховным извращением. Говоря вообще о способности производительной, нужно вспомнить, что отеческая психология относит ее к области бессознательной, инстинктивной. Силы, заведующие этой областью, принадлежат к той части души, которая является неразумной и не повинующейся разуму. Эти силы имеются во всех живых организмах и действуют по законам, данным им Творцом, независимо от наличия в этих организмах разума. Размножение в существе своем есть тот же процесс, что и процесс питания или процесс кровообращения. Особенно ясно это можно наблю-

дать у низших живых организмов, где размножение прямо пропорционально питанию и осуществляется делением или почкованием. Благословение на размножение дано вместе с благословением на питание как животным, так и человеку (Быт. 1; 28-30), имеющему одинаковую со всем животным миром *плоть*,⁸²⁵ основными функциями которой являются питание и размножение. Но, имея нечто общее с животными, человек все же резко отличается от животных даже по своей телесной стороне, ибо имеет тело, которое есть храм Святого Духа (1 Кор. 6; 19). По своему значению человеческое тело имеет вечную цель и высокое назначение. Плоть же в человеке имеет служебное и временное значение. Смысл ее существования заключается в образовании определенного Богом числа организмов, и как только эта задача будет выполнена, она станет ненужной и должна будет исчезнуть со всеми своими питательными и родовыми функциями (1 Кор. 6; 13). Дотоле плоть общая всему человечеству создает тела человеческие, делая их *душами живыми* (Быт. 2; 7) подобно тому, как и плоть животных делает их *живою душою* (Быт. 1; 20): дотоле идут процессы питания, роста и размножения, доколе человек имеет *тело душевное*, но когда тело человека станет *духовным*, тогда прекратятся все эти процессы.

Началом упразднения плоти и переложения тела душевного в тело духовное служила заповедь о невкушении плодов с древа познания добра и зла. Отношение человека к внешнему миру и к низшей стороне своего тела должно было быть отношением господства, при котором его дух пребывает отрешенным и не сливается ни с внешним миром, ни со своими физиологическими процессами и стремлениями. Но мы видим, что человек признал за всем этим высшую ценность и направил на них свое сознание, оторвавшись от Бога и слившись душой с низшей стороной своей природы, результатом чего явилось познание добра и зла *на опы-*

⁸²⁵ Плоть, как жизненную силу, а не как индивидуальный организм, который отличается даже у самих животных по слову апостольскому: «*Ина убо плоть человеком; ина же плоть скотом, ина же рыбам, ина же птицам*» (1 Кор. 15; 39). Тем не менее при перечислении разных тел Апостол имел в виду лишь одно, показать, что все они одного чина: грубы, плотяны, удоборазлагаемы; разности касаются только внешнего проявления существенного (св. Феофан Затворник. Толкование посланий ап. Павла. Первое посл. к Коринфянам. М., 1998. — С. 582).

те. Дух как высшая часть души человеческой не должен был растворяться с имеющей лишь временное значение плотью, и заповедь прямо указывала на это, касаясь притом лишь процесса питания, направленного к созиданию тела духовного. Тем более не должно было духу связывать себя с процессами размножения плоти. Дух через посредство души должен был связываться только с телом, а не с делящейся плотью.

До падения первый человек разделялся как бы на два жизненных центра — на сознательный и бессознательный. Его дух и сознание были чужды бессознательным процессам. Вот почему, когда рождается Ева, Адам в это время пребывает в исступлении, во сне (Быт. 2; 21). В рождении Евы воля и сознание первозданного участия не принимали, так что он даже ничего не знал о рождении жены, пока не открыл ему это Бог. «Для того блаженный пророк Моисей и показал нам выше, что вместе со сном объяло Адама и исступление — чтобы, узнавши теперь, что Адам, при взгляде на жену точно объясняет происшедшее, ты совершенно убедился, что он говорит это по дару пророчества, руководимый наставлением Святого Духа», — объясняет св. Иоанн Златоуст.⁸²⁶ «Тот экстаз, который Бог навел на Адама, чтобы он заснул, приведенный в усыпление, — по мнению блаженного Августина, — правильно будет разуместь как наведенный с той целью, чтобы при помощи этого экстаза ум Адама сделался как бы участником ангельского воздействия и, вступив в святилище Бога, получил разумение будущего (Пс. 72; 17). Вследствие того, проснувшись и как бы исполненный пророчества, он, лишь только увидел приведенную к нему кость, т.е. жену свою, тотчас же сказал (апостол слова эти представляет великой тайной): *се ныне кость от костей моих...* Хотя по свидетельству Писания, эти слова были словами первого человека, однако Господь в Евангелии объявил, что их изрек Бог».⁸²⁷ Пророческие слова, сказанные жене, были сказаны Адамом по вдохновению свыше, ибо сам он ничего не помнил. В момент созидания Евы Адам как бы возвращался к тому бессознательному состоянию, из которого был создан Богом и он сам (Быт. 2; 7). Плоть Адама имела здесь значение подобное значению земли при творении его самого. Иначе сказать, рождение Евы есть акт не воли человеческой, но воли Божией; есть акт творения. И безгрешное рождение Богочеловека совершилось без

участия человеческой воли. *«Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя»* (Лк. 1; 35), — сказано было святой Деве. «Силой названо Слово, — как объясняют Отцы, — Слово Божие есть вместе и сила Божия и премудрость Божия: *вся Тем — Словом — быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть* (Ин. 1; 3). Низошел Дух Святой на чистую Деву и еще ее очистил. Чистая по собственному состоянию тела и духа сделалась чистейшей от творческого всемогущего действия, произведенного в Ней животворящим, очищающим, обновляющим, изменяющим, претворяющим Свои сосуды Духом Божиим. Чистая Дева сделалась Пречистой, чуждой всякой скверны, помышляемой и ощущаемой, сделалась благодатно-чистой, Духоносной, Божественной Девой».⁸²⁸ Ум Ее, постоянно направленный и прилепленный к Богу, был неприкосновенен для ощущений чувственных и даже не сходил к помышлениям о браке. Ответ Пресвятой Девы к возвещавшему Ей о чудесном зачатии ангелу был следующий: *«Как будет это, когда Я мужа не знаю»* (Лк. 1; 34). Этими словами Она не говорит, что у нее нет мужа, ибо мужа Она уже имела в лице Иосифа (Лк. 1; 27), но хочет сказать, что Ей совершенно чужды те сознательные переживания, которые непременно соединены с разномыслием в состоянии падения.

Таким образом, различие греховного рождения и безгрешного сводится к различию *способа зачатия*, к различию *крепкого сна и познания*. Для безгрешного рождения характерно *состояние бессознательности*, что присуще и ныне падшему человечеству, ибо для него, в отличие от животных, характерна связь половой жизни со сном, с ночью. *«И я человек смертный, — говорит Премудрый Соломон, — подобный всем, потомок первоизданного земнородного. И я в утробе матерней образовался в плоть в десятимесячное время, сгустившись в крови от семени мужа и услаждения, соединенного со сном»* (Прем. 7; 1-2). Св. Мефодий Патарский, вспоминая эти слова Премудрого, говорит, что «тело Христово было *не от хотения мужа* (Ин. 1; 13), *не от услаждения, соединенного со сном* (Прем. 7; 2), *не в беззаконии зачатое и во грехе рожденное* (Пс. 50; 7), *но от Духа Святого и силы Всевышнего* (Лк. 12; 34) и от Девы; тогда как твое тело есть сон, услаждение и скверна».⁸²⁹ И св. Григорий Богослов пишет где-то, что плотское рождение есть дело ночи. Во время сна сознательная часть души

отдыхает, отдыхают силы ума и чувств, остается действующей лишь неразумная, подсознательная часть души. И поэтому половая жизнь, связанная с инстинктивными, бессознательными движениями, отождествляется со сном, что сознается как норма.

Впрочем, это только признается нормой, хотя в действительности рождение в падшем человечестве никогда не является действием одной низшей, бессознательной природы. Все люди ныне рождаются не только от *хотения плоти*, но и от *хотения мужа* (Ин. 1; 13), т.е. с участием человеческого сознания. Если до падения половая жизнь первых людей была *вне сознания*, которое в этот момент понижалось или совершенно погашалось, так что *были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились* (Быт. 2; 25), то после падения, состоявшего во вкушении от древа познания, когда сознание человека вошло в низшую область, или в растительную жизнь организма, *открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания* (Быт. 3; 7). В сознании их явилось ощущение плотское, а в душе — стыд, когда они увидели свою наготу. «В познании наготы отразилось обнажение души, потерявшей красоту непорочности, на которой почивал Дух Святой».⁸³⁰ Смущенные грешники думали исцелить ощущение наготы своей *опоясанием*, прикрытием смоковничными листьями некоторых частей тела, особенно подверженных этому ощущению вследствие преобладающей чувственности.⁸³¹ В сознании ненормальности обнаружения того, что должно быть скрыто, заключается сущность стыда.⁸³² Чувство стыда определяет отношение человека к низшей, материальной природе, господства которой он стыдится, ибо по природе своей человек признает свое высшее достоинство над всем чувственным, в силу чего он должен обладать, а не быть обладаемым ею. Человек стыдится своей животности, своей материальной стороны, вернее ее преобладания, господства над духом. *И открылись глаза у них обоих, и узна-*

⁸³⁰ В славянском языке синонимом русскому слову *стыд* является слово *студ*, которое имеет один корень со словом студеный, холодный и означает чувство духовного холода, возникающего от обнаружения того, что должно быть скрыто от сознания. Если снять с себя одежду, то и телесное и духовное состояние будет требовать покрытия наготы: телу будет *студно*, а душе — *стыдно* (Флоренский. П. свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12-ти письмах. YMCA-PRESS. 1989. — С. 704. Примеч. № 288).

ли они, что наги. В еврейском языке слово *узнали* употребляется в том же значении, что и при описании первого рождения падших праотцев, когда *Адам познал Еву жену свою и она зачала* (Быт. 4; 1). Это слово *познал* употребляется для выражения сознательных действий души. Прежде бессознательные, инстинктивные физиологические явления слились и сорастворились с человеческим сознанием. Это и имеет в виду преподобный Макарий, когда говорит, что «враг, обольстив Адама через жену, как через нечто подобное, отъял у него славу, какой был он облечен. И таким образом, человек явился обнаженным и узнал свое безобразие, которого не видел прежде, потому что *мысль его услаждалась небесными красотами*; ибо, по преступлении, *помышления его сделались земными и пресмыкающимися долу*, простое и доброе в нем мудрование перемешалось с мудрованием плотским и порочным». ⁸³³ Познание Адамом и Евой добра и зла и познание своей наготы оказалось не просто теоретическим познанием, каковое об этом они имели, но опытным познанием, соединенным с волей и чувством. По падении они почувствовали, пережили всем своим существом и различие добра и зла, и наготу свою душевную и телесную.

По учению Отческому, «нагота, приемлемая в нравственном отношении и чуждая *стыда*, есть знамение внутренней и внешней чистоты. *Стыд* есть ощущение действительного или воображаемого, но приметного недостатка в совершенстве или в красоте: следственно, тогда может иметь место стыд наготы, когда она открывает действительно или приводит на мысль некоторое несовершенство или безобразие, которое, как не может быть делом Божиим, то, без сомнения, есть следствие нравственной порчи. Обыкновенное действие стыда есть желание скрываться, но сие желание свойственно делам тьмы, а не делам света». ⁸³⁴ Нагота первых людей представляла собой такое состояние, в котором им нечего было скрывать от Бога и своей совести, тогда как одежда, которую мы теперь носим, «есть памятник грехопадения». ⁸³⁵

Нетрудно теперь объяснить и причину того, почему падший человек ощущает стыд главным образом в области, связанной с чадородием. Сущностью родовой жизни является деление, а сущностью сознания — единство. Вмешиваясь в область размноже-

ния, сознание теряет свое единство и искажает свою природу, что и выражается в чувстве ненормальности, недолжности, в ощущении греховности или стыдливости, которое есть завеса греха.⁸³⁶ В стыде, таким образом, совокупляются все греховные ощущения и чувство несовершенства, так что стыд не обязательно связан только с половой областью. Человек может стыдиться и недостаточности своего ума, и неумения что-либо сделать, может стыдиться даже хороших поступков, которые не удастся совершить должным образом. Будучи чувством, стыд соединен с силой чувствующей, а через нее и с сердцем. Имея сердце своим седалищем, стыд проявляет себя внутренне в некотором сжатии сердца, а наружно краской, румянцем на лице. Сердце и румянец в этом случае дружат между собой. При появившемся случае бесчестия своего или чужого, сердце, как бы командует от себя часть крови к лицу для того, чтобы заслонить его от постыдных речей и действий чужих или собственных, и при этом возникает смущение, которое для падшего человека весьма благодетельно, ибо охраняет от худого. Особенно ощущается это чувство во время видения наготы своей или чужой, как это обнаружилось и в начале, в раю. Существуют, правда, некоторые народы, которые не только не стыдятся своей полной наготы, но даже гордятся этим, считая одежду чем-то позорным. Но известно, что, хотя они и привыкают к видению обнаженного тела, доводя себя и окружающих до того, что для них уже в ней нет ничего интересного и любопытного, это нисколько не уменьшает в них похоти; напротив, возбуждает ее, выливаясь в противоестественный разврат, о котором *стыдно и говорить* (Еф. 5; 12).

Общая греховность, как страстное состояние души, выражается в человеке через *похоть*, под которой обычно разумеют все страсти, все грехолюбивые стремления сердца. Как говорит св. Феофан Затворник: «Похоть дает мысль только о плотских сластях, которые в ветхом человеке ярче других слабостей выдаются. Но под сим словом можно разуметь и *все страсти*, в коих живет обычно самоугодливый человек».⁸³⁷ Отличительной чертой похоти является *самоугодие*, проявляющее себя в творении *воли плоти и помышлений* (Еф. 2; 3), т.е. в плотских и душевных склонностях или страстях.⁸³⁸ Первоначально грех зарождается в помыслах в виде *представления* грешных предметов и дел, затем

появляется *сочувствие* и *влечение* к ним через сочетание их с волей, а после этого производится уже само дело через тело. Грех завладевает человеком и начинает властвовать над ним так, что естественные потребности претворяются в похоти, и он подпадает плотоугодию, хотя виновата в том душа, принявшая в себя наклонность к худшему.

Хотя есть похоти разных вещей, но когда употребляется слово *похоть*, без обозначения, что именно это за похоть, то разумеют обычно ту похоть, которой возбуждаются тайные уды, имеющие способность к рождению. Началом зачатия и рождения ныне служит похоть, в образовании которой у человека участвуют и ум, и чувство, и воля. Но Писание родовой процесс грешного человека называет *познанием* (Быт. 4; 1), указывая на преимущественное участие в этом деле сознания человеческого. Одна воля не может влиять непосредственно на способность размножения, как указывает блаж. Августин: «Иногда это возбуждение является не в пору, когда его никто не просит; а иногда его не оказывается, когда его ищут».⁸³⁹ Причина в том, что падший человек может произвести в себе вождение лишь путем раздражения, получаемого через образное представление, т.е. через сознательную психическую деятельность. Практическое участие сознания в процессе размножения и составляет то, что в отеческой психологии носит название плотской похоти.

Похоть — явление сложное и представляет собой некое сильное влечение, идущее от низшей, бессознательной части души и охватывающее сознание человека. До падения это влечение было положительным и никак не греховным. Греховным оно стало тогда, когда хотение превратилось в похотение, т.е. когда в инстинктивную, бессознательную область вмешалось человеческое сознание, исказив природу вполне естественного стремления. Физиологические процессы *сами по себе* не оскверняют человека; не оскверняет человека питание само по себе (Мф. 15; 11) или выделение (Мф. 15; 17); сам по себе не оскверняет и сон, ибо и Христос, не имевший греха, упокоевался сном (Мф. 8; 24); сама по себе не оскверняет человека и родовая жизнь, потому что «это есть нашего естества принадлежность, а что естественно, то и невинно, как благим Богом сотворенное, чтобы мы пользовались тем на добро».⁸⁴⁰ Св. Феофан Затворник прямо говорит, что «плот-

ское возбуждение *само по себе ничего грешного не имеет*. Оно дано вместо проводника к деторождению для распространения и сохранения рода, и в естественном порядке престаёт вместе с исполнением сего назначения живого организма».⁸⁴¹ Примером этого может служить жизнь бессловесных животных, у которых это дело исполняется в определенные периоды, по прошествии которых они успокаиваются, как исполнившие долг естества, и не чувствуют каких-либо возбуждений и тревог с этой стороны. Нет ничего нечистого по естеству — это приговор не человеческого ума. *Нет ничего в себе самом нечистого* (Рим. 14; 14), *все чисто в природе и по природе своей* (Рим. 14; 20). «Все творения Божии добры и чисты, — объясняет нитрийскому монаху Амуну и нам св. Афанасий Великий, — потому что Слово Божие не сотворило ничего неблагопотребного и нечистого. Например, скажи мне, возлюбленный и благоговейнейший, что грешного или нечистого в каком-нибудь естественном извержении? Захочет ли кто ставить в вину из ноздрей мокроты или изо рта слюны? А можешь указать и на важнейшее сего, на извержения чрева, которые живому существу необходимы для поддержания жизни. Притом, если веруем, что человек, согласно с Божественными Писаниями, есть дело рук Божиих, то от Силы чистой могло ли произойти какое оскверненное дело? И если, по сказанному в божественных апостольских Деяниях, *мы Его и род* (Деян. 17; 28), то ничего не имеем в себе нечистого... Да и врачи (пристыдим свидетельством внешних) скажут в защиту сего, что живому телу даны необходимые некоторые исходы, которым каждый у нас питаемый член отделяет от себя излишнее: таковы, например, отделяемые влаги, а также извержения чрева и избытки в семенных волокнах. Поэтому, боголюбивейший старец, какой в этом грех перед Богом, когда Сам Владыка создал живую тварь, восхотел и сотворил члены сии, чтобы имели такие исходы?»⁸⁴² Св. Дионисий Александрийский в своем 4-ом правиле тем, у которых случилось ночью непроизвольное истечение семени, ставит судьей этого дела — *совесть*, потому что, как поясняют толкователи, само по себе извержение семени не может осквернить человека, ибо «*семя не есть нечисто, как и плоть, которой оно есть излишек*».⁸⁴³ Плоть человеческая не есть зло и не причина зла. И выделения организма, назначенные природой

или для поддержания жизни, или для образования нового организма, — кровь, семя не могут заключать в себе нечистоты.

Источник учения о нечистоте чисто человеческий, ибо *только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто* (Рим 14; 14). Помышление человека о чем-либо, как о нечистом делает то нечистым не само по себе, а ради помысла, и пока это убеждение остается у него, оно пребывает *для него* нечистым. Блаженный Феодорит писал, например, относительно пищи: «Если кто, думая, что такая-то снедь нечиста, вкушает оную; то сие нечисто не по естеству (снеди), но ради помысла вкушающего».⁸⁴⁴ Наперекор совести не должно делать ничего, даже если совесть заблуждается.⁸⁴⁵ И обыкновенные истечения, бывающие у женщин, не делают их нечистыми и никак не оскверняют их души. Жена, будучи в этом состоянии, не лишена Духа Божиего и, кроме омовения тела, ничего ей не предписывается более Законом (Лев. 15). Согласно этому существовала древняя церковная практика, по которой женщина имела такой же свободный вход в алтарь, как и мужчина. Только Лаодикийский Собор (ок. 364 г.) официально запретил вход женщинам в алтарь в виду особенностей их природы,⁸⁴⁶ хотя возможность исключения из этого правила допускается и доньне. Впоследствии появились и предписания, запрещающие участие в Таинствах при известных физиологических явлениях.⁸⁴⁷ Причиной этого, возможно, послужил взгляд на подобные состояния как на следствия греховной испорченности. Наказанием за грех явилась смерть, и Писание Ветхого Завета видит нечистоту во всяком мертвом теле, даже животного (Лев. 11; 24-25). Если семя и кровь, которые по существу не нечисты, уклоняются от своего назначения, то они рассматриваются как нечто мертвое, а значит и скверное. Кровь или семя пролитые на землю, оскверняют землю (Числ. 35; 33. Быт. 38; 9-10), и в таком смысле можно признать нечистым кровоточивую жену, а также и мужа, имеющего истечение семени, но такая нечистота касается только тела, если здесь не участвует психологический фактор. По учению Отцов,⁸⁴⁸ греховным для *тела и души* бывает истечение лишь в том случае, когда оно явилось следствием участия сознания в похоти и сочувствия ей, благодаря чему возникает нечистое представление, обуславливающее скверное истечение. Источником физиологической нечистоты может быть лишь нечистота духовная. Существует це-

лый ряд молитв избавления от скверны, связанной с рождением.⁸⁴⁹ Все эти молитвы говорят прежде всего о *вольных и невольных прегрешениях*, как основной причине болезненных состояний тела. Роды оскверняют и делают женщину виновной по той причине, что им предшествовала и являлась обуславливающим началом *похоть, сладострастие*, составляющее *кожаные ризы*, которые человечество получило после грехопадения.⁸⁵⁰ Св. Исаак Сирий объясняет, что «то естественное движение, которое живет в нас собственно ради чадородия, без присовокупления чего-либо отвне, не может смущать нашего произволения и отвлечь его от чистоты и потревожить целомудрия, потому что Бог не дал природе силы преодолевать доброе произволение, устремляющее к Нему. Но когда возбужден кто или раздражительностью, или похотью, тогда не сила естественная понуждает его выйти из пределов естества и выступить из своих обязанностей, а *то, что присовокупляем мы к естеству по своему произволу*».⁸⁵¹ То, что присовокупляется к естеству, и есть *похоть*, не принадлежность естества, а *следствие его испорченности*.⁸⁵² Чистота или нечистота любого телесного или душевного движения в человеке непосредственно зависит от сердца. *Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека* (Мф. 15; 11). Оскверняет человека только то, что исходит из его сердца — органа сознательной психической деятельности и источника греха, оскверняющего все вокруг. Апостол Павел, научаемый Духом Святым, однозначно и категорически заявляет, что нечистым не может быть ничего, кроме человеческого сознания, кроме ума и совести (Тит. 1; 15). Св. Иоанн Златоуст, поясняя мысль его, говорит: «Бог не сотворил ничего нечистого; и нет ничего нечистого, кроме греха, потому что он касается души и ее оскверняет; а все прочее считается нечистым по предрассудку человеческому. Почему Апостол все приписал самим людям. Нет ничего, говорит, нечистого, но нечисты сами они, — их ум и совесть, нечище которых нет ничего».⁸⁵³

Исходя из этого, необходимо сделать такой вывод относительно соития человеческого, что нечистота заключается не в телах

⁸⁴⁹ Таковы «Молитвы жене в первый день рождения отрочат ея», «Молитва во еже назнаменовати отроча в осьмый день», «Молитва жене родительнице по четырьдесятих днех», «Молитва жене, егда извергнет отроча» (*Требник*).

совокупляющихся, а в любодейном, похотном движении сердца. Человек сам через *превратный ум свой* (Рим. 1; 28) и *несмысленное сердце* (Рим. 1; 21) создает нечистоту в себе и тем сквернит тело свое, а не наоборот (Рим. 1; 24), так что «нечистота заключается не в телах сочетавшихся, а в произволении и помыслах»⁸⁵⁴ и «естественное дело сожителства само по себе ничего не имеет нечистого: нечистым делают это в блудниках и прелюбодеях похотные пожелания».⁸⁵⁵ Давая заповеди, Господь воспретил не только прелюбодеяние и блуд, но и причину их — плотское вожделение: *«Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину телесными очами или умом на ее образ, представленный воображением, с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»* (Мф. 5; 27-28). Не плотское возбуждение само по себе является причиной греха, но похотливый взгляд, приводящий в движение плотскую потребность. Именно по причине извращения порядка естества, у людей, в отличие от бессловесных, наблюдается беспорядочность плотского возбуждения и постоянное похотствование, даже если отсутствует само возбуждение.⁸⁵⁶ Объясняется это тем, что «душа ниспала в плоть, сочеталась с ней воедино, и ее потребности восприняла в себя, как бы они были ее собственные потребности. Восприняла она и плотскую потребность, превратив ее в похотение. Потребность не может непрерывно действовать, а только когда возбуждается, и быв удовлетворена, престаёт. Похотение, как дело души, всегда деятельной, может возвращаться поминутно и тревожить душу. Душа, присвоившая себе сие похотение, ищет удовлетворение ему в соответственных страстях, как бы это было ее собственное естественное желание. При этом потребность тела и назначение ее выпадают из внимания: имеется в виду одна похотная сласть и ее удовлетворение помимо готовности к тому тела. Если бы можно было удовлетворить такое похотение без тела, душа и на то решилась бы».⁸⁵⁷ Относительно последнего можно заметить, что такое стало сейчас возможным при помощи техники. Современная технология виртуальных реальностей с помощью специальных программ позволяет заменить естественное физиологическое общение между полами на компьютеризированный блуд. На психическом уровне человек имеет возможность испытать те плотские ощущения, которые приготовлены ему про-

граммой и программистом, и таким образом попытаться удовлетворить неудовлетворимую похоть свою.

Следствием постоянного похотного влечения являются плотские грехи во всех срамных их видах, унижающих достоинство человека. По падении, похоть пребывает во всех людях без исключения, как бы некоторый второй закон природы, а именно как закон греха, как причина всех пороков, страстей и вожделений.⁸⁵⁸ Эту похоть человек получил в наследие от Адама и Евы по закону естественного рождения. Эту похоть, составляющую закон греха и тело смерти, которую Адам внес в природу человеческую грехом, определяют как постоянное побуждение ума отвлекаться от своего закона — созерцания Бога, как устремление от горнего к земному. Такое действие само по себе несет наказание и ввергает действующего в нравственное растление, ибо когда оставляют Бога, тогда и Бог оставляет.⁸⁵⁹ «А когда Бог оставляет, тогда все приходит в беспорядок».⁸⁶⁰

Женский пол, в лице Евы, за нарушение заповеди Божией принял наказание, связанное с родовой жизнью. Бог, изрекая это наказание, сказал жене: «*Умножая, умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое*» (Быт. 3; 16). Под болезнями рождения можно разуметь не только боли при родах, но и вообще болезненность и «тот великий труд, какой должна терпеть (жена),нося плод, как бремя, в продолжение стольких месяцев, — также некоторые особенные, происходящие отсюда боли, растяжение членов и те нестерпимые страдания, которые знают только те (жены), которые испытали их».⁸⁶¹ Эту болезненность Писание ставит в зависимость от похоти жены. Непорочная, чистая привязанность к мужу обратилась в похотное чувство — *влечение*. Из-за этого похотного влечения, из-за участия сознания в том, в чем не должно ему участвовать, рождение связывается с болезненностью, нечистотой и смертностью, по слову Апостола: «*Похоть же, зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть*» (Иак. 1; 15).

Но если бы зачатие произошло без греховной похоти, то неужели, рождая, жена не чувствовала бы боли? Да, рождение было бы без болей, ибо, как говорит блаж. Августин, «болезнь и стоны рождающей происходят только от тела смерти, которая началась со времени преступления заповеди».⁸⁶² Тело смерти составляет похоть, и, значит, муки рождения будут всегда следовать за кратковремен-

ным минутным наслаждением жены. Таким образом, болезненность — *следствие похоти*. Рождение Христа не сопровождалось болезнями для Пресвятой Девы, напротив, Она во время рождения Его была преисполнена духовной, святейшей радости.⁸⁶³ «Болезни не сопровождали этого рождения, подобно тому, как болезни не сопровождали взятие Евы от Адама. Они не могли иметь тут места, будучи одной из казней за первородный грех, а этот грех не имел тут места, потому что зачатие совершилось не только без участия мужского семени, не только без ощущения плотской сласти, но в противоположность обычному зачатию, при нании Святого Духа на Деву, при вселении Всесвятаго Бога-Слова в утробу Девы. Безболезненность Девы при рождении Богочеловека очень ясно видна из простого и скромного повествования, которое читаем в Евангелии. *«Родила Сына своего Первенца, — повествует Евангелие о Богоматери, — и спеленала Его, и положила Его в ясли»* (Лк. 2; 7). Родила Дева и немедленно приступила к служению! Рожденного повивает, полагает в яслях, не ощущает никакой болезни, никакого изнеможения, которые так свойственны женам, рожающим во грехе чад, зачатых в беззакониях, рожающим их уже убитыми вечной смертью и для вечной смерти».⁸⁶⁴ Сомневающимся в том, было ли это рождение по обычному способу рождения и не произошло ли оно иным способом, отвечает преп. Иоанн Дамаскин, говоря, что «зачатие произошло, конечно, через слух, а рождение через обыкновенное место для выхода тех, которые рождаются», хотя оно и было безболезненно, ибо «ему не предшествовало удовольствие».⁸⁶⁵ Само по себе чадородие, как дело естества, должно было бы происходить не только легко, но и приятно. Адам во время рождения Евы находился в иступлении — состоянии, в которое приходят только облагодатствованные.⁸⁶⁶ То же самое ощущала и Пренепорочная Дева, рождая Богочеловека. Болезни — естественная епитимья, полученная женами по падении.⁸⁶⁷ «Настоящие отношения жены к мужу и ее болезни при чадорождении изречены как казнь за преступление Божией Заповеди».⁸⁶⁸

Некоторые из Отцов говорят, что с грехопадением в корне изменился *способ размножения*, который в самом *обряде* производства своего сообщает склонность ко греху. Это мнение в виде предположения первым высказал св. Григорий Нисский, говоря что, так как Создатель зрительной Своей силой предвидел грехопадение

ние человека, то и произвел в нем разделение полов на мужской и женский, чтобы сохранилась по падении человеческая природа. «Пришедшее на ум *не излагаем утвердительно*, — говорит он, — а в виде упражнения предлагаем благосклонным слушателям... Приведший все в бытие и Собственной волей сформировавший всего человека по Своему образу не ждал, чтобы видеть, пока, понемногу возрастая за счет появляющихся, число душ достигнет своей полноты. Но, мгновенно уразумев энергией предвидения всю человеческую природу во всей полноте и почтив ее высоким равноангельским жребием, Он предвидел зрительной силой, что по своему произволению она не пойдет прямой дорогой к прекрасному и поэтому отпадет от ангельской жизни; тогда, чтобы множество душ человеческих не сократилось при утрате того способа, которым ангелы размножаются до множества,⁸⁶⁹ Он устраивает в природе такой способ размножения, какой соответствует поползнувшему в грех, вместо ангельского благородства, насадив в человечестве скотский и бессловесный способ взаимного преемства. Отсюда, *мне кажется*, и великий Давид, сетуя на человеческое несчастье, такими словами оплакивает его природу: *человек, будучи в чести, не уразумел сего* (Пс. 48; 21), — называя честью одиночество с ангелами. Поэтому, говорит, *сравнялся с бессмысленными скотами и уподобился им* (Пс. 48; 21). Ведь поистине скотским стал тот, кто ради склонности к вещественному принял в природу это болезненное рождение». ⁸⁷⁰ Приписав людям ангельский способ размножения, св. Григорий пишет о самом этом способе: «Хотя нет между ними (ангела-

⁸⁶⁹ Перед этим св. Григорий изложил теорию, в которой высказал ту мысль, что первоначальная жизнь людей была ангельской или подобна ангельской, исходя из ошибочного и осужденного Церковью представления о всеобщем восстановлении (апокатастасисе) павших в первоначальное положение, которое соответствует жизни, последующей воскресению. Зная из свидетельства Писания, что *в воскресении бо ни женятся, ни посягают* (Мф. 22; 30), *равни бо суть ангелом* (Лк. 20; 36), он заключает, что такая же жизнь была у людей до падения. С последним утверждением можно не согласиться, так как первый человек должен был через послушание Богу и духовное возрастание дойти до указанного состояния. Но уподобляя жизнь человеческую жизни ангельской, святой Григорий логически заключает, что и способ размножения у них должен быть одинаков, не указывая, каков это способ (св. Григорий Нисский. *Об устройении человека*. Гл. XVII). Неправильный вывод последовал из неправильного начального мнения об апокатастасисе. От первой ложной мысли последовало уклонение от истины во всем рассуждении.

ми) брака, воинства ангельские состоят из множества мириад, — ведь так рассказал в видении Даниил (Дан. 7; 10). Следовательно, если бы из-за греха не произошло с нами никакого извращения и отпадения равночестия с ангелами, то таким же образом и мы для размножения не нуждались бы в браке. Но каков способ размножения в природе ангелов — неизреченно и неуразумееваемо это человеческими догадками, кроме лишь того, что он непременно существует». ⁸⁷¹ Последние слова приводят в недоумение. Почему ангелы должны иметь способность к производству себе подобных? У ангелов нет тех неразумных энергий не подчиняющихся уму, какие есть у всех живых организмов имеющих тело. Св. Иоанн Златоуст хотя и утверждает, что до падения люди бы происходили иным каким-либо способом, однако, доказывая возможность этого происхождения примером ангельского мира, все же не признает наличие производительной способности у ангелов: «Тьмы тем ангелов служат Богу и тысячи тысяч архангелов предстоят Ему (Дан. 7; 10) и ни один из них *не произошел по преемству*, от родов, болезней чадородия и зачатия». ⁸⁷²

Мнение святого Григория повторяется и несколько развивается в творениях преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина, блаж. Симеона Солунского, преп. Максима Грека и других. Все они говорят, что рождение по подобию животных введено грехопадением и что размножение человеческого рода изначально предполагалось неким особым *духовным образом*, образом чуднейшим, отличным существу созданному по образу и подобию Божию, но для нашего ума непостижимым. Изречение, «*раститесь и множитесь*», говорят они, не обозначает непременно умножение через брачное соединение, ибо Бог мог умножить род людей и другим способом. ⁸⁷³ Но что имеют в виду они, когда говорят о некоем особом, чуднейшем способе размножения, не конкретизируя, как они себе это мыслят? Почему ныне существующий способ размножения, который при действии благодати Божией, освящающей брачный союз, может быть настолько высоким и таинственным, чтобы являться образом союза Христа с Церковью (Еф. 5; 22-28), не мог быть таковым до падения или без падения? Можно ли вообще говорить, что человек, созданный Богом как соединительное звено между небесным и земным, по своей телесной природе должен быть изъят от тех общих условий и законов существования, по каким

существуют все земные существа, имеющие вещественное тело? К тому же, причастность к земному не унижает человеческого достоинства. Бог сотворил человека не бесплотным духом, а духом во плоти. Он облек его плотью и оградил разными внешними, чувственными условиями, хотя и не с той целью, чтобы он подобно неразумным и бессловесным скотам совершенно увлекался и порабощался чувственностью, а с той именно целью, чтобы он *при помощи и посредством чувственного* постепенно и постоянно *поднимался до сверхчувственного, духовного*, составляющего существенную потребность его богоподобной природы. Все чувственное и вещественное в лице человека, благодаря его духовной способности, должно было получить одухотворение и высший свой смысл. Одухотворение должны были получить и те физические законы и процессы, которые установлены были Богом в телесных организмах как для поддержания их существования, так и для произведения из себя подобных себе. Это вполне могло иметь место в первобытном невинном состоянии, когда дух человека беспрепятственно управлял телом. Конечно, падение изменило природу человеческую: стала иной его психология, иной стала и его физиология. Но ведь изменилась *не сама природа человеческая* как таковая, а лишь *ее качество*. Стали другими силы и способности души и тела, но другими по *качеству, а не по природе*. С качественным изменением в человеке всех способностей изменилась и способность размножения, но изменилась не по существу своему, а лишь *по качеству*. Сказать об изменившемся способе размножения можно, пожалуй, так же, как сказал св. Симеон Новый Богослов вообще о человеке.⁸⁷⁴ Как человека таким, каким его создал Бог, не стало больше в мире, так и того способа размножения, который дан был человеку Богом, не стало больше в мире, т.е. он изменился, стал иным. Этот способ стал *скотским*, вследствие того, что к нему прилепилась *похоть*, т.е. к бессознательному процессу примешалось сознание и в низшую природу вмешалась природа высшая.

Трудно в нашем состоянии падения получить ясное понятие о том способе воспроизведения себе подобных, которое имели праотцы наши до падения. «Можно сказать, что в бессмертных телах мог быть другой способ, чтобы дети рождались от одного действия благочестивой любви, помимо всякой поврежденной похоти, не преемствуя умирающим родителям и сами не умирая; и

этот способ деторождения мог продолжаться дотоле, пока земля наполнилась бы бессмертными телами, а отсюда праведным и святым народом, какого мы верой чаем после воскресения мертвых».⁸⁷⁵ Знаменитый Отец Западной Церкви Августин допускал, что в раю могло иметь место брачное соединение, правда, не в том животном, скотском виде, в котором совершается ныне. Учение свое он излагает следующим образом: «Достойный райского счастья супружеский союз тот, если бы греха не было, и рождал бы детей — предмет любви, и не знал бы похоти — предмет стыда. Как это могло бы делаться, мы в настоящее время не имеем примера, на котором могли бы это видеть. Тем не менее, не должно казаться невероятным, что и это одно могло без упомянутой похоти подчиняться воле, которой в настоящее время подчиняется столько членов.⁸⁷⁶ Я не вижу основания, которое бы могло удерживать нас от мысли, что еще в раю у них был *брак честен и ложе непорочно* (Евр. 13; 4). Если бы они жили верно и праведно и послушно и свято служили Богу, от семени их, по изволению Божию, могло бы рождаться потомство без всякой трудности и болезни чадорождения.⁸⁷⁷ Родовое поле так осеменял бы сотворенный для этого снаряд, как в настоящее время осеменяет землю рука.⁸⁷⁸ Муж сеял бы потомство, а жена принимала бы детородными членами, приводимыми в движение, когда то было бы нужно и насколько было бы нужно, волей, а не возбуждаемыми похотью.⁸⁷⁹ Эти члены приводились бы в движение таким же мановением воли, как и все другие, и супруг прильнул бы к лону супруги без страстного волнения, с полным спокойствием души и тела, и при полном сохранении целомудрия. Ведь из того, что нельзя доказать это опытом, не следует, чтобы это было невероятно. Когда бы беспокойный пламень не возбуждал те части тела, а распоряжалась бы ими свободная власть по мере нужды; тогда было бы возможно ввести мужское семя в ложесна супруги, сохранив неприкосновенность женского полового органа так же точно, как в настоящее время может выделяться из ложесн девицы месячное истечение крови без нарушения целостности органа. Тем же самым путем могло бы то вводиться, каким это может выделяться. Как для рождения расширил бы внутренности желанья не болезненный стон, а импульс зрелости, так для оплодотворения и зачатия соединило бы ту и другую природу не похотливое рвение, а добро-

вольное употребление. Мы говорим о предметах, в настоящее время оскорбляющих стыдливость; и потому, хотя мы делаем *возможные предположения* относительно того, какими они могли быть прежде, чем их стали стыдиться: однако необходимо, чтобы речь наша скорее обуздана скромностью, которая нас останавливает, чем искала помощи в красноречии, которое нам плохо удастся. Ибо того, о чем я говорю, не испытали на деле и сами те, которые могли бы испытать (грех предупредил, и они заслужили изгнание из рая прежде, чем по спокойному движению воли совокупились в деле насаждения потомства); но лишь только мы упоминаем об этом в настоящее время, чувство человеческое представляет себе только опыт страстной похоти, а не предположение спокойной воли. Поэтому-то стыд мешает речи, хотя разум не изменяет мышлению».⁸⁸⁰

Как видим, блаж. Августин предполагает, что родовое общение мужа и жены до их грехопадения совершалось бы без похоти, по желанию одной воли. Высказывая такую точку зрения, он, видимо, исходит из того положения, что до греха *все члены*, в том числе и члены, назначенные для рождения, полностью подчинялись человеческой воле и помимо ее, а значит и помимо разума, человек не мог ничего делать. Получается, что все силы, в том числе и низшие, инстинктивные или бессознательные, всецело подчинялись разуму и действовали только по указанию его. Такой взгляд, очевидно, включает в себе ошибочность и может привести к неправильным выводам. Физиология учит, что наша воля не может подчинить себе многие процессы, которые не вызываются ею, которые проходят рефлекторно, бессознательно и которых великое множество. Участвует ли воля в процессах кровеносной и лимфатической систем? С помощью ли воли происходит механическая и химическая переработка поступающей в организм пищи? Может ли человек с помощью воли своей *прибавить себе росту, хотя на один локоть* (Мф. 6; 27)? *Когда сон находит на людей* (Иов. 33; 15), они могут некоторое время противиться ему (Пс. 131; 4), но окончательно победить его у них нет сил (Деян. 20; 9). И родовые процессы принадлежат именно к таким, независимым от нашей воли движениям. Можно ли с помощью воли регулировать месячные очищения? Воля ли регулирует процессом утробного развития зачавшегося дитя и сроком его рождения? *Пойди, спроси беременную женщину, могут ли, по исполнении девятимесячного срока, ложесна ее*

удержать в себе плод? (3 Ездр. 4; 40). *Не могут* (4; 41). Господь отверз утробу Лии (Быт. 29; 31), а затем и Рахили (30; 22). Лишь по молитве праведного Авраама жена и рабыни египетского фараона смогли родить, а до этого они хотя и мучились болезнями рождения, но не могли разродиться, *ибо заключил Господь всякое чрево в доме Авимелеха за Сару, жену Авраамову* (Быт. 20; 17-18). О том, что Господь доводит до родов и дает силу для родов, говорит и пророк Исаия (66; 9). Не воля человеческая, а воля Божия отверзает утробы и ложесна для принятия и рождения плода. Не человеческая воля, но воля Божия через установленные ею рефлекторные способности в человеческом организме образует зачатый во утробе плод (Иов. 31; 15). Все это процессы бессознательные и участия воли не требуют по природе своей.

Исходя из своей теории подчинения разуму и воли родовых процессов, Августин определяет неверно и психологическую природу стыда. По его мнению, человек стыдится выполнять родовую функцию по той причине, что она недостаточна подчинена воли и разуму. Но почему же тогда человек не стыдится таких процессов как пищеварение, кровообращение и прочее, которые также не подчиняются воле и разуму, а выполняются автоматически. Разве мы стыдимся, что наш зрачок сам собой то сужается, то расширяется? Стыдимся ли того, что у нас растут волосы или ногти совершенно независимо от воли и желания? И вообще, разве принижает достоинство человеческой природы способность его организма осуществлять низшие свои функции независимо от воли и разума? Напротив, такая автоматичность, не требующая вмешательства высших сил нашего духа в сферу низшую, не требующая управления процессами питательными, растительными, двигательными, родовыми, не благоприятствует ли их развитию, давая больше свободы для высших духовных целей? Очевидно, чувство стыда вызывает не автоматичность родовой жизни, а как раз наоборот — ее недостаточная автоматичность. Стыд появился по той причине, что в эту область вмешались наша воля и наш разум. И если бы люди, следуя рассуждениям блаж. Августина, стали подчинять родовые процессы своей воле, то они делались бы не невинными, а лишь бесстыжими, приходя в состояние скотов. А если еще учесть, что задача жизни падшего человека состоит в том, чтобы восстановить свою природу в ее нормальное, перво-

начальное состояние, то, исходя из его учения, получается, что надо добиваться того, чтобы и родовая жизнь осуществлялась движением нашей воли. Какие для этого средства? Для того, чтобы подчинить воле плохо повинующиеся ей члены, человек должен настойчивыми усилиями воли упражнять эти члены в заданном направлении. Вывод очевиден! Очевидна и несостоятельность вывода. Нелепо и богохульно человека с развращенной волей и извращенным воображением, которыми скорее возбуждаются к деятельности известные члены, признавать находящимся близко к райской невинности первых людей. Ошибочность августинова взгляда следует уже из того, что он видит греховность в том, что происходит помимо воли, тогда как по православному учению всякий грех совершается лишь свободной волей и сознанием. «От произволения зависит осквернение», — говорят Святые Отцы.⁸⁸¹

Исходя из всего вышесказанного, мы должны прийти к выводу, что, каким бы ни был способ размножения первых людей в их невинном состоянии, он должен был происходить на уровне подсознания и к процессу бессознательному не должно было примешиваться сознание, что видно на примере рождения Евы от Адама (Быт. 2; 21-22). Этот способ поистине есть чуднейший и для нашего ума непостижимый, тем более, что условия нашего существования и условия существования первоначального очень и очень различны.

2.2.1. Происхождение души

*Отец в собственном смысле есть Бог,
а плотские родители не суть виновники бытия,
а только содействователи и слуги Божи.*

*Блаж. Феофилакт Болгарский*⁸⁸²

До сих пор, говоря об установленном Творцом способе происхождения человеческого рода, мы имели в виду только размножение людей по их телесной природе. Между тем одна только телесная природа в человеке не составляет еще человека. Человек — существо, состоящее из души и тела, и последняя часть сама по себе не является даже существенной частью, а становится таковой

лишь в том случае, когда органически соединяется с оживляющей ее душой. Спрашивается: откуда берется эта душа; каков способ происхождения людей по их духовной природе; каким образом происходят человеческие души и соединяются с телами, которые зарождаются в утробах материнских и путем рождения появляются в этот мир? Вопрос о происхождении души представляется вполне естественным, ибо душа по природе своей отличается от тела существенными отличиями и способ ее происхождения может не совпадать со способом происхождения тела.

Чтобы не поставить истину происхождения души в зависимость от *помыслов человеческих*, которые все *суетны* (Пс. 93; 11), надобно вновь обратить пытлиное око ума нашего к Божественному Откровению и попробовать поискать удовлетворительного ответа там. Но если мы обратимся к Слову Божию, то там не найдем ясного ответа на поставленный вопрос. Хотя в Писании и имеется несколько указаний относительно занимающего нас предмета, но они не настолько определены, чтобы на их основании можно было бы прийти к одному какому-либо выводу. Ясность и определенность отсутствует, видимо, по той причине, что точное знание этого не является полезным и необходимым для нас. Отцы Церкви тайну происхождения души предпочитали более обходить благоговейным молчанием, нежели изъяснять. На этот предмет долгое время в Церкви не существовало определенного и установившегося учения. С самых первых веков появилось несколько мнений относительно происхождения души, из которых уже впоследствии предпочтительное значение и силу получило то, которое было признано более уместным большинством церковных учителей.

В древне-языческом мире было в большом ходу мнение о предсуществовании, а также переселении душ человеческих. В той или иной форме это мнение разделяли Пифагор, Платон, Филон Александрийский и другие. Это же учение было воспринято и воспроизведено уже на христианской почве Оригеном. В середине VI века на 5-м Вселенском Соборе учение это было осуждено как нелепое и вздорное. Теорию предсуществования души можно принимать разве только в том случае, если понимать под этим Божие предвидение и предопределение, а не бытие ее. От вечности Бог предвидел и предуготовил меня. Без этого Божеского внимания ко мне я не мог бы ни произойти, ни существо-

вать. Эту мысль выражают те места Священного Писания, в которых говорится о существовании человека задолго до его появления на свет. К примеру, Иеремия был избран и освящен на пророческое служение прежде, *нежели образовался во чреве матери* (Иерем. 1; 4-5), так же и о святом Иоанне Предтече и его служении говорилось задолго до его рождения (Малах. 3; 1). Только в таком смысле душа может предсуществовать и быть даже совечной Богу.

Ближе к истине находятся две другие теории: теория непосредственного творения Богом душ (креационизм) и теория рождений душ от родителей (генерационизм). Эти две теории имеют свои как преимущества, так и недостатки.

Согласно первой теории каждая душа человеческая в момент зачатия творится Богом из ничего.⁸⁸³ В пользу этого мнения имеются некоторые свидетельства Священного Писания, но они не настолько ясны и определены, чтобы их можно было понимать не иначе как в смысле безусловного и непосредственного творения Богом душ, при всяком исключении здесь участия родителей. Так, например, в книге Екклесиаста говорится: *«И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его»* (Еккл. 12; 7). Из этих слов можно понять, что каждый человек душу свою получает от Бога, но данные слова нельзя однозначно истолковать в смысле творения человеческой души из ничего. Можно понять их в более широком смысле, а именно, что Бог есть Податель души каждого человека по тому самому, что в

⁸⁸³ Правда, на этот счет существует еще мнение, что творение души происходит не в момент зачатия, т.е. не тогда, когда две клетки (мужская и женская) сливаются в одну, называемую зиготой, а лишь на сороковой день или даже позже, а именно «в то время, когда тело образуется уже и соделается способным к принятию оной» (Правосл. Испов. Ч. 1. Отв. на вопр. 28). В этом случае ссылаются на слова святого пророка Моисея, который говорит, что *«еще кто поразит жену не-праздну и изыдет младенец ея неизобразен, тщиюто да отщитится; аще же изобразен будет, да даст душу за душу, око за око»* (Исх. 21; 22-24), разумея под этим то, что необразовавшийся младенец не имеет души, а образовавшийся имеет. Несостоятельность этого мнения показал преп. Максим Исповедник еще в VII веке. И понятно, как может образоваться тело, которое не одушевленно; ведь *дух творит формы*, а не наоборот. Да и к тому же V-ый Вселенский Собор, осуждая Оригена, засвидетельствовал, что душа творится вместе с телом, а не так, чтобы одно творилось прежде, а другое после.

начале через творческое дуновение Он даровал ее первому человеку, а через него и всем людям.⁸⁸⁴ Из изречения следует лишь та мысль, что Бог есть Виновник всего существующего. То же самое можно сказать и о других изречениях Священного Писания. Если пророк Исаия говорит о *даянии Богом дыхания людям* (Ис. 42; 5) или пророк Захария — о *созидании духа человеческого* Им же (Зах. 12; 1), то и здесь необязательно понимать это как творение из ничего. Также и слова ап. Павла, когда он называет Бога *Отцом духов* (Евр. 12; 9), можно понимать не в смысле вообще рождения, а в смысле рождения духовного в купели крещения. Одним из первых мнение о творении душ Богом было высказано священномучеником Иринеем Лионским. Опровергая учение о переселении душ и их предсуществовании, он в конце заметил: «Бог не так беден и скуден, чтобы не мог даровать каждому телу особую свою душу, равно как и особенный характер».⁸⁸⁵ И блаженный Феодорит от лица Церкви учит, что душа творится вместе с телом, но не так, чтобы с самым семенем, из которого образуется тело, и она получает бытие, но является в теле по воле Творца.⁸⁸⁶ Согласно с этим учили и другие учителя церковные: Кирилл Александрийский, Амвросий Медиоланский, Иоанн Златоуст и прочие. Одним из преимуществ этого мнения является то удобство, с которым можно обосновать высокое достоинство души человеческой, а главное — легко объяснить качественное образование душ, т.е. развитие талантов и способностей, которыми Бог наделяет людей по Своему усмотрению. Но в то же время с принятием этого учения возникают некоторые серьезные недоумения и возражения. Во-первых, этим учением вводится в естественный порядок мира сверхъестественное действие и при этом возникает некоторое несогласие с Писанием. В книге Бытия говорится, что Бог *почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал* (Быт. 2; 2), а данное мнение предполагает, что Бог продолжает творение из ничего. Во-вторых, это учение разрывает естественную связь поколений рода человеческого между собой и делает неизъяснимым переход различных душевных свойств, качеств и способностей, а следовательно, и греховной порчи от родителей к

⁸⁸⁴ Более подробное объяснение этого имеется у блаж. Августина (*О книге Бытия*. Кн. X. Гл. 9).

детям. Если душа каждый раз выходит из рук Творца чистой, то откуда берется в ней зло? От тела? Но тело никогда не признавалось Святыми Отцами источником зла. Источником зла может быть только сознание и воля, а не что-либо другое.

Наряду с учением о творении душ существует учение о рождении душ, возникшее одновременно с первым. Если первое мнение впервые встречается у Ириния Лионского, то второе — у Тертуллиана. Согласно его теории душа происходит путем рождения от подобной себе душе по подобию того, как и тело рождается от подобного себе тела. И как от рождающего тела отделяется семя для образования из себя другого тела, так же и от души отделяется свое собственное душевное семя для образования из себя новой же души. Первым и единственным источником душ человеческих, таким образом, является душа праотца Адама. В ней в семенном виде заключены были все последующие души человеческие.⁸⁸⁷ К этому мнению, хотя и с некоторым ограничением, склонялась большая часть Восточных Отцов. Святитель Григорий Богослов, высказывая свое мнение об этом предмете, говорит лишь, что душа примешивается к телу *недоведомым* образом, но потом добавляет как бы от лица другого: «а иной, пришедший на помощь моей песне, смело и, следуя многим, присовокупит и следующее рассуждение. Как тело, первоначально растворенное в нас из персти, сделалось впоследствии потоком человеческих тел, и от первозданного корня не прекращается, в одном человеке заключая других, так и душа, вдохнутая Богом, с сего времени соприходит в образуемый состав человека, рождаясь вновь, из первоначального семени удеваемая многим, и в смертных членах всегда сохраняя постоянный образ».⁸⁸⁸ Нечто подобное можно встретить и у преп. Иоанна Дамаскина. В изложении своего учения он исходит из той мысли, что Бог после первой недели мироздания ничего уже не творит, а если и творит что-либо, то только через посредство уже сотворенных тварей. В беседе христианина с сарацином

⁸⁸⁷ Впрочем, Тертуллиан, излагая эту теорию, исходит из своего взгляда на природу души, согласно которому душа человеческая, или точнее дух, является тонким *телом* (также он мыслил и о Боге), а не просто соединяется с ним. Из этого естественно заключить, что должно быть и семя для образования новой души. Отсюда же идет и его учение о постепенном возрастании души, нелепость которого очень хорошо показывает блаж. Августин (*О книге Бытия. Кн. X. Гл. 26. С. 202-204*).

он влагает в уста первого следующие слова: «Бог в первую неделю сотворил человека и повелел ему рождать и рождаться, сказав: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1; 28). И поскольку человек был одушевлен, имея одушевленное семя, в собственной его жене взошел посев. Так что человек рождает человека, как говорит Божественное Писание: Адам родил Сифа, и Сиф родил Еноса, и Енос родил Каинана, и Каинан родил Малелеила, а Малелеил родил Иаред, и Иаред родил Еноха (Быт. 5; 3-18). И не сказано: Бог создал Сифа, или Еноса, или кого другого, и отсюда мы знаем, что один-единственный Адам создан Богом, а потомки его рождаются и рожают до сего времени. И так благодатью Божией стоит мир, потому что и всякая трава и растение с тех пор повелением Божиим рождает и рождается, ибо сказал Бог: *да произрастит земля зелень, траву* (Быт. 1; 11), и повелением Его произросло всякое древо, и всякий род травы и растений, имея в себе семенную силу. Семя же всякого растения и травы одушевлено, и, снова попадая на землю само собой или высеваемое другим, оно всходит, не создаваемое кем-либо, но повинувшись первому повелению Божию. Вот и я как прежде сказал, будучи свободен лишь в уже упомянутых вещах, куда бы ни сеял, пользуясь своей властью, в своей ли жене или в чужой, семя всходит и становится послушным первому повелению Божию, а не так, что Он каждый день создает и делает, потому что в первую седмицу сотворил Бог небо и землю, и весь мир в шесть дней, и в седьмой день почил от всех дел Своих (Быт. 2; 1), как и Писание мне свидетельствует».⁸⁸⁹ Толкуя далее слова сказанные Богом пророку Иеремии, «*прежде нежели Я образовал тебя во чреве*» (Иер. 1; 5), он говорит, что под словом *образовал* надо понимать не непосредственное творение, а *образование одушевленной и семенной силы всякого мужа* от Адама и далее.⁸⁹⁰ Следует признать, что это мнение более согласуется с данными Писания и жизненным опытом. Действительно, «кому дано сие благословение Божие: *раститесь и множитесь*, телу ли человека, которое без души и не понимает сего благословения, и не может исполнить оно, или целому человеку, и особенно душе его? К телу ли относятся слова Писания: «*Сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его*» (Быт. 1; 27)? Бог бестелесен, следовательно, человек сотворен по образу Божию в душе. После сего еще один вопрос, и мы получим разреше-

ние на многое. Что значит написанное об Адаме: «*Роди сына по виду своему и по образу своему*» (Быт. 5; 3)? То ли, что между Адамом и Сифом было сходство в чертах лица и в строении тела? Стоило ли труда вносить столь мелочное замечание в повествование столь священное и, притом, столь краткое? И сличение представляемого теперь «образа Адамова» с недавно указанным «образом Божиим» не ясно ли дает разуместь, что Священный писатель говорит о внутреннем образе, духовном и нравственном? Творческое слово «*раститесь и множитесь*» насадило в Адаме способность рождать благословенных чад и передавать им в наследие образ Божий, по которому он сам сотворен. Но когда грехом поврежден сей образ в нем, тогда, хотя по силе первоначального творческого слова и мог он родить сына, но не мог сообщить ему более того, что в самом оставалось; *роди сына* не по образу Божию полному и совершенному, но *по виду своему и по образу своему*, то есть с некими чертами образа Божия и с неким примешением греха и повреждения Адамова. Вот и первоначальный Божественный, и последовательный естественный закон рождения человеческого!»⁸⁹¹ Так что «не нужно искать другого источника человеческих душ, кроме души первого человека... И поелику каждый рождается со способностью рождать, то нет сомнения, что в Адаме получил сие благословение весь род человеческий».⁸⁹²

С этим мнением согласуется, по-видимому, и опыт жизненный, и опыт религиозный. С одной стороны, не признают ли врачи за несомненное тот факт, что некоторые болезни переходят от родителей к детям? С другой стороны, как объяснить факт телесного и душевного сходства детей с родителями? Ведь дети даже внешне имеют очень многие схожие черты с родителями. Это одно доказывает с несомненностью имеющееся подобие душ, потому что души творят себе соответствующие тела. Мы уже не говорим о бывающем поразительном между детьми и родителями сходстве и по умственным способностям, и по нравственным склонностям. Преп. Макарий Великий со всей определенностью сказал: «Отцы на земле рождают чад от своего естества, тела своего и души своей».⁸⁹³

Основное преимущество мнения о рождении душ от родителей заключается в том, что им легко объясняется важнейший догмат христианства — о наследственном переходе той поврежденности естества человеческого, какое получил праотец вследствие

падения. *«Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, — говорит ап. Павел, — так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили»* (Рим. 5; 12). Каким образом через непослушание Адама сделались все грешниками, если они в нем были только по плоти, а не по душе? Или следует признать, что плоть, пораженная ядом греха, сообщает его душе по тесной своей связи с ней? Но тогда, как справедливо замечает блаж. Августин, надобно опасаться, как бы не показалось, что Бог — виновник греха, если Он дает душу такой плоти, в которой она становится в необходимость грешить.⁸⁹⁴ С другой стороны, какой смысл имеет обычай крестить младенцев, которые, не успев родиться, умирают? Почему душа младенца, которой ни в коем случае не может быть вменяема некая, проистекающая от греховной плоти зараза, будет отчуждена от вечной жизни, если никто не позаботится окрестить младенца?⁸⁹⁵ Опять, если этим таинством доставляется польза лишь телу, а не душе, то следовало бы крестить мертвых. Обобщая вышеизложенные рассуждения, блаж. Августин заключает: *«Апостол говорит: в нем все согрешили* (Рим. 5; 12), откуда нельзя, очевидно, исключать и душ младенцев в виду, с одной стороны, того, что сказано *все*, а с другой — того, что над младенцами совершается крещение, как не без основания и полагают те, которые думают, что души происходят от одной».⁸⁹⁶ Ясно, что каждый человек рождается и телом, и душой от Адама, получая от него и скверну греха. В то же время принятие и этого учения приводит к немалым затруднениям. К примеру, если греховная зараза передается от Адама из рода в род вследствие преемства душ, то тогда что же мешает и личным, свободно нажитым грехам передаваться от родителей к детям? Или может возникнуть такой вопрос: от чьей души происходит душа ребенка — от души отца, матери или же от душ обоих, и как согласовать в таком случае простоту и неделимость души? И еще бывают случаи как внутреннего, так и внешнего несходства детей и родителей. Как объяснить эти, по-видимому, исключительные факты? Как возможно вообще происхождение души из семени без участия творческой или хотя бы промыслительной силы Божией?

Очевидно, чтобы разрешить эти и многие другие недоуменные вопросы, следует соединить две вышеприведенные гипотезы в одну, устраняя из каждой их крайности. Сами изречения Священного

Писания касательно происхождения души прямо не благоприятствуют ни одной из гипотез, а могут быть в одинаковой мере приспособляемы к каждой. А это означает и даже доказывает, что в каждой гипотезе есть часть истины, которая и подтверждается Словом Божиим. Нельзя не согласиться, что Бог-Творец всяческих является естественно и Творцом души человеческой, даже если Он творит ее не непосредственно, а лишь силой того благословения, которое Он даровал нашим праотцам еще в начале. Иначе говоря, Бог может творить новые души посредством душ родителей, и как, бы ни происходила душа, она, так или иначе, будет творением Божиим. Однако, согласившись с этим положением, мы должны признать, что и родители могут участвовать в образовании новой души, сообщая ей и от себя нечто. Что же именно? Как считает св. Григорий Богослов: «Человек бывает отцом не целого человека, как говорят это, но только плоти и крови, — того, что есть в человеке гибнущего; душа же — дыхание Вседержителя Бога, приходя извне, образует персть, как знает сие Соединивший их, Который вдохнул душу первоначально и сочетал образ Свой с землей. Подтверждением слов моих служит собственная любовь твоя, которая неполна, потому что ты любишь в детях не душу, а одно тело; сокрушаешься, когда тело изнемогает, и радуешься, когда оно цветет. Отец и досточтимая мать больше болезнуют сердцем о неважных телесных недостатках в детях, чем о важных пороках и великих недостатках душевных, ибо телу они родители, а душе — нет».⁸⁹⁷

Слова св. Григория требуют пояснения. Но прежде, чем уточнить его мысль, необходимо нам вызвать из тайников памяти своей хорошо известные слова Божии, сказанные во всеуслышание всей живой твари: «*Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле*» (Быт. 1; 22). Такие же точно слова Бог произнес потом и человеку (Быт. 1; 28), указывая этим на то общее, что есть как у человека, так и у животных. Словами благословения всемогущий Бог усвоил их естеству творческую силу, которая с этого момента теперь находится отчасти в их распоряжении и может проявлять себя или инстинктивно (у животных), или свободно (у человека). Действием творческой силы, усвоенной всякому живому организму, возникают новые живые существа *по роду* своему с душою живою. Бог не тво-

рит новые души для живых организмов непосредственно. Он не делал этого даже в начале творения их, а повелевал лишь стихиям, и те производили требуемое, имея к этому соответствующие способности (Быт. 1; 20). Вещество мертвое и безжизненное само по себе на такое не способно. Все производили действующие в нем те самые «невещественные силы душевного свойства».⁸⁹⁸ Эти силы участвуют и в образовании низшей части человеческой души — части неразумной, животной. Разумную же часть души с ее духовными способностями человек получает непосредственно от Бога, преобразуясь по подобию Бога в личность, обладающую сознанием и свободой. «Я различаю в человеке, — говорит св. Феофан Затворник, — дух и душу. *Душа* — такая же, как у животных, и *получается естественным путем от родителей*, как души всех животных... *Дух вдыхается Богом*. Как в начале, ибо продолжение тварей есть повторение их начала».⁸⁹⁹ То, что св. Феофан называл духом, св. Григорий именовал душой, которая *вдыхалась* Богом при начале⁹⁰⁰ и которая называлась соответственно *дыханием Божиим*.⁹⁰¹ И если мы внесем пояснение к словам св. Григория, то получится, что «человек бывает родителем не целого человека, но только того, что есть в нем гибнущего», т.е. его психофизического, животного состава. Или, говоря по-другому, человек бывает родителем души и тела, ибо последнее не будет «изнемогать» и «цвести», если не будет живым, одушевленным. А тогда точнее будет сказать, что *мать и отец являются родителями телу и душе, а духу — нет*. Это и понятно, ибо для того, чтобы душа стала богоподобной, в нее должно привзойти нечто высшее, то, что давало бы душе жизнь духовную и устремляло к Божественному, возвышая над всем случайным и преходящим. Это и есть та сила, которая называется *духом* богоподобным и которая не рождается от родителей и не передается никем, а приходит извне, от Бога. Посему-то преп. Антоний Великий, составляя человека из тела, души и ума (духа) произнес следующее: «Душа есть в мире, как *рожденная*, а ум превыше мира, как *нерожденный*».⁹⁰²

Таким образом, душа в смысле жизненного начала своим происхождением обязана родителям и от родителей своих она получает особенности своего организма. Никто не спорит, что здоровье родителей есть наследство для детей. Детям родители сообщают свою физическую крепость и силу, рост и красоту телесных

форм или, наоборот, хилость, слабость, некрасивость. Родители самим себе обязаны за телесные совершенства или недостатки своих детей. Окружающие, обыкновенно смотря на детей, в особенности на их лица, непременно стараются отыскать те или иные черты сходства с родителями. Сами родители, взирая на чад своих и замечая в них черты *вида своего и образа своего* (Быт. 5; 3), подвигаются сильнейшей любовью к ним, равно как и дети тянутся к своим родителям по той же самой причине, ибо подобное тянется к подобному. Это сходство и подобие наблюдается не только в телесных свойствах, но и в свойствах душевных. Родители передают детям все силы и энергии низшей, неразумной части своей души; передают и силу жизненную (пульсовую, движущую кровь), и силу растительную (питающую, способствующую росту и развитию телесного организма), и силу производительную (сперматическую, заключающую в себе семя для продолжения рода); передают они также и силы чувственно-пожелательной части души, как то низшие способности мыслительной, чувственной и желательной сил души. Силы духовного свойства — сознание, совесть, возвышенные чувства — человек, по-видимому, получает непосредственно от Бога и потому является личностью богоподобной, уникальной и неповторимой. Родители также участвуют в формировании высших сил души, но, главным образом, *посредством влияния своего и посредством воспитания*.

Указание на сей счет представляет нам Священная история в лице жены Мановой. Ей явился ангел Господень и предсказал, что она, быв до сего времени неплодной, родит сына, который *будет назорей Божий* (Суд. 13; 5). В связи с этим он велит ей: «*Берегись, не пей вина и сикера, и не ешь ничего нечистого*» (Суд. 13; 4). Он велит ей во все время беременности вести образ жизни, свойственный назорейям, и таким образом приготовить в нем склонность к назорейскому образу жизни. Из этого примера делается ясным, что нравственное состояние душ родительских оказывает влияние на формирование и развитие детей. Причем, оставляют след в душе ребенка не только постоянные душевные качества родителей, но и их временные настроения, которые сказываются впоследствии. Этим только и можно объяснить, почему от одних и тех же родителей происходят столь разнообразные дети, непохожие друг на друга. Какие, к примеру, разные дети родились от

одного и того же Адама: Каин, Авель, Сиф. Но ведь это закономерно! Каин, зачавшись вслед за преступлением отца, получил от него семя, зараженное ядом недавно сделанного греха, зараженное духом гордыни, неверия, непокорства, дерзости и богохульства. Это сказалось на формировании Каиновой души, и впоследствии Каин не послушал Бога, велевшего ему отступить от неугодной Ему жертвы. Каин не послушал того, что ему сказал Бог, и, подобно своему родителю, презрел Слово Божие, и за таковое настроение жертва Каинова сделалась неугодной Богу.⁹⁰³ Авель же зачался с покаянием и со слезами своих родителей. «В сокрушении кающейся души, во смирении сердечном зачал Адам Авеля, т.е. Авель получил от зачатия семя, облагодуханное духом смирения и сокрушения сердечного, а посему вырос смиренный, кроткий сердцем, и осуществимо стало для Авеля Богообщение».⁹⁰⁴ Он угодил Богу жертвой правды и всесождением смиренного сердца, по слову псаломника: *«Жертва Богу — дух сокрушенный, сердце сокрушенное и смиренное Бог не уничижит»* (Пс. 50; 19). Далее Адам, удручаемый продолжающимися скорбями, глубже укореняется в смирении, терпением утверждается в надежде и рождает Сифа, благословенную отрасль и надежное основание своего потомства.⁹⁰⁵ Опять же, «от одного Авраама рождается Исмаил — *дикий осел*, по выражению предсказания о нем, и Исаак — *благословение всех народов*. Отчего такая разность? Оттого, что мятежная рабыня Агарь повредила в Исмаиле благословение Авраамово, а добродетельная и смиренная Сарра с благословением Авраама самым чистым и совершенным образом сочетала в Исааке и свое благословение, по реченному о ней к Аврааму: *Благословлю же ю, и дам тебе от нея чадо: и благословлю е, и будет в языки, и цари языков из него будут»*.⁹⁰⁶ Эти и подобные им примеры показывают и доказывают, что состояние души ребенка во многом предопределяется состоянием душ родительских в час зачатия и время внутриутробного развития.

Сами язычники, не признающие за достоверное свидетельство Священного Писания, признают, однако, факт влияния родительского на формирование ребенка. Древние греки советовали будущей маме смотреть на красивые статуи и картины, слушать гармоничную музыку, легко и красиво ходить, ибо все это вместе с ней переживает находящееся во утробе дитя. Еще в большей степени

это относится к воздержанию от всего греховного, неестественного и излишнего. В частности, в период чревоношения и млекопитания родителям предписывается воздержание от супружеского общения, как не имеющего смысла, ибо то, ради чего было соединение, достигнуто. Даже у язычников, «когда младенец зачинался, отец с матерью соблюдали себя, чтобы больше не соединяться, воздерживались также от прожорственных и многообразных яств, чтобы мужу не впасть с женой в сношение, не осквернить этим младенца и тем не обессилить его. И у всякого, кто воздерживался от прожорства и плотского сладострастия, дети бывали мудрые».⁹⁰⁷ Сами неразумные и бессловесные животные своим примером учат людей жить по-человечески. Ибо у них, когда самка после соединения с самцом почувствует, что восприняла семя, то больше самца не принимает, чтобы не повредить зачатому плоду. Климент Александрийский говорит, что силам природы никогда нельзя причинять насилия до извращения их.⁹⁰⁸ Христианские писатели в большинстве своем осуждают соитие, совершаемое не с целью зачатия, как лишенное смысла и не соответствующее идее самого плотского соития. Супружеское соединение, совершаемое ради пустого удовольствия, считается противным разуму и греховным. «Природа, — говорит тот же Климент Александрийский, — как в отношении пищи, так и в отношении законного брака позволяет пользоваться лишь тем, что естественно, целесообразно и благопристойно. Она позволяет страстное стремление к производству детей. Но всякая чрезмерность и неумеренность идут уже против законов природы... Моисей призывает мужей воздерживаться от беременных, пока они не освободятся от плода. И подлинно: матка, расположенная под мочевым пузырем несколько выше кишки, которая называется прямой, обыкновенно простирает свою шейку плечами в сторону мочевого пузыря. Но как скоро отверстие шейки оказывается наполненным, матка запирается и опрастывается уже только во время родов; лишь когда замок этот снят, тогда матка принимает в себя семя. Ради пользы слушателей здесь нам нисколько не стыдно поименовать органы, в которых происходит зачатие плода, ибо сотворения их Сам Бог не устыдился. Итак, матка, в жажде рождения детей восприняв в себя семя, с этих пор не желает постыдного и достойного порицания соития, закрытием своим указывая в нем уже необузданность и распутство, после насыщения ввиду закрытия шейки своей, удер-

живаясь от сладострастия. Ее стремления, которые прежде были направлены на любовные объятия, обращаются теперь внутрь и, занятые лишь образованием плода, вспомоществуют Творцу. Не следует поэтому природу, уже занятую к этому еще беспокоить из границ выходящим бесчинством».⁹⁰⁹ Вред невоздержания во время беременности преп. Нил видит, во-первых, в том, что изнуруется мать, а во-вторых, потому что повреждается младенец тем, что истощается сила его.⁹¹⁰ Физически это сказывается нарушениями в организме младенца и врожденными болезнями, а также психически дурной наследственностью. Современной науке известно, что семя, незаконно попавшее в лоно жены, никуда не исчезает, а остается там надолго и вступает в единоборство с уже зачатым плодом, истощая его силы. Закончиться это может даже гибелью плода. Во всяком случае, невоздержанным супругам иногда приходится расплачиваться выкидышем или инфицированием плода и самой матери.⁹¹¹ По словам преп. Нила, сегодня матери рожают младенцев по чину и естеству женскому, но не носят младенцев по чину и естеству младенческому. Случается это от того, что мужи и жены подчиняются рабству плотской похоти и чадородят младенцев в сладострастии. Прежде, нежели засеять поле, не лучше ли будет отобрать хорошие семена от семян негодных и посадить на поле чистом от сорняков, чтобы впоследствии терния не заглушили благих семян? Таковым же должно быть и семя мужа и поле жены. «Если засеется семя мужа с помыслом благим, то и младенец благим родится; если же засеян будет с прелюбодейством и блудом, то, с каким зачатием зачался, с тем и родится; чадородят его, но не порадуются о нем... Если мать совратится с пути законного в иной, — тогда отстраняется Бог, т.е. оскорбляется благодать Таинства брака, младенец сугубо истощается, почему и не возможет увидеть мать младенца своего благополучным, ни младенец порадоваться о матери своей. Младенец разлагается душевно еще во утробе матери своей, вследствие того, что была она нечистой и сносилась противозаконно, уже имея во чреве своем».⁹¹²

Особенно мать влияет на формирование ребенка по тесной своей связи с ним. Находясь во утробе, младенец получает для своего тела все питательные вещества из крови матери. А так как кровь имеет способность живо отпечатлевать на себе все движения и свойства души, то, перекачивая кровь через себя, младенец в букваль-

ном смысле слова добывает себе «хлеб насущный», который питает не только его тело, но и душу. И пищу для его душевно-телесного состава доставляет мать. Отсюда делается ясным, насколько важно жене, носящей под самым сердцем крохотное существо, следить за всеми движениями своего сердца, не допускать действовать беззаконным и греховным чувствам, стараться обуздать необузданную кровь свою, помня, что все ее даже едва уловимые сердечные движения напечатлеваются на его маленьком сердечке. Но где взять помощи слабой женщине, которая постоянно побеждается чувствами падшего естества, в которой с особенной утонченностью действуют душевные страсти и которая по самой природной организации своей более подвержена влиянию падшего духа?⁹¹³ Победить естество может только Тот, Кто выше естества, Тот, Кто является Создателем его, т.е. победить его может только Бог. Следовательно, надобно обращаться к Нему, молиться Ему и просить помощи у Него. Будучи милосердным к падшему человеку, Бог дал в помощь великое средство для изменения его падшего естества. Он предлагает слабому человеку соединиться с Собой, со Своей душой посредством той же крови, которую Он пролил ради него. *«Пейте из нее все, — повелевает Христос всем, — ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета»* (Мф. 26; 27-28). С кровью Его тесно соединена душа Его, и свойства души Его, напечатлеваясь в крови Его, передаются душам, причащающимся крови Христовой! Причащающиеся Святых Таин на опыте познают истину этих слов. Они начинают ощущать в себе чуждые падшему естеству действия, которые навешаются и насаждаются в душу причащающегося из души Христовой.⁹¹⁴ По этой-то причине Святая Церковь повелевает всем носящим во чреве и готовящимся родить женам частое приобщение Святых Христовых Таин. И не только во время беременности должны приступать жены ко Святым Тайнам, но и во все время кормления ребенка. Ведь молоко матери образуется из крови и представляет собой «сладкую и более нежную *часть* крови», подвергаясь превращению только *по качеству, а не по субстанции*.⁹¹⁵ Следовательно, с молоком матери ребенок продолжает впитывать ее душевные качества, подтверждая истинность латинской пословицы, говорящей, что дети всасывают вместе с молоком матери ее добродетели или пороки. Молоко матери подобно семени имеет в себе скрытую силу организовывать тело и душу по образу своего перво-

источника. И лишь тогда, когда родится ребенок, у матери появляется молоко. Значит, появляется оно не ради матери, а ради ребенка и не может никому служить на пользу, кроме него. Поэтому дурно поступают те матери, которые по лени своей отторгают от себя детей своих, вскармливая их чужим молоком или молоком искусственным. Этим они вредят не только ребенку, но и самим себе. Современная наука говорит, что искусственное вскармливание вызывает у детей задержку умственного и физического развития, извращает чувства, производит различные заболевания,⁹¹⁶ сокращает продолжительность жизни. Сами матери, пытающиеся за счет искусственного кормления избавить себя от утомления и лишнего бремени или стремящиеся сохранить красоту и фигуру своего тела, порой не знают, что как раз таки их здоровье, красота и даже жизнь прямо связаны с грудным кормлением.⁹¹⁷ Только в самых исключительных случаях допускается нарушать законы естества, установленные Богом. Например, если мать болеет опасными и заразительными телесными⁹¹⁸ или душевными болезнями,⁹¹⁹ которые пагубно могут сказаться на ребенке.

Итак, формирование характера новой души человеческой напрямую зависит от характера душ родительских. Причем родители могут влиять на одушевленную отрасль свою не только, так сказать, вещественным образом, но и не вещественным — через дух. По свидетельству св. Феофана Затворника, один дух может повлиять на другой *чувством*, а лучшим внешним проводником для передачи соответствующих чувств является *взор*.⁹²⁰ Не случайно глаза называют зеркалом души, в котором отражается состояние души. «Пусть же через сие отверстие проходят до души дитяти души матери и отца с чувствами святыми».⁹²¹ Вокруг начинающейся жизни надобно составить благоприятную, духовную атмосферу (церковность, искреннее благочестие, любовь), которая и будет формировать характер этой жизни, проникая в установ-

⁹¹⁶ Диатезы, экземы, аллергические риниты и катары верхних дыхательных путей, бронхиты и др.

⁹¹⁷ Издревле говорили, что грудные младенцы суть врачи своих матерей. И ныне наука утверждает, что нормальное вскармливание хотя бы одного ребенка существенным образом снижает риск последующего возникновения рака молочных желез.

⁹¹⁸ СПИД, холера, туберкулез.

⁹¹⁹ Пьянство, блуд, курение, злоба и прочие страсти.

ляющиеся формы ее и полагая на них как бы свою печать, которая остается впоследствии надолго, если не навсегда, подобно тому, как полотно сохраняет признак той краски, в которую оно было окрашено первоначально, сколько бы его потом ни перекрашивали. На всю жизнь человек сохраняет в себе отпечаток того направления, которое он получил первоначально, вступая в жизнь. Зная этот закон, святитель Тихон Задонский настоятельно советовал обратить особое внимание на раннее воспитание. «От воспитания, — говорил он, — все прочее житие зависит, как свежий глиняный сосуд: чем сначала напоен будет, такой запах и через прочее время жития своего издавать будет».⁹²² К сожалению, запах, исходящий от всякого без исключения человека, этого поистине глиняного сосуда, всегда смраден по причине того смертного напитка, который воспринял в себя сначала новосотворенный сосуд, предназначенный быть вместилищем благоуханной благодати.

Увы! Ныне всякий начинает жизнь уже мертвым; исходит, как из гроба, из материнской утробы для жизни тленной, оканчивающейся гробом, мрачной могилой и забвением. Вышедший из недр матери и коснувшийся земли младенец не смеется и не радуется, но плачет и горько проливает слезы, оплакивая то бедственное состояние природы человеческой, которое человечество получило от праотцев своих, не сумевших воздержаться от греха в то время, когда это было им нетрудно.

2.2.2. Адамово наследство

*Отцы ели кислый виноград,
а у детей на зубах оскомина.
(Иезек. 18; 2)*

Пал Адам, и слезы стали естественны человеческому роду; они стали пищей и питием ему. Со времени Адамова ни один не прожил жизнь свою без слез, без стонов, без рыданий. Море слез пролито человечеством, скорбными вздыханиями преисполнена вся земля. Причина слез — смерть душевная и телесная. Причина смерти — грех. Всякий человек зачинается в беззаконии, рождает-

ся во грехе и, не начавши еще жить, умирает. «Что за таинство — рождение человека во грехе? Как не живший — уже умер? Не шедший — пал? Ничего не делавший — согрешил? Как дети в ложеснах праотца, отделенные от него тысячелетиями, — участники его греха?»⁹²³ Прельстился умом Адам, не сохранив повеления Создателя своего, и, предназначенный быть *храмом Бога живого* (2 Кор. 6; 16), допустил в себе предательство. Вторглись при посредстве предательства его иноплеменники в храм Господень, ворвались в самое святилище храма, простерли дерзкие руки на сосуды и жертвы, посвященные Богу. Храмом Божиим является весь человек, святилищем — его сердце, сосудами и жертвами его — помыслы и ощущения.⁹²⁴ Нечестивые и нечистые духи попрали храм Божий ногами своими, разрушили святилище, помыслы и ощущения духовные и благодатные осквернили, смешав их с помыслами вещественными, греховными и злосмрадными. Произвести столь разрушительные действия падшему ангелу удалось при посредстве *лжи*. По этой причине Господь назвал диавола *лжецом, отцем лжи и человекоубийцей от начала* (Ин. 8; 44). При посредстве лжи диавол поразил вечной смертью человечество в самом корне его. Прельстился Адам, т.е. принял ложь под личиной истины, повредив себя неисцельно грехом. С того времени естественно стало ему стремление ко злу под видом добра.

Пагубно отразилось преступление праотца на его природе. Но губительные следствия греха не ограничились им одним; они простерлись и на все его потомство. Со времени падения Адамова весь род человеческий находится в погибели, в прелести. «Как преступивший заповедь принял в себя закваску зловредных страстей, — говорит преп. Макарий Великий, — так и родившиеся от него, и весь род Адамов по преемству стали причастниками оной закваски».⁹²⁵ Начиная свое существование, получая свое бытие по приемству от Адама, мы в то же самое время облакаемся во образ праотца нашего Адама. Как мы уже знаем, «Адам, сотворенный по всесвятому Образу и Подобию Божиим, долженствовавший произвести соответствующее потомство, осквернил Образ, уничтожил Подобие, произвел потомство, соответствующее оскверненному образу, уничтоженному подобию. Священное Писание, засвидетельствовавшее, что человек сотворен по Образу Божию (Быт. 1; 27), уже лишает этого свидетельства чад Адамовых. Писание говорит

о них, что они родились по образу Адама (Быт. 5; 3), т.е. такими, каким сделался Адам по падении».⁹²⁶ Мы уже с самого зачатия и рождения своего получаем тела, подверженные болезням и разрушению, а главное — души, зараженные грехом, яд которого разливается во все члены души и тела, умерщвляя их. Каков *корень*, таковы и *ветви* (Рим. 11; 16), а каковы ветви, таковы и *плоды их* (Мф. 7; 16-18). Человечество в самом корне своем, в праотцах, повредилось. Поврежденный корень не может не произвести ветви и плоды с соответствующим повреждением. Состояние всех без исключения людей, есть состояние повреждения, или прелести, есть состояние гибели и вечной смерти. Мы не можем не быть такими. Мы рождаемся такими! *Кто рождается чистым от нечистого?* — *Ни один* (Иов. 14; 4), ибо рождается во грехе. Такое рождение Святые Отцы считают бедствием, худшим самого небытия.⁹²⁷ Получивший таким образом бытие получает вместе с ним и зло, приразившееся к естеству. «Зло некоторым образом сорастворяется с естеством через тех, которые первоначально допустили в себя страдание, преслушанием вселили в себя болезнь. Но как преемством принадлежащего каждому роду продолжается естество живых существ, так что по закону природы рожденное есть то же с родившим: так и от человека рождается человек, от страстного страстный, от грешника грешник. Посему в рождающихся некоторым образом составляется грех, вместе и рождаемый, и возрастающий, и оканчивающийся пределом жизни».⁹²⁸ Поэтому добродетель стала неудоприемлемой для человеческой природы, как огонь для влажного вещества.⁹²⁹ Человеческая природа получила более расположение ко злу, чем к добру. Само добро падшего естества, перемешавшись со злом, перестало быть добром, подобно тому, как здоровая и вкусная пища перестает быть полезной, когда примешивают к ней яд.⁹³⁰ «Знаю, — говорит апостол Павел, — знаю по опыту, что *не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе*» (Рим. 7; 18). А что же живет? — Недоброе. Где? — *в плоти*. Не в самом естестве человеческом не живет доброе, ибо оно, будучи творением Божиим, не может не быть добрым, но *в плоти*, что, по словам одного толковника, означает то недоброе, что образовалось вследствие падения и витает тут же *в промежутках естества*.⁹³¹ Это недоброе называется *душевно-плотностью*, или *ветхим человеком*, имеющим *тело греховное*, некий *корпус*

греха. Сами «душа и плоть, как твари Божии, добры; но вследствие падения стали седалищем всего недоброго. Вселилась в них самость со страстями, и все их силы и потребности обращает на самоугодие. И образовался тут среди естества особый некий корпус самостный, страстный, самоугодливый».⁹³² Именно в этом корпусе и не живет доброе: там живет грех — тот самый господин, которому продано в рабство все человечество. Что это за личность? Это — «лицо, душу которого составляет сластолюбивое самоугодие, а тело — все страсти, со всеми привычками, питающими их; душа же и тело со своими силами и отправлениями суть только орудия его».⁹³³

Таким образом, ветхий человек составляется из *самости со страстями*, которые действуют беспорядочно и бесцеремонно. Это некая бурливая область, где беспорядочно мнутся мысли, желания и чувства, которую Святые Отцы помещают *между душой и телом*, показывая этим, что страсти не принадлежат естеству человеческому, что они есть нечто случайное, прившедшее в естество человеческое и расстраивающее его.⁹³⁴ Само слово «страсть» несет в себе идею страдательности и в смысле рабства, на которое человек соизволяет добровольно по причине обещаемого удовольствия,⁹³⁵ и в смысле разрушения, что является уже следствием греховного услаждения. По причине такого действия страсти, православная аскетика считает страстное состояние ненормальным, противоестественным, противоприродным. «Если бы это природно было нам, то не производило бы своим присутствием страдания и муки, какие мы от того испытываем. Что природно, то радость жизни составляет, а что противно природе, то ее томит и мучит. С другой стороны, если бы это природно было, то, когда бы кто явился свободным и чистым от того, уже он не был бы человеком. Но мы ведаем Человека, Который был совершенно чист от этого и все же был человек — настоящий человек».⁹³⁶ Богочеловек Иисус Христос был чужд всякого греха (1 Ин. 3; 5). Почему чужд? Почему грех не смог овладеть Им? И почему не нашлось и не находится ни одного человека, который бы избежал

⁹³⁵ Если бы в страстном движении не было услаждающего момента, но сразу начиналось бы оно страданием, то оно не могло бы склонить на свою сторону волю человека.

пленения грехом? В чем тут причина? Отцы Восточной Православной Церкви видят основную причину такого явления в *способе зачатия* человеческого рода. Неслучайно Бог, единым из Лиц Своих, Всесвятым Словом, принимая человеческое естество, устранил от себя обыкновенное зачатие человеческое от семени мужского, зачатие, по-видимому, сообщавшее заразу греховную всем рождающимся таким образом. «Богочеловек, — говорит св. Игнатий Брянчанинов, — зачался от действия Святого Духа! Слово составило Себе плоть во утробе Пречистой Девы! Бог соделал плоть Свою, в самом зачатии ее, Божественной, способной к ощущениям единственно духовным⁹³⁷ и Божественным. Хотя свойства плоти Богочеловека были человеческие, но вместе все они были обоженные, как принадлежащие одному Лицу, Которое — Бог и человек. По этой же причине человеческие свойства Богочеловека были вместе и естественны и сверхъестественны в отношении к человеческому естеству. Святость плоти Бога и Господа была бесконечно выше святости, в которой сотворена плоть твари — Адама. Очевидно, что зараза, которую источает человеческое падение во всех человеков посредством унижительного зачатия по подобию зверей и скотов, зачатия во грехе, здесь не могла иметь никакого места, потому что не имел места самый способ зачатия, то есть, не имело места то средство, которым сообщается греховная зараза».⁹³⁸ Зачатие и рождение становятся греховными и сообщают греховность только в том случае, когда соединяются с *похотью*, ибо от нее происходит грех (Иак. 1; 15), и она совокупляет в себе все греховные движения падшей человеческой природы. Похоть, возбуждающая производительную силу человека (не без участия разумных его сил), концентрирует в себе все виды похоти, определяющие жизнь мира сего: *похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую* (1 Ин. 2; 16). Основанием и отличительной чертой ее является самолюбие, от которого и происходят все страсти. «Ни один человек не рождается со страстью определенной. Каждый из нас приходит в сей свет только с семенем всех страстей — самолюбием. Сие семя потом жизнью и свободной

⁹³⁷ Здесь духовным называется то, что освящено Святым Духом согласно тому значению, какое дает апостол Павел слову «духовный» (1 Кор. 2; 15) и какое ему дают все святые писатели православной Церкви.

деятельностью развивается, растет и раскрывается в большое дерево, которое ветвями своими покрывает всю греховность нашу, или всю область грехов, потому что всякий грех непременно уже укрывается под ним или висит на какой-нибудь его ветке. Главнейшие ветви самолюбия суть гордость, лихомание, сластолюбие.⁹³⁹ От сих отрождаются уже все другие страсти».⁹⁴⁰

Таким образом, основанием греховности и страстности является *похотная сласть*, сласть супружеского соития. Пресвятая Богородица зачала Богочеловека без этой супружеской сладости. Святая Церковь в своих песнопениях вкладывает в уста Богоматери такие слова: «*Не познах сласти, браку есмь не причастна*».⁹⁴¹ А так как зачатие совершилось без похоти, то как и само рождение было безгрешно, так и Родившийся оказался без греха. Похоть в человеке появилась после падения и представляет собой как бы семя того *греховного тела*, которое имеет *ветхий человек*, истлевающий в *обольстительных похотях* (Еф. 4; 22), с соответствующими *делами его* (Кол. 3; 9) и образом жизни. Каждый человек, зачинаясь незаконно по причине похоти и рождаясь по той же причине во грехе, получает в наследие свое ту же самую похоть — зародыш всех страстей. В образовании похоти участвуют сознание и воля, направление которых не соответствует цели и назначению своего. Ум и воля, по природе своей предназначенные стремиться к Творцу своему, устремляются к твари, изменяя свойственное хотение в несвойственное им похотение. Вот именно это несвойственное направление сознания и свободы сообщают через рождение родители детям своим, обрекая их на несчастную жизнь вне Бога. Но в рождении родители передают детям, по учению преп. Максима Исповедника, не только грех произволения (*hdonh*) в виде похоти, но и грех естества (*paqhton*) в виде тления.⁹⁴² Это значит, что родители передают не только семя греховных, «неестественных» страстей, но и страсти беспорочные, «естественные», которые принадлежат тленному естеству: голод, жажда, сон, болезни и прочее. Не передают они только свои *личные* грехи, хотя и могут сообщить предрасположенность к ним в силу закона наследственности и закона подражания. Каждый че-

⁹³⁹ Та самая тройственная похоть (1 Ин. 2; 16), которая и составляет в нас закон греха, сущий во *удех* наших (Рим. 7; 23).

ловек отвечает только за свои действия и не может быть ответственным за действия других. Как говорит Писание: *«Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление»* (Втор. 24; 16). И поэтому воспрещается думать и говорить, что дети страдают за грехи родителей (Иезек. 18; 1-2). А тем, которые попытаются доказать, что грехи все же могут переходить от родителей к детям, ссылаясь опять же на слова Писания, где Бог назван *наказывающим вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода* (Исх. 34; 7), ответим словами блаж. Феофилакта: *«Смотри на смысл приговора. В нем не говорится, что дети наказываются за грехи, совершенные отцами, но что наказание за грехи отцов переходит и на детей, когда дети совершают такие же грехи. Чтобы вышедшие из Египта не подумали, что они не будут наказаны тем же, чем отцы их, хотя бы согрешили и хуже их, говорит им: нет, не так, грехи отцов, то есть наказание, перейдут и на вас, потому что вы не сделали лучшими, но совершили грехи такие же, и даже худшие»*.⁹⁴³

У каждого человека *свои* грехи и страсти, образующие того *ветхого человека*, которого Апостол повелевает совлечься (Кол. 3; 9), облачившись в *нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины* (Ефес. 4; 24). Душу этого «ветхого человека» составляет *сластолюбивое самоугодие*, а тело (корпус) — *вся совокупность страстей*, которые каждые в отдельности представляют собой как бы члены этого греховного тела. Как уже говорилось, душа образует соответствующее себе тело. От индивидуальных особенностей души зависит и особенность в организации тела. Душа накладывает на тело *свою печать*. Тело постоянно может изменяться соответственно меняющимся движениям души. В зависимости от того, куда направляются сластолюбивые желания, получает соответствующий характер и греховное тело ветхого человека. Каждый человек, будучи личностью, обладает индивидуальным сознанием и свободой выбора. Очевидно, что он самостоятельно дает им направления, почему и является ответственным за их действия. Сознание и свобода для «ветхого человека» является как бы *«духом»*, формирующим его «душу» — сластолюбивые желания и «тело» — корпус страстей. Впрочем, влияние это не одностороннее, а взаимное. Направление «духа» образуется и

развивается под влиянием «души» и «тела», и, в свою очередь, образовавшийся «дух» влияет на формирование «души» и «тела». Таким образом, каждый формирует *своего* «ветхого человека», получая от родителей лишь греховное направление воли и сознания. По слову святого Феофана Затворника: «Всякий рождается на свет поврежденным, с самостью или семенем всех страстей. Что у одного это семя развивается преимущественно одной стороной, у другого — другой, это прежде всего зависит от темперамента, принимаемого от родителей, далее от воспитания, больше же всего от подражания, которое питается предлагающими примерами, обычаями, обращением и сообществом. Как дерево молодое, человек среди сих обстоятельств невольно наклоняется на одну какую-либо сторону, а потом, вступив в путь жизни и действуя в том же направлении, утверждается в нем привычкой, которая становится второй, как говорят, природой».⁹⁴⁴ Родители не могут передать свои грехи детям, ибо последние получают сознание и свободу чистыми непосредственно от Бога. Родители же через похоть сообщают этим силам только греховное направление и передают своему потомству душу и тело с их естественными беспорочными страстями, которые являются той самой *проклятой землей*, производящей из себя плевелы неестественных страстей.

2.3. Состояние естества падшего человека в его составных частях

По падении произошло и должно было произойти, смятение во всем составе человека.

*Св. Феофан Затворник*⁹⁴⁵

Состояние, в котором пребывает ныне человек, *неестественно*. Каждый ощущает неправильность своего состояния, но не каждый понимает его; каждый старается избавиться от этого убийственного состояния, но не знает, как это сделать. Не понимая пагубности своего состояния и употребляя неправильные средства к избавлению от сей пагубы, бедный человек только усугубляет тяжесть своего положения, делая это болезненное состояние

неисцельным не по причине немощи Врача, но по причине невозможности обращения больного за помощью. Душа человека тоскует и томится, потеряв истинную жизнь под убийственным действием греха. Душа человека рвется к свободе, которой лишил ее дьявол, заставив работать суете. «Убили душу его, — горюет преп. Макарий, — рассыпали и разделили помыслы его, совлекли ум с высоты, и человек-Израиль стал рабом истинного Фараона, и он поставил над человеком приставников дел и досмотрщиков — лукавых духов, которые понуждают человека, волей и неволей, делать лукавые дела его, составлять брение и плинфы».⁹⁴⁶ Оковами тьмы связал душу жестокий князь тьмы, не давая ей возможности любить Господа, сколько хочет, или молиться, сколько желает, то есть, не давая ей работать Господу Богу всеми силами своими.⁹⁴⁷ Главные ее силы и способности остаются недвижими, бездейственными, будучи парализованы грехом. Такая жизнь — не жизнь. Нет истинной жизни в той жизни, в которой не все силы пребывают в движении и не все потребности удовлетворяются.

Человеческая природа в своем составе содержит три части и три сферы жизни: жизнь *телесную*, жизнь *душевную* и жизнь *духовную*. В каждой сфере имеются свои силы и потребности, а также и свои способы их удовлетворения. Человек может жить полноценно только в том случае, когда *все* силы его природы пребывают в движении и удовлетворяются *все* его потребности. А когда находится в движении только часть сил и только часть потребностей удовлетворяется, то такую жизнь нельзя назвать жизнью человеческой. Можно ли назвать жизнью человеческой такую жизнь, когда живет только низшая сторона человека и когда удовлетворяются только потребности животной жизни. Очевидно, такая жизнь ничем не отличается от жизни животных и скотов. И вот именно такой жизнью стал жить человек по падении своем. Он, будучи *в чести* Богоподобия, отраженной в духе, *не уразумел сего, сравнялся с несмысленными скотами и уподобился им*, подчинившись плоти (Пс. 48; 13). Для человека такая жизнь не жизнь, а смерть. Сущность смерти заключается в разложении естества на составные элементы, которые, отделившись, приобретают независимость и начинают жить собственной жизнью. Подчинившись смерти, составные части человека разобщились, стали действовать одна против другой. Каждая из составных частей, заявляя

свои потребности, стала заявлять их как самостоятельные и притом враждебные друг другу. Описание этого разлада между составными частями человеческой природы и составляет главный предмет речи у Отцов Православной Церкви.

Жизнь первозданного человека в его невинном состоянии представляла собой полнейшую гармонию в отношении составных его частей — тела, души и духа. Дух властвовал над душой и телом по причине живого общения с Богом, от Которого он получал силу для этого. Когда вследствие падения прервалось живое общение с Богом, тогда прервался и поток благодати. Дух, сам себе оставленный, потерял силу и уже не смог быть властелином души и тела. Мало того, потеряв власть, он уступил свое место душе и телу, которые принялись управлять, не имея ни знаний законов и принципов управления, ни умения делать это должным образом. К тому же они сами подпали под власть самолюбия, которое и стало фактическим властелином, живущим в свое удовольствие и не заботящимся о благосостоянии своих подчиненных, а только пользующимся их услугами. Самость, как новое начало и направление жизни, человек воспринял в самом акте падения, суть которого состояла в попытке самостоятельного устройства своего благобытия. «Как только пронеслось внутри праотца: *так — я сам*, так самость внедрилась в него — сей яд и сие семя сатанинское».⁹⁴⁸ Отделившись от Бога, человек решил *сам* устроить свое благобытие и ниспал поэтому в самость, душой которого является самоутodie.⁹⁴⁹ Главной целью жизни человек поставил угождение себе и доставление себе удовольствий. Самость его стала искать пищу для себя. А так как дух человеческий по причине своей отрешенности от всего чувственного не представлял никаких способов удовлетворения алчности и самолюбия, то, не найдя в нем пищи для себя, самость обратилась к душе и телу, которые живут обычно по побуждениям приятного. В этой области душевно-телесной жизни она нашла себе обильное питание. «Душа и тело имеют множество потребностей, — поясняет святитель Феофан, — из коих каждая располагает множество желаний, по множеству предметов, гожих к их удовлетворению. Каждая потребность представляет особый вид самоугодия, а предметы, удовлетворяющие их, дают пищу самоугодию».⁹⁵⁰

Так ниспал человек в область душевной и плотской жизни со всеми их беспорядочными потребностями. Эта беспорядочность

появилась вследствие отсутствия центра управления. Почувствовав отсутствие власти над собой, все душевные и телесные потребности разбежались в разные стороны и стали требовать каждая своего. Погрузившись в эту область, человек попал как бы в некую нестройную многоголосную толпу, где каждый предлагает ему что-то свое. Оглушаемый их голосами, бедный человек начинает метаться по потребностям, удовлетворяя каждую из них. Причем руководствуется в удовлетворении их принципом приятности независимо от того, полезно это или вредно. Этот принцип, как определяющее его деятельность начало, был усвоен праотцами еще в самом падении своем, когда они первый раз вкусили сладость самоугодия. В этом и состоит сущность греха, ибо все делаемое по началу самоугодия является греховным.⁹⁵¹ Хотя нужно заметить, что греховность не в приятном удовлетворении душевных и телесных потребностей, которые нам естественны, а в том, что при этом не удовлетворяются духовные потребности, которые принадлежат к существенным потребностям человеческого естества. Удовлетворение потребностей духовных называется в святоотеческой литературе *единым на потребу*. Человек никогда не найдет покоя, пока эти потребности не будут удовлетворяться. Причем покой будет даже и тогда, когда другие потребности будут недостаточно удовлетворяемы или вообще неудовлетворяемы. Чувствуя над собой сильную руку, низшие потребности будут довольствоваться своей участью. Почему? Потому что «когда удовлетворяются духовные потребности, то они научают человека составлять в согласие с ними удовлетворение и прочих потребностей, так что ни то, чем удовлетворяется душа, ни то, чем удовлетворяется тело, *не противоречит* духовной жизни, а ей *пособствует*, — и в человеке водворяется полная гармония мыслей, чувств, желаний, предприятий, отношений, наслаждений. И се — рай! Напротив, когда дух не удовлетворяется и сие единое на потребу забыто, тогда все другие потребности разбегаются в разные стороны и каждая требует своего, и как их куча, то голоса их, как шум на базаре, оглушают бедного человека, и он мечется то туда, то сюда, как угорелый, за удовлетворением их. Но покоя никогда не имеет, потому что когда одна удовлетворяется, другие не довольствуются тем и, не считая себя чем-либо ниже той, настойчиво требуют своего, как у матери. Когда она накормит одного ре-

бенка, другие пять кричат. Оттого внутри шум, гам, разволока во все стороны и во всем беспорядочность.⁹⁵² Что касается до душевности и телесности, то они сами по себе безгрешны, как естественные нам; но человек, сформировавшийся по душевности, или еще хуже, по плотяности, небезгрешен. Он виновен в том, что дал в себе господство тому, что не предназначено к господству и должно занимать подчиненное положение. И выходит, что хотя душевность естественна, быть душевным человеку — неестественно; также и плотяность естественна, но быть плотяным человеку — неестественно. Погрешность здесь в исключительном преобладании того, что должно стоять в подчинении».⁹⁵³

Сущность повреждения состоит именно в том, что дух, отпав от Бога, потерял свою силу и подчинился душе, душа же, не возвышаемая духом, подчинилась телу.⁹⁵⁴ Вследствие чего человек всем существом своим и сознанием погрузился в чувственное. Дух, подчинившись душе и телу, перестал действовать, так как ему свойственно, и как бы замер. Иногда, правда, он подает свой голос в виде мучения совести, или неудовлетворенности ничем тварным, или же просто в виде чувства постоянной тоски и пустоты. Эти его слабые вздохи и стоны отзываются в сознании душевном и не оспариваются, но при действиях не берутся во внимание, потому что не дают пищи самоугодию, а требуют иного. *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия* (1 Кор. 2; 14). Он всю заботу обращает на устройство земной жизни и удовлетворение чувственных, осязательных потребностей, которые ему кажутся нужней. К тому же мера удовлетворения этих потребностей определяется сладостью, что ведет практически всегда к безмерности. Безмерность некоторых душевно-чувственных стремлений происходит оттого, что соотношение потребностей по их важности и нужности, равно как и выбор предметов для удовлетворения уже выбранных потребностей, не определяется высшим мерилом. Кроме того, «эту безмерность сообщает им от себя дух, ими поработанный. Сами по себе эти потребности мерны и небурливы. То, что они меры не имеют и бурлят, это оттого, что дух бушует в них: ибо у него по природе энергия безграничная».⁹⁵⁵ А этой энергии человек дает неправильное направление, погружая ее в чувственное, то есть то, чего хочет дух, он пытается найти и достать среди тварного. Естественна, что дух не удовлетворяется

этим и всем душевно-чувственным стремлениям сообщает эту неудовлетворимость и безмерность. Вот почему мы видим, что у животных, не имеющих духа, все потребности их в своей мере, а у человека, когда он предается чувственности, эти потребности не знают границ. Ясно, что эту безмерность сообщает им, пленный ими дух, созданный по образу бесконечного Бога и чающий этой безмерностью утолить свою жажду бесконечного.⁹⁵⁶

Но мало того, что каждая потребность потеряла меру, еще нарушился закон взаимного соотношения и соподчинения сил человеческой природы. Каждая сила стала стремиться к независимости и самоуправству. «Что значат, например, обыкновенные у нас слова: сделал бы, да не хочется, или: пусть это не так хорошо, но мне очень хочется, или: сердце не лежит, или: поди ты с сердцем, или: поверил бы, но разум не покоряется, ум царь в голове, куда деваться мне с моим разумом? Эти и многие другие выражения значат, что силы сии перестали быть во власти человека, но или управляют сами собой, или подлежат влиянию сторонней силы».⁹⁵⁷ Потеряв взаимную точку опоры и соединения, все силы человеческой природы перестали получать и взаимную друг от друга помощь. Вследствие этого разум, не удерживаемый сердцем и не управляемый волей, приобрел отрицательные качества, такие как рассеянность, мечтательность, отвлеченность; воля стала своенравной и бессердечной оттого, что перестала слушать разум и смотреть на сердечные движения; так же и сердце, не желая следовать указаниям разума и не отрезвляемая волей, омрачилась и начала сластолюбничать, беспорядочно волнуя кровь и нервы человека. Причем каждая сила стала стремиться не просто жить независимой жизнью, но занять преобладающее место с подчинением себе всех других сил. Это вызывает враждебное друг другу направление. «Оттого преобладание сердца имеет с собой в связи слабость ума и непостоянство воли, как бы бесхарактерность; преобладающее стремление к познаниям ведет за собой ослабление деятельности или беспечность воли и нечувствие или холодность сердца; преобладание воли всегда сопровождается односторонним направлением, упорным, не внимающим никаким доводам: там душа не слушает никаких убеждений и недоступна для потрясений сердечных».⁹⁵⁸

Таким стал внутренний мир человека после отпадения его от Бога. Внутри воцарился полный беспорядок и абсолютное недо-

разумение: силы не хотят повиноваться друг другу, восстают друг против друга, расстраивают и без того уже расстроенную человеческую природу. Это кратко описал св. апостол Павел в послании к Римлянам. В немногих словах он очертил весь ход ниспадения людей от Бога и следствия этого ниспадения. Согласно ему, язычники, *познав Бога*, признавая бытие Его, Его творческую силу и промыслительные действия, однако *не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили* (Рим. 1; 21), то есть не воспользовались этим знанием надлежащим образом, презрели Бога, отпали от Него и отвергли Его. Естественным следствием такого отпадения явилось расстройство в их силах. Сначала они *осустились в умствованиях своих* и, отвратившись от Бога, обратились к твари, желая свое благобытие устроить без Бога, своими силами и средствами. Здесь в полной мере проявилась болезнь воли. Плодом такого упорного своенравия явилось то, что *омрачилось несмысленное их сердце* (1; 21). Внутри водворился полный мрак, установились правила жизни не согласные с волей Божией. Когда же весь этот превратный порядок жизни был подведен под начало разума, то тут ясно проявилось все безумие ума, которое было признано *мудростью* (1; 22). За этим естественным следствием последовало другое, которое Апостол представил в виде казни от Бога. Вследствие такого расстройства сил *предал их Бог в похотях сердец их нечистоте* (1; 24) — своенравию сердца; *постыдным страстям* (1; 26) — упорному разврату воли; *превратному уму* (1; 28) — неблагоприятному уму.⁹⁵⁹ Не принудительно *предаде их Бог*, не против воли их, но сообразно их стремлениям. Бог предал их возжеланной ими жизни, оставив идти избранным путем, не желая стеснять данной им при творении свободы. Для того еще Бог оставил их в этом состоянии, чтобы они «посредством личного опыта узнавши все то, к чему так сильно стремились, сами, наконец, бежали от позора. Ведь если какой-либо царский сын, к бесчестию отца, пожелает быть с ворами, убийцами и грабителями гробниц и общество таких людей предпочтет отцовскому дому, то отец, конечно, оставит его, чтобы собственным опытом он мог убедиться в безмерном своем неразумии».⁹⁶⁰ До какой противоестественной жизни может дойти человек, предоставленный самому себе, святым Апостолом показано достаточно наглядно (Рим. 1; 24-31). А о том, что отпавший от Бога человек сам предаёт себя такой

жизни, тот же Апостол прямо говорит в послании к Ефесянам (4; 19), что не Бог их предал, но сами *предали себя*. Здесь он также изображает естественную психологию отчужденных от жизни Божией людей и говорит о плодах такой жизни. По его словам, такие люди *ходят в суете ума* — в призрачных фантастических построениях, с отсутствием здравых понятий; страдают *окаменением сердца* — нечувствием и предаются *студодаянию* и буйным увлечениям воли.⁹⁶¹

Таким изображают человека Божественное Откровение и Святые Отцы. Невозможно не согласиться с подобным описанием. Опыты жизни подтверждают и показывают это решительное расстройство человеческой природы. Всем ясно, что не только составные части разобщились и стали друг другу противиться (Гал. 5; 17), но и их силы потеряли взаимное соподчинение и, стремясь к свободе, поработились суете.

2.4. Состояние сил падшей человеческой души

*Помилуй мя, Господи,
яко немощен есмь и душа моя смятается зело.
(Пс. 6; 3)*

Уже говорилось, что душа человеческая, будучи единым многосоставным организмом, имеет множество способностей и сил разного свойства. Тесно соединяясь как с телом, так и духом, она усваивает себе всецело и их потребности. Ей равно присущи и потребности тела со всеми инстинктуальными влечениями, так как «телесные чувства принадлежат собственно душе и, когда она пребывает в теле, делаются как бы чувствами тела»,⁹⁶² и отрешенные от всего чувственного потребности духа, с которыми душа также имеет тесную связь. В святоотеческой литературе рассмотрению подлежат в основном *психические* силы и способности, прямо или косвенно зависящие от *сознания*. Разного рода биологические функции и физиологические процессы организма, направленные на поддержание телесной жизни и не зависящие от сознания, мало интересовали христианских психологов. На них обращали то или

иное внимание только в связи с образованием так называемых «телесных» страстей чревоугодия и блуда, которые образуются на основе телесных потребностей питания и рождения или в связи с применением механизма воздействия на разумную часть души.⁹⁶³ Силы же разумной части души рассматривались со всей подробностью и обстоятельностью.

Излагая этот богатый материал, содержащийся в святоотеческой письменности, мы вынуждены прибегнуть к схематизации, рискуя придать излагаемому некоторую *искусственность* и *условность*. Последнее неизбежно, особенно в исследовании области живых и трудно поддающихся какой бы то ни было регламентации психологических движений и переживаний. Но сделать это вынуждает нас желание дать возможность желающим бросить хотя бы беглый и поверхностный взгляд в ту глубокую и непостижимую область душевной жизни, которая так близка к нам, но так мало известна.

Мы уже видели, что Святые Отцы выделяют в разумной части человеческой души три ее способности: *познавательную, чувствующую и желательную*. Эти три способности производят соответствующие действия: *мысли, чувства и желания*, а так как человек состоит из *духа, души и тела*, то эти действия могут проявлять себя в трех состояниях: *телесном, душевном и духовном*. Обозначая каждое из проявлений этих способностей через какую-либо силу, мы получим *девять* иерархических сил, связанных между собой и друг от друга зависящих, хотя и обладающих различными свойствами. Способность познавательная проявляет себя в трех родах сил. В духовной сфере она проявляет себя через *разум*, который познает духовные, небесные вещи и внутренние, невидимые стороны вещей видимых. Познанием вещей видимых и осязаемых занимается *рассудок*, стоящий в услужении собственно души, забота которой вся направлена на устройство быта земного. Материал же для рассудка собирают низшие силы познавательной способности, которые так или иначе связаны с телесными органами. Это такие силы, как *ощущение, воображение, память* и

⁹⁶³ Например, при обучении механизма умно-сердечной молитвы некоторые подвижники обращают внимание на задержку дыхания, такт сердца и т.п. Много также говорится о влиянии на душу поклонов, труда, голода, жажды, холода и т.д.

другие. Деятельная способность тоже является на трех степенях соответственно познавательной. Она проявляет себя через *совесть* — силу духовную, передающую волю Божию сознанию человеческому, через *волю* — силу душевную, занимающуюся устройением временного быта и временных отношений, а также через *низшие пожелания*, связанные с потребностями тела. Способность чувствующая, сообразно частям естества человеческого, делится на чувства *духовные, душевные и душевно-телесные*. Такую систематизацию дает святитель Феофан Затворник, довольно подробно разрабатывавший эту часть святоотеческой психологии.⁹⁶⁴ Его «конспективные наброски» мы и возьмем в руководство для нашего изложения, дав, как он сам этого желал, более подробнейшее им развитие.

2.4.1. Состояние познавательных сил

Если внутри нас видится смятение, то оно наибольший простор имеет в мыслях: желания и чувства мятутся уже под действием мыслей.

*Св. Феофан Затворник*⁹⁶⁵

Силы, принадлежащие разумной части души, в естественном своем состоянии должны находиться под управлением своего источного начала, из которого они исходят и куда возвращаются, получая нравственную оценку своим действиям. Это источное начало обозначается в психологии таким термином, как *сознание*. Наличие сознания в человеке делает его человеком — существом личным, самостоятельным и вполне ответственным за свои поступки. Сознание присуще только разумному существу, способному *сознавать себя, свое положение и свои отношения*.⁹⁶⁶ Причем сознание в естественном состоянии должно как бы *высшаться и над внешним миром и над своим внутренним*. Если же эти качества будут отсутствовать, то сознание потеряет определенность и отчетливость. Человек перестанет быть самим собой, то есть перестанет сознавать себя и как бы выйдет из себя, выйдет из ума, лишится его.

Как уже говорилось, первым следствием падения явилось умопомрачение, умоповреждение или помутнение сознания. Сам грех берет свое начало *из неправильного направления сознания*, а родившись, поддерживает искажение производной деятельности сознания. Выражается это прежде всего в незнании себя и всего окружающего. Сознание в падшем человеке перестает правильно функционировать. Оно не может возвышаться над внешними предметами, но, действуя под влиянием греха, легко увлекается ими, начинает жить ими, видя в них весь смысл своей жизни. Благополучие внешних вещей, которые оно присваивает себе, считается собственным благополучием, и, наоборот, неблагополучие, или уничтожение их, считается собственным несчастьем. Поэтому покушение на ущерб или сам ущерб в одежде, домашних предметах или в чем ином, принадлежащем человеку, сильно печалит его и глубоко сокрушает сердце. Не случайно Писание падшего человека называет человеком *внешним* (2 Кор. 4; 16). Называет Оно его таким по причине его увлечения преимущественно внешним. С отпадением от Бога, Который есть полнота всего, внутри человека образовалась пустота, явившаяся причиной того, что человек не хочет пребывать *в себе*, а стремится *во вне*. К тому же с образованием пустоты в человеке явилась и забота о наполнении ее. Наполнить же эту *бездну* (Пс. 41; 8), эту пустоту без дна, он пытается предметами тварными. Но конечная тварь не может заменить бесконечного Бога; конечная тварь не может наполнить бесконечную пустоту, образовавшуюся с уходом бесконечного Бога. Оттого до бесконечности трудится человек над наполнением этой пустоты и заботится о стяжании многих и разнообразных предметов, приобретая характерную для себя черту — *многозаботливость* (Лк. 10; 41). Эта многозаботливость принимает разные направления и в зависимости от свойств образовавшихся пустот приобретает различные оттенки. Пустота ума порождает заботу о многознании и вырабатывает пустое любопытство, пытаясь им заменить истинное знание. Пустота сердца образует жажду чувственных удовольствий, которыми стремится подменить утерянное блаженство. Пустота воли производит многочисленные суетные желание скорогибнущих вещей, которыми она стремится обладать, лишившись обладанием Единого.⁹⁶⁷ Сознание подчиняется всем этим беспорядочным движениям мыслей, чувств, желаний. Увлекаясь их механизмами, оно порождает

такие явления, как задумчивость или мечтательность, безумную радость или убийственное горе, суету или беспечность, не имея власти над всеми этими и подобными им разнообразными внутренними движениями. Именно такое состояние сознания описывает научная психология, определяя его как изменение сознания под влиянием внешних возбуждений, что означает, по их словам, превращение физического и физиологического процесса в психологический. Но такое состояние сознания есть скорее состояние *опьянения*, которое может быть и *без вина*. Опьянение происходит от умеренного употребления охмеляющего напитка и проявляет себя через непристойное поведение, кончаясь похмельем, т.е. тошнотой и нездоровьем или бессознательным состоянием, состоянием сна. А обнаруживает себя опьянение через *сини очи* (Притч. 23; 29), т.е. мутные глаза, которые прямо свидетельствуют о мертвости, ибо «мутные глаза служат отличительным признаком трупа».⁹⁶⁸ И помутненное сознание говорит о мертвости души, пренебрегшей законами обуславливающими жизнь. Само же опьянение его производится суетными мыслями, греховными чувствами и беззаконными начинаниями, свидетельствуя об отсутствии разума, ибо, как говорит Писание, *увлекающийся ими неразумен* (Притч. 20; 1). «Упившийся от вина часто не знает, что говорит и делает; ни стыда, ни страха не имеет, и что ни делает, почти все смеха достойное делает: так упившийся любовью мира сего и прочими беззаконными мыслями, не знает, что делает, то за то, то за другое хватается, но все начинания и дела его противу его есть. Видит, что все умирают, и никто с собой ничего не относит, однако так старается о умножении богатства, о расширении земли, о созидании домов и прочих прихотей своих, о приобретении чести и славы суетных, так, говорю, старается, как бы он один в мире сем имел вечно жить. *Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?*» (Лк. 12; 20). Воистину безумен, и смеха, или паче сожаления достоин таковой!⁹⁶⁹ Но хуже всего то, что опьянение, производимое чашей беззакония, сильнее действует на человека, чем вино и сикера.⁹⁷⁰ Упившийся каким-либо опьяняющим напитком скоро отрезвляется, но упившийся грехом с великим трудом

⁹⁷⁰ Сикерой именуется всякий напиток, производящий опьянение (св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 14. С. 252).

и многими слезами освобождается от тяжелых паров, замутняющих сознание. Похоть суетного мира, поселившись в нем, не допускает до отрезвления, помрачая разум его, а с ним и его сознание. В таком состоянии словесное существо — человек уподобляется скотам бессловесным и даже опускается ниже их, сознательно лишая себя сознания. Мало того, что он ходит как в тумане, полусознавая себя, он еще прилагает все усилия, чтобы всячески подавить в себе слабые остатки сознания. Для этого люди во все времена использовали различные наркотические и опьяняющие вещества, которые не расширяют человеческой личности, как считают некоторые, а замутняют и так мутное сознание до того, что *глаза имеют, но не видят, уши имеют, но не слышат* (Пс. 113; 13-14), делаясь как бы бесчувственными. Таковые *Царства Божия не наследуют* (1 Кор. 6; 10), ибо оно предназначено только для разумных существ, вернувших сознание свое в прежнее состояние и направление.

При слабом действии сознания можно предположить такое же слабое действие *самосознания*, которое является по существу тем же процессом, только обращенным внутрь, на себя. Святые Отцы говорят, что у падшего человека самосознание еще слабее, ибо он не знает *ни себя, ни своих действий, ни своих страстей*. Поэтому «он не скажет, что собственно он значит, что его ожидает, в каком он состоянии, какое главное его настроение и главный недуг».⁹⁷¹ Он не видит своего горестного состояния и не чувствует его! Все что возникает внутри его считает присущим его природе и требующим немедленного и точного исполнения. Почему и отказать ни в чем себе не может. Бесчисленное множество дел совершаемых им, большей частью совершаются так, как будто не от его лица происходят, и не может бедный человек порой даже вспомнить, что делал он вчера или несколько часов назад. *Слеп таковой, закрыл глаза, забыл об очищении прежних грехов своих* (2 Петр. 1; 9). Сознание его, как в темнице какой, заключено во внутренней своей тьме самоневедения и самозабвения, в той же тьме, в которой пребывают и *миродержители тьмы века сего* (Еф. 6; 12).

⁹⁷¹ Св. Феофан Затворник. *Начертание христианского нравоучения*. Т. 1. Ч. 1. С. 203. А по словам, например, аввы Дорофея подвижнику требуется постоянно рассматривать себя, чтобы определить в каком состоянии он находится. Причем, требуется исследовать себя не только ежегодно, ежемесячно, ежедневно, но и ежедневно (*преп. авва Дорофей. Поуч. 10, 11, 16*).

Разум

Ведение, которое пребывает в области мысленного и своей собственной силой постигает природу бесплотного, именуется духовным.

*Св. Исаак Сирий*⁹⁷²

Первой и высшей не только познавательной, но и духовной силой, занимающей «владычественное»⁹⁷³ по отношению к другим силам положение, является *разум*. Будучи царем и владыкой естества, он предназначен быть руководителем подчиненных ему сил, повинувшись в свою очередь сотворившему его Богу.⁹⁷⁴ Сообразно назначению, Бог наделил разум свойствами, обладая которыми он мог бы успешно выполнять свои функции. Священное Писание и Святые Отцы называют разум *оком души*.⁹⁷⁵ Как телесному оку, так и душевному свойственно зрение. Возможность зрения обуславливается присутствием зрительной силы, способной видеть и познавать вещи, находящиеся вне ее. Эта способность, вложенная Богом в природу человеческую, именуется созерцанием, видением и ведением (познанием).⁹⁷⁶ Око телесное видит телесные предметы; око душевное, будучи по природе своей невидимым и невещественным, способно видеть и созерцать невидимое и невещественное. Созерцание, как внимательное наблюдение, по отношению к уму означает способность разглядывать и размышлять или философствовать. Под созерцанием понимается собственно та деятельность ума, которой усматривается и рассматривается Бог. «От созерцания Бог и наименован Богом», — говорят Святые Отцы.⁹⁷⁷ Поэтому «разум в истинном своем виде есть созерцатель таинств Божества, духа и мира вещественного».⁹⁷⁸ Он может через созерцание познавать непознаваемого Бога с Его бесконечными совершенствами, возводя внимательный свой взор «к достопоклоняемой Троице и умозаключая о неприступности Божией славы по преизбытку ее

⁹⁷⁵ Собственно разуму и принадлежит это наименование. Иногда оком души называют и сам дух, но это является обобщением. В таком же смысле дух именуется и разумом или умом. Целое получает наименование от главной своей силы, способности или части (св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 130).

сияния, о светлости блаженства, о беспредельной премудрости, о постоянстве и неволненности безмятежия, об естестве бесстрастном и неподвижном».⁹⁷⁹ Он может воспарять как на крыльях «в области бесплотных, касаться глубин неосязаемого моря, представляя в уме Божественные и чудные действия правления в естествах существ мысленных и чувственных», исследовать духовные тайны, постигаемые утонченной мыслью.⁹⁸⁰ Он может усматривать и вечный порядок, отражающийся в мире чувственном, уразумевая идеи чувственных созданий.⁹⁸¹

Но все это есть только *возможность* зрения, само же зрение подлжит своим *условиям*. Чтобы увидеть какой-либо предмет, требуется наличие трех условий: *неповрежденность* (здравие) глаза и целесообразное его движение, *чистота* пространства (воздуха) и *свет*, освещающий желаемый предмет.⁹⁸² Если глаз будет поврежден, то теряется возможность зрения и познание через зрение. Если же глаз сохранил здравие и действенность зрения, то все равно он не сможет видеть желаемого, если не будет света. В темном месте при полном отсутствии света здоровый глаз окажется недейственным и не сможет различить предметы. Но даже при наличии света и здравии зрения глаз может оказаться бесполезным, если пространство между глазом и предметом будет непрозрачным (туманным) или если в этом пространстве, хотя и прозрачном, будет находиться иной предмет, закрывающий своей непроницаемостью желаемый объект.

Падшее человечество, пагубно лстя себе и обманывая себя, признает и называет свой разум здравым. Но здравым разум был до падения, после падения он, как и все другие силы души, повредился и вознедуговал. Здравие разума заключается, прежде всего, в его простоте.

Светильник тела есть око, — говорит Господь, называя светильником разум, а телом душу,⁹⁸³ *если око твоё будет чисто*, то есть когда разум не допустит усвоения никакой примеси из области лжи и чужд будет смешения и общения с грехом и сатаной,⁹⁸⁴ *тогда все тело его светло будет*, тогда деятельность других подчиненных ему сил души будет правильной, т.е. праведной (Лк. 11; 34). Деятельность души человека всецело зависит от того состояния, в котором находится разум его. Здравым можно назвать только тот разум, который неуклонно последует Истине и через созерцание

прилепляется Божественному Свету, вращаясь вокруг Него и одновременно в самом себе.

Необходимо заметить, что Святые Отцы говорили, хотя и не всегда отчетливо, о двоякой способности разумного зрения. Разум может зреть *естественно*, проникая в значение и сущность вещей через умозрение, а может зреть *сверхъестественно*, вступая в таинственную область Божию и получая непосредственно от Творца своего откровение как о Нем, так и о всем сущем. Подтверждение этому мы можем найти у тайновидца Сирского, который четко разграничивал эти две способности высшей познавательной силы, называя каждую способность оком. «У нас два душевных ока, — говорил он, ссылаясь на прежде бывших Отцов, — подобно тому, как два же телесных ока; но пользование для созерцания каждым из очей душевных не одно и то же: одним оком видим тайны Божией славы, сокровенные в естествах, т.е. силу и премудрость Божию и совечное промысление Божие о нас, постигаемое из величия управления Его нами; а подобно сему тем же оком созерцаем и небесные сослужебные нам чины. Другим же оком созерцаем славу святого естества Божия, когда благоизволит Бог ввести нас в духовные таинства».⁹⁸⁵ Первое созерцание есть созерцание *естественное*, совершаемое силами естественными, второе — *сверхъестественное*, совершаемое при помощи и содействии Духа Святого. Но как в первом, так и во втором случае разум должен быть здоровым и зрячим, а не слепым и испорченным.

При естественном созерцании разум может или самостоятельно проникать в суть вещей, усматривая их сокровенную мысль (идею), или делать это с помощью рассудка, который является более низшей познавательной силой, занимающейся видимыми стихиями и явлениями. Рассудок может помочь ему усмотреть внутреннее существо предмета, отпечатлевающееся через фактическую его сторону. Сама мысль вещи невидима и невещественна, но она может усматриваться через видимую ее часть, потому что эта видимая часть устроится по ее образцу, стройно и разумно сочетая весь ее состав невещественных сил и вещественных стихий. «Подобно тому как в картине видимый очерк, сочетание частей, разнообразие поз, красок и оттенков воодушевляются какой-нибудь мыслью, которую картина выражает и коей проникается мыслью, которая присуща в картине, однако же не составляет в

ряду с другими отдельную часть, так и во всякой вещи есть своя сокровенная мысль, — животворная ее сущность; ибо мир, как во всем своем составе, так и в малейших частях, есть бесконечно мудрое, художественное произведение Божие».⁹⁸⁶ Все эти мысли или идеи вещей и всего мира от вечности содержались в уме Божиим. В творении весь этот идеальный мир был облечен Богом разными силами и стихиями, через которые явились и до сих пор проявляются сокровенные планы Божественного миропорядка.⁹⁸⁷ Целью усилий человеческого разума является постижение этих невидимых мыслей, а через них посильное постижение свойств того Ума, который произвел эти мысли. Такое постижение возводит ограниченный ум человеческий в область неограниченных Божиих знаний, где он «получает сверхприродные и несказанные созерцания, полноту невещественного знания, наполняясь высшим светом, — не как зритель чувственных священных символов и не как познаватель пестрого разнообразия Священного Писания, а как украшаемый изначальной творящей красотой и озаряемый Божиим сиянием».⁹⁸⁸

Сотворенный Богом первый человек был призван через естественное созерцание Божиих творений возвысить свой разум до состояния сверхъестественного и привести в сверхъестественное состояние свое естество, а вместе с ним и весь видимый мир. Способность разума превосходить самого себя и совершать сверхразумное единение свое с высшим, получая через это возможность видеть невидимого Бога, присуща ему изначальное.⁹⁸⁹ Происходит это при помощи Божественного умного и умопостигаемого Света (2 Кор. 4; 6), ибо, как чувственное зрение не может действовать без светящего ему извне света, так и умное зрение не может видеть, если его не будет освещать свет Божий. Этот свет называется умным *по действию* своему, а умопостигаемым *по возможности созерцания* его тварным умом.⁹⁹⁰ По существу же этот свет всегда остается непостигаемым. Он есть «свет высочайший, непрístupный, неизглаголаный, ни умом непостигаемый, ни словом неизрекаемый, просвещающий всякую разумную природу, то же в духовном мире, что солнце в чувственном».⁹⁹¹ Освещая разумные души, он освобождает их от незнания, приводя к единому и цельному знанию.⁹⁹² Получая такую целостность (простоту), душевное *око* получает и способность изливать свет на свое *тело*,

потому что, созерцая Простого и Световидного, оно само делается простым и целиком световидным.⁹⁹³ «Подобно тому как зрение, начиная действовать, и само становится светом и возникает одновременно со светом и видит прежде всего тоже тот самый свет, разлитый по всем видимым вещам, точно так же ум, когда достигает полноты умного чувства, и сам есть целиком как бы свет и возникает одновременно со светом и с помощью света отчетливо видит свет же, возвышаясь не только над телесными чувствами, но и над всем познаваемым и вообще над всем сущим».⁹⁹⁴ Таким образом, разум человеческий, «когда начнет в нем ощутительно действовать божественный свет, соделывается весь светлым, так что сам богато видит сей, сущий в нем свет».⁹⁹⁵ Очевидно, разум становится светом по свойству зеркального образа. Имея способность зеркального отражения, он отражает в себе лучи небесного Солнца подобно луне, делаясь через это световидным и способным постигать в меру своих сил, как Сам несотворенный Первообраз, так и все заключающиеся в Нем первообразы вещей сотворенных. Такое цельное и единичное познание преп. Максим Исповедник изобразил графически с помощью круга и радиусов. «Подобно тому, — говорит он, — как прямые линии, расходящиеся из центра, рассматриваются совершенно нераздельными в нем, так и удостоившийся быть в Боге постигает простым и нераздельным ведением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей».⁹⁹⁶ Достигнув такого состояния разума, человек мог бы познать и свою *собственную природу*, созерцая в Боге и через Бога себя самого как Бог, а не как человек.⁹⁹⁷ Это и есть то самое *древо познания*, от которого первый человек вкусил бы в свое время. Бог запретил Адаму несвоевременно стремиться к такому знанию, как не способному еще его воспринять с пользой для души своей, по той причине, что он еще был тесно соединен с чувственной природой, над которой ему нужно было сначала возвыситься через *естественное созерцание*. Совершенно определенно эту мысль проводит св. Григорий Нисский, аллегорически описывая восхож-

⁹⁹⁶ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. 2-я сотница. § 4. С. 234. Термин *logoz*, употребляемый преп. Максимом, ближе всего можно передать такими словами как идея, смысл, закон бытия (преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Схолия. № 10. С. 179).

дение Моисея на гору для Богопознания. Одним из условий этого восхождения было запрещение появляться на горе какому-либо животному. По мнению св. Григория, это означает, что «в умозрительном созерцании необходимо превзойти то знание, которое возникает из чувственного восприятия».⁹⁹⁸ Бога невозможно познать телесными чувствами, равно как и путем обычных размышлений. Только тогда, когда человек «очистит свой разум от всех представлений, основанных лишь на чувственном восприятии, удалится от привычной связи со своей сожительницей (Исх. 19; 15), т.е. с чувственностью, которая в определенном смысле сочетается и сожительствует с нашей природой, и когда освободится от нее, — тогда, наконец, он дерзает приступить к горе»⁹⁹⁹ для непосредственного и сверхъестественного для естества человеческого созерцания. Естественным такое созерцание является для естества ангельского; для естества человеческого естественным созерцанием является то созерцание, которое производится с веществом и через вещество. Упражняясь в этом созерцании человек должен был достичь и созерцания ангельского, возводя через него вещественный мир в мир духовный.

Эти разновидности созерцаний не случайны и закономерны. Тот или иной вид созерцания зависит от того или иного типа движений разума, а тот или иной тип разумного движения зависит от того или иного направления, которое возьмет человеческое сознание. Оно может взять три направления, устремив согласно этим направлениям и свой умный взор или непосредственно в область духовную, или непосредственно в область чувственную, или опосредствованно в область духовную через чувственную. Сообразно этим направлениям разум и совершает свои движения.

В первом случае, когда разум отвращается от мира внешнего и обращается исключительно к миру духовному, он совершает свое движение по кругу. Это делается очевидным из того, что, созерцая духовный мир, он не может не созерцать и самого себя, ибо по природе своей принадлежит к этому миру. Созерцая же самого себя, он, получается, возвращается к самому себе, действуя обратным к себе движением. Этот процесс св. Григорий Палама называет круговым движением ума,¹⁰⁰⁰ ссылаясь, как он сам выражается, на незаблуждающегося созерцателя умопостигаемых предметов Дионисия, по учению которого душе «дарована способность

входить в себя и единовидно сообщать свои умственные силы как бы по некоему кругу».¹⁰⁰¹ Такое движение сообщает уму нерассеянность, ибо душа отвращает его «от множества того, что вне ее» и сосредотачивает в себе, делая его простым, несложным и способным к единению с таким же простым, несложным и объединяющим все Существом.¹⁰⁰² Св. Григорий утверждает, что это «лучшее и наиболее свойственное уму действие, через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом».¹⁰⁰³ Нельзя не согласиться с этим утверждением. В действительности, всякому творению, в особенности творению разумному, свойственно простираться и обращать свой взор к причине своего бытия. И если все произошло от Бога, и если *из Него, Им и к Нему* (Рим. 11; 36), то, следовательно, Им же существует и происшедший из Него ум. Кроме того, ум, от природы любящий прекрасное,¹⁰⁰⁴ должен всячески стремиться к лучшему, и стремиться не только для того, чтобы вкусить его, но и чтобы самому подвергнуться лучшему изменению, ибо уму естественно становиться подобным созерцаемому им, как зеркалу содержать поставленный перед ним предмет, ибо «ум преобразуется и начертывается по виду воспринимаемого им предмета».¹⁰⁰⁵ Но преобразование это совершается не в сущности ума, а в его деятельности. «То именно, чем ум изменяется, есть не сущность его, но деятельность, — говорит св. Ангеликуд, — ведь, если бы он изменялся по сущности, увидев и восприняв обожение, будучи обожен тем, что видит Бог, то он стал бы по сущности Богом. Но ни для кого невозможно быть по сущности Богом, даже и ни для одного из ангелов, кроме единого только и высшего Бога».¹⁰⁰⁶ Очевидно, если ум обращает свой взор на безначальное, бесконечное, неограниченное, безвидное и простое, то он и сам по деятельности становится таковым, облекаясь в безмолвие, исполняясь радости и испытывая невыразимое. Это естественное состояние его природы к которому он должен всячески устремляться, потому что каждое из существ удовлетворяется прирожденными ему свойствами.

Для ума наиболее естественным свойством является его приснодвижность, которое полного своего удовлетворения может найти только в беспредельном Боге, ибо только в Нем он находит свой покой (Евр. 4; 3) и подобно Ему успокаивается от дел своих (Быт. 2; 2-3). «Это и есть самое странное, — говорит св. Григорий

Нисский, — как одно и то же состояние является и покоем, и движением. Кто восходит, тот никоим образом не стоит, а кто остановился, тот уже не продвигается вверх. А здесь стояние происходит из восхождения».¹⁰⁰⁷ Это «странное» явление св. Каллист Ангеликуд объясняет следующим образом: «Всякое движение какой бы то ни было твари и, конечно, самого ума имеет в виду и действительно усиленно стремится к неподвижному и спокойному состоянию; переход в стояние и покой в себе есть конечная цель и равным образом успокоение для твари. Но, конечно, ум, как одно из созданий, будучи в движении, не может достигнуть неподвижного спокойного стояния среди тварей. Ибо, так как все созданное как начавшееся получает соответственным образом конец, то приснодвижность, присущая уму, должна была бы прекратиться и, следовательно, ум [в таком случае] должен был бы искать, где ему прийти в движение, и вовсе не был бы в состоянии спокойствия или возможности достигнуть свойственной ему конечной цели; или же ум не будет обладать приснодвижностью сообразно со своим назначением, если будет объят [вещами] ограниченными и конечными. А это далеко от природы ума, очевидно всегда подвижной. Итак, невероятно, чтобы ум обрел спокойствие или остановился тогда именно, когда он бывает среди тварей. Так где же ум может воспользоваться своим собственным свойством, именно: останавливаться среди движения и таким образом пребывать в спокойствии и мире и непоколебимо воспринять чувство отдохновения, если он не достигнет несозданного и неограниченного? Это же — есть Бог, истинно и премирно единый. Итак, Его, единого и неограниченного, должен посредством движения достигать ум, как бы нашедший свое естественное спокойствие, разумеется, в мысленном покое. Ибо там стояние духом и гостеприимное отдохновение, бесконечный предел всего, и движение, сосредоточиваясь на Том едином, не прекращается никаким образом ни для какого ума, достигшего беспредельного, бесконечного, неограниченного, безвидного, безобразного, совершенно простого; ибо таков названный единым, то есть Бог.¹⁰⁰⁸ Итак, ум должен взирать и простирается к безначальному, простому и неограниченному и действительно единому, стараться получать оттуда свое осияние и соединяться с началособирательной единицей и через нее с собой для того, чтобы не только быть возлюблену лучшим,

уподобившись ему, насколько возможно для него, неограниченностью и простотой, опущением вида и образа, но чтобы и сам он мог возлюбить божественную и превосходную сверхъестественную красоту, возвысившись, как сказано, до уподобления. Ибо как естественно у подобного бывает любезное расположение к подобному, то, очевидно, разумеется, что ум будет любим и в свою очередь полюбит Бога. Ибо подобное подобно подобному». ¹⁰⁰⁹ Достигается же такое состояние через вышеописанный вид созерцания. Совершая движение по кругу, разум остается как бы на месте, постоянно возвращаясь в первоначальное положение и установившись в Боге, достигает вышеестественного или сверхъестественного состояния. Отсюда и сам вид созерцания называется у Отцов сверхъестественным. ¹⁰¹⁰ Он рождается из того направления, по которому разум душевный возводится превыше естества своего в познание непознаваемого и, как уточняет св. Исаак, «созерцание сего ведения душа приемлет не от вещества, которое вне ее... но невещественно, внутри ее самой» и так, что «чувства делаются излишними для употребления». ¹⁰¹¹

И не только чувства становятся ненужными, но, говорят, останавливается и само рассудочное мышление. Мышление, составляющее природу рассудка, характеризуется движением и переходом от одной мысли к другой. ¹⁰¹² Когда же внимание разума устанавливается на сверхъестественной и единой природе Божией, тогда движение рассудка прекращается в том смысле, что он не переходит от одной мысли к другой, т.е. он останавливается и перестает мыслить. «В таком случае, ум не имеет никакого познавательного восприятия, кроме мысли о непроявляющемся едином». ¹⁰¹³ А так как ум, становясь в Боге, находится превыше мышления и движения, то по справедливости можно сказать, что ум, совершенно представляя себе Бога, становится выше своей собственной природы». ¹⁰¹⁴ Объясняется это тем, что всякая мысль появляется по причине созерцания какого-либо предмета, а где предмет не созерцается, там не может быть и мыслей. Существо же Божие несозерцаемо, и, когда разум проникает в область Божественной сокровенности, туда, где находятся сокровища всякого знания (Кол. 2; 3), тогда он ясно видит, что ничего не видит, подобно тому, как смотрящий внутрь во мраке, ничего не видит, кроме самого мрака, хотя это вовсе не означает, что глаз лишается в

этом случае зрения, просто созерцаемый свет превышает способность зрения. «Так наше око, вперившись в солнечный диск, и видит его, и познает его недоступность для зрения».¹⁰¹⁵ Зрение для глаза то же значит, что мышление для ума. Востекая до Божественной сокровенности и превосходя всякую свою умственную энергию, разум не перестает созерцать, ибо это было бы болезненным состоянием безумия, но «созерцая, он весьма ясно созерцает, что он не созерцает, будучи превыше созерцания» и отчетливо понимает, что «невозможно, чтобы было созерцаемо то, чего он не созерцает».¹⁰¹⁶ Невозможность созерцания объясняется преизбытком сверхсущего Божественного света, который именуется поэтому мраком,¹⁰¹⁷ ибо «невидим остается для тех, кто пытается приступить к нему и увидеть его через чувственные или умственные действия».¹⁰¹⁸ Вступая подобно Моисею в тот пресветлый Божественный мрак, разум «становится незрячим по преизбытку зрячести»¹⁰¹⁹ и созерцающим «свою собственную незрячесть».¹⁰²⁰ Такое состояние разума, возможное лишь в случае его чистоты, является состоянием вожденным, к которому должно стремиться каждому человеку, ставя свой разум в положение лучшее, сравнительно с естественным его состоянием, ибо тогда «ум мысленным чувством принимает образ сверхъестественного тайного единого, превышающего собственную природу».¹⁰²¹

Совершенно противоположный этому вид созерцания, занимающийся с помощью внешних чувств рассматриванием исключительно видимых предметов и их свойств, без внимания к себе и к Богу, называется на святоотеческом языке созерцанием неестественным, противоестественным по причине того, что разум пребывает вне естества своего. Оно именуется Святыми Отцами «голым ведением, потому что исключает всякое попечение о Божественном, и по причине преобладания тела вносит в ум неразумное бессилие, и все попечение его совершенно о сем только мире».¹⁰²² Здесь разум подобно блудному сыну оставляет Отца своего — Бога, исходит как из дома из естества своего и, расточив мысленное богатство свое в мире вещества, начинает пасти сви-

¹⁰¹⁷ Учение о божественном мраке смотри у Дионисия Ареопагита (*Таинственное богословие*), Григория Нисского (*О жизни Моисея*), Григория Паламы (*Триады. II. 3. § 49-57*) и других возвышеннейших Отцов.

ней — неразумные движения низших сил души, питаюсь тем же, чем и они — чувственными удовольствиями. Этот принцип «ухода от себя к иному» реализуется, по учению Отцов, в прямолинейном движении ума, так как именно такое движение исключает возможность возвращения к себе. Св. Дионисий Ареопагит, называя ум душой, пишет, что она движется по прямой, «когда, не входя в себя и не будучи движима объединяющейся разумностью (имеется в виду круговое движение ума), она выходит наружу к тому, что вокруг нее».¹⁰²³ Причем следует отметить, что совершенно неважно, устремляется ли разум непосредственно к внешним предметам или же воссоздает лишь их образы силой воображения, он и в том и в другом случае все равно исходит от себя к иному и рассеивается по внешнему. Отцы воспевают разуму с помощью воображения представлять образы и предметы невидимого мира: рай, небеса, ангелов и Самого Бога. Они запрещают разуму вообще пользоваться силой воображения, потому что воображение, будучи низшей силой души, имеет дело с веществом и может запечатлеть печатью вещественного невещественный разум.¹⁰²⁴ Это и будет тем самым покрывалом (2 Кор. 3; 14-15), или густым облаком, или иным каким непроницаемым предметом, закрывающим собой от ока душевного все духовное и небесное. Не видя духовного и отражая в себе одно вещественное, разум лишается свойственной ему простоты и светлости, наследуя сложность и омрачение. «Ведь ум, — говорит св. Ангеликуд, — становясь по своей деятельности таковым, каковое видит, видя по необходимости сложное, и сам бывает различен,¹⁰²⁵ а, лишаясь простоты, он никоим образом не может сохранить при этом нераздельности. Подвергаясь же разделению, он вовсе не бывает чист от греха».¹⁰²⁶ Отвращаясь от Бога — источника света и истины, он попадает в

¹⁰²³ Св. Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*. IV. 9. С. 115. С ним согласны преп. Максим Исповедник (*смотри его схолии к корпусу сочинений Ареопагита*) и св. Григорий Палама (*Триады* I. 2. § 5,8).

¹⁰²⁴ Не нужно здесь только путать разум с рассудком. Именно разуму, как *зрительной силе духовного мира*, запрещается пользоваться вещественными образами как ложными. Духовное созерцается безвидно и без каких-либо образов. Рассудок же не может без образов мыслить и, соответственно, не может обойтись без воображательной силы.

¹⁰²⁵ То есть, сложен из различных мыслей и чувственных представлений.

темную область лжи и греха и начинает служить твари более Творца (Рим. 1; 25), извращая тем самым природу и назначение. «Движение конечное и ограниченное противно будет собственному назначению ума и сущности его природы, а это будет с ним в том случае, если движение свое он направит на предметы конечные и ограниченные. Ибо невозможно, чтобы предмет был конечен и ограничен, а движение ума к нему или вокруг него, простиралось в бесконечное. Следовательно, приснодвижность ума требует действительно чего-то бесконечного и неограниченного, к чему бы она направлялась разумно и сообразно своей природе».¹⁰²⁷ Таким образом, прямое движение разума, направленное на конечное и ограниченное, является для него греховным, противоестественным, как не соответствующим его природе и нарушающим закон его собственного естества.¹⁰²⁸ Отсюда и вид созерцания, образующийся от этого движения разума, получает законное свое название — противоестественное созерцание.

Естественным же созерцанием будет являться такое созерцание, которое соответствует естеству человеческому. Оно проистекает из того направления, когда, по выражению одного из святых, «по естеству делает кто правду»¹⁰²⁹ и «собственной силой постигает природу бесплотного».¹⁰³⁰ Делает он это с помощью *умозрения* и *чувственного восприятия*. Преп. Максим Исповедник называет это «ведением чувственных вещей», которое не чуждо умной силе.¹⁰³¹ Обращаясь к чувственному, разум не останавливается только на *внешней* форме чувственных вещей, а проникает *в суть* их и «изменяет внешние образы этих вещей в логосы форм».¹⁰³² Чувством, в данном случае, разум пользуется как орудием, постигая величественное устройство видимого мира и востекая через это к Виновнику его бытия (Рим. 1; 20). При этом движение разу-

¹⁰²⁸ Опять заметим, именно разума, а не рассудка. Разуму свойственно *по природе* движение к духовному, божественному, и когда он обращается к противоположному, тогда он извращает норму данную ему Творцом и совершает грех, уклоняясь от цели назначенной ему по природе. Как говорят Отцы: «Ум, не простирающийся к единому сущему превыше бытия и не стремящийся к нему, имеет извращенное и греховное движение» (св. Каллист Ангеликуд. *Главы о Божественном единении и созерцательной жизни*. Гл. 29. С. 47). Но то, что несвойственно и греховно для разума, может быть свойственным и не греховным для рассудка, ибо он имеет иные свойства и иные цели.

ма изменяется. Свойственному ему кругообразному движению начинает противостоять несвойственное ему движение по прямой, ибо приходится нисходить в мир образов и представлений внешнего мира, хотя он и старается не останавливаться только на них, а пытается через них вернуться в сродную себе сферу духовную, т.е. пытается вернуться к себе. В результате противоборства кругообразного и прямолинейного движений возникает новый тип движения — движение по *спирали*. Согласно учению Дионисия Ареопагита, разум движется по спирали в том случае, когда соответствующим ему образом его озаряют божественные знания «не умственно и объединяюще, но словесно и изыскательно, как бы смешанными и переходными энергиями».¹⁰³³ При таком движении разум пользуется низшими силами познавательной способности,¹⁰³⁴ нисходя в их область и возводя их через это в свою область. Действуя так, он порождает и особый вид мышления, называемый мышлением аллегорическим,¹⁰³⁵ когда во всяком событии, явлении и во всякой вещи усматривается их настоящий духовный внутренний смысл или идея, которыми *питается* разум, ибо мысли некоторым образом являются пищей ума. И как животный организм нуждается в питании, от которого он получает возможность жить, расти и даже наслаждаться, так и организм духовно-душевный нуждается в благих мыслях, от которых он также получает жизненность, рост и наслаждение.¹⁰³⁶ Это и есть то самое райское *древо жизни*, именуемое в Писании *мудростью* (Притч. 3; 18), плоды которой предназначены для человеческого разума. Плоды древа *познания добра и зла* воспрещено было вкушать младенствующему разуму человеческому как еще не способному к таковой пище. Вкушать этот запретный плод человеческий разум способен лишь в состоянии сверхъестественном, обоженном, ибо только в этом состоянии он может без вреда для себя познать добро и зло, заключающееся в запретном плоде.

Деревья, посаженные Богом в мысленном раю человеческого сердца, представляют собой различные виды созерцаний, происходящие от соответствующих движений разума. «Древо жизни»,

¹⁰³³ Понятие «аллегория» в христианской письменности часто обозначало возможный *духовный смысл* того или иного события, явления или слов Свящ. Писания.

как дерево созидающее и сообщающее жизнь, представляет собой *сверхъестественный вид созерцания*, образующийся от кругового движения разума. Противоположное ему дерево, «дерево познания добра и зла», дерево не жизни, а смерти, есть созерцание именуемое *созерцанием противоестественным*, образующимся от прямого движения разума, направленного к конечным, чувственным предметам. Все остальные деревья *приятные на вид и хорошие для пищи* (Быт. 2; 9) означают в духовном смысле, то *естественное созерцание*, которое образуется от спиралевидного движения разума, при котором единый и простой Бог созерцается через различные и сложные Его творения. Такое созерцание творений было разрешено человеческому разуму (Быт. 2; 16), потому что «тот, кто созерцает тварь как должно, по необходимости будет иметь завершение своего созерцания в едином премирном именно потому, что в созерцаниях действительно есть очень много как бы отголосков причины, при помощи которых познается Тот, Кто промыслительно все произвел, как восхотел художеством, мудростью, силой и благостью».¹⁰³⁷ Хотя это созерцание и является *сложным*, как слагаемым из многих слагаемых мыслей, но оно, будучи истинным, способно постепенно возвести производящий его разум к единой, простой и истинной мысли о неизреченности и непостижимости Творца. Единственное, что необходимо делать разуму при естественном созерцании, — это следить за собой и, пользуясь чувствами, сохранять господствующее над ними положение, подобно мужу, по естеству и по назначению долженствующему сохранять превосходное свое положение над женой (Быт. 3; 16). Только при таком условии он сможет иметь господствующего над собой Бога-Слова (1 Кор. 11; 3). «*Всякий муж, молящийся или пророчествующий с покрытою головою, постыжает свою голову*, — говорит Писание, — *и всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытою головою, постыжает свою голову*» (1 Кор. 11; 5). Под «*мужем*» некоторые понимают разум, благочестиво подвигающийся в естественном созерцании и имеющий главой своей созерцаемого им Бога — Производителя всего, являемого из упорядоченного строения зримых вещей. Свою главу, т.е. Бога, разум не будет позорить в том случае, если не будет скрывать и прятать ее под чем-либо из зримого, поставляя природу последнего выше природы первой. «*Женой*» же разума является чувственное вос-

приятие,¹⁰³⁸ посредством которого он созерцает чувственные предметы, усматривая в них божественные логосы (идеи). Когда же «жена» — чувственное восприятие — обнажает свою главу, т.е. «мужа» — разум — от разумных покровов через отвержение сущих божественных логосов, тогда она, вследствие пристрастия к одному только видимому, постыжает «главу свою», претворяя разумное, естественное созерцание, в созерцание неразумное и противоестественное.¹⁰³⁹ Если вместе с преп. Максимом Исповедником под *древом познания* понимать *чувственное восприятие*, в котором заключаются неразумные движения,¹⁰⁴⁰ тогда становится понятным запрещение прикосновения к этому дереву опытным путем, ибо это ввергнет вкусившего в область неразумных страстей.

Первый человек, получивший запрещение касаться такого неестественного созерцания, не устоял и, послушав «жену» свою, ниспал в область чувственных и неразумных движений, уподобившись несмысленным скотам, руководствующимся только неразумными, чувственными влечениями, свойственными их природе. Ниспав в область чувственных влечений, разум воспринял всецело неразумную способность различения *добра и зла* — телесного наслаждения и телесной муки,¹⁰⁴¹ неразумно стремясь к первому как к добру, независимо от того, полезно ли это на самом деле или нет, и избегая последнего как зла, хотя может быть и мнимого.¹⁰⁴² Если бы человек соблюл божественную заповедь и не вкусил неразумного познания от противоестественного созерцания, то, постепенно *возделывая* естественные созерцания чувственных и духовных райских созданий, он, опытно усовершенствовавшись, сподобился бы вкусить от древа сверхъестественного созерцания, именуемого *древом жизни*, наследовав Божественную премудрость через преестественное соединение с Божественной природой. А после вкушения от *древа жизни* небезопасно было бы ему и вкушение от *древа познания*, ибо тогда, созерцая творение из Бога, в Боге и через Бога, он бы увидел, что истинным добром является слава вечных вещей, а злом — тле-

¹⁰³⁸ Примечательно, что слово *aishsiz* — восприятие, ощущение, в греческом языке женского рода.

¹⁰⁴¹ Именно эта способность различения чувственного удовольствия или же противоположного этому чувству неудовольствия принадлежит чувственному восприятию всякого психофизического организма даже и не причастного разумной природе.

ние вещей преходящих. Вкусивши же преждевременно от *древа познания*, разум увлекся по младенчеству своему чувственными предметами, забыв о предметах Божественных.

Такое неразумное движение разума, как неестественное природе разумной, не могло не отразиться и на способностях его, и на самом характере его деятельности. Прежде всего это выразилось в омрачении. «*Свет очей моих — и того нет у меня*» (Пс. 37; 11), — горестно восклицает падший человек о своем разуме. Падением закрылись очи души его. Невозможным стало для поврежденного человеческого разума ни созерцание естественное, так как даже естественное созерцание требует бесстрастия и чистоты,¹⁰⁴³ ни тем более созерцание сверхъестественное. Когда умирает тело, лишаясь души своей, тогда очи телесные лишаются зрения и закрываются. Не может телесное око умершего созерцать окружающее, потому что, хотя бы по природе оно осталось целым, но из-за отсутствия жизни в теле, оно не сможет ничего увидеть. Нечто подобное произошло с оком душевным. Око души хотя и осталось целым, но, лишившись «своей души», т.е. Божией благодати, закрылось и потеряло способность зрения. Повреждение разума выразилось в его *бездейственности* и *слепоте*, относительно мира духовного (2 Кор. 4; 4). Став таким, он оказался неспособным зреть *открытым лицом славу Господню* (2 Кор. 3; 18), и *во свете лица* Его видеть *свет* Его (Пс. 35; 10), «подобно тому, как слепой с закрытыми глазами, у которых не повреждена однако же сила зрения, будет знать только, что верно есть светящиеся и освещаемые вещи, но знать их определенно невозможно, пока не откроются глаза его. Причина сему — падение в грех и пребывание в сем падении. Вместе с отпадением от Бога дух наш отпал от всего Божественного и духовного, не входит с Богом в *непосредственное* сношение, не видит Его, не созерцает, стал *слеп* для Него.¹⁰⁴⁴ Дух остался, и очи в нем есть, — но закрыты. Он в таком положении, в каком тот, у кого бы веки срослись. Глаз цел, жаждет света, ищет, как бы увидеть его, чуя, что он есть; но сросшиеся веки мешают ему открытым быть и прямо войти в общение со светом».¹⁰⁴⁵

Итак, зрение разума не уничтожилось, но закрылось, как веками, покровом чувственности. С закрытием «очей духовных и разумных», открылись у человека другие очи, «очи неразумные», именуемые еще «очами чувств»,¹⁰⁴⁶ от действия которых образова-

лась в нем мудрость земная, душевная, бесовская (Иак. 3; 15), мудрость мира сего, чуждая духовных интересов, та мудрость, которую Бог *отвергает* и обращает в *безумие* (1 Кор. 1; 19-20). Запечатленный мудрованием плотским, разум человеческий потерял истинное знание духовных вещей, хотя требование этих знаний в нем осталось, а идеи, порождаемые этим требованием, оказываются неясными, неопределенными и большей частью ложными. Совокупность всех этих идей и составляет тот образ мыслей о Боге и о всем духовном, который *вражда против Бога* (Рим. 8; 7), ибо заимствуется из состояния падения, родившегося вследствие отторжения от Бога. Это и есть та самая *мудрость мира сего* (1 Кор. 1; 20), в полноте раскрывающаяся в науках философских, где преимуществует стремление к раскрытию идеи и смыслов. Слепотящийся мир осыпает различные философские системы, как сродные ему по духу, почестями и похвалами, хотя на самом деле они, по учению Отческому, представляют собой «собрание понятий и познаний ложных, имеющих только наружность разума»,¹⁰⁴⁷ ибо «когда разум извращен, а малейшая часть оставшегося в нем истинного»,¹⁰⁴⁸ по силе убеждения, есть не более, как предположение, то и дальнейшее, созидаемое разумом на том, что есть в нем, все необходимое будет одного свойства: неистинно и мечтательно». ¹⁰⁴⁹ С падением разум потерял истинный способ к познанию невидимого мира и, используя различные другие неистинные способы,¹⁰⁵⁰ придумывает то одно, то другое, большей частью нелепое, растлевающее разум, заражающее его ложью и делающее его враждебным Истине. Поэтому все святые повелевают желающим стяжать истинное познание от Бога, отвергнуть знание, доставляемое философией павшего человечества. *Смотрите, братия, что-*

¹⁰⁴⁸ Преп. Феодор говорит, что Бог оставил человека после его падения «жить чувством с малыми следами жизни умной» (*Добротолюбие. Т. 3. Слово умозримельное. Гл. 25. С. 355*).

¹⁰⁵⁰ Св. Феофан Затворник выделяет два основных способа познания мира духовного, которые использует оставленный самому себе человеческий разум. «Один состоит в умозаключительном восходе от низшего к высшему, другой надеется на уяснение идей механическим переходом их от одной к другой внутри нас» (св. Феофан Затворник. *Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 217*). Подробное описание применения разумом этих способов дается им же далее (*Там же. С. 217-219*).

бы кто не увлек вас философиєю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира сего, а не по Богу, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2; 8, 3). Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым (1 Кор. 3; 18), ибо мудрость земная, душевная, бесовская носит большей частью рассудочный характер, потому что разум здесь обращается к рассудку, пользуясь его способностями, и всецело погружается в него. А погружаясь в рассудок, разум приобретает и его свойства, главные из которых — *сложность* и *разделение*, вследствие чего его познания получают *дискурсивный*, рассудочный, понятийный, логический и опосредствованный характер, в отличие от присущего ему по природе характера созерцательного, интуитивного и непосредственного. Обладая собственным свойством приснодвижности и ниспадая в рассудочную область, разум поэтому подвергается ощутительному влиянию рассеянности. Поражаемый рассеянностью, он начинает парить и скитаться по вселенной без нужды и пользы, не имея ни возможности, ни даже желания взглянуть на Бога, на мир духовный и на самого себя. Одним словом, он предается *суете* (Еф. 4; 17), следуя вместо существенного пустому, непрочному, не удовлетворяющему его.

Однако на этом разум не останавливается, а идет далее, доходя через рассудок до неразумных сил души, хотя и долженствующих подчиняться последнему по самой своей природе. Ниспадая в эту область, он подпадает их влиянию и начинает идти у них как на поводу, приобретая характер парящей *мечтательности* и постоянной *забывчивости* о вещах духовных. Мечтательность рождается от действия воображения, которое имеет дело только с чувственными образами вещественных предметов. Забывчивость всего духовного также происходит оттого, что здесь действует сила, запоминающая только чувственные вещи и явления. В таком состоянии разум забывает Бога, забывает превратность, обманчивость мира и влечется к нему, увлекая за собой душу. Такое состояние разума скорее можно назвать состоянием неразумия, собственного неразумным животным, ибо «*быть погружену в образы и жить в них и под влиянием их, есть свойство неразумных животных, а не существ разумных*».¹⁰⁵¹ В такое состояние человеческий разум был приведен стараниями Богоненавистного и чело-

веконенавистного дьявола, который первый «возмечтал и наполнил ум свой образами равенства Богу», ниспав «от одного безвидного, безобразного, бесстрастного и простого безвещества ума в это многовидное, многосоставное и дебелое воображение». ¹⁰⁵² По этой причине он называется у Отцов *фантазером*, так как все, сочиняемое мечтательностью, не существует на самом деле, а является вымыслом и ложью. Признание лжи за истину, принятие лжи под личиной истины и усвоение лжи, принятой за истину, составляет сущность самообольщения и бесовской прелести. Человек был обманут дьяволом, *прельщен* им, как об этом засвидетельствовала праматерь наша, сказав прямо: «Змей обольстил меня, и я ела» (Быт. 3; 13). Он довел человека до того, что тот стал мечтать умом своим о равенстве Богу, и от такого неразумного своего мечтания был низринут из равноангельской, чистой, разумной жизни в эту «чувственную, многосоставную, многовидную, в образы и мечтания погруженную жизнь». ¹⁰⁵³ Разум его, приняв ложь за истину, повредился и начал стремиться *произвольно* и *невольно* ко злу, представляющемуся ему добром. В таком плачевном состоянии оказался разум человеческий, и в таком плачевном состоянии он передается каждому человеку, рождающемуся обычным рождением в этот мир.

Рассудок

Знанием естественным называем мы то, которое душа может получить через исследование и изыскание.

Преп. Феодор Едесский ¹⁰⁵⁴

Ниже разума в структуре познавательных сил поставляется *рассудок*, который, в отличие от разума, занимается познанием видимого, тварного, конечного и на невидимое, нетварное и бесконечное посягать не дерзает. Проходящее через рассудок сознание является нам в виде *интеллекта*, способного обращаться среди вещей чувственного трехмерного мира. Эта сила души характеризуется способностью образования и сочетания представлений

и понятий, заимствованных из того, что находится перед глазами, что можно увидеть телесным оком и что можно чувственно осязать. Деятельность его опирается непосредственно на низшие силы познавательной способности, в особенности на *воображение* и *память*, которые «при посредстве чувств, наблюдением ли или чтением и слышанием, собирают для него материалы, доставляя сведения о всем, являемом и существующем вне нас и в нас так, как все существует и является в пространственно временных отношениях». ¹⁰⁵⁵ Все чувственное может войти в душу не иначе как только через воображение и память. Но воображение и память сами не мыслят, а только доставляют материал для мыслей. Весь этот разнообразный и «как бы не окачественный» материал обрабатывает *рассудок*, анализируя, сравнивая, обобщая, обсуждая и конкретизируя посредством мышления.

Телесным органом рассудка, по единогласному мнению не только святых, но и ученых мира сего, является головной мозг, ¹⁰⁵⁶ который представляет собой грандиозную и сложнейшую систему взаимосвязанных нейронов количеством до 20 миллиардов. С помощью них принимается, преобразовывается и передается поступающая извне информация. Процессы мышления осуществляются в коре больших полушарий головного мозга, причем, как считается, логические операции, чтение и счет производятся в левом полушарии, тогда как правому полушарию больше свойственно образное мышление и оперирование наглядными образами. Кроме того, вся кора головного мозга разделяется еще на задние и передние отделы. В задних отделах располагаются области приема, переработки и хранения информации (при этом затылочная область осуществляет зрительные функции, височная — слуховые, теменная — кожно-кинестетические). Передний отдел программирует, регулирует и контролирует всю сознательную деятельность психофизиологического организма. Наиболее существенной функциональной частью переднего отдела являются лобные доли, в которых осуществляется формирование всех процессов мышления.

¹⁰⁵⁶ Климента Александрийского. Педагог. Кн.1. Гл. 2. С. 31; св. Игнатий Брянчанинов Т. 5. Гл. 26. С. 116; Юркевич. П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 78-80. Последний, между прочим, пишет: «Одна из самых достоверных истин физиологии есть та, что сознательная деятельность души имеет свой непосредственный орган в головном мозге» (там же. С. 78).

Однако мозг — это не *аппарат познания*, а лишь *инструмент*, которым пользуется рассудок, производя свои мыслительные процессы.¹⁰⁵⁷ Целью всех усилий рассудка является, как и у разума, *покой*, хотя и не такой, как у разума. Разум находит успокоение в Боге, а рассудок — в решении тех вопросов, которые возникают в процессе исследования им незнакомых ему вещей и явлений. Очень наглядный пример такой деятельности рассудка дают малые дети, у которых уже начинается пробуждение сознания, когда они, увидев новую вещь, тотчас начинают задавать вопросы подобные таким, как: а что это? а из чего это? а кто это сделал? — и не успокаиваются до тех пор, пока не решат им все их вопросы и не удовлетворяют их своими ответами. «Понаблюдайте за собой и найдите, что ничего у вас не делается без обдумывания и соображения; — пишет св. Феофан Затворник одной из своих корреспонденток, объясняя ей деятельность и цель деятельности рассудочной силы, — всякую малость приходится обсуждать. Как бы мгновенно это ни делалось, повсюду входит соображение и идет по означенным прежде вопросам. Когда вы обдумываете, то тут нет еще определенной мысли. Мысль определенная устанавливается, когда найдете решение какого-либо из вопросов. Рассудок ваш все роется, ища, что такое есть какая-либо вещь, откуда она и для чего она и прочее. Когда же найдете сами такое решение или, выслушав его от других, согласитесь с ним, обыкновенно говорите: «Теперь понимаю, толковать больше нечего, дело решенное». Это решение дает покой вашей мыслительности относительно занимавшего вас предмета. Тогда рассудок ваш обращается к другим предметам, а сложившаяся мысль сдается в архив душевный — память, откуда по требованию нужды берется как пособие к решению других вопросов, как средство к слаганию других мыслей. Совокупность всех сложившихся таким образом понятий составляет образ ваших мыслей, который вы и обнаруживаете при всяком случае в речах своих. Это есть область вашего *знания*, добытого вами трудом мысленным».¹⁰⁵⁸ Знания, приобретаемые таким рассудочным способом, называются знаниями *формальными*. Называются они так, потому что рождаются от той или иной *формы мышления*. Само мышление представляет собой некий последовательный мыслительный процесс, с помощью которого рассудок выявляет существенные свойства и признаки, необходимые

для познания и определения изучаемой им действительности. Иначе еще этот процесс называется *рассуждением*. Структуру рассуждения составляют три основные формы мышления — *понятие*, *суждение* и *умозаключение*, с помощью которых рассудок осуществляет свою познавательную деятельность. Проще говоря, для того, чтобы рассудку получить знания о еще неизвестном (естественно, из вещей тварных и чувственных), ему надо сначала приобрести элементарные *понятия* (этап понятия), затем *обсудить* их (этап суждения) и сделать после этого определенное *заключение* (этап умозаключения). Все это в совокупности представляет собой *образ деятельности* рассудка.¹⁰⁵⁹

Самым первым этапом такого рассудочного познавательного процесса будет являться восприятие чувственного познания, получаемого через органы чувств и низшие познавательные силы. Чувственное познание может быть или в виде *ощущения*, рождающегося от воздействия на органы чувств отдельных свойств или явлений материального мира, или в виде более целостного отражения видимой реальности, называемого *восприятием*, или в виде *представлений*, получаемых от действия воображения и памяти. Формы чувственного познания, какими бы они ни были, доставляют рассудку материал в виде *образов*, на которые он опирается в своей деятельности и без которых не может породить ни одной определенной мысли, потому что вся его мыслительная деятельность по природе своей является *образной*. Даже если мысли рождаются прямо из души под действием разума, то все равно они сразу облачаются в образы.¹⁰⁶⁰ Полученный образ рассудок сначала начинает рассматривать и *анализировать*, разлагая его на различные признаки. После выделения признаков требуется их рассмотреть отдельно от исследуемого предмета, что достигается с помощью *абстрагирования*, действие которого и заключается в том, чтобы отвлечь признаки предмета от самого предмета и превратить их в объект самостоятельного рассмотрения. Далее следует процесс *сравнения*, которым раскрывается тождество и различие предметов с их свойствами. Затем на основе сравнения рассудок выявляет *общие* существенные признаки изучаемого объекта с подобными ему другими объектами, отбрасывает признаки случайные, несущественные и *синтезирует*, соединяя в единое целое (систему) сходные между собой выделенные общие признаки.

Соединив эти признаки, рассудок делает *обобщение*, объединяя в одной мысли все объекты, имеющие выделенные признаки. После всех этих необходимых операций, рассудок приобретает или, лучше сказать, образует какое-то *понятие* об изучаемом им предмете. Полученное понятие обозначается каким-либо символическим *знаком* в виде слова. Преп. Иоанн Дамаскин называет этот знак *внутренним словом*, при помощи которого рассудок имеет возможность рассуждать в себе самом.¹⁰⁶¹ Это слово или этот знак и будет являться тем мысленным *посредником* между мышлением и познаваемым объектом, который заключит в себе *содержание* понятия. Содержанием же понятия являются те или иные *признаки*, при помощи которых выделяются и обобщаются интересующие нас предметы. Признак — это то, что стоит при знаке, то, что как и знак указывает на объект, и то, при помощи чего можно опознать объект. Признаки могут быть существенными (без которых нельзя помыслить само существование данного объекта) или несущественными (без которых можно помыслить существование объекта), положительными (говорящими о наличии у объекта определенных свойств) или отрицательными (говорящими об отсутствии у объекта тех или иных свойств), отличительными (характерными для объектов данного понятия) или неотличительными (присущими не только тем объектам, которые входят в данное понятие) и т.п. Образовавшееся и обозначенное знаком (словом) понятие можно или передать другим при помощи звуков, букв, движений или использовать в дальнейшем, более сложном мыслительном процессе, называемом *суждением*. Суждение *оперирует* уже готовыми *понятиями*, используя их для того, чтобы утверждать или отрицать связь между ними. Выражается суждение уже не просто одним словом, а целым повествовательным *предложением*. Истинность или ложность того или иного суждения зависит от соответствия или несоответствия структуры мысли структуре действительности. Если эти структуры совпадают — суждение истинно, если нет — суждение ложно. Наличие одного или нескольких суждений, называемых посылками поставленных во взаимную связь, может породить другую, более высшую форму мышления, именуемую *умозаключением*. Умозаключением называется та форма мышления, в которой из одного или нескольких суждений на основании определенных логических правил выво-

да,¹⁰⁶² получается новое суждение, выводимое из предыдущих. Структура умозаключения будет зависеть от той или иной последовательности мыслей. В качестве логической связки умозаключений используют обычно такие слова, как «следовательно», «поэтому», «значит», «ибо» и другие им подобные. Конечным же результатом умозаключительных операций будет являться *вывод*, который и представляет собой *содержание* рассудочного познания.

По своему содержанию рассудочные познания отличаются разнообразием и многообразием. Характер содержания напрямую зависит от того, к какой стороне предмета направляется познавательная деятельность рассудочной силы: или к изучению состава и свойств вещей, или к исследованию их причинных отношений. Например, рассудок хочет узнать свойства и качества душевной жизни животных и определить, в частности, их познавательную сторону в отличие от человека. Для этого ему надо долго наблюдать за жизнью животных и их деятельностью. Эти наблюдения (факты) составят тот материал, после собирания которого рассудок начнет над ним свои мыслительные операции. С помощью анализа и абстрагирования он выявит наиболее *существенные* признаки душевной жизни животных и определит, что всеми действиями их управляет некая общая им идея, которую они сами не выбирают, а лишь *слепо* и *бессознательно* ей повинуются. Эту идею он назовет инстинктивной. Далее сравнивая, синтезируя и обобщая, имеющиеся у человека и у животных признаки, рассудок так же определит, что душевная жизнь животных существенно отличается от душевной жизни человека своей элементарностью и относительной простотой. Составив такое *общее* понятие о душевной организации животных, рассудок продолжит далее выявлять характерные черты их познавательной способности и убедится из многих сделанных им наблюдений, что познание их носит *чувственную* окраску и что они вовсе лишены познания *абст-*

¹⁰⁶² Логические правила, как известно, это те правила, которые вытекают из самой природы мышления. Правильность мышления характеризуется соответствием его мыслительной деятельности этим правилам. Правила логики требуют от мышления, во-первых, *непротиворечивости*, во-вторых, *последовательности*, в-третьих, *определенности*, в-четвертых, *обоснованности*. Сознательное нарушение правил логики с целью введения собеседника в заблуждение называют *софизмом*; несознательное, вольное нарушение правил логики именуется *паралогизмом*.

рактного, т.е. лишены способности мыслить, ибо им не достает *понятий*, с помощью которых они могли бы составлять суждения и умозаключения. У высокоорганизованных животных можно наблюдать некоторые процессы мыслительной деятельности, такие как ощущение, восприятие, память и воображение, без которого не может действовать память. На основании их совершаются различные виды дрессировки и все проявления животного самосознания. Нет никакого сомнения, что животное с высокой нервной организацией имеет определенные представления о себе, знает о своих состояниях. Именно на основании этого собака узнает своего хозяина и своего врага, просит кушать, когда голодна, и убегает при виде поднятой палки. Но на основании этих или подобных им существующих данных нельзя сделать положительные заключения об имеющейся у животных способности мышления. Только человеческая душа способна мыслить, т.е. образовывать абстрактные понятия, обсуждать их и делать из них заключения. Только человеческая душа может иметь не просто знание вещи, а знание о вещи. Собака отличает хозяина от хозяйки, отличает их сына от дочки, но различает ли она их по возрасту или полу? Курица, увидев пшеничные или овсяные зерна, клюет их, но исследует ли она при этом состав этих зерен, интересуется ли законами и способами их изменения и роста? Попугая приучают к воспроизведению слов человеческой речи, но вызывают ли у него через это желание к сочинению стихов или к составлению фраз? Шимпанзе научают танцевать и проделывать всякие фокусы, но смотрит ли она на свои танцы как на искусство и получает ли от них эстетическое наслаждение? Очевидно, что животные не различают признаки предмета от самого предмета и не могут рассмотреть эти признаки отдельно от предмета, не могут обобщить, классифицировать их и построить из них науку о предмете. Они не интересуются ходом вещей и не стремятся к объективному их познанию. Они не исследуют и различные состояния своей души, не пытаются понять их, изъяснить их причины и тем более не в состоянии создать науку о существе и усовершенствовании своей внутренней жизни, которая обуславливается всегда и неизменно внешними причинами. Одним словом, они не имеют тех формальных знаний, которые присущи всякому человеку, ибо лишены соответствующих форм мышления.

Однако нужно еще помнить и учитывать то, что такое *формальное знание*, довольствующееся анализом только чувственно-осознаваемой реальности, имеет громадное практическое значение в узкой сфере повседневного бытия, но отнюдь не является знанием полным и цельным. Полного и цельного знания рассудок один, сам собой, не дает и дать не может. Полное и цельное знание приобретается им только во взаимодействии с разумом, ибо, кроме фактической стороны, в каждой вещи есть еще и внутреннее ее содержание, выраженное стороной фактической, и это внутреннее содержание познается разумом, как рассудком познается внешняя, фактическая ее сторона. Когда рассудок своим трудом и своими методами узнает все фактическое, тогда он должен «взять как бы за руку разум и сказать ему: пойди, посмотри, что тут такое есть еще».¹⁰⁶³ Только при таком *взаимодействии* рассудка с разумом и при добровольном *подчинении* рассудка разуму будет ценным все содержание рассудочных познаний. Именно благодаря такому взаимодействию появляется *рассудительность* — «источник и корень всех добродетелей».¹⁰⁶⁴ Рассуждение только такого человека можно назвать здравым. Приобретается же такое рассуждение не через *многознание*, а через *чистоту* и чистоту не только *разума*, но и *совести*, и *чувства*.¹⁰⁶⁵ В состоянии чистоты ум смотрит на вещи не *через естество*, т.е. *чрезъестественно*, а прямо и естественно. Чрезъестественный способ ведения Адам воспринял после своего *прельщения* и «вместо божественного и духовного ведения воспринял знание плотское и страстное. Ибо когда омрачились умные очи души его, кои суть ум и мысль, тогда прозрел он *плотскими очами* и начал смотреть на видимое страстно».¹⁰⁶⁶ С этого времени рассудок становится вместилищем *эгоистического* человеческого сознания, склонного мыслить себя *центром*, для которого существует все в мире; склонного взирать на себя как на единственно имеющего право реагировать на этот внешний мир; склонного в своем «я» утверждать свою точку зрения и жизнь свою располагать по своемумышлению, отвергая в гордости своей советы и наставления других, считая их неразумнее себя; склонного ставить выше всего свои достижения и кичиться этим (Кол. 2; 18).

¹⁰⁶⁶ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 25. С. 226. Страстное знание, по слову того же Святого Отца, есть совершенное *неведение добра* (там же. С. 226).

И если он при своих эгоцентрических воззрениях и стремлениях сталкивается с кем-либо из ему подобных, преграждающих ему дорогу, то он говорит последнему: «Уйди, ты своим бытием мешаешь моему существованию». Дух самоутверждающейся гордыни является естественным атрибутом поврежденного рассудка, мышление которого совершается в сознании *своего* значения в деле постижения истины и в склонности дорожить истиной, но не как таковой, а как *своим* же опять *созданием*, почему и утрачивается в большинстве случаев верный критерий, правильно отличающий истину от лжи. Это есть то самое *гордостное мудрование*, которое состоит из *двух неведений* или *несознаний* — из неведения Божеской помощи и несознания своей немощи.¹⁰⁶⁷

На почве этого гордостного самоутверждения, на основании характера своей деятельности, опорой которой является *опыт*, и на свойстве своих познаний, главной из которых — *осязание*, рассудок заболевает *рационализмом*, признавая истинным только то, в чем можно осязательно увериться и что можно проверить рассудочным способом. Естественно, это приводит к сомнению и неверию относительно мира духовного, как не поддающегося рассудочной осязательности. Обращаясь среди вещества и не ведая ничего другого, кроме вещества, рассудок приходит к мысли, что кроме него (вещества) и нет ничего. В результате чего образуется пагубное настроение, именуемое *материализмом*, считающее, что материя первична, никем не сотворена и существует вечно и что сознание — это свойство материи. Пребывая в такой атмосфере материализма и замечая «повсюду естественность или то, что всякая вещь достигает цели своими силами и все что не исходит из нее, есть плод ее деятельности»,¹⁰⁶⁸ рассудок умозаключает, что все происходит *само собой*, без действия Божией силы и Промысла и что только своими силами возможно чего-либо добиться. Такое неправильное его знание, называемое *натурализмом*, «не Божию Промыслу приписывает управление миром, но все доброе в человеке, спасение его от вредоносного для него и естественное его остережение от несчастий и от многих противностей, тайно и явно сопровождающих естество наше, кажутся ему следствием собственной его рачительности и собственных его способов. Таково понятие о себе размышляющего (философствующего) ведения».¹⁰⁶⁹ Эти и подобные им болезни усиливаются еще от дей-

ствия развращенных сердца и воли, под влиянием которых образуются разные нелепые помышления и убеждения, служащие выражением и обнаружением сокровенных страстей. То возникают убеждение и чувство, что жизнью является только жизнь земная, которая к тому же окончится не скоро, и что нужно пожить в свое удовольствие именно здесь, на земле, то появляется убежденность, что для того, чтобы выжить надо уметь пользоваться случаем, положением, даже если это будет во вред ближнему, то утверждается соблюдение греховных обычаев, от которых, дескать, зависит благополучие и неблагополучие и т.п. На самом деле это есть *предрассудки* — мысли, содержащиеся в рассудке без исследования.¹⁰⁷⁰

По правилам же христианского подвижничества всякие вообще мысли, именуемые еще иначе *помыслами* должно рассудку в соединении с разумом *обсуждать*, определяя их характер, источник и качество.¹⁰⁷¹ Мало того, требуется еще *бороться* с помыслами *злыми, постыдными, нечистыми и вредными*, которых стало великое множество с того времени, когда люди по собственной своей воле *уклонились от достодолжного помысла*.¹⁰⁷² Это уклонение состояло собственно в том, что все помыслы разумной души человеческой, «отторгшись от любви Божией, *рассеялись в веке сем* и смешались с помыслами вещественными и земными». ¹⁰⁷³ Смешавшись, они получили и *смешанный* характер, став по преимуществу помыслами образными и вещественными. «Ныне, — говорят Отцы, — всякий помысл входит в сердце через воображение чего-либо чувственного¹⁰⁷⁴ и воспроизводит в уме образ какого-либо чувственного предмета». ¹⁰⁷⁵ Однако они все-таки отличаются *безвидный помысл, от образного мечтания*. «Иное есть мечтание, и иное есть помышление или мысль», — говорит преп. Максим Исповедник.¹⁰⁷⁶ По определению св. Григория Синаита, «помысл есть движение безвидного прилога каких-либо вещей». ¹⁰⁷⁷ Согласно евангельской истории, диавол вложил в сердце Иуды Искаротского *помысл* о предательстве Богочеловека (Ин. 13; 2);

¹⁰⁷⁰ Нужно, правда, отличать предрассудки от *гипотез* (предположений). Последние используются в тех случаях, когда причины явлений недоступны опытному исследованию и исследованы могут быть лишь его следствия. Гипотеза выдвигается именно на основании всех возможных признаков явления, хотя и недостаточных для определенного заключения.

самого же Богочеловека он искушал *мечтаниями*, показывая ему все земные царства и славу их *во мгновение времени* (Лк. 4; 5). Помыслы и мечтания имеют разные свойства и производятся разными силами: помысл рождается от рассудка, а мечтание — от способности воображения. «Ум наш, — объясняют Св. Отцы, — имеет способность мышления и способность воображения; посредством первой он усваивает понятия о предметах, посредством второй усваивает себе образы предметов. Дьявол, основываясь на первой способности, старается сообщить нам греховные помыслы, а основываясь на второй способности, старается запечатлеть соблазнительными изображениями». ¹⁰⁷⁸ Причем первоначально действует один безвидный помысл, приносящий только напоминание греха; потом уже, если ум вступит в беседу с представившимся помыслом, является к содействию помыслу мечтание греховное. ¹⁰⁷⁹ Но так как помыслы и мечтания тесно между собой связаны и действуют в новоначальных совместно, то некоторые из Святых Отцов их не разделяют, говоря что «без мечтания сатана не может устраивать помыслы» ¹⁰⁸⁰ и что «помыслы наши ничто иное суть, как одни мечтательные образы вещей чувственных». ¹⁰⁸¹ Такие помыслы иногда еще называют прилогами, под которыми понимают те или иные представления, образы, входящие в сферу человеческого сознания под влиянием внешних чувств или действием памяти и воображения. По словам преп. Иоанна Синайского, блаженные и рассудительнейшие отцы определяют прилог как «простое слово или образ какого-нибудь предмета, вновь являющийся уму и вносимый в сердце». ¹⁰⁸² Но в любом случае, всегда должно помнить Божие повеление и заботливо блюсти зловредную главу змия (Быт. 3; 15) — начатки худых помыслов, через которые дьявол пытается вползти в нашу душу, ибо если проникнет его голова до сердца нашего, то ядовитым своим жалом, т.е. грехом он умертвит плененный дух наш. Как правило, помыслы и мечтания возникают под действием злых духов. Так что некоторые прямо так и говорят, что «помыслы суть слова бесов» ¹⁰⁸³ и что «демоны обыкновенно через помыслы скрытно беседуют с душой и научают ее злу». ¹⁰⁸⁴ Это они «наполняют образами ум наш, или, лучше сказать, сами облакаются в образы по нам и приражаются (прилог вносят) соответственно навыкновению господствующей и действующей в душе страсти». ¹⁰⁸⁵

Но хотя они и являются причиной возникновения помыслов, но причиной не единственной. Обычно выделяются *три* рода причин возникновения помыслов. К первому роду относятся причины *физиологические*, когда помыслы возникают «от чувственного представления мирских предметов, о каких человек слышит и какие видит».¹⁰⁸⁶ Проводниками для помыслов здесь служат все пять чувств, собирающих материал для рассудочной деятельности. Помыслы, возникающие таким способом, могут быть *простыми*, без страстных движений, хотя и непостоянными по причине занятия непостоянными и превратными предметами,¹⁰⁸⁷ а могут быть *греховными*, представляющими образы страстных вещей. Последнего рода помыслы «получают вход в сердце от приятного взгляда, или от осязания руки, или от обоняния благовония, или от слышания приятного голоса».¹⁰⁸⁸ Так худые помыслы вошли в сознание праматери нашей, когда она увидела, что *дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание* (Быт. 3; 6). Подобное случается не от свойств познавательных вещей, а от чувств, необученных *навыком к различению добра и зла* (Евр. 5; 14), то есть от неправильного действия разума. Такого рода помыслы приводят в движение тайные страсти души и преимущественно плотские. И именно такого рода помыслы имели в виду те из святых, которые говорили, что страсти возбуждаются от помыслов.¹⁰⁸⁹ Те же из святых, которые говорили о том, что помыслы рождаются от страстей,¹⁰⁹⁰ имели в виду совершенно другого рода помыслы — помыслы, рождающиеся от другого рода причин.

К такому роду причин относятся причины *психологические*. В этом случае, по слову св. Исаака Сирского, помыслы происходят или от «естественной плотской похоти» — темперамента,¹⁰⁹¹ или от «предзанятых понятий» — прежних впечатлений, или же от жизненных навыков — «душевной склонности».¹⁰⁹² Такие помыслы возникают в душе при определенных внутренних условиях, без всякого внешнего возбуждения, управляясь изнутри своими

¹⁰⁸⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 7. С. 242. И хотя эти помыслы не являются греховными сами по себе, но если на них останавливаться и ими только заниматься, то это, в конце концов, приведет к *оскудению* разума (св. Игнатий Брянчанинов Т. 2. Аскетические опыты. С. 189).

собственными законами взаимных связей. Эти законы на языке ученых мира сего именуются *законами ассоциаций*. Основную роль в образовании этих помыслов играют *воображение* и *память*, которые воспроизводят прежние понятия и представления или составляют новые, подвигая рассудок к праздномыслию.¹⁰⁹³ Большею частью такие помыслы происходят от движений *воли* и *сердца* (Мк. 7; 21-22), которые наводят мысли на предметы, удовлетворяющие их потребности.

Третий род помыслов образуется от причин *духовных*, от влияния мира духовного, к коим относятся Бог, ангелы и души человеческие.¹⁰⁹⁴ Отличительной чертой такого рода помыслов является их *непроизвольность*. Не сама человеческая душа производит их, а некое другое существо воздействует на нее, предлагая ей свои мысли. Могут мысли приходить от Бога. Такие божественные мысли хотя и воспринимаются человеком непосредственно через дух, но, попадая в среду его сознания, сразу облачаются или в форму представления, или в форму понятия, что свойственно рассудочной природе. Могут возникать еще мысли у человека от действия ангельского ума и от действия ума человеческого.¹⁰⁹⁵ И как явившихся ангелов люди часто принимали за обыкновенных людей, так и невидимые их мысленные действия легко принимаются людьми за действия собственного ума. Но, признавая только последнее и отрицая первое, как тогда объяснить возникающие внезапно просветления, которые часто случаются в недоумениях, или появляющиеся благие мысли, мгновенно умиряющие мысли мятущиеся и возжигающие небесный огонь в хладном сердце человеческом? Как объяснить появление *против воли* греховных представлений, которые или сразу проходят, если человек не остановил на них внимания своего, или же несмотря на все его попытки избавиться от них остаются в сознании его и мучают его своей навязчивостью? Не есть ли все это действия ангелов добрых и злых, *говорящих в нас* (Зах. 1; 9)? Несомненно, что существа мира духовного, имея одну природу с душой человеческой, вполне могут воздействовать на нее мысленно, и человеческая душа, будучи в теле, может нечувствительно общаться с ними посредством по-

¹⁰⁹⁵ Доказательством последнего служат такие явления, как внушение, гипнотизм, телепатия и проч.

мыслов, не зная при этом и даже не догадываясь, *что* собственно она совершает и с *кем* имеет дело. Так как человеку в его падшем состоянии чаще всего случается общаться с такими же падшими духовными существами, то не мешает знать, что по характеру и действиям помыслы, возникающие от последних, бывают *простые*, легко приходящие и нетрудно прогоняемые, и *навязчивые*, которые, явившись один раз, не исчезают и не сменяются другими представлениями, несмотря на противодействие им человеческого сознания, признающего их элементами чуждыми и болезненными, а если и исчезают, то не действием силы рассудочной, а так же внезапно, как и явились. Последнего рода помыслы психиатрия называет *idees fixes*, объясняя их появление неизвестными психическими нарушениями.

Таким образом, видим, что мышление человеческое, выйдя из подчинения и контроля разума, а через это и Бога, подверглось неудержимому наплыву различного рода помыслов как своих, так и чужих, не имея возможности не только управлять ими, но и даже просто их замечать. Ибо бывают даже «такие *тонкие* помыслы, которые не замечаются умом, во время их пребывания в сердце, а открываются позже — из дел, и притом большей частью другим, нежели себе самому».¹⁰⁹⁶ Преп. Иоанн Синайский называет такие помыслы «*набегом мысли*», так как они проходят в душе столь быстро, что без времени, без слова и образа, одним тонким воспоминанием, без сочетания и неизъяснимо возбуждают в душе то или иное страстное движение.¹⁰⁹⁷ Отсюда естественно можно заключить, что каков бы ни был рассудок у людей неправыходящих, преданных греху и страстям, он, несмотря на все усилия свои, не может не платить дань своей немощи и сил не имеет освободиться от нее. «В этом еще осязательнее всякий уверится, когда позаботится вникнуть в обыкновенные наши понятия, суждения и умствования, хотя бы в продолжении одного дня, в том кругу, в каком кто живет. Здесь почти повсюду *в понятиях*: неясность, сбивчивость, безотчетность, незнание их цены и подчинения, следовательно — запутанность и нестройность; *в суждениях*: опрометчивость и поспешность, чувственность, изменчивость, отсутствие оценки, неведение, болтливость и шутовство, поверхностность; *в заключениях*: недальновидность и близорукость, безначалие или предположительность, предрассудки и софизмы».¹⁰⁹⁸

О всех этих недостатках рассудка много говорится в учебниках по логике; там же предлагаются и различные средства к их избежанию, но, «что не говори логика, без внутреннего изменения ничего не сделаешь».¹⁰⁹⁹ Пока рассудок не займет подобающее ему подчиненное положение по отношению к разуму и пока разум не займет того же положения по отношению к Богу, невозможно будет что-либо сделать для освобождения ума человеческого из уз мрака и неведения.

Ощущение, воображение и память

Природой устроено так, что все чувственное познается тем, что ему сродно.

Немезий Эмесский¹¹⁰⁰

Кроме разума и рассудка у человека имеется еще ряд сил низшего порядка, которыми осуществляется чувственное, эмпирическое познание. Формами эмпирического познания являются различные ощущения, восприятия и представления. *Ощущениями* называются познания отдельных свойств разных предметов и явлений материального мира, которые могут прямо и непосредственно воздействовать на органы чувств. Любая вещь этого материального мира, имеет в себе не одно какое-либо свойство, а множество, и все эти различные свойства вещи отражаются в ощущениях. Так, например, человек, сорвавший с ветви яблоко, сразу может с помощью зрения и осязания определить его форму, объем, цвет, ощутить через обоняние его ароматный запах, насладиться его сладостью или почувствовать оскомину на зубах от привкуса кислоты. Совокупность всех этих ощущений образует целостное *восприятие* встретившегося ему предмета и дает возможность составить то или иное о нем *представление*. Все эти формы познания совершаются почти совместно, следуя друг за другом и возбуждая к деятельности одну за другой низшие познавательные силы души, главные из которых *воображение* и *память*. Последние силы называются главными, потому что без них не осуществляется практически ни одно чувственное познание, так что, по слову святого

Феофана Затворника, «все внешнее и внутреннее подлежащее нашему знанию и касающееся нашего сознания, непременно есть предмет сих способностей».¹¹⁰¹ Но собирают материал свой они не самостоятельно, а при помощи *ощущений* и *телесных органов*, которые могут служить органами познания вещественного мира по причине *сродности* природ.

Отцы определяют ощущение как *силу души*, способную воспринимать чувственное, материальное.¹¹⁰² Характеризуется эта сила души тесной своей связью с телесным организмом. Соответственно, орудиями ощущений являются телесные органы всякого живого существа, имеющего чувства. Каждый из органов ощущений осуществляет восприятие различных специфических внешних или внутренних воздействий, рождая то или иное ощущение. Основной частью каждого такого органа являются окончания чувственных нервов — *рецепторы*. Они преобразуют энергию раздражителя в нервные импульсы, которые по центростремительным, нервным афферентным путям попадают в соответствующие участки коры головного мозга для анализа и формирования. Из этого делается очевидным, что любое ощущение по сути является *сложным* процессом, тесно связанным со всей нервной системой и ее центрами. В связи с этим в физиологии и психологии с давних пор делаются попытки привязать каждое ощущение, представление и даже те или иные формы мышления к определенным нервным центрам. Опыты удостоверяют нас, что как головной, так и спинной мозг находятся в непосредственной и ближайшей связи с явлениями чувствительности, но это вовсе не означает, что душевная деятельность даже самого низшего порядка есть функция мозговой субстанции и что ощущение, следовательно, есть не что иное, как деятельность нервных волокон. За всем этим стоит живое, ощущающее существо, порождающее с помощью этих телесных механизмов то или иное *качество* ощущений. Мы знаем, что всякий раз нерв приходит в движение от какого-либо внешнего впечатления, но из этого мы не можем заключить, что нервам и принадлежат ощущения. Ощущения принадлежат не им, хотя и рождаются не без помощи их. «Все, что движется посредством нервов и мускулов, зависит от души», — утверждал еще в V веке Немезий.¹¹⁰³ Создатель человеческой природы очень тесно соединил с физическим психическое, соделав

психическими даже чисто физические функции.¹¹⁰⁴ Таким образом, на вопрос, как движение нерва начинает быть ощущением, следует отвечать, что «движение нерва никак *не начинается* быть ощущением, что оно всегда остается движением нерва; только по необходимому закону (физическому или метафизическому — об этом спорят еще) это движение нерва производит изменения в душе, которая немыслима без ощущений, чувств и стремлений. Итак, если говорят, что движение нерва *превращается* в ощущение, то здесь всегда обходят того деятеля, который обладает этой чудной *превращающей* силой или который имеет способность и свойство рождать в себе ощущение по поводу движения нерва; а само это движение, как понятно, не имеет в себе ни возможности, ни потребности быть чем-либо другим, кроме движения».¹¹⁰⁵

Самую низшую ступень на лестнице познавательной деятельности занимают ощущения *органические*, отражающие жизнь организма. Эти ощущения связаны со всеми необходимыми психофизиологическими потребностями живого организма и вызываются в значительной мере нарушением автоматического протекания функций внутренних органов. Сюда можно отнести такие ощущения как: ощущения голода и жажды, ощущения, рождающиеся от сердечно-сосудистой, дыхательной и половой систем тела, а также ощущения общего хорошего или плохого самочувствия. Рождаются органические ощущения от действия рецепторов, расположенных практически на всех внутренних органах. Эти рецепторы воспринимают раздражения механического, физико-химического характера и передают их в центральную нервную систему, где, возможно, имеют свои области анализаторов. Без действия этих рецепторов никакое живое существо не может приобрести знаний, данных в этих элементарных ощущениях, не может почувствовать нужду в удовлетворении той или иной потребности и не может произвести действий для удовлетворения потребности или прекращения удовлетворения ее. В силу этого все органические ощущения, называемые еще «*ощущениями потребностей*», являются первичными, чувственными *отражениями* органических потребностей, облекаются в более или менее яркую *эмоциональную окраску*, сливаясь с областью чувств, и играют существенную роль в образовании влечений, включая в себя как момент *стремления* к удовлетворению возникшей нужды, так и момент

разрядки после ее удовлетворения. Все эти элементарные ощущения сами по себе не имеют ничего худого. Наоборот, они как бы обращают к себе внимание сознания для того, чтобы оно, если это возможно, изыскало средства к удовлетворению необходимых нужд и не допустило гибели физического организма. Эти низшие силы, производящие те или иные ощущения потребностей, принадлежат неразумной части души, не повинующейся разуму, и действуют самостоятельно, независимо от того есть ли разумные силы или нет у того организма, которому они принадлежат.

Ощущения же, рождающиеся от познания внешнего мира, связаны с силами души более высшего порядка. Эти силы души — *воображение* и *память* — принадлежат хотя и неразумной части души, но повинующейся разуму и зависящей от него. Сам процесс познания предметов и явлений чувственного мира посредством органов чувств именуется в психологии *восприятием*, составной частью которого являются ощущения отдельных сторон предметов и явлений, рождаемых от действия органов восприятия или чувств *осязательных, вкусовых, обонятельных, зрительных* и *слуховых*.

Осязанием именуется ощущение связанное с рецепторами кожной чувствительности. Осязанию подлежат ощущения горячего и холодного, тяжелого и легкого, нежного и грубого, мягкого и твердого, сухого и влажного, вязкого и упругого, а также ощущения боли. Осязательные ощущения отражают многообразные свойства вещей материального мира и помогают всякому живому организму выбрать оптимальные условия своего существования. По этой причине осязание одно из тех немногих видов ощущения и восприятия, которое присуще всем организмам животного царства, «тогда как из остальных чувств не все свойственны всем животным, но некоторым присущи лишь несколько из них».¹¹⁰⁶ Специфически человеческим органом осязания и познания объективной действительности является *рука*, и притом *рука действующая*. Она способна к активному осязанию — ощупыванию окружающих предметов с воздействием на них. С самого раннего детства рука является одним из важнейших органов познания окружающего. «Хотя все тело является органом осязания, — говорит еп. Немезий, излагая учение на этот счет современной ему медицины, — но, в особенности, ладони рук и еще более — концы

пальцев: они служат в некотором роде как бы тончайшими проводниками осязания. Вследствие того, что Творец приспособил руки быть органом не только для держания, но и для осязания, они обладают более тонкой кожей и мускулами, подостланными вдоль всей ладони, а также лишены волос, чтобы лучше воспринимали то, к чему прикасаются». ¹¹⁰⁷ Действительно, по данным современной медицины, тактильные рецепторы наиболее многочисленны на кончиках пальцев и еще языка. Если на плече или на бедре две точки прикосновения воспринимаются раздельно лишь на расстоянии 67-68 мм., то на кончике пальцев и языка — на расстоянии 1-2 мм. Не поэтому ли младенец тянется своими ручонками ко всем предметам, привлечшим его внимание, и тянет в рот все заинтересовавшие его вещицы? Тем более, что активное осязание, как правило, функционирует у человека в связи со зрением и под его руководством и контролем. Данные, полученные путем активного осязания, опосредствуются зрительными образами и включаются в построение образа вещи.

Вкус, как и осязание, доставляет познание человеку только тогда, когда прикасается к самим предметам, подлежащим его восприятию. Из совокупности ощущений, вызываемых вкусовыми веществами, выделяют четыре основных качества — соленое, кислое, сладкое и горькое. Вызываются вкусовые ощущения химическими свойствами вещей, растворенными в слюне или воде. Основной областью вкусовых ощущений является слизистая оболочка языка с расположенными на ней нервными окончаниями. Расположены они неравномерно и неравнозначно. Наиболее чувствительными к вкусовым воздействиям являются *кончик* языка — к сладкому, *задняя* часть — к горькому и *края* — к кислому; середина языка и его нижняя поверхность лишены вкусовой чувствительности. Вообще же языку свойственны не только вкусовые ощущения, но и ощущения тактильные. Ими он может определить консистенцию пищи, ее температуру, качества и свойства. Разнообразие же сложных вкусовых ощущений, составленных из сочетания простых, не поддается описанию. Каждому виду пищи свойственны особые, ей только присущие вкусовые качества. Изъяснить рационалистическим языком вкус любой пищи вне чувственного опыта восприятия этой пищи совершенно невозможно. Нельзя забывать еще и того, что вкусовые ощущения напрямую связаны с

необходимой потребностью питания, от которого зависит физическая жизнь организма и его самочувствие. Обычай сочетать праздничные события с пиршествами свидетельствует о влиянии вкусовой чувствительности на общее настроение. Роль вкусовых ощущений в процессе еды обусловлена состоянием потребности в пище. По мере усиления этой потребности требовательность к вкусу уменьшается: голодный съест и менее вкусную пищу, которая ему *покажется* вкусной, а сытый прельстится лишь на то, что опять же *покажется* ему соблазнительным во вкусовом отношении. Но вкус предназначен определять свойство пищи и ее пригодность для поддержания жизнедеятельности организма, поэтому тонкие оттенки вкусовых ощущений должны занимать в жизни человека далеко не первое место.

Обоняние — ощущение, тесно связанное со вкусом. У низших животных, вероятно, эти два ощущения нераздельны и являются лишь разновидностями химической чувствительности. Существенным биологическим различием этих двух связанных между собой ощущений является различие их функционирования. Тогда как вкус обуславливается непосредственным соприкосновением, обоняние функционирует на расстоянии. Обонятельные ощущения возникают в результате раздражения слизистой оболочки носовой полости химическими частицами пахучих веществ. Эти частицы, раздражающие обонятельные рецепторы носовой полости, проникают туда или со стороны носа или со стороны носоглотки, что позволяет определить запах вещества, находящегося как на расстоянии, так и во рту. Обоняние доставляет большое количество многообразных запахов, влекущих за собой и многообразные оттенки эмоций. Пожалуй, что из всех ощущений ни одно не связано так тесно с эмоциональной областью человеческой души, как ощущения обонятельные. Почти всякое обонятельное ощущение обладает свойством приятного или неприятного, и для него есть запахи упоительные, которыми оно наслаждается, а есть запахи нестерпимые до невозможности их восприятия.

Другими ощущениями, функционирующими на расстоянии, являются ощущения *слуховые* и *зрительные*. Слуховые ощущения рождаются вследствие воздействия на слуховой рецептор звуковых волн, порождаемых звучащим предметом. Все слышимые звуки обычно разделяются на *звуки* и *шумы*, между которыми, однако,

нет четкой грани. Основными свойствами какого бы то ни было звука являются его *громкость*, *высота* и *тембр*. Громкость зависит от силы или *амплитуды* колебаний звуковой волны,¹¹⁰⁸ высота отражает *частоту* колебаний,¹¹⁰⁹ а тембр зависит от *формы* колебаний той же волны.¹¹¹⁰ Особенностью человеческого слуха является его способность воспринимать *музыку* и *речь*. По этой причине слух играет немаловажную роль, доставляя рассудку довольно большой объем информации. Основную же часть познаний, и притом познаний огромного диапазона, человек получает через *зрение*. Зрение есть ощущение, вызываемое воздействием на зрительный рецептор — сетчатку глаза — электромагнитных волн. Длина световой волны обуславливает *цвет*, амплитуда ее определяет *яркость* цвета, а форма — *насыщенность*. Ощущение цвета производят нервные клетки, находящиеся в центральной части сетчатки, называемые *колбочками*; к перепадам яркости чувствительны *палочки* — нервные клетки, пребывающие в основном на краях сетчатки. Сигналы от этих фоторецепторов поступают для обработки и анализа в мозг.

Таким образом, внешние чувства представляют собой *средство познания* внешнего мира. Через них рассудок познает то, что находится вне тела, но не вне вещества. Не пользуясь внешними чувствами, он никогда не смог бы познать того, что несродно ему по природе. Впрочем, будучи связанным непосредственно с чувственной средой, рассудок имеет удивительную способность каждому, родившемуся от чувственного восприятия, ощущению дать соответствующее определение и место. «Как будто обширный город принимает сошедшихся в него людей через разные входы, но люди не все сходятся в каком-нибудь одном месте города, а одни идут на рынок, другие в дома, третьи в церкви или располагаются каждый по своему выбору: на улицах, в переулках или в театре, — говорит св. Григорий Нисский, пытаясь образно пояснить процесс чувственного познания, — подобным этому мне видится град

¹¹⁰⁸ Под амплитудой колебания разумеют то или иное отклонение звучащего тела от состояния покоя. Звук усиливается по мере увеличения амплитуды колебания.

¹¹⁰⁹ Высота звука определяется количеством (частотой) колебаний звуковой волны в одну секунду. Одно колебание в секунду называется герцем.

¹¹¹⁰ Форма отражает акустический состав сложного звука — его число, порядок и силу.

ума, внутри нас населенный, который через чувства наполняет различные входы; а ум, изучая каждого из входящих и вынося суждение, отводит соответственное ему место в ведении. И как во взятом примере, в городе часто бывает, что люди из одного рода и родственники не одними и теми же воротами оказываются внутри, но, вошедши одни одним, другие другим входом, только оказавшись внутри стеной ограды, случайно снова оказываются друг с другом, как они бывают друг с другом обычно; а можно найти и обратное: чужие друг другу и незнакомые часто пользуются одним входом в город, но их не связывает друг с другом общение при входе, и они могут, оказавшись внутри, отделиться к соплеменникам, — так же нечто подобное я вижу и на просторе ума».¹¹¹ Такое познание чувственного мира изначально не противоречило природе человека и не препятствовало достижению его назначения. Напротив, оно было необходимо для осуществления цели, поставленной перед ним Творцом, — соединения вещественного с духовным. Все ощущения, рождавшиеся от взаимодействия с внешним миром, играли в жизни человека до его падения очень скромную роль, роль второстепенную и далеко не главную. Но когда человечество умом своим ниспало из мира духовного в мир чувственный, тогда внешние чувства стали играть в его жизни роль первостепенную, руководствуясь к достижению той извращенной цели, которая поставила перед собой поврежденная природа, изменившая направление своей деятельности. Вместо блаженства *внутри*, рождающегося от общения с Богом, человеческая душа, обманувшись, стала искать блаженства *извне*, через чувства, услаждаясь теми ощущениями, которые они могли ей доставить. Увлечшись чувственным и дав свободу чувствам, она тем самым умертвила себя, впуслав смерть в дом свой *сквозь окна* свои (Иер. 9; 21), т.е. сквозь чувства, которые, по определению Отцов, суть окна души.¹¹² Смерть поселилась в душе вслед за грехом, который, в свою очередь, вырос на почве похотений, образовавшихся вследствие беспорядочных и безмерных удовлетворений чувственных пожеланий, родившихся от чувств и чувственных ощущений.

Очевидно, что в падшем человеке чувства его стали источниками и причинами (залогами) греховных мыслей, чувств и пожеланий. К примеру, чувство *осязания*, кроме необходимых для жизни познаний, стало доставлять и познания греховные, возбуждая в

особенности гнусную страсть блуда и связанные с ней разнеженность, расслабленность, лень. Поэтому-то святые подвижники, всю жизнь подвизавшиеся против страстей и опытно познавшие последствия неосторожного пользования чувством осязания, всячески избегали прикосновений, возбуждавших страстные ощущения, враждебные целомудрию. Они старались удаляться от всего, что нежило осязание: не носили мягких одежд, не ложились на пуховые перины, практически не пользовались банями и редко омывали свои тела, в особенности они остерегались осязания тела не только лиц противоположного пола, но и вообще какого бы то ни было чужого или даже своего. «Блудись, — предупреждают они, — руками своими хватать, жать и обнимать тело не только чужое, женщины ли то или мужчины, старца, равно как и юноши, но и свое собственное; особенно же без крайней нужды не дотрагивайся до известных членов. Чем произвольнее такое прикосновение, тем чувствительнее и живее бывает движение плотской похоти и тем неудержимее увлекает оно человека к самому делу греховному».¹¹¹³ В разнеживании плоти, а равно как и в возбуждении плотской похоти, может сыграть свою роль и *обоняние*, действие которого не так уж безобидно как кажется. Ведь совсем не случайно такая отрасль производства, как парфюмерия, всегда пользовалась широким успехом в среде светских и публичных женщин.¹¹¹⁴ *Вкус* у пленившегося грехом человека служит не столько к различению полезности или неполезности необходимой для тела пищи, сколько к измерению ее приятности и неприятности. «И случается, что таковой, когда вкушает явства, которые ему нравятся, до того побеждается их приятным вкусом, что удерживает снесь во рту, долго жует ее и, по причине *приятного вкуса*, не решается проглотить ее».¹¹¹⁵ Таковому пища начинает нравиться *сама по себе* как средство и источник наслаждения. Но более всего Писание заповедует блюсти слух и зрение как главные источники познания внешнего мира. *Не внимай пустому слуху* (Исх. 23; 1). Пустое слово, а тем более слово греховное, напечатлеваясь в уме и сердце, возбуждает в поврежденной душе соответствующие страсти, ибо несет с собой то греховное состояние, из которого родилось. Посему, зная эту взаимосвязь, праведники и просили Бога, чтобы Он оградил их от подобных восприятий, взывая: «*Суету и ложь удали от меня*» (Притч. 30; 8). «*Отврати очи мои, чтобы не*

видеть суеты» (Пс. 118; 37), — говорили и те, кто на себе испытал вред безразборчивых зрительных восприятий. Зрительные образы, запечатлеваясь в воображении и памяти, остаются в душе навсегда и в любой момент могут быть ими воскрешены сознательно или неосознанно действием своих мыслительных сил или чужих. Кроме того, новые впечатления, получаемые через зрение, сильнее всего увлекают душу во вне, рассеивая мысли и чувства по разнообразным предметам внешнего мира, наполняя воображение и память различными образами, отвлекающими ум человека от его главной цели.

Что касается воображения и памяти, то эти силы настолько тесно взаимосвязаны, что трудно говорить о них по отдельности. Можно сказать, что они представляют собой «одно внутреннее общее чувство, которое воображает и помнит все, что внешним пяти чувствам пришлось прежде того перечувствовать».¹¹¹⁶ Они «действуют почти совместно, и сделанное одной тотчас принимается другой. Что увидел глаз, образ того сейчас снимается воображением и слагается в память, как в какой архив».¹¹¹⁷ Силы эти относятся к неразумной части души и сами по себе не мыслят, а только добывают и хранят материал для мыслей, будучи силами чернорабочими, подъяремными.¹¹¹⁸ Опираясь на них и на добытый ими и сохраняемый материал, рассудок согласно своим законам производит соответствующие мыслительные операции, отсылая им же результаты своей деятельности для сохранения. Исходя из этого, нельзя не согласиться с тем, что даны нам эти силы для того, чтобы мы «пользовались их услугами, когда внешние наши чувства покоятся, и мы не имеем пред собой тех чувственных предметов, которые прошли через наши чувства и отпечатались в них (воображении и памяти). Не имея возможности всегда иметь перед собой предметы, нами виденные, слышанные, вкушенные, обонянные и осязанные, мы вызываем их пред свое сознание посредством воображения и памяти, в коих они отпечатались, и, таким образом, рассматриваем их и обсуждаем, как бы они и внешне присущи были нам».¹¹¹⁹ Вообще же под воображением Отцы разумеют такую силу, с помощью которой рассудок совершает свой внутренний познавательный процесс, направленный к *внешнему* и протекающий в *образах*. Само по себе воображение — сила грубая, животная, возникающая в «телесной» части

души, «чуть ли не в низшей области душевных сил».¹¹²⁰ Силу воображения имеют и неразумные животные, обладающие органами чувств. Этой силой они воспринимают впечатления, отпечатывая в себе все те печати (образы), которые оставляют на ней внешние чувства.

Чувственные образы, воспринятые органами чувств, не исчезают бесследно, но закрепляются, сохраняются и воспроизводятся впоследствии в форме узнавания виденных предметов и явлений. Способность сохранять воспринятое посредством внешних чувств и путем мыслительной деятельности называется *памятью*. Особенность памяти как психологического процесса состоит в том, что она не имеет дело с чувственными предметами непосредственно, а взаимодействует уже с полученными воображением образами или с выработанными мышлением понятиями. Как объясняет блаж. Августин: «Не сами явления впускает к себе память, а только с изумительной быстротой овладевает их образами, раскладывает по удивительным кладовым».¹¹²¹ Процесс запоминания и сохранения материала обусловлен многими внутренними причинами и внешними факторами. Запоминание чего-либо, как правило, начинается с запечатления, которое совершается или *непроизвольно*, когда человек не ставит себе цели что-либо запомнить, или *произвольно*, сознательно и с определенной целью. Лучше запоминается эмоционально окрашенный материал, или сильный внешний раздражитель (громкий звук, яркий свет, неожиданное явление), или то, что более всего связано с потребностями данного человека. Если говорить о памяти не как о собирательном термине, определяющем совокупность процессов, связанных с действием разумных сил, а как о элементарной способности к запечатлению и восстановлению данных чувствительности, то можно наименовать ее *памятью образной* или памятью на образы. Образная память отдельно и по родам сохраняет все, что восприняли внешние чувства, каждое своим путем: зрительным, слуховым, осязательным, вкусовым и обонятельным. В научной психологии из-за связи образной памяти с тем или иным видом анализаторов разделяют ее на память зрительную, слуховую, осязательную и т.д. Другим видом памяти является *память логическая* (смысловая), получившая свое наименование от взаимодействия с различными логическими формами мышления. В ней, как, удивляясь, говорит

блаж. Августин, «находятся все сведения, полученные при изучении свободных наук, и, еще не забытые, они словно засунуты куда-то внутрь, в какое-то место, которое не является местом: я несу в себе не образы их, а сами предметы. Все мои знания о грамматике, о диалектике, о разных видах вопросов живут в моей памяти, причем ею удержан не образ предмета, оставшегося вне меня, а самый предмет».¹¹²² Руководствуясь принципом взаимодействия, можно выделить еще такие формы памяти, как *эмоциональная*, *двигательная* и т.п.

Существенной основой всех вышеперечисленных видов памяти является *механизм ассоциаций*. Тайна хорошей памяти заключается в установлении прочных ассоциаций. Ассоциативный механизм памяти обеспечивает группировку явлений и предметов по определенным признакам и смысловым значениям, что способствует как сознательному, так и несознательному запечатлению и запоминанию. Проявляется же запечатление и запоминание в процессах *узнавания* и *воспроизведения*. Узнавание связано с опознанием и является уже более или менее сложным актом познания. Сам процесс узнавания совершается, как правило, на основе *представлений*, полученных в акте восприятия. Представления — это обобщенные образы действительности, в которых сохраняются постоянные признаки вещей и отбрасываются случайные, что существенно отличает их от ощущений и просто восприятий. Процесс узнавания блаж. Августин описывает так: «Если какой-то предмет исчез из виду, но не из памяти (любой, воспринимаемый зрением), то образ его сохраняется в памяти и его ищут, пока он не появится перед глазами. Найденное узнается по его образу, живущему в нас».¹¹²³ В памяти человеческой, по утверждению отеческой психологии, навеки отпечатываются все наши психофизические процессы, и не только они, но и «все, что только было в душе».¹¹²⁴ Окончательно «ни одно воспоминание о прошедшем не изглаживается. Сознание многое забывает, память не забывает. Все множество старых образов сохраняется почти без изменений, хотя они исчезли из сознания. Ибо бессознательное бодрствует».¹¹²⁵

Даже познания мира духовного оставляют след в душе человеческой и запоминаются ею, хотя и не могут быть объяснимы категориями рассудка. Душа человеческая «помнит» всякий вид познания Бога, обладая, очевидно, такой памятью, которую можно

назвать *памятью духовной*. Эта память, связанная с областью духа и разума, должна обладать соответствующими качествами — *единством* и *простотой*. Такими качествами и обладала «первобытная память»,¹¹²⁶ служившая целям высших познавательных сил. С грехопадением же из простой и единственной она сделалась сложной и разнообразной, потеряв через это *память о Боге*. В таком состоянии омрачения и забвения вызывает бедный человек к Богу, говоря в недоумении: «Где же пребываешь Ты, Господи, в памяти моей, где Ты там пребываешь? Какое убежище соорудил Ты себе? Какое святилище выстроил Себе? Ты удостоил мою память Своего пребывания, но в какой части ее Ты пребываешь? Я прошел в поисках через те ее части, которые есть у животных, и не нашел Тебя там, среди образов телесных предметов; пришел к тем частям, которым доверил душевные свои состояния, но и там не нашел Тебя».¹¹²⁷ И не найдет человек этого места пребывания Бога в памяти своей, пока не восстановится в силе своей память духовная, которая характеризуется *безвидностью* и *безобразностью*. Такая память отличается к тому же постоянством и не требует воспроизведения, как это случается в низших ее сферах. Объяснить это можно тем, что Бог — Существо простое и память о Нем проста, немногосложна и потому постоянна. Память же о тварном отличается сложностью и многообразием, а потому требует соответствующих многообразных механизмов запоминания и воспроизведения. Воспринятые воображением и хранящиеся в памяти образы могут воспроизводиться или в том же виде, в каком они были приобретены, или в виде измененном. Первый вид деятельности называется *воспоминанием* или *припоминанием*, если это связано с преодолением трудностей в воспроизведении, а второй вид — *фантазией*. В том и другом виде деятельности сила памяти и сила воображения действуют совместно, только каждая особым образом.¹¹²⁸

В воспоминании воображение воспроизводит образ, а память свидетельствует о правильности воспроизводимого образа прежде воспринятого. При этом внешние чувства бездействуют; действует одно сознание. «Если захочу, я могу вызвать в памяти краски, различу белое от черного, да и любые цвета один от другого. Тут же находятся и звуки, но они не вторгаются и не вносят путаницы в созерцаемые мной зрительные образы: они словно спрятаны и отложены в сторону. Я могу, если мне угодно, вытребовать и их, и

они тут как тут: язык мой в покое, горло молчит, а я пою сколько хочется, и зрительные образы, которые, однако, никуда не делись, не вмешиваются и ничего не нарушают, пока я перебираю другую сокровищницу, собранную слухом. Таким же образом вспоминаю я, когда мне захочется, то, что внесено и собрано другими моими чувствами; отличаю, ничего не обоняя, запах лилий от запаха фиалок, предпочитаю мед виноградному соку и мягкое жесткому, ничего при этом не отведывая и ничего не ощупывая, а только вспоминая. Все это происходит во мне, в огромных палатах моей памяти. Там в моем распоряжении небо, земля, море и все, что я смог воспринять чувством все, кроме мной забытого. Там встречаюсь я и сам с собой и вспоминаю, что я делал, когда, где и что чувствовал в то время, как это делал. Там находится все, что я помню из проверенного собственным опытом и принятого на веру от других.¹¹²⁹ И мои душевные состояния хранит та же память, только не в том виде, в каком их когда-то переживала душа, а в другом, совсем разном и соответствующем силе памяти. Я вспоминаю, не радуясь сейчас, что когда-то радовался; привожу на память прошлую печаль, сейчас не печалюсь; не испытывая страха, представляю себе, как некогда боялся, и бесстрастно припоминаю свою былую страсть. Бывает и наоборот: бывшую печаль вспоминаю я радостно, а радость — с печалью». ¹¹³⁰ Причинами воспоминаний могут являться различные *ассоциации*, связи которых возникают по различным законам сосуществования, последовательности, сходства, контраста, противоположности, причины и действия, рода и вида, целого и частей, или движения *сердца* и *воли*, а также влияние *мира духовного*. Последние причины называются причинами сокровенными, когда неизвестно почему и как приходят образы прежних предметов без всякой связи с наличными занятиями. Худые мысли, очевидно, возникают от духов тьмы, а хорошие — от ангелов и от сочувствия душ человеческих.¹¹³¹

Для человеческого воображения в высших его и специфических формах характерным является то сознание известной свободы по отношению к уже воспринятым образам, которое дает возможность их преобразовывать и изменять. Именно такую деятельность светская психология и называет собственно воображением, тогда как святоотеческая психология называет эту деятельность воображения *фантазией*. Благодаря этой способности чело-

век может творить совершенно *новые образы*, создавая себе картины того, чего в действительности он никогда не видел, или того, что на самом деле не существует.¹¹³² Человеку, предназначенному Богом к совершению невиданного великого дела соединения мира духовного с миром вещественным и преобразования последнего, просто необходима эта способность преобразовывать полученные представления и ясно представлять результаты своей деятельности. Чтобы совершить что-либо практически, требуется предварительно совершить это мысленно, представить в уме. Фантазия, составляя образы, помогает рассудку при соображении, живо представляя мысль в каком-либо образе. Эту деятельность фантазии Святые Отцы одобряют, считая ее хорошей и даже необходимой в интересах знания, хотя и вещественного. Входить же в область духовную воображение и фантазия не имеют права. Ибо Бог, будучи Существом безвидным, совершенно не имеющим образа, не подлежит чувственному восприятию и воображению, и «как не в рукотворенных храмах живет Господь, так и не в воображениях каких и мысленных построениях (фантазии)».¹¹³³ По этой причине «никакое мечтание не должно иметь места в отношении к Богу».¹¹³⁴ Воображение не может пребывать в области единения с Богом в силу своей природы.¹¹³⁵

Безвидный по природе разум первозданного человека не должен был употреблять этой низшей, грубой силы при непосредственном созерцании Творца; он должен был оставлять воспринятые воображением и памятью внешние образы тварных вещей при созерцании их идей, логосов, возводя чистые очи свои к Создателю их и Творцу (Прем. 13; 5). Но как «первый из ангелов, будучи прежде выше всякого неразумного воображения и вне всякого вида, цвета и чувства, как ум мысленный, невещественный, безвидный и бестелесный, когда потом возмечтал и наполнил ум свой образами равенства Богу, ниспал от одного безвидного, безобразного, бесстрастного и простого безвещества ума, в это многовидное, многосоставное и дебелое воображение, как полагают многие богословы, и, таким образом, из ангела безвидного, безвеще-

¹¹³² Впрочем, даже создавая картины, ярко отклоняющиеся от действительности, воображение пользуется прежним материалом и большей частью по уже готовым или известным образам, отражая в той или иной мере саму эту действительность.

ственного и бесстрастного сделался диаволом, как бы вещественным, многовидным и страстным», так «довел и Адама до того, что он стал мечтать умом своим о равенстве Богу, и пал от такого своего мечтания; и за то из мысленной оной, равноангельской, чистой, разумной и безобразной жизни, низринут был в эту чувственную, многосоставную, многовидную, в образы и мечтания погруженную жизнь, в состояние неразумных животных. Ибо быть погружену в образы или жить в них и под влиянием их есть свойство неразумных животных, а не существ разумных».¹¹³⁶ После того, как ниспал ум человеческий в такое нижеестественное для его естества состояние, то предался беспорядочным, самовольным движениям и мечтам, сочиняя различные образы под действием страстей и самих бесов, ибо, как известно, «способность воображения находится в особенном развитии у людей страстных»,¹¹³⁷ вырождаясь в такой вид фантазии как *мечтательность*. «Главная, можно сказать, немощь фантазии у грешников, — говорит св. Феофан Затворник, — есть склонность *мечтать*. Это не случайное нечто, а неизбежное, как бы сроднившееся с душой их, такое, что непрерывно и почти у всех. Свойства сей мечтательности, именно: удаление от действительного, развлечение, смятение, непостоянство мыслей дают ясно разуметь ее причину. Когда человек сдвинулся со своего места истинного и попал в ложное, неистинное, то вслед за тем и мысли его устремились не к тому, что истинно, а к тому, что мнится быть таковым, — к обманчивым призракам».¹¹³⁸ Предметом этих мечтаний большей частью бывает сам человек, наделяющий себя редкими достоинствами, невиданными способностями и сочиняющий о себе небывалые истории, пребывая в результате этого в постоянном праздномыслии и ветрености. «Сия ветреность и обличает, и в свою очередь сама производит состояние души очень опасное», — утверждает св. Феофан.¹¹³⁹ Согласно с ним говорят все святые Восточной Православной Церкви.

Отдаваясь во власть самовольной фантазии, человеческая душа попадает в мир иллюзий, общий с миром падших духов, подвергаясь лукавому действию бесовскому. Действуя на воображение, дьявол способен вложить или возбудить греховные образы, которые человек может принять за свои, не подозревая их настоящей причины возникновения. «Ибо, как дитя малое и нелукавое, видя как иной выделяет какие-либо фантазии (фокусы), утешается

тем и, по незлобию своему, последует за этим дивотворцем, так и душа наша, будучи проста и блага, ибо такой создана от благого Владыки своего, услаждается мечтательными прилогами диавола и, обольщаясь ими, подбегает к нему злокозненному, будто к доброму, как голубица к расставляющему сети для ее птенцов, и смешивает таким образом свои помыслы с мечтанием бесовского прилога». ¹¹⁴⁰ И при этом не понимает бедный человек, что находится во власти диавола, играющего им. «Тем-то и бедственна и пагубна эта болезнь, — говорит св. Симеон Новый Богослов, — что, тогда как враг мой влачит туда и сюда мой собственный ум, я думаю, что все эти кружения *моего ума*, все эти заботы и попечения суть *мои* собственные и неотложно необходимы для меня». ¹¹⁴¹ К тому же бесы обыкновенно стараются сообразовываться с обстоятельствами, с образом мыслей человека, с его наклонностями и впечатлениями им полученными. «Некоторым подвижникам они представляют груды золота и серебра, также и прочие предметы роскоши и земного великолепия с целью найти отголосок мечте в душевной страсти корыстолюбия и любоимения, если она таится в душе; другим подвижникам с подобной же целью представляют трапезы с обильными яствами и питьями; иным обширные залы, оглашаемые музыкой, с толпами играющих и танцующих; иным являются в виде женщин, возбуждающих вожделение и собственной красотой, и искусственными украшениями» и т.п. ¹¹⁴² Кроме того, представления и мысли, идущие от падших духов, могут отличаться *навязчивостью*, т.е. могут являться в сознании человека без его воли и существовать против его воли при полном со стороны его сознания признании их элементом чуждым и болезненным, и так же внезапно исчезать, как и являться, не по его желанию. ¹¹⁴³ Такие состояния светская психиатрия называет *обсессиями*, *галлюцинациями* и тому подобными наименованиями, не давая, однако, ни удовлетворительного ответа на вопрос о коренных причинах означенных явлений, ¹¹⁴⁴ ни

¹¹⁴³ Примеров такого действия бесов мы можем найти сколько угодно и в литературе религиозной (в житиях святых и их творениях), и в литературе светской (научной и беллетристической).

¹¹⁴⁴ Видя причину, например, в нарушениях мозговых отправлениях или в слабости нервной системы.

средств к пресечению их,¹¹⁴⁵ а ведь это так просто в своей внутренней основе!

Гораздо сложнее объяснить *способ* действия на душу человеческую духов падших. Как они это делают? Может быть они *показывают* нам то, что *делается в их теле* или *в их фантазии*? Но это скорее выглядит невероятным, ибо почему же мы тогда *не видим* мыслей и представлений у людей, имеющих по душе ту же природу, что и духи, и почему, в свою очередь, мы не можем своей фантазией *подействовать* на фантазию других? Блаж. Августин объяснял способ воздействия на душу человеческую невидимых духов так: «Всякое *движение души* оставляет некоторый *отпечаток в теле*. Хотя нам не всегда заметно, как отпечатывается мысль в теле, но для существ эфирных, чувства которых несравненно острее наших, легко заметен подобный отпечаток. И если движение наших членов бывает (например, от действия музыкальных инструментов) изумительно, то почему не допустить, что духи своим эфирным телом могут произвести в нашем теле движения, какие им угодно, а посредством этих движений произвести в нас и известные чувства, мысли».¹¹⁴⁶ В особенности удобно им это делать во время сна, когда деятельность души сковывается телесной потребностью в отдохновении. Тем более то, что «производит сон — возникает из тела и действует в теле».¹¹⁴⁷

Сон представляет собой состояние невольного покоя: покоя внешних чувств, покоя всякой телесной деятельности, производимой произвольно под управлением ума, покоя и самого ума, в смысле сознания. Во время сна человек теряет сознание своего существования, приходит в самозабвение, не прекращая при этом необходимой жизнедеятельности организма. Во время сна успокаиваются «более досточестные силы души»¹¹⁴⁸ — силы, принад-

¹¹⁴⁵ Наивно считая эффективными средствами борьбы в таких случаях — сновнушение, внушение, активную деятельность и т.п. Как жалко и беспомощно выглядят они в сравнении с отцами-пустынниками, одним словом пресекавшими всякие навязывания со стороны бесовских сил.

¹¹⁴⁷ Блаж. Августин. *Творения. О бессмертии души. Гл. 14. С. 322.* Мысль о необходимости «благовременного покоя» составу тела, а не частям душевным, встречается у св. Григория Нисского (*Об устройении человека. Гл. 13. С. 40*), у Климента Александрийского (*Педагог. Гл. 9. С. 182*) и у многих других, рассуждавших о сем предмете.

лежащие разумной ее части, остается действующей только та деятельность, которая «необходима для существования, и не может быть отделена от него».¹¹⁴⁹ Продолжает циркулировать кровь, желудок переваривает пищу, отправляют дыхание легкие, кожа пропускает испарину, т.е. действуют силы, принадлежащие неразумной части души — части подсознательной, части, находящейся как бы *под сознанием*, хотя и тесно с ним связанной в силу единства самой души. Подсознание относится к сознанию как часть к целому. Оно — первая ступень, первое звено всех реакций организма. На уровне подсознания не только осуществляются все условно-рефлекторные действия, но и отражаются *все* поступающие *со вне* впечатления, потому что в части подсознательной, неразумной, кроме сил заведующих психофизиологическими отправлениями, имеется еще ряд сил, хотя и неразумных, но подчиняющихся силам разумным и находящимся под их управлением. К ним принадлежат, в частности, воображение с памятью, которые соответственно остаются действующими и во время сна, но действующими без какого-либо управления со стороны разумных сил. Во время сна действие воображения и памяти происходит вполне *самостоятельно, бесконтрольно*, следуя законам ассоциативного механизма. Возникающие при этом *образы* предметов, понятий, чувств, желаний составляют основу *сновидений*, которые часто бывают странными, как не принадлежащие к системе произвольных и намеренных мечтаний и размышлений человека, но являющихся «самопроизвольно и самонравно по закону и требованию естества» неразумного.¹¹⁵⁰

Сновидения обыкновенно служат отражением деятельности души в ее бодрственном состоянии. «Все сфантазированные во сне вздорные признаки, — по мнению св. Григория Нисского, — создаются бессловесным видом души как некие жалкие подобия деятельности (энергии) ума».¹¹⁵¹ Образы бывшего наяву в сознательной части — эти, так сказать, отголоски производимого чувством и разумом отпечатываются на бессознательной части вследствие единения или сорастворения всех частей души и выливаются в сновидения.¹¹⁵² «В самом деле, — соглашается с ним один из его современников, — душа обыкновенно ночью представляет то, о чем размышляет днем».¹¹⁵³ Так же считает и св. Симеон, говоря, что «чем душа занята и о чем разглагольствует наяву, о

том мечтает и философствует она и во сне: или проведши весь день в заботах о делах человеческих, о них же суетится она и в сновидениях, или, поучавшись все время в вещах божественных и небесных, в видение их входит и во время сна». ¹¹⁵⁴ Более странно о механизмах сновидения рассуждает св. Феофан Затворник, объясняя их следующим образом: «Когда власть души над собой теряется, тогда образы воображения, как из заклепов каких вырвавшись, наполняют всю область души. Здесь образы разных времен и мест, настоящие и прошедшие, худые и добрые, смешиваются и сочетаются по законам, которых познать нет возможности. Личность самого сновидца теряется: он вставляется в представляемые воображением драмы как лицо стороннее и подвергается странным превращениям: то радуется, то страждет, то повышается, то посрамляется, и проч. Так как душа теряет самостоятельность во сне, то еще сильнейшему подвергается влиянию другого мира, нежели в яве, добрая влиянию доброго, худая — злого. В самой, однако же, драме он считает себя лицом соображающим, желающим, решающимся на добро или зло. Сие участие иногда простирается до того, что, проснувшись, сновидец скорбит или радуется, стыдится или одобряет себя за то, как поступал там». ¹¹⁵⁵ Разъяснением последнего служит то соображение, что по качеству сновидений человек может судить о своем нравственном состоянии, ибо сны часто являются прямым отражением последнего. По слову того же Святого Отца сновидения бывают таковы, каково сердце. «Их можно считать большей частью свидетелями о нравственном нашем состоянии, которое в бодрственном состоянии не всегда видится». ¹¹⁵⁶ У человека порочной жизни сны всегда порочны, беспорядочны и многосложны. Свой характер они заимствуют от действия той или иной силы души. «Когда усиливается в душе желание, — говорит преп. Максим Исповедник, имея в виду неразумное действие силы вожделевательной, — тогда ум начинает в снах мечтать о материальных вещах, доставляющих наслаждение, а когда усиливается ярость, то он начинает видеть вещи, наводящие страх». ¹¹⁵⁷ О том же говорит и св. Симеон Новый Богослов: «Когда желательная часть души движется на страсти, утехы, наслаждения и удовольствия мира сего, тогда душа видит и сны, подобные сему. И опять, когда раздражительная часть души озверят-

ся и расสวิрепевает против однородных себе людей, тогда и в сновидениях видятся нападения зверей и пресмыкающихся, войны и брани, споры и бой в судах с теми, с коими состоят в раздоре, когда же умовая часть души надымается в тщеславии и гордости, тогда во сне мечтаются воспарения на воздух на крыльях, или восседания на высоких креслах судей и властителей народных, торжественные выходы и встречи». ¹¹⁵⁸ У рассеянных и мечтательных и сны соответственно бывают характера фантастического. «Впрочем, надо иметь во внимании, что как какие образы душа воспринимает с телом, так память воспроизводит их и без тела (т.е. страстно или бесстрастно). То же самое бывает и во время сна, когда тело покоится. Ибо как о воде можно вспоминать и при жажде и без жажды; так и о золоте можно вспоминать и с любостязательностью и без любостязательности. То же бывает и в отношении к другим предметам». ¹¹⁵⁹ У чистого сердцем сны безмятежны, чисты и просты, ¹¹⁶⁰ а у заботящегося об очищении сердца, но еще неочищенного, сны бывают, «то хороши, то худы, смотря по тому, что возьмет первое, а иногда — каким заснет». ¹¹⁶¹ Конечно же, бывают причины, определяющие содержание сна, и чисто физиологического характера: жаждущему может присниться источник воды, а алчущему — снеди и явства, хотя то же самое может присниться и от действия страсти чревоугодия. Так же оказывают свое влияние на характер сна темперамент, физиологические отправления тела и особенно его болезненные состояния, так что «многим из обучившихся врачеванию кажется, что по различению страданий и сонные видения бывают разными у больных: одни у желудочных, другие при болезнях оболочки мозга и еще другие у горячечных». ¹¹⁶²

Но основным источником сновидений у падшего человека является его падшее естество и, имеющие свободный доступ к нему, демоны. «Как во время состояния бодрости постоянно и непрестанно возникают в нас помыслы и мечтания из падшего естества, или приносятся демонами: так и во время сна мы видим только мечты по действию падшего естества и по действию демонов». ¹¹⁶³ Во сне демоны наполняют ум человека такими обра-

¹¹⁶² *Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 13. С. 45-46.* Есть мнение, например, что кошмары могут быть вызываемы болезнью печени.

зами, которые соответствуют преобладающей в душе его страсти, ибо, как говорит св. Григорий Синаит, «какой страстью окачествована душа, сродный с той они принимают образ, в коем и приступают к ней».¹¹⁶⁴ Намерение бесов в этом случае таково, чтобы человек потом в продолжении дня воспроизводил в уме своем случившееся во сне мечтание, оскверняя тем свою душу.¹¹⁶⁵ Осквернением души будет возбуждение, развитие и укрепление ее страстных начал и движений. По этой причине и по некоторым другим¹¹⁶⁶ воспрещается *доверять* снам. «*Как обнимающий тень или гонящийся за ветром, — говорит Премудрый, — так и верящий сновидениям*» (Сирах. 34; 2). Не удивительно поэтому, что *сновидения ввели многих в заблуждение, и надеявшиеся на них подверглись падению* (Сирах. 34; 7).

Таким образом, всякое мечтание, родившееся в состоянии сна, не имеет никакого значения для жизни действительной, ибо оно есть лишь «обман очей в усыплении мыслей» и «видение того, чего нет»,¹¹⁶⁷ а посему должно быть презираемо и вменяемо за ничто. Кроме того, в падшем человеке не только во сне, но и наяву в основном качественно жизнь низшего порядка и чувственные предметы занимают все его сознание, так что Отцы заповедуют каждому постоянно бороться с воспринятыми образами и не давать воображению и памяти «воспоминать прежде виденное, слышанное, обонянное, вкушенное, осязанное, особенно, что было в этом срамного и непотребного»,¹¹⁶⁸ дабы не подать тем самым врагу возможности играть душой, как мячиком, перебрасывая внимание от одного воспоминания к другому, шевеля под ними пожелания страстные и держа, таким образом, душу в страстном настроении.

¹¹⁶⁴ Св. Григорий Синаит. *Добротолюбие*. Гл. 71. Тут же св. Григорий приводит и примерные образы, в которые бесы могут преобразовываться во время сна, сообразно страсти. На вопрос, как производят демоны подобные сновидения, пытается ответить Евагрий Понтийский (*Добротолюбие*. Т. 1. *Наставления о деятельной жизни*. Гл. 4. С. 619-620). Кому нравится его ответ, тот может им удовлетвориться. Мы же касаться сего вопроса не будем по недостаточству своему.

¹¹⁶⁶ Сновидения, от бесов посылаемые, опасны еще тем, что могут привести к обольщению и гибели. Объяснение этого положения можно найти у преп. Иоанна Синайского (*Лествица*. 3. §§ 26-27), а наглядный пример — у преп. Кассиана Римлянина (*Собесед*. 2-е. Гл. 8. С. 193-194).

2.4.2. Состояние чувствующих сил

*Чувствовать есть естественное свойство живых, так что у кого нет этого, тот мертв.
Св. Симеон Новый Богослов¹¹⁶⁹*

Всякая живая душа по природе своей обладает рядом сил, называемых силами чувствующими. Чувствительность настолько свойственна душе, что без ее проявления она как бы теряет себя и перестает существовать. Чувство — признак жизни. Бесчувственное называют веществом бездушным, мертвым. Живое существо чувствует свое существование и переживает свое отношение к окружающему его и к себе самому. Переживание этого отношения составляет сферу чувств, эмоций. В отличие от познавательных сил, которые отражают *содержание* изучаемых предметов, чувствующие силы отражают и выражают *состояние* души и ее *отношение* к тем или иным предметам и явлениям. Характерной чертой всякого чувства является *вкус*, которым душа вкушает, определяя *качество* вкушаемого — его горечь или сладость. У каждого свой вкус и зависит он от различных причин. «Но как бы ни образовались вкусы, они заставляют человека так устроить свою жизнь, такими окружить себя предметами и соотношениями, какие указывает его вкус и с какими мирен он бывает, удовлетворяясь ими. Удовлетворение вкусов сердечных дает ему покой — сладкий, который и составляет свою для всякого меру счастья».¹¹⁷⁰ Счастье и блаженство происходит от вкушения истинно сладостного и жизненно необходимого. Способность услаждаться истинно сладостным, полезным и отвращаться от сочувствия мнимосладостному, горькому и смертоносному в существе своем, присуща чувствам здоровым, неиспорченным. Вкушая здоровыми чувствами истинные блага, составляющие ее жизненную необходимость, душа тем самым насыщает себя и поддерживает жизнь свою, ее строй. С помощью чувств она создает *настроение*, настраивая силы свои на правильное функционирование.

Увы! Поселившийся в душе грех изблуженным местом своим избрал сердце, извратив тем самым чувства, вместилищем которых оно является. С того времени, *сердце сынов человеческих ис-*

полнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их (Еккл. 9; 3). С того времени сердце лишилось покоя и блаженства, восчувствовав терзания и муки от действия страстей. С того времени, страсти стали извращать сердечные чувства, так что «при них и состояние наше указывается неверно, и впечатления бывают не таковы, каким следовало бы быть, и вкусы извращаются, и возбуждения других сил направляются не в должную сторону».¹¹⁷¹

Духовные чувства

*Без духовного чувства невозможно
в чувстве вкусить сладости божес-
ственных вещей.*

*Преп. Григорий Синаит*¹¹⁷²

Духовными называются такие чувства, которые принадлежат духу и рождаются от *созерцания* предметов и явлений *мира духовного*.¹¹⁷³ Без созерцания духовного не может явиться и духовных чувств. «Если ум (разум) не придет в состояние созерцания, чтобы созерцать то, что выше понимания, — говорят Отцы, — то не может чувствовать таинственного от того воздействия».¹¹⁷⁴ В области духа это является условием обязательным и необходимым, тогда как в области вещества необходимым это условие не является. Слепой телесно *почувствует* боль если упадет, споткнувшись о камень, которого не видел и не сможет увидеть, но слепой духовно не имеет возможности воспользоваться «*другими чувствами*» по отношению к миру духовному. Объясняется это тем, что дух, в силу единства своей природы, представляет собой *единое чувство*, совмещающее в себе все разнообразие чувственной способности, так что «когда единый всяческих Бог является через откровение единой разумной душе, тогда открывается ей всякое благо и в одно и тоже время созерцается (ощущается) всеми вместе чувствами ее».¹¹⁷⁵

В познавательном и практическом планах, это единое чувство является *чувством умным* и *Божьим*, которым познается Непознаваемый и видится Невидимый. Да и «как же мы должны назы-

вать его, зная, что оно и не чувство и не мысль? Конечно так же как его назвал Соломон, превзошедший мудростью всех живших до него людей: *Божиим и умным чувством* (Притч. 2; 5). Сочетанием этих двух слов он заставляет не считать видение Божиего света ни тем, ни другим, ни ощущением, ни умопостижением: ведь ни умопостижение никогда не бывает ощущением, ни ощущение — умопостижением, а значит, умное чувство есть что-то отличное от того и от другого». ¹¹⁷⁶ Умным называется духовное чувство потому, что тесно соединяется с умственной силой духа — разумом, который непременно облечен как одеждой духовным чувством, ¹¹⁷⁷ а Божиим это чувство именуется по характеру своей деятельности, которая состоит в чувствовании Бога и всего Божиего. Таким образом, познание Бога и мира духовного совершается умом и сердцем, т.е. разумом и чувством. Одной умственной силы или одной силы чувствующей недостаточно для сего. «Ни ум без чувства не проявляет своих действий, ни чувство без ума», — сказал св. Симеон Новый Богослов. ¹¹⁷⁸ Духовное знание основано на духовном ощущении, как засвидетельствовал это и св. Исаак Сирский, сказавший, что познание духовное есть ощущение Бога. ¹¹⁷⁹ В плане эстетическом духовное чувство проявляет себя в любовном ощущении всего прекрасного, что есть в духовном мире. Прежде всего, это относится к тому Прекрасному, Которое «есть Начало всего как творческая Причина, все в целом и движущая, и соединяющая любовью к собственному очарованию». ¹¹⁸⁰ Оно по сути Своей является образом всего, поскольку все определяется в зависимости от Него. ¹¹⁸¹

Когда душа отвратилась от Бога, падением закрыв свое око духовное, и перестала *во свете лица Его* видеть *свет Его* (Пс. 35; 10), тогда угасло в ней и чувство духовное, потеряв восприятие умных лучей небесного Света и она, *лишившись чувств* духовных, став бесчувственной духовно, умерла духом. Это засвидетельствовано Священным Писанием. Напомнив это свидетельство, преп. Макарий Великий поясняет, что первый человек по падении своим действительно сразу умер душой и доказательством тому служит то, что «умные чувства его души стали в нем угашены и как бы умерщвлены лишением небесного и духовного усаждения». ¹¹⁸²

С момента падения сердце человеческое, бывшее нерукотворным храмом Божиим, исполненным Божественного света и тепла,

сделалось темным, холодным, как бы каменным гробом, заключившим в себе мертвый дух человеческий, уснувший сном смертным от напоения греховной отравой. Такое состояние сердца называется окамененным *нечувствием*, которое есть «омертвление чувства»,¹¹⁸³ «умерщвление духовных ощущений» и «невидимая смерть духа человеческого по отношению к духовным предметам при полном развитии жизни по отношению к предметам вещественным».¹¹⁸⁴ Духовные предметы для такого сердца перестают существовать по причине прекращения его жизни для них. Бог и все Божественное становится как бы несуществующим, непонятным и неприятным для него. Такое сердце не может принимать впечатлений от Божественных предметов; не принимая впечатлений сих, не может и вкушать их; не вкушая же их, не может иметь и влечения к ним как к неизвестным и неизведанным. Все силы такого сердца направлены к одному вещественному, суетному и греховному, которым только и услаждается оно. При встрече с образами Божественного такое сердце остается равнодушным к ним или ощущает беспокойство от присутствия их, отвращается и бежит от них, как от предметов чуждых ему.

Такое состояние сердца есть состояние всех без исключения людей, получивших печать падения с рождения своего. По свидетельству святых, «всякий кто захочет беспристрастно и основательно исследовать состояние души своей, усмотрит в ней недуг нечувствия, усмотрит обширность значения его, усмотрит тяжесть и важность его, сознается, что он — проявление и свидетельство мертвости духа. Когда мы захотим заняться чтением Слова Божия, какая нападает на нас скука! Как все, читаемое нами, представляется нам малопонятным, не заслуживающим внимания, странным! Как желаем мы освободиться скорее от этого чтения! Отчего это? Оттого, что мы не сочувствуем Слову Божию. Когда мы встанем на молитву, какую ощущаем сухость, холодность! Как спешим окончить наше поверхностное, исполненное развлечения моление! Это отчего? Оттого, что мы чужды Богу, мы веруем существованию Бога мертвой верой, Его нет для ощущения нашего. Отчего забыта нами вечность? Разве мы исключены из числа тех, которые должны вступить в ее необъятную область? Разве смерть не предстоит нам лицом к лицу, как предстоит она прочим человекам? Отчего это? Оттого, что мы прилепились всей душой к веществу, никогда не

думаем и не хотим думать о вечности, утратили драгоценное предощущение ее, стяжали ложное ощущение к нашему земному странствованию. Это ложное ощущение представляет нам земную жизнь бесконечной. Мы столько обмануты и увлечены ложным ощущением, что сообразно ему располагаем все действия наши, принося способности души и тела в жертву тлению, нисколько не заботясь об ожидающем нас ином мире, между тем как мы непременно должны сделаться вечными жителями этого мира».¹¹⁸⁵

В этом ином мире нам предстоит жить с ангелами и друг с другом. Но где чувство *родства* и сочувствие, как к ангелам, так и друг к другу? Что означает страх, страх сокрушительный и болезненный, при появлении святых ангелов (Лк. 1; 12)? Где радость при явлении их? Где любовь и влечение к ним? А что означает вообще неверие в бытие их? «Если уже мысль о них не вмещается среди мыслей, то, что сказать о сердце, которое еще глубже мыслей? Чему не верит кто, то неприязненно отвергает, то ему не по сердцу. Не должно ли потому в грешниках, по крайней мере, некоторых, главных, положить враждование и неприязнь к ангельскому миру, а не только отсутствие сочувствия?»¹¹⁸⁶

Такое же отсутствие сочувствия или извращение его наблюдается и в отношении к людям. Почти всякий с первого взгляда кажется нам чужим: от него к нам и от нас к нему веет холодом и равнодушием, а иногда антипатией и ненавистью. «Редкие исключения из сего не противоречат общему выводу, а, напротив, еще больше показывают извращение сочувствия. Бывает мгновенное сочувствие и сроднение с некоторыми лицами, без предварительных сношений; но, кроме того, что тут часто кроются великие ошибки даже на гибель человеку, оно всегда почти есть плод отражения подобного в подобном. Равнодушие не всеобщее, ибо к некоторым питается пристрастие, но и оно дышит неправдою и ведет всегда к неправде».¹¹⁸⁷ Только *себе* одному стал сочувствовать падший человек, *себя* только любить, делая *себе* приятное. Но, извратив свои чувства, он стал сочувствовать тому и стремиться к тому, что губит его.

Так, любя себя неправильной любовью и сочувствуя греховному, бедный человек, не сознавая и не чувствуя того, стал делать сам себе как можно больше зла и «если измерить зло, соделанное человеку в его жизни, то найдется, что лютейший враг не сделал

ему столько зла, сколько сделал зла человек сам себе. Каждый из нас, взглянув беспристрастно в свою совесть, найдет это замечание справедливым. Какая бы тому была причина? Какая причина тому, что мы почти беспрестанно делаем себе зло, между тем как постоянно и ненасытно желаем себе добра? Причина заключается в том, что мы правильную любовь к себе заменили самолюбием, которое внушает нам стремиться к безразборчивому исполнению пожеланий наших, нашей падшей воли, руководимой лжеименным разумом и лукавой совестью». ¹¹⁸⁸

Критерий прекрасного также утрачен вследствие утраты духовного *чувства* и *образа* красоты. С их утратой красивым стало признаваться все безобразное, хаотичное и не-сущее. Дьявольски красивым видится зло под личиной добра, притягивая людские взоры к своей несущности. Дойдя до бесчувствия к духовному, вследствие отчуждения от жизни Божией (Еф. 4; 19), и ниспав в чувственное, плотское, все люди с ненасытностью устремились ко всякому безобразию, *развернулись и гнусны стали в делах своих* (Пс. 13; 1), *предались распутству* (Еф. 4; 19), необязанно отваживаясь на всякий грех, до пресыщения предаваясь растленной жизни. Увы! Действие в этом направлении бедственно, пагубно, ибо еще более утверждает нечувствие, так что обладаемый нечувствием и утверждаемый в нечувствии, не может своими силами освободиться от сего бедственного состояния, состояния гибели и вечной смерти.

Душевные чувства

Долго ли будешь ты гоняться за удовольствиями, заглядываясь на все тебя окружающее?

Св. Григорий Богослов ¹¹⁸⁹

Чувства душевные в отличие от чувств духовных представляют собой такие сердечные движения, которые проистекают от деятельности сил душевного свойства. Условия жизнедеятельности, в которых осуществляется достижение поставленных целей, направленных на удовлетворение жизненных потребностей, обус-

лавливают все многообразие эмоциональных переживаний. Эмоции положительного характера рождаются от условий, предметов и явлений, способствующих удовлетворению потребностей и целей. Отрицательные же эмоции возникают вследствие ситуации, которая воспринимается человеком как препятствующая реализации потребностей и желаемых целей. «Особенность эмоций, — по замечанию некоторых, — состоит в том, что они отражают отношения между мотивами (потребностями) и успехом или возможностью успешной реализации отвечающей им деятельности».¹¹⁹⁰ Соответственно, процессы эмоциональной сферы *по функциям* своим отличаются от сфер как познавательных, так и желательных процессов. В отличие от последних, эмоции могут выполнять непосредственно *оценочную* функцию, отражая в форме переживаний значимость предметов и ситуаций для достижения целей и удовлетворения потребностей, а в зависимости от значимости они могут выполнять еще функции *побуждения, активации и регулирования* действий, направляя их либо на присвоение необходимого, либо на прекращение неуспешного действия, либо на выбор иного предмета или действия. Повторяющиеся и относительно устойчивые эмоции порождают чувства, которые организуются вокруг определенных предметов, предметных областей и определенных сфер деятельности. Чувства душевного свойства всегда опредмечены и зависимы от предметной сферы, к которой относятся. Для удобства их описания можно выделить чувства *познавательные, практические и эстетические*, определяя их тем или иным отношением к ним ума, воли и самого сердца.

Познавательные чувства порождаются познавательными процессами и отношением сердца к познавательным истинам. Предметом познавательных чувств являются как сам процесс приобретения знаний, так и его результат. В первом случае возникает чувство любознательности, интереса, а во втором — «чувство истины в разных степенях».¹¹⁹¹ В состоянии непорочности эти чувства отличались правильностью своего функционирования. Мало того, в естественном состоянии чувства душевные тесно соединялись с чувствами духовными, благодаря чему появлялась способность без помощи рассудочных приемов узнавать истинный порядок вещей, истинные их свойства и качества. С отпадением от Бога, Который есть истина, умалилось, если совсем не пропа-

ло и это *чувство* истины. «*Что есть истина?*» — вопрошал Пилат у стоявшей перед ним воплощенной Истины (Ин. 18; 38). Он не видел, не чувствовал в Истине ее истинности. Не видит, не чувствует истинности в истине падший человек, несмотря на то, что Она Сама пришла в мир вещества, вещественным образом свидетельствуя о Себе (Ин. 5; 33, 14; 16-17). Такая нечувствительность к истине проистекает от сочувствия лжи и от рабства греху. Большинство, сопутствующее истине, не воспринимается сердцем, испортившим свой вкус через вкушение мнимого блаженства греховного. Сладким для него представляется горькое зло, и оно таит его под языком своим (Иов 20; 12), ибо голодной душе все горькое сладко (Притч. 27; 7). Любознательность его заменяется *любопытством*, которое пренебрегает необходимым познанием истины и обращается к тому, что является бесполезным и вредным, как не соответствующим назначению души и ее потребностям. Удивительная же способность узнавать свойства вещей одним ощущением сердечным, без помощи рассудочных приемов, заглушается у такого человека по мере заглушения духа. Искажению подлежит и способность *предчувствовать* и предугадывать последствия еще до полного появления или развития соответствующих причин. Хотя эта способность и имеет место в стране падшего естества, преимущественно в женской природе в силу преобладания там эмоциональной сферы над сферой умственной, но большей частью она заменяется болезненными и бесполезными переживаниями, изнашивающими нервную систему, ибо правильность предчувствия зависит от здоровья сердца, способного порождать правильные чувства при внимательности к течению действительной жизни и пристальном наблюдении за ее проявлениями.

Кроме чувств познавательных выделяют еще *чувства практические*, которые возникают в практической деятельности, находясь в существенной связи с деятельностью воли, то возбуждая ее, то следуя за ней. Видов чувств такого характера столько, сколько видов деятельности воли. Но все их многообразие можно разделить на два рода: на чувства по отношению к себе и на чувства по отношению к другим. Основной фон доброкачественных практических чувств составляют чувства жертвенной любви и сочувствия. В падении эти чувства извратились до противопо-

ложности. Основными чувствами по отношению к себе стали чувства *эгоистического* характера, которые выражаются в стремлении к наслаждению и в заботе о развитии жизни материальной. Если жизнь духовная выражает себя в жертвенной любви, в отдаче своего другим, то жизнь материальная, напротив, осуществляет себя в *захвате* чужого, постоянно привлекая к себе новую материю, чтобы заменить ею утраченную. Когда человек всю заботу свою обращает на материальное, тогда находит наслаждение в захвате и обладании, воспринимая всякий вид жертвы и отдавания как страдание и даже умирание. В результате эгоистических чувств человек замыкается только на себе, считая все остальное существующим для него, а если не для него, то мешающим ему. Отсюда чувства по отношению к ближним несут у него печать самости и эгоизма, проявляя себя или в ненависти, или в равнодушии, или же в любви порочной, желающей то лицо, к которому есть влечение, употребить в орудие своего удовольствия. И хотя любви свойственно чувство удовольствия, но оно не составляет ее сущности. Любовь состоит не в приятных сердечных ощущениях, а в искреннем расположении души, по которому желается и ищется благо не для себя, а для другого. Правда, кроме плотской, похотной любви встречается еще в стране падения и изгнания так называемая *симпатическая любовь*, основываемая на сходстве внутренних или внешних, душевных или телесных качеств, какие есть у тех или иных людей. Впрочем, и это более высокое чувство не лишено эгоизма, по которому опять же человек ищет своего удовольствия в сближении с тем лицом, в котором усматриваются нравящиеся ему свойства, не заботясь об удовольствии последнего. Подобное отношение усматривается в падшем человеке и по отношению к органической твари, и к предметам мира вещественного. Он может сильно и глубоко привязываться к различного рода животным, предметам, месту, климату вследствие извращения врожденного сочувствия или вообще не иметь по отношению к ним никаких чувств, свидетельствуя тем самым об онемении сердечном, не говоря уже о той жестокости, которую он может проявлять, подвергая безжалостным терзаниям и мучениям живых тварей в целях удовлетворения своей питательной потребности или же в целях удовлетворения своим страстям: честолюбию, корыстности, похоти и т.п.

В основании чувств эстетического характера лежит любовь по отношению к красоте тварного мира. *Эстетические чувства* определяются особой восприимчивостью ко всему изящному или прекрасному, что окружает человека. «Здесь сердце наслаждается предметом потому только, что он сам по себе хорош, нравится и услаждает без особенных его отношений к личным нашим интересам». ¹¹⁹² Изящным для эстетического чувства представляется то, что приводит его к *покою*. Тот рисунок признается изящным, глядя на который человеческий глаз без труда созерцает гармоничное соотношение частей и целого, та музыка доставляет эстетическое удовольствие, которая без напряжения воспринимается нашим слухом, услаждая своей мелодичностью, стройностью и ритмом, то слово считается красивым, которое образно, насыщено лиричностью и доступно пониманию. Настроение, которое выносятся из созерцания прекрасного, отличается приятностью и пассивностью. Можно сказать, что эстетическое наслаждение для психической жизни имеет то же значение, что отдых для жизни физической. «Эстетическое созерцание прекрасного умеренно возбуждает наши душевные силы, ослабленные продолжительным напряжением, отвлекает наше внимание от нашего внутреннего мира и гнетущих представлений трудной практической деятельности и обращает нашу мысль на внешний мир. Прекрасное явление надолго сосредоточивает на себе сознание, вытесняет за его пределы все прочие представления, вносит в нашу душу несколько чистых наслаждений, не изнуряющих наши силы, водворяет в ней глубокое спокойствие». ¹¹⁹³ Разнообразие чувств эстетических зависит от свойств предметов, относящихся к области изящного искусства. Как психический процесс, всякое эстетическое чувство связывается с чувственным, вещественным и стоит в такой тесной зависимости от внешних чувств восприятия, что невозможность пользования хотя бы одним из них закрывает немалую долю эстетических впечатлений. Даже сравнительно незначительное повреждение органа слуха или зрения делает невозможным полное наслаждение музыкой или художественным произведением, не говоря уже о творении их. Сущность прекрасного, возбуждающего эстетическое чувство, полагают в гармоничном соотношении *идеи* и *формы*. Впрочем, форма составляет более необходимый и существенный момент изящного. Удачные комбинации красок или

гармоничные сочетания звуков бывают изящны и независимо от того несут ли они в себе какую-либо высшую идею или нет. Объектом эстетического чувства служит *внешняя сторона* той или иной идеи или того или иного явления видимого мира. Во всяком случае, само эстетическое чувство относится совершенно безразлично к причине, произведшей изящное творение. Это не входит в ее компетенцию. Способность замечать и узнавать идею, заключенную в форме художественного произведения, принадлежит не душевному эстетическому чувству, а чувству духовному и умному. Примешиваясь к эстетическому чувству, оно сообщает ей смысл и внутреннее содержание художественного произведения. Оно может помочь эстетическому чувству увидеть и ощутить духовную реальность в реалиях земных. Оно может помочь ему и изобразить в чувственной форме красоту предметов, явлений и свойств мира духовного. Созданные под руководством духовного чувства предметы будут естественно нести в себе образы мира духовного и святого. Такая связь чувств прямо необходима для существа, предназначенного к устройению жизни по принципу подчинения вещественного духовному. С падением связь эстетического чувства с духовным прервалась, и человеческое сердце стало невосприимчивым к предметам духовного свойства настолько, что не только не замечает присущей им внутренней красоты, но и отвращается от них, устремляясь к предметам, изображающим «красоту» мира сего, т.е. страсти, в собственном им бесстыдстве и в формах далеко не изящных, ибо «извращенный вкус любит наслаждаться предметами, изображающими страсти или вообще оттененными страстью и питающими ее».¹¹⁹⁴ Такой с удовольствием посмотрит на картины «духовного» содержания, но только если в них есть элементы страстного и, в особенности, сладострастного; также и пение «духовное» он готов слушать, но если оно содержит в себе страстные мотивы, возбуждающие движения крови — чувства разгоряченные, которые приводятся в движение душевными страстями, ибо «где движение крови, там непременно действие страсти».¹¹⁹⁵ И хотя пагубность такого действия крови не сознается пребывающим в падении человечеством, тем не менее Священное Писание ясно говорит, что не только плоть, но и *кровь не могут наследовать Царствия Божия* (1 Кор. 15; 50).

Низшие чувства

Не будем утверждать, что стремления эти сами по себе суть или добродетель, или порок; так как это движения души, то во власти пользующихся состоит, чтобы они были или хороши, или нет.

Св. Григорий Нисский¹¹⁹⁶

К чувствам низшего порядка относятся такие чувства, которые по преимуществу связываются с потребностями органическими и с силами души неразумного свойства. Это так называемые *физические чувствования*, рождаемые физическими или психофизическими ощущениями и инстинктивными формами жизнедеятельности. Такого рода чувствования могут выступать в качестве эмоциональной окраски того или иного физиологического ощущения или просто выражать общее самочувствие организма, но в основном сюда относятся достаточно сильные и относительно кратковременные эмоции, погашающие деятельность сознания и сопровождаемые выразительными движениями голоса, лица или даже всего тела. Эмоции такого свойства получили в научной психологии наименование *аффектов*.¹¹⁹⁷ При аффектах поведение человека регулируется не сознанием, а тем чувством, которое захватывает его, вызывая, как правило, действия импульсивного характера. В состоянии аффекта человек, что называется, теряет голову, его действия как бы вырываются из подчинения и не вполне регулируются сознанием. Всю совокупность эмоций аффективного свойства можно делить сообразно их влиянию на высшие силы души. Например, удивление преимущественно действует на сознание, страх сковывает волю, а безумная радость или удручающая скорбь терзают сердце.

По форме эти эмоции могут себя проявлять различным образом, в зависимости от ситуации, темперамента¹¹⁹⁸ и личных особенностей. Но во всех многообразных проявлениях аффективной чув-

¹¹⁹⁷ Аффект (от лат. affectus — душевное волнение, страсть) — бурная кратковременная эмоция, возникающая в ответ на сильный раздражитель.

¹¹⁹⁸ Под темпераментом (от лат. temperamentum — надлежащее соотношение частей) принято понимать некое *телесное сложение* частей, сообразно основным

ственности можно выделить три стадии ее протекания. Сначала резко дезорганизуется деятельность сознания и нарушается ориентировка в действительности. Потом аффект сопровождается плохо контролируемыми движениями (мимикой, пантомимикой, вокальной мимикой). В заключение, когда спадает нервное напряжение, возникает состояние слабости и депрессии. Судя по действиям можно сказать, что аффективные состояния наносят ущерб психической организации человеческой природы. Они, как видим, возвышаются за счет собственно человеческих свойств — сознания и свободы, имея к тому же следствием своим почти всегда неестественное состояние тела. Святые Отцы называют их болезненными потрясениями для существа человеческого,¹¹⁹⁹ косвенно указывая тем самым на причину их возникновения и существования. Все болезни имеют своим источником *грех*. Очевидно, что преобладание аффективных состояний свойственно может быть лишь природе испорченной грехом, падшей. Если и были они в состоянии здоровья природы человеческой то, очевидно, играли там подчиненную роль общего эмоционального фона, входя только как компонент в состав более сложных чувств. После падения они заняли положение главенствующее, действуя во всей своей силе, заглушая собой чувства духовные и извращая душевные. Этому способствует и расстроенное состояние высших сил души, и владычество сил низших. Поэтому падший человек «как бы неизбежно в непрестанных тревогах. Нет в нем силы, которая бы защитила его от их злого влияния. То страх, то радость, то тоска, то стыд, то огорчение, то зависть или другое что непрерывно мятут и уязвляют душу его»,¹²⁰⁰ свидетельствуя об общем расстройстве человеческой природы.

качествам души. Издревле считалось, что разновидности темперамента прямо зависят от телесных свойств организма — особенностей нервной и функциональной систем. Соответственно, существенным выражением темперамента является *впечатлительность и импульсивность*. Еще с Гипократа принято различать четыре основных типа темперамента: *холерический, сангвинический, меланхолический и флегматический*. Каждый из них определяется тем или иным соотношением впечатлительности и импульсивности. Холерический темперамент характеризуется сильной впечатлительностью и большой импульсивностью; сангвинический — слабой впечатлительностью и большой импульсивностью; меланхолический — сильной впечатлительностью и малой импульсивностью; флегматический — слабой впечатлительностью и малой импульсивностью.

2.4.3. Состояние желательных сил

Человек по природе обладает способностью желания.

Преп. Иоанн Дамаскин¹²⁰¹

Существенной чертой всякого живого существа является наличие силы *желательной*, виды деятельности которой заключаются в стремлении к чему-то или отвращении от чего-то. Всякое желание тесно связывается с действием и им обуславливается. Обладающий этой силой может *действовать* или *желать* и *стремиться* к действию. Причину стремлений и желаний усматривают в самом устройстве тварного существа, характеризующегося ограниченностью и неполнотой. Чувство неполноты заставляет тварь искать предметов для восполнения себя.¹²⁰² В этом отношении ее можно сравнить с губкой, число отверстий которой представляет собой число потребностей. Предмет, в коем чаеся нахождение удовлетворения нужде, и считается благом.¹²⁰³ Виды стремлений указывают на виды потребностей, которые в свою очередь отражают природу существа. Природа человеческого существа отражает в своей высшей части природу Божественную, так как человека Бог создал по образу Своему. Создав человека по образу Своему, Он сообщил ему *свободу* действий и решений. Человек волен избирать *род* действий и *средства* их исполнения. Впрочем, самовластие человека простирается не на все, а лишь на то, что относится к душе, и на то, относительно чего он может сделать *выбор* умом своим.¹²⁰⁴ Наличие ума сообщает свободу действиям, потому что ум является началом действия нравственно свободного и если человек совещается в уме своем, то «совещается ради действия, ибо всякое совещание бывает относительно действия и по причине действия».¹²⁰⁵ Свободное подчинение действий разуму составляет сущность *благоразумия*. Обладающий благоразумием — обладает благом (Притч. 19; 8), обладает собой и своими неразумными движениями (Притч. 19; 11). Разумность требует, чтобы действия производились *разумно* и *целесообразно*, т.е. сообразно с целью и назначением. Ум здесь должен занимать место предводителя; мысль всегда должна предшествовать желанию,

усматривая полезность последнего. Если же ум подчинится желанию души и начнет творить *волю плоти* (Еф. 2; 3) не по своему усмотрению, то это будет свидетельствовать об утрате благоразумия и о потере им самовластия или о его порабощении.

Со времени грехопадения, когда *суетны* стали *помышления человеческие* (Пс. 93; 11), *не в воле человека стал и путь его* (Иер. 10; 23), так что ныне между людьми не стало обладающего вполне самовластием. «С того времени, как Адам стал рабом греха, все люди, до скончания века, рабы суть»,¹²⁰⁶ — говорят святые мужи, убедившиеся в этом на своем жизненном опыте. Исходя из этого опыта, святой апостол Павел от лица падшего человека грустно сказал: *«Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю»* (Рим. 7; 15). И причем, добавляет он, *желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу* (Рим. 7; 18), силы мои, которыми желаю произвести добро, не слушают меня, они вышли из подчинения ума моего. От прежнего самовластия у человека ничего не осталось, кроме желания, т.е. «только в желании нашем сохранилось самовластие наше».¹²⁰⁷ Вследствие этого вышедшие из подчинения силы, почувствовав свободу, а лучше сказать, переменив свободу на произвол, предались неудержимо удовлетворению своих неудовлетворимых потребностей, изменив тем самым свои естественные свойства в свойства дотоле им неестественные.

Совесть

Угнетен Ефрем, поражен судом; ибо захотел ходить вслед суетных.

(Осия 5; 11)

Кроме созерцательной и чувствующей сил дух обладает еще силой желательной, деятельной. Эта сила духа, тесно соединенная с разумом через чувства, не лишена разумности и чувств. Отличие ее только в том, что она, будучи оборотной стороной разума — силы *созерцательной*, обладает способностью иного характера — *практического*. Имея способность созерцания, разум познает сущее и его свойства; сила же деятельная определяет ха-

рактика и направление деятельности духа по отношению к познаваемому. Эту силу называют еще *практическим сознанием* или *совестью*.¹²⁰⁸ В слове «*совесть*» корень «*весть*», а частица «*со*» указывает на «*со-общение*», «*со-действие*». Через совесть душа получает весть от Бога и действует по законам мира духовного, Божиего, имея общение с ним. Поэтому совесть по-другому называют еще гласом Божиим или гласом духа человеческого, просвещаемого Духом Божиим. Святые Отцы определяют совесть как *сознание* добра и зла,¹²⁰⁹ как *духовное чувство*, различающее добро от зла,¹²¹⁰ как *естественный закон*, требующий от ума жизни Богоугодной.¹²¹¹ В этих определениях усматривается наличие в совести и познавательной, и чувствующей, и волевой сторон, что вполне объясняется единством духа и его сил. Разумная, чувствующая и деятельная силы неразрывно связаны друг с другом и не могут функционировать автономно, хотя каждая из них обладает своими особыми свойствами. Особенность совести в том, что она, в отличие от других сил, *повелевает* человеку делать то, что считает целесообразным и полезным. Человеческая воля, будучи свободной, может исполнять или не исполнять эти требования, но отрешиться от них решительным образом не может, так как их выдвигает совесть — неумолкаемый голос духа человеческого, указывающий на позицию, долженствующую быть занятой человеком по отношению к тому или другому.

Если действия человека и всю его деятельность рассмотреть глубже, то можно убедиться именно в том, что это есть не только и не столько внешнее действие, сколько та или иная позиция по отношению к окружающим его предметам и явлениям, которую он всем своим существом, в деятельности проявляющимся и формирующимся, утверждает. В этом отношении совесть можно определить как силу духа, которая, «сознавая закон и свободу, определяет взаимное отношение их».¹²¹² С самого создания Бог начертал в духе человеческом, как на естественных скрижалях, Свой закон и обязал совесть следить за соблюдением его требований. «Почему видим, что как только совесть сознает что-то и то есть закон правды Божией, покоя не дает человеку, пока не заставит его действовать по сему закону».¹²¹³ И совесть служит не только показателем качества поведения человеческого (Рим. 9; 1), но вместе с тем и главным образом, показателем именно нравственной

обязанности, определяющей соответствие действий человеческих в отношении к Божественному закону. Поэтому даже язычники, не ведающие откровенного закона, могут являть *дело законное*, которое *написано в сердцах* их (Рим. 2; 15). «Но в сердце откуда оно? Сердце — производитель законного внушения, или только проводник? Само оно есть законное дело, или оно только являет, указывает дело законное, принимая внушения извне и служа им только истолкователем? Глубже сердца, в духе лежит совесть, страхом Божиим оживляемая. Она перстом своим пишет в сердце при всяком случае дело законное, — то как следует поступить: иногда — помощи, иногда — защиты, иногда — не тронь, это чужое, и подобное. Дело законное и является написанным в сердце, и свидетельствуется чувством, указывающим образ действия». ¹²¹⁴ Функция совести — *указывать и требовать* от души исполнения жизненно важных для нее правил, от соблюдения которых зависят правильные отношения с Богом и миром духовным. Для исправного осуществления такого рода функций совести необходимо находиться, во-первых, в тесной связи с Божественной благодатью, которая научает как должно поступать (1 Ин. 2; 27), во-вторых, иметь безотказную помощь со стороны сил умственной и чувствующей, без содействия которых невозможно будет ей добиться исполнения выдвигаемых ею требований.

В состоянии непорочности естества человеческого механизм действия совести можно представить следующим образом. Желая побудить человека к необходимому *возделыванию* *рая* души его, светлый луч Божественной энергии, проникая через сознание и действуя через чувства, вызывал у совести обязательство к действию. Совесть, в свою очередь, осознав обязательство, вызывала сочувствие сему обязательству у сердца и, обратившись с этим же обязательством опять к сознанию, возлагала уже на него нравственную необходимость действовать так, а не иначе. Потом она строго следила за тем, как обошелся человек с предписанным ему законом, и, призывая во свидетели ум, определяла с его помощью, прав человек или нет. Произведя такой нелицемерный суд, она, наконец, взывала к сердцу, требуя от него возбуждения того или иного чувства — успокоения и отрады или терзания и мучения, чтобы должным образом воздать за соответствующее деяние и тем самым или побудить к повторению деяния законного, или

отвратить от недолжного поведения. Причем обличение за несоответствующее поведение, за поведение греховное совесть никогда не оставляла и оставить не может в силу свойств ей присущих. Писание именует ее *соперником*, с которым лучше примириться как можно раньше, во избежание больших бед (Мф. 5; 25). Так оно и есть! Она — соперник, потому что противится всякому противозаконному начинанию человека и постоянно напоминает ему о его обязанностях.¹²¹⁵ Суд ее, определяющий нравственное достоинство возникающих в душе человека различных движений, согласно учению того же Писания, *верен, неложен и неподкупен*. Именно совесть является тем *верным свидетелем*, который может душу, внимающую его советам избавить от зла: согрешений и вечной смерти (Притч. 14; 25).

Однако вышеозначенные свойства совесть может иметь во всей полноте лишь при условии ее взаимодействия со Святым Духом, благодатными воздействиями Которого обеспечивается ее правильное функционирование. Во всяком случае, принадлежащие совести черты нормативности и идеальные особенности хотя и не могут утратиться совершенно в силу богоподобности присущих ей свойств, однако все же не могут и утверждаться на собственной автономии человеческого естества и получать от этого самодовлеющую значимость и абсолютную ценность. К тому же «острие совести очень нежно», и натачивается это острие исполнением заповедей Божиих, на которые указывает совесть; всякое же нарушение Закона Божия, противодействие воле Божией, вследствие неисполнения требований совести, попирает совесть, притупляет ее острие, помрачает разум и вливает в душу хлад нечувствия.¹²¹⁶

Именно это и произошло, когда нарушил заповедь Божию первый человек и одолел *соперника своего*, не исполнив требований его, *ибо захотел ходить вслед суетных* (Ос. 5; 11). Отчего стал он как безумный и не имущий сердца (Ос. 7; 11) — око его потемнело, отвратившись от света Божественного, и нечувствие сделалось обыкновенным состоянием его. Голос совести ослабел настолько, что стал еле слышим, а порой и не слышим совсем из-за шума, производимого пожеланиями низшего порядка, не смевших доселе возвышать своего голоса и не имевших на то никакого права. Поэтому неудивительно, что «человек при смятении, царствующем в нем по падении, не может иногда разобрать, чему повинно-

ваться».¹²¹⁷ К тому же ум падшего человека стал превратно судить, будучи в заговоре с низшими склонностями и чувствами. В угоду чувственным пожеланиям он стал перетолковывать закон и удалять душу от исполнения его под разными предлогами, оправдывая ее порочное действие. При этом он «разные употребляет извороты, преимущественно касательно судимого поступка, напругаясь подвести его под случаи, в коих подобные поступки бывают извинительны».¹²¹⁸ Такое действование ума пагубно влияет на совесть, искажая ее способности, уклоняя ее от правильного действия и делая ее *сомнительной*. Из слов апостола Павла, согласно которым *все, что продается на торгу, можно вкушать без всякого исследования, для спокойствия совести* (1 Кор. 10; 25) и *если кто из неверных позовет вас, и вы захотите пойти, то все, предлагаемое вам, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести* (1 Кор. 10; 27), видно, что совесть многих, будучи измененной превратными суждениями, не могла определить правильное отношение к пище идоложертвенной и «нечистой». Не могла совесть убедить ум человеческий в том, что всякое создание Божие *хорошо* (Быт. 1; 31) и не может быть нечистым по природе своей, ибо сама сомневалась в правильности подобного суждения. И это после того, как Господь сказал, что *не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст* (Мф. 15; 11). Не пища делает нечистым человека, но сердце исполненное самоудовольствия и лукавства. Такое сердце влияет пагубно и на ум и на совесть, оскверняя их своими греховными движениями (Тит. 1; 15). «Мы охотно верим тому, что любим, — говорит св. Феофан Затворник, — и сильно желаем, чтобы истина была на стороне любимого. Поэтому, если случится услышать голос совести с заповедью, противной нашей склонности, то он имеет для нас меньше убеждения, нежели требования сердца. В подобных обстоятельствах тотчас рождается недоумение касательно истинного смысла заповеди, мы спрашиваем с сомнением: да так ли это должно понимать? таково ли требование закона? ко всем ли он идет? идет ли ко мне и моему положению? При этом раздумье дела большей частью только отстраняется до другого времени под сомнением; но скоро затем представляются мысли в угоду сердцу, закон перетолковывается, и мы удаляем себя от исполнения его под разными предлогами».¹²¹⁹ Тут не только не слушается голос совести, но

еще и требуется от нее снисходительный суд в угоду самолюбию. Уже из того видна неправильность действий совести, что она не может показать человеку настоящее состояние его души. Человек всегда самому себе представляется лучшим, чем он есть на самом деле, и упорно не сознается в своей худости.

Немалым признаком искажения совести Святые Отцы видят в *уклонении суда от себя на других*. «Совесть, — говорят они, — нам дана затем, чтобы судить нас самих; если она судит других, надобно сказать, что она не свое дело стала делать. На это осуждение других можно теперь смотреть, как на указание того, каков бы должен быть суд наш над нами самими, и как на обличение неверности сего последнего».¹²²⁰ Суд над поступками других обычно бывает незамедлительным, мгновенным и неумолимо строгим, притом как собственные поступки прикрываются снисходительностью, и суд о них отсрочивается на неопределенное время. Желая уврачевать эту немощь совести человеческой, Господь воспретил не только *осуждать* ближних, но и *судить* их (Мф. 7; 11), сказав судящим, что они судят *по плоти* (Ин. 8; 15), а значит неправильно, да и незаконно. Правда, этим запрещением Господь не воспретил производить суд над поступками ближних, когда этого требует нравственная необходимость. Такого рода *суд*, по Его же определению, есть *важнейшее в законе* (Мф. 23; 23). Без такого рода суда добро не может быть отделенным от зла и наша деятельность не может быть правильной, богоугодной. Но этот суд редко встречается между людьми, хотя судом и осуждением воспрещенными они занимаются непрестанно.¹²²¹ Притом падшему человеку, имеющему склонность к строгому осуждению чужих поступков, свойственно свои греховные действия оправдывать перед собой и другими. «Осуждающий и уничижающий ближнего, — по тонкому замечанию Отцов, — невольно выставляет себя праведником, может быть, не произнося этого словом и даже не понимая этого».¹²²²

Начиная с Адама, все люди стали усиленно стремиться к самооправданию, не избегая тем самым греха, но более умножая его, потому что, как известно, самооправдание не оправдывает человека и не истребляет греха, ибо само есть грех.¹²²³ Грех самооправдания производит на совесть очень вредное впечатление, сообщая ей черты порочности и лукавства (Евр. 10; 22). Исполненная лу-

кавства совесть, вступив в тайный заговор со страстями, все свои усилия обращает на сохранение этой тайны, если не от взоров Божиих, то, по крайней мере, от взоров людских, выставляя перед их очами *личину* добродетели. «В числе свойств нашего падения, — говорит некоторый Святой Отец, — мы замечаем сопутствующее всем беззакониям человеческим желание скрыть преступление и оправдать себя. Так поступили Адам и Ева по нарушении заповеди Божией; так поступил первенец их Каин по убийении брата своего Авеля. Чем дальше человек от исправления и добродетели, тем сильнее и утонченнее в нем стремление прикрыть себя лицемерством».¹²²⁴ Интересно, что осуждающий других боится в то же время осуждения себя; боится того осуждения, которое в его адрес могут высказать окружающие его люди; боится проиграть в своем значении между людьми. Это тоже есть действие совести, но совести низведенной из своего чина и искаженной. Ниспав из области духовной в область душевно-телесную, она стала служить интересам земным, временным, стала обращать внимание на внешнее, отчего и называться стала совестью *внешней*.¹²²⁵ Такая внешняя совесть, рождаемая из страха укола самолюбия и заботящаяся об охране самолюбия, насаждает в человечестве вместо действительной правды лишь *подобие правды*. Это подобие правды можно наблюдать во всех видах деятельности падшего человека, имеющего только *вид благочестия, силы же его отрeksiеся* (2 Тим. 3; 5). Усиленная и постоянная деятельность в этом направлении притупляет внутренний голос совести и как бы умерщвляет ее, так что человек перестает признавать грехи грехами (Евр. 10; 2), и совесть его за это не мучит, потеряв всякую чувствительность, за что Писание именует ее сожженной (1 Тим. 4; 2), как бы сгоревшей или обгоревшей до такой степени, что ничего не ощущает из-за омертвления своего. Это есть внутренняя сторона лицемерия, пагубность которой отмечал Сам Господь, постоянно обличавший этот порок. Обладая пороком лицемерия Он уподоблял окрашенным гробам, кажущимся снаружи красивыми, но внутри исполненными смрада и нечистоты разлагающихся трупов (Мф. 23; 27). Такое состояние признается безнадежным и неисцелимым, потому что находящийся в таком

¹²²⁵ Св. Феофан Затворник называет ее «светской» (*Путь ко спасению. С. 131*).

состоянии не сознает и не чувствует пагубности сего состояния; напротив, болезнь эта провозглашается им цветущим здоровьем, так что он не только отвергает врача и врачевание, но и сам хочет врачевать болезни других.¹²²⁶ Но горе таковому, ибо сам не входит в Царствие Небесное и хотящих войти не пускает (Мф. 23; 13).

Таким образом, совесть у людей в греховном состоянии, то сама по себе неверна, то намеренно искажается из-за страстей. И за это *предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают, но и делающих одобряют* (Рим. 1; 28-32).

Воля

Стремление неразумных существ не называется ни волей, ни актом воли.

Преп. Иоанн Дамаскин¹²²⁷

Ниже совести в числе деятельных сил поставляется воля — способность стремлений и расположений, дело которой заключается в устроении внешней жизни и деятельности человека.¹²²⁸ Воля есть сила, располагающая всей деятельностью души и отдельных ее сил по указанию сознания и требованию совести. Существенными ее потребностями являются потребности *желать* и *действовать*. Эти потребности взаимосвязаны и взаимообусловлены: желание порождает действие, удовлетворяющее алчбу и жажду души, которая, получив удовлетворение, может снова пожелать того, чем была удовлетворена. В основе всех желаний и действий лежит *ревность*, возбуждаемая силами чувствительности. В роли же руководителя выступает сознание, управляющее чувствами и направляющее к искомому породившиеся желания и действия.

Действие воли *всегда сознательно*. «Действие есть деятельность разумная»,¹²²⁹ — говорят Отцы, имея в виду действие волевого характера, ибо воля, по их же определению, «есть разумное и свободное естественное стремление».¹²³⁰ Деятельность неразумная — деятельность невольная и несвободная. Такова деятельность бессловесных существ. В основе такой деятельности лежат неразумные стремления, которые по причине неразумности их и несознательности нельзя признавать ни *волей*, ни *актом воли*.¹²³¹ В душе человеческой наличествуют силы, которые производят деятельность свою независимо от сознания и воли. Эта деятельность неразумных сил души, не подчиняющихся разуму и не отражающихся более или менее ясными ощущениями в сознании. Сюда можно отнести все физиологические функции организма, действия которых не ощутимы для сознания. Если же действие какой-либо низшей физиологической функции, так или иначе, отражается в сознании, тогда сознание получает возможность до определенной степени влиять на отправление этой функции. Только таким образом и можно объяснить подчиненность воле всех форм движения рук, ног, головы, туловища, рта, глаз и отправления органов дыхания (задержка или учащенность дыхания), органов выделения (прямой кишки, мочевого пузыря) и органов производительной силы, действие которых, безусловно, во власти и зависимости от сознательной части души.¹²³² Не имеющие сознания младенцы или страдающие болезнями, лишаящими сознания, не могут контролировать действия этих отправлений. Очевидно, действия, которые находятся во власти влечения и определяются природными потребностями организма вне контроля сознания, являются действиями невольными, как не принадлежащими воле. Воля возникает лишь тогда, когда к этим действиям может отнестись, так или иначе, возвышающееся над ними сознание и отделяющее себя от них. Отсюда понятно, что воле человеческой неотъемлемо присуща способность самоопределения, благодаря которой все действия ее свободны и независимы, потому что разумны.

Волевое действие реализовывает себя в различных формах, которые необходимо присущи всякому движению воли и составляют можно сказать ее *формальную деятельность*. Как у рассудка есть те или иные формы мышления, составляющие его формальную деятельность, так и у воли есть своего рода формальная дея-

тельность, которую разделяют на три составляющие: *желание, суждение и действие*.¹²³³

Начинается любой волевой акт с *побуждения*, выражающегося в стремлении. По мере осознания цели, на которую направлено стремление, оно переходит в *желание*, которое можно назвать определенным стремлением. Зарождение желания свидетельствует о возникновении цели, ибо желание — это целенаправленное стремление. «Цель есть то, что может подлежать желанию», — сказал преп. Иоанн Дамаскин.¹²³⁴ Существо цели, к которой стремится воля человеческая, составляет *благо*, заключающее в себе удовлетворение потребности или возникшей нужды. Возбудителями желания являются *чувства* приятного, полезного и нужного. Они возбуждают ревность, возбуждают стремление и формируют желание, которое проникается сознанием того, что это было и должно стать целью действий. Но хотя желание и предполагает наличие знания цели, оно еще не включает мысли о средствах достижения ее. Поэтому желание более созерцательно и аффективно, чем практично, ведь желать можно и того, в достижимости чего не уверен. Часто желание открывает широкий простор воображению, которое, подчиняясь ему, начинает разукрашивать желанный предмет, возбуждая большее к нему желание. Но такая деятельность воображения может заместить действительное осуществление желания и обратиться в мечтание и фантазирование вместо действования.

Для осуществления желаемого мало пожелать, надо еще *захотеть* достигнуть желанной цели; надо, чтобы желание перешло в «хотение», характеризующееся устремлением не столько на саму цель желания, сколько на достижение этой цели. Хотение имеется там, где желается не только цель сама по себе, но и действие, которое к ней приводит. Предварительно, конечно, надо *обсудить* и *исследовать* сам предмет желания, чтобы узнать, достижим он или нет. Можно, к примеру, пожелать научиться летать как бабочка или быстрее вырасти, но осуществимо ли это? Когда же после обсуждения человек убедится, что цель его желания вполне доступна, тогда приступает он к *совещанию* относительно того дела, которое находится во власти его и которое может произойти через него. Существо мыслящее, при возникновении желания совершить некоторое действие, обычно склонно подвергать его предварительному анализу с тем, чтобы учесть последствия, которые

может повлечь осуществление желания, результат которого неизвестен. Не требуется совещания там, где результат является очевидным и несомненным. «Мы совещаемся только о том, что возможно одинаково в ту и другую сторону. А одинаково возможное в ту и другую сторону есть то, что и само по себе возможно для нас и противоположное ему. Действительно, если бы для нас не было возможно то и другое, как одно, так и противоположное ему, то мы и не совещались бы. Ведь никто не совещается о том, что общеизвестно, или о том, что невозможно».¹²³⁵ Желательное само по себе действие может при определенных условиях привести к нежелательным последствиям, или просто условия не позволят осуществить желаемое. Задержка действия для обсуждения является существенной в волевом акте, представляющем собой не просто активность, а активность, заключающую в себе самоограничение. Сила воли проявляется не только в умении осуществлять свои желания, но и в умении подавлять их или подчинять одни другим, ибо волевой акт это не просто совокупность желаний, а известная организация их, предполагающая способность регулирования действий на основе идей, принципов, убеждений. Воля включает в себя умение управлять желаниями, не служа, а господствуя над ними.

В процессе совещания необходимо произвести *выбор* с предпочтением лучшего и принять *решение* окончательного действия. Выбор требует *оценки*, определяющей качество выбираемого, и *возбуждения чувства* любви в пользу избранного. Конечно, выбор бывает относительно только того, чего касалось обсуждение и совещание, потому что если выбор есть предпочтение одного перед другим, то ясно, что это предпочтение не может произойти без обсуждения. Окончательное принятие выбора совершается в результате решения, которое порождает специфическое для волевого акта чувство ответственности, что связано в свою очередь с осознанием последствий того или иного поступка. Принятие решения может протекать по-разному. Иногда оно не выделяется в особый акт за неимением борьбы мотивов и желаний, иногда как бы само наступает, будучи полным разрешением того противоречия, которое вызвало борьбу мотивов, иногда же выделяется и как бы насильно подчиняет одной принятой цели все остальное. В первом случае решение сливается непосредственно с принятием

цели, во втором оно является лишь естественным концом борьбы мотивов, в третьем же оно сознательно и активно противостоит мотивам как особый акт, сопровождаемый чувством усилия. Наличие усилия при принятии решения свидетельствует не столько о силе волевого акта, сколько о том противодействии, которое встречает эта сила. Понятно, что чувство усилия не является обязательным условием и признаком всех волевых актов. Принятое же с усилием решение обычно сопровождается чувством некоторого облегчения, так как снижается напряжение характерное для борьбы мотивов. Но принятие решения еще не есть исполнение его. После принятия решения требуется активизировать деятельность сил, могущих осуществить задуманное. Внутренней подготовкой этого является *намерение*, представляющее собой зафиксированную решением направленность на производство того или иного действия. Намерение как особый момент выступает очень ярко в тех ситуациях, когда осуществление принятого решения требует более или менее сложных, длинных и непривычных действий, или когда оно затруднено и в силу каких-либо причин должно быть отложено на некоторое время. К тому же в сложном волевом действии для исполнения решения иногда недостаточно одного лишь намерения; требуется еще определить *путь* и *средства*, могущие привести к благополучному результату исполнения намеренных действий и составить *план* действий. План может быть более или менее схематичен в зависимости и от той роли, которую он будет играть при исполнении, и от природных качеств души самого исполняемого. Одни люди, приступая к исполнению принятого решения, стремятся к тому, чтобы все предусмотреть и каждый свой шаг детально спланировать, другие ограничиваются лишь общей схемой. Но в том и другом случае путь к конечной цели расчленяется на ряд этапов, являющихся временными целями и одновременно средствами, играющими подчиненную роль в осуществлении цели главной и основной. Таким образом, более или менее сложное волевое действие является действием плановым, посредством которого поэтапно осуществляется конечная цель. После исполнения дела волевая энергия *успокаивается* от стремления, чем и завершается волевой акт, одаривая произведшего действие положительными или отрицательными эмоциями.

Частые повторения тех или иных действий воли обращаются в *навыки и привычки*, которые входят как бы в *плоть и кровь* воли, становясь ее *второй природой*.¹²³⁶ Навыки представляют собой автоматические способы совершения отдельных действий, отличающихся сокращенностью их сознательного контроля. Формируются они посредством упражнений, являясь первоначально действиями сознательными, а затем, включаясь подчиненными компонентами в сознательной деятельности, выполняются автоматически. По мере автоматизации действия *совершенствуются* и улучшаются, ибо если бы выработка навыков состояла лишь в повторении и закреплении первоначально произведенных действий, тогда неуклюжие и несовершенные движения и действия, которые производит каждый человек вначале, такими бы и закреплялись. Между тем в выработке навыков этого не наблюдается. Кроме навыков, в процессе повторения определенных движений воли могут вырабатываться еще и *привычки*, которые отличаются от навыков тем, что включают в себя не столько умение или способность производить действия автоматически, без особого контроля сознания, сколько *потребность* в соответствующих действиях. Корень привычек, так же как и навыков, — в упражнениях и частых повторениях тех или иных волевых действий.

Совокупность дел, навыков и привычек составляет образ жизни человека, его определенный тип поведения, *характер*. Когда говорят о характере, обычно понимают именно такую совокупность свойств человеческой личности, которые накладывают определенную печать на все ее проявления и деяния. Черты характера составляют те существенные свойства человека, которые определяют тот или иной образ поведения. Определяя образ поведения, характер в свою очередь им же определяется, формируется и через него же закрепляется. Причем формируется характер не отдельными и единичными действиями, а *всем образом жизни*, включающим в себя конкретный образ действий, который определяется соответствующими образами *мыслей, чувств, желаний*. Так что «зная чей-либо образ жизни, можно угадывать, что думает он в то или другое время и как поступит он в известных обстоятельствах».¹²³⁷ Следует еще заметить, что к характеру непосредственно не относятся физические или психические свойства, обуславливающие умения и способности человека; его образуют именно те

свойства, которые выражают *направленность* души человеческой. К психологическим формам выражения направленности, в которой проявляется характер, можно отнести различные потребности, склонности, интересы, вкусы, а также личные взгляды и убеждения человека. В особенности, большое влияние на характер оказывает то или иное мировоззрение и отношение к миру. Содержанием же характера человека является его *практическое отношение* ко всему окружающему и к себе самому. В этом многообразии тонких, богатых всевозможными оттенками отношений складываются и проявляются основные характерологические черты всякого человека: открытость, замкнутость, чуткость, справедливость, твердость, мягкость, нежность, суровость, мужество, доверчивость и прочие аналогичные и им противоположные черты, которые могут проявляться у одного и того же человека в зависимости от ситуации. Продолжительность формирования характера измеряется продолжительностью жизни человека, который сам участвует в выработке своего характера и сам несет за него ответственность.

Если рассматривать цель жизни человека с этой стороны, то по всей очевидности, она заключается в целесообразной деятельности по определенной норме и известному идеалу, стремящейся к выработке характера Божественного. Бог предложил созданному Им человеку два образа жизни — *законный* и *беззаконный* — и дал ему возможность выбора того или иного направления. Деятельность законная, как направленная на исполнение закона Божия, приводит производящего такую деятельность человека к Виновнику этого закона и заимствует от Него Божественные качества, которые накладывают печать Божественности на все силы и способности души человеческой. В этом случае задача воли заключается в том, чтобы направить низшие силы души в ту же сторону, куда направляются и высшие силы, т.е. к Богу и ко всему духовному с тем, чтобы преобразовать качество первых в качество последних — чувственное и плотское в духовное и Божественное. Деятельность незаконная, деятельность, нарушающая закон Божий, отводит от Бога и всего духовного, обращает к чувственному и скоропреходящему, напечатлевая такие же черты на все силы души. Таким образом, в зависимости от направления воли деятельность человека получает свою качественную характеристику,

что, в первую очередь и главным образом, находит свое отражение в состоянии души. Если воля человеческая направляется к Богу и к исполнению Его святой воли, то это доставляет душе здоровье и покой. Отпадение же от благой воли Божией сообщает душе болезнь, оканчивающуюся смертью.¹²³⁸ Посему должно со всем усердием устремляться к тому, чтобы «не другое что *хотеть*, как только того, чего Бог хочет, и *не хотеть* ни другого чего, как только того, чего не хочет Бог».¹²³⁹ Когда произойдет *всецелое* соединение воли человеческой с волей Божией, тогда человек придет в такое состояние совершенства, какого только может достигнуть разумное создание Божие.¹²⁴⁰

Начало такому единению было положено Богом в заповедях о хранении и возделывании рая и о не вкушении запретных плодов. От воли человеческой требовалось сделать *выбор* в сторону подчинения воли Божией и начать соответствующие действия. Но обманутая лукавым вопросом первого своевольника воля человеческая, не послушавшись голоса Божественного, сделала неправильный выбор и, совершив грех, нарушила тем самым правильность своего функционирования и правильность функционирования других сил души. Болезнь воли выразилась в *непостоянстве, беспорядочности, своенравии* стремлений и желаний, а за ними и дел. Прежде всего, *стремление к Богу*, как верховному Благу, в Котором единственно может найти успокоение человеческая душа, созданная по образу Божию, заменилось *стремлением к чувственному*. Преимущественное желание Божественного заменилось желанием исключительно плотского. Выбор стал определяться главным образом тем характером жизни, который образовался вследствие грехопадения и последующими за ним греховными поступками. *Самолюбие и эгоизм* — вот рычаги активности развращенной воли, которая стала *искать своего*, не слушаясь указаний ума и избирая только то, что доставляет плотские удовольствия и наслаждения. Попытки совести заставить волю совершить или хотя бы пожелать сделать что-либо богоугодное встречают со стороны последней сильное сопротивление и почти невозможность исполнения требуемого. Достаточно вспомнить жалобу на это болезненное состояние воли святого апостола Павла (Рим. 7; 14-20) или других святых подвижников, на своем опыте убедившихся в действительности существу-

ющей ненормальности производства волевых актов в состоянии поврежденности человеческой природы.

Наглядное описание этого мы можем найти, к примеру, в жизненном опыте блаж. Августина, который таким образом представил внутреннюю борьбу, происходившую в его душе при попытках обращения своего к Богу: «Душа моя глухо стонала, негодуя неистовым негодованием на то, что я не шел на союз с Тобой, Господи, а что надобно идти к Тебе, об этом кричали *все кости мои* (Пс. 34; 10) и возносили хвалой до небес. И не нужно тут ни кораблей, ни колесниц четверкой, ни ходьбы: расстояние не больше, чем от дома до места, где мы сидели. Стоит лишь захотеть идти, и ты уже не только идешь, ты уже у цели, но захотеть надо сильно, от всего сердца, а не метаться взад-вперед со своей полубольной волей, в которой одно желание борется с другим и то одно берет верх, то другое. В мучениях этой нерешительности я делал много жестов, которые люди иногда хотят сделать и не могут, если у них нет соответственных членов, если эти члены скованы, расслаблены усталостью или им что-то мешает. Если я рвал волосы, ударял себя по лбу, сцепив пальцы, обхватывал колено, то я делал это, потому что хотел. Я мог, однако, захотеть и не сделать, откажи мне члены мои в повиновении. Я делал, следовательно, многое в той области, где «хотеть» и «мочь» не равнозначны, и не делал того, что мне было несравненно желаннее и что я мог сделать, стоило только пожелать, а я уже, во всяком случае, желал пожелать. Тут ведь возможность сделать и желание сделать равнозначны: пожелать — значит уже сделать. И, однако, ничего не делалось: тело мое легче повиновалось самым ничтожным желаниям души (двигаться членам, как я хотел), чем душа в исполнении главного желания своего — исполнения, зависящего от одной ее воли. Откуда это чудовищное явление? Почему оно? Освети меня милосердием Твоим и позволь спросить об этом; может быть, ответ прозвучит из тайников наказания, назначенного людям, из мрака сокрушения сынов Адама. Откуда это чудовищное явление и почему оно? Душа приказывает телу, и оно тотчас же повинует; душа приказывает себе — и встречает отпор. Душа приказывает руке двигаться — она повинует с такой легкостью, что трудно уловить промежуток между приказом и его выполнением. Но душа есть душа, а рука — это тело. Душа приказывает

душе пожелать: она ведь едина, и, однако, она не делает по приказу. Откуда это чудовищное явление? И почему оно? Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы приказа, не будь у нее желания, — и не делает по приказу. Но она не вкладывает себя целиком в это желание, а, следовательно, и в приказ. Приказ действен в меру силы желания, и он не выполняется, если нет сильного желания. Воля ведь приказывает желать: она одна и себе тождественна. А значит, приказывает она не от всей полноты; поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: все уже было бы исполнено. А следовательно: одновременно желать и не желать — это не чудовищное явление, а болезнь души». ¹²⁴¹ Этим все сказано! Добавим только, что в зависимости от направления, которое принимает воля души человеческой, ее именуют или *волей духа*, или *волей плоти*. ¹²⁴² Находясь в середине между стремлениями плоти и духа, воля, предназначенная к созданию гармонии между частями природы человеческой, сделав попытку определить себя к самостоятельной жизни помимо зависимости от Бога и от установленного Им порядка жизни, как первоначально определила себя к предпочтению плоти над духом, так и теперь определяет себя, порой вопреки доводам разума и желаниям совести, по преимуществу к тому же предпочтению телесного перед духовным. Такое предпочтение определяется не свободой воли, а, скорее, ее рабством тем плотским влечениям, во власть которых она сама себя добровольно отдала.

Чувственные пожелания

*Воля плоти состоит в том,
чтобы упокоить тело.*

Преп. Варсануфий Великий ¹²⁴³

Плоть, по учению Священного Писания, тоже имеет *свою волю* (Еф. 2; 3), которая проявляет себя в виде различных пожеланий чувственного характера. Такие пожелания напрямую связаны с потребностями *органическими*, которых в человеческой природе немного, хотя предметов, удовлетворяющих каждую такую потреб-

ность, может быть и много. Удовлетворение потребности тем или иным предметом образует пожелание удовлетворения именно этим предметом, в результате чего постепенно формируется *склонность* к нему. Таким образом, чувственные пожелания находятся *между* потребностями и склонностями, представляя собой некие «склонения воли к тому или другому предмету, под видом приятного, по представлению чувств и воображения».¹²⁴⁴ Мотивом любого движения низшей желательной силы служит ожидание душевно-телесных удовлетворений, которые присущи человеку в равной степени, как и животным. Отличие только в том, что человек, по сравнению с животными, иначе относится к своим органическим стремлениям. Если животные всецело и безраздельно управляются и определяются природными влечениями, не противореча им по причине неразумности своей, то человек, обладающий разумом, может сам управлять своими низшими стремлениями, хотя они и являются жизненно необходимыми. В силу особенности своей природы человек не может оставить совсем без внимания телесные свои потребности и вынужден заботиться о пище, питии, сне и о всем подобном, желая добиться того, чтобы тело оставило его в покое, не тревожа его своими докучливыми требованиями. Такое отношение к телу заложено в нем в виде *инстинкта самосохранения*, и в таком отношении к телесным потребностям нет ничего нравственно неодобрительного. Неодобрительным является лишь то, когда человек до крайности увлекается пожеланиями плоти, поставляя их для себя главной целью и заботой с забвением о потребностях души и тем более духа.

С падением человек погряз в чувственность всем своим существом и, подобно бессловесным животным, стал всецело подчиняться телесным влечениям (2 Петр. 2; 12), увлекаясь ими против воли души своей, *исполняя желания плоти и помыслов* (Еф. 2; 3). Связь пожеланий с помышлениями естественна. Желание обычно порождается мыслями и образами, и чем живее вообразится желанный предмет, тем более усиливается желание этого предмета или пожелание удовлетворения возникшей потребности этим предметом. Сила воображения, не лишенная поврежденности, стала оказывать «услугу» низшим пожеланиям, играя бесчисленными и разнообразными образами и сообщая бесконечное разнообразие и смятение разным телесным влечениям, изменяя их до причудли-

восте. И как воображение, предоставленное само себе, действует по законам сцепления образов (ассоциаций), так и пожелания человека падшего стали появляться стихийно, как бы сами собой и без его ведома. Безразборчивое и сверх меры удовлетворение всех возникающих пожеланий доводит их до неестественности, превращая в похоти настолько, что высвободиться из их обаяния человеку становится не под силу. «Так и тиранствует над плотоугодниками плотоугодие, претворенное в похоти, и не дает им высвободиться от уз своих».¹²⁴⁵ Со временем образуются склонности, которые начинают чинить насилие потребности, «заковывая ее в определенную форму» и искажая ее.¹²⁴⁶

ГЛАВА 3. «ВЕТХИЙ ЧЕЛОВЕК» — ЕГО ЖИЗНЬ И РАЗВИТИЕ

*Человек, каким он стал по падении,
есть ветхий человек.*

Св. Феофан Затворник¹²⁴⁷

Поистине плача достойно то состояние, в котором оказался падший человек по неосмотрительности прародительской. Расстройство, воцарившееся в естестве человеческом, стало доставлять человеку одни страдания и муки. Страдания и муки, живущие в нем, — ясное свидетельство расстройства его. Не вынося этих мук, человек, ослепленный падением, вместо того, чтобы начать искать средства для устранения причины этих мук — греха, пытается заглушить свои неприятные ощущения приятностью чувственных удовольствий и развлечений, не понимая, что последнее служит лишь средством ее укрепления. Действуя в этом направлении, человек только усугубляет свое падение, развивает его, образуя в самом естестве своем особое некое *тело греха*, принадлежащее тому *ветхому человеку*, о котором недвусмысленно и неоднократно говорит св. ап. Павел в посланиях своих.

Понятие «ветхого человека» применимо к понятию «порочно-сти», в котором пребывают все силы души человеческой, заражен-

ные страстями. Страсть есть недуг души;¹²⁴⁸ точнее сказать, есть болезненное состояние душевных сил.¹²⁴⁹ Страсть есть безмерное устремление души к чему-нибудь, кроме Бога, или желание, выходящее за границы разума и с разумом несогласное.¹²⁵⁰ По учению Климента Александрийского, страсть есть *возмущение против природы*, нарушающее гармонию сил и вносящее в душу беспорядочность и смятение. От этой внутренней беспорядочности происходят и все внешние беспорядки в частной и общественной жизни человечества.¹²⁵¹ Немезий Эмесский определяет страсть как неразумное движение души по причине представления блага или зла.¹²⁵² По-другому, страсть есть *движение энергии против природы*.¹²⁵³ Можно сказать и так: добродетель или «добрая» энергия — это движение согласное с природой, а грех, страсть или энергия «злая» — движение вопреки природе. Сама по себе душевная энергия, конечно, не может быть *ни злой, ни доброй*, ибо не обладает нравственными свойствами, но она становится такой из-за того направления, которое принимает под действием *сознания и воли* и хотя у животных действуют такие движения души, которые можно назвать страстными (гнев, ярость, похотливость), но никто ведь не винит их за такие «недобрые» действия по причине отсутствия у них сознания и свободной воли, тогда как человека, уподобляющегося в действиях животным, строго осуждают за недолжное поведение, как несвойственное его сознательной природе. Итак, в «этом именно смысле энергия называется страстью, когда она возбуждается не согласно с природой» и «поскольку движения происходят из самого страстного начала души, они суть некоторые энергии, а поскольку они неумеренны и не согласны с природой, уже не энергии (в положительном смысле), но страсти». ¹²⁵⁴ Следовательно, в зависимости от того, *куда* будут направлены силы или энергии души они будут пребывать или в страстном, греховном состоянии, или в состоянии бесстрастном, добродетельном.

Где нужно искать истинное добро? Конечно, в Боге. Значит, стремление к добру отождествляется со стремлением пребывать в Боге. Только в делах по исполнению велений Божиих человек должен обнаруживать свою энергию и движение. *Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию* (1 Кор. 10; 31) по той причине, что *все сделал Господь ради Себя* (Притч. 16; 4). Всякое стремление к чему-либо помимо Бога, по-

мимо цели, порождает действие, не достигающие истинной цели, которое и называется поэтому греховным. Если в каком-нибудь деле движущей силой является не любовь к Богу и не стремление прославить Его имя, а собственный интерес, или тщеславие, или выгода, или что-либо другое подобное, то такое дело не может быть добрым, как бы его ни называли. Греховное действие, неоднократно повторяемое, порождает развитие страсти, которое посредством навыка соделывается вскоре *как бы природным свойством души*, так что душа начинает из себя самой порождать много различных грехи и невольно к ним стремиться.¹²⁵⁵ Возникающие страсти, подчиняя себе посредством навыка все силы человеческой души, ее умственные, эмоциональные и волевые движения, создают через них соответствующие себе энергетические структуры, образуя *греховное тело ветхого человека*, членами которого являются те или иные греховные движения (Рим. 6; 6).

Душой этого тела (корпуса) страстей является *самоугодие*, представляющее собой то направление жизни, суть которого сводится к стремлению самостоятельно и по своему смыслу устраивать свое благополучие. Причем самоугодливый человек, имеющий желание самостоятельно устроить свое благое бытие, видит все благо единственно в удовольствиях чувственного характера и, соответственно, благополучие свое заключает в получении благ в виде удовольствий как таковых. Доставление удовольствий поставляется главной целью самоугодливой жизни.

Управляющими силами для самоугодия являются *сознание* и *свобода* человеческие. Угодать самому себе, и угодать самостоятельно, может лишь существо разумное и свободное. Животное не имеет самоугодия, ибо не имеет разумных сил, с помощью которых могло бы образовать свою самоугодливость, а посему и не имеет своего «ветхого животного», которого ему нужно было бы совлекаться. Сознание и свободная воля для самоугодия являются как бы *духом*. Нельзя назвать душой человеческой ту душевную энергию, которая не соединена с духом, ибо душа, не соединенная с духом, есть душа животная. И как дух только сообщает душе животной достоинство души человеческой, так только свободная воля и сознание может сообщить сластолюбивому направлению характер самоугодия. Без духа душа перестает быть личностью; без духа душа — энергия, не несущая в себе нравственных

качеств и достоинств. Без наличия сознания и свободной воли самоугодие как бы лишается своего «личного» бытия; без сознания и воли само по себе сластолюбивое направление не является ни греховным, ни добродетельным.

Человеком эта совокупность страстей называется потому, что образует некую *энергийную проекцию* человеческого существа, некий энергийный человеческий образ составляемый посредством греховных навыков;¹²⁵⁶ ветхим же называется этот человек в силу своего свойства — *тления* (Еф. 4; 22). Эгоистическая жизнь в самоугодии и страстях разлагает, истощает и снедает человеческое естество, понуждая к неправильному функционированию его сил.¹²⁵⁷ Причем страсти посредством навыков создают своего рода защитные механизмы, которые содействуют воспроизведению и поддержанию образуемых ими страстных состояний. И, таким образом, допустивший в себе развитие той или иной страсти оказывается потом ее пленником и рабом.

Каждый потомок Адамов с самого рождения получает от родителей своих зародыш ветхого человека, который потом развивается, укрепляется и возрастает в меру возраста мужеского. Этот рост совершается не всегда параллельно с ростом психофизиологического организма человеческого, хотя и имеет некоторую от него зависимость. Младенец, имеющий только безусловные рефлекторные способности, естественно, не может образовать какую бы то ни было структуру ветхого человека, так как не раскрывшиеся в нем сознание и воля бездействуют и не могут давать того или иного направления силам его души. С пробуждением же их начинает формироваться в каждом человеке его ветхий человек с теми или иными характерными для него чертами и особенностями. В зависимости от того, куда сознание и свобода человеческие направят сластолюбивые стремления самоугодия и какими силами души при этом воспользуются, будет формироваться соответствующий характер ветхого человека, возрастающего и укрепляющегося по мере доставления ему жизненных для него условий. Характер ветхого человека у каждого свой, ибо свой у каждого образ жизни. Составляющими всякого образа жизни являются соответствующие образы мыслей, чувств, желаний, которые производятся главными силами души и формируются соответственно той или иной направленностью души, проявляя себя через различные телесные части

человека. Главными, т.е. жизненно важными частями телесного организма, признаются *голова, сердце и чрево*, с которыми тесно соединены и через которые проявляют себя главные силы души — *мыслительная, чувствующая и желательная*.

Самоугодие, являющееся душой ветхого человека, разделяется подобно души человеческой на три главные силы или на ту тройственную похоть, о которой говорит святой Апостол (1 Ин. 2; 16) и которая, в свою очередь, разделяется еще на ряд сил или страстей и похотных наклонностей, формирующих *тело греха* ветхого человека. Как сказал некий подвижник, что «всех пороков один источник и начало, а по качеству той части и члена, который в душе поврежден, получает различные названия страстей».¹²⁵⁸ Главные силы души ветхого человека свои действия являют через соответствующие главные части его тела — «голову», «сердце» и «чрево», повреждение которых может повлечь нарушение «правильного» функционирования сил его души и даже саму его смерть. Головой ветхого человека можно назвать *славолюбие* или *гордость житейскую*, сердцем — *сребролюбие*, которое есть *корень всех зол* (1 Тим. 6; 10), а чревом — *сластолюбие*. Это три главные страсти, в которых заключена вся жизнь ветхого человека.¹²⁵⁹

Преп. Иоанн Кассиан из уст одного старца слышал такие слова: «Так как все мудрецы различают в душе тричастную потребность, то и недугом каким-нибудь повреждается или разумная, или раздражительная, или вожделевательная часть. Когда какой-нибудь из этих способностей овладеет вредная страсть, то от причин ее дается имя и пороку. Ибо если разумную часть поразит язва пороков, то произведет пороки тщеславия, возношения, зависти, гордости, предрассудков, спорливости, ереси. Если поранит раздражительную способность, то породит ярость, нетерпеливость, печаль, уныние, малодушие, жестокость. Если повредит вожделевательную часть, то произведет чревобесие, блуд, сребролюбие, скупость и другие вредные земные пожелания».¹²⁶⁰ Последние слова указывают на то, что порядок перечисляемых здесь страстей примерный; примерными являются и различные названия страстей той или иной силы души. Более точное название главных страстей и их порядковое перечисление дает сам преп. Кассиан, говоря, что главных страстей восемь: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость.¹²⁶¹ Именно такое количе-

ство самых губительных страстей было указано еще Спасителем, Который представил их в виде господствующих над человеком *восьми* злейших духов злобы (Мф. 12; 43-45). При внимательном рассмотрении этих страстей с их свойствами нетрудно заметить, что они разделяются опять же на три группы соответственно трем жизненно важным областям человеческого существа. К области мыслительной силы, области головы можно отнести страсти тщеславия и гордости; к сердечной области, области чувств и эмоций, кроме сребролюбия, прямое отношение имеют еще страсти гнева, печали и уныния; чревоугодие же и блуд без сомнения принадлежат к области чрева.

Если охарактеризовать каждую страсть в отдельности с выделением ее основных свойств, то можно убедиться в верности порядкового расположения страстей в восьмеричной аскетической схеме, выработанной Святыми Отцами Восточной Церкви, ибо она не только согласна с непосредственным опытом, но и точно соответствует тому общему плану проявления в мире похоти, которое дает св. апостол и евангелист Иоанн Богослов, говоря, что все, что в мире, *есть похоть плоти, похоть очей и гордость житейская* (1 Ин. 2; 16).

Похоть плоти выражает себя преимущественно через страсти чревоугодия и блуда, которые рождаются от действия развращенной воли,¹²⁶² обращающей естественные физиологические потребности в повод и источник чувственного наслаждения.

Близко к этим страстям стоит страсть сребролюбия, которая хотя и не имеет в человеке природного начала,¹²⁶³ но «однажды закравшись в сердце, бывает губительнее всех, и труднее прогнать ее».¹²⁶⁴ Эта похоть очей начало свое берет опять же от неразумного действия воли, которая возводит вещество в достоинство блага высшего и самоценного, так что центром жизнедеятельности становится не Бог, а вещество. В связи со сребролюбием преимущественно проявляет себя гнев — сила непосредственно эмоциональная, сердечная.¹²⁶⁵ Будучи естественной, эта сила, уклонившись от своего первоначального назначения, оказалась в

¹²⁶⁵ Примечательно, что проявление гнева в русском языке иногда обозначается через слова «сердиться» или «серчать», чем явно свидетельствуется связь этой страсти с областью сердечной.

ряду порочных страстей, действуя противоестественно, неразумно. Вся энергия страсти гнева изливается как правило в бурных сердечных порывах и главным образом по поводу личных неудач обыденного существования. За бурными аффективными порывами по законам психической жизни должна последовать реакция в виде ослабления, упадка душевной энергии, выражающейся в чувстве печали и патологическом состоянии уныния. Печаль как страсть имеет характер мрачной, безысходной тоски и безнадежного отчаяния, приводящей к смерти духовной и даже физической. Приняв хроническую форму, печаль может перейти в уныние — состояние расслабленности, бездействия и парализации всех сил души.

Совершенно особое место, место, возвышенное над прочими страстями, занимают гордость вместе с тщеславием. При действии этих страстей самость достигает своей высшей степени развития и как бы «сознает» через них свое бытие. Для ветхого человека гордость выполняет функцию сознания. При наличии сознания всякий человек живет, действует и приобретает с помощью других сил пищу для того же сознания. При наличии гордости ветхий человек также живет, действует для греха и приобретает с помощью других страстей пищу для гордости. В особенности, пищу для гордости и эгоистического самодовольства собирает тщеславие, которое можно сравнить с низшими силами мыслительной способности, добывающими при помощи телесных чувств материал для ума. При действии гордости ветхий человек сознает и чувствует только *свое* бытие, совершенно не сознавая бытия Божиего и не чувствуя своей зависимости от Божиего бытия. При потере сознания человек не может производить никаких сознательных действий и даже перестает чувствовать свое бытие. Без гордости немыслимы греховные действия ветхого человека, так что всякий грех совершается не без действия гордости, почему Святые Отцы и говорят, что «где совершилось грехопадение, там прежде водворялась гордость; ибо провозвестник первого есть второе».¹²⁶⁶ Но в то же время нельзя сказать, что гордость есть *источник* греха. Источник всякого греха — *самолюбие*, которое если «не существует, то вообще не может существовать какого-либо вида порока или следов его»,¹²⁶⁷ а гордость лишь *сознательное проявление и развитие*

самолюбия. Как источником ума является сердце, а орудием голова, головной мозг, ибо не одно и то же — естество ума и его действие,¹²⁶⁸ так и самолюбие является источником страстей, а орудием — гордость. Самолюбие — центр жизни ветхого человека, фокус всех страстей душевных и телесных, их средоточение. Местонахождением самолюбия является сердце человеческое, из которого поэтому и исходят *злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления* (Мф. 15; 19). Именно из-за находящегося в сердце самолюбия, *все мысли и помышления сердца* человеческого зло во всякое время (Быт. 6; 5).

Злые помышления могут рождаться в сердце как под действием уже имеющихся внутри страстей, так и под действием внешних греховных образов и впечатлений, которые образуют страсти. Во всяком случае, началом греха является помысл, по каким бы причинам он ни попал в сознательную область души. Попав в сознательную область души, греховный помысл может перейти в греховное дело, если предварительно сочетается со всеми силами разумной части души: мыслительной, чувствующей и желательной. Святые Отцы весь этот процесс развития греха от мысли к делу представляют примерно так: сначала на возникший *помысл* обращается *внимание*, которое, задерживаясь на рассмотрении его, производит *сочетание* с ним, потом появляется *услаждение* представляющимся греховным образом и *сложение* с ним, затем возникает *желание* и невольное увлечение грехом, заканчивающееся состоянием *пленения* им и *решимостью* совершить грех на деле, после чего остается совершить грех самым *делом*.¹²⁶⁹ На первой стадии оскверняется мыслительная сила души, которая обращает на возникший помысл внимание и начинает внимательно рассматривать его, как бы беседуя с ним. На второй стадии оскверняется чувствительная сила души, когда во время беседы с греховным помыслом появляется услаждение этим помыслом. Вслед за услаждением естественно тут же

¹²⁶⁹ Учение об этом можно найти у преп. Филофея Синайского (*Добротолюбие*. Т. 3. О трезвении. Гл. 34), у преп. Иоанна Синайского (*Лествица*. Сл. 15; 73), у преп. Нила Сорского (*Устав о скитской жизни*. Отдел 1. Гл. 1), у св. Феофана Затворника (*Начертание христианского нравоучения*. Т. 1. Ч. 1. С. 156-159).

возникает желание и хотение исполнить желаемое. Предварительно, конечно, требуется обсудить как сам предмет желания, так и действие относительно его, потом принять то или иное решение относительно действия и активизировать силы души к совершению греховного действия, приняв намерение совершить грех на деле. Это третья стадия развития греха, на которой совершается осквернение желательной силы души по мере перехода с желания греха на само греховное действие. На этой стадии грех приравнивается почти самому делу (Мф. 5; 28), но все же менее греховен, ибо здесь остается неоскверненным еще тело человека, которое оскверняется исполнением греха на деле при помощи того или иного телесного члена.

Описанные стадии развития греха в совокупности своей представляют как бы *акты сознания* ветхого человека, которые определяют объем и содержание его «сознания» и в которых обязательно участвует «дух» его, направляя действия «сознания» в ту или иную сторону. Частое повторение такой «сознательной» деятельности в том или ином направлении образует члены ветхого человека — страсти и укрепляет их через упражнение и доставление им питательных элементов. «Питающий в себе худую привычку, — говорит св. Исаак, — то же, что человек, который дает пищу огню, потому что мера силы того и другого (т.е. привычки и огня) зависит от количества вещества».¹²⁷⁰ Чем более человек творит какой-либо грех, тем сильнее становится соответствующая греху страсть, которая настолько поработочает душу и тело человека, что он становится бессильным ей противиться, так что удовлетворяет страсть при ненависти к ней.¹²⁷¹ Почему и говорят, что страсти надо отсекают в самом начале их зарождения, пока они еще малы или молоды, ибо не одно и то же вырвать с корнем малую травку или большое дерево. Если первое можно совершить *почти без труда*, то второе сделать *почти невозможно*.¹²⁷² Не случайно Писание ублажает тех, кто берет и разбивает вавилонских младенцев, т.е. зарождающиеся греховные помыслы еще в самом их начале, не давая им возможности возрастая и укрепляться в душе своей (Пс. 136; 8-9).

Ветхий человек в своем развитии проходит определенные *степени* зла, более и более *преуспевающая во зле* (2 Тим. 3; 13), пока не ниспадет, наконец, в самую глубину его (Прит. 18; 3). Эти степе-

ни зла Отцы описывают через понятия возрастных периодов, выделяя три таких периода: *младенческий*, *юношеский* и *мужеский*.¹²⁷³ Период *младенческий* — это период образования греховной жизни, которая еще не установилась в своих формах и которая еще слаба, так как грех пока не имеет достаточно сил и твердой точки опоры. Но хотя и слаб грех и лишен точки опоры, он, однако же, действует, стараясь отдалить человека от Бога и завладеть силами его души и тела. С удалением от Бога — Источника жизни и света — начинает слепнуть ум, черстветь сердце и расслабляться воля. Заканчивается младенческое состояние ветхого человека с окончательным образованием *ослепления*, *нечувствия* и *нерадения*. С этого момента начинается для ветхого человека период *юношества* — период пребывания во грехе. Характеризуется этот период тем, что «высшие силы человеческого духа поражены летаргическим сном, а силы греха возобладали над ними и как бы наслаждаются покоем. Сначала это есть как бы точка безразличия. Но с сей точки начинается покорение лица человеческого греху. Силы его, одна за другой, приводятся к подножию греха и поклоняются ему, принимают или признают над собой его царскую власть и становятся его агентами. Поклоняется ум и принимает начала *неверия*, поклоняется воля и вдается в *разврат*, поклоняется сердце и полнится *робостью* и страхом пред грехом и греховным началом».¹²⁷⁴ Утверждение в таком состоянии делает способным к самостоятельной греховной жизни, что уже соответствует *мужескому* возрасту, периоду совершенства во зле. Вступивший в такой период и утвердившийся во грехе приходит к состоянию *нераскаянности*, *ожесточения* и *отчаяния*, что соответствует состоянию смерти.

ОТДЕЛ III. СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЧЕЛОВЕКА

ГЛАВА 1. ВОССОЗДАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

1.1. Воплощение

*Как зрак раба (Фил. 2; 7), снисходит к
сорабам и рабам, приемлет на Себя чужое
подобие, представляя в Себе всего меня и все
мое, чтобы истощить в Себе мое худшее.*

Св. Григорий Богослов¹²⁷⁵

Грех, воцарившись в мире через преступление Адама, похитил у Владыки неба и земли лучшую Его часть — род человеческий. Обольщенные уверением змия, праотцы лишились природной свободы, продав себя в рабство греху. Самовольно поработив себя, они подвергли всегдашнему рабству и свое потомство, ибо «что другое может рождать рабское супружество как не рабов».¹²⁷⁶ Поработив себе человечество, грех установил для него свой закон, обязав всех к исполнению его. Сделав пленниками своего закона, грех лишил человечество самовластия поступать по закону Божию. Исполнением закона греховного человечество наследовало себе пагубное настроение, плачевный разлад и неизбежную смерть. Это наследство, названное в Писании *телом смерти*, сделало всякого, подлежащего закону плотского рождения, несчастным, во всяком случае, более несчастным, чем преступным.¹²⁷⁷

Несчастный я человек, — вопиет вместе с Апостолом каждый человек, — кто избавит меня от сего тела смерти? (Рим. 7; 24). С этим *телом* я уже рождаюсь на свет от матери моей — *похотиныя*. Со стыдом должен признать похоть виновницей своего рождения. Похоть же, *зачав, рождает грех* (Иак. 1; 15). Этот грех действует во мне неумолимо: мучает гневом, раздражением, обжигает пламенем любодеяния, волнуется кровью действием разнооб-

разных страстей. Ощущая неправильность моего состояния, которое есть состояние общее всем, ощущаю к такому состоянию недоверчивость и ненависть; стараюсь свергнуть с себя это болезненное состояние, состояние мне неестественное и пагубное; стараюсь изо всех сил, но *не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю* (Рим. 7; 15). Я весь болен, *от подошвы ноги до темени головы нет у меня здорового места* (Ис. 1; 6). Вся земля моего естества *проклята в делах своих* (Быт. 3; 17). Врачевства, взятые из земли сей, то есть дела правды, не могут уврачевать и подать исцеление души моей.¹²⁷⁸ Эти дела правды Писание назвало *терниями* (Быт. 3; 18); эти терния свидетельствуют о негодности земли, конец которой — *сожжение* (Евр. 6; 8).

Земля естества человеческого стала негодной, то есть тленной, по отъятии от нее благодати Божией, которая, соединяясь с тленным по самой своей природе человеческим естеством, изменяла его в нетление.¹²⁷⁹ Уклонившись от Бога по причине греха, человек лишился поддерживавшей его смертное естество животворящей благодати и предоставленный самому себе стал наследником тления, свойственного его тварной природе.¹²⁸⁰ Когда же это свершилось, естественное тление повлекло за собой неизбежную смерть. Таким образом, как говорит св. Афанасий Великий, «род человеческий растлевался, словесный же и по образу созданный человек исчезал, и Богом совершенное дело гибло».¹²⁸¹ Совершалось немислимое и невозможное: погибал человек — существо разумное, богоподобное и вместе с ним погибал весь Божий мир, царем которого он был.

Недостойно благодати Божией было допустить, чтобы приведенные Ею в бытие предметы и существа через тление опять обратились в небытие. Всего несообразнее было то, чтобы разумное существо человек по собственному своему нерадению и диавольскому обольщению уничтожился совершенно. Какая тогда была нужда творить его в начале? Да и сама гибель мироздания не покажет ли в таком случае или Божиего бессилия, или отсутствия Божией благодати? Очевидно, надлежало не попустить, чтобы люди и все Божии произведения были поглощены тлением и смертью. Но как это сделать? Виновником сих бед оказался человек, предупрежденный о последствиях, которые Бог, верный законоположению Своему, не мог изменить. Что нужно было сделать Богу?

Потребовать у людей покаяния в преступлении? Но известно, что «покаяние *не выводит из естественного состояния, а прекращает лишь грехи*. Если бы прегрешение только было, а не последовало бы за ним тления, то прекрасно было бы покаяние». ¹²⁸² Великая болезнь, постигшая падшего человека, проникла всю его природу, заразила своим греховным ядом все силы его, извратила своим действием все его способности. То греховное состояние, которое человек получил по падении, стало свойственным ему, как свойственно болезненное состояние больному. Более того, болезнь, которой заболел человек по преступлении, стала естественной ему и *неизменяемой*, как неизменно само естество. ¹²⁸³

Отсюда можно видеть, сколь великая требуется сила, могущая переменить больное человеческое естество на здоровое, «чтобы преодолеть эту злую действующую в нем силу, и отложить такой нрав неестественный, кажущийся ему естественным, и воспринять естественный, кажущийся ему неестественным». ¹²⁸⁴ Это то же, что поставить его выше естества, заново *воссоздать*. И для этого вышеестественного дела требуется сила вышеестественная, сила Божественная. Поэтому невозможно было человеку уварчевать свою болезнь ни своими силами, ни силами других людей. ¹²⁸⁵ Вообще, ни одно тварное существо не имело достаточно сил к уварчеванию столь великой болезни. Воссоздать и очистить человека от грехов никто не мог, кроме Того, Кто его создал в начале и Кто сказал о Себе: «*Я Сам изглаживаю преступления*» (Ис. 43; 25).

Да и какую помощь мог оказать больной, немощный и лишенный благодати человек подобному ему, когда и он сам нуждался в той же помощи? «Душу, в начале уязвленную неисцельной язвой вредоносных страстей, — говорит преп. Макарий Великий, — никто не мог исцелить ни из праведных, ни из Отцов, ни из Пророков, ни из Патриархов. Приходил Моисей, но не мог подать совершенного исцеления. Были священники, дары, десятины, субботствования, новомесячия, омовения, жертвы, всесожжения и всякая прочая правда совершалась по Закону; а душа не могла исцелиться и очиститься от нечистого течения злых помыслов, и вся правда ее не в состоянии была уварчевать человека». ¹²⁸⁶ Это и понятно, потому что «человек не имеет такой власти пред Богом, чтобы умилиловать Его за грешника; потому что и сам повинен греху... Брат не может искупить брата своего, и каждый человек —

сам себя, потому что искупающий собой другого должен быть гораздо превосходней содержимого во власти и уже рабствующего». ¹²⁸⁷ Но не только человек был не в силах помочь себе, не в силах были помочь ему и ангелы. Они хотя и превосходят его в силе, но не настолько, чтобы помочь ему, ибо и их могущество ограничено. Святые Отцы прямо говорят, что «ни у людей, ни у ангелов нет средств к исправлению поврежденного грехом человечества». ¹²⁸⁸ Тварь не может разрешить грех и уничтожить следствия греха. Это принадлежит собственно Богу, по слову Пророка: «Кто Бог, как Ты, прощающий беззаконие и не вменяющий преступления?» (Мих. 7; 18). Кроме того, в падении человек утратил связь с Богом. И кто в силах восстановить утраченное? Возможно ли человеку заставить Бога соединиться с собой? Конечно, нет! «Воссоединение с Богом, никак не может состоять в нашей власти. Мы можем желать его и искать, но устроить его — дело не наших рук». ¹²⁸⁹ Не могут помочь здесь и святые ангелы, ибо никакое создание не может сочетаться с Создателем через создание же. ¹²⁹⁰

С другой стороны, Адам, испортив в самом корне природу человеческую через отравление ее ядом греха, передал эту испорченную природу всему роду человеческому, отчего человечество начало жить неистинной, ложной жизнью, производимой этой испорченностью. Как вернуть здоровье и истинную жизнь всему человечеству? «Очевидно, что для обновления этого в самом корне поврежденного тела человечества, надо от вне влить в него начало истинной человеческой жизни, подобно тому, как совершенно испорченное тело человека поновляют перелитием в него крови совершенно здорового организма, — надобно, представляя человечество древом, привить его от другого, полного здоровой жизни, дерева, чтобы оно, под действием его живительных соков, переродилось внутри и начало давать новые живые отростки». ¹²⁹¹ Нужен *новый родоначальник* человечества, который должен быть *человеком*, чтобы иметь возможность сообщать людям не просто *новую жизнь*, но *жизнь человеческую*, а значит должен произойти от человеческого же существа, но каким-то иным способом, дабы избежать причастия общечеловеческой порчи. ¹²⁹² Сверх того, этот родоначальник человечества должен иметь в себе такую полноту жизни, которая не истощалась бы, а пребывала всегда полной не только в жизни временной, но и в жизни вечной. По естеству своему она не может быть

такой будучи тварной. Следовательно, ей нужно принять качество лица нетварного. А таким лицом может быть только Бог — Источник всякого бытия и жизни присносущней.

Итак, Сам Творец берет на себя борьбу за Свое собственное создание. И подобно земледельцу идущему обрабатывать запустевшую землю и берущему для этой цели собственные одежды и орудия, Бог — истинный делатель, желая возделать запустевшую от пороков человеческую душу, облекся в человеческую плоть и, взяв вместо орудия крест, исторг из нее терния и плевелы греха и насадил в ней прекраснейший духовный сад добродетелей.¹²⁹³ *Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него* (1 Ин. 4; 9). Никому иному, как Богу-Слову надлежало вочеловечиться и возвести людей от постигшего их тления, ибо это наиболее сообразовалось со свойствами Его. *Надлежало же, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу,* восстановил падшую природу человеческую в ее прежнее достоинство и явился Воссоздателем того же, чего был и Создателем (Евр. 2; 10).

Падение омрачило ум человеческий, лишив его истинного ведения. Ослепленный грехом человек не имел достаточно сил к уразумению и познанию Сотворшего его Бога. Через кого Бог мог возвестить о себе, как не через свое предвечное Слово (Ин. 1; 18). «Мы никак иначе не могли бы познать того, что относится к Богу, — говорит св. Иринеи Лионский, — если бы учитель наш, Слово, не сделался человеком. Ибо никто иной не мог нам поведать об Отце, кроме собственного Его Слова».¹²⁹⁴ Но опять же, чтобы люди могли познавать Бога, надо сделать их *способными* к этому, а так как *подобное* может познаваться только *подобным*, необходимо было восстановить в человеке искаженный *образ* и утраченное *подобие*. «А это могло ли совершиться, если бы не пришел Сам Образ Божий, Спаситель наш Иисус Христос? Не могло это совершиться через людей, потому что сами они сотворены по образу; не могло — и через ангелов, потому что и они не образы.¹²⁹⁵ Посему-то Божие Слово пришло самолично, чтобы Ему, как Отчему образу, можно было воссоздать по образу сотворенного человека...

¹²⁹⁵ Имеется в виду, что они не образы для человека, а не вообще.

Поелику написанный на древе лик сделался невидимым от внешних нечистот, то надобно было опять прийти тому, чей это лик, чтобы на том же веществе можно было возобновить изображение, ибо ради изображенного лика и самое вещество, на котором он написан, не бросается, но восстанавливается на нем лик». ¹²⁹⁶ Подобно сему предвечный Сын Отца как Отчий Образ пришел в нашу область, «*возжег светильник — плоть свою, помел храмину*, очищая мир от греха и *сыскал драхму* — Царский образ, заваленный страстями», ¹²⁹⁷ дабы обновить созданное по образу Создателя.

Причина, приведшая бесплотное, невещественное и нетленное Божие Слово в страну вещества и тления — наше преступление и Его бесконечная любовь. «Наша вина послужила поводом к Его пришествию и нашим преступлением вызвано человеколюбие Слова, чтобы Господь пришел к нам и явился среди людей. Мы стали побуждением к Его воплощению; для нашего спасения показал Он столько человеколюбия, что принял на Себя человеческое тело и явился в нем». ¹²⁹⁸ Сын Божий приходил на землю для того, чтобы спасти человечество (Лк. 19; 10) *Нас ради человек и нашего ради спасения* сходил Он с высоты небесной, *приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек* (Фил. 2; 7). Приходил Он *в образе человеческом* по разным на то причинам. Как объясняют нам Отцы, Бог мог и иначе спасти человека, но из всех возможных средств Он избрал самое пригодное для врачевания человеческой немощи. Во-первых, «Он сделался человеком для того, чтобы победило то, что прежде было побеждено. Ибо не был немощным Тот, Который все может сделать, и Своей всемогущей властью и силой избавить человека от мучителя. Но для мучителя, победившего человека и покоренного Богом, был бы предлог к жалобе. Поэтому сострадательный и человеколюбивый Бог, пожелав самого павшего показать победителем, делается человеком, посредством подобного исправляя (восстанавливая, приводя в прежнее состояние) подобное». ¹²⁹⁹ Во-вторых, «поелику мысль человеческая однажды ниспала в чувственное, то Слово благоволило соделать Себя видимым посредством тела, чтобы, став человеком, *обратить на Себя внимание людей, отвлечь к Себе чувства их*, и когда увидят Его человеком, теми делами какими производит Он, убедить их, наконец, что Он — не только человек, но и Бог». ¹³⁰⁰ В-третьих, «для того и восприяло на

себя (Слово) тело, созданное и человеческое, чтобы Ему, как Живителю, обновив это тело, *обожить в Себе*, и таким образом, всех нас по подобию Своего тела, ввести в небесное Царство.¹³⁰¹ Сын Божий для того сделался Сыном человеческим, чтобы сыны человеческие, то есть сыны Адамовы, сделались сынами Божиими... по сказанному: *дал им власть быть чадами Божиими* (Ин. 1; 12)... И потому Слово — Отчий Сын, соединившись с плотью, *плоть бысть* и совершенный человек, да человеки, соединившись с Духом, соделаются единый Дух».¹³⁰² Только через Христа человечество могло получить возможность вновь соединиться с Богом и приобщиться свойственных Ему благ, ибо во Христе, то есть во плоти Его, *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2; 9) и *Он, будучи богат*, для того именно *обнищал ради нас, дабы мы обогатились Его нищетою* (2 Кор. 8; 9). Таким образом, «Бог Слово и Сын Божий, Творец естеств, для того и соделался физическим человеком, чтобы физически даровать людям благобытие».¹³⁰³

И вот «по благоволению Бога и Отца, единородный Сын и Слово Божие, и Бог, *сущий в лоне* Бога и Отца (Ин 1; 18), единосущный со Отцем и Святым Духом, предвечный, безначальный, Который был в начале, и был у Бога и Отца и был Богом (Ин 1; 1), *будучи образом Божиим* (Фил. 2; 6), наклонив небеса, нисходит, то есть неуничтожимую Свою высоту неуничтоженно уничтожив, нисходит для пользы Своих слуг таким снисхождением, которое было и неизреченно, и непостижимо; ибо это обозначает слово: *нисхождение*. И, будучи совершенным Богом, Он делается и совершенным человеком, и совершается дело, новейшее из всего нового, дело, которое одно только — ново под солнцем (Еккл. 1; 10) и через которое открывается беспредельное могущество Божие. Ибо что — больше того, что Бог сделался человеком? И Слово, не потерпев изменения, стало плотью».¹³⁰⁴ *Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти* (1 Тим. 3; 16). Тайна сия непостижима для ограниченного ума человеческого: как Безначальный начинается и Бесплотный становится плотью (Ин. 1; 14); как Невидимый становится видимым и Неосязаемый осязается; как слово отвердевает и Сын Божий делается сыном человеческим? «О новое смешение! — восклицают богословствующие уста, — О чудное растворение! Сый начинает бытие; Несозданный созидается; Необъемлемый объемлется через разумную душу, посредствую-

щую между Божеством и грубой плотью; Богатейший обнищает — обнищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Исполненный истощается — не надолго в славе своей, чтобы мне быть причастником полноты Его. Какое богатство благодати! Что за таинство о мне? Я получил образ Божий и не сохранил Его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, сие выше для имеющих ум!»¹³⁰⁵ В воплощении проявилось Божественное всемогущество, которое в состоянии было сочетать в одном лице Богочеловека два бесконечно различающихся между собой естества, Божеское и человеческое. Здесь соединяется несоединимое: «не только Бог с рождением во времени, ум с плотью, довременное с временным, неочертимое с мерой, но и рождение с девством, бесчестие с тем, что выше всякой чести, бесстрастное со страданием, бессмертное с тленным».¹³⁰⁶

Орудием, через которое совершилось воплощение Бога-Слова, явилось ребро Адамово, то есть жена, от *семени* которой было обещано избавление (Быт. 3; 15). Из этого Адамова ребра Сын Божий — Предвечное Слово силой творчества Своего составил Себе плоть и будучи Сыном по Божественному естеству сделался сыном по естеству человеческому. Он принял человечество, зачавшись во утробе дочери человеческой, но не обыкновенным человеческим зачатием от семени мужского, а действием Всесвятого Духа! На вопрос Девы об образе зачатия для безмужней, Архангел объяснил Ей этот образ так: «*Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя*» (Лк. 1; 35). Таким образом, Пречистая Дева «зачала Сына Божия, ипостасную силу Отца, *ни от хотения плоти, ни от хотения мужа* (Ин. 1; 13), то есть не вследствие сокоупления и семени, но вследствие благоизволения Отца и содействия Святого Духа».¹³⁰⁷ Причина замены действия семени мужского, обыкновенно оплодотворяющего утробу женщины, на действие творческой силы Божией — ясна. Обычное человеческое зачатие вследствие осквернения грехом праотцев стало являться источником не только жизни, но и греховной заразы, распространяющейся на все человечество, зачинающееся естественным способом. И поэтому «способ зачатия, сообщавший с жизнью греховность, не мог быть употреблен при зачатии Богочеловека, предназначенного в искупительную Жертву за человечество. Жертва

за греховность человечества долженствовала быть чуждой греха, вполне непорочной».¹³⁰⁸

Когда архангел Гавриил сообщил Святой Деве приветствие, тогда во утробу Ее вошло ипостасное, единосущное, совечное Отцу Слово и содействием единосущного Ему Духа восприняло Себе от чистых и непорочных кровей Приснодевы плоть, одушевленную человеческой душой.¹³⁰⁹ Сын Божий, воспринимая человечество, сделался во утробе Девы и семенем и плодом одновременно. Как сказал преп. Иоанн Дамаскин, он осенил Ее «как бы Божественное семя, и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал (буквально — сгустил) себе плоть, одушевленную душой, одаренную как разумом, так и умом, начатки нашего *смешения*; не по образу рождения через семя, но творческим образом, через Святого Духа».¹³¹⁰ Причем Святой Дух образовал человеческий эмбрион *мгновенно*, а не путем последовательного развития, как это бывает при обычном оплодотворении.¹³¹¹ Так произошел тот удивительный и пречудный обмен, когда Пречистая Дева принесла свою чистейшую кровь в дар от всего человеческого рода Семени-Слову для зачатия, а Бог-Слово и Сын Божий принял от Нее этот дар — плоть и, усвоив себе, обожил эту плоть, даровав Божество Своей Матери и всему человечеству.¹³¹²

Восприняв в Себе начатки человеческого смешения, Слово сделалось для плоти человеческой Ипостасью, став не человеком обоготворенным, но Богом вочеловечившимся. Тот, кто был по природе совершенным Богом, стал по природе и совершенным человеком. Во Христе соединились воедино два совершенно различных естества; соединились *неслитно* и *неизменно* или *непреложно*, но *нераздельно* и *неразлучно*. Из двух соединившихся естеств не образовалось одно сложное естество, ибо «сложное естество не может быть единосущным ни с одним из тех двух естеств, из которых оно сложено».¹³¹³ Во Христе два естества, хотя и соединились, но не слились и не смешались между собой так, чтобы из них составилось некоторое новое третье естество, а они потеряли бы из-за этого свои прежние свойства. «Если, согласно с мнением еретиков, — говорит преп. Иоанн Дамаскин, — Христос после соединения принял одно сложное естество, то Он изменился из простого естества в сложное, и Он не есть единосущен ни с Отцом, Который имеет простое естество, ни с Матерью, ибо Она не сложена из Божества и

человечества».¹³¹⁴ Но Божество неизменяемо, потому что Сам Бог сказал о Себе: «*Я — Господь, Я не изменяюсь*» (Мал. 3; 6). Не может несозданное, бессмертное, бесконечное Божеское естество преложиться в тварное, смертное и ограниченное естество человеческое. Очевидно, что и человеческое естество по своей ограниченности не способно воспринять неограниченные Божеские свойства.

Иисус Христос, будучи совершенным Богом и став совершенным человеком, имел соответственно двум естествам и двойные свойства двух естеств.¹³¹⁵ Имел Он все божеские свойства и был равен Богу-Отцу (Ин. 10; 30), обладая, как и Он, самобытностью (Ин. 5; 26), вечностью (Ин. 8; 58, 17; 5), неизменяемостью (Евр. 1; 10-12), всемогуществом (Ин. 10; 27-29, Евр. 1;3, Фил. 3; 21), всеведением (Ин. 1; 50, Мф. 11; 27) и вездеприсутствием (Ин. 3; 13, Мф. 18; 20). Имел Он и все свойства человеческой природы: все части человеческого естества и все силы, присущие каждой части.

Он имел тело, которое по строению своему, по свойствам и отправлениям своим ничем не отличалось от прочих тел человеческих. Его тело состояло из плоти и крови (Деян. 20; 28, Евр. 2; 14) и имело все члены, свойственные телам человеческим, т.е. голову (Мф. 27, 29-30), руки и ноги (Ин. 12; 3) и все прочее. Имел Бого-человек также и душу человеческую со всеми ее силами и свойствами. Восприял Он себе и все виды жизни человеческой: жизнь растительную, свойственную неразумной и неповинующейся разуму части души, жизнь чувствующую, соответствующую неразумной, но подчиняющейся разуму части души, и разумную жизнь, которой обладает разумная часть души с ее тричастной способностью, разделяющейся на три силы — мыслительную, чувствующую и желательную. Душа Христова выражала радость (Лк. 10; 21), поражалась скорбью (Лк. 22; 42-45), подвергалась томлению (Мф. 26; 37), проявляла гнев (Мф. 21; 12-13), возмущалась духом (Ин. 11; 33). Дух же Христов «упражнялся молитвой и изложением словами человеческими слова Божия».¹³¹⁶ Таким образом, Сын Божий и Бог по естеству сделался Сыном человеческим и человеком по естеству, восприняв все части и силы человеческой

¹³¹⁵ Выражение «*имел*», которое употреблено здесь и далее, не означает, что Он сейчас этого не имеет. Это выражение используется лишь для удобства речи и понимать его нужно не только во времени прошедшем, но и в настоящем и будущем.

природы. Это было необходимо, иначе «каким образом Бог сделался бы человеком, если бы Он принял бездушную плоть или лишенную ума душу?»¹³¹⁷

Истина этого положения столь очевидна, что неясно, как можно с этим не соглашаться, хотя в истории богословской мысли это имело место. Некоторые из еретиков, опираясь на слова евангелиста, что *Слово стало плотью* (Ин. 1; 14), и прикрывая словами Богослова свое безумие, утверждали, что Христос не имел души человеческой. Нелепость их утверждения видна сама собой, ибо Божественное Писание часто целое выражает частью, называя, например, иногда человека просто душой или плотью. Если сказано, что *всех душ дома Иаковлева, перешедших в Египет, было семьдесят* (Быт. 46; 27), то это вовсе не означает, что сыновья и внуки Иакова были бестелесны. Также и выражение «*не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть*» (Быт 6; 3) не приводит к мысли, что Писание обвиняет здесь безумные тела человеческие, и, наоборот, слова о том, что *узрит всякая плоть спасение Божие* (Ис. 40; 5), не присваивают же бездушной плоти способность видения и чувствования. Другие учили, что Христос восприял *не всю* душу человеческую, а лишь ее низшую неразумную часть. Такой точки зрения, в частности, придерживался еп. Лаодикийский Апполинарий Младший, который считал невозможным единение Божества и полного тричастного естества человеческого. Но в таком случае воспринимается не человеческая природа, а природа животная, ибо только последней свойственно иметь тело и душу без духа (ума). «Если же Он человек, имеющий душу, то, не имея ума, как мог быть человеком? Человек не есть животное неразумное. И необходимость потребует допустить, при образе и покрове человеческом, душу какого-нибудь коня, или вола, или другого животного неразумного. А таково будет и спасаемое. Итак, я обманут самой Истиной и превозношусь, когда почтен другой. Если же он человек разумный, а не лишенный ума, то да умолкнут безумствующие. Но говорят: «вместо ума достаточно Божества». Что же мне до этого? Божество с одной плотью еще не человек, а также и с одной душой или с плотью и душой, но без ума, который преимущественно отличает человека».¹³¹⁸ Веским является в данном случае тот аргумент, что только то, что соединилось с Богом, получа-

ет исцеление, а что не воспринято, то и не уврачевано.¹³¹⁹ Если бы человек пал только одной низшей частью своей природы, тогда можно было бы согласиться с точкой зрения Апполинария, но падение же человека произошло преимущественно по вине умной части его природы. Поэтому-то для того, чтобы подать исцеление Богу, понадобились, «как плоть ради осужденной плоти, и душа ради души, так и ум ради ума, который в Адаме не только пал, но, как говорят врачи о болезнях, первый был поражен. Ибо что приняло заповедь, то и не соблюло заповеди; и что преступило, то наиболее имело нужду в спасении; а что имело нужду в спасении, то и воспринято».¹³²⁰ Следовательно, Богу потребовалось воспринять все три части человеческой природы, и преимущественно часть умную, иначе какую прибыль имел бы человек в вочеловечении, если бы ум его и дух, который первый подпал болезни, не был бы исцелен, обновлен и укреплен соединением с Божеством. Таким образом, «Бог-Слово, желая восстановить то, что было по образу Его, сделался человеком. А что есть бывшее по образу, если не ум? Итак, ужели пренебрегши лучшим, Он воспринял худшее?»¹³²¹ Он не пренебрег ничем, но воспринял все: тело, душу, одаренную умом и разумом, так же и свойства этих. Ибо живое существо, лишенное одного из этого, не есть человек. Ибо Он весь воспринял всего меня, и весь соединился со всем, для того чтобы всему даровать спасение».¹³²²

Как видим, истину восприятия Богом не только тела, но и духа, Отцы доказывают с математической необходимостью. Более того, они утверждают, что именно благодаря духу (уму) и произошло соединение естеств, противоположных по своей природе. Дух явился *посредником* между чистейшей, невещественной природой Божеской и грубо-вещественной плотью человеческой, так как дух — *чистейшая часть души* по природе своей является *родственным* природе Бога. По мысли святого Григория Богослова, поскольку Бог несоединим с плотью, а душа и ум суть нечто посредствующее, потому что с одной стороны уже соединены с плотью *при посредстве души*, имеющей некую вещественность, а с другой — отображают образ Божий, который напечатлен *преимущественно в уме*, имеющим качества *подобные* качествам составляющим сущность Первообраза, то Божие естество, *соединяясь со сродным Себе*, через сие сродное вступает в общение с дебелистью

плоти.¹³²³ «Ум (Божий) соединяется с умом (человеческим), как с ближайшим и более сродным, а потом уже с плотью, при посредстве ума между Божеством и дебелостью».¹³²⁴

Кроме того, как уже говорилось, соединение человеческой сущности с сущностью Божества было не только не слитным и непреложным, но и нераздельным и неразлучным. Хотя и пребывают во Христе два естества совершенно целыми и со всеми своими свойствами, но они не существуют отдельно, не составляют двух особых лиц, связанных лишь нравственно и сожительствующих до определенного времени, а соединены во едину *ипостась* Богочеловека. Св. Григорий Богослов, определяя человеческими словами эту непостижимую для ума человеческого истину, дал такое лаконичное ее выражение: «В Спасителе есть иное и иное: потому что не тождественны невидимое с видимым и довременное с тем, что под временем; но не имеет в Нем места иный и иный. Сего да не будет!»¹³²⁵ Более пространно об этом сказал преподобный Иоанн Дамаскин: «Одна и та же Ипостась Слова, сделавшись Ипостасью обоих естеств, не допускает того, чтобы они были с различными ипостасями в отношении друг к другу, ни того, чтобы Ипостась принадлежала иногда этому естеству, иногда же тому, но Ипостась владеет всегда обоими нераздельно и неразлучно, не будучи разлагаема на части и делима, и не раздавая одной части Себя этому естеству, а другой части — тому, но нераздельно и совершенно владея — вся этим естеством и вся же — тем».¹³²⁶ Ибо мы говорим, что соединение есть существенное, то есть истинное и не в смысле призрака. Существенным же считаем не потому, что два естества соделали одно сложное естество, но потому, что они поистине соединились друг с другом в одну сложную Ипостась Сына Божия,¹³²⁷ так как в Господе нашем Иисусе Христе мы знаем, конечно, два естества, но одну сложную из обоих Ипостась».¹³²⁸ Эти два естества действуют с участием друг друга в силу тайного образа взаимного проникновения естеств. Впрочем, Божество не проникается человечеством, ибо только одной бесконечной и тонкой природе свойственно проникать природу более грубую и конечную. И «хотя мы говорим, что естества Господа проникают — одно в другое, однако мы знаем, что это проникновение произошло от Божественного естества. Ибо это через все проходит, как желает, и проникает, а через него — ничто; и это уделяет плоти

свои собственные свойства, само оставаясь бесстрастным и непричастным страстям плоти». ¹³²⁹ Однако то, что свойственно человечеству, Слово присваивает Себе, равно как и плоти уделяет от Божества Своего. В лице Иисуса Христа каждое естество Его передает *по образу взаимного общения* свойства свои одно другому, ¹³³⁰ так что свойственное Ему по человечеству усваивается Ему как человеку. Это потому что Божество и человечество не составляют во Христе двух особых лиц, а соединены нераздельно и неразлучно во едину Ипостась. Но нужно помнить, что такое взаимное общение свойств Божеского и человеческого естества во Христе имеет место лишь тогда, когда оба естества рассматриваются со стороны ипостасного соединения. А когда они рассматриваются по отдельности, вне единства Ипостаси, тогда никак нельзя приписывать Божеству Спасителя свойств человеческой Его природы, равно и человечеству — свойств природы Божественной, потому что оба естества во Христе соединены неслитно и неизменно.

Вследствие такого единения естеств Ипостась Христова получила особые, Ей только присущие свойства, ибо Христос одновременно и Бог, и человек. Он — Богочеловек. Став таковым, Он, естественно, получил Свои, Ему только присущие, т.е. индивидуальные особенности. Как по Божеству Он имел и имеет характерное и разграничительное свойство Сыновства, которое Его отличало и отличает от Отца и Духа, так и по плоти Он получил и стал иметь характерные и разграничительные свойства, которые Его отличают как от Матери, так и от всех остальных людей. ¹³³¹ Человечество Иисуса Христа получило свои физиологические и психологические особенности: свое телосложение, форму, рост, объем, тип лица, свой характер и темперамент, свои способности и свойства, а также свои возможности и силы.

Его тело «имело необыкновенную стройность и красоту, как воспел о Нем пророчественно праотец Его святой пророк Давид: *прекраснейший из сынов человеческих* (Пс. 44; 3). Но телесная красота Богочеловека отнюдь не производила на женский пол тех впечатлений, которые обыкновенно производят на них красота мужчин... Напротив того, тело Христово исцеляло все страсти и душевные и телесные. Каким свойством оно было проникнуто, такое свойство оно и сообщало». ¹³³² Эта бесстрастная красота имела место по причине единения со свойствами человеческими

свойств Божеских. По этой же причине страсть, как болезненное состояние сил и свойств человеческих, как болезнь воли и сознания, была чужда Тому, Кто был *подобно нам, искушен во всем, кроме греха* (Евр. 4; 15), но в тоже самое время Ему, пришедшему *в подобии плоти греховной* (Рим. 8; 3), были присущи так называемые *естественные* страсти. Преподобный Иоанн Дамаскин исповедует от лица всей Церкви, что Христос восприял все естественные и беспорочные страсти, без удовлетворения которых невозможно продолжение жизни человека в условиях нынешнего земного существования.¹³³³ Естественными страстями называются необходимые действия (энергии) падшей природы, которые *не подчиняются сознанию* и которые свойственны всем неразумным животным. К ним относятся такого рода немощи естества как голод, жажда, утомление, сон, возрастание, старение и т.п. Во время земной Своей жизни Богочеловек имел нужду в пище и питии (Лк. 7; 36), подвергался усталости, нуждался в успокоении и сне (Мф. 8; 24), способен был к болезненным ощущениям (Евр. 13; 12).

Имел Он и все естественные свойства человеческой души, которые, впрочем, у Него не изменялись, как у нас в страсти, а действовали сообразно природе, подчиняясь духу и управляясь им. Он «имел свойство печалиться и скорбеть, но печаль никогда не овладевала Им, как случается с нами, а постоянно была управляема духом. Господь огорчился смертью Лазаря, пролил при гробе его слезы (Ин. 11; 33-38). Господь плакал о Иерусалиме, предрекая разрушение его за отвержение им Мессии (Лк. 19; 41). Господь допустил в Себе такое предсмертное томление в саду Гефсиманском, что это состояние души Его названо в Евангелии подвигом и смертельной скорбью. Оно сопровождалось таким страдальческим напряжением тела, что тело дало из себя и пролило на землю пот, которого капли были подобны каплям крови (Лк. 22; 44). Но и при этом усиленном подвиге тяжкая скорбь находилась в покорности духу, который, выражая вместе и тяжесть скорби и власть свою над скорбью, говорил: *«Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты»* (Мф. 26; 39). Богочеловек имел свойство гнева; но гнев действовал в Нем как святая душевная сила, как характер, как энергия, постоянно сохраняя достоинство человека, никогда не обнаружив никакого увлечения. Господь выразил Свое негодо-

вание тем, которые не допускали к Нему детей (Мк. 10; 14); Он подвигся гневом на ожесточенных и ослепленных фарисеев, дерзнувших хулить явное Божие чудо (Мк. 3; 5). Необыкновенное, поразительное владение гневом, при употреблении этой силы в движение, созерцается при тех страшных обличениях, которые произносил Господь иудеям. Величественное духовное зрелище представляют собой человеческие свойства Христовы во время Его страданий за человечество: Господь, во все продолжение этих страданий, пребывает постоянно верным Самому Себе; ни на минуту не явились в Нем ни разгорячение, ни восторг, обыкновенно одушевляющие земных героев; ни на минуту не явились в Нем многословие и красноречие этих героев; ни на минуту не выказалась в Нем никакая переменчивость; постоянно действовала в Нем неколеблющаяся, равная сила без ослабления и без напряжения; эта сила постоянно выражала и могущество свое и подчиненность святой власти, руководившей ею. Если кто вникнет в характер Иисуса Христа при разумном чтении Евангелия, тот по одному этому характеру исповедует Иисуса Богом, как исповедал Его Богом апостол Петр единственно за Его слово жизни (Ин. 6; 68). Такого характера, постоянно и вполне свободного и открытого, постоянно одинакового, никогда не увлекающегося, не изменяющегося ни от укоризн, ни от похвал, ниже пред лицом убийц и смерти, — такого другого характера между характерами человеческими — нет».¹³³⁴

Как видим, Богочеловек не отличался по устройству Своему от человека, имея все части человеческого естества и все силы, свойственные каждой части. Отличался Он лишь отсутствием одного свойства падшего естества — *страстности*; отличался отсутствием лживого устройства души. Он, несмотря на то, что воспринял природу падшую, со всеми ее немощами, сохранил в то же время человеческое естество чистым и непорочным. Будучи неограниченным Владыкой человеческого естества, Он воспринял и носил немощи человеческие произвольно, а не по необходимости, и являл поэтому Свое человечество так, как Ему было угодно. Он мог являть и свойства падшего человечества, и свойства естества первозданного, когда ходил по водам или восседал на необъезженном осле, въезжая в Иерусалим,¹³³⁵ и даже свойства естества прославленного, которые Он даровал человеческому естеству по-

средством воплощения и которых оно не имело в состоянии невинности. Соединив в одном Лице Божество и человечество, Христос-Помазанник помазал человечество Божеством. С самого зачатия плоть Господа была обожена по причине Ипостасного соединения с Божеством. Не лишившись своих *естественных* свойств, человечество во Христе обогатилось *божественными* свойствами и совершало сверхъестественные по отношению к естеству своему действия не своей силой, но силой Божией. Как раскаленное железо жжет, получив силу жжения вследствие своего соединения с огнем, так что жжение становится свойственным не только огню, но и железу, так и плоть Богочеловека получила свойственные ей божественные свойства.¹³³⁶ Эти свойства Сын человеческий хотя и всегда имел, но не всегда проявлял в период Своей земной жизни. Постоянно проявлять их Он стал после воскресения Своего. Доказывают это евангельские повествования.

Тело Христово при погребении было положено в тесную, высеченную в камне пещеру. К входу в пещеру был привален камень значительной величины (Мф. 27; 60). Иудейские архиереи, вспомнив о предсказанном Господом воскресении Его и, думая, что тело Богочеловека подчинено тем же законам, которым подчинено естество падшего человечества, приложили печать к камню и поставили стражу ко входу в пещеру, приняв таким образом все меры к предупреждению воскресения. Но божественное тело Христа, воскреснув, преодолело все естественные препятствия. Оно *проникло* сквозь толстое и твердое вещество пещеры, не нарушив цельности вещества: камень остался приваленным, печать нетронутой. Стражи, поставленные для надзора с целью погубления Воскресшего насильственной смертью, не удостоились ни ощутить воскресения, ни видеть Воскресшего. Так же божественное тело по воскресении Своем проникло сквозь затворенную дверь к Апостолам (Ин. 20; 19). Но точно так же оно и при рождении Своем вышло из утробы Девы, не разрушив печатей девства, как воспевают о том святая Церковь в своих песнопениях: «Сохранив цела знамения Христе, воскресл еси из гроба, ключи Девы невредимый в рождестве Твоем.¹³³⁷ Господи, запечатану гробу от беззаконников, прошел еси из гроба, якоже родился еси от Богородицы».¹³³⁸

Располагая телом Своим не по законам природы, но сверхъестественно, Иисус Христос не ощущал и пространственных пре-

пятствий. Объявив о воскресении Своем женам, Господь очутился рядом с шедшими во Эммаус Лукой и Клеопой (Лк. 24; 15). Так же быстро Он настиг и учеников, бедствовавших в море, а войдя к ним в лодку, тотчас Божественной силой Своей перенес всех с середины моря к месту назначения (Ин. 6; 21). По воскресении Христос явился ученикам, шедшим во Эммаус в *ином образе* (Мк. 16; 12), так что они не узнали Его. А когда Он открыл Себя в преломлении хлеба, то внезапно сделался *невидимым* перед изумленными учениками (Лк. 24; 31). Подобное Господь являл и раньше. Однажды, как повествует Евангелие, Он пришел в Иерусалим на праздник *тайно*. Ненавидевшие Христа иудеи усиленно искали Его на празднике, гневаясь на Него и желая Ему одного — смерти. Но несмотря на то, что Иисуса Христа знали многие, никто *не узнавал* Его, пока Он Сам не явил Себя в половине праздника (Ин. 7; 10-14). Явив Себя, Иисус Христос объявил Свое Божество и указал на Свою предвечность по Божеству. Иудеи схватили камни, чтобы побить Его, но Он внезапно сделался невидимым и вышел из храма, пройдя посреди множества врагов Своих (Ин. 8; 59). Так считают Отцы: «Он не спрятался в угол храма, не убежал в домик, не прислонился к стене или за столб, но Божескою властью Сам Себя сделал невидимым для наветников, хотя вышел и посреди них».¹³³⁹ Подобное с Ним случалось и раньше. Когда Он посетил свой родной город Назарет и стал учить в синагоге, то жители города, услышав упрек в свой адрес, исполнились яростью и, схватив Господа, повели Его на вершину горы, чтобы оттуда свергнуть вниз и убить, но Господь сделался невидимым и, прошедши посреди их, удалился (Лк. 4; 29-30).

После воскресения Своего Он вознес Свое тело на самое небо (Деян. 1; 9), посадил Его одесную Отца и сообщил Ему Свою Божественную славу. Славу Свою Он пожелал открыть первомуученику Стефану еще сущему во плоти и отдававшему жизнь за эту славу (Деян. 7; 55-56). Слава, которой Господь прославил Свое святое тело, есть тот таинственный свет, который еще раньше видели апостолы на горе Фавор, как свидетельствует нам об этом один из очевидцев (2 Петр. 1; 16-18). На этой горе Сын человеческий и вместе Сын Божий перед учениками своими обнажил присущее Ему Божество.¹³⁴⁰ Именно Божество было показано на горе, а не просто видение будущей славы. Эту мысль прекрасно

доказывает св. Григорий Палама, опираясь на Священное Предание Церкви. «Услышь, — говорит он, — мудрого в Божественном Дамаскина: «Преображаясь, Христос не приобретает сверх того, чем Он был, и не применяется в то, чем Он не был, но являет Своим ученикам то, чем Он был, отверзая их очи и делая из слепцов зрячими; Сам оставаясь в точности таким, как прежде, Он зримо обнаружил Себя ученикам, ибо Он Сам истинный свет, зримая красота славы». То же показывает и Василий Великий: «Как некий свет сквозь стеклянные пластины, то есть сквозь человеческое тело Господа, просияла Его Божественная сила, озарив тех, у кого очищены сердечные очи». А ежегодно поемое в Церкви — «было сокрыто плотью ныне проявившееся» и «преобразная и пресветлая красота, ныне обнажившаяся»,¹³⁴¹ — что иное утверждает как не предсуществование света? А преустройство нашего человеческого смещения и его боготворение и божественное преобразование? Неужели оно совершилось не сразу же одновременно с вочеловечением? Нет, Христос был таким же и прежде, при Преображении же Он вложил божественную силу в очи апостолов и дал им воззреть и увидеть. Так что свет не был призраком; он пребудет вовек и был от начала».¹³⁴² Этот свет, присущий Божественной природе (1 Ин. 1; 5), будет непрестанно озарять достойных в будущем веке. Ведь недаром Святая Церковь, молясь за усопших, просит Христа поселить души там, где посещает *свет лица Его*. И св. Дионисий говорит, что в будущем веке нас, как учеников при Преображении, озарит видимое Христово богоявление и бесстрастным и неземным умом мы приобщимся к умопостигаемому дару света, а в божественном подражании достигнем сверхразумного единения с небесными умами.¹³⁴³

Таким образом, Сын Божий по человеколюбию Своему усвоил Себе и естество наше и все присущее естеству. Поэтому Ему в равной степени присуще как естественное, так и сверхъестественное. Все действия во Христе производятся от одного лица. Человеческое Его действие было одновременно и Божественным, то есть не лишенным Божественного действия, равно как Божественное Его действие не было лишено участия человеческого действия, подобно тому, как жжение раскаленного меча, сопутствуемое разрезыванием, и разрезывание, сопутствуемое жжением, называется единым. Однако как в последнем случае каждая

природа сохраняет свои естественные свойства, ибо железо сохраняет способность разрезывать, а огонь — жечь и, несмотря на единое действие, различия их сохраняются по причине разности природ, так и во Христе все действия Его едины, хотя и сохраняют свою разность по причине разности естеств.¹³⁴⁴ Но как раскаленное железо из-за соединения своего с огнем получает новые свойства и новые качества, так и падшая природа человеческая во Христе приобретает из-за соединения с Богом свойства, дотоле ей неестественные и качества иные. Через соединение с огнем железо избавляется от ржавчины; через соединение с Божеством падшая природа человеческая избавляется от греха. Через соединение с огнем железо приобретает качество огня; через соединение с Божеством падшая человеческая природа приобретает качество Божества — нетление и бессмертие.

Во Христе исцеляется человеческая природа и побеждается власть греха и смерти. Для того Бог и воплотился, приняв зрак раба и причастившись тварному естеству разумных созданий, чтобы соделать их способными причаститься Божественному естеству и стать богами по благодати, исполнив, наконец, свое назначение. Увлеченный гордостью Адам покусился некогда насильственно похитить Божество у Бога при посредстве ухищрений и усилий слабых сил своих, но тщетными и убийственными были замысел и покушение его. Он захотел стать богом без Бога, захотел дерзновенно присвоить себе достоинства и качества Божии, но, пытаясь привести в исполнение безумный замысел свой, погиб, лишившись и достоинства человеческого, приобретя качества скотские по телу и бесовские по душе. Бог сжалился над падшим созданием Своим и простер всесильную руку Свою, сделав то, что не смогла сделать тварь, ограниченная в силах своих. Через божественное воплощение человеческая природа, расстроенная грехом, снова достигает полной гармонии, правильного устройства и действия. Тело, которое до Христа легко побеждалось грехом, во Христе становится послушным и удоборуководимым инструментом души, душа в свою очередь подчиняет все свои силы духу, в то время как последний постоянно слушается велений Духа Святого. Богочеловек Иисус Христос «через Себя Самого подчинил то, что было человеческое, Богу и Отцу, давая Себя Самого нам наилучшим образом и примером».¹³⁴⁵ Поскольку грех в мир вошел

непослушанием первого человека, то изгоняется он послушанием второго Человека. *Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие* (Рим. 5; 19). Сын Божий воплотился, чтобы ввести непокорного человека в порядок жизни, согласной с волей Божией. Из повествований евангельских можно ясно видеть, как Он подчинялся всему случающемуся, отказываясь от власти, которая Ему принадлежала как Богу. Он полностью покорил Себя Отцу, *быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Фил. 2; 8), какую придумали зависть и неправда человеческие; послушлив же во всем этом был не злобе людской, а определениям в Троице Поклоняемого. И *хотя Он Сын, однако страданиями навыв послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного* (Евр. 5; 8-9). Своим послушанием Он совершенно искоренил корень и зародыш греха — себялюбие и самость, а страданиями Своими уничтожил следствия греха — тление и смерть. *Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, воздвиг спасения их совершил через страдания* (Евр. 2; 10), то есть сделать *совершенным* и привести к своей цели — к бессмертию.¹³⁴⁶ Иисус Христос через страдания усовершенствовал в Самом Себе человеческую природу, став истинным *виновником* спасения всех людей и *руководителем* на этом пути.

Крестная смерть увенчала скорбную земную жизнь Богочеловека. Крест был воздвигнут грехом, ибо грех, вошедши в природу человеческую, внес в нее начало смерти, так что все люди подпали владычеству смерти. *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). Но как все люди согрешили в Адаме и через него сделались смертными, получив от него смертную природу, так точно и во Христе люди обрели потерянную жизнь и надежду Воскресения, по слову Апостольскому: *«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»* (1 Кор. 15; 22). Он *взял на Себя наши немощи и понес болезни* (Мф. 8; 17), был язвен за нас, *чтобы ранами Его мы исцелились* (Ис. 53; 5). «Слово знало, что тление не иначе могло быть прекращено в людях, как только непременной смертью; умереть же Слову, как бессмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для сего-то самого приемлет Оно на Себя тело, которое бы могло умереть, чтобы, как причастное над

всеми Сущего Слова, довлекло оно к смерти за всех, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным и чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатью воскресения. Потому воспринятое Им на Себя тело, принося на смерть, как жертву и заклание, свободное от всякой скверны, этим приношением сходственного во всех подобных уничтожило немедленно смерть».¹³⁴⁷ По преданию, Господь страдал на месте погребения праотца Адама. Как говорит св. Василий Великий: «Господь, изыскав начатки смерти человеческой, принял страдание на так называемом лобном месте, чтобы там же, где тление людей получило начало, началась жизнь царствия и чтобы смерть, как стала сильною в Адаме, так обессилила в смерти Христовой».¹³⁴⁸ Христос взял на Себя грехи всего мира и *умер за всех нас* (2 Кор. 5; 14), усвоив Себе из-за любви к нам проклятие наше (Гал. 3; 13), оставаясь при этом совершенно безгрешным. Вследствие этого человеческий род был освобожден от проклятия, ибо «желающий разрушить клятву сам должен быть свободен от клятвы, должен принять на себя клятву незаслуженную, вместо оной заслуженной: такую клятву и принял на Себя Христос и ею уничтожил заслуженную. И как кто-нибудь, не подлежащий осуждению, решившись умереть за осужденного на смерть, сим избавляет его от смерти. Так поступил и Христос. Поелику Он не подлежал проклятию за преступление закона, то принял на Себя вместо заслуженного нами незаслуженное Им проклятие, дабы освободить всех от заслуженного. Ибо *Он не сделал греха, и не было лжи в устах Его* (Ис. 53; 9). Но как умерший за тех, кои осуждены на смерть, освобождает их от смерти, так и принявший на Себя проклятие освободил от проклятия».¹³⁴⁹

Совершенно добровольно Господь принимает пригвождение на кресте, будто злодей и преступник несет на себе проклятие греха (Втор. 21; 23) до тех пор, пока словом «*совершилось*» (Ин. 19; 30) не полагает конец ненавистному Ему греху. *Зная то, что вся наша порочность, т.е. ветхий наш человек, распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное* или весь корпус страстей, *дабы нам не быть уже рабами греху* (Рим. 6; 6). Будучи безгрешным, а значит и свободным от смерти, Богочеловек по Своей воле *предает дух*, дабы смертью Своей упразднить существующую в человеческом роде смерть. Эта вольная смерть есть смерть Того, Кто есть сама *Жизнь*. Хотя принятая Им человеческая природа, была *смертной*

и *тленной* по естеству своему, однако же по причине ипостасного соединения с Божеством она превозмогла свойственное ей по природе.¹³⁵⁰ Ради этого *Слово стало плотию* (Ин. 1; 14). Благодаря человеческой природе Оно смогло пострадать, умереть и этим самым *лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола* (Евр. 2; 14). Естественно, что страданию и смерти была подвержена лишь человеческая природа Богочеловека, «Божество же, будучи бесстрастным, не страдало вместе с телом».¹³⁵¹ Страдание, смерть и воскресение совершались в плоти и душе Бога-Слова. Господь Сам говорил о том, что тело Его будет подвержено страданию и смерти (Ин. 2; 19) и не только тело, но и душа Его *предана будет на смерть* (Ис. 53; 12), т.е. разделит с телом все страдания по тесной своей связи с ним. Но хотя Слово пострадало и умерло по человечеству Своему и Божество в Нем не испытало никаких страданий, однако эти страдания и смерть Слово усвоило Себе как Богу, упразднив этим ненавистные Ему смерть и ее причину — грех. Только таким способом можно было победить дотоле непобедимую смерть, а именно — *позволить ей проникнуть в Самого Бога*, в Котором она не смогла найти себе места. Бог есть жизнь, источник и полнота жизни, и эта Его жизнь поглощает смерть. Его животворная кровь явилась чудесным противоядием, оживившим отравленную грехом плоть человеческую. «Якоже неясить уязвлен в ребра Твоя Слово, отрасль Твоя умерший оживил еси, искапав животныя им токи».¹³⁵² Еще в раю «излия яд змий в слухи Евины»,¹³⁵³ ужалив человеческую природу своим смертоносным жалом, которое есть *грех* (1 Кор. 15; 56). С того времени смерть всегда питалась этой отравленной пищей, поддерживая тем самым не-сущее свое бытие, а грех исправно доставлял ей эту пищу. Но поскольку грех посягнул на пречистое и безгрешное тело Господа и «предал Его смерти, то, как сделавший несправедливость, подвергся осуждению».¹³⁵⁴ Смерть же, приняв несвойственную себе пищу, *лишилась своей силы*. Как кит, проглотивший Иону, через три дня изрыгнул его, не нашедши в нем свойственной себе и сообразной пищи, так и смерть, проглотившая пренепорочное и нетленное тело Христово, не смогла переварить и изрыгнула неудобоваримую для нее пищу. Безгрешное тело Господа было неподходящей ей пищей, ибо только греховное естество является свойственной и сообразной пищей смерти.¹³⁵⁵

Бессмертная божественная жизнь оказалась горькой и гибельной пищей для ненасытной смерти. Извергнув из себя эту пищу, она извергнула из своей утробы вместе с этой пищей и все, что имела. Вместе со Христом она выкинула и всех мертвых, которых держала *от века* в своей утробе. «Как случается с нами, — говорит божественный Златоуст, — когда мы незаметно проглотим камень, то сначала желудок своей силой принимается варить его, но когда найдет, что это — чуждая для него пища, то, употребив еще большие усилия своей пищеварительной способности, не разлагает его, а теряет собственную силу, так что не может удержать и прежней пищи, но, ослабев, и ее вместе с ним изрыгает с великой болью, — так было и со смертью. Она поглотила краеугольный камень, но не могла сварить его, вся сила ее изнемогла, почему вместе с ним и остальную пищу, какую имела, извергнула, извергнув вместе с тем и человеческую природу, потому что более уже не могла удерживать ее до конца».¹³⁵⁶ Кроме того, проглоченный смертью камень своей твердостью повредил ее утробу, доставив этим нестерпимую ей муку, о чем выразительно говорят поэтические слова Богослужения. Икос третьей недели Поста повествует о том, как Пилат на Голгофе воздвиг три креста — два для разбойников и один для Живодавца. Ад же, увидев последний крест, начал жалобно вопиять: «О слуги моя и силы моя! Кто, водрузив гвоздие в сердце мое, деревянным мя копием внезапно прободе? И растерзаюся, внутренними моими болю, утробою уязвляюся, чувства моя смущают дух мой, и понуждаются изрыгати Адама, и сущия от Адама, древом данныя ми».¹³⁵⁷ Со смертью произошло то же самое, что произошло с большим вавилонским змием, который принял приготовленную Даниилом пищу: утроба змия *расселась* (Дан. 14; 27).

Таким образом, Христос вошел во утробу смерти через уста, но вышел оттуда не через уста, а из внутренностей. И не только душу не смогла удержать у себя смерть, но и тело оказалось не подверженным ее влиянию. Тление не смогло прикоснуться ему. Об этом именно событии предсказывал богодухновенный Пророк еще много лет до его совершения (Пс. 15; 10). Исполнение же его слов подтвердил уже позже святой Апостол, говоря, что действительно

¹³⁵⁶ Там же. С. 379. В Великую Субботу на Похвале 1-ой статьи поется: «Живот камень во чреве прием ад всеядец, изблева от века яже поглотити мертвыя».

Христос, Которого Бог воскресил из мертвых, не увидел тления (Деян. 13; 37). «Хотя умерло тело для искупления всех, но не видело тления, ибо воскресло всецелым, потому что было телом не кого-либо иного, но самой Жизни».¹³⁵⁸ Истину того, что Иисус Христос во все время пребывания своего во гробе *истления явися чужд*,¹³⁵⁹ исповедали все Отцы Восточной Православной Церкви.¹³⁶⁰ Смерть лишь на время нарушила естественное *единство человеческой природы* Спасителя, но при этом совершенно не коснулась таинственного *единства* двух Его природ: *божеской* и *человеческой*. Как говорит преп. Иоанн Дамаскин: «Хотя Христос и умер, как человек, и святая Его душа была разделена от непорочного тела, но Божество осталось неотделенным от той и другого».¹³⁶¹ Неделимая и вездесущая природа Божества Христова всегда и везде сопутствовала и телу, и душе: «Бог-Слово непреложно был и в теле, и в душе, и в Себе Самом, сый в лоне Отчем, в показании Своей неизменяемости».¹³⁶² Хотя душа и отделилась от тела, но при этом она была неразрывно связана с Божеством, а через Него и с телом. «В отношении к *месту* душа была отделена от тела, но в отношении к Ипостаси она была соединена с ним через Слово».¹³⁶³ Таким образом, разделенные пространственно тело и душа Богочеловека оставались, однако, объединенными Его Божеством, от Которого они никогда не отделялись. И получается, что хотя *по форме* смерть совершилась, но *по существу* *разделения*, производимого обычно смертью, так и *не произошло*. Смерть не смогла разделить человеческую природу Богочеловека и была побеждена. Совершив благовестие в аду, божественная душа Спасителя вновь соединилась с нетленным и невредимым телом Его. Телом Господь привел в бездействие тление и победил смерть телесную, а душой победил смерть духовную, упразднив ее державу. Как это говорит александрийский богослов: «Душой Бога разрушена держава смерти совершенно и благовествовано душам воскресение из ада, а телом Христовым в бездействие приведено тление и явлено из гроба нетление».¹³⁶⁴

Окончательно победа над смертью и грехом была утверждена светоносным воскресением Христа. С того времени все верующие во Христа *смерти празднуют умерщвление, адово разрушение, иного*

¹³⁶⁰ В каком смысле нужно понимать тление и нетление тела Господня достаточно объясняет преп. Иоанн Дамаскин (*Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 28*).

*жития вечного начало.*¹³⁶⁵ Упразднены теперь страх и отчаяние перед смертью. Над смертью стали «посмеиваться» и даже желать ее (Филип. 1; 23). И то, что ранее наводило ужас на мужей святых и праведных, ныне ставится ни во что даже женами и детьми, существами по природе слабыми и робкими. «Жены смело восстают на смерть, — радуясь, говорит святой Иоанн Златоуст, — на то, что прежде и для святых мужей было страшно и ужасно. Узнай же прежний страх перед ней, чтобы, видя нынешнее презрение к ней, дивился ты виновнику этой перемены — Богу; узнай прежнюю ее силу, чтобы, убедившись в настоящем ее бессилии, ты благодарил Христа, Который сделал ее совершенно бессильной. Прежде, возлюбленный, не было ничего сильнее смерти и ничего слабее нас, а теперь нет ничего слабее ее и ничего сильнее нас».¹³⁶⁶ Отныне все ходящие во Христе презирают смерть, издеваются над ней и осмеивают ее, говоря: «Смерть! где твоё жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15; 55). «Теперь же смерть не смерть, но только носит название смерти, а лучше сказать, и самое название ее уничтожено: мы уже не называем ее смертью, но успокоением и сном».¹³⁶⁷

После такой смерти со всей очевидностью должно последовать воскресение, как после сна следует пробуждение. Во Христе человечество получило избавление от греха и смерти. *Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут* (1 Кор. 15; 22). Все, рождаемые от Адама, умирают, потому что уже умерли в нем, подобно сему можно говорить и о воскресении всех по той причине, что во Христе все уже воскресли. «Умирание всех есть явление в действительности того, что в Адаме совершилось в возможности, и оживление всех будет исполнением в действительности того, что во Христе воскресшем положено в возможности».¹³⁶⁸ Христос воскрес как *начаток умерших* (1 Кор. 15; 20) и как *первороденный из мертвых* (Кол. 1; 18), за Которым должны родиться из мертвых и все другие последующие за Ним. В воскресении Спасителя человечество восприняло *залог* будущего своего воскресения, через которое совершится окончательное восстановление павшего человечества, а через него и всего творения. О том, что крестной смертью Господа обновляется и оживляется не человек только, но и все творение пишет св. Григорий Богослов, именуя Пасху «очищением всего мира»,¹³⁶⁹ но при этом отмечает, что чудо возрождения природы не равноценно чуду спасения человека.

Воскресшую плоть Свою Спаситель вознес на небеса и посадил одесную Бога Отца (Евр. 10; 12), увенчав ее славой и честью Божества. «Смотри, как низко человек находился и как высоко вознесен, — в удивлении восклицает святой Златоуст, — невозможно было ни сойти ниже того, куда низшел человек, ни вознестись выше того, куда вознес его Христос. Выражая это, Павел говорил: *«Нисшедший, Он же есть и восшедший»* (Еф. 4; 10). Куда он нисходил? *В преисподние места земли* (ст. 9), а возшел *превыше всех небес*».¹³⁷⁰ Человек удостоивается неслыханной почести, какой не удостоились даже ангелы. Тленная и смертная человеческая природа почитается так, что превосходит все степени созданных творений. «К какому естеству Бог сказал: *«Седи одесную Мене»*? К тому, которое выслушало: *«Прах ты и в прах возвратишься»* (Быт. 3; 19). Не довольно ли было для него возвыситься над небесами? Не довольно ли было стать вместе с ангелами? Не была ли неизреченной и эта честь? Но оно превзошло ангелов, прошло мимо архангелов, превзошло херувимов, вознеслось выше серафимов, миновало начальства и остановилось не прежде, как достигши престола Владыки».¹³⁷¹ Человеческая природа помещается не просто на верху, на небе, но превышает ангельских сил,¹³⁷² по той причине, что не с ангельским естеством соединился Бог, но с естеством человеческим. Соединившись, Он не только исправил повреждение, внесенное в естество человеческое Адамом, но и сообщил естеству человеческому нечто большее.¹³⁷³ Он вернул человеческой природе не только ее первозданное состояние, состояние естественное, но возвел ее в состояние вышеестественное, которое не имел и Адам. Все сие Бог сотворил *по Своей великой любви, которую возлюбил нас* (Еф. 2; 4). «Все твари Свои любит Бог, — говорит святитель Феофан, — но преимущественную любовь являет к человеку. В творении образом Своим Божественным почтил, и над всеми тварями господином поставил; а когда он пал, не оставил его, но все, — и небо, и землю, — подвиг к тому, чтобы восставить его, и восставил дивным устроением спасения, по коему человек становится большим, нежели каков был в творении».¹³⁷⁴ Бог, *богатый милостью* (Еф. 2; 4), по

¹³⁷² «Взятся превыше ангел естество наше, древле отпадшее, и на престоле посаждено бысть божественне, паче смысла» (*Триодь Цветная. Четверток Вознесения. На утрени. Канон. Песнь 8. Тропарь 7*).

благоутробию Своему даровал человеку большее, чем он потерял. Его дары столь велики и многочисленны, что исчислить их также невозможно, как невозможно исчислить бегущие волны смотрящему на пучину морскую. Очам, покусившимся на это, будут представляться все новые и новые волны, никогда неперекрашающиеся. Куда бы кто ни обратил взор свой, повсюду увидит милости и дары, происшедшие от вочеловечения Бога-Слова, Которое для того и причастилось человеческому естеству, чтобы сделать его способным причаститься естеству Божескому.¹³⁷⁵

Это поистине дар, не имеющий цены; дар, который может даровать один только Бог, вселюбящий и всемогущий. «Примите даруемое без зависти! — умоляют нас воспользовавшиеся этим даром, — примите даруемое неизреченной благодатию, примите не способное быть похищенным ни при посредстве татейного ухищрения, ни при посредстве насилия хищнического! По той гордости, по которой вы захотели собственным усилием и коварством бессовестным похитить и присвоить себе неприкосновенное и неприступное Божество, не отвергните великой почести, не откажитесь ради достоинства скотов и диаволов от достоинства Богов, которое принес вам на землю, в плачевную юдоль вашего изгнания, Сам Бог, смирившийся до плоти и родившийся от Девы».¹³⁷⁶

1.2. Условия спасения человека

*Благодатию бо есте спасени через веру;
и сие не от вас, Божий дар.*

(Еф. 2; 8)

Мы были некогда несмысленны относительно всего Божественного и непокорны совести — гласу Божию, и прельщенные чувственностью, рабы низших похотей душевных, и связанными с удовлетворением их различных удовольствий, жили в злобе и зависти, из-за чего и были гнусны и ненавидели друг друга. Когда же благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, явилась в воплощенном домостроительстве, не по делам праведности, которые

бы мы сотворили, а напротив, из-за крайней нищеты нашей и беспомощности, *по Своей милости, спас нас банею возрождения, нового рождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего* (Тит. 3; 3-5). *Сын Человеческий пришел на землю, чтобы взыскать и спасти погибшее* человечество (Мф. 18; 11), которое погибло через прекращение общения своего с Богом и через вступление в общение с падшими духами. Погибель эта обнаружила себя повреждением естества человеческого грехом и смертью. Сущность спасения для человека, очевидно, заключается в расторжении общения с духами отверженными и в восстановлении общения с Богом, что возможно лишь в том случае, когда поврежденное естество исцелится от порчи и избавится от всех следствий порчи, оказавшись способным к беспрепятственному общению с Богом. Именно такой смысл заключает в себе греческое слово *swthria*, переведенное как спасение. В этом слове заключены такие понятия, как избавление, исцеление, возвращение целостности и здоровья. В таких смыслах в Писании часто употребляется термин «спасение». Кровоточивая жена, подошедши ко Христу, сказала сама в себе: *«Если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею (спасена буду)»* (Мф. 9; 21). И когда прикоснулась, действительно *с того часа стала здорова* (Мф. 9; 22). В таком же смысле *спасся* бесноватый (Лк. 8; 36) и тот немощный человек (Деян. 4; 9); как и *обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти* (Иак. 5; 20). Таким образом, спасение понимается как избавление человека от греха и его последствий. Зная, что *не здоровые имеют нужду во врачех, но больные* (Мф. 9; 12), человеколюбец Бог послал Сына Своего в мир, *чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3; 17).

Однако видим, что хотя Бог и совершил все необходимое для спасения человечества, но спасаются далеко не все. Следовательно, того, что совершено Богом для спасения человечества, недостаточно, чтобы действительно спасти человечество. Требуется что-то и со стороны самого человечества. Но что может прибавить человек к совершению собственного своего спасения, когда давно уже признано, что он не имеет в себе никаких средств к освобождению себя от власти диавола и греховной порчи? «Как в видимом мире никто не может сам собою переплыть и перейти море, если нет у него легкого и удободвижного корабля, который устро-

ен из дерева и может носиться по водам, потому что потонет и погибнет, кто пойдет по морю; так и душе невозможно самой собою перейти, преодолеть и переплыть горькое море греха, непроходимую бездну лукавых сил и темных страстей».¹³⁷⁷ Эту истину со всей очевидностью доказывает опыт жизни всего человечества, и поэтому говорить нужно, вероятно, не о *средствах* спасения, которых у человека действительно нет и которые даются ему одним только Богом, а об *условиях* пользования уже данными средствами для личного спасения.

Каковы эти условия? Основанием всех условий, ведущих ко спасению, является Сам *Спаситель*, в Котором и от Которого спасение всех людей. Разрушив державу греха и смерти, Христос-Спаситель в *Самом Себе* явил новый способ жизни и новый образ бытия. Бог даровал человечеству жизнь вечную, и эта жизнь, по одному из многочисленных утверждений, именно в *Сыне Его* и *имеющий Сына Божия имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни* (1 Ин. 5; 11-12).

Что значит спастись? По мысли Отцов это означает: «Усвоить себя Искупителю, пребывать в этом усвоении во время всей земной жизни, а по смерти, по причине такого усвоения Искупителю, перенестись душой в селения блаженных духов, с ними наслаждаться святым наслаждением в ожидании всеобщего воскресения мертвых; потом, при воскресении мертвых соединиться с телом, которое оживит Господь, соделает нетленным, и с телом наследовать сугубое, вечное блаженство».¹³⁷⁸ Спасение — это есть исцеление падшего человека от его греховной болезни и возвращение естеству его нормального, здорового состояния через заимствование этого состояния от Искупителя. «Затем Бог и соделался человеком, чтобы душа через Него могла воспринимать здравие свое».¹³⁷⁹ И как во *Адаме* начался пагубный, греховный образ жизни, так и во *Христе* начинается новый, спасительный образ жизни, ведущий в *жизнь вечную* (1 Кор. 15; 22). Единственным *источником* этой жизни является Христос (Ин. 4; 14) как *начаток* восстановленного человечества (Кол. 1; 18), как «родоначальник восстановленных и норма восстановления».¹³⁸⁰

Приобщение новому образу жизни есть не иное что, как приобщение жизни Христовой, жизни во *Христе*, потому что именно во Христе осуществляется переход человека из области плотского

бытия и духовной смерти, в область божественного бытия и духовной жизни, точно также как *во Адаме* осуществился переход от жизни к смерти. Между жизнью человеческой и жизнью Богочеловеческой должно установиться такое же тесное, неразрывно *органическое* единство, какое существует ныне между каждым человеком и его родителями, вплоть до Адама. И как говорит великий Макарий, весь труд и все рачение Богочеловека «были для того, чтобы от Себя, от естества Своего, породить чад Духом, благоволив, чтобы рождались они свыше от Божества Его».¹³⁸¹ Понятно, что восприятие жизни Христовой и рождение в жизнь вечную совершается несколько *иным* способом, отличным от способа обычного получения жизни человеческой; способом необычным, таинственным, сверхъестественным. Такой способ получения жизни Сам Христос назвал *рождением свыше, рождением от воды и Духа*, без которого невозможно перейти в потомство Господа и войти в благодатную жизнь царствия Божия (Ин. 3; 5-7).

Эту жизнь мы имели еще от самого начала создания своего, но «когда праотец наш прельстился и согрешил, Бог удалился от нас, удалилось вместе с тем от нас и царствие Его. Ибо невозможно, чтобы Всесвятый и Всеблагий Бог был в единении с тем, кто возлюбил грех и зло. Чтобы опять возвратился к нам Бог и опять пришло к нам царствие Его, надлежало нам престать и очиститься от грехов. Но как мы не могли сего сами собой сделать, как измазанное платье не может отмыться само собой, и еще без воды, то пришел наконец Сам, могущий обмыть нас и очистить, чтобы очистить нас, и, очистив, Богу открыть *вход в нас* и царствие Его вселить в нас».¹³⁸² И когда Пилат спросил Христа Господа: «*Ты Царь?*» Он ответил ему: «*Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине*». Пилат спросил: «*Что есть истина?*» Но Господь не ответил ему (Ин. 18; 37-38), зная, что Пилат не мог вместить слова Его и уверовать в Его сокровенное таинство, т.е. в то, что надлежит Христу царствовать в каждом человеке, так как иным способом невозможно опять воссиять в каждом знамениям разумного достоинства, какое даровал Бог человеческому естеству в творении».¹³⁸³ Можно сказать, что жизнь в царствии Божиим есть идеальная норма человеческой жизни. На вопрос о времени наступления царствия Божия Господь ответил, что царствие Божие находится не в каком-либо месте, вдали

от вас, но *внутри вас* (Лк. 17; 20-21), а значит, и наступление его зависит не от времени, но от должного состояния души, которое одно только способно помочь человеку восстановить утерянную связь с Божеством и сделать наследницей царствия Его.

Само же восприятие этой жизни, пригодной для жительства в царствии Божиим, очевидно, начинается в какой-то *определенный* момент, которым полагается начало коренной перемене в жизни падшего человека. И как физическое бытие человека не может начаться *самопроизвольно*, без семени, так и духовное его бытие не начинается *само по себе*, без Божественного семени — благодати, истекающей «от чресл Духа Божия».¹³⁸⁴ Только после восприятия в себе семени благодатной жизни, подаваемой, как учит Церковь, посредством *Крещения*, человеческое естество начинает новый род жизни, отлагая прежний смертельный способ жизни. Но в тоже время благодать Святого Духа организует новый род бытия человеческого *на почве человеческой природы*, подобно тому, как органическое бытие возникает *на почве природы неорганической* в силу привнесения в нее особого начала, которое использует элементы этой природы для получения *нового, высшего* рода бытия. Почвой для зарождения новой жизни души является то внутреннее изменение человеческого сознания, которое выражается *покаянием и верой*. «Невозможно, — говорит св. Игнатий Брянчанинов, — ни усвоиться Богу, ни прибывать в усвоении Богу, оставаясь и пребывая произвольно в греховной жизни. Новый Завет всем, приступающим к Богу, возвещает покаяние в первое условие доступа к Богу».¹³⁸⁵ За покаяние Бог дарует прощение грехов и доступ к Себе, а вере открывает Себя и дарует то Богопознание, к какому только способен человек, какого он собственными средствами приобрести никак не может».¹³⁸⁶ По этой причине св. Пророк и Предтеча Господень Иоанн, требовал от приходивших к нему креститься *покаяния и исповедания грехов* (Мф. 3; 6). Когда пришел Спаситель, то Он начал требовать кроме *покаяния*, еще и *веры во Евангелие*, т.е. благовестие о царствии Божиим, ибо *приблизилось* это царствие и появилась возможность наследовать его через восприятие в себе новой жизни (Мк. 1; 14-15). После Него ученики Его говорили ищущим спасения уже так: «*Покайтесь и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа*» (Деян. 2; 38). Как поясняют

Отцы, необходимо и то, и другое, т.е. и «отвержение прежней греховной жизни, и решимость проводить жизнь по евангельским заповедям, чтобы достойно принять и иметь возможность достойно сохранять в себе Дар Святого Духа, получаемого при Крещении».¹³⁸⁷

Таинственное возрождение человека в Крещении начинается собственно с *покаяния*, цель которого — «свергнуть с себя бремя грехов»,¹³⁸⁸ совлечься «ветхого человека» через умерщвление его. «*Крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились*» (Рим. 6; 3), — говорит св. Апостол. Согласно его мысли, в крещении человек умирает греху, заимствуя силу для этого из крестной смерти Спасителя, ибо там содержится очистительная сила грехов. «Кто крестится (погружается) в смерть Христову, — говорит св. Феофан Затворник, — тот погружается в очистительную силу греха. Сия сила в самом действии погружения снедает всякий грех, так что и следа его не остается. Здесь бывает то же, как если бы кто приготовил такой химический состав, который, когда погружат в него какое нечистое белье или платье, тотчас растворял и снедал бы всякую нечистоту: только погрузи в него, — всякая нечистота будет снесена. Так и смерть Христова, как очистительная сила греха, снедает всякий грех, как только кто погружается в сию смерть крещением. В крещенном и следа греха не остается: он умер ему».¹³⁸⁹ Разумеется, здесь речь идет не о физической смерти, а о смерти нравственной, «состоящей в отвержении всякого греха и возненавидении его».¹³⁹⁰ В этом сущность смерти греху, в этом сущность покаяния.

Покаяние (*metanoia*) включает в себя понятие умоперемены — перемены одного строя сознания на другой. Оно есть «решительное *изменение* на лучшее, перелом воли, *отвращение* от греха и *обращение* к Богу».¹³⁹¹ Открывается действие покаяния *сознательным* чувством вины за допущенные нарушения нравственных законов. Появляется особенная способность живо воспринимать Богооткровенные истины или непосредственно — сердцем и совестью, или посредством Слова Божия. У дотоле ослепленного ума человеческого *открываются очи* (Деян. 26; 18) и начинает действовать *Дух премудрости в познании* истины (Еф. 1; 17). В свете истины происходит *познание грехов*, рождающее болезненное *чувство скорби* о допущении их и, как следствие, *ненависть к ним и презрение к себе*. Ненависть ко греху отвращает от него, разрывая

с ним жизненную связь, и лишает тем самым его бытия как не имеющего бытия в самом себе. Презрение же к себе поражает саму душу «ветхого человека» — *самолюбие*, разрушая через это весь корпус страстей, так что сознание человеческое умирает для жизни во грехе. Придя в такое состояние, человек на деле исполняет заповедь Спасителя о *ненависти к себе*, т.е. к своему греховному состоянию (Лк. 14; 26) и о необходимости погубления этого греховного состояния, через погубление *души* его — самости (Мф. 10; 39). Этим полагается начало *крещения в смерть* (Рим. 6; 4), при котором решивший приступить к изменению себя умирает, делаясь бесплодным для прежней греховной жизни.¹³⁹²

После такой смерти греховной жизни начинается новая жизнь, противоположная прежней, жизнь для правды и святости. В этом существенная черта нравственно-духовной жизни. Как поясняет св. Феофан Затворник: «Когда душа умирает чему, то не сама умирает, ибо есть присноживуща, а только отвращается от того, чему умирает, и смертельной возненавидевает то ненавистью. Но ненависть, отвращение всегда так строится в душе, что, отвращаясь от одного, она не в пустоту обращается, а к чему-либо противоположному тому, чего отвращается. По сему закону, возненавидевая грех и отвращаясь от него, она в то же время обращается к правде и святости и возлюбит их. Это возлюбление правды и есть новая жизнь».¹³⁹³ Начинается эта новая жизнь все в том же крещении, в котором умирает и грех. «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть», — объясняет св. Апостол, — *дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним»* (Рим. 6; 4-8). Новой жизни — жизни с Богом и для Бога должно предшествовать познание Господа Иисуса Христа и признание в Нем Спасителя человечества. Такое познание требует веры, которая «по естественному свойству своему, способна принять и усвоить уму и сердцу то, что непостижимо для ума».¹³⁹⁴ Познание и признание во Христе Спасителя *обращает* человеческое сознание к Нему, надеясь через Него получить

оправдание свое (Гал. 2; 16) и *спасение* (Деян. 16; 31). Вера — сложное чувство, совмещающее в себе «не одно чувство, убеждение и расположение, а несколько»,¹³⁹⁵ и рождается это чувство в процессе покаяния. Как говорят Святые Отцы, для того, «чтобы уверовать в Господа нашего Иисуса Христа, нужно покаяние»,¹³⁹⁶ ибо вера «приходит через покаяние».¹³⁹⁷ Это и закономерно, так как кающийся, с одной стороны, *жалеет* о согрешениях своих, а с другой — *желает* более не грешить. С этими чувствами он прибегает к Богу, веря, что Он и прежние грехи очистит, и впредь даст силу больше не грешить. Из этих чувств и складывается вера в Господа, ради которой Господь вселяется в сердце, предварительно очищенное от греха покаянием. Покаяние вводит, таким образом, падшего человека в жизнь веры (Деян. 11; 18). Отвращение от одного непременно обращает к другому: отвращение от греха через покаяние одновременно обращает к Богу через веру. Оба эти момента, единого в сущности процесса, так внутренне тесно, органически связаны между собой, что один без другого не могут быть. Поэтому-то Господь сказал не только: *покайтесь*, но и: *веруйте*. Это две составляющие одного и того же процесса приобщения и усвоения человеческой природы природе Божественной, который можно назвать *покаянной верой*.

Психологически этот процесс покаянной веры содержит в себе такие моменты, как *самоосуждение* наличного состояния природы своей, положительное *сознание* и *чувство уверенности* в существовании состояния иного, высшего, совершенного и *стремление* к действительному изменению себя и своей природы. Это и есть то, что преп. Иоанн Дамаскин назвал возвращением от того, что противоположно природе, к тому, что согласно с ней.¹³⁹⁸ Со стороны человека основное значение в этом деле перехода от одного состояния природы к другому имеет момент волевой решимости — сознательного избрания новой жизни и свободного устремления на встречу Божественной благодати. Тем самым полагается *основание* для действительного, внутреннего преобразования человека силой благодати, которая влагает *семя правды* в образовавшуюся в нем *решимость* бросить грех и начать новую жизнь, обновляя *дух правый во утробе* его (Пс. 50; 12). Именно в этот момент и совершается таинственный союз свободы и благодати, в результате которого, собственно, образуется *зародыш* духовной жизни и

тем самым полагается ее начало. По подобию того, как в мире физическом образование зародыша совершается через соединение семени, с одной стороны, и яйцеклетки — с другой, так образуется и сей зародыш духовной жизни вследствие энергийного соединения Божественной и человеческой природ.

Образовать такой «зародыш» невозможно человеку одними своими усилиями без помощи свыше. Как засвидетельствовал об этом Сам Христос, сказавший: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14; 6), но в то же время, *никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня* (Ин. 6; 44) Своей благодатью через Духа Святого, Который *от Отца исходит* (Ин. 15; 26), и Которого мир, мудрствующий плотски, *не может принять, потому что не видит Его и не знает Его* (Ин. 14; 17). Причина неприятия Духа Божия одна — нежелание изменяться. Человек — свободное существо, в воле которого наличествует возможность бытийного самоопределения в сторону добра или зла. И хотя грехопадение наложило оковы на человеческую свободу, все же в ней еще сохранилась возможность свободного желания. Бог же ничего большего от человека и не требует. Он спасает желающих.¹³⁹⁹ Таким образом, «воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает»,¹⁴⁰⁰ ибо «сотворить нас Бог мог без нас, а спасти нас без нас не может». ¹⁴⁰¹ Для совершения этого Он нуждается в произволении человеческом так же, как перо или меч в действующем.¹⁴⁰² Сама по себе «человеческая природа слаба для здания чего-нибудь доброго, и потому мы ничего не достигли бы из того, о чем стараемся, если бы не определяло в нас добро Божие содействие». ¹⁴⁰³ Бог *содействует* действиям человеческим, если человек делает все от него зависящее для претворения в жизни своей благодати Святого Духа, обновляющей его природу и воссозидающей его к жизни Божественной. Весь этот процесс, будучи процессом прежде всего нравственного воссоздания, не может совершаться *вне сознания и воли человеческой*, а значит не может совершаться без добровольного на то согласия со стороны самого человека. В этом смысле человек должен *сам* изменять себя, из ветхого превращаясь в нового. Человек не может и не должен рассчитывать на совершение благодатью спасения его *без него и помимо его*. «Непостижимый Бог, — говорит св.

Игнатий Брянчанинов, — по сотворении человека, даровав ему все средства к сохранению жизни, предоставил избрание жизни или смерти его свободному произволению: точно так и при искуплении непостижимый и в благодати и в разуме Своем Бог, совершив искупление, предоставил нашему произволению принятие или отвержение искупления!»¹⁴⁰⁴

Хотя благодать и призывает человека к изменению себя, стучит в двери его сердца (Отк. 3; 20), однако ожидает, когда человек добровольно и по собственному желанию отворит вход ей в горницу души своей, и только после этого подает от себя всякое содействие. Со стороны человека требуется только согласие, выражаемое *верой*. «Господь, открыв всем доступ к Богу, ко всякому через проповедь протягивает Свою руку, чтобы вести его к Нему. Мы верой влагаем свою руку в Его руку и приводимся Им к Богу».¹⁴⁰⁵ Это тоже, что говорит Апостол: «*Мы духом ожидаем и надеемся праведности от веры*» (Гал. 5; 5). Таким образом, орудием восприятия благодати служит вера, рождающая решимость служить Богу. И когда Святые Отцы говорят об активном участии человека в усвоении себе плодов искупления, то они разумеют именно этот указанный момент волевой работы, в который происходит *склонение, решение* и окончательное *соизволение* человека соединиться со Христом в благодати Святого Духа. Следовательно, центральным моментом обращения человека ко Христу является именно то настроение решимости служить не греху, а Христу, с которым встречается благодатное воздействие Святого Духа, зарождающее Свою жизнь в нежизненной форме жизни человеческой. Дальнейшее формирование зародыша духовной жизни совершается действиями той и другой сторон. «То правда, — говорит св. Феофан, — что благодать все совершает и готова всегда со своей помощью, но она всегда действует *в связи и согласии* со склонениями воли человека».¹⁴⁰⁶ Вместе с *актами* сознательно-волевого напряжения человека *нераздельно* действует Божественная благодать, формируя новое состояние души его по мере его личного напряжения.

Окончательное свое завершение это состояние получает в Крещении *водой и Духом* — таинственном рождении «нового человека», который начинает свою жизнь во Христе и в котором начинает Свою жизнь Христос. «Крещение, — говорят Отцы, — есть рож-

дение в Божественную жизнь. Невозможно вступить в естественное существование, не родившись по закону естества; невозможно вступить в общение с Богом, в чем заключается истинная наша жизнь, или наше спасение, не вступив в христианство посредством святого Крещения. Таково Божественное установление. Крещением вступаем в *новое бытие* (Тит. 3; 5), в то святое бытие, которое даровано было Адаму при его сотворении, потеряно им при его падении, возвращено нам Господом нашим Иисусом Христом». ¹⁴⁰⁷ Богочеловек Иисус Христос обновляет Собой и в Себе естество человеческое, и уже обновленное естество прививает к естеству падшему посредством Крещения, которое, «не уничтожая естества, уничтожает его состояние падения; не делая естества иным, изменяет его состояние, приобщив человеческое естество естеству Божию». ¹⁴⁰⁸ В купели Крещения «погребается и умирает греховное повреждение падшего естества и из купели восстает естество обновленное; в купель погружается сын Ветхого Адама — из купели выходит сын Нового Адама». ¹⁴⁰⁹ Символически это выражается через тоекратное погружение в воду, обозначающее участие человека в смерти и воскресении Господа Иисуса Христа. Вода — символ смерти, а Дух — символ и залог жизни. ¹⁴¹⁰ Кроме того, вода — символ очищения: водой был потоплен во времена Ноя мировой грех (Быт. 6; 17); водой, согласно установлениям закона, очищается плотская нечистота (Лев. 15; 12-13); водой Иоанн Креститель очищал от грехов (Лк. 3; 3). ¹⁴¹¹ Дух же дает новую жизнь, новое бытие, пакибытие.

Совершается же сие Таинство, хотя и благодатью Божией, *но не механически, а при участии* «нравственно свободных решимостей самого человека» и в соответствии с его внутренними изменениями или решениями. ¹⁴¹² Поэтому перед погружением в купель требуется словесно подтвердить свое отречение от сатаны и дел

¹⁴¹¹ Св. Кирилл Иерусалимский считает, что Крещение Иоанново, будучи крещением покаяния, избавляло от грехов (*Поуч. 2-е. Тайноводственное. О Крещении. С. 323*). С мнением св. Кирилла можно согласиться, если вспомнить утверждение св. Афанасия Великого, согласно которому покаяние *омывает грехи, хотя и не исцеляет природы* или, как он выражается, «не выводит из естественного состояния» (*Творения. Т. 1. Сл. 2-е. С. 200*). Следовательно, мнение, что «Иоанн через воду предпочитал к принятию Духа», не противоречит учению Церкви (*преп. Иоанн Дамаскин. Точн. излож. веры. Кн. IV. Гл. 9. С. 211*).

его и желание сочетания со Христом, через посвящение Ему жизни своей. Это самое расположение и запечатлевается благодатью Божией в купели.¹⁴¹³ Если же не будет этого расположения в душе, т.е. если человек не изменится и останется при злом произволении, то ему нет надежды на принятие благодати.¹⁴¹⁴ «Если ты лицемеришь, — предупреждает один епископ, обращаясь к приступающему к купели, — то человеки крестят тебя ныне, а Дух не крестит тебя».¹⁴¹⁵ Заметим, он сказал ныне, т.е. в данный момент, может не совершиться Таинства Возрождения. Оно совершится только тогда, когда будут выполнены условия, способствующие зачатию духовной жизни, ее развитию и рождению. Первым условием является истинное *покаяние*, состоящее в оставлении греховной жизни,¹⁴¹⁶ а вторым — *вера* во Христа.¹⁴¹⁷ Стало быть, «по мере веры и предварительного очищения» сообщается и благодать Святого Духа.¹⁴¹⁸ Поэтому если «приступаешь с верой, то человеки будут совершать видимое, а Дух Святой сообщит невидимое»,¹⁴¹⁹ сообщит жизненное усвоение того нравственного устройства, которое имел Христос. Приступающий ко Господу «по *покаянии* и *отречении* от всего прежнего приемлет святое Крещение, в коем ради *веры* и *решимости* работать Господу, совлекается ветхого человека и облекается в нового».¹⁴²⁰ Как сказал Апостол: «*Во Христа крестившиеся, во Христа облеклись*» (Гал. 3; 27). Если сопоставить два понятия: крещаемый *рождается* в новую жизнь и крещаемый *облекается* во Христа, то выйдет, что «новая жизнь есть облечение во Христа или, что тоже, новая жизнь есть получение жизни Христовой, организация внутреннего нашего строя по образу Христа».¹⁴²¹ В Крещении совершается не просто воссоздание падшей твари по первоначальному образу человека, а создание *новой твари* (2 Кор. 5; 17) по образу Богочеловека. Как говорят Св. Отцы: «Обновляемые Крещением человеки облекаются не в первоначальный, непорочный образ первоначального человека, но в образ человека небесного, Богочеловека».¹⁴²² Крещаемый изменяется в уме, слове и деле, и по данной ему силе делается тем же, что Родивший его».¹⁴²³ В Крещении каждый крещаемый воспринимает *усыновление* (Гал. 4; 5), становится *чадом Божиим*, рожденным *ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога* (Ин. 1; 12-13). И сыновство это «не номинальное, а существенное»,¹⁴²⁴ сообщающее рожденному характерные черты Родителя. Рожденный в Крещении получает черты,

подобные Христу; «становится Христоподобным».¹⁴²⁵ Как, поучая крещенных, говорил св. Кирилл: «Во Христа крестившись, и во Христа облекшись (Гал. 3; 27), вы Сыну Божию сообразными (Рим. 8; 29) учинились. Поелику Бог, предопределивший (Еф. 1; 5) вас во усыновление, учинил сообразными телу славы Христовой (Филип. 3; 21). Соделавшись же причастниками Христу (Евр. 3; 14), вы достойно именуетесь Христианами, т.е. помазанными: и о вас Бог сказал: *не прикасайтесь помазанным Моим* (Пс. 104; 15). Помазанными же вы сделались, когда прияли тождество Святого Духа: и все на вас образно, то есть в подобии, совершилось, потому что вы образ Христа».¹⁴²⁶ Таковые получают от Господа спасительную *печать* дара Духа Святого посредством *возложения рук* (Деян. 8; 17) или *миропомазания*. Таинство запечатления совершившегося возрождения издревле называлось разными именами, выражавшими или внешнюю сторону его, или внутренние его действия, или то и другое вместе. В отношении внутренних его действий оно именовалось то *даром Святого Духа*, то *символом Духа*, то *утверждением*, то *совершением*, потому что утверждало в жизни духовной через сообщение даров Святого Духа и приводило к совершенству. С внешней стороны это Таинство совершалось апостолами через *возложение* рук, а их последователями через *помазание* освященным миром. Отсюда и соответственные названия: *руководство*, *помазание*, *миропомазание*, *помазание спасения* и т.п. Когда же пытались выразить вместе и внутреннюю и внешнюю сторону Таинства, тогда появлялись такие названия, как *печать*, *печать духовная*, *печать дара Духа Святого*, *печать жизни вечной*, которые несли в себе тот смысл, что при запечатлении частей тела освященным миром запечатлеваются вместе с этим Духом Святым и все силы души человеческой. Поэтому «Крещение со справедливостью может быть названо *условием*, заветом между Богом и человеком. *Печать*, которой запечатлевается это условие, — св. Миропомазание».¹⁴²⁷ Этой печатью запечатлевается та *направленность* души, при которой человек искренне *алчет и жаждет правды Божией* (Мф. 5; 6), т.е. оправдания, получаемого посредством *вкушения* Господа (Пс. 33; 9), Который есть *хлеб жизни* (Ин. 6; 48) и *вода живая* (Ин. 4; 10). Алкание и жажда — признак жизни и одновременно признак здравия. Родившемуся необходимо поддерживать жизнь свою пищей и питием, которыми обеспечивается дальнейшее его

существование. Пищей и питием для родившегося в жизнь вечную человека является Божественная благодать, которая из-за сложности человеческого естества подается двояким способом: *духовно* и *телесно*. Как рождение нового человека совершается не только духовно — покаянной верой и Духом, но и телесно — водой, соединенной с благодатью, так и вкушение, причастие благодати Божией совершается не только непосредственно через *созерцание*,¹⁴²⁸ но и посредством *телесного вкушения*.

«Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6; 53), — говорит Господь, обращаясь к родившимся для жизни духовной. Пища таких новорожденных — плоть и кровь Христова. Ими только и возможно поддерживать в новорожденных начавшуюся духовную жизнь. Странными представляются эти слова для тех, кто не хочет вникнуть в суть сказанного (Ин. 6; 60). Сблужается ими плотское мудрование, понимающее духовное плотским образом. Имеющий же разум духовный понимает, что «плоть Господня есть животворящий дух, потому что она зачата от животворящего Духа»,¹⁴²⁹ а *рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3; 6). Как пишет св. Игнатий Брянчанинов: «Богочеловек, будучи все-совершенным Богом, по наружности, для телесных чувств человеческих, запечатленных падением, был только человеком. Святые человеки, соделавшиеся через Крещение чадами Божиим, соделавшиеся духом, сохранившие и развившие усыновление и духовное состояние богоугодным жительством, пребывали для наружных чувств человеческих, запечатленных падением, обыкновенными человеками, не отличавшимися ничем от прочих людей. Святые Христовы Тайны, будучи телом и кровью Богочеловека, будучи Духом, сохраняют для телесных чувств наружный вид хлеба и вина».¹⁴³⁰ Бог, снисходя человеческой ограниченности и приспособляясь к законам и обычаям его естества, приобщает к Своему естеству посредством хлеба и вина. «Подобно тому, как в Крещении, потому что у людей есть обычай мыться водой и натирать себе тело маслом, Он сочетал с елеем и водой благодать Духа

¹⁴²⁸ Святými Отцами утверждается, что в будущем веке человечество будет причащаться Христа «духовным образом — через одно только лицезрение» (*преп. Иоанн Дамаскин. Точн. излож. веры. Кн. IV. Гл. 13. С. 226*).

и соделал его (т.е. Крещение) *баней пакибытия*; так и потому что у людей существует обычай есть хлеб и пить воду и вино, Он сочетал с ними Свое Божество и сделал их Своими телом и кровью, для того чтобы чрез то, что обычно и согласно с естеством, мы оказались среди того, что выше естества».¹⁴³¹

Последним завещанием Спасителя перед Его животворящей смертью было повеление, вкушая обычную свою пищу, вспоминать о Нем и о совершенном Им деле спасения, приобщаясь через это по действию Духа Святого к обоженному естеству Его. Св. апостол Павел, согласно с повествованием евангельским рассказывает, как *Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание* (1 Кор. 11; 23-25). Но при этом не нужно думать, что эти хлеб и вино есть только образ тела и крови Христа. Господь прямо сказал: *сие есть тело*, а не образ тела и *сия есть кровь*, а не образ крови и *ядущий Меня*, а не хлеб и вино, *жить будет* (Ин. 6; 57). Верующим в Него Он в Таинстве Причащения дарует под видом хлеба и вина истинные Свои плоть и кровь. Как это происходит? Действием Святого Духа, подобно тому, «как при содействии Святого Духа Господь для Себя и в Себе осуществил и плоть от святой Богородицы».¹⁴³² И хотя образ такого действия по существу неисследим, но все же можно попытаться объяснить его через рассмотрение физиологических процессов, происходящих в теле человеческом.

Согласно законам телесной природы, хлеб и вино, употребляемые человеком в пищу, переходят в состав его телесного организма, делаясь плотью и кровью его. При этом они изменяются, но не по *существу* своему, а лишь по *виду* и *образу* существования. Что верно по отношению к человеческой природе вообще, верно и по отношению к человеческой природе Спасителя, в частности, потому что Он имел ту же плоть и ту же кровь и поддерживал Свою человеческую жизнь той же пищей и тем же питием. Следовательно, сущность хлеба и вина *одинакова* с сущностью плоти Богочеловека, которая составила из них. Отличие же плоти Сына Божия от плоти падшего человека состоит лишь в том, что она соединена с Божественной природой, сообщающей ей свойства

безгрешности, нетления, вечности и духовности. Суть совершаемого Таинства Евхаристии сводится к тому, чтобы с природой хлеба и вина соединить природу Божества и сообщить божественные свойства приобщающимся их. «Он не просто дал Свое тело, — говорит св. Иоанн Златоуст, — но вместо прежней плоти, которая, по естеству своему происходя из земли, была умерщвлена грехом и лишена жизни, Он привнес, так сказать, другой состав и другую закваску — Свою плоть, которая хотя по естеству такая же, но чужда греха и исполнена жизни, и всем преподал ее, дабы, питаясь ею и отложив прежнюю мертвую плоть, мы уготовились посредством этой трапезы в жизнь бессмертную».¹⁴³³ Потому-то это таинство и называется Причащением, что через него человечество может причащаться *Божества* Иисусова¹⁴³⁴ и Его качеств, как душевных, так и телесных. «Посредством чудного Таинства Евхаристии наше тело соединяется с телом Самого Христа, — соединяется тело с Божественным телом, кровь с Божественной кровью. *«Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь, — сказал Господь, — пребывает во Мне, и Я в нем»* (Ин. 6; 56). Ядущий всесвятое тело Христово и пьющий всесвятую кровь Христову, при посредстве такой полноты вкушения, приходит в совершенное соединение с Богочеловеком: тело его делается телом Богочеловека, кровь его соделывается кровью Богочеловека».¹⁴³⁵ Через такое *смешение* тела и крови человека с телом и кровью Богочеловека телу человека сообщаются свойства тела Христова, а душе — свойства Христовой души. Причем, последнее человеку вполне естественно получить через Его кровь, ибо «в Крови Христовой — душа Его».¹⁴³⁶ Делаясь «сотелесным и сокровным» Христу,¹⁴³⁷ такой человек становится *сродником* Христа, органической *частью* Его, *членом* тела Его. *Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?* (1 Кор. 6; 15). *Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело* (1 Кор. 10; 16-17). Св. Феофан Затворник считает, что есть особого рода сочетание человека с Богочеловеком, в котором реально участвует телесная природа человека. Как планеты сочетаются с солнцем и солнце с планетами *вещественными* силами, так нечто подобное есть между Господом и верующим. «Может быть, это совершается посредством световой все-

проницающей стихии, с коей *однородны* прославленное тело Господа и жизненные силы нашего тела, облегающие душу (т.е. дух). Если это принять, то несколько видно будет, как и *тела* наши *удове Христовы суть* не ради только нравственно-благодатного союза с Господом, но и другим путем, хотя не без зависимости от того союза». ¹⁴³⁸ Этот представляющий собой собранный из разнообразных частей единый живой организм именуется Церковью, *главой* которой является Христос, как *Спаситель тела* (Еф. 5; 23) и всесторонний попечитель его. «Мы есмы члены тела Его (Христа), составляем тело Его — Церковь». ¹⁴³⁹ Христос же есть глава Церкви, потому что есть Спаситель сего тела Своего. Он стал Главой через спасение спасенных, и спасенные стали членами Его через спасение». ¹⁴⁴⁰ Как сказал св. апостол Павел: «*Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющую пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна*» (Еф. 5; 25-27).

Спасение — в святости Божией, в живом союзе человека с Богом, который возможен лишь тогда, когда Бог находит в человеке черты сходства с Собой, когда видит в содержании жизни его нечто общее с содержанием жизни Своей. Это свойство человеческой жизни Священное Писание и называет *святостью* (1 Фес. 4; 7). Святость для человека состоит в подражании и уподоблении Богу (Евр. 5; 1); святость есть осуществление в человеке совершенств Божиих (Еф. 4; 24). Источник святости — Бог (Евр. 2; 11), и человек, стремящийся к святости может достичь ее через участие в *святости Его* (Евр. 12; 10), через причастие Божескому естеству (2 Петр. 1; 14). Совершается это приобщение силой (энергией) Христовой — благодатью, которая прививает обновленное Господом человеческое естество к естеству падшему посредством Крещения и усваивает ему новые качества посредством Своего общения. Совершается это усвоение естественно не механически, но *органически*, по подобию того, как ветвь дикой яблони, у которой были и соки дурные, и плоды, негодные к употреблению, посредством привития к доброплодной яблоне и соединения своей жизни с ее жизнью начинает получать доброкачественные соки от ее корня и давать добрые плоды, свидетельствуя тем о достижении того же благодетства и той же природы. Добрые соки доброплодной яблони,

входя в состав привитой ветви дикой яблони, как бы *изменяют ее природу*, сообщая ей природу доброплодную. Формируется же этот состав благодаря *корню* и подаваемой им пищи, ибо *если корень свят, то и ветви* (Рим. 11; 16). Корень — Христос, а приобщение к Нему совершается *верой* (Рим. 11; 20). И как верой *приняли Христа Иисуса Господа, так и ходите в Нем*, т.е. живите Им, *будучи укоренены и утверждены в Нем* (Кол. 2; 7), ибо Христос не только *корень* духовной жизни, но и ее *план*. Так что, с одной стороны, требуется укоренение, которое означает приобщение ко Христу и углубление в Нем с возможностью брать из Него как из источника соки духовно-благодатной жизни, потому что только приобщение ко Господу позволяет жить и плодоносить (Ин. 15; 1-6), а с другой стороны, так как жизнь характеризуется движением, ростом *по заданному плану*, как при строительстве здания, то требуется план жизни человеческой, который и дает Христос, *образу* Которого подобает быть *сообразным* (Рим. 8; 29) и в *образ* Которого следует преображаться (2 Кор. 3; 18). Материал для этого берется из естества человеческого, хотя и «не остается в своем естественном (сырцовом) виде, а переделяется благодатью Господа».¹⁴⁴¹ Человеческое естество, приобщаясь Божией благодати, *обоживается*, возвышаясь до того состояния, на которое ее поднял Богочеловек.

Подобно тому, как живое только молекулярной или растительной жизнью, приобщаясь человеческому организму посредством пищеварения, начинает жить жизнью *человеческой*, так точно и человек, живой только человеческой жизнью, приобщаясь Телу Христову, начинает жить жизнью Христовой, жизнью Божественной. При этом ясно, что все клетки человеческого тела *сами по себе* остаются жить своей *самостоятельной, индивидуальной* жизнью, но в то же время, поскольку они живут в человеке, то получают от него и другую жизнь, ту жизнь, которой живет он сам. Кроме того, поскольку клетки человеческого организма начинают жить в человеке, постольку они получают и общую жизнь и связь между собой. И если человек умрет, то клетки в его *трупe*, сохраняя *свою* жизнь, утратят не только жизнь *в нем*, но и *связь* между собой. Очевидно, что если бы клетка человеческого тела имела возможность осознать и почувствовать психическую жизнь того человека, в котором она находится, то она бы могла сказать: *«Я живу, но уже не я живу, а живет во мне сей человек,*

ибо когда я приобщилась к организму его, то смысл жизни моей и значение ее изменились. Я перестала жить прежней обособленной жизнью, ведшей меня к смерти, а приобщилась к жизни его организма, получая из него все необходимое для собственной жизнедеятельности и делая, в свою очередь, все необходимое для жизнедеятельности его организма».¹⁴⁴² Именно это и имел в виду Апостол, когда, почувствовав иную жизнь в себе, сказал о себе: *«Уже не я живу, но живет во мне Христос* (Гал. 2; 20), производя как во мне, так и во всех подобных мне *и хотение, и действие по Своему благоволению*» (Филип. 2; 13). Благоволение же Его состоит в том, чтобы всех соединить в Боге, а через это и друг в друге. Осуществляется же это единение только через Него Самого. Количество соединяемых с Ним, «быв исполнены Им, единым, созидательным и живительным началом, и сами в себе единятся, составляя союз совершенно сходный с союзом членов в теле».¹⁴⁴³

Такой живой союз восстановленного во Христе человечества действительно представляет собой, согласно Апостолу, *одно тело во Христе, а порознь один для другого члены* (Рим. 12; 5). И *как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, так и Христос*, точнее тело Христово, которое есть Церковь (1 Кор. 12; 12). Ибо «как тело и глава составляют одного человека, так и Церковь и Христос едино суть. Посему и именует (Апостол) вместо Церкви Христа, разумая здесь тело Его».¹⁴⁴⁴ И «как члены нашего тела с головой составляют один живой организм, водимый главой, так верующие, Крещением втесняемые Христу, как главе, с Ним образуют один телесно-духовный организм».¹⁴⁴⁵ И этот организм «как составляется Господом, так стоит и живет Им»,¹⁴⁴⁶ *возрастая в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4; 13), ибо

¹⁴⁴² Необходимо правда оговориться, что здесь не та мысль, будто бы жизнь Бога нуждается в человеческой жизни, а то, что сам человек нуждается в том Божественном организме, который создается из возрожденной природы человеческой. И как некогда Христос для исполнения своего дела исцеления человеческой природы *нуждался* в теле, так и ныне для продолжения этого дела Он *нуждается* в видимом и осязательном теле, которое строится из живущих на земле людей, обращающихся к Нему. Это тело и есть Церковь как *исполнение Исполняющего всяческая во всех* (Еф. 1; 23), ибо как голова мыслима лишь при существовании тела, так и Спаситель — при спасаемых.

цель его бытия — *совершение святых* (Еф. 4; 12), т.е. приведение верующего во Христа человечества в такое состояние, в котором ему следовало быть по назначению.¹⁴⁴⁷

Назначение человеческой природы состоит в подражании природе Божественной. Это совершается путем отображения в себе совершенств Божественной природы. *Будьте совершенны*, — напоминает Спаситель человечеству забытое его назначение, — *как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5; 48). И Он не просто напоминает, но и являет в Себе Самом возможность действительного процесса нравственного самоусовершенствования, ибо Он есть «Первообраз нашего совершенства».¹⁴⁴⁸ Сам же процесс перехода этой возможности в действительность есть процесс претворения в свою жизнь благодати Святого Духа. По мере этого претворения совершается обожение человеческой природы, так что человек становится *богом по благодати*.¹⁴⁴⁹ Причем этот процесс уподобления Богу через причастие Его естеству (1 Петр. 1; 4) не имеет для человеческой природы конца ни в этом веке, ни в веке будущем. Причина тому в том, что всякое существо может действовать только *сообразно со своей природой и в ее пределах*. И когда речь идет о Божественном совершенстве, то в этом случае, всегда разумеется совершенство абсолютное, как сообразное абсолютной природе Божества; когда же разговор заходит о совершенстве человеческом, то естественно при этом иметь в виду совершенство ограниченное — сообразное ограниченной природе человеческой. Отсюда вполне понятно, что хотя природа совершенства и в Боге и в человеке одна и та же, но абсолютно отобразить в себе совершенство Божие человек не в состоянии по причине ограниченности своих сил. Будучи образом Божиим, человек способен все ясней и чище отображать в себе совершенства Божии, последовательно восходя от одной степени совершенства к другой — более высшей. Достичь же конечного предела совершенства он не в состоянии, поэтому и не может никогда сказать себе: *достаточно*, но должен *стремиться неутомимо к совершенству* (Евр. 6; 1), никогда не доходя до предела в совершенстве.

¹⁴⁴⁷ Слово совершение (*katabtismos*) имеет два значения: 1) восстанавливать в свойственное состояние, т.е. исправлять (Гал. 6; 1), и 2) делать совершенным. Эти два значения не исключают друг друга.

ГЛАВА 2. ПРИРОДА ОБНОВЛЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

2.1. Подблагодатное состояние человеческой природы

Кто приходит к Богу и действительно желает быть последователем Христовым, тот должен приходиться с той целью, чтобы перемениться.

Преп. Макарий Египетский¹⁴⁵⁰

Рожденный *ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога* (Ин. 1; 13) — единого Источника истинно человеческой жизни, получает возможность *быть чадам* Его (Ин. 1; 12), причастником естества Его (1 Петр. 1; 4) и жизни Его. Он совлекается *смертности* — ветхого рубища своего, приобретенного в падении и облекается *жизнью* Божественной — новым одеянием, данным ему через Воплощение Бога-Слова. Совершается это посредством благодати Божией, которая одна только способна оживить умершее естество падшего человека и соединить воедино распадающийся его состав. При этом изменение касается не *природы* как таковой, а лишь ее *состояния*. Как душа способна организовывать соответствующий себе стройный телесный организм и создавать для него органические структуры из различных неорганических элементов, возводя их в новое и как бы сверхъестественное для них состояние, так и благодать, будучи *душой души* человеческой,¹⁴⁵¹ способна переустроить по своему плану все силы человеческой природы и сообщить им свое качество, являющееся для них качеством сверхъестественным. «Душе, истинно во Христа верующей, — говорит преп. Макарий, — должно из нынешнего *порочного состояния* перейти в *состояние иное*, доброе, и нынешнее уничиженное естество *изменить* в естество иное, божественное».¹⁴⁵² Но измениться человеческое естество должно не в наличии сил и частей своих, а в их *взаимоотношении и качестве*, ибо человек не может выступить из естества своего и преложиться в естество иное, оставшись при этом человеком.¹⁴⁵³

Начинается изменение и переустройство естества человеческого с покаяния, т.е. с *изменения сознания*. Это точка опоры для

благодати. Изменив сознание, она начинает постепенно изменять и все естество человеческое при помощи содействующего ей и уже измененного ею человеческого сознания, которое, в свою очередь, в помощь себе берет еще и человеческое произволение, направляя его навстречу благодати. Эти силы духа могут вступать во взаимодействие с благодатью как сродные с ней по природе своей. Силы же души и тела не сразу могут, даже если захотят, вступить в общение с божественными энергиями, поскольку они все пропитаны неестественным, страстным и нечистым. Благодать, показывая сознанию падшего человека неестественность состояния его природы, доводит его только лишь до решимости себя изменить, но при этом он «остается еще таким, каким был, т.е. пропитанным грехом, и в душе по всем силам, и в теле по всем отправлениям».¹⁴⁵⁴ Он весь еще нечист, кроме *единой точки*, которую составляет сознающая и свободная сила — ум или дух. Бог чистейший и соединяется с сей единой частью, все же другие части, как нечистые, остаются вне Его, чужды Его, хотя Он готов преисполнить всего человека, но не делает сего, потому что человек нечист».¹⁴⁵⁵ Таким образом, благодать Божия не может сразу преисполнить собой *всего* человека и изменить его природу по причине качествующей в ней страстности и производимой ею беспорядочности в действиях ее сил. Тем не менее начало этого изменения наступает с изменением сознания и вселения в него благодати Святого Духа в Крещении.

Значит, в купели Крещения воскресает и восстанавливается в прежний чин не весь человек, а лишь его часть — *дух*, который включает в себе характерные черты образа Божия. Это позволяет сказать, что в Крещении восстанавливается падший, искаженный образ. «Два блага подает нам святая благодать через возрождающее нас Крещение, — говорит блаж. Диадокх, — из которых одно безмерно превосходит другое. Но одно подает оно тотчас; именно, — в самой воде обновляет и все черты души, составляющие образ Божий, просветляет, смывая с нас всякую скверну греховную; а другое ожидает произвести в нас вместе с нами: это то, что составляет подобие Божие».¹⁴⁵⁶ Именно об этом молится священник, освящая воду для совершения таинства Крещения: «Явися Господи, на воде сей, и даждь претворится в ней крещаемому во еже отложить убо ветхого человека, тлеемого по похотем прелести,

облещися же в нового, обновленного по образу Создавшего его».¹⁴⁵⁷ Итак, с восстановлением духа восстанавливается в человеке образ Божий, но подобие Божие отображается не вдруг и не тотчас, а постепенно, по мере упражнения в очищении от страстей. С появлением чистоты, «когда ум (дух), начнет с великим чувством вкушать блага Всесвятого Духа, тогда ведать мы должны, что благодать начинает как бы живописать на чертах образа Божия черты богоподобия. Ибо как живописцы сначала одной какой краской начертывают образ человека, а потом, мало-помалу краску за краской накладая, представляют образ того, кого живописуют, сходный с ним даже до волос: так и святая благодать Божия сначала через Крещение восстанавливает в человеке черты образа Божия, поставляя его в то состояние, в коем он был, когда был создан; а когда увидит, что мы всем произволением возделываем красоты подобия Божия и стоим нагие и небоязненные в ее детелище (мастерской), тогда добродетель за добродетелью расцветивая в душе, и от славу в славу лик ее возводя, придает ей черты подобия Божия».¹⁴⁵⁸

Уподобление человеческой природы природе Божественной совершается тем же Духом Святым, Которым восстанавливался и образ Божий при Крещении, но не без участия человека. Требуется и человеку производить со своей стороны не только желание, но и усилия, стараясь исполнить данные Духом для этого заповеди.¹⁴⁵⁹ Жизнью по заповедям, трудами добродетеля, насаждением добрых расположений вместо греховных, страстных человек содействует благодати Божией, переустроявая свое естество *по образу Создавшего его* (Кол. 3; 10). По мере уподобления человеческого естества естеству Божию усиливаются и действия Божией благодати, которая «сначала сокровенно держится, потом обнаруживается, наконец, раскрывается или является во всей силе».¹⁴⁶⁰ Причина такого действия благодати опять же кроется в испорченности человеческой природы и нетвердости человеческого произволения. Блаж. Диадок говорит, что первоначально «благодать скрывает свое присутствие у крещаемых, *ожидая произволения души*, когда же *всецело* обратится человек к Богу, тогда она неизреченным неким чувством открывает сердцу свое присутствие».¹⁴⁶¹ Потом, если человек приобретет твердость воли в исполнении велений Божиих, то «огонь святой бла-

годати простирается и на *внешние чувства* сердца, ощутительно поядая терния человеческой земли». ¹⁴⁶² А впоследствии, когда человек очистит свое естество от нечистоты страстей, тогда «благодать *все естество* его озарит в глубочайшем некоем чувстве», ¹⁴⁶³ и он «весь, наконец, делается домом Святого Духа». ¹⁴⁶⁴ По мере раскрытия действий благодати процесс переустройства существа человеческого приобретает *самодвижный* характер. Благодать постепенно берет власть в свои руки. По мере того, как человек отдает ей свою власть над собой, действия благодати принимают властный характер, усмиряя самоволие душевно-телесных сил и не допуская беспорядочности с их стороны. Признаком присутствия Царя в естестве человеческом является *упорядочность* всех сил и действий естества. Человек не может даже объяснить, как происходят эти изменения в нем, но чувствует, что Кто-то самовластно соединяет воедино рассеченные части его естества и упорядочивает силы их.

«Ты приходишь! — изумленно восклицает некто, испытывший на себе эти действия, — и я не вижу образа шествия Твоего; вижу не плотскими очами — ощущением. Ты не даешь ни времени, ни способа размыслить — кто Ты? Неожиданно являешься в душе, Невидимый и Непостижимый! Являешься с несказанною тихостью и тонкостью, вместе с властью и силой Творца, потому что изменяешь всего человека: изменяешь, претворяешь, воссоздаешь, обновляешь и ум, и сердце, и тело! Ты — Сильный —ходишь в дом, связываешь крепкого, расхищаешь сосуды дома, расхищаешь не в погибель — во спасение! И дом и сосуды были прежде Твоими; Ты их устроил, устроил для Себя; они сами отдались в горестный плен хищнику. И были они доселе — ум мой, душа моя, тело мое — под властью лютого властелина, действовали под его влиянием». ¹⁴⁶⁵ С этого времени приходит в душу царство Божие, и «душа во глубине своей исповедует Бога своим Владыкой и покорствуется Ему всеми силами, а Бог властно действует в ней». ¹⁴⁶⁶

С приходом царствия Божия приходит и *праведность и мир и радость во Святом Духе* (Рим. 14; 17). Душе возвращается естественный ее чин, тот чин, который она имела при творении, ¹⁴⁶⁷ т.е. ей возвращается здравие, ибо «ничто не препятствует здравью душевному, кроме бесчиния души». ¹⁴⁶⁸ Явным и ярким при-

знаком здоровья души является упорядоченность чувств зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, ибо, как говорит св. Симеон Новый Богослов, «когда кто держит их в порядке и владеет ими разумно — явно, что душа его в своем чине, здорова».¹⁴⁶⁹ А владеет он ими из-за правильного действия разумных сил, которые избавились от страстей, потому что причина болезненности естества в наличии страстей. Следствием освобождения от мятущихся и беспорядочных страстных движений является в душе мирное устроение всех ее сил и частей. «Ум, сердце, душа, тело, доселе рассеченные грехом, внезапно соединяются воедино о Господе. Так как соединение произошло о Господе, произведено Господом: то оно есть вместе и соединение человека с самим собой, и соединение его с Господом. За соединением или вместе с соединением последует явление духовных дарований. Правильнее: соединение — дар Духа. Первое из духовных дарований, которым и производится чудное соединение, есть мир Христов. За миром Христовым последует весь лик даров Христовых и плодов Святого Духа, которые Апостол исчисляет так: *любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание* (Гал. 5; 22-23). Молитва исцеленного, соединенного, примиренного в себе и с собою чужда помыслов и мечтаний бесовских. Пламенное оружие падшего херувима перестает действовать: кровь, удержанная силою Свыше, перестает кипеть и волноваться. Это море делается неподвижным; дыхание ветров — помыслы и мечтания бесовские — уже на него не действуют».¹⁴⁷⁰ Это и есть тот мир Христов, *превыше всякого ума* (Филип. 4; 7), который исполняет все существо человеческое непостижимой силой и духовной сладостью, как истекающий от действия Духа Святого. Этот мир Христов «выводит христианина из-под власти плоти и крови, исторгает страну греховную из души и тела, уничтожает насильственное влияние демонов на душу и тело, вводит в христианина свойства Христовы, кротость, смирение, благость. Душа, ощутив эти свойства, начинает вкушать чудный покой».¹⁴⁷¹ Это и есть тот самый покой, к которому всех и постоянно призывает Господь (Мф. 11; 28).

Вкусившие сладость этого покоя исполняются радости и блаженства, что является между прочим *признаком жизни*.¹⁴⁷² Природа человеческая оживотворяется, совлекая с *перстного* состава

своего качества смертностности и тленности и облекаясь качествами нетления и бессмертия (1 Кор. 15; 53). Совершается это совлечение бранных *кожаных риз* тления и облечение в небесные *белые ризы* нетления (Отк. 6; 11) по мере того, как переходит преимущество власти духу человеческому, способному сообщить свои качества, подчинившимся ему душе и телу. Духом и через дух совершается одухотворение всего состава человеческой природы. В процессе одухотворения душа постепенно высвобождается из-под власти неразумной плоти и избавляется от приобретенных ею вследствие бывшего подчинения плоти свойств неразумной животности и плотской склонности. Сама плоть, теряя свою власть, вынуждена бывает подчиняться велениям души и проникаться теми свойствами и качествами, которые приобретает душа, одухотворяемая духом. Здесь совершается то же, что совершается с железом от продолжительного соприкосновения его с огнем: оно как бы само делается огнем, хотя и сохраняет при этом свою природу. И как раскаленное железо, сохраняя свой состав и природу, приобретает качества, похожие на качества огня, так и душа, соприкасаясь с огнем Божественной благодати через дух свой, получает божественные качества. При этом душа даже видимым образом просветляется. «Когда душа состоит вне благодати, — разъясняет это явление св. Феофан Затворник, — оболочка ее *или мрачна*, как ночь темнейшая, если кто поблажает страстям и им служит, *или сера*, как неопределенный туман, когда кто не слишком предан страстям, живет, однако же, в суете. Под действием же благодати, вместе с тем, как проникается ею душа, просветляется постепенно и оболочка ее, подобно тому, как обыкновенно разгуливается пасмурная погода. Когда душа вся проникается благодатью, тогда и оболочка ее вся становится ярко-светлой. Как внутреннее все в сем случае стянуто к единому, от коего исходят и все тамошние движения и действия; то и яркосветлость оболочки представляется исходящей из того же центра, вслед за духовными действиями. Это и есть лучезарность. Внутреннее облагодатствованного блестит, как звезда, не духовным только, но и вещественным светом. Эта светозарность внутренняя у таковых нередко прорывается и наружу и бывает видима для других».¹⁴⁷³ Находящийся в таком состоянии человек, «горит как огонь и просвещается Духом Святым, и еще

отселе, из настоящей жизни, провидит таинство обожения своего. Став весь огнем по душе, он и телу передает от стяжанного внутри светлоблистания, подобно тому, как и чувственный огонь передает свое действие железу, — и бывает тогда душа для тела тем, чем Бог стал для души». ¹⁴⁷⁴

«Вы не по плоти живете, а по духу, — говорит, обращаясь к таким людям ап. Павел, — *если только Дух Божий живет в вас*» (Рим. 8; 9). «Как это? Неужели они не были во плоти, но пребывали бестелесными? Какой же это может иметь смысл? Замечай ли, что он разумел плотскую жизнь? Для чего же не сказал: вы не во грехе пребываете? Чтобы ты узнал, что Христос не только угасил мучительство греха, но и плоть сделал более легкой и духовной, не через изменение ее природы, но посредством большого окрыления ее». ¹⁴⁷⁵ При этом следует заметить, что тело, сохраняя свою природу, сохраняет и качества, свойственные этой природе, такие как *вещественность* и *тление*. И как в раскаленном железе мы обыкновенно видим огонь, а не железо от того, что свойства железа закрываются свойствами огня, но видим это лишь до тех пор, пока они соединены, так и свойства тела человеческого хотя и могут быть преодолеваемы свойствами Духа через душу человеческую, но лишь в том случае если наличествует их соединение. При разъединении огня с железом последнему возвращаются все его прежние свойства, хотя и с некоторыми изменениями. Телу, причастному через душу божественного огня благодати Святого Духа и имеющему вследствие этого свойства легкости, тонкости, нетления и возможной светлости, после разъединения с душой возвращаются присущие ему свойства. Поэтому, когда из тел святых, т.е. освященных причастием благодати Божией, выйдут их души, тогда этим телам возвращаются их прежние свойства, хотя иногда и с некоторыми изменениями. В результате чего «иные мало-помалу разлагаются и бывают прахом, а другие не разлагаются в продолжение многих лет, и ни нетленными совершенно не бывают, ни опять совершенно тленными, а сохраняют в себе признаки и тления и нетления, пока не восприимут совершенного нетления и не обновятся совершенным воскресением во время общего воскресения мертвых». ¹⁴⁷⁶ Тогда тело восприимет те качества, которые присущи одушевляющей ее природе.

2.2. Подблагодатное состояние естества человеческого в его составных частях

*Благодать непрестанно сопреживает,
укореняется и действует как закваска в
человеке.*

Преп. Макарий Египетский¹⁴⁷⁷

Благодать Божия, получив доступ к падшей человеческой природе, сначала производит разделение *души и духа* (Евр. 4; 12), подчиняя дух *слову, могущему спасти душу* (Иак. 1; 21). Животворящие лучи Солнца Правды, попадая на дух, оживляют в нем присущие ему движения — «страх Божий, совесть и недовольство тварным». ¹⁴⁷⁸ Эти духовные движения пробуждают человеческое сознание и приводят человека в себя. Он с ужасом начинает осознавать, что та жизнь, которую он проводит, ведет к пропасти ада и вечной смерти. Следствием этого является *видение* своей греховности прозревшим умом, *чувствование* опасности своего положения ожившим сердцем и *забота* проснувшейся воли об избавлении от такого пагубного состояния. В связи с этим появляется *решение* об изменении себя и своего душевного устройства. «За это решение благодать Божия, действовавшая доселе со вне, входит внутрь через таинства и немощный дух человека соделывает мощным. На эту сторону совсем уже переходит сознание и свобода; и у человека начинается внутренняя жизнь пред Богом, жизнь истинно свободная разумно-самодетельная. Потребности душевно-телесные и требования внешних случайностей уже не развлекают его, напротив, он начинает заправлять ими, якоже Дух дает. Как самодержец, восседает он на престоле сердца и оттуда дает повеления, как чему быть и как что делать». ¹⁴⁷⁹ Исходя из своего назначения «быть в Боге и возводить к Богу все, что есть в человеке и вокруг человека», ¹⁴⁸⁰ он начинает привлекать к исполнению этого назначения всех, кто ему подчиняется. Поначалу это ему не сразу удастся, потому что еще «прорываются прежние владыки и не только тревогу производят во внутреннем граде, но нередко и самого владыку уводят в плен». ¹⁴⁸¹ Но при помощи благодати Божией дух, наконец, ста-

новится настолько крепким, что «приражения прежних воздействователей на него бывают для него то же, что пылинки для гранитной стены». ¹⁴⁸² Принимая силу от Бога, в Коем живет, он в ту же жизнь вовлекает и душу с ее рассудком и науками, изделиями его, с ее волей и начинаниями — проявлениями ее, с ее вкусом и искусствами — произведениями его, и с ее низшими способностями — воображением и памятью, вовлекает и тело с его потребностями, и на все внешние свои порядки наводит отсвет той же жизни». ¹⁴⁸³ Вовлечение это происходит постепенно, по мере распространения по естеству и силам человека очищающих их божественных энергий. Рассматривая действия благодати под углом троечастности человеческой природы и тройственности состояния духовной жизни можно схематически это представить следующим образом.

В начале благодать занимает только духовную часть естества человеческого. Душа же и тело продолжают жить прежней своей жизнью по закону греха. Дух вступает в непримиримую борьбу с душевно-телесностью, представляющую собой, в силу греховного своего союза, как бы одну часть, которую Апостол кратко наименовал *плотью*, по преобладанию в ней плотского начала. В результате оживления духа и восстания его, *плоть* начинает противоборствовать духу, *похотствуя*, т.е. порождая противные ему движения, а дух, в свою очередь, не сдается и противится всем плотским пожеланиям и таким образом, *они друг другу противятся* (Гал. 5; 17). Ни одна из сторон не хочет допустить сделать что-нибудь в угодность противоположной стороне. Апостол же требует, чтобы стоящая посередине душа изменила своему союзу с плотью и перешла на сторону духа (Гал. 5; 16), *чтобы оправдание закона*, того закона, который содержится в совести или дан в Откровении, *исполнилось* на ней *не по плоти* ходящей, *но по духу* (Рим. 8; 4). Эта брань в системе аскетической науки считается необходимой и спасительной. Спасительность ее в том, что она не дает душе прийти в *равно-душное* состояние, при котором та в *равной* степени не желает трудиться ни в духовных, ни в плотских делах. Отсутствие противоборства духа и плоти привело бы душу к неприятному для Бога состоянию теплостыни (Апок. 3; 15-16), при котором душа располагалась бы «так воздерживаться от плотских страстей, чтобы нисколько не тер-

петь скорбей, неизбежных при исполнении требований духа». ¹⁴⁸⁴
В тоже время, исполняя требования духа, для которого неприятны даже необходимые потребности тела, душа сдерживает непомерные желания духа к подвигам, превышающим телесные силы, и тем сохраняет тело от разрушения. «Так-то происходящая в нашем существе брань, извлекая нас из состояния беспечной холодности, призывает к трудам и ревности о добродетелях, учреджая в то же время прекрасную средину, в коей с одной стороны жар духа, с другой холодность плоти устанавливает произвол воли нашей в соразмерной горячности ревности; оттого ни необузданным страстям плоти увлекать душу нашу не попускает стремление духа, ни духу порываться непомерными желаниями добродетелей не позволяет немощь плоти, — чтобы иначе, в первом случае, не пустили корней всякого рода пороки, а во втором возношение не нанесло нам глубокой раны мечем гордости; правильное же уравновешение взаимного их противоборства, сохраняя разумную меру между тем и другим стремлением, научает воина Христова всегда шествовать путем царским. Вот откуда происходит, что когда душа, по причине охлаждения или нерадения воли, готова бы склониться к плотским похотям, ее обуздывает рвение духа, не удовлетворяющегося земными благами; и, напротив, когда дух в возношении сердца, с непомерным жаром порывается к превышающим силы наши подвигам, его возвращает к должным пределам немощь плоти, и он, возвышаясь над охлажденным состоянием воли нашей, с умеренной ревностью и с усердием к трудам, ровной стезей начинает востекать к предназначенному совершенству». ¹⁴⁸⁵

Пройдя стадию освобождения души от власти плоти, человек вступает в срединную стадию духовного своего возрастания, когда дух его руководимый благодатью Божией заключает союз с силами души, добровольно отказывающимися от прежнего своего правителя — плоти. На этой стадии душа уже не столько слушается приказаний плоти, сколько сама старается заставить ее подчиниться ей. Ее ум, сердце и воля не позволяют удовлетворять свои грубые страсти, а удовлетворение необходимых потребностей телесных они стараются не превратить в похоти (Рим. 13; 14), умерщвляя этим плотское состояние или, как выражается Апостол, *растпная плоть со страстьми ее и похотьми* (Гал. 5; 24).

Распятие плоти — самости со страстями — является неотъемлемой принадлежностью жизни духовной.¹⁴⁸⁶ Распинательная же сила заимствуется из живущего в духе страха Божия, поддерживаемого соответствующими указаниями совести и неудовлетворительностью ничем тварным. Именно этого желает Пророк, когда молится Богу духом, говоря: «*Пригвозди к страху Твоему плоть мою*» (Пс. 118; 120). Ибо, как поясняет Апостол, *если мы живем духом, то по духу и поступать должны* (Гал. 5; 25), угождая Богу теми нравственными требованиями, которые исходят из духа и с которыми необходимо душе соотносить свои мысли, чувства, желания и все поведение. Человек начинает работать Богу *всею душою* (Мф. 22; 37) и *от всей души* (Кол. 3; 23). Тело постепенно примиряется со своим положением и начинает подчиняться указаниям, идущим свыше от духа и корректируемым душой.

После этого наступает такая стадия духовной жизни, когда человек начинает прославлять Бога не только в душе, но и в теле своем (1 Кор. 6; 20), ибо уже *ходит духом и похотей плотских не совершает* (Гал. 5; 16). Ходит же духом потому, что *живет духом* (Гал. 5; 25) и *Дух Божий живет* в нем (Рим. 8; 9), делая его храмом Своим (Еф. 2; 22). На этой стадии всем частям человеческой природы возвращается естественное их состояние, состояние первозданной непорочности и бесстрастия. Находящегося в этом состоянии человека перестают соблазнять лица, вещи, образы, ситуации, ранее соблазнявшие. Благодать Божия научает смотреть как бы *сквозь тварь*, возвышаясь от нее к Творцу и не порабощаясь ей.

«Вот перед глазами — картина с нагими, самыми красивыми женщинами в самых искусительных позах; — делится пережитым опытом своим один из святых, — плоть страстная волнуется, раздражается сладострастием, разжигается похотью. А духовное мудрование говорит: чего ты глупая волнуешься? Успокойся: славь Творца при виде этой чудной красоты, этой дивной пластики тела. Ведь тут проявились премудрость, благость, красота, величие Художника-Творца, Который создал такое тело свято, чисто, благопотребно, неблаженно, нетленно — не для блаженности, а для чистого, праведного, святого употребления и для прославления Творца. Ведь тело женщины — модель ху-

дожника, для тебя, человек, приготовленная, чтобы по этому художественному, премудрому, прекрасному образцу образовать тебя, блазнящегося своим же в сущности телом; ибо в таком теле, как в мастерской художника, выльется или истекнет твое же тело, мужчины или женщины. Когда я это сказал сам в себе, — всякая похоть пропала. Я стал покоен и уже несколько не соблазнялся нагим телом женщины, а славил Господа, все премудро создавшего». ¹⁴⁸⁷ Преп. Никита Стифат резонно замечает, что естество вещей душе представляется соответственно ее устроению. «Когда умные чувства стоят в ней в своем естественном чине, и ум незаблудно шествует в понимании тварей, разумно объясняя существо и движения их, тогда в естественном чине видятся ей и вещи, и лица, и всякое естество вещественных тел не имеющими сокрытой какой-либо причины заразы или вреда». ¹⁴⁸⁸ Тогда все и вся видится ей естественным образом как Божие творение, которое не является нечистым по своей природе.

Возвративший себе утерянные черты не только образа, но и подобия Божия, по слову св. Симеона Нового Богослова, «вместе с тем получает способность смотреть на вещи, как они есть по природе своей, — и после того, яко во дни благообразно ходящий, так и смотрит уже на все вещи, как они есть по их природе, не смотрит на цвет, красоту и блистательность их, но, помышляя о существе и свойствах их, пребывает невозмутим никакою по поводу их страстностью, внимая лишь тому, что в них есть существенного, и чем они всегда пребывают». ¹⁴⁸⁹ Находясь в таком состоянии, он «смотрит на золото, но не приковывает ума своего к его блеску, а помышляет лишь о материи, из коей оно, то есть что оно земля, персть или камень, и не может никогда измениться во что-либо другое. Смотрит на серебро, маргариты и всякие драгоценные камни, и чувство его не обольщается приятностью привлекательной цветности их, но смотрит на все эти камни, как на всякий другой простой камень, считая все их пылью и прахом. Смотрит на шелковые красивые одежды и не дивится их многообразию и разноцветности, помышляя, что они все суть испражнение червей, и скорбя о тех, которые радуются из-за них и блюдут их, как драгоценности. Смотрит на человека, славимого, шествующего по улицам в сопровождении множества народа и гордящего-

ся такой славой, и, почитая видимое сновидением, дивится невежеству людскому и посмеивается ему. Видит мир, шествуя среди какого-либо большого города (свидетель истины слов моих — Господь, совершающий в нас сие), и однако же находится в таком блаженном состоянии, как бы один во всем мире и находился в месте пустынном, непроходимом людьми, как бы ни с кем не имел никакого дела и не знал никого из людей, живущих на земле». ¹⁴⁹⁰

Механизм преодоления плотского движения в человеке, устремленном своим духом к Богу, таков: «Ум восходит к созерцанию Его и воспаляет душу стремиться к Сотворшему ее; вместе с чем возрождается в нем божественная любовь и слезы, и бывает он весь вне видимого, отрешаясь совершенно от тварей». ¹⁴⁹¹ Как тут не вспомнить свидетельство о том человеке, который, «увидев необыкновенную женскую красоту, весьма прославил о ней Творца и от одного этого видения возгорелся любовью к Богу и пролил источник слез». ¹⁴⁹² Достигший такого состояния бесстрастия способен спокойно смотреть не только на вещи и лица, в каком бы виде и состоянии они ни были, но и на нечистые и мерзкие страсти в их действии. Он не оскверняется этим по подобию того, как не оскверняется солнце, освящая своими лучами темные и нечистые места. Ибо «когда ум переселится к вещам сверхчувственным, тогда чувства, состоя в своем чине, бесстрастно входят в соприкосновение с предметами страстей, исследуя лишь причины их и природу и верно определяя их действия и свойства, без пристрастия к ним и без склонения к ним желания против естества». ¹⁴⁹³ Способность такого зрения получает лишь естество, обновленное благодатью Божией. Только оно способно видеть и ведать зло, сохраняясь при этом от осквернения этим злом, потому что, как говорят опытно познавшие это состояние, «видение и ведение естества обновленного принадлежат не собственно человеку, приобретены не собственным усилием человека, но дарованы ему Богом». ¹⁴⁹⁴

Кроме этой, особенной способности зрения даются Богом и другие сверхъестественные способности, которые становятся *естественны естеству обновленному*. ¹⁴⁹⁵ Тело, перестраиваясь в согласии с умным действием благодати Божией, «наполняется каким-то сочувствием сокровенных таинств души и дает даже гля-

дящим извне как-то ощутить, что в это время действует в получивших благодать». ¹⁴⁹⁶ Внезапно, у таковых появляется способность видеть невидимое, вследствие особого претворения чувств восприятия. Зрительное восприятие, пройдя трансформацию, претворяется в духовное зрение, непосредственно видящее духовный мир и его жителей. Причем эта открывающаяся перцепция отличается по свойствам своим как от физического, так и от мысленного зрения. Здесь весь человек оказывается воспринимающим органом. Апостол, оказавшись в таком состоянии, не мог определить *умом* ли он видел тамошние виды или *телом* (2 Кор. 12; 2), т.е. он видел «не чувством, но с такой же ясностью, с какой чувство ощущает чувственное». ¹⁴⁹⁷ Он видел Господа, *сидящего на престоле высоком и превознесенном* (Ис. 6; 1) и видел как *тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним* (Дан. 7; 10). Тело, устремляясь вслед за возвышениями ума к небесному, как бы забывает о своей тяжести и, «забывшись», может даже пространственно подниматься в воздух, как это показала на своем примере преп. Мария Египетская.

Наряду с этим тело приобретает сверхъестественные для него духовные свойства и даже способно бывает к наслаждениям духовным и божественным. Испытавший это на себе восклицает восторженно: «*Как сладки гортани моей слова Твои! Слаще меда для уст моих*» (Пс. 118; 103). Таким образом, «залог будущих благ получает не только душа, но и тело, вместе с ней стремящееся к ним по евангельскому пути. Отрицающий это отвергает и воскресение тела в будущем веке. Но раз тогда тело тоже приобщится к неизреченному божественному добру, то, конечно, и теперь оно должно в доступной ему мере приобщаться к даруемой уму Божией благодати. Оттого мы говорим, что Божии дары постижимы чувством, хотя добавляем — «умным», поскольку они выше природного чувства, поскольку воспринимает их прежде всего ум и поскольку наш ум устремляется к Первому Уму, божественно приобщаясь к которому в меру своих дарований он сам, а через него и связанное с ним тело, приближаются к Богу, показывая и предвосхищая поглощение плоти духом в будущем веке. Не телесные глаза, а глаза души воспринимают силу Духа, видящую Божии дары; потому мы называем ее умной, хотя она выше ума». ¹⁴⁹⁸

2.3. Подблагодатное состояние сил человеческой души

2.3.1. Состояние познавательных сил

*Исполнение Божиих заповедей
доставляет истинное знание.
Св. Григорий Палама¹⁴⁹⁹*

С минуты первого воздействия благодати на дух начинает прозревать его познавательная сила — *разум*. Он начинает зреть духовный мир подобно тому человеку, который начинает видеть окружающее после того, как ему операционным способом разъединили сросшиеся веки и открыли глаза.¹⁵⁰⁰ Такой человек, хотя уже и видит, но пока плохо, ибо его атрофированная зрительная сила требует упражнений для того, чтобы видеть лучше. Разум также требует упражнения в зрении мира духовного, который он видит поначалу не в подробности, а лишь в общих чертах.¹⁵⁰¹ Такое видение его обуславливается как слабостью самой его зрительной силы, так и той помехой, которую ему создают еще плохо открывающиеся «веки» — покровы чувственной, вещественной природы. Но разум, познавший те возможности, которые ему открывает зрительная его сила, пытается пробиться сквозь эти покровы, чтобы рассмотреть отчетливей мир духовный.

На первых порах он пользуется услугами рассудка и чувственных способностей, постигая Творца через свойства Его творений. Сам Творец со своей стороны помогает ему в этом через данное Им для этой цели Откровение. В Откровении Бог, насколько это возможно, объяснил рассудочным способом Свои свойства и законы Своего мира, изложив их словесно. Правда, идеи Им изложенные, в силу своей сущности, непознаваемы для рассудка, действующего самостоятельно и отдельно от разума (1 Кор. 2; 8). Они представляются ему ничем иным, как *юродством* (1 Кор. 1; 18), *безумием* и *соблазном* (1 Кор. 1; 23). Но прозревший разум, пользуясь рассудком, поучается *во свидениях Господних* (Пс. 118; 99)¹⁵⁰² и познает постепенно, через это *юродство проповеди*, Бога (1 Кор. 1; 21),

¹⁵⁰² Свидение (marturion) — свидетельство, откровение, заповедь.

истинность, верность (Пс. 92; 5) и вечную правду Его слов (Пс. 118; 144). Появляется это понимание по мере проникновения разума Духом Святым, давшим и само Откровение (1 Кор. 2; 10). Не случайно же ап. Петр сказал, что *всякое пророчество Священного Писания нельзя разрешить самому*, т.е. одним действием рассудочного мышления, ибо *никогда пророчество, встречаемое в Писании, не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым* (2 Петр. 1; 20-21). Поэтому *все Священное Писание богодухновенно и полезно для научения* и просвещения разума через сообщение ему ведения истины, а так же для показания ложности содержимых воззрений и незаконности жизни падшего естества, *для исправления*, «как ложных воззрений, так и недобрых навыков жизни»¹⁵⁰³ и *для наставления в стяжании праведности*, т.е. правильности, как в образе мыслей, так и в образе жизни (2 Тим. 3; 16). Вследствие того, что в Писании кроется источник самопознания и богопознания повелевается *поучаться* в нем *день и ночь* (Нав. 1; 8). Делаящий это ублажается, потому что в результате этого он *не идет на соборание нечестивых, и на пути грешных не становится, и в обществе губителей не садится* (Пс. 1; 1).

Но необходимо заметить, что поучение не есть размышление, совершаемое посредством голого рассудка. Поучение есть молитвенное делание,¹⁵⁰⁴ суть которого сводится к тому, чтобы заключать ум в слова Писания при помощи внимания. Священное Писание — это не теория, а *сила Божия*, данная *во спасение всякому верующему* (Рим. 1; 16). И эта сила *не приобретается* путем работы мозга, а *передается* не рассеивающемуся по предметам века сего, но внимающему одному Богу *разуму*. По этой причине разум требует от всех сил души нерассеянного и неразмышляющего состояния, как бы приказывая им и себе строго: «Да умолкнет все вокруг меня! И внутри меня да умолкнут самые помышления мои! Да молчит сердце! Да живет, действует одно благоговейное внимание! Да входят в душу, при посредстве его, святые впечатления и мысли!»¹⁵⁰⁵ Премудрость Божия дается разуму, отвергнувшему-

¹⁵⁰³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 4. Ах, как это противоречит синодальному переводу на русский язык того псаломского стиха, где говорится о поучении в законе Господнем (Пс. 1; 2). Смысл этого стиха связан

ся способов, рожденных из состояния падения; она дается разуму, лишенному собственного света, соделавшемуся зеркалом, не имеющим никакого собственного вида и способным по этой причине принимать, напечатлеть начертания Духа, отражать Его светлосиянные лучи (2 Кор. 3; 18). С этого зеркала благодатью Божией постепенно снимается тот *покров чувственности* (2 Кор. 3; 16), который наложил на себя разум противоестественным созерцанием.

Погружаясь в стихию Духа и насыщаясь духовным, разум начинает восходить от силы в силу *и в свое время*, время известное Тому, Кто положил *времена или сроки в Своей власти* (Деян. 1; 7), становится причастником Святого Духа как подобный Ему и не только возвращает себе *естественный чин*, но делается способным к восхождению в *чин сверхъестественный*, так что постепенно, по мере восхождения в этот чин, перестает нуждаться в пособии чувственных вещей и средств. Тогда вместо закона Писаний укореняется в нем закон Духа, у Которого он *непосредственно* учится,¹⁵⁰⁶ не имея уже нужды в чтении книг.¹⁵⁰⁷ Действительно, «какую будет иметь в сем нужду тот, кто стяжав собеседником себе Того, Кто вдохновлял писавших Божественные Писания, имеет печатлеемыми в себе от Него неизреченности сокровенных Таин? Напротив, он сам будет для других вдохновенной книгой, носящей новые и древние тайны, написанные перстом Божиим в нем, как совершившем все и почившем в Боге от всех дел своих, что есть верх совершенства».¹⁵⁰⁸ Такой степени совершенства нельзя достичь самому и во мгновение ока. Это степень сверхъестественная и естественными средствами ее не достичь. Кроме того, на это нужно время, ибо переход из противоестественного типа сразу в сверхъестественный невозможен, поскольку обремененный греховными навыками и плотью человек не может сразу установить свое сознание исключительно в Боге и направить деятельность воли своей на постоянное исполнение воли Божией. Хотя надо признать, что в зачатке этот сверхъестественный тип образуется уже в акте покаянной веры, но зачатое не есть совершенное и даже не есть родившееся,

с исполнением заповеди данной во Второзаконии (Втор. 11; 18-20) и предполагает не рассудочное размышление (meditation) о законе, а простое запечатление, запоминание и удерживание в сознании своем речений Духа.

как не оформившееся и не начавшее свое самостоятельное существование.

Итак, разум обращается к Писанию, *как к светильнику, сияющему в темном месте*, до тех пор, *пока не начнет рассветать мысленный день* от действия лучей восходящей утренней звезды (2 Петр. 1; 19), которая есть Христос Бог (Отк. 22; 16), и пока не сделается он способным видеть этот божественный Свет и все то, что Им освещается. «Если он пребудет в сем свете, то и свет сей пребудет в нем, которым, будучи просвещаем, он будет узреть и домысливать таинство за таинством, и чудо за чудом, восходя от созерцания к созерцанию».¹⁵⁰⁹ Правда, созерцая предметы мира духовного, человеческое сознание разумно познает их, как правило, в таинственных образах и формах, сообразных чувственным представлениям. Так Господь открывал Свои тайны пророкам во времена ветхозаветные, так же Он открывал небесные тайны и в новозаветные времена угодникам Своим. Совершается это, по всей видимости, оттого, что впечатления Святого Духа, попадая в сферу сознания, связанного с дискурсивной, рассудочной силой, не могут не облекаться в образы, через которые умственной природе человека свойственно познавать окружающие ее вещи. Однако следует признавать такие образные Божественные познания не равными познаниям рассудочным, но высшими их и равными познаниям ангельским.¹⁵¹⁰ В этом случае разумные человеческие энергии действием благодати Божией «перестраивают свой умный облик в богоподобный вид и через это святое переустройство как бы внедряют в себя священнознание, нисходящее свыше».¹⁵¹¹ Разум начинает перестраивать движение своих энергий, приспособляя их к сверхъестественному виду созерцания. Такое движение, как уже говорилось, есть движение по кругу, сообщающее разуму нерассеянность и сфокусированность на одном — Боге. Это и есть та самая *чистота* разумной духовной силы, благодаря которой память этой силы, не имея образов и форм чувственных вещей, начинает запечатлеваться только теми образами, через которые свойственно ей воспринимать Божии откровения.¹⁵¹² Из этого состояния разум способен видеть *образ Божественной природы* как бы *непосредственно* в собственном ее виде.¹⁵¹³ Достигшие такого видения Бога, «незримо созерцают неизъяснимую красоту Его, недержимо держат Его, непостижимо постигают безвидный

лик Его».¹⁵¹⁴ Этот *лик Христов* является во свете (Пс. 4; 7) превышим всякого света, всякого вида, качества и формы. Соприкасающийся с этим светом разум преобразуется во образ видимого им умного света и начинает восходить в состояние, превышающее состояние его собственной природы.

Непосредственным следствием такого движения разума является некоторая парализация всех сил души и тела. В частности, блокируется перцептивная сфера. В таком состоянии человек не может видеть окружающие его предметы, воспринимать звуки, чувствовать прикосновения и даже удары. Он забывает обо всем земном и чувственном, забывает не только о пищи и питии,¹⁵¹⁵ но и о способах дискурсивного своего мышления и даже о своем существовании. Как свидетельствует один из испытавших подобное: «Я увидел нечто дивное, ибо се воссиял мысленно во мне великий свет и взял к себе весь мой ум и всю душу. Изумился я такому чуду внезапному и стал как вне себя, забыв и место, в котором стоял, и что такое я и где я».¹⁵¹⁶ Это состояние сравнивается с состоянием опьянения или безумия вследствие возникшего изумления. Такое необычное состояние человеческой природы связано с непривычностью и неприспособленностью еще ее к подобного рода действиям благодати. Из-за этого человек может, не вынося видения Божественного света, упасть на землю в изнеможении, начать кричать¹⁵¹⁷ и вопиать «в ужасе и великом страхе, как увидевший и испытавший нечто такое, что выше естества».¹⁵¹⁸ Но мало помалу душа и тело, изменяясь, приспособляются к такому сверхъестественному состоянию разума, который, в свою очередь, как бы привыкает к постоянному, непосредственному видению умного света, считает уже это обычным для него делом и созерцает оный и блага сущие в нем, не так импульсивно, восторженно, чтобы терять при этом самосознание и чувствительность. На такой стадии человек, созерцая сверхъестественным для него способом, уже не приходит в то состояние иступления, которое с ним было поначалу, но «видит и себя самого и то, что окрест его».¹⁵¹⁹

Мнение о том, что в сверхъестественном состоянии человек лишится своих низших способностей и забудет как себя, так и все что он знал и видел, Святыми Отцами всегда оспаривалось, потому что, как они говорили, «омрачение человеческого ума в иступлении под действием энергии Св. Духа было бы противно

обетованию Божия пришествия».¹⁵²⁰ В самом деле, как может стать безрассудным тот, кто соединяется с самой Божественной Премудростью. Разве апостолы в час внезапного сошествия на них Духа Святого в виде огненных языков были лишены ума или чувств? Ведь они не только видели окружавший их народ и слышали реплики в свой адрес, но и помнили время дня и отвечали на едкие замечания по поводу произошедшей с ними перемены (Деян. 2; 15). Возможно, что их восторженное состояние от действия в них Духа Святого, опьянявшего их сознание, и было поводом к соответствующим насмешкам (Деян. 2; 13), но это не может послужить доводом в пользу того мнения, что состояние омрачения свойственно естеству с Богом единымся.

Что касается рассудка, то он, как известно, в состоянии падения, потеряв свой путь, такт, вкус и свойственные ему приемы, болеет разными болезнями, как то: заносчивостью, неосмотрительностью, недобросовестностью, ветреностью и т.п.¹⁵²¹ Пришедшая же благодать начинает исправлять все эти недостатки и неправости через разум. Прежде всего, благодать побуждает разум вступить в борьбу с рассудком и дает ему силы подчинить его себе. Без этого необходимого подчинения рассудок не сможет совершенствоваться в своей деятельности и познавать сущность изучаемых им вещей. «Если и доступно человеку знание сокровенного в вещах и явлениях, — говорит св. Феофан Затворник, — то только человеку облагодатствованному, ибо та область есть собственно область божественного ума, где лежат умственные сокровища Бога-Царя».¹⁵²² Необходимым условием получения этих знаний для рассудка является его взаимодействие с разумом, просвещенным божественной благодатью. В отдельности, конечно, большую ценность имеют познания разума, нежели рассудка. Мы знаем святых, но неученых подвижников, которые, благодаря тому, что привели свой разум в естественное состояние, имели знание сущности вещей без знания их фактического строя. Этим объясняется наличие в сочинениях отеческих некоторых научных погрешностей, которые или произошли от необразованности их формального рассудка, или достались им от науки их времени. С другой стороны, мы можем посмотреть на книги многоученых, но Бога не знающих людей, в которых до мельчайших подробностей исследуется фактическая сторона предмета, но так и остается закрытым его сокровенный смысл и содержание.

И если мы сравним научную психологию, излагаемую в любом из учебников, с психологией святоотеческой, содержащейся в творениях Святых Отцов Православной Церкви, то найдем между ними существенную разницу, которая состоит именно в том, что у первой подробно излагаются все внешние психические процессы, без объяснения или ложного объяснения их внутренних причин и содержания, а у второй почти непрерывно указывается внутренняя сокровенность душевной жизни, но недостаточно полно и четко описываются внешние психические процессы, ее мало интересовавшие. Разумеется, что совершенным знанием будет обладать тот, кто соединит просвещенный разум с многознающим рассудком. «Благодать, пришедши, не приносит с собой много сведений, — говорят Отцы, — но научает человека вниманию и как бы обязывает к точному рассмотрению вещей; она не истолковывает ему законов мышления, но вливает любовь к истине, которая не позволяет уклоняться от путей правых и слишком полагаться на отвлеченности, следовательно, поставляет его на истинную середину и утверждает в ней, чего он сам собою сделать никак не может. От сего нередко и не посвящавший себя наукам человек становится рассудительным и здравомыслящим и долгими опытами жизни, наконец, приобретает истинную, достаточную не на его одного долю, мудрость. У человека же научного образуется особый метод исследования, особое чутье к открытию истины и истинного пути к ней, а это, при помощи добродетелей рассудочных, которые теперь вместе с другими возвращаются в сердце, как то: при труде и умении трудиться, добросовестности, осмотрительности, смиренном доверии, особенно же при Божиим благословением — сообщает его умственным трудам особенные свойства: успешность, прочность, плодотворность. Такая здравость рассудочной деятельности для всякого очевидна и в обыкновенном его поведении, и в сношениях: в *понятиях*, отличающихся, кроме ясности, определенности и отчетливости, и некоторой сердечной глубиной; в *услаждениях*, отличающихся верностью, осмотрительностью, осязательностью, различительностью; в *умствованиях*, отличающихся прочностью, дальновидностью, единством и стройностью. Все же в совокупности такие свойства доставляют ему титул человека с здравым рассудком или здравомыслящего».¹⁵²³

Здравомыслие неотделимо от рассудительности, основывающейся на интуитивном проникновении разума через рассудок в суть ве-

щей и явлений, что порождает особое ведение, при свете которого, естественным образом, без обучения можно распознавать добро и зло.¹⁵²⁴ Это, так называемая, *естественная рассудительность*, свойственная всякому разумному естеству. Она была утрачена падением человека, уподобившегося *скотам несмысленным*, не имеющим разума и рассудительности. Благодать Божия не только возвращает ее человеческому уму, но и дает возможность и силу возвращать ее и пополнять через *богомыслие*, как это было у первозданного, или через *изучение* данного свыше *Откровения*, как это возможно стало сейчас. По свидетельству одного из получивших такую рассудительность, именно благодать *даровала* ему *неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и средину времен, смены поворотов и перемены времен, круги годов и положение звезд, природу животных и свойства зверей, стремления ветров и мысли людей, различия растений и силы корней. И сокровенное и явное* (Прем. Солом. 7; 17-21).

Невидимое становится видимым через видимое (Рим. 1; 20), ибо видимое является аналогией, образом, очертанием невидимого. Поэтому «для всякого, кто предается размышлению, явления красоты становятся образами невидимой гармонии».¹⁵²⁵ Естественно, что в этом рассудку помогает благодать, беседуя с ним через разум и скрывая при этом свое присутствие. Просвещаемый благодатью человек начинает видеть вещи как они есть и «не обольщается более внешним видом вещей, как прежде: ибо беспристрастно смотрит таковой на золото, серебро и драгоценные камни и не обольщается и не судит о них пристрастно».¹⁵²⁶ Такое видение является следствием чистоты. Следовательно, «настоящие разумные суть те, кои явились святыми благодаря чистоте».¹⁵²⁷ Чистота же, по словам некоторого Святого Отца, «есть забвение способов ведения через естество, заимствованных от естества в мире».¹⁵²⁸ То есть в состоянии чистоты ум начинает смотреть на вещи *естественно*, а не *через естество*, что является неестественным для него.

Однако такое *естественное рассуждение* далеко еще отстоит от того рассуждения, которое появляется у рассудка одухотворенно-

¹⁵²⁸ Св. Исаак Сирий. Слова подвижнические. Сл. 21. С. 97. Здесь имеется в виду знание вещей не просто по естеству, но с примесью мыслей, происшедших от действия страстей.

го. Такое рассуждение есть совершеннейшее, *сверхъестественное рассуждение*, которое превосходнее естественного как «свет солнца превосходнее тусклого света ночных светил небесных». ¹⁵²⁹ Имеющий такое рассуждение способен ясно видеть себя, свое устроение, равно как и устроение других «сам не будучи ни от кого видим и обсуждаем верно», ¹⁵³⁰ ибо *духовный судит о всем, а о нем судить никто не может* (1 Кор. 2; 15). Такое рассуждение «знает время, потребность, устроение человека, свойство его, силу, ведение вопрошающего, произволение его, намерение Божие, смысл каждого изречения Божественного Писания». ¹⁵³¹

Духовное рассуждение способно различать помыслы и духов. По этой причине неопытные в жизни духовной открывали свои помыслы Отцам, имевшим дар рассуждения или различения добра и зла, и следовали словам и суждениям их, совершая, таким образом, безопасное течение своей жизни. ¹⁵³² Как известно, духовное рассуждение основывается на духовном ощущении сердца. ¹⁵³³ Чувство, неотъемлемо сопутствующее всякой мысли, если *обучено* (Евр. 5; 14), то вполне способно определить источник возникающих помыслов *по плодам их* (Мф. 7; 20), т.е. по производимым ими ощущениям и действиям. «Как укус с вином на вид одинаковы, но гортань *чувством вкуса* различает свойство того и другого, — говорит преп. Макарий Великий, — так и душа по самому духовному ощущению и действительности может различать дарования Духа и мечтания чуждаго». ¹⁵³⁴ Помыслы, происходящие от Бога и благих духов, чужды смущения, страха, нравственного расстройства; они исполнены мира, радости, бесстрастия. Сопутствуемые же возникающим помыслам страхи, смущения, недоумения, греховные вожеления и страсти суть верные признаки помыслов бесовских. Преп. Варсануфий Великий сказал иноку, вопросившему его о критериях различения помыслов, следующее: «Знай, брат, что всякий помысл, которому не предшествует тишина смирения, не от Бога происходит, но явно от левой стороны. Господь наш приходит с тихостью; все же вражеское бывает со смущением и мятежом». ¹⁵³⁵ Таким образом, одним из признаков духовного рассуждения является «неложное познание доброго и противного». ¹⁵³⁶

В общем же смысле духовное рассуждение состоит в том, «чтобы точно и верно постигать божественную волю во всякое время,

во всяком месте и во всякой вещи».¹⁵³⁷ Преп. Иоанн Синайский сообщает один из технических способов постижения воли Божией, который состоит в упразднении рассудочной деятельности с тем, чтобы бестелесный Ум таинственно сообщил Свою мысль праздному человеческому сознанию.¹⁵³⁸ По получении желаемого, оно искренне признается: «Не мое это ведение, не мое делание, а твоя благодать!»¹⁵³⁹ На этой стадии рассудок избавляется от духа самоутверждающейся гордыни и рождающегося от этого гордостного мудрования, превращаясь в покорного разуму слугу. Оказавшись в таком положении, он «начинает осязательно познавать вещи духовные, как прежде познавал чувственные»,¹⁵⁴⁰ что дает возможность ему знать не только дела человеческие, но и дела Божии. Является так называемая *прозорливость*, видящая невидимое как видимое. Это состояние ума соответствует состоянию ума Христова и поэтому называется *умом Христовым* (1 Кор. 2; 16). Образуется же такой ум «не по лишению собственной нашей умственной силы, и не как существенно и лично переходящий в наш ум (на его место): но как своим качеством освещающий силу нашего ума и к одному с собой уносящий его действие».¹⁵⁴¹ Такой ум «восходит не на крыльях воображения мысли, которая, можно сказать, всегда блуждает в слепую; постигается не на основании легких восприятий органов чувств; не на основании и превосходящих ум умозрительных предметов точного и несомненного логического вывода; но, минуя все это, на основании истины он восходит неизреченной силой Духа; и в духовном и неизреченном восприятии ум слышит неизреченные слова и созерцает невидимые вещи и, на сем основании, и есть и становится всецело чудесным; и даже если бы отступил оттуда, он соперничает с неустанными воспевателями (Бога), став поистине иным ангелом на земле Божией и в самом себе приносящим Ему в жертву всякий вид твари, поскольку и сам он бывает в участии всего; да и то, что выше всего, он получает в свой удел ныне, чтобы стать точным подобием Его».¹⁵⁴²

Имеющий ум Христов имеет в себе свет Христов¹⁵⁴³ и разумение Христово.¹⁵⁴⁴ Только такой ум способен познавать предметы высокие, таинственные, находящиеся выше его естественного разума, ибо такой ум становится вышеестественным, нечеловеческим, но богочеловеческим. Только такой ум о всем помышляет «в духе Христовом и через все приводится к мысли о Нем»,¹⁵⁴⁵ в ре-

зультате чего теряет познавательный интерес ко всему тварному и вне Бога находящемуся. «Как тот, кто стоит на берегу моря, пока находится вне воды, все видит вокруг и обозревает пространство моря; когда же начнет входить внутрь воды и погружаться в нее, тогда чем больше сходит в нее, тем больше ничего не видит вне ее: так и те, которые сделались причастными Божественного света, чем более преуспевают в познании Бога, тем в большее, соответственно тому, приходят неведение всего, что вне Бога».¹⁵⁴⁶ Словом, «умножение познания Бога бывает причиной умаления знания всего другого. То есть, чем больше кто познает Бога, тем больше оскудевает в знании всего прочего».¹⁵⁴⁷ Вследствие этого ум получает покой, безмятежие, твердость, постоянство, ибо не рассеивается и не волнуется непостоянными помыслами, но пребывает в мире Христовом, в чем собственно и состоит обновление его.¹⁵⁴⁸

Познавательные силы низшего порядка также претерпевают ряд качественных изменений в процессе изменения разума и рассудка. В первую очередь, с изменением рода деятельности высших познавательных сил, меняется *роль* низших познавательных сил. Если в падшем состоянии они играли главную роль в познавательном процессе, то в состоянии подблагодатном их роль от главной переходит ко второстепенной. Меняется и *содержание* воспринятого низшими силами материала. Св. Феофан Затворник так и говорит, что «восприятие внешних вещей посредством чувств изменяется образом жизни не столько в своем существе, сколько в употреблении; ибо чувства всегда остаются те же, только обращаются не к тем предметам, — а вследствие сего, получает отличие не столько в своем производстве, сколько в своем содержании». Человеческое сознание, руководимое благодатью, не дает воли чувствам восприятия, а подчиняет их себе. Вследствие этого является мало-помалу степенность и воздержанность внешних органов чувств, которые не увлекают как раньше человеческое сознание во вне и не мешают ему сосредотачиваться внутри себя и в Боге. Если же внешний материал и собирается, то он служит почти исключительно нуждам духовным.

Содержание памяти и воображения напрямую зависит от получаемого внешними чувствами материала и того направления, которое сообщает их деятельности человеческое сознание. Конечно, на первых порах здесь не возможно обойтись без борьбы. Па-

мать и воображение хранят в себе воспринятые прежде греховные образы, которые не могут не всплывать по разным причинам: внешним и внутренним. Поэтому сознание все свое внимание сосредотачивает на *борьбе* с этими греховными образами и мечтаниями, на позволяя чему-либо подобному являться перед ним без его на то ведома. В этом сознанию человеческому помогает Божественная благодать, тайно содействуя подавлению и искоренению греховных, отвлекающих от Бога впечатлений.

После довольно длительного времени все содержание памяти и воображения становится *чистым* и способным к восприятию образов ангельской и Божественной природ. «Как изображения лиц видим не во всяком веществе, а только в гладких и прозрачных веществах, — замечает некто, — так и действие Духа отражается не во всякой душе, а только в душах, которые не имеют в себе ничего *стропотного* и ничего *развращенного* (Притч. 8; 8)». ¹⁵⁴⁹ Эта способность восприятия духовного не природна низшим силам, но она приобретается в процессе их одухотворения. Именно по мере одухотворения приобретает особое расположение к духовным предметам и «особое умение воображать и запоминать их». ¹⁵⁵⁰ Получивший такую способность по временам «исполняется божественных словес и ведений, между тем как не приражаются к нему, посредством очей, образы видимых предметов, и не принимает он ушами сотрясений воздуха, производимых звучащими орудиями». ¹⁵⁵¹ То есть высшая «воображательная» способность во время своего действия не воспринимает образы, получаемые телесными органами восприятия, ибо «ни чем-либо со вне подлежащим зрению были престол высокий и превознесенный, и Сидящий на нем, Которого видел Исаия (Ис. 6; 1). Также не человекообразен был *от чресл и выше* подобный илектру (пылающему металлу) и *от чресл и ниже* огневидный, описываемый у Иезекииля (8; 2)». ¹⁵⁵² Эти образы воспринимаются высшей силой души, которую некоторые из Отцов именуют *божественным воображением*. ¹⁵⁵³ Эта высшая способность воображения отличается от ее обычной способности тем, что, во-первых, способна запечатлевать бестелесное, а во-вторых, оставлять запечатленное «в главной и высшей части разумной души», ¹⁵⁵⁴ т.е. в духе. Последнее становится возможным вследствие восстановления первобытной духовной и божественной памяти. Той памяти, которая способна усвоить и запоминать все, воспринимае-

мые из мира духовного, образы и ощущения. От этой способности зависит правильность деятельности разума и самого духа. Без памятования о духовных вещах и прежде всего об Источнике всего духовного, дух теряет свою жизнь, лишая себя связи со своим Источником через *забвение*. Смерть мысленная проявляет себя в форме забвения. Забвение родившейся когда-то мысли или воспринятого когда-то образа тождественно их небытию для забывшего. Забвение Бога делает Его несуществующим для забывшего, который теряет с Ним свою жизненную связь. Существо несамобытное, каковым является дух человеческий, вследствие потери связи с Богом — источником его жизни, лишается жизненных своих сил и как бы умирает. Воскресить его может лишь *память о Боге*. И хотя для Бога он не умирает, ибо Бог о нем помнит всегда и постоянно — вечно, но этого оказывается недостаточно для тварного духа, которому нужно самому помнить о Боге, соединяясь через это с Ним. Отсюда делается понятным, почему православная аскетика очень большое внимание уделяет восстановлению этой памяти, предлагая для этого, так называемое, «*умное делание*», заключающееся в том, чтобы сосредоточить рассеивающиеся по предметам *мира сего* мысли на Боге, связав их постоянной *памятью Божией*. В контексте этого понятным становится и то, почему Церковь, молясь об упокоении усопших, просит им «*вечную память*». Вечная память означает вечную жизнь, ибо вечная жизнь зависит от вечной памяти как Бога о человеке, так и человека о Боге.¹⁵⁵⁵

Получившие духовную способность памятования получают вместе с тем память лишенную забвения. Имеющие такую память помнят о Боге всегда и во всякое время. Как говорится, «и в бодрствовании, и во сне они пребывают в Господе вне греха, вне земных и плотских помышлений и мечтаний. Помышления и мечтания их, находящиеся во время сна вне управления разумом и волей человеческими, действующие в прочих человеках бессознательно по требованию естества, действуют в них под водительством Духа».¹⁵⁵⁶ У таких и сами сновидения приобретают духовный характер. Такого рода сновидения уже нельзя назвать *мечтаниями*, а скорее *видениями* и *откровениями*. Эти видения и откровения производятся сверхъестественным образом и не *фантазией*, а *силой Божией*, ибо «если кто предполагает, что пророческие видения, образы и откровения были делом фантазии и происходили естественным поряд-

ком», тот далек от истины.¹⁵⁵⁷ Бог по снисхождению Своему ведение о вещах сверхъестественных печатлеет и представляет уму человеческому *в образах* неизреченной силой и благодатью Святого Духа.¹⁵⁵⁸ И так как образы эти отпечатлеваются в высшей «бестелесной» части души, тогда как воображение принадлежит низшей «телесной» ее части, то значит, эти образы *не чувственные и не воображаемые*, как не принадлежащие к области рассудочного познания.¹⁵⁵⁹ Отсюда следует и то, что сон, производящий такие образы, не является сном обычным, но являет собой состояние сверхъестественное, при котором разум подпадает под руководство Святого Духа. Такое состояние можно признать скорее продолжением бодрствования, чем сном. В таком состоянии человек спит, а *сердце его бдит* (Песнь Песней 5; 2), т.е. сохраняет самостоятельность и самоуправление, водительствоваемое Духом Святым. И такое состояние в условиях нынешнего тленного бытия дается или естеству обновленному, или по особенному неведанному смотрению Божию, в случаях крайней редкости.¹⁵⁶⁰ Такого рода сны видели Иаков (Быт. 28; 16), Иосиф Прекрасный (Быт. 37), Иосиф обручник (Мф. 2; 13) и другие. Отличительными чертами таких снов являются неизменность, незабвенность, предвидение будущего, и разумение сокровенных Божиих тайн.¹⁵⁶¹

2.3.2. Состояние чувствующих сил

Если душа не восчувствует, что Царство Божие пришло в нее и воцарилось в ней, нет ей надежды спасения.

*Св. Симеон Новый Богослов*¹⁵⁶²

Чувства возникают одновременно с оживлением, ибо жизнь не может не проявлять себя через чувства. С момента пробуждения жизни духа уже порождаются чувства, свидетельствующие о на-

¹⁵⁶⁰ Фараону и Навуходоносору, например, такие видения были даны по требованию времени, ради народа (св. Василий Великий. Творения. Ч. 2. Толк. на пророка Исаию. Предисловие. С. 9).

чавшейся его жизни. Первоначальные действия световидной благодати доставляют некоторого рода страдания духу, вследствие хотя бы того операционного вмешательства, которое необходимо при раскрытии «сросшихся век» душевного ока. Кроме того, оживший и прозревший дух усматривает опасность и несчастье своего наличного положения и порождает чувства, общим тоном которых является недовольство собой, страх за себя и «сострадание к самому себе, к своему бедственному состоянию».¹⁵⁶³ Эти чувства являются первым признаком и свидетельством оживления духа в отношении к Богу. Вслед за тем он начинает реально чувствовать всеильную силу благодати Божией, помогающей ему перестроить как свои энергии, так и энергии душевного свойства. В связи с этим в нем порождаются смежные чувства доверчивости и прибежища, чувства обновления и избавления от поврежденности, чувства радости и духовной улады. Последние чувства приходят по мере исцеления и ощущения благобытия. «Как чувство здоровья неотъемлемо от здорового; так радость духовная от живущего духом и похотей плотских не совершающего».¹⁵⁶⁴

Само собой понятно, что такая радость не чувственного свойства, но «отрешенная и отрешающая от всего чувственного, не из себя выводящая, как обычно, но в себя углубляющая, по той причине, что там дается вкушать сердцу обвеселяющие блага, ихже око не виде».¹⁵⁶⁵ Все эти ощутительные действия благодати Божией изображаются белыми одеждами, в которые облачаются крещаемые. «*Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись*» (Гал. 3; 27), — говорит Апостол. А «тот, кто облачается в Бога, *чувствует*, конечно, во что он облекся».¹⁵⁶⁶ Благодать, даваемая в Крещении, чувствуется крещаемым как жизненная сила, перерождающая его. Если нет этого чувства, то значит нет и духовной жизни, которая или угасла, или так еще и не началась.¹⁵⁶⁷ «Бог, — говорит св. Симеон Новый Богослов, — не для того сделался человеком, чтобы Ему поклонялись и веровали, что Он Бог и человек, — просто как случилось; но Он сделался человеком для того, чтобы мы соделывались общниками Божеского естества, как и Он сделался общником человеческого естества, и, познав силу сего таинства и благодать восчувствовав, благодарили Его».¹⁵⁶⁸ Восчувствовавший сколь благ Господь, принимает решение подавить в себе всякое пристрастие к благам чувственного характера. Что-

бы этого добиться он сначала «окружает себя предметами, отражающими Божественное, и назначает занятия, способные питать духовные чувства — каковы: молитва, богомыслие, богослужение, чтение Слова Божия, и проч. Отделивши себя ими от всего земного и внутри силой духа подавляя земные чувства, он мало-помалу успевает отрешиться от всего и приучается вкушать Божественное и в нем предвкушать вечное блаженство». ¹⁵⁶⁹ Совершается сие вкушение в соответствии с тем видом созерцания, которым пользуется разум на этой стадии. И как разум в этом случае тесно связывается с рассудочной силой и чувственными способностями, так и духовное чувство здесь связывается с теми или иными эмоциями души, рождающимися от действий мышления и восприятия. Познавая свойства Божии и свойства духовного мира естественным способом созерцания, дух не может не возбуждать в душе то чувство страха и благоговения от осознания Божественного всеведения и всемогущества, то чувство радости и блаженства от познания неизреченной благодати и милости Творца, замечаемой в обстоятельствах жизненных, то чувство изыскного от созерцания Им созданной красоты.

Особенно в часы богомыслия одно чувство сменяется другим, в соответствии с устремлением взгляда души на тот или иной предмет или то или иное явление мира духовного. Святые Отцы советуют выделять специальное время для размышления о духовном и Божественном. И не просто размышлять, а доводить их до чувства, ¹⁵⁷⁰ что, впрочем, взаимосвязано. «Как искры из кремня, падая на горючее вещество, зажигают его, — говорит один из деятелей богомыслия, — так и святые истины, падая на сердце, будут тогда внедряться в него, возбуждая сочувствие к себе и извлекать его из среды охлаждающих его чувств и тварных впечатлений». ¹⁵⁷¹ Немалую роль в этом отношении играют чувства восприятия, через которые дух может получать для себя духовные впечатления. Совокупность вещей, могущих доставить эти духовные впечатления, собрана в храме Божиим. Сюда относятся иконы, свечи, ладан, пение, строй всего богослужения. Вся совокупность этих вещей, действующих на внешние чувства, вполне справедливо называется *оттирателями* чувств омертвелой души, ибо они имеют «непреодолимую силу отвечать духу мира, освобождая душу от его тяготящего влияния». ¹⁵⁷²

Постоянное восприятие духовных впечатлений постепенно преобразует сердце, очищая его «умное чувство» от примеси чувств страстного и эмоционального характера. Это очищение совершает благодать Божия, очищающее действие которой не может не ощущаться духом человеческим. Это ощущение имеет характер некоторой *болезненной теплоты*, которая является как следствие и признак внутреннего переустройства душевных энергий. Такое действие Божией благодати не ощущается человеческим духом при действии страстей. Когда же достигается та необходимая *чистота*, при которой движения духовных сил не направляются уже к чему-либо плотскому и чувственному,¹⁵⁷³ и естественный тип созерцания сменяется на тип сверхъестественный, вследствие которого разум непосредственно начинает *созерцать* Несозерцаемого по существу как *свет* высочайший и неприступный, тогда сердечное чувство, сопутствующее созерцанию, начинает *ощущать* от сего неизреченную и сладостную *теплоту*, исходящую от Божественного света, который по существу своему есть небесный и невещественный *огонь*, просвещающий душу человеческую.¹⁵⁷⁴ Моисею сей Божественный огонь явился в купине (Исх. 3; 2); в образе колесницы он восхитил Илью от земли на небо (4 Цар. 2; 11); в виде языков сошел на Апостолов (Деян. 2; 3-4); взыскав его энергии, блаж. Давид вопиял к Богу так: «*Очисти огнем внутренности мои и сердце мое*» (Пс. 25; 2); действие его испытали на себе Клеопа со спутником своим, по дороге во Эммаус (Лк. 24; 32). Этот Божественный огонь, прикасаясь к сердцу человеческому, согревает его (Пс. 38; 4), исполняет неизглаголанной радости (Деян. 13; 52), отъемлет забвение духовного, избавляет от сочувствия к вещественному как несродному ему, влечет «к неизреченному люблению Бога и человеков»,¹⁵⁷⁵ возбуждая к тому *все силы* души, ибо известно, что «когда человек в чувстве, тогда он весь сковывается тем чувством, и готов, и силен бывает беспрекословно делать все, к чему побуждает чувство».¹⁵⁷⁶ Посему заповедуется *духом гореть* (Рим. 12; 11) и делать все для того, чтобы не погашать живущего в духе Божественного огня (1 Фес. 5; 19). Как бывает с вещественным огнем, который погашается от чуждого ему и усиливается от сродного, так бывает и с огнем невещественным: созерцанием Бога и вещей Божественных он поддерживается и усиливается; напротив, устремлением внимания к миру вещественному, чувственному — погашается и уничтожается.

Итак, когда душа человеческая *чистым оком* своим устремляется к созерцанию Бога, неприступного в свете Своем, принимая от Него лучи невещественного света Его, тогда *духовным чувством* своим ощущает тонкую, невещественную и сладостную теплоту этих лучей — Его Божественных энергий. Это ощущение теплоты помогает разуму сосредотачивать свое внимание на Боге. Так что, «если хочешь избавиться от забвения и пленения, то не иначе можешь того достигнуть, как стяжавши в себе духовный огонь, ибо только от его теплоты исчезают забвение и пленение. Приобретается же огонь сей стремлением к Богу».¹⁵⁷⁷ Теплота этого огня имеет невещественный характер и действие: «она не сожигает, напротив того, орошает приятно и прохлаждает»;¹⁵⁷⁸ «она отрешена от плоти, и в теле не производит заметных изменений, и свидетельствуется тонким сладким чувством».¹⁵⁷⁹ Правда, на стадии превосхождения человеком своего естества, когда «душа неистовствует и как бы сотрясается неудержимой любовью к единому Желанному, вместе с ней волнуется и сердце, духовной пляской выдавая общение с благодатью».¹⁵⁸⁰ В этом состоянии дух человеческий поставляется вне всего вещественного и чувственного и бывает весь «охваченным неудержимой радостью подобно напеченному вину».¹⁵⁸¹ Но опять же, это ощущение не чувственное, а особое, *сверхчувственное*,¹⁵⁸² которым только и возможно познавать и чувствовать то, чего *не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку* (1 Кор. 2; 9). Да «и как может быть и называться чувством такое чувство, которое не знает, что такое есть, каково и где есть то, в чем оно пребывает, и узнать то или понять совершенно не может?»¹⁵⁸³

На душевном уровне чувства претерпевают изменения сообразно изменениям чувств духовных, но не по функционированию своему, а по качеству своего функционирования.

Чувства, связанные с познавательными процессами, под действием благодати возвращают себе прежде свойственные им здоровые проявления. Греховное любопытство заменяется здоровым чувством интереса и любознательности, основывающихся на любви к истине, а не на каких-либо сторонних побуждениях. Познавание истины сопровождается глубоким чувством убежденности, которое возникает вследствие ощущения сердцем сладости и мирности, сопутствуемых истине.¹⁵⁸⁴ Ощущение этой неизреченной

сладоcти, которая *лучше меда* (Пс. 118; 103), формируя *вкус* к истине, порождает неутолимую *жажду* истины и такое чувство убежденности в ней, что является готовность отдать за нее все из того, что имеется в этом тленном мире. Вместе с оживлением *чувства истины*, оживает и способность узнавать одним ощущением сердечным свойства и качества вещей. В результате чего является способность по одному чутью узнавать друга или врага, нужный предмет или ненужный, правильность мыслей или их неправильность, правдивость слов или их лживость и т.д. Способность *предчувствовать* получает правильность свою, вследствие чистоты сердечной, умеющей по-своему видеть то, что невидимо для рассудка.

В таком сердце поселяются чувства самоотвержения, напрямую связанные с отвержением воли полюбившихся привычек и навыков жизни. К этому еще в самом начале побудил ее Господь, сказавший: «*Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною*» (Мф. 16; 24). Внявшему этим словам самоотвержение сопутствует в любом виде его деятельности, направленной на достижение Божественных вещей и добродетелей. Оно является основным фоном всех его чувств. В отношении к себе это чувство безжалостно преследует все вкравшиеся в сердце его страстные начала. Оно ненавидит их и гневается на них. В отношении к Богу оно проявляет чувство такой любви, какую проявляет возлюбленная к своему жениху. Оно способно примиряться с обстоятельствами, даже если они вызывают неприятные ощущения. Подобно тому, как человек, который, столкнувшись с чем-либо неприятным, начинает возмущаться, но тут же успокаивается, когда узнает, что это сделано любимым им существом, так и сердце, узнавшее, что неприятность произведена волей Божией, умиряет возникшее в себе возмущение и умиротворяется, стараясь не замечать существующего неудобства. Такая подчиненность себя воле Божией доставляет «чувство пребывания в небе будучи вне неба. Оно есть первое и глубочайшее основание *любви* разумного творения к Творцу своему Богу».¹⁵⁸⁵ И к людям, как образам Любимого, оно также начинает проявлять все признаки божественной любви, которая сносит *немощи немощных и не себе угрождает* (Рим. 15; 1), которая ищет не своей пользы, но *каждый пользы другого* (1 Кор. 10; 24),

которая долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит (1 Кор. 13; 4-7).

Страна эстетическая, освобождаясь от страстного и одновременно ощущая отвращение к нему как безобразному, стремится вслед за духовными ощущениями к святому и Божественному, усматривая красоту Создателя в изящно созданных Им созданиях (Пс. 103). На начальной стадии эстетическое чувство выполняет вспомогательную, служебную роль для духовного чувства как неспособного еще к непосредственному ощущению Божественной красоты. Переживая многообразную красоту тварного мира, *от величия красоты которой сравнительно познается Виножник бытия их* (Прем. 13; 5), оно возвышает таким образом духовное чувство к единовидной надмирной Красоте до тех пор, пока энергии умного чувства вследствие такого возвышения не перестроятся и не получат способность непосредственного ощущения и созерцания *нетленной красоты* духовного мира (1 Петр. 3; 4). Когда это произойдет, тогда эстетическое чувство души, не имея возможности освободиться от связи с материей, прекращает свои действия в этом направлении, не имея способности совершеннейшим образом служить потребностям духа, подобно тому, как рассудок прекращает мыслить на определенной стадии созерцания разума. Этим оно прямо свидетельствует, что *не приходила на сердце человеку* та Красота, которая присуща духовной реальности (1 Кор. 2; 9). Всякое изображение ее в чувственной форме будет только исказить ее, так как не даст составить о ней точного представления. В этом отношении весьма знаменательным является тенденция избавления от эстетического элемента на высотах духовного делания. Но это вовсе не значит, что эстетические чувства упраздняются за ненадобностью. Нет, они остаются и переходят в подчинение духу, который, возымев прежнюю силу, получает способность изменять качественно своих подопечных. Под его влиянием эстетические чувства души начинают одухотворяться, получая способность сообщать одухотворение создаваемым ими художественным формам. Это необходимо, ибо для того, чтобы изобразить, скопировать духовное, надо сначала

приобщиться к этому духовному через приобретение качеств духовных и преобразиться. Не выходя за пределы своей природы и не умея по этой причине отображать духовное чистейшим образом, преобразенные духом эстетические чувства души начинают по указанию духовного чувства выражать духовную красоту в форме условной, аллегорической, символической, как более сообразной и менее искажающей образ духовной реальности. Благодаря этому появляется возможность донести до несовершенного сознания эту реальность в чувственной форме. По причине того, что из подвижающихся в духовной жизни много еще таких, которые не достигли того состояния, где уже нет нужды в пособиях низшего порядка, церковная традиция допускает в своих богослужебных обрядах использование художественного элемента. Но при этом она допускает не те художественные элементы, которые порождаются эстетическим вкусом отдельных лиц или общества, но лишь те, которые порождаются сверхъестественным строем сознания. Так рождаются типы художественного символизма, с помощью которых и создаются предметы искусства, отражающие мир духовный.

В связи с качественными изменениями высших чувственных сил меняется *характер* и эмоциональных сил низшего порядка. «Есть и здесь печаль, но не та; есть и радость, но иного рода; есть и гнев, и страх, и стыд, и другие движения, похожие по имени на страсти, но существо их другое, другой их источник».¹⁵⁸⁶ Если в падшем состоянии эти силы были в полной зависимости от чувственной природы, то в состоянии обновленном они стали зависеть от природы духовной и нематериальной. Дух, устремляя душу к миру духовному, стал отвлекать ее от «всякого мирского чувства».¹⁵⁸⁷ Сам, пребывая вне аффективных состояний, он и душу старается привести в такое же мирное устроение и «в прискорбностях радующейся держит ее, а в благоприятностях воздержанной в радости и не выходящей из меры в ней».¹⁵⁸⁸

Животный страх, рождающийся от сознания беспомощности и незащищенности, изгоняется по мере изменения сознания, понимающего силу Божию и ощущающего десницу Вышнего. «*На Бога я уповал, — говорит оно, — не убоюсь: что сделает мне плоть*» (Пс. 55; 5). По мере очищения сознания утончается чувство стыда, а потом и совершенно теряется. На стадии утонче-

ния стыд становится столь чувствительным, что вступающие в эту стадию начинают стыдиться своей обнаженности не только перед людьми, но и перед ангелами и даже перед неодушевленной природой. Например, когда нитрийскому отшельнику Амуну однажды настала нужда переправится через реку, он стал просить бывшего с ним Феодора отойти подальше, чтобы не видеть им друг друга обнаженными, при переправлении через реку. Когда же Феодор удалился, то Амун *устыдился* также сам себя увидеть обнаженным; и пока боролся он со стыдом, внезапно перенесен был на другой берег.¹⁵⁸⁹ Известно, что святая диакониса Олимпиада, добродетелям которой удивлялись ее современники, не ходила в баню ради целомудрия. Если же нужда заставляла ее из-за болезни вымыться, то она в одной рубашке садилась в ванну с теплой водой и мылась не раздеваясь, так как она *стыдилась* не только служанок, но и *самой себя* и не хотела видеть своего нагого тела.¹⁵⁹⁰ Достигающие же состояния *естественного бесстрастия* вообще теряют какое-либо чувство стыда. Ярким примером тому, служит случай из жизни св. Симеона Христа ради юродивого, которого однажды диакон, хорошо знавший притворное ради Христа юродствование его, увидел не то от голодания, не то от трудов подвижнических сильно изнемогшим телом, и, желая его, хотя бы под видом шутки освежить водой, спросил, пойдет ли тот в баню вымыться.

Юродивый же, засмеявшись, сказал:

— Пойду, пойду, — и тотчас, сняв с себя рубище и свив его, положил себе на голову.

Диакон же сказал ему:

— Оденься, брат, ибо если пойдешь нагой, я не пойду с тобой.

Старец ответил:

— Я дело прежде самого дела сделал, и если не хочешь со мной идти, то предупрежу тебя.

И с этими словами побежал вперед. Было же две бани: одна мужская, другая женская. Блаженный, оставляя в стороне мужскую, пошел к женской. Диакон же, догнав его, закричал:

— Постой, юродивый, не ходи туда, ибо то женская баня.

Симеон ответил:

— Все равно: там горячая и холодная вода, и тут горячая и холодная, другого особенного ничего нет ни там, ни здесь.

С этими словами он устремился вперед и, как был нагой, вошел в баню и сел среди женщин. Те тотчас все на него бросились, били его и выгнали от себя.

После того диакон наедине спросил святого:

— Отче, как чувствовала себя твоя плоть, когда ты нагой вошел к нагим женщинам?

Старец отвечал:

— Поверь мне, брат, что все равно, как дерево среди деревьев, так и я был среди них, не ощущая, что имею тело, не думая, что среди телесных существ нахожусь, но *мысль моя устремлена была к Богу*.¹⁵⁹¹

Подобные случаи встречаются в жизнеописаниях святых Серапиона Синдоита¹⁵⁹² и Андрея Христа ради юродивого.¹⁵⁹³ Св. Симеон Новый Богослов свидетельствует, что его духовный отец св. Симеон Студит тоже «не стыдился членов всякого человека, не стыдился ни видеть некоторых обнаженными, ни сам быть видимым обнаженным».¹⁵⁹⁴

Правда, отсутствие стыда у совершенных людей нужно отличать от бесстыдства плотских людей, погруженных в чувственность и пришедших в состояние скотов, которые тоже, как известно, не стыдятся своей наготы и поступков, считающихся с точки зрения человеческой безнравственными.

Достигшие святости приобретают особые, выше всех ощущений воспаряющие чувства, как об этом они сами говорят: «Дарующий нам то, что выше чувства, дает нам благодатью Святого Духа и другое чувство выше чувства, чтобы им чувствовали чисто и ясно дары Его и дарования, как выше естества».¹⁵⁹⁵ Изменяются чувства вместе с изменением всех свойств падшего естества, что принадлежит только Богу, ибо «где побеждено естество, там познается пришествие Того, Кто выше естества».¹⁵⁹⁶

Чувства, принадлежащие низшей, животной части, изменяясь добрым изменением десницы Вышнего (Пс. 76; 11), становятся восприимчивыми не к плотским ощущениям, как это им было свойственно, а к духовным. «Как наслаждение, идущее от тела к уму, делает весь ум телесным, нисколько не освящаясь от слияния с высшим, а наоборот, передавая уму свою низменность, от чего и весь человек становится «плотью», как сказано о людях, потопленных Божиим гневом: *«Не вечно Духу Моему быть пре-*

небрегаемым человеками сими, потому что они плоть» (Быт. 6; 3) — так и духовная сладость, переходящая от ума на тело, и сама нисколько не ухудшается от общения с телом и тело преобразует, делая его духовным, так что оно отбрасывает злые плотские стремления и уже не тянет душу вниз, а поднимается вместе с ней, от чего и весь человек становится тогда «духом», как написано: «*Рожденный от Духа есть дух*» (Ин. 3; 6)». ¹⁵⁹⁷

Это уже есть состояние *вышнееестественное*, которое часто «обнаруживается неизреченной радостью и бодростью духа, так что от чрезмерности неудержимой радости переходит в какой-то *воплъ* (крик), который доходит до кельи соседа при услаждении сердца и великом восхищении». ¹⁵⁹⁸ Иногда же действие Духа Святого, напротив, «прекращает *всякий звук* голоса, и все чувства изумленный дух удерживает внутри, или воздыхает, и желания свои изливает к Богу неизъяснимыми стонами». ¹⁵⁹⁹ Такие сверхъестественные аффекты происходят от неприспособленности еще низших чувств пребывать в духовных состояниях. На этой стадии животные чувства как бы теряют свою чувствительность, погружаясь в область, превысшую вещества и всего чувственного. Тело теряет свою естественную чувствительность: очи видят и не видят, уши слышат и не слышат; все члены расслабляются как при опьянении. «Я шатаюсь на ногах моих, — свидетельствует испытанный подобное состояние, — держусь за что-нибудь руками, чтобы не упасть, или лежу поверженный на одр, как бы в болезни безболезненной и в расслаблении, произошедшем от преизобилия силы». ¹⁶⁰⁰ Со временем, изменяясь и одухотворяясь, эти чувства становятся способными вкушать невещественную, нетленную пищу Духа, удостоверяясь в том, что и они сотворены не столько для наслаждений чувственных, скотоподобных, сколько для наслаждений чистых и духовных. Душа, имеющая такие чувства, делается способной непосредственно вкушать то, что выше чувства и воспринимать в себя вечное и тождественное благобытие. «Она становится богом по причастию с Божией благодатью, прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе с этим в ней прекращаются естественные действия тела, собоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, обилием славы Своей препобеждая их естественные свойства». ¹⁶⁰¹

2.3.3. Состояние желательных сил

О возжелении же сказано, что им приводимся мы к Богу, как бы цепью какой влекомые к Нему с земли.

Св. Григорий Нисский¹⁶⁰²

Живой не может не проявлять себя в каких-либо действиях, ибо бездействие — признак мертвости. С оживлением духа оживает и его деятельная (энергическая) сила — совесть, которая начинает направлять все силы души человеческой к Богоугождению. Наряду с этим совесть сама начинает претерпевать ряд изменений под действием Божией благодати. Прежде искаженная, она исправляется в своих действиях и возвращается в свое естественное состояние. «Первый луч благодати падает на совесть, — говорит св. Феофан Затворник, — и своим Божественным огнем очищает ее, как злато в горниле. Когда же совершается обращение и восстанавливается общение с Богом, тогда возвращается совести и вся первоначальная сила. Тогда что будет препятствовать гласу Божию — закону совести — проходить до глубины души? Что помешает лучу из oka Божия — суду совести — пасть на дела и намерения человека и осветить их? Или почему бы душа не могла согреваться теплотой предчувствуемого благоволения Божия или содрогаться страхом гнева Божия? Между Богом и совестью средостение разорено, силы орудные для совести восстановлены, следовательно, совесть обладает всеми способами для исправного действия». ¹⁶⁰³ Она начинает более ясно видеть и сознавать законы духовной жизни, ибо благодатное помазание, полученное таинственным образом в Крещении, *учит* ее тайно или явно тому, как должно поступать в том или ином случае (1 Ин. 2; 27).

Способствует тому и данное Богом Откровение, при свете которого можно определить угодное воле Божией. Сознывая свое назначение, совесть тщательно исследует волю Божию и понуждает все деятельные силы души человеческой к исполнению этой воли, убеждая ее в рождаемом от этого собственном благе. Совесть тщательно начинает обсуждать те или иные действия человека, с целью его исправления и совершенствования. В этом ей

помогает разум. «Бдительное и трезвенное око, уставленное на себя замечает все оттенки дел внутренних и внешних. Когда в тоже время с другой стороны стоит чистое зеркало совести, — что препятствует отражаться в сем зеркале делу в истинном его виде?»¹⁶⁰⁴ Причем обсуждение свое совесть сосредотачивает на действиях *своей* души, не желая в целях самооправдания производить суд над другими. Если совесть усматривает несоответствие с законом Божиим действий, слов или намерений и мыслей человека, то она может чувствительно наказать его, используя для этого силу чувств. Ту же силу она может использовать для награждения, поощряя тем самым деятельное производство в этом направлении. «Посему как в барометре легкое колебание в атмосфере отражается тотчас, так и в обратившемся или жало обвинения совестного тотчас оставляет рану болезненного сокрушения, или елей оправдания намащает душу помазанием мира и исполняет отрадным благоуханием радости».¹⁶⁰⁵

Таким образом, совесть воодушевляет на дела Богоугодные, и ради одного только ее свидетельства человек готов бывает жить *не в мудрости плоти, но благодатию Божиею* (2 Кор. 1; 12). Он старается сохранять с ней мир, не делая ее своим *соперником* (Мф. 5; 25), могущим ввергнуть его в мрачную темницу ада. Исполняя ее требования, он получает благодаря ей истинную *свободу* от греха и вечной смерти, потому что она ясно и подробно начинает показывать ему его малейшие прегрешения, от которых он постепенно избавляется покаянием. Покаяние очищает око души — разум и сообщает чувствительность сердцу, а это, в свою очередь, обеспечивает чистоту и нежную чувствительность совести. Так возвращается совести ее естественное состояние. Переход в сверхъестественное состояние совершается одновременно с переходом в это же состояние всех духовных сил, от которых совесть находится в полной зависимости. В состоянии сверхъестественном совесть как бы прекращает действовать, как уже исполнившая всякое свое собственное действие и успокаивается.

Самым характерным признаком облагодатствованного состояния души человеческой служит обладание истинной свободы действия, которая приобретается по мере образования хотения волевой силы жить по закону Духа. Хотение это формируется и рождается в Крещении, которое «соделав нас чадами Божиими, вос-

становляет нашу свободу, данную нам при сотворении, утраченную нами при падении, восстанавливает силу воли, предоставляет нашей власти или пребывать чадами Божиими, или отвергнуть усыновление». ¹⁶⁰⁶ Именно совершившееся Таинство Крещения «дарует нам свободу от тиранства диавола, который не может уже более против воли нашей властвовать над нами. По Крещении в нашей уже состоит воле или пребывать самоохотно в заповедях Того, в Кого крестились, Христа, Владыки и Бога, и ходить путем повелений Его, или, уклоняясь от правого пути сего, опять возвратиться к диаволу, противоборцу и врагу нашему». ¹⁶⁰⁷ Направление волевой деятельности определяется сознательными силами духа и души. В состоянии подблагодатном воля человеческая устремляется к исполнению желаний Божественных, о которых ей сообщается совестью. Лежащая в основе ее деятельности *ревность* обращается к Богоугождению. Является постоянное искание воли Божией, с которой воля человеческая желает сообразовываться, чтобы остальное время пребывания во плоти жить не по похотям плоти и мира сего, а по закону и указаниям Духа (1 Петр. 4; 2), ибо она начинает сознавать, что *мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек* (1 Ин. 2; 17). Но в чем состоит эта воля Божия? Как ее узнать? Общее положение, определяющее волю Божию, можно выразить следующим образом: «Все то, что отвлекает нас от Бога, противно воле Божией; все же, что приводит нас к Богу, — согласно с волей Божией». ¹⁶⁰⁸ Воля Божия, по Апостолу, состоит в *освящении и одухотворении* человеческого естества (1 Фес. 4; 3). Узнать же конкретнее желание Божие относительно нашего поведения можно из тех установлений или *заповедей*, которые Богом изложены в Откровении. Кроме того, Бог часто обнаруживает Свою волю через являемые Им знаки таинственного Его действия в различных жизненных обстоятельствах. Для уразумения воли Божественной человеческой воле не обойтись без своих разумных советников — *разума и совести* — способных указать ей верное направление. Рассудив с помощью их о предпринимаемом деле, воля человеческая активизирует деятельность сил, могущих осуществить задуманное. Частое повторение действий, сообразных воле Божией, сообщает навык и вырабатывает в воле человеческой Божественные качества: чистоту, доброхотность, благоразумие и силу жить согласно с духов-

ным законом. Такая воля перестает служить страстям и плотским похотям. Она перестает служить страсти сребролюбия, не распаляется гневом, умиряет блудные движения, становится выносливой в трудах и злостраданиях, не завидует, но желает добра ближним своим, отличается постоянством в делах богоугодных, «не только желает или не желает того, чего Бог желает или не желает, но именно ради этой воли Божией, первое (желание Божие) приводит с пламенеющей ревностью в исполнение, а второе (нежелание Божие) тщательно отвергает»¹⁶⁰⁹ и все делает во славу Божию (1 Кор. 10; 31). Такая воля, есть *воля духовная* и одновременно *богоподобная*, как исполняющая желания духа, совпадающие с желаниями Бога. Достигнув такого состояния, она начинает вызывать как бы из глубины своей души: *«Исполнить волю Твою, Боже мой, Я восхотел, и закон Твой — посреди чрева Моего»* (Пс. 39; 9). На высшей стадии своего развития она вообще прекращает всякие самовольные действия, полностью предавая себя Богу и отказываясь от своих желаний, желая только того, чего желает Бог и ведающий Его дух.

Сообразовывая свою волю с волей Божией, душа старается и свои низшие хотения отвлечь от чувственности и приучить к предметам духовным. Уже с момента своего склонения на сторону духа она полагает себе в закон ограничивать потребности телесные, не давая им творить *волю плоти* без меры, «чтобы не возбуждались ими образовавшиеся через них склонности, и дух имел свободу восстанавливать свойственные себе совершенства».¹⁶¹⁰ Это необходимая мера, без которой «нельзя очистить духа, нельзя восстановить его и явить во всей свойственной ему силе».¹⁶¹¹ Кто *во Христе* живет, тот живет *не по плоти*, но по духу (Рим. 8; 1), ибо *живущие по плоти Богу угодить не могут* (Рим. 8; 8). По мере ограничения чувственных пожеланий, душа высвобождается из под влияния плотских движений и, подчиняя себе животную жизнь, начинает использовать ее для высших своих целей. Примечательно в этом отношении то, что подвижники на этом этапе начинали относиться к животной своей части как к лицу постороннему, показывая тем самым, что сознание их вышло из этой части и не считает ее своей необходимой принадлежностью.

По мере устремления к духовному душа как бы *забывает* о низших своих пожеланиях и постепенно избавляется от склонно-

стей к чувственно-приятному, образовавшихся ранее вследствие неумеренного исполнения низших потребностей. С укрощением неумеренных пожеланий пресекается и сам переход к подобного рода склонностям, отчего низшие потребности приходят в *естественное* свое состояние. В этом состоянии душа уже не ищет чувственных удовольствий при удовлетворении потребностей, хотя и не может не испытывать их. К такого рода приятностям она относится бесстрастно,¹⁶¹² а со временем даже начинает игнорировать их, как препятствующим испытывать истинные духовные наслаждения. Душа такого человека перестает скорбеть при недостаточном удовлетворении жизненно необходимых телесных нужд и даже участвует в духовном увеселении, несмотря на претерпеваемые голод, холод и другие лишения (Филип. 4; 11-12). «Тогда в пределах естества пребывать таковой уже не может, но, добрым изменением десницы Вышнего изменившись, забывает о пище и сне, презирает все телесное, небрежит о покое плоти, и весь день пребывая в трудах и потах подвижнических, утомления какого-либо, или какой-либо потребности естественной не чувствует, ни голода или жажды, ни сна, или других нужд естества».¹⁶¹³

Ослабляется или совсем прекращается и сознательное действие родовой функции. Как свидетельствует преп. Кассиан о блаженном Серапионе, который достиг подобного устроения. Неутомимо пребывая в ночных и дневных молитвах, посте и бдении, он сподобился по милости Божией *чистоты сердечной*, свидетельствуемой отсутствием движений плотской похоти. Усладившись приятнейшим чувством чистоты и с большей силой воспламенившись ревностью к целомудрию, он стал предаваться более строгому посту и молитве, прося Бога о том, чтобы ему дарована была *чистота тела* такая же, какую он имел уже по внутреннему человеку, так, чтобы ему не чувствовать даже того простого естественного движения похоти, которое возбуждается и в детях. И вот, когда он так в постоянной молитве со слезами неутомимо умолял Бога об этом, явился к нему в ночном видении ангел, который как бы раскрыл его чрево, вырвал из чресл его какой-то огневик — желвак мяса и затем, уложив все внутренности на свои места, сказал: «Вот похотник твоей плоти отсечен! Знай, что ты в этот день получил постоянную чистоту тела, которую с верою просил». После сего половые части его совершенно умерли для любой деятельно-

сти и он даже во сне не чувствовал естественных движений тела.¹⁶¹⁴ Достижение такого состояния чистоты имеют одинаковое чувство при виде существ одушевленных и неодушевленных, словесных и бессловесных, облеченных во одежду или обнаженных от нее¹⁶¹⁵.

Естественные влечения и ощущения изменяются в человеке тогда, когда к его духу прикасается Дух Божий. Ощувив прикосновение к себе Духа Божия, человек весь, со всеми помышлениями и чувствованиями, устремляется к Богу, утрачивая сочувствие не только к предметам плотского вожделения, но и вообще ко всем предметам мира сего.¹⁶¹⁶ Такой уже не хочет заботиться о своих плотских потребностях и готов лишь сидеть в углу, в упоении и восхищении.¹⁶¹⁷ И тогда сбываются на нем слова Апостола: *«Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом»* (1 Кор. 6; 17). И само тело его влечется туда, куда стремится дух,¹⁶¹⁸ радуясь о Боге Живом (Пс. 83; 3).

2.4. Будущее состояние человеческой природы

*Еще не открылось, что будем. Знаем только,
что, когда откроется, будем подобны Ему.
(1 Ин. 3; 2)*

О будущем состоянии человеческой природы трудно говорить из состояния нынешнего. *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно* (1 Кор. 13; 12). Нам недостает подходящих понятий и слов, чтобы уразуметь свойства будущей действительности. Мы знаем определенно только то, что у человеческой природы есть будущее, но каково это будущее знаем лишь *отчасти* (1 Кор. 13; 9). Знаем, что это будущее наступит после всеобщего воскресения, которое есть «вторичное воздвижение разрешившегося и умершего живого существа»,¹⁶¹⁹ но, что будет после этого, лишь догадываемся. Мы ждем, мы «чаем воскресения мертвых и жизни будущего века».

Но скажет кто-нибудь: как могут воскреснуть мертвые, и в каком теле они явятся? *Безрассудный!* Ты же имеешь перед собой множество доказательств тому, например, *то, что ты сеешь, не*

оживет, если не умрет, ибо смерть ныне необходимый жизненный этап. *И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело* (1 Кор. 15; 36-38). При этом как существо их не изменяется, ибо из семени возрастет то же самое, но в новом и совершеннейшем виде, так и будущее тело человеческое сохранит ту же природу, хотя и явятся в ней иные качества. «Тело, — говорят Отцы, — воскреснет то же, так что всякий признает то тело, в каком воскреснет, своим собственным телом, тем самым, которое носил, живя прежде; но оно будет то же да не то же».¹⁶²⁰ После воскресения человек не перестанет быть человеком по составу своему и природе. «В воскресение все члены будут воскрешены, по написанному, *волос с головы вашей не пропадет* (Лк. 21; 18), и все соделается световидным, все погрузится и предложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества, как утверждают некоторые. Ибо Петр остается Петром и Павел — Павлом, и Филипп — Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребудет в собственном своем естестве и существе».¹⁶²¹ Душа сохранит все свои силы, а тело все свои органы и физиологические особенности.

А как быть с утверждением, что *плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия* (1 Кор. 15; 50)? *Плоть и кровь* — «это тело наше, в том виде, как оно теперь есть — грубое, многостихийное, грузное, и всегда готовое распасться».¹⁶²² Такое тело, вернее, такое *состояние* тела не способно жить в новом духовном мире. Для того жителю ему необходимо из тленного своего состояния перейти в состояние нетления, ибо *тление не наследует нетления* (1 Кор. 15; 50). Апостол Павел открывает нам таинственную завесу будущего, объявляя, что всем нам надлежит *измениться* сообразно новому, духовному бытию и получить новые способности и качества (1 Кор. 15; 52-53). После воскресения телу не просто будет возвращено изначальное состояние его природы, а дано будет состояние высшее, лучшее, совершеннейшее. Из плотского и душевного состояния оно перейдет в состояние духовное. Ныне *сеется тело душевное*, а после всеобщего воскресения *восстанет тело духовное* (1 Кор. 15; 44). Сеется то тело, которое управляется низшими силами души, то тело, которое имел *первый*

Адам и которое имеем в настоящее время мы, то тело, которое нуждается в пище и питии и исполнено разных видов немощей, а восстанет то тело, которое имеет *второй Адам* и которое есть *дух животворящий* (1 Кор. 15; 45). «Поэтому никак не следует думать, что мы по воскресении будем иметь такое тело, какое имел первый человек до грехопадения». ¹⁶²³ Это будет такое тело, какое имел *второй человек* — *Господь с неба*, ибо *каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного* (1 Кор. 15; 47-49).

Наше воскресение совершится по образу воскресения Господа нашего Иисуса Христа. Воскресшее тело Его осталось таким же, каким оно и было по строению своему и виду. «*Что смущаетесь, — говорил Он ученикам Своим, — и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня*» (Лк. 24; 38-39). Однако, хотя воскресшее тело останется идентичным с умершим телом по форме своей и по существу своему, но все же по *качествам* своим оно уподобится скорее природе ангельской, чем животной. Не случайно ученики смутились от внезапного появления Своего Учителя среди их горницы, ибо дверь ведущая в горницу была затворена. Только существо духовной природы могло проникнуть к ним сквозь затворенную дверь. Иудейские архиереи, опасаясь предсказанного Господом воскресения Его, тоже предполагали, что тело Воскресшего Христа будет подчинено тем же законам, которым обыкновенно подчинены тела человеческие, и запечатали камень, приваленный к наружности пещеры, в которой было положено тело Иисусово. «Но Божественное тело воскресло, оставя и естественные препятствия и человеческие предосторожности неприкосновенными. Оно проникло сквозь толстые стены пещеры; камень остался приваленным, печать нетронутой; пещера не дала трещины для свободного шествия воскресшему телу; стражи, поставленные для надзора и насилия, не сподобились ни ощутить воскресения, ни увидеть воскресшего». ¹⁶²⁴ Следовательно, можно предположить, что воскресшее тело по природе своей истончится настолько, что станет почти нематериальным и «чуждым всякой вещественной грубости», ¹⁶²⁵ так что «уже больше не будет казаться веществом». ¹⁶²⁶ Его природа будет приближена к природе эфир-

ной, ангельской,¹⁶²⁷ что даст возможность вступить ему «в разряд святых духов и в открытое общение с ними». ¹⁶²⁸ Такое тело «будет способно носиться по воздуху», ¹⁶²⁹ как более легкое в сравнении с ним и преодолевать во мгновение ока большие пространственные расстояния. Для воскресшего Христа, как мы знаем, не составило труда в одно мгновение догнать давно ушедших во Эммаус путников, а потом, растворившись у них на глазах (Лк. 24; 31), оказаться в Иерусалимской горнице среди Апостолов и так же легко, отделившись от земли, вознестись на небо, скрывшись от очей тех же Апостолов, бывших свидетелями сему (Деян. 1; 9).

Впрочем, не нужно упускать из виду, что *равенство* ангелам и уподобление ангельской природе не есть *превращение* в ангелов и *претворение* природы человеческой в природу ангельскую. Воскресшее тело Господне, хотя и было духовным и лишенным всякой дебелисти, но не было *духом* и не потеряло своих телесных свойств. Оно способно было, например, принимать в себя пищу и питье *не призрачно*, как это делают ангелы иногда (Тов. 12; 19), хотя и не по необходимости, ибо «у таких тел отнимется не возможность, а *потребность* в пище и питии». ¹⁶³⁰ Воскресший Христос если и вкушал пищу, то не по потребности ее вкушал и «не по природе тела Своего, но по особенному устройению», ¹⁶³¹ для доказательства истинности Своего воскресения. Будучи в состоянии сверхъестественном, Он *сверхъестественным* образом ел, «потребляя ядмое некоторой Божественной силой». ¹⁶³² Вкушаемая Им пища, потреблялась Божественной энергией по подобию того, как воск потребляется огнем, с той лишь разницей, что «огонь, чтобы существовать, должен быть поддерживаем топливом, а бессмертные тела не нуждаются в пище для своего существования». ¹⁶³³ Обладаемый таким телом, для поддержания его жизни, будет питаться *ангельским хлебом* (Пс. 77; 25), *хлебом вечной жизни* — который есть *Христос* (Ин. 6; 35), ибо вся разумная природа живится причастием Богу-Слову. Очевидно, тело получит способность поддерживать свою жизнь не посредством энергии тварей, а непосредственно будет брать жизненную энергию у Источника всякой энергии. Тело, по выражению св. Григория, уже «не будет противиться умным энергиям, ибо ум возьмет верх». ¹⁶³⁴ И не только дух, но и душа, и тело будут обожены в доступной им мере, и Бог вступит в единение *со всем*

человеком, соделывая его тройственным, — «как бы триипостасным по благодати».¹⁶³⁵ Вследствие этого, *праведники воссияют, как солнце, в Царстве Небесном* (Мф. 13; 43), хотя степень их славы будет разная сообразно степени их духовного преуспевания. Они «будут прославлены тем неизреченным светом, той силой Духа, какие пребывают в них ныне. Сие-то будет для них тогда одеянием, пищей, питьем, увеселением, радостью, миром и всем — вечной жизнью».¹⁶³⁶ Это будет жизнь, от которой *отбежит болезнь, печаль и воздыхание* (Ис. 35; 10). Там вся тварь освободится от *рабства тлению* (Рим. 8; 21) и тягости страстей и войдет в *покой Божий* (Евр. 4; 1). Природа человеческая тогда будет *субботствовать* от суетных движений и кружащихся тленных помыслов, ибо там будет «иное видоизменение, иные помышления, иные попечения»!¹⁶³⁷ Одним словом, там будет иная, новая жизнь «нового человека», зарождение и развитие которой осуществляется в этой земной жизни тленной человеческой природы.

ГЛАВА 3. «НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК» — ЕГО ЖИЗНЬ И РАЗВИТИЕ

Душе, истинно во Христа верующей, должно из нынешнего порочного состояния перейти в состояние иное, доброе, и нынешнее уничиженное естество изменить в естество иное, божественное, и сделаться естеством новым.

*Преп. Макарий Египетский*¹⁶³⁸

Новое, сверхъестественное состояние человеческого естества — это есть то, о скорейшем осуществлении которого заповедано молиться в молитве Господней и с великим усердием искать, отвлекая ум от чувственных вещей (Лк. 12; 30). Это есть именно то, о чем так много беседовал Христос, описывая его притчами и подобиями за невозможностью выразить невыразимое на языке человеческом. Такое состояние естества человеческого Иисус Христос обычно называл Своим царством, так как в таком состоянии

естества Он начинал царствовать благодатью Святого Духа, созидая в человеке и через человека то, что «Ему благоугодно, бывая для тех, кои предают себя Его царству и господству, путеводителем, правителем, учителем, пестуном, предстателем, помощником, избавителем от всякого греха».¹⁶³⁹ Он уподоблял Свое царство то маленькому *семени*, которое, возрастая неприметным и неизвестным для человека образом (Мк. 4; 26-29), оказывается впоследствии *больше всех злаков* (Мк. 4; 32), то *закваске*, поднимающей три меры муки (Мф. 13; 33), то *сокровищу, скрытому на поле*, ради которого человек *продает все, что имеет* (Мф. 13; 44). Этими образами Господь хотел показать признаки проявления Своего царства в мире чувственном и сообщить доступные для ума человеческого сведения о свойствах и качествах этого царства.

Благодать Божия, являясь силой созидающей царствие Божие в человеке,¹⁶⁴⁰ есть то мысленное *сокровище*, ради которого благо-разумный человек продает все свое имение — любимые его греховные страсти и дорогие ему чувственные удовольствия. Образ драгоценного евангельского бисера представляет собой «образ благодати Божией, в нас сокрытой и неведомой нам, пока не сознаем того. Кто сознает, тот вместе убеждается, что ничего нет драгоценней ее. Потому с полным самоотвержением все бросает и устремляется на возгорение и воспламенение в себе благодати».¹⁶⁴¹ Действие ее подобно действию растительной силы в природе, которая при нормальных условиях совершает постепенное изменение посеянного в плодородную землю зерна, образуя сначала зелень, потом колос, а затем и полное зерно в колосе (Мк. 4; 28). Это развитие есть развитие *органическое*, отличающееся характером строгой *последовательности и постепенности*. Благодать Божия, посеявшись в земле человеческого сердца, при создании нормальных для нее условий постепенно возрастает в человеке, рас-

¹⁶⁴⁰ Часто у Отцов она является синонимом самого царствия Божия. «Подвижайтесь, — говорят они, — стяжать сознательно внутрь вас царствие небесное, т.е. благодать Св. Духа» (св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 89. С. 471). «Царство сие есть благодать Св. Духа» (там же. Сл. 81. § 3), «есть Дух Святой» (преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. I. Толкование на молитву Господню. С. 190; св. Григорий Нисский. О молитве. Сл. 3. С. 49, св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 66. С. 202), «есть Сам Бог» (св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 82. С. 367) и т.д.

пространяясь по всем силам его души, и, органически связываясь с ними, изменяет злые их свойства на свойства благие.

Правда, естество человеческое, созданное по образу и подобию Высшего Добра, не может не заключать в себе по самому естеству своему благих и добрых свойств. Эти свойства обычно именуются природными, *естественными добродетелями*,¹⁶⁴² которые «недалеки от нашего естества».¹⁶⁴³ Никто не спорит, что в душе человеческой есть «естественные добродетели, с которыми душа имеет сродство не по человеческому научению, но по самой природе»;¹⁶⁴⁴ в то же время не нужно забывать, что падение, исказившее человеческую природу, исказило и все добродетельные свойства этой природы, так что естественные добродетели на самом деле и не добродетели вовсе, а грех и нечистота. *«Нет человека праведного на земле, который делал бы добро, и не грешил бы»* (Еклл. 7; 20), — сказал один из премудрых. Наше добро, оскверненное в падении примесью зла, получило свойство *мнимого добра* или лучше сказать *величайшего зла*, так что все правды наши также отвратительны для Бога, *как запачканная одежда* для человека (Ис. 64; 6). Объясняется это тем, что «добро нашего падшего естества перемешано со злом, а поэтому и само это добро сделалось злом, как делается ядом вкусная и здоровая пища, когда перемешают ее с ядом».¹⁶⁴⁵ Поэтому душепагубно добро падшего естества. Делаящий это добро развивает в себе падение, развивает в себе мнение о себе и своем добре, давая ему несвойственную цену. Оценивая же свое добро незаслуженно высоко, он впадает, не понимая того, в богохульство и отвержения Христа, выражая ту мысль, что Искушение и Икупитель не были необходимостью для спасения, потому что есть возможность удовлетворить своему спасению собственными средствами — добрыми делами. Но «как младенец не может сам себе помочь или позаботиться о себе, и смотрит только на мать, и плачет пока сжалившись не возьмет его; так верные души надеются всегда на единого Господа, Ему восписывая всякую правду. Как засыхает ветвь, снятая с виноградной лозы, так и желающие оправдаться без Христа. Как *разбойник есть и вор*, кто не входит настоящим входом, но *перелазит инуде* (Ин. 10; 1), так и оправдывающий сам себя без Оправдывающего Христа».¹⁶⁴⁶ *Оправдаться человек может только верою в Иисуса Христа* (Гал. 2; 16). Не оправдывает правда падшего естества, но губит следующего

ей, а потому Господь повелевает отвержение всех без исключения действий и побуждений падшего естества. «*Кто хочет идти за Мною, — говорит Он, — отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мк. 8; 34). *Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее*» (Мф. 10; 39). Господь требует «отвержения не бытия, а отвержения падшего естества, его воли, его разума, его правды. Грех и состояние падения так усвоились нам, так слились с существованием нашим, что отречение от них сделалось отречением от себя, погублением души своей. Для спасения души соделалось совершенной необходимостью погубление души; для спасения себя соделалось совершенной необходимостью отречение от себя, от своего падшего я, несознающего в падении. Доколе это я существует, дотоле Христос не может принести нам никакой пользы».¹⁶⁴⁷ Поэтому Христос и говорит, что *кто не возненавидит* такой жизни души своей, *тот не может быть Моим учеником* (Лк. 14; 26). Ненависть к греховному состоянию души убивает это состояние в душе посредством покаяния — перемены прежней, греховой установки сознания на новую, добродетельную.

Новая установка сознания называется добродетельной по причине того, что деятельность ее устремляется на исполнение воли Божией,¹⁶⁴⁸ которая состоит в том, чтобы человек делал добро единственно для стяжания Святого Духа, что осуществимо при условии если делаемое добро делается по вере в Бога и *ради Бога*,¹⁶⁴⁹ а не *ради себя* самого и своей самости. Если прежняя установка сознания, вследствие своей направленности от Бога к себе, созидала с помощью воли *противоестественный* тип энергийного образа «ветхого человека», то новая установка, направленная от себя к Богу, созидает волей своей *естественный*, а впоследствии и *сверхъестественный* тип энергийного образа так называемого «нового человека».

Чтобы свободней можно было далее оперировать данными понятиями, нужно напомнить, что «под новым и ветхим человеком разумеется нравственно-религиозный *характер* человека, а не лица какие особые от человека. Человек один, но то он живет в самоугодии и страстях, то посвящает себя Богу и всем Богу угождать ревнует. В первом случае он ветхий, во втором — новый человек».¹⁶⁵⁰ Разумеется, эти два «человека» постоянно противятся друг

другу, лишая самым своим бытием наличие друг друга, через лишение их одушевляющего начала. Если душой ветхого человека является *самоугодие*, формирующее энергетическую структуру его греховного тела, *тела греха* — страсти, то душой нового человека будет являться *самоотвержение*, которое, в свою очередь, способно формировать энергетическую структуру его праведного тела, *тела правды* — добродетели. Самоугодие умерщвляется самоотвержением, и наоборот, самоотвержение умирает от действия самоугодия, потому что управляющими силами того и другого направления является одна и та же сознательная воля человека. В зависимости от того, куда она направится, рождаются или греховные движения, идущие вопреки природе человека и его назначению, или движения добродетельные как согласные с природой его и назначением.

Всякая душа в процессе формирования своего наполняется тем или иным содержанием, которое показывается через различные движения, как ее самой, так и через соединенное с ней тело. И если мы внимательно посмотрим на проявления тех или иных движений ветхого и нового человека, то непременно увидим коренную противоположность содержаний «душ» того и другого. Содержанием души ветхого человека будет являться *самолюбие* — искаженная любовь человека к самому себе из-за отсутствия любви к Богу, тогда как содержанием души человека нового будет являться правильная любовь к себе, рождаемая из любви к Богу, — *боголюбие*. Последнего рода любовь есть *союз совершенства* (Кол. 3; 14), составляемый из полноты всех добродетелей, тогда как «самолюбие есть та греховная страсть, которая составляется из полноты всех прочих разнообразных греховных страстей».¹⁶⁵¹ Поэтому требуется погубление такой любви через отвержение себя, через отречение от эгоистического направления жизни, полагающей центр тяжести в себе, и перенесение этого центра с себя на Христа, в силу чего он начинает искать не *своего*, а *того, что угодно Иисусу Христу* (Филип. 2; 21), изменяя тем самым неверно принятое греховное направление сознания и воли. Выдающейся чертой такого направления является «предание себя на служение Господу до положения живота в чаянии спасения благодатью Его».¹⁶⁵² Такое направление характеризуется прежде всего любовью к Богу, поскольку именно такая любовь *не ищет своего* (1 Кор. 13; 5).

В этом акте решительного самоотвержения полагается начало духовной жизни, через таинственное соединение духа человеческого с благодатью Духа Божия. Первоначально благодать скрывает свое присутствие от сознания и чувства,¹⁶⁵³ хотя и начинает свое действие в самых сокровенных глубинах человеческого *духа* (Рим. 8; 16), через главный его орган — *сердце* (2 Кор. 1; 22). Начавшаяся в сердце новая жизнь, невидимая сначала, также как невидим поначалу зачатый плод любого живого существа, впоследствии становится ощутимой и как бы видимой, из-за приращения своего. Сформировавшееся *отвращение* от греха и *обращение* к Богу рождается в жизнь вечную и начинает новую жизнь не по своим хотениям, но по хотениям и велениям Божиим (Деян. 13; 22). Это и есть та самая *новая тварь* (2 Кор. 5; 17), которая «зачинается благодатью в первых движениях покаяния, а в этом строе является уже вполне образовавшейся, характеристически сложившейся, принявшей христианскую личность».¹⁶⁵⁴ Рождение «нового человека» совершается в Таинстве Крещения, которым восстанавливаются в прежний чин все способности души, через сообщение им достодолжного направления,¹⁶⁵⁵ не получив которого, невозможно исполнять воли Божией.¹⁶⁵⁶ Сам акт рождения включает в себя как мучительные, так и радостные чувства. *Жена, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее* (Ин. 16; 21). Процесс умерщвления греха также не может быть не мучительным для души, рожающей новую энергичную проекцию своего существа через обращение к Богу всех сил своих. Этот процесс мучителен потому, что «грех вошел в самую глубину существа человеческого, оттуда разветвился в разнообразных наклонностях, привычках, страстях, и, проникнув все существо его, распространился вне и связал его с чувственными вещами узами, столь же почти крепкими, как крепки узы бытия. Как ни осторожно будешь очищать от греха существо, зараженное им, не можешь не причинить боли, подобно тому, как нельзя не причинить боли, когда вынимаешь занозу из живого тела. Сердце, пристращенное к чему-нибудь, как бы входит само в предмет пристрастия; отрывая его от предмета или предмет от него, отрывают как бы часть его самого».¹⁶⁵⁷ *Когда же жена родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир* (Ин. 16; 21). Когда, наконец, удастся душе изменить направле-

ние всех сил своих и обратить их к Богу, тогда получает она ощущение облегчения, успокоения и радостного осознания появившейся из нее новой жизни. Конечно, это вовсе не означает, что вместе с актом рождения закончились и все скорби. Нет! Закончились лишь скорби «чревоношения» и самого «рождения», но еще очень много скорбей нужно будет понести при заботе о возрастании родившегося человека.

В момент рождения появившийся новый человек является уже вполне образовавшимся, хотя еще далеко несовершенным. «Как зародыш в матерней утробе не вдруг делается человеком, а постепенно принимает человеческий образ и рождается, впрочем, несовершенного еще возраста человеком, но сперва многие годы растет, и потом становится мужем... так и в духовном, где столько мудрости и тонкости, постепенно возрастает человек и приходит *в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4; 13)». ¹⁶⁵⁸ И «как тело, пока в нем бывает душа, проходит *три возраста*... так три же возраста проходит и душа, сокрытая в теле, именно: начало веры, преуспеяние в ней и совершенство». ¹⁶⁵⁹ Правда нужно заметить, что хотя и невозможно с точностью определить границы, проходящие между вышеуказанными возрастами духовной жизни, потому что «движение жизни духовной, как и движение тени солнечной, или возрастание тела, совершается без скачков с мудрой и непрерывнейшей постепенностью», ¹⁶⁶⁰ но все же если и незаметен сам переход из одного состояния в другое, то нельзя того же сказать об общей картине в целом. Хотя мы и не замечаем, как растет человек, однако определить его примерный возраст можем в любое время по имеющимся у него некоторым признакам. В отношении духовной жизни можно сделать то же самое.

С началом веры и духовной жизни (рождением) новый человек неизбежно вступает в период своего *младенчества*, который характеризуется, как видно из самого наименования его, незрелостью, нетвердостью, немощностью и другими подобными качествами. Младенцу в духовной жизни свойственно неведение *в слове правды* (Евр. 5; 13), ибо у него нет еще определенных понятий о Боге и духовной жизни. Он мыслит *по-младенчески* (1 Кор. 13; 11) и *колеблется и увлекается всяким ветром учения* (Еф. 4; 14), будучи *плотским*, а не *духовным* еще (1 Кор. 3; 1), как не отрешившимся вполне от плотского и душевного образа мыслей и жизни.

По свидетельству Отцов, отличие недавно крещенных и некрещенных в том, что «у некрещенных и начатка нет духовной жизни, а у них она есть, они уже возродились в духе, но рожденный в них новый человек — еще в младенчестве, еще вокруг его *прорываются* проявления плотской и душевной жизни».¹⁶⁶¹ Однако, ему усвоается отпущение грехов, ради имени Христова (1 Ин. 2; 12) и дается *познание Отца* (1 Ин. 2; 13) по мере формирующейся в нем разумной силы. Несмысленный ребенок первое время не отличает своих родителей от чужих, но потом по мере просыпающегося в нем сознания он начинает различать их по определенным, ему одному ведомым, признакам. Главное чувство, с которым, очевидно, ассоциируется его восприятие своих родителей — это чувство их родительского попечительства. Именно такое основное чувство просыпается у духовного младенца в акте познания Бога-Отца, казавшегося дотоле грозным Судьей. Святые Отцы, говорившие об этой степени духовной жизни в других категориях, утверждают, что первым чувством у обращающегося к Богу, является чувство рабского страха, который возникает в грешной душе от действия благодати Божией, показывающей пагубность наличествующего греховного состояния обращающегося. При этом угрызающая его совесть представляет Бога скорее «правосудным, строгим карателем беззаконных»,¹⁶⁶² чем милостивым и любвеобильным Отцом. И хотя это ощущение не соответствует действительности, потому что если бы Бог был действительно правосудным, то не спаслась бы никакая плоть, но сей первоначальный страх необходим для оставления греховной жизни и последующего очищения от последствий этой жизни. Потом уже человек познает, что Бог более благ к лукавым и нечестивым (Лк. 6; 35), чем правосуден¹⁶⁶³ и тогда *любовью к Богу изгоняется* первоначальный страх, заменяясь, впрочем, страхом иного характера.¹⁶⁶⁴ Наряду с этим познает младенец свою немощь и беспомощность, что способствует искоренению самонадеянности и гордости, которые могут «возникать в нем и тогда, когда он вступает уже в благодатное царство и начинает жизнь духовную».¹⁶⁶⁵ Бог-Отец, видящий возникающую пагубную самоуверенность падшего естества и желающий ее полного искоренения, употребляет воспитательные методы Своего отступления от человека, при которых человек убеждается, что он сам по себе *несчастен, и жалок, и*

нищ, и слеп, и наг (Откр. 3; 17) и что если он сделал что доброе, то это дано было ему от Бога — родителя его. Такое обучающее Божие попущение, оставляя душу человеческую без всякой *явной* помощи со Своей стороны, позволяет испытать ей злое действие страстей и врага, чтобы подвигнуть ее «со всем страхом и великим смирением взыскать помощи от Бога», по подобию того как «мать дитя свое, бесчинствующее по нехотению подчиняться уставам млекопитания, на краткое время спускает из объятий своих, чтобы оно, убоявшись окружающих его безобразных чужих людей, или зверей каких-либо, в страхе великом и слезах, в матерние опять потянулось возвратиться объятия».¹⁶⁶⁶ Смысл подобного рода попущения в том, чтобы, поразив душу скорбью, чувством унижения и умеренным отчаянием, «подавить в ней тщеславие и желание изумлять собой и привести ее в подобающее смирение»,¹⁶⁶⁷ ибо формирование личности нового человека характеризуется степенью формирования его «сознания», т.е. смирения. Как гордость является «сознанием» ветхого человека, так и смирение является «сознанием» человека нового, которое возрастает по мере возрастания духовного ведения,¹⁶⁶⁸ то есть ощущения Бога,¹⁶⁶⁹ через вкушение сладости Его благодати, по причине чего душа, воспринимающая это в чувстве своем, не может уже «надыматься и напыщаться славолубием, хотя бы непрестанно исполняла заповеди Божии, но почитает себя ничтожнейшей паче всех, в чувстве общения божественной благодати».¹⁶⁷⁰ И до тех пор, пока «сознание» не проснулось и не развилось в духовном младенце, он не способен еще употреблять по причине младенчества своего твердую пищу умного, духовного ведения, свойственную совершенным (Евр. 5; 14), а должен пока вкушать лишь *чистое словесное молоко* (1 Петр. 2; 2) — начатки духовного ведения (Евр. 6; 1), залог которого был получен им еще в Крещении.¹⁶⁷¹ Питаемый такой пищей младенец формируется не только и не столько «*сознательной*» своей частью, сколько частью, так сказать, «*телесной*». В период младенчества оформляются определенные правила христианской жизнедеятельности; устанавливаются правильные жизненные формы «тела», через которые будет проявлять себя «душа» нового человека. Поэтому вся деятельность находящегося в этом духовном возрасте человека ограничивается преимущественно *телесными* трудами и

подвигами, примерный перечень которых можно найти, например, в Лествице преп. Иоанна. К ним относятся «послушание, пост, вретисце, пепел, слезы, исповедание, молчание, смирение, бдение, мужество, стужа, труд, злострадание, уничижение, сокрушение, непамятозлобие, братолюбие, кротость, простая и нелюбопытная вера, беспопечение о мире, непорочная ненависть к родителям, беспристрастие, простота с незлобием, произвольная худость».¹⁶⁷² Все эти 24 добродетели составляют как бы 24 буквы духовного алфавита, открывающие доступ к изучению науки духовной жизни.

После того как определяются и устанавливаются добрые формы жизни, новый человек вступает в возраст *юношеский*, в котором все силы направлены на получение должного *образования* и окончательного вместе с тем *формирования сознания*. Это время учебы. И как в школе после прохождения начального курса грамотности переходят к изучению самих наук, так и в духовной жизни, когда формы ее установились, начинается изучение науки подвижничества, которая состоит в постоянном упражнении по искоренению страстей и насаждению добродетелей. В роли учителя здесь выступает то *помазание* благодати Духа Святого, которое *учит вас всему, и оно истинно и неложно* (1 Ин. 2; 27). Естественно, что методы обучения всецело зависят от уровня и возраста учащихся. Младенствующим умом и живущих преимущественно еще «телесной» жизнью, благодать Божия учит соответствующими «телесными» методами, т.е. явными, ощутительными для телесных чувств действиями. Чудесным образом, например, сохраняет его от гибели в опасной ситуации или помогает ему благоприятными жизненными обстоятельствами, или преодолевает неожиданным образом встретившиеся затруднения, или подобное что делает, давая тем самым ощутить *явную* силу Промысла Божия о нем, дабы он «уразумением явного уверился и в сокровенном, как и свойственно младенчеству его мыслей и житию».¹⁶⁷³ По мере же его взросления утончаются и обучающие действия благодати, которая начинает вводить его в область мысленную, духовную, открывая ему опасность собственного его положения, показывая перед ним разнообразные хитросплетения мыслей и помыслов, посрамляя перед очами его злокозненность демонов и утверждая тем самым упование единственно на Бога, пока он «не обучится

постепенно и приобретет мудрость, и в уповании на Бога станет презирать врагов своих». ¹⁶⁷⁴ По мере усвоения сей науки появляется в духовном юноше чувство силы в Боге, хотя он еще и не может сказать вместе с Апостолом, что *все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе* (Филип. 4; 13). Ведение его духовное начинает приобретать свою полноту, хотя и не является еще вполне духовным, т.е. свободным от вещественности и сложности в своих представлениях. ¹⁶⁷⁵ Все же по причине сего ведения Дух Святой пребывает в юной душе нового человека и дает силу на побеждение зла (1 Ин. 2; 13). Понятно, что на этой стадии его «сознание» не вполне еще совершенно и нуждается в постоянных умственных упражнениях. И подобно тому, как сознание юноши заимствует для своего формирования различные плоды сознательной деятельности взрослых и прежде него бывших людей, так и смиренномудрие духовного юноши еще не принадлежит ему, а нуждается в заимствовании различных искусственных способов быть смиренномудрым. ¹⁶⁷⁶ Оно хотя и есть, но оно «держится у него, или ради немощи телесной, или ради неприятностей со стороны враждующих на ревнителей о праведной жизни, или ради лукавых помыслов», ¹⁶⁷⁷ или еще по каким-либо причинам.

По мере образования «сознания» неуклонно возрастает в духовном юноше надежда на то, что и он скоро станет взрослым, т.е. надежда на достижение собственного совершенства в добродетелях. Совершенством человеческим обычно называют «последний предел деятельной жизни». ¹⁶⁷⁸ Из всех мыслимых в условиях земного существования состояний человеческого совершенства самым высшим признается то состояние, когда человек перестает осуществлять в своей жизни зло не только делом, но и словом, и мыслью. Как сказал Апостол: *«Кто не согрешает в слове, тот человек совершенный, могущий обуздать и все тело»* (Иак. 3; 2). *Чувства совершенного мужа уже навыком приучены к различению добра и зла* (Евр. 5; 14). Он знает *безначального Бога* (1 Ин. 2; 13), Который постепенно открывает *ему тайны Своя* (Сирах. 4; 21), питает его *твердой пищей* духовного ведения (Евр. 5; 14), формируя и укрепляя через это «сознание» его настолько, что его «душа начинает иметь смиренномудрие как бы естественным своим расположением». ¹⁶⁷⁹ По мере укоренения в смирении, человек возрастает *в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4; 13),

пребывая в любви (4; 15) и настраивая по духу Христову все свои силы и отправления. Достигнув в конечном итоге совершенного очищения от страстей и возможно полного единения в Боге Духом Святым, такой, наконец, делается Церковью, являющейся помощницей Христа, созидаясь из «плоти и костей» Богочеловека.¹⁶⁸⁰ Как в начале Адаму из «ребра» его была создана помощница ему в деле одухотворения мира, так и ныне подобным образом и для той же цели из «ребра» Христова созидается Церковь — Тело Его (1 Кор. 12; 27). Ребром Богочеловека можно назвать благодать Духа Святого, «от которого заимствуя, Бог по истощании Христа, т.е. после вочеловечения и страдания, приготовляет Ему помощницу, т.е. соединившиеся с Ним и уневестившиеся Ему души».¹⁶⁸¹ Благодать Божия, можно сказать, «плототворит себя, срастворяется с верными и любящими Христа душами, объемлет их и, по изречению Павлову, бывает с ними *один дух* (1 Кор. 6; 17), душа, так сказать, в душу и ипостась в ипостась, чтобы таковая душа могла жить Его Божеством».¹⁶⁸² И как разные части тела приводятся в гармонию и стройное сочетание душой, так и благодать Духа, принятая в Крещении, «соединяет, сочетает и сдерживает нерассеянными неисчетные и многообразные движения и помышления души»,¹⁶⁸³ созидая из нее Церковь, т.е. такой *состав души*, где воедино собраны все помыслы ее и силы.¹⁶⁸⁴

Психологическое рассмотрение состава нового человека, достигшего полной меры духовного возраста показывает, что *душой* его в противоположность ветхому человеку является *самоотвержение*, т.е. отвержение самости, самоугодия, *телом* — совокупность духовных *добродетелей*, а *духом* — все те же *сознание и свободная воля* человеческие, как и в ветхом человеке, но только изменившие свое направление от чувственного к духовному, от мира к Богу. Самоотвержение, по подобию души человеческой, разделяется на три главные свои силы, противоположные силам души ветхого человека: на *смирение*, как отсутствие любви к суетной славе, на *нестяжание*, как на нелюбовь к чувственному, и *воздержание*, не любящее сладостей плотских. В этих трех главных добродетелях заключена вся «разумная» жизнь нового человека. Их средоточием и источным началом является *боголюбие* — любовь к Богу и миру духовному, ибо нелюбовь к тщетной славе и к чувственным предметам рождается из любви к славе Божией

и к предметам духовным. Такая любовь есть центр жизни нового человека, его сердце. И как сердце сообщает цену всему, что совершает или намеревается совершить человек, так и любовь к Богу дает цену всем совершаемым подвигам и делам. Этой именно любви и требует Господь от обновленного естества человеческого, говоря, *даждь ми, сыне Мой*, усыновленный Мною через благодать Мою, *твое сердце*, т.е. совершенную любовь ко Мне (Притч. 23; 26), потому что эта любовь «изгоняет из сердца все страсти и, напротив, с собой вселяет там все доброты».¹⁶⁸⁵ Она — «неистощимый источник всякого добра».¹⁶⁸⁶ Более того, она *есть союз совершенства* (Кол. 3; 14). «Не верх, но, что гораздо важнее, *союз*. Это более необходимо чем то, ибо вершина есть предел совершенства, а *союз* есть совмещение и содержание всего, что составляет совершенство».¹⁶⁸⁷

Сознательным проявлением любви является *смирение* или, если быть точным, *смиренномудрие*, через которое «сердце» нового человека совершает свои «сознательные» действия. «Смиренномудрие есть главным образом разумность», — говорят Отцы.¹⁶⁸⁸ Без смиренномудрия невозможна сознательная деятельность нового человека, живущего не для себя, но для Бога. И как при действии гордости ветхий человек «сознает» только свое бытие, не признавая ни бытия Божия, ни своей зависимости от него, так, напротив, новый человек при действии смиренномудрия не только «сознает» бытие Божие и свою зависимость от этого бытия, но и как бы перестает помнить о наличии собственного бытия, сознавая ничтожность его до такой степени, что желает «соделаться чем-то, как бы несуществующим в твари, не пришедшим еще в бытие, вовсе неизвестным даже самой душой своей».¹⁶⁸⁹ В этом чувстве он полностью своим сознанием как бы исчезает в Боге, обретая через Него полноту своего сознательного бытия. «Бог творит *из ничего*, — объясняет св. Филарет Московский парадоксальность вышеизложенного святоотеческого утверждения, — и доколе мы хотим и думаем быть чем-нибудь, дотоле Он в нас не начинает Своего дела. *Смирение и отвержение себя* есть основание в нас храма Его: кто более углубляет оное, тот выше и безопаснее созидает».¹⁶⁹⁰ Вернее Бог созидает из того, кто считает себя за ничто, и из него «нечто, яко всемогущий, соделывает».¹⁶⁹¹ Соделывает Он это Своей благодатью, ко-

торая дается смирению (1 Петр. 5; 5), именуемому Отцами по этой причине *благодатью души*.¹⁶⁹²

Таким образом, смиренномудрие есть условие добродетельной жизни, как наличие ума есть условие жизни разумной. Но как источником ума является сердце, а орудием — голова, так и смиренномудрие является лишь орудием добродетелей, а источником их — любовь. Как от Бога-Отца рождается Сын-Слово и от ума рождается мысль, так и от любви к Богу рождается смиренномудрие или то духовное ведение, которое не *надмевает, а назидает* (1 Кор. 8; 1). И как Бог-Отец и Бог-Сын имеют одинаковую сущность, но различные ипостаси, так любовь и смиренномудрие, хотя и разные по своим проявлениям, но одинаковы по своей сущности. Сущность Бога — любовь (1 Ин. 4; 8). Бог-Отец по *любви к человеку* послал Сына Своего Единородного, Который так *уничтожил Себя Самого, приняв образ раба* (Филип. 2; 7) и настолько стал человеком, что его и Богом не считали. Они совершали одно дело любви, но различным способом в силу различия Своих ипостасей. Бог-Отец проявил Свою сущность через *человеколюбие*, а Бог-Сын через *смирение*, почему и говорится, что «смирение есть свойство Христово».¹⁶⁹³ Завершительный же акт осуществил Бог-Дух Святой, через сообщение всевозможных даров, следовавших за совершением подвига человеколюбия и смирения Отца и Сына. И как ум человеческий по подобию действий лиц Святой Троицы, желая проявить себя во вне, рождает от себя мысль, одинаковую с ним по природе, но инаковую по ипостаси, которая, в свою очередь, сопутствуется духом, исходящим от ума и совмещающим в себе всю совокупность нравственных чувств, так и *любовь к Богу* нового человека, желая проявить себя во вне через *любовь к ближнему* и показать тем самым свою любовь к Богу (1 Ин. 4; 20), рождает от естества своего *смиренномудрие*, которое отдает предпочтение всякому, считая себя ниже всякого и которое сопутствуется *смирением*, совмещающим в чувстве своем все виды добродетелей. Смиренномудрие отличается от смирения как *образ мыслей* отличается от *образа чувств и действий*. «Смиренномудрие есть образ мыслей, заимствованный всецело из Евангелия, от Христа, — читаем у Святых Отцов, — а смирение есть сердечное чувство, есть залог сердечный, соответствующий смиренномудрию,¹⁶⁹⁴ есть действие Христово».¹⁶⁹⁵

Итак, смиренномудрие есть *глава* духовного тела нового человека, как Христос есть глава Церкви. Но, возразят нам, смирение считается первоначальной основой всех добродетелей, их подножием, а не верхом и как поэтому можно сравнивать его с головой? Можно и должно! Никто не спорит, что духовная жизнь начинается с осознания нищеты духовной, со смирения (Мф. 5; 3), также как разумная жизнь души начинается с пробуждением сознания. Но ведь действия сознания совершаются в голове. И как первые проблески сознания в человеке связаны с ощущением родительского о себе попечения, с ощущением любви, так и первое пробуждение сознания нового человека связано с ощущением любви Бога к нему и его к Богу. И уже это ощущение рождает смиренномудрие, сопутствуемое смирением, поставляя человека на первую ступень духовного познания.

В области эмоциональной самоотверженная любовь к Богу выражается в духовном человеке через нестяжание, кротость и умиление. *Нестяжание*, есть любовь к невещественным благам, которая отвращает от прилепления к вещественному и от возникающих аффектных состояний по поводу вещественного. Страсть гнева, меняя свое направление, изменяется в *кротость* — способность укрощать греховные движения как в себе, так и в других. Признаком кротости считается способность в присутствии раздражающего сохранять тишину сердечную и залог любви к нему.¹⁶⁹⁶ *Умиление* же, будучи даром Духа Святого, содержит в себе благодатное утешение, «увеселяющее душевные и телесные чувства».¹⁶⁹⁷ Утешение, получаемое от умиления, производит такое ненасытимое вожделение благ духовных, что исчезает всякое вожделение благ телесного свойства. Это тот предел, за которым начинается то, чего *не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило на сердце человеку* (1 Кор. 2; 9). Но этот предел непреодолим в условиях земной жизни. Тот, которого современники называли «богом земным», откровенно говорил: «Доныне не знаю ни одного человека христианина совершенного или свободного. Напротив того, если и упокоевается кто в благодати, доходит до тайн и до откровений, до ощущения великой благодатной сладости; то и грех сопребывает еще внутри его. Такие люди, по избытию в них благодати и света, почитают себя свободными и совершенными; но погрешают в сем, по неопытности вводимые

в обман тем самым, что действует в них благодать. А я доньше не видел ни одного свободного человека, и поелику в иные времена сам отчасти доходил до оной меры, то доведалься и знаю, почему нет совершенного человека».¹⁶⁹⁸ Потому что таковой «не мог бы уже принять на себя домостроительства слова или иного какого бремени, не согласился бы ни слышать, ни позаботиться, по обыкновению о себе и об утрешнем дне, но только стал бы сидеть в одном углу, в восхищении и как бы в упоении».¹⁶⁹⁹ Действительность подобного поведения подтверждает и св. Исаак Сирский, говоря, что «если бы в этой жизни для таких дел (т.е. для созерцания Бога) не положил Бог предела сколько именно промедлить в них, и если бы дозволялось это человеку, то всю свою жизнь он не мог бы уйти оттуда».¹⁷⁰⁰ Поэтому «совершенная мера не дана ему, чтобы мог он заниматься попечением о братии и служением слову».¹⁷⁰¹ А это необходимо, ибо «несовершенные и еще начинающие спасительное учение возрастают и образуются, как бы в материнском чреве, от более совершенных, пока они, достигнув зрелости возрождения, приобретут величие и красоту добродетели, и потом по преуспевании сами, сделавшись Церковью, будут содействовать рождению и воспитанию других детей, во вместилище души, как бы в утробе, непременно осуществляя волю Слова».¹⁷⁰²

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

- ¹ Климент Александрийский. Педагог. Кн. III. Гл. 1. С. 213.
- ² Св. Игнатий Брянчанинов. Отечник. § 195. М., 1993. С. 7.
- ³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. М., 1989. С. 87.
- ⁴ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Шестоднев. Бес. 10.
- ⁵ Св. Григорий Палама. Триады. I. 1. § 11. М., 1996. С. 19.
- ⁶ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 3. М., 1993. С. 34.
- ⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 88.
- ⁸ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 10. М., 1994. С. 42.
- ⁹ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 32. М., 1994. С. 477.
- ¹⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С-Пб., 1995. С. 8-9.
- ¹¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Плач инока. Статья 3-я. М., 1991. С. 449.
- ¹² Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. М., 1994. С. 256.
- ¹³ Преп. Макарий Египетский. Творения. Поучение XXVI. § 4. М. – Паломник. 2002. С. 593.
- ¹⁴ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 256.
- ¹⁵ Преп. Макарий Египетский. Творения. Поуч. XXVI. § 5. С. 594.

Отдел I. Естественное состояние человека и его природы

Глава 1. Создание человека

- ¹⁶ Св. Фотий Константинопольский // Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 247.
- ¹⁷ Там же. С. 60.
- ¹⁸ Св. Тихон Задонский. Творения. Т. 3. Об истинном христианстве. Кн. 2. Ст. 5. Гл. 13. М., 1994. С. 305.
- ¹⁹ Иннокентий (Борисов), архиеп. О человеке. 1875. С. 74.
- ²⁰ Св. Ириней Лионский. Творения. Против ересей. М.: Паломник. 1996. С. 568.
- ²¹ Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 218.
- ²² Там же. С. 223.
- ²³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 174.
- ²⁴ Там же. С. 125.
- ²⁵ Св. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 51.
- ²⁶ С этим согласны и св. Григорий Богослов (Творения. Т. 2. С. 48, 122), и св. Григорий Нисский (Ч. 7. 1865, С. 62), и Немезий еп. Эмесский (О природе человека. Гл. 1. С. 5), и св. Василий Великий (Толкование на прор. Исаию. 2002. С. 8), и св. Иоанн Златоуст (Т. 4. 1995. С. 198, Т. 6. 1998, С. 473), и преп. Ефрем Сирий (Т. 1. С. 44; Т. 3. 1995, С. 366, 385), и блж.

Феодорит Кирский (Т. 6. 1859, С. 46), и блаж. Августин (Творения. Т. 1. 1998, С. 184), и преп. Иоанн Кассиан Римлянин (Собесед. 4, 10. С. 229), и св. Нил Синайский (Творения. 1830. С. 6), и св. Исаак Сирий (Слово подвижническое. 1993., С. 251), и преп. Максим Исповедник (Четыре сотни глав о любви. 1900, С. 263), и св. Симеон Новый Богослов (Творения. Т. 1. Сл. 6. С. 66, Т. 2. 1993, С. 565, Т. 3. С. 213), и преп. Никита Стифат (Творения. 2003, С. 125), и св. Григорий Палама (Беседы (омилии). Т. 1. 1993, С. 92, 114), и преп. Максим Грек (Творения. Т. 3. 1911. С. 34), и св. Иоанн Кронштадтский (Моя жизнь во Христе. Ч. 1. § 273), и св. Игнатий Брянчанинов (Т. 4. Слово о любви к Богу) и т.д., т.е. практически все Святые Отцы.

²⁷ Прем. 15; 11, Лк. 1; 46-47, Иуд. 1; 19, 1 Кор. 2; 14-15 и др.

²⁸ Св. Феофан Затворник. Толкования посланий ап. Павла. Послания к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М., 1998. С. 234-235.

²⁹ Преп. Исаия Отшельник. Добротолюбие. Т. 1. О хранении ума. Гл. 18. С. 461.

³⁰ Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Гл. 93. С. 131.

³¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 188-189. О трехсоставности природы человеческой учат еще свв. Игнатий Богоносец, Иустин мученик, Ириней Лионский, Климент Александрийский, Григорий Нисский, Нил Синайский, Кассиан Римлянин, Исихий Иерусалимский, Иоанн Лествичник и другие.

³² Иларион (Алфеев) иером. Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 72.

³³ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 56.

³⁴ Св. Григорий Нисский. Ч. 7. М., 1865. С. 167-168.

³⁵ Там же. С. 169-170.

³⁶ Ср.: св. Иоанн Златоуст. Т. 11. Кн. 2. Бес. 11. § 2. С. 566.

³⁷ Блаж. Феодорит Кирский. Творения. Ч. 7. М., 1861. С. 539.

³⁸ Феодорит Кирский. Творения. Т. 6. М., 1859. С. 46.

³⁹ Св. Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем. М., 1892. С. 483.

⁴⁰ Там же. С. 479.

⁴¹ Св. Исаак Сирий. Слова подвижнические. С. 251.

⁴² Там же. С. 280.

⁴³ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 6.

⁴⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 43; Т. 2. Сл. 85, Сл. 92.

⁴⁶ Иларион (Алфеев) иером. Таинство веры. С. 72.

⁴⁷ Иларион (Алфеев) иером. Преп. Симеон Новый Богослов. М., 1998. С. 290.

⁴⁸ Иннокентий (Борисов). Нравственная антропология. 1875. С. 76.

⁴⁹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 188. Специально на этом вопросе св. Феофан останавливается в толковании посланий св. ап. Павла к Солунянам (Первое послание к Солунянам. 5; 23. С. 233-237).

⁵⁰ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Ч. 1. 1882. С. 181.

⁵¹ Иустин (Полянский). Догматическое Богословие. Ч. 1. 1886. С. 189-190.

⁵² Иоанн Дамаскин. Точное изложение веры. С. 81.

⁵⁵ Макарий (Булгаков), митр. Догматическое богословие. Т. 1. 1999. С. 448.

⁵⁷ Св. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 51.

⁵⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 128.

⁵⁹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Киев, 1991. С. 169.

⁶¹ Там же. С. 170.

⁶² Там же. С. 169.

⁶³ Св. Ириней Лионский. Против ересей. С. 455.

⁶⁴ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 16. С. 52-53.

⁶⁵ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 157.

⁶⁶ Там же. С. 158.

⁶⁷ Там же. С. 158.

⁶⁸ Св. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Гл. 27. Краснодар, 2006. С. 48.

⁶⁹ Св. Василий Великий. Шестоднев. Бес. 10.

⁷⁰ Св. Феофан Затворник. Внутренняя жизнь. М., 1993. С. 90.

⁷¹ Св. Димитрий Ростовский. Летопись: Синопис. Репр. М., 1989. С. 19.

⁷² Деяния Вселенских Соборов. С-Пб., 1996. Т. 1. С. 47-48.

⁷³ Ссылки на святых и церковных писателей, писавших об этом можно посмотреть в книге архим. Киприана (Керна). Антропология св. Григория Паламы. С. 354.

⁷⁴ Св. Григорий Нисский. // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 158-159.

⁷⁵ Св. Димитрий Ростовский. Синопис. С. 17.

⁷⁶ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. III. Гл. 18. С. 179.

⁷⁹ Там же. Кн. III. Гл. 14. С. 156. Об этом же писали и другие Отцы: св. Кирилл Иерусалимский, св. Григорий Нисский, св. Макарий Египетский, св. Кирилл Александрийский и другие.

⁸⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 128. Ср.: его же. Т. 3. Слово о смерти. С. 193.

⁸¹ Св. Феофан Затворник. Толкование посланий ап. Павла. Послание к Римлянам. 7; 14. М., 1996. С. 421.

⁸² Там же. С. 130.

⁸³ Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 31. С. 186.

⁸⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 130.

⁸⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Собрание писем. № 51. С. 118.

⁸⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 34.

⁸⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 131.

- ⁸⁹ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Шестоднев. Бес. 10.
- ⁹⁰ Булгаков. С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Отдел 3. Человек. С. 308.
- ⁹¹ Там же. С. 309.
- ⁹² Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 40. С. 547.
- ⁹³ Там же. Сл. 6. С. 39.
- ⁹⁴ Там же. Сл. 40. С. 453.
- ⁹⁵ Св. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Гл. 30. С. 55-57.
- ⁹⁶ Там же. Гл. 39. С. 77.
- ⁹⁸ Св. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Гл. 27. С. 49-51.
- ¹⁰⁰ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 6. М. 1993. С. 68.
- ¹⁰¹ Св. Григорий Палама. // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М. 1991. С. 91.
- ¹⁰² Там же. С. 91.
- ¹⁰³ Лосский В.Н. Догматическое богословие. М., 1991. С. 242. Ср.: «В нас есть личность, которая есть образ Живого Бога» (Антоний Сурожский (Блум), митр. Человек перед Богом. С. 127).
- ¹⁰⁴ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 297.
- ¹⁰⁶ Новиков Д. В. Учение о личности в христианском богословии IV-VIII веков. // Человек. № 2. 2000. С. 37.
- ¹⁰⁷ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. // Боговидение. С. 409.
- ¹⁰⁸ Лосский В.Н. Догматическое богословие. С. 242.
- ¹⁰⁹ Давыденков Олег, иерей. Катехизис: Введение в догматическое богословие. Курс лекций. М., 2000. С. 15.
- ¹¹² Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 225-226.
- ¹¹³ Св. Василий Великий. Творения. Т. 3. М., 1911. С. 56.
- ¹¹⁴ Там же. С. 51-52.
- ¹¹⁵ Преп. Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 84-85.
- ¹¹⁶ Преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., 2002. С. 90.
- ¹¹⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. С. 90-91.
- ¹¹⁸ Там же. С. 86.
- ¹¹⁹ Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 296-297.
- ¹²⁰ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 297.
- ¹²¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. С. 170.
- ¹²² Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С-Пб., 1996. С. 537.
- ¹²³ См.: преп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 240.
- ¹²⁶ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. репр. изд. М., 1993. С. 353.
- ¹²⁷ Там же. С. 351.
- ¹²⁸ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Шестоднев. Бес. 10.
- ¹³⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 79.

- ¹³¹ Св. Феофан Затворник. Внутренняя жизнь. С. 90.
¹³² Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 131.
¹³³ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 21.
¹³⁴ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 5. С. 16-17.
¹³⁵ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Шестоднев. Бес. 10.
¹³⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 132.
¹³⁷ Тропарь по непорочным в субботу. Гл. 5.

Глава 2. Природа первозданного человека

- ¹³⁸ Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 50. С. 189.
¹³⁹ Св. Димитрий Ростовский. Синописис. С. 19.
¹⁴⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 79.
¹⁴¹ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XIII. § 2. С. 104.
¹⁴² Преп. Серафим Саровский. Беседа с Н.А. Мотовиловым. О цели христианской жизни. М., 1991. С. 15.
¹⁴³ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря., 1994. С. 108.
¹⁴⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 79.
¹⁴⁵ Иеромонах Серафим (Роуз). Православный взгляд на эволюцию. С. 78.
¹⁴⁶ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 27. С. 92-93.
¹⁴⁷ 2 Петр. 1; 13-14, 2 Кор. 5; 1-4.
¹⁴⁸ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. V. Гл. 16. С. 290, св. Кирилл Иерусалимский. Поучения. С. 54 и др.
¹⁴⁹ Св. Иоанн Златоуст Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XIII. § 2. С. 103.
¹⁵⁰ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLIX. Гл. 4. С. 465.
¹⁵² Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 11. С. 181.
¹⁵³ Там же. С. 181.
¹⁵⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения Т. 1. Сл. 45. С. 370.
¹⁵⁵ Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 10. С. 181.
¹⁵⁶ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 325-326.
¹⁵⁷ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Гл. XIII. § 4. С. 107.
¹⁵⁸ Преп. Серафим Саровский. Беседа с Н.А. Мотовиловым. О цели христианской жизни. С. 15.
¹⁵⁹ Св. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений в 12-ти томах. Т. 2. Кн. 1. Беседы о статуях. II. § 2. М., 1991. С. 132.
¹⁶⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и о духовном видении духов. М., 1993. С. 7-8.
¹⁶¹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 45. С. 370.
¹⁶² Там же. Сл. 45. С. 368.

- ¹⁶³ Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 46. С. 188.
- ¹⁶⁴ Св. Ириней Лионский. Творения. Против ересей. Кн. 5. Гл. 12. § 1. М.: Паломник. 1996. С. 467.
- ¹⁶⁵ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2. О воплощении. § 4. М., 1994. С. 196-197.
- ¹⁶⁶ Св. Григорий Синаит. Творения. Гл. 8. М., 1999. С. 8.
- ¹⁶⁷ Св. Феофил Антиохийский к Автолику. Кн. II. Гл. 24 // Ранние Отцы Церкви. Брюссель 1988. С. 488.
- ¹⁶⁸ Там же. С. 489.
- ¹⁶⁹ Св. Филарет, митр. Московский. Записки на Бытие. Ч. 1. С. 25.
- ¹⁷⁰ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Кн. 1. § 3. С. 134-136.
- ¹⁷¹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLVI. Гл. 5. С. 454.
- ¹⁷² Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 43. С. 182.
- ¹⁷³ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Шестоднев. Бес. 1. С. 3.
- ¹⁷⁴ Там же. С. 45.
- ¹⁷⁵ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. I. Гл. 1. С. 253.
- ¹⁷⁶ Там же. С. 253.
- ¹⁷⁷ Св. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений в 12-ти томах. Т. 1. Кн. 1. М., 1991. С. 23.
- ¹⁷⁸ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. О душе. С. 31, 33.
- ¹⁷⁹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 2. С. 141.
- ¹⁸⁰ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. VIII. № 1462. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря., 1994. С. 212. Ср.: Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 1. С. 6.
- ¹⁸¹ Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 166. С. 93.
- ¹⁸² Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Шестоднев. Бес. 8. С. 138-139.
- ¹⁸³ Св. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Ч. 1. Гл. 6. § 31. Краснодар, 2006. С. 57.
- ¹⁸⁴ Серебряников В. С. проф. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. С-Пб, 1892. С. 270.
- ¹⁸⁵ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. № 264. С. 108-109.
- ¹⁸⁶ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. I. № 106. С. 98-104.
- ¹⁸⁷ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 188.
- ¹⁸⁸ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 7; 14. С. 421.
- ¹⁸⁹ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 9. Л., 1991. С. 31-32.
- ¹⁹⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 128;
- ¹⁹¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 296, Т. 2. С. 299.
- ¹⁹² Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 9. С. 32-33.

- ¹⁹³ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 189.
- ¹⁹⁴ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. VIII. № 1462. С. 213.
- ¹⁹⁵ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла к Рим. 7; 14. С. 421.
- ¹⁹⁶ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 189.
- ¹⁹⁷ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 1. С. 5.
- ¹⁹⁹ Иов. 13; 13-14, Пс. 15; 9-10, Еккл. 12; 7, 1 Кор. 7; 34 и т.д.
- ²⁰⁰ См.: Макарий, архиеп. Харьковский. Православное догматическое богословие. С. 447-448.
- ²⁰² Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 81.
- ²⁰³ Св. Григория Двоеслова, еп. Римского. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. Кн. IV. Гл. 5-7. М., 1996. С. 223-225, 227.
- ²⁰⁴ Там же. Кн. IV. Гл. 7-10.
- ²⁰⁵ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 226.
- ²⁰⁶ Там же. С. 227.
- ²⁰⁷ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 17. С. 69.
- ²⁰⁸ Св. Кирилл Иерусалимский. Поуч. 4-е. С. 51.
- ²⁰⁹ Св. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. М., 1999. С. 206.
- ²¹⁰ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. VIII. № 1462. С. 210.
- ²¹¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 81.
- ²¹² Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. VIII. № 1462. С. 210.
- ²¹³ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 189.
- ²¹⁴ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XV. § 21. С. 336.
- ²¹⁵ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 27. С. 108.
- ²¹⁶ Там же. С. 109. Ср.: Его же. Против манихеев. Гл. 69.
- ²¹⁷ Св. Кирилл Иерусалимский. Поучение 4-е. С. 53.
- ²¹⁸ Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Послание. М. 1994. С. 322.
- ²¹⁹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XV. § 21. С. 336.
- ²²⁰ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 41. С. 131.
- ²²¹ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 9. О том, что Бог не виновник зла. С. 156.
- ²²² Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 27. С. 110.
- ²²³ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 207.
- ²²⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 26. С. 236.
- ²²⁵ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 2. С. 30.
- ²²⁶ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 190.
- ²²⁷ Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. VI. 3. С-Пб., «Глаголь», 1995. С. 228.
- ²²⁸ Там же. С. 223.

- ²²⁹ Св. Ефрем Сирин. Творения. Т. 6. Толкование на книгу Бытия. Гл. 3. М., 1995. С. 237.
- ²³⁰ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 1. С. 9-10.
- ²³² Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 27. С. 242.
- ²³³ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Слово к пастырю. Гл. 13. § 18. С. 268.
- ²³⁴ Св. Григорий Двоеслов. Собеседования. Кн. IV. Гл. 3. С. 218-219.
- ²³⁵ Там же. С. 222.
- ²³⁶ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Слово на язычников. С. 170.
- ²³⁷ Блаж. Августин. Творения. О бессмертии души. Гл. IX. С. 316.
- ²³⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 1. С. 23.
- ²⁴⁰ Св. Григорий Двоеслов. Собеседования. Кн. 4. Гл. 45. С. 289-290.
- ²⁴¹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 1. С. 23; Сл. 14. С. 138-139 и др.
- ²⁴² Преп. Макарий Егип. Духовные беседы. Сл. 7. Гл. 26. С. 460.
- ²⁴³ Тертуллиан. Избранные сочинения. Пер. с лат. О воскресении плоти. § 34. М., 1994. С. 218.
- ²⁴⁴ Св. Григорий Палама. Добротолюбие. Т. 5. К старице Ксении. Гл. 3. С. 255.
- ²⁴⁵ Св. Кирилл Иерусалимский. Поуч. 4. С. 51.
- ²⁴⁶ Смотри в книге: Св. Феофан Затворник. Толкования посланий ап. Павла. Пастырские послания. 1 Тим. 6; 16. М., 1995. С. 454.
- ²⁴⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 81.
- ²⁴⁸ Св. Ириней Лионский. Творения. Против ересей. Кн. 2. Гл. 34. С. 215.
- ²⁴⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. IV. Гл. 13. С. 221.
- ²⁵⁰ Св. Иустин Философ. Творения. Разговор с Трифоном Иудеем. Гл. 6. М., 1995. С. 144.
- ²⁵¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Творения. Христологические и полемические трактаты. Против Манихеев. «Мартис». 1997. – Гл. 35. С. 50.
- ²⁵³ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XXX. § 3. С. 411.
- ²⁵⁴ Там же. Бес. XXX. § 5. С. 412.
- ²⁵⁵ Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и Речи. Ч. 1. М., 1848. С. 60.
- ²⁵⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Собрание писем. С. 66.
- ²⁵⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 195-196.
- ²⁵⁸ Там же. С. 298.
- ²⁶⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 555.
- ²⁶¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 299.
- ²⁶² Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа, тело. Гл. I. Изд. «Жизнь с Богом». 1988. С. 22.
- ²⁶³ Там же. С. 25-26.
- ²⁶⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 124.
- ²⁶⁵ Там же. С. 124.
- ²⁶⁶ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLIX. § 4. С. 465.
- ²⁶⁷ «Существо ангелов однородно с существом души человеческой»

(св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. Примеч. № 44. С. 68). Об этом учили и преп. Макарий Египетский (Духовные беседы. Сл. 5. Гл. 6), и преп. Иоанн Кассиан (Писания. Собесед. 7. Гл. 13), и преп. Иоанн Дамаскин (Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12) и многие другие.

²⁶⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 300.

²⁶⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 16. С. 174.

²⁷⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. Творения. Против Манихеев. Гл. 42. С. 53.

²⁷¹ Св. Афанасий Великий // Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 16. С. 174.

²⁷² Преп. Иоанн Дамаскин. Творения. Против Манихеев. Гл. 42. С. 53.

²⁷³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 16. С. 175.

²⁷⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Творения. О сложной природе против акефалов. Гл. 7. С. 198.

²⁷⁵ Сикорский Н.А. Всеобщая психология. Киев. 1904. С. 156.

²⁷⁷ Блаж. Августин. Творения. О количестве души. Гл. I. С. 328-329.

²⁷⁸ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. О душе. С. 31-32.

²⁷⁹ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. Ч. 2. Сл. 5. Против аномеев. С. 539.

²⁸⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. Творения. Против манихеев. Гл. 66. С. 61.

²⁸² Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 28. О Богословии 2-е. С. 395.

²⁸³ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. Ч. 2. Сл. 5. Против аномеев. С. 539.

²⁸⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 3. С. 45.

²⁸⁵ Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл. 6-10.

²⁸⁶ Блаж. Августин, еп. Иппонийский. Творения. О книге Бытия, буквально. Кн. 5. Гл. XVI. Репр. изд. М. «Паломник». 1997. С. 24.

²⁸⁷ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 40. С. 547.

²⁸⁸ Там же. Сл. 40. С. 453.

²⁸⁹ Там же. Сл. 6. С. 39.

²⁹⁰ Там же. Сл. 40. С. 546.

²⁹¹ Там же. Сл. 6. С. 32.

²⁹² Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл. 2. С. 7.

²⁹³ Там же. С. 10. Ср.: Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 26. § 152. С. 207.

²⁹⁵ Св. Григорий Двоеслов, еп. Римский. Собеседование. Кн. IV. Гл. 29. С. 258.

²⁹⁶ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 13. С. 126-127.

²⁹⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Деятельные и Богословские главы. Гл. 152. С. 558.

²⁹⁸ Еккл. 12; 7, Мф. 27; 50, Лк. 23; 46, Деян. 7; 59, 1 Кор. 2; 17, 1 Петр. 3; 19-20.

²⁹⁹ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Послание 1-е. С. 4.

³⁰⁰ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Божественные гимны. № XLIV. М. 1993. С. 207.

- ³⁰¹ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 2. С. 39.
- ³⁰² Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. X. Гл. 24. С. 199-200.
- ³⁰³ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 21. С. 330.
- ³⁰⁴ Преп. Макарий Египетский. Творения. Беседа IV. Гл. 9. С. 270.
- ³⁰⁵ Житие преп. Антония описанное св. Афанасием в послании к инокам // Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 202-203.
- ³⁰⁷ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 2. Толков. на пророка Исаию. М., 1993. С. 36.
- ³⁰⁸ Там же. С. 271.
- ³⁰⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 258.
- ³¹⁰ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 24. С. 351.
- ³¹¹ Там же. Сл. 38. С. 526., Сл. 45. С. 664.
- ³¹² Там же. Сл. 28. С. 412.
- ³¹³ Там же. Сл. 28. С. 396.
- ³¹⁴ Там же. Сл. 45. С. 665., Сл. 40. С. 547.
- ³¹⁵ Там же. Сл. 28. С. 393.
- ³¹⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 262.
- ³¹⁷ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Шестоднев. Бес. 2. С. 23.
- ³¹⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 262-263.
- ³¹⁹ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. Посл. 1-е. Против хулителей Св. Духа. С. 9. Здесь же у него смотри и подробное пояснение этой мысли с выписками из Свящ. Писания.
- ³²¹ Св. Кирилл Иерусалимский. Поуч. 16. Гл. 13. С. 255-256.
- ³²² Там же. Гл. 15. С. 257.
- ³²³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 76. Примечание.
- ³²⁴ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. IV. § 10. С. 270-271.
- ³²⁵ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. Посл. 1. С. 15.
- ³²⁶ Блаж. Августин. Исповедь. Кн. 8. Гл. 10. М., 1997. С. 140.
- ³²⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 76.
- ³²⁸ Исх. 3; 14, Ин. 5; 26, Ин. 6; 46, Еф. 6; 12, 1 Тим. 6; 15-16, Суд. 13; 6, Ис. 6; 1-2, Лк. 24; 1-5 и др.
- ³²⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 3. С. 45-46.
- ³³⁰ Там же. Кн. II. Гл. 12. С. 81.
- ³³¹ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. VII. Гл. 3. С. 70.
- ³³² Там же. Кн. VII. Гл. 5. С. 72.
- ³³³ Преп. Иоанн Дамаскин. Творения. Против акефалов. С. 194.
- ³³⁴ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. VII. Гл. 6. С. 73.
- ³³⁵ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. № 264. С. 108.
- ³³⁶ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. VII. Гл. 12. С. 79-80.
- ³³⁷ Там же. Кн. VII. Гл. 19-20. С. 84-85.
- ³³⁸ Там же. Кн. VII. Гл. 21. С. 87-88.
- ³⁴⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 214.
- ³⁴¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 197.
- ³⁴² Там же. С. 207.
- ³⁴³ Св. Игнатий Брянчанинов. Собрание писем. № 288. С. 543.

- ³⁴⁴ Там же. С. 544.
- ³⁴⁵ Там же. С. 544.
- ³⁴⁶ Там же. С. 545.
- ³⁴⁷ Там же. С. 750.
- ³⁴⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 208.
- ³⁴⁹ Там же. С. 283.
- ³⁵⁰ Там же. С. 191.
- ³⁵¹ Там же. С. 209.
- ³⁵³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 236.
- ³⁵⁴ Там же. С. 226.
- ³⁵⁵ Св. Феофан Затворник. Толкование посланий ап. Павла. Второе послание к Коринфянам. 12; 3-4. М., 1998. С. 401-403.
- ³⁵⁶ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 3. О святом Духе. Гл. 16. М., 1993. С. 289.
- ³⁵⁷ Св. Афанасий Великий // Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 269.
- ³⁵⁸ Сильвестр, еп. Каневский. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. Киев, 1892. С. 180.
- ³⁵⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 260.
- ³⁶⁰ Там же. С. 254.
- ³⁶¹ Там же. С. 79.
- ³⁶² Св. Григорий Двоеслов. Собеседования. Кн. 4. Гл. 29. С. 257-259.
- ³⁶³ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 45; св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 10. С. 181.
- ³⁶⁴ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 13. С. 48.
- ³⁶⁵ См.: св. Игнатия Брянчанинова. Собрание писем. Примечание к странице 66. С. 842.
- ³⁶⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Собрание писем. № 16. С. 66-67.
- ³⁶⁷ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. IV. № 921. С. 204.
- ³⁶⁸ Св. Феофан Затворник. Душа и ангел не тело, а дух. М., 1891. С. 8.
- ³⁶⁹ Там же. С. 9.
- ³⁷⁰ Там же. С. 186.
- ³⁷¹ Там же. С. 183.
- ³⁷² Там же. С. 77.
- ³⁷³ Там же. С. 12.
- ³⁷⁴ Преподобных Варсануфия Великого и Иоанна. Руководство к духовной жизни. Ответ 610. М., 1995. С. 387-388.
- ³⁷⁵ Там же. С. 388.
- ³⁷⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. М.: Правило веры. 1995. С. 416.
- ³⁷⁷ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. № 205. С. 4.
- ³⁷⁸ Св. Феофан Затворник. Душа и ангел не тело, а дух. С. 81.
- ³⁷⁹ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. V. № 909. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря., 1994. С. 187.

- ³⁸⁰ Св. Феофан Затворник. Душа и ангел не тело, а дух. С. 36.
- ³⁸¹ Там же. С. 70.
- ³⁸² Там же. С. 99.
- ³⁸³ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 9. С. 160.
- ³⁸⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 188.
- ³⁸⁵ Св. Феофан Затворник. Душа и ангел не тело, а дух. С. 99-100.
- ³⁸⁶ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 13. С. 49.
- ³⁸⁷ Св. Феофан Затворник. Душа и ангел не тело, а дух. С. 203.
- ³⁸⁸ Там же. С. 201-202.
- ³⁸⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. Вып. 19; 20. С. 192-193.
- ³⁹⁰ Там же. С. 193.
- ³⁹² Преп. Макарий Египетский. Бес. VII. Гл. 8. С. 298.
- ³⁹³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 81.
- ³⁹⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 128. Ср.: он же. Т. 3. С. 193.
- ³⁹⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 119.
- ³⁹⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 129.
- ³⁹⁷ Св. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. С. 210.
- ³⁹⁸ Св. Григорий Чудотворец. Творения. К Татиану краткое слово о душе. М., 1996. С. 108.
- ³⁹⁹ Там же. С. 108.
- ⁴⁰⁰ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 43. С. 626.
- ⁴⁰¹ Св. Феофан Затворник. Душа и ангел не тело, а дух. С. 117.
- ⁴⁰² Св. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. С. 103.
- ⁴⁰³ Св. Григорий Палама. Триады I. 3. § 39. С. 101.
- ⁴⁰⁴ Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл. 5. § 1. С. 24.
- ⁴⁰⁶ Св. Феофан Затворник. Душа и ангел не тело, а дух. С. 156-157.
- ⁴⁰⁷ Там же. С. 22.
- ⁴⁰⁹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 11. С. 30-31.
- ⁴¹⁰ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 2. С. 44.
- ⁴¹¹ Св. Григорий Палама. Триады I. 2. § 3.
- ⁴¹³ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 8. С. 23.
- ⁴¹⁴ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 13. С. 49-50.
- ⁴¹⁵ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. № 264. С. 108.
- ⁴¹⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 295.
- ⁴¹⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 71. Примеч. № 70.
- ⁴¹⁹ Там же. С. 71.
- ⁴²⁰ Св. Димитрий Ростовский. Четьи-Минеи. 21 ноября.
- ⁴²¹ Св. Андрей Критский // Четьи-Минеи. 21 ноября.
- ⁴²² Четьи-Минеи. 15 августа.
- ⁴²³ Св. Игнатий Брянчанинов. Отчник. «Е». С. 110.

- ⁴²⁴ Четьи-Минеи. 6 февраля.
- ⁴²⁵ Св. Феофан. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 13. С. 50-51
- ⁴²⁶ Св. Андрей, архиепископ Кесарии Каппадокийския. Толков. на Апокалипсис. Гл. XII. Ст. 3.
- ⁴²⁷ Житие преп. Антония // Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. Гл. 25. С. 200.
- ⁴²⁸ Блаж. Августин, еп. Иппонийский. О граде Божиим. Т. 2. Кн. 11. Гл. X. М., 1994. С. 190.
- ⁴²⁹ Там же. С. 189.
- ⁴³⁰ Св. Амвросий Медиоланский // Макарий, архиеп. Догмат. богословие. Т. 1. С. 391.
- ⁴³¹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. VII. Гл. 7. С. 298.
- ⁴³² Четьи-Минеи. 2 октября.
- ⁴³⁴ Св. Ириней Лионский. Творения. Против ересей. Кн. 2. Гл. 34. С. 213.
- ⁴³⁵ Блаж. Августин, еп. Иппонийский. О граде Божиим. Т. 4. Кн. 21. Гл. XI. М., 1994. С. 273.
- ⁴³⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 75.
- ⁴³⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 23.
- ⁴³⁸ См.: Дан. Гл. 49; 91-95. Дан. 9; 21. Мк. 16; 5. Деян. 12; 13-15. Деян. 5; 19-20 и др.
- ⁴⁴⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 230.
- ⁴⁴¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 3. С. 46.
- ⁴⁴² Св. Игнатий Брянчанинов. Приношение современному монашеству. Гл. XLIII. С. 334.
- ⁴⁴³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 3. С. 47.
- ⁴⁴⁴ Там же. С. 47.
- ⁴⁴⁵ Там же. С. 47.
- ⁴⁴⁶ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 2. С. 21.
- ⁴⁴⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Там же. Кн. I. Гл. 13. С. 37-38.
- ⁴⁴⁸ Там же. С. 38.
- ⁴⁴⁹ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 6. Об умных существах. С. 29.
- ⁴⁵⁰ Житие преп. Антония // Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 205.
- ⁴⁵¹ Блаж. Августин. О природе бесов // Серафим (Роуз), иером. Душа после смерти. С-Пб. 1995. С. 45.
- ⁴⁵² См.: св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 194.
- ⁴⁵³ Там же. С. 197.
- ⁴⁵⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 216.
- ⁴⁵⁶ Там же. С. 195.
- ⁴⁵⁷ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 3. О Святом Духе. Гл. 16. С. 289.
- ⁴⁵⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 237.
- ⁴⁵⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 3. С. 47.

- ⁴⁶⁰ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. Ч. 2. Бес. 3. Против Аномеев. Гл. 722. С. 518.
- ⁴⁶¹ Там же. С. 519.
- ⁴⁶² Св. Кирилл Иерусалимский. Поуч. 9. Гл. 1.
- ⁴⁶⁴ Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 4. С. 122.
- ⁴⁶⁵ Денисов. Л. Житие преп. Серафима Саровского. М., 1894. С. 91.
- ⁴⁶⁶ Преп. Серафим Саровский. Беседа с Н.А. Мотовиловым. О цели христианской жизни. С. 22.
- ⁴⁶⁸ Иез. 1; 7, Дан. 7; 9, Зах. 1; 8, 2 Макк. 3; 25, Нав. 5; 13.
- ⁴⁶⁹ Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл. 2. § 1. С. 6.
- ⁴⁷⁰ Там же. Гл. II. § 2. С. 7-8.
- ⁴⁷¹ Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Слово 6. О любви. Гл. 13. С. 428.
- ⁴⁷³ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 8. С. 22-23.
- ⁴⁷⁴ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 15. С. 75.
- ⁴⁷⁵ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 83-84.
- ⁴⁷⁶ Немезий Эмесский. Гл. 22. С. 90.
- ⁴⁷⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 84.
- ⁴⁷⁸ Св. Симеон Новый Богослов Т. 1. Сл. 24. С. 220.
- ⁴⁸⁰ Св. Григорий Палама. Добротолюбие. Т. 5. О молитве и чистоте сердца. Гл. 3. С. 301.
- ⁴⁸¹ Платон. Собр. соч. в 4-х томах: 439в-444а. М., 1994. С. 212-219.
- ⁴⁸² Климент Александрийский. Педагог. Кн. III. Гл. 1. М., 1996. С. 213.
- ⁴⁸³ Преп. Максим Исповедник. Добротолюбие. Т. 3. Умозрительные и деятельные главы. Гл. 135. С. 264.
- ⁴⁸⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 34.
- ⁴⁸⁵ Преп. Феодор Студит. Добротолюбие. Т. 4. § 250. С. 470.
- ⁴⁸⁶ Св. Исихий Иерусалимский. Добротолюбие. Т. 2. К Феодулу. Гл. 12. С. 157; преп. Филофей Синайский. Добротолюбие. Т. 3. 40 Глав о трезвении. Гл. 16. С. 408; св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 29. С. 95; св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 117; св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 14. С. 134; Т. 2. Сл. 84. С. 410; Сл. 89. С. 480; Деятельные и богословские главы. Гл. 20.
- ⁴⁸⁷ Св. Филофей Синайский. Добротолюбие. Т. 3. Главы о трезвении. Гл. 16; Евагрий мон. Добротолюбие. Т. 1. Наставление о подвижничестве. Гл. 61.
- ⁴⁸⁸ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 29. С. 95; св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 34.
- ⁴⁸⁹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 188, 213. Ср.: еп. Петр Екатериновский. Указание пути к спасению (опыт аскетике). М., 1994. С. 5.
- ⁴⁹⁰ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 7. Гл. 5. С. 283.
- ⁴⁹¹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 84. С. 409.
- ⁴⁹² Там же. С. 410.
- ⁴⁹³ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Упреки неразумным стремлениям души. С. 117.

- ⁴⁹⁴ Преп. Никита Стифат. Добротолюбие. Т. 5. Первая деятельных глав сотница. Гл. 16. С. 85.
- ⁴⁹⁵ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 10. На гневливых. С. 173.
- ⁴⁹⁶ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 21. С. 89.
- ⁴⁹⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 84. С. 411.
- ⁴⁹⁹ Там же.
- ⁵⁰⁰ Там же. С. 411.
- ⁵⁰¹ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. I. № 106. С. 99.
- ⁵⁰² Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 166.
- С. 93.
- ⁵⁰³ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. № 264. С. 109.
- ⁵⁰⁴ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. VIII. № 1462. С. 212.
- ⁵⁰⁵ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. № 264. С. 102.
- ⁵⁰⁶ Там же. С. 107-108.
- ⁵⁰⁷ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 1. С. 6-7.
- ⁵⁰⁸ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. № 264. С. 115.
- ⁵⁰⁹ Там же. С. 108, 116.
- ⁵¹⁰ Там же. С. 108.
- ⁵¹¹ Св. Григорий Палама (Омилии. Ч. 3. С. 87-88)
- ⁵¹⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 3. С. 47.
- ⁵¹⁵ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XXII. § 2.
- С. 204.
- ⁵¹⁶ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 3. С. 44.
- ⁵¹⁷ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 7. С. 33, 142.
- ⁵¹⁸ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. Ч. 2. Сл. 5. О непостижимом. Гл. 4. С. 539.
- ⁵¹⁹ Св. Григорий Палама. Триады. II. 2. § 28. С. 187.
- ⁵²⁰ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 3. С. 44.
- ⁵²¹ Преп. Феодор. Добротолюбие. Т. 3. Слово умозрительное. Гл. 23.
- С. 354.
- ⁵²² Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 83. С. 386.
- ⁵²³ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 2. С. 24.
- ⁵²⁴ Там же. С. 24.
- ⁵²⁵ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Послание 3-е. К Кледонию.
- С. 11.
- ⁵²⁶ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 1. На язычников. С. 167.
- ⁵²⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Деятельные и богословские главы. Гл. 152. С. 558.
- ⁵²⁸ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 2-3. С. 123.
- ⁵³⁰ Св. Феофан Затворник. Душа и ангел не тело, а дух. С. 175-176.
- ⁵³¹ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 3. С. 69.
- ⁵³² Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 38. С. 526.
- ⁵³³ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 13. С. 49; св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 8, 14.

- ⁵³⁴ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 8. Ср.: св. Григорий Палама. Триады II. 2. § 28.
- ⁵³⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 295.
- ⁵³⁶ Св. Василий Великий // Св. Феофана Затворника. Душа и ангел не тело, а дух. С. 49-50.
- ⁵³⁷ Там же. С. 176.
- ⁵³⁸ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. VII. Гл. 15.
- ⁵³⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 293-294.
- ⁵⁴¹ Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 166. С. 93.
- ⁵⁴² Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Послание к Римлянам. Гл. 8; 22. С. 509.
- ⁵⁴⁴ Св. Григорий Нисский // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. С. 206.
- ⁵⁴⁵ Св. Ириней Лионский. Творения. Против ересей. Кн. 5. Гл. 7. С. 458.
- ⁵⁴⁶ Там же. С. 456.
- ⁵⁴⁷ Там же. С. 457.
- ⁵⁴⁸ Св. Феофан Затворник. Душа и ангел не тело, а дух. С. 188-189.
- ⁵⁴⁹ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 3. С. 45.
- ⁵⁵⁰ Св. Кирилл Иерусалимский. Поуч. 4. § 23.
- ⁵⁵¹ Св. Ириней Лионский. Творения. Против ересей. Кн. 2. Гл. 33. § 4. С. 212.
- ⁵⁵² Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 1. На язычников § 32. С. 168.
- ⁵⁵⁴ Св. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Душа и ангел не тело, а дух. С. 150.
- ⁵⁵⁵ Св. Григорий Палама. Триады I. 2. § 6.
- ⁵⁵⁶ Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа, тело. Гл. 3. С. 73.
- ⁵⁵⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Плач инок. Ст. 2-я. С. 409.
- ⁵⁵⁸ Старец Силуан. Жизнь и поучения. Часть 2-я. Гл. 10. М., 1991. С. 348.
- ⁵⁵⁹ Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа, тело. Гл. 3. С. 73.
- ⁵⁶¹ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 3. Кн. 2. Письма к Олимпиаде. Письмо 2-е. Гл. 12. М., 1994. С. 589.
- ⁵⁶² Там же. С. 590.
- ⁵⁶⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и о духовном видении духов. С. 13.
- ⁵⁶⁵ Св. Феофан Затворник. Путь ко спасению. М., 1994. С. 34-35.
- ⁵⁶⁶ Там же. С. 26, 28.
- ⁵⁶⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Гл. XXXIX. С. 292.
- ⁵⁶⁸ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 25. § 59. С. 178.
- ⁵⁶⁹ Там же. С. 178.
- ⁵⁷⁰ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 41. С. 134.
- ⁵⁷¹ Вересаев В. В. Собр. сочинений Т. 1. Записки врача. М., 1961. С. 398.

- ⁵⁷² Там же. С. 399.
- ⁵⁷³ Там же. С. 399-400.
- ⁵⁷⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 83 С. 286.
- ⁵⁷⁵ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XL. § 3. С. 436.
- ⁵⁷⁶ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 3. С. 66.
- ⁵⁷⁷ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. 8. Гл. 21. С. 130.
- ⁵⁷⁸ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. I. Гл. 13. С. 38.
- ⁵⁷⁹ Св. Афанасий Великий // Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о смерти. С. 269-270.
- ⁵⁸⁰ Там же. С. 271.
- ⁵⁸² Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 30. С. 98, 100-102.
- ⁵⁸³ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Бес. На Пс. 7. С. 10.
- ⁵⁸⁴ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XV. § 18. С. 335.
- ⁵⁸⁵ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 12. С. 31.
- ⁵⁸⁶ Там же. Гл. 15. С. 46.
- ⁵⁸⁷ Св. Григорий Палама. Добротолюбие. Т. 5. О священно-безмолствующих. Гл. 3. С. 292.
- ⁵⁸⁸ Св. Григорий Палама. Триады. II. 2. § 29.
- ⁵⁸⁹ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. V. № 896. С. 165.
- ⁵⁹⁰ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 38; св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 97; блаж. Диадох. Добротолюбие. Т. 3. Подвижническое слово. Гл. 1, 15.
- ⁵⁹¹ Св. Григорий Палама. Триады. I. 2. § 3.
- ⁵⁹² Рим. 1; 21, 2 Кор. 4; 6, Еф. 1; 18, 2 Пет. 1; 19, Мф. 13; 15, Деян. 28; 27, Ин. 12; 40, Мк. 6; 52, Еф. 4; 18, Лк. 24; 25, 2 Кор. 3; 15, Еф. 4; 12 и др.
- ⁵⁹³ Св. Григорий Палама. Добротолюбие. Т. 5. О священно-безмолствующих. Гл. 4. С. 292.
- ⁵⁹⁴ Там же. Гл. 7. С. 293.
- ⁵⁹⁶ Павлов И. П // Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа, тело. Гл. 2. С. 52.
- ⁵⁹⁷ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLIII. § 7. С. 443.
- ⁵⁹⁸ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XV. Гл. 18. С. 335.
- ⁶⁰¹ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 8; 2. С. 450.
- ⁶⁰³ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 326.
- ⁶⁰⁴ Там же. С. 191.
- ⁶⁰⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 29.
- ⁶⁰⁶ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. XI. Гл. I. § 3.
- ⁶⁰⁸ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 11. С. 76.
- ⁶⁰⁹ Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 7. С. 20.
- ⁶¹⁰ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 9. С. 154.
- ⁶¹¹ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. С. 486.
- ⁶¹² Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Послание. С. 322.
- ⁶¹³ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 3. С. 18.

- ⁶¹⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 405.
⁶¹⁵ Св. Димитрий Ростовский. Синописис. С. 25.
⁶¹⁶ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. С. 421, 429.
⁶¹⁷ Там же. С. 448.
⁶¹⁸ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 1. Гл. 8. С. 172.
⁶¹⁹ Там же. Собесед. 4. Гл. 11. С. 230.
⁶²⁰ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 189.
⁶²¹ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Кн. 8. Гл. 9. С. 107.
⁶²² Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 363.
⁶²³ Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 94; преп. Макарий Великий. Творения. Бес. XLV. § 1; св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 1. Гл. 4.
⁶²⁴ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 12, 18. С. 44, 66.
⁶²⁵ Там же. С. 65.
⁶²⁶ Св. Феофан Затворник. Внутренняя жизнь. № 7. С. 41-42.
⁶²⁷ Там же. С. 46.
⁶²⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 329.
⁶²⁹ Св. Серафим Саровский. Наставл. 10. Чем должно снабждать душу?
⁶³⁰ Смотри у св. Исаака Сирина (Слова подвижнические. Сл. 4. С. 19).

Глава 3. Значение и назначение человека

- ⁶³¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Плач инока. Ст. 3-я. С. 433.
⁶³² Св. Игнатий Брянчанинов. Отечник. С. 317.
⁶³³ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 1. С. 17-18.
⁶³⁴ Св. Тихон Задонский. Т. 5. Письма келейные. Письмо 2.
⁶³⁵ Там же. Письмо 25.
⁶³⁶ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 3. С. 15.
⁶³⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 129.
⁶³⁸ См.: Макарий, архиеп. Харьковский. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 428.
⁶³⁹ Там же. С. 13-14.
⁶⁴⁰ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. VIII. § 2. М., 1993. С. 60-61.
⁶⁴¹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 2. С. 13.
⁶⁴² Блаж. Феодорит. На кн. Бытия. Воп. 20.
⁶⁴³ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 21.
⁶⁴⁴ Св. Иринеи Лионский. Творения. Против ересей. Кн. 4. Гл. 38. § 1. С. 434.
⁶⁴⁵ Св. Филарет, митр. Московский. Записки на Бытие. Ч. 1. С. 25.
⁶⁴⁶ Преп. Марк Подвижник. Добротолюбие. Т. 1. К тем, которые дума-

ют оправдаться делами. Гл. 224.

⁶⁴⁷ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 68. С. 352.

⁶⁴⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 10.

⁶⁴⁹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLIX. § 4. С. 465.

⁶⁵⁰ Там же. Бес. XVI. § 7. С. 351.

⁶⁵¹ Там же. Бес. XLV. § 5. С. 451.

⁶⁵² Там же. Бес. XLIX. § 4. С. 465.

⁶⁵³ Там же. Бес. XLVI. § 6. С. 454.

⁶⁵⁴ Там же. Бес. XLV. § 5. С. 451.

⁶⁵⁵ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLVI; св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 7, Сл. 43; преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12.

⁶⁵⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 21.

⁶⁵⁷ Св. Василий Великий // Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 43. С. 633.

⁶⁵⁸ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 12. С. 152.

⁶⁵⁹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 16. С. 52.

⁶⁶¹ Св. Феофан Затворник. Толкование посланий ап. Павла. Послание к Ефесянам. 1; 10. М., 1998. С. 77.

⁶⁶² Преп. Иоанн Дамаскин. Точн. излож. веры. Кн. II. Гл. 2. С. 45.

⁶⁶³ Св. Григорий Нисский. О блаженствах. Сл. 5. М., 1997. С. 65.

⁶⁶⁴ Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис. 1996. С. 76.

⁶⁶⁵ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 2. Перев. В. М. Лурье. С-Пб., 1995. С. 13.

⁶⁶⁶ Прп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 55. С. 73.

⁶⁶⁷ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 2. С. 13.

⁶⁶⁸ Св. Никодим Святогорец. Невидимая брань. Перев. С греческого еп. Феофана. Репр. изд. Гл. 21. М., 1991. С. 92.

⁶⁶⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 403.

⁶⁷⁰ Св. Василий Великий // Макарий, архиеп. Харьковский. Догматическое богословие. Т. 1. С. 458.

⁶⁷¹ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Беседа на ПС. 32. Ст. 4. С. 267-268.

⁶⁷² Преп. Феодор. Добротолюбие. Т. 3. Слово умозрительное. Гл. 24. С. 355.

⁶⁷³ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 43.

⁶⁷⁴ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XIV. § 5. С. 116.

⁶⁷⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 129.

Отдел II. Нижеестественное состояние человека

Глава 1. Грехопадение человека

⁶⁷⁶ Блаж. Августин, еп. Иппонийский. О граде Божиим. Т. 3. Кн. 14. Гл. XXVI. М., 1994. – С. 58.

⁶⁷⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 11. С. 75.

- ⁶⁷⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 41.
- ⁶⁷⁹ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 38. С. 527.
- ⁶⁸⁰ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 9. С. 155.
- ⁶⁸¹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. I. § 10. С. 259.
- ⁶⁸² Блаж. Феофилакт Болгарский. Толкование на соборные послания. М., 1993. С. 253.
- ⁶⁸³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 30. С. 115-116.
- ⁶⁸⁴ Там же. Кн. IV. Гл. 20. С. 252.
- ⁶⁸⁶ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросыответы к Фалассию. М., 1993. С. 22.
- ⁶⁸⁷ Там же. С. 22.
- ⁶⁸⁸ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 9. С. 153.
- ⁶⁸⁹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. II. § 2. С. 261.
- ⁶⁹⁰ Он же. Духовные беседы. Сл. 5. Гл. 5. С. 405.
- ⁶⁹¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. IV. Гл. 20. С. 253.
- ⁶⁹² Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Шестоднев. Бес. 2. С. 30.
- ⁶⁹³ Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. IV. 32. С. 183.
- ⁶⁹⁴ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. I. Главы о любви. 4-я сотница. § 14. М., 1993. С. 135.
- ⁶⁹⁶ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XII. § 6. § 8. С. 318.
- ⁶⁹⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 51. С. 464.
- ⁶⁹⁸ Там же. Сл. 2. С. 28.
- ⁶⁹⁹ Он же. Творения. Т. 2. Сл. 57. С. 34.
- ⁷⁰⁰ Он же. Творения. Т. 1. Сл. 5. С. 58.
- ⁷⁰¹ Там же. Сл. 2. С. 28.
- ⁷⁰² Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XVI. § 6. С. 135-136.
- ⁷⁰³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 11. С. 75.
- ⁷⁰⁴ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросыответы. Вопр. 43. С. 114.
- ⁷⁰⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 49.
- ⁷⁰⁶ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 38. С. 528.
- ⁷⁰⁷ Он же. Творения. Т. 2. Сл. 7. С. 34.
- ⁷⁰⁸ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросыответы. С. 25.
- ⁷⁰⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 9. С. 77.
- ⁷¹⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 51.
- ⁷¹¹ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 41. С. 133.
- ⁷¹² Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Слово на язычников. С. 128.
- ⁷¹³ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросыответы. С. 24.
- ⁷¹⁴ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. С. 129.
- ⁷¹⁵ Там же. С. 133-134.
- ⁷¹⁶ Триодь постная. Нед. Сырная. Вечерня. На стиховне: Слава.
- ⁷¹⁷ Триодь постная. Нед. Сырная. Вечерня. На литии. Слава.
- ⁷¹⁸ Св. Феофан Затворник. Путь ко спасению. С. 74.
- ⁷¹⁹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XII. § 2. С. 316.

- ⁷²⁰ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 1. С. 23.
- ⁷²¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. С. 49.
- ⁷²² Св. Феофан Затворник. Толкование посланий ап. Павла. Послание к Филиппийцам. М., 1998. – С. 349.
- ⁷²³ Св. Феофан Затворник. Толкование посланий ап. Павла. Послание к Галатам. М., 1996. – С. 393.
- ⁷²⁴ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 20. С. 72.
- ⁷²⁵ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 7; 14. С. 422-423.
- ⁷²⁶ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Слово на язычников. Гл. 5. С. 131.
- ⁷²⁷ Св. Григорий Палама. Добротолюбие. Т. 5. К старице Ксении. Гл. 5. С. 256.
- ⁷²⁸ Преп. Иоанн Дамаскин. Творения. Против Манихеев. Гл. 71. С. 66.
- ⁷²⁹ Св. Симеон Богослов. Т. 2. Сл. 73.
- ⁷³⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Плач инока. Ст. 2-я. С. 420.
- ⁷³¹ Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 93. С. 81.
- ⁷³² Св. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам. Бес. 11. С. 606.
- ⁷³³ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 23. Гл. 16. С. 600.
- ⁷³⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 14. С. 136.
- ⁷³⁵ Там же. Сл. 4. С. 45.
- ⁷³⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и о духовном видении духов. С. 8.
- ⁷³⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 6. С. 63.
- ⁷³⁸ Там же. С. 63-64.
- ⁷³⁹ Преп. Иоанн Синайский. Лестница. Сл. 18. Заглавие.
- ⁷⁴¹ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 2. М., 1993. С. 23-24.
- ⁷⁴² Преп. авва Дорофей. Поуч. 1. С. 24.
- ⁷⁴³ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 6. С. 65.
- ⁷⁴⁴ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам. Бес. 11. С. 613-614.
- ⁷⁴⁵ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 5.
- ⁷⁴⁶ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Беседы на Посл. к Рим. Бес. XIII. С. 640.
- ⁷⁴⁷ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLI. § 1. С. 438.
- ⁷⁴⁸ Там же. Бес. XXX. § 8. С. 414.
- ⁷⁴⁹ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 3. С. 28. Ср.: св. Григорий Нисский. О блаженствах. Сл. 6. С. 94.
- ⁷⁵⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Плач инока. Ст. 3-я. С. 435.
- ⁷⁵¹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 36. С. 301.

- ⁷⁵² Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XVI. § 1.
- ⁷⁵³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 112-113.
- ⁷⁵⁴ Там же. С. 363.
- ⁷⁵⁵ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. L. § 5. С. 468.
- ⁷⁵⁶ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 14. С. 134.
- ⁷⁵⁷ Там же. Сл. 6. С. 66.
- ⁷⁵⁸ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLVI. § 3. С. 453.
- ⁷⁵⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и духовном видении духов. С. 12.
- ⁷⁶⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. С. 364-365.
- ⁷⁶¹ Блаж. Феофилакт Болгарский. Толкования на послания св. ап. Павла. М., 1993. – С. 49.
- ⁷⁶² Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 367.
- ⁷⁶³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 42.
- ⁷⁶⁴ Там же. С. 42-43.
- ⁷⁶⁵ Мысли св. Филарета, митр. Московского. Записки на Бытие. Ч. 1. С. 23.
- ⁷⁶⁶ Св. Димитрий Ростовский. Синописис. С. 18.
- ⁷⁶⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 4. С. 45.
- ⁷⁶⁸ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XII. § 1. С. 316.
- ⁷⁷⁰ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 2. С. 29.
- ⁷⁷¹ Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Сл. 4. Гл. 16. С. 393.
- ⁷⁷² Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 22. С. 206.
- ⁷⁷³ Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Сл. I. Гл. 1. С. 345.
- ⁷⁷⁴ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. I. § 7. С. 257.
- ⁷⁷⁵ Там же. Бес. II. § 1. С. 261.
- ⁷⁷⁶ Там же. Бес. II. § 2. С. 261.
- ⁷⁷⁷ Там же. Бес. II. § 4. С. 262.
- ⁷⁷⁸ Там же. Бес. XX. § 4. С. 371.
- ⁷⁷⁹ Там же. Бес. XXI. § 2. С. 373.
- ⁷⁸⁰ Там же. Бес. XV. § 33. С. 340.
- ⁷⁸¹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 36. С. 303.
- ⁷⁸² Преп. Макарий Египетский. Бес. XLVII. § 6. С. 457.
- ⁷⁸³ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 36. С. 303-304.
- ⁷⁸⁴ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросыответы. Воп. V. С. 35.
- ⁷⁸⁵ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 19. С. 78.
- ⁷⁸⁷ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 23. Гл. 11. С. 595.
- ⁷⁸⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Гл. XXXV. С. 271.
- ⁷⁸⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 19.
- ⁷⁹⁰ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 45. С. 372.
- ⁷⁹¹ Там же. С. 373.
- ⁷⁹³ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 20.
- ⁷⁹⁴ Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 82. С. 195.

Глава 2. Природа падшего человека

- ⁷⁹⁵ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. С. 433.
- ⁷⁹⁷ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 74. С. 370.
- ⁷⁹⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и о духовном видении духов. С. 12.
- ⁷⁹⁹ Св. Мефодий Патарский. О воскресении. Гл. XXI. С. 220.
- ⁸⁰⁰ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 7. С. 34.
- ⁸⁰¹ Св. Филарет, митр. Московский. Записки на Бытие. Ч. 1. С. 72.
- ⁸⁰² Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. Против Аполлинария. Кн. 1. § 8. С. 323.
- ⁸⁰³ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 4. Гл. 10. С. 229.
- ⁸⁰⁴ Климент Александрийский. Строматы. III. 7.
- ⁸⁰⁵ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 20. С. 185.
- ⁸⁰⁶ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Ч. 1. О воскресении мертвых. С. 477.
- ⁸⁰⁷ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 326.
- ⁸⁰⁸ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 8;6. С. 465-466.
- ⁸⁰⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 5. С. 59.
- ⁸¹⁰ Св. Григорий Богослов Т. 2. С. 117.
- ⁸¹¹ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 15. § 86. С. 138.
- ⁸¹² Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Плач инока. Ст. 3-я. С. 450.
- ⁸¹³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и о духовном видении духов. С. 8.
- ⁸¹⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 133.
- ⁸¹⁵ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 4. Бес. 5. С. 81.
- ⁸¹⁶ Степенны Антифоны. Гл. 4.
- ⁸¹⁷ Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 91. С. 81.
- ⁸¹⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 99.
- ⁸¹⁹ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XXI. § 3. С. 191-192.
- ⁸²⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 400.
- ⁸²¹ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XV. § 3. С. 122.
- ⁸²² Св. Ефрем Сирин. Творения. Т. 6. М.: «Отчий дом», 1994. – С. 226.
- ⁸²³ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 29.
- ⁸²⁴ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Послание к Галат. 4;4. С. 291.
- ⁸²⁶ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XV. § 3. С. 122.
- ⁸²⁷ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. IX. Гл. XIX. § 36. С. 165.
- ⁸²⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 401.

- ⁸²⁹ Св. Мефодий Патарский. О воскресении. Гл. VII.
- ⁸³⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 168.
- ⁸³¹ Св. Филарет, митр. Московский. Записки на Бытие. Ч. 1. С. 59.
- ⁸³³ Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Сл. 4. Гл. 5. С. 385.
- ⁸³⁴ Св. Филарет, митр. Московский. Записки на Бытие. Ч. 1. С. 50.
- ⁸³⁵ Там же. С. 50.
- ⁸³⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Христианский пастырь и христианский художник // Богословские труды. Сборник 32. М., 1996. – С. 279.
- ⁸³⁷ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. Гл. 4; 22. С. 331.
- ⁸³⁸ Там же. С. 139.
- ⁸³⁹ Блаж. Августин. О граде Божием. Т. 3. Кн. 14. Гл. 16. С. 42.
- ⁸⁴⁰ Св. Григорий Палама. Добротолюбие Т. 5. К старице Ксении. Гл. 26. С. 269.
- ⁸⁴¹ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. Гл. 1; 24. С. 188.
- ⁸⁴² Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. Сл. 38. С. 366-367.
- ⁸⁴³ Властарь М. Алфавитная синтагма. Начало буквы К. Гл. 28. М., 1996. – С. 294-295.
- ⁸⁴⁴ Блаж. Феодорит // Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. Гл. 14; 14. – С. 878.
- ⁸⁴⁵ Там же. С. 878.
- ⁸⁴⁶ Книга Правил. Правило 44.
- ⁸⁴⁷ Книга Правил. Тимофея, еп. Александрийского. Правило 6, 7.
- ⁸⁴⁸ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 22. О ночных искушениях. Гл. 5-6; преп. Иоанн Синайский. Лествица. Слово 15. § 54.
- ⁸⁵⁰ Преп. Иоанн Синайский. Лествица 15. § 78. С. 135.
- ⁸⁵¹ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 77. С. 383.
- ⁸⁵² Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. IV. № 565. С. 30. Ср.: блаж. Августин. О граде Божием. Т. 3. Кн. 14. Гл. 19. С. 46.
- ⁸⁵³ Св. Иоанн Златоуст // Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Послание к Титу. Гл. 1; 15. С. 81.
- ⁸⁵⁴ Св. Иоанн Златоуст // Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое послание к Коринф. Гл. 7; 14. С. 261.
- ⁸⁵⁵ Там же. С. 261.
- ⁸⁵⁶ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. Гл. 1; 24. С. 108.
- ⁸⁵⁷ Там же. С. 108-109.
- ⁸⁵⁸ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 23. Гл. 11. С. 595.
- ⁸⁵⁹ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. Гл. 1; 26. С. 112.
- ⁸⁶⁰ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам. Беседа 4. С. 517.
- ⁸⁶¹ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XVII. § 7. С. 149.

- ⁸⁶² Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. XI. Гл. 37. § 50.
- ⁸⁶³ Св. Киприан Карфагенский. Четгы-Минеи. 25 декабря. Слово на рождество Христово.
- ⁸⁶⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 410.
- ⁸⁶⁵ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. IV. Гл. 14. С. 230.
- ⁸⁶⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 29.
- ⁸⁶⁷ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Тимофею. 2; 15. С. 274.
- ⁸⁶⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 410.
- ⁸⁷⁰ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 16, 17. С. 55, 58-59.
- ⁸⁷¹ Там же. С. 58.
- ⁸⁷² Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. Кн. 1. О девстве. § 14. С. 308.
- ⁸⁷³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. IV. Гл. 24. С. 261.
- ⁸⁷⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 1. С. 23.
- ⁸⁷⁵ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. III. Гл. 21. С. 229.
- ⁸⁷⁶ Блаж. Августин. О граде Божиим. Т. 3. Кн. XIV. Гл. 23. С. 52.
- ⁸⁷⁷ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. IX. Гл. 3. С. 142.
- ⁸⁷⁸ Блаж. Августин. О граде Божиим. Т. 3. Кн. XIV. Гл. 23. С. 54.
- ⁸⁷⁹ Там же. С. 55.
- ⁸⁸⁰ Там же. С. 59-60.
- ⁸⁸¹ Св. Иоанн Златоуст // Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. 10; 31. С. 385.
- ⁸⁸² Блаж. Феофилакт Болгарский. Благовестник. Евангелие от Матфея. Гл. 23. Свит. 1993. С. 207.
- ⁸⁸⁵ Св. Иринеи Лионский. Творения. Против ересей. Кн. 2. Гл. 33. § 5. С. 213.
- ⁸⁸⁶ Блаж. Феодорит. Краткое изложение божественных догматов. Гл. IX.
- ⁸⁸⁸ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 7. С. 33-34.
- ⁸⁸⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Творения. Беседа сарацина с христианином. С. 76.
- ⁸⁹⁰ Там же. С. 76-77.
- ⁸⁹¹ Св. Филарет, митр. Московский и Коломенский. Творения. М.: «Отчий дом». 1994. – С. 238.
- ⁸⁹² Филарет, митр. Московский. Записки на кн. Бытия. С. 24.
- ⁸⁹³ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XXX. § 1. С. 411.
- ⁸⁹⁴ Блаж. Августин. Творения. О книге Бытия. Кн. X. Гл. 11. С. 180.
- ⁸⁹⁵ Там же. С. 186.
- ⁸⁹⁶ Там же. С. 186.
- ⁸⁹⁷ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Похвала девству. С. 142.
- ⁸⁹⁸ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. № 264. С. 115.
- ⁸⁹⁹ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. VII. № 1121. С. 110.
- ⁹⁰⁰ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 7. С. 33.
- ⁹⁰¹ Там же. Сл. 7. С. 31.
- ⁹⁰² Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 136. С. 88.

- ⁹⁰³ Преп. Нил Мироточивый. Посмертные вещания. С-Пб., 1996. С. 67.
- ⁹⁰⁴ Там же. С. 67.
- ⁹⁰⁵ Св. Филарет, митр. Московский. Творения. С. 239.
- ⁹⁰⁶ Там же. С. 240.
- ⁹⁰⁷ Преп. Нил Мироточивый. Посмертные вещания. Гл. L. С. 107.
- ⁹⁰⁸ Климент Александрийский. Педагог. Кн. II. Гл. X. С. 183.
- ⁹⁰⁹ Там же. С. 187-188.
- ⁹¹⁰ Преп. Нил Мироточивый. Посмертные вещания. Гл. L. С. 106-107.
- ⁹¹¹ Никитины Б. П. и Л. А. Мы, наши дети и внуки. М., 1997. С. 224.
- ⁹¹² Преп. Нил Мироточивый. Посмертные вещания. Гл. XLIX. С. 106-107.
- ⁹¹³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Гл. XLII. С. 318.
- ⁹¹⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 121.
- ⁹¹⁵ Климент Александрийский. Педагог. Кн. I. Гл. 6. С. 56-57.
- ⁹²⁰ Св. Феофан Затворник. Путь ко спасению. С. 27.
- ⁹²¹ Там же. С. 27.
- ⁹²² Св. Тихон Задонский. Т. 2. О истинном христианстве. Кн. 1. Ч. 1. Ст. 3-я. Гл. 1. § 45. С. 120.
- ⁹²³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 551.
- ⁹²⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Плач инока. Ст. 1-я. С. 395.
- ⁹²⁵ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XXIV. § 2. С. 377.
- ⁹²⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 329.
- ⁹²⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 552.
- ⁹²⁸ Св. Григорий Нисский. О блаженствах. Сл. 6. С. 94.
- ⁹²⁹ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 3. С. 28.
- ⁹³⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Гл. VII. С. 45.
- ⁹³¹ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 7; 18. С. 433.
- ⁹³² Там же. С. 433.
- ⁹³³ Там же. С. 435.
- ⁹³⁴ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 53. С. 190.
- ⁹³⁶ Там же. Письмо 19. С. 70.
- ⁹³⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 405-406.
- ⁹⁴⁰ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 169.
- ⁹⁴¹ Стихира 2-я Благовещения Богородицы на «Господи возвах».
- ⁹⁴² Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. С. 406.
- ⁹⁴³ Блаж. Феофилакт. Благовестник. Евангелие от Иоанна. Гл. 9. С. 406.
- ⁹⁴⁴ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 291.
- ⁹⁴⁵ Там же. Т. 1. Ч. 1. С. 191.

- ⁹⁴⁶ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLVII. § 6. С. 457.
- ⁹⁴⁷ Там же. Бес. XXI. § 2. С. 373.
- ⁹⁴⁸ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 20. С. 75.
- ⁹⁴⁹ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. С. 449.
- ⁹⁵⁰ Там же. С. 429-430.
- ⁹⁵¹ Там же. С. 430.
- ⁹⁵² Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 18. С. 65-66.
- ⁹⁵³ Там же. Письмо 12. С. 44-45.
- ⁹⁵⁴ Св. Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. Письмо 22. М., 1996. С. 246.
- ⁹⁵⁵ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 20. С. 76.
- ⁹⁵⁶ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. VIII. № 1462. С. 213.
- ⁹⁵⁷ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 196.
- ⁹⁵⁸ Там же. С. 196.
- ⁹⁵⁹ Там же. С. 197.
- ⁹⁶⁰ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам. Бес. 3. § 4. С. 514.
- ⁹⁶¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 197.
- ⁹⁶² Св. Игнатий Брянчанинов Т. 2. Аскетические опыты. С. 90.
- ⁹⁶⁴ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 214, 266, 313.
- ⁹⁶⁵ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 6. С. 18.
- ⁹⁶⁶ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 70.
- ⁹⁶⁷ Св. Феофан Затворник. Путь ко спасению. С. 75-76.
- ⁹⁶⁸ Климент Александрийский. Педагог. Кн. 2. Гл. 2. С. 134.
- ⁹⁶⁹ Св. Тихон Задонский. Т. 4. § 51. С. 103-104.
- ⁹⁷² Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 29. С. 132.
- ⁹⁷³ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 12; св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 61. С. 91.
- ⁹⁷⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 4. С. 134.
- ⁹⁷⁶ Преп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 1. О восьми мысленных ведениях; св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 38.
- ⁹⁷⁷ Преп. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 2 // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 29.
- ⁹⁷⁸ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 214.
- ⁹⁷⁹ Св. Василий Великий. Ч. 5. Подвижнические уставы подвижащимся в общежитии и в отшельничестве. Гл. 2.

- ⁹⁸⁰ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 28. С. 128.
- ⁹⁸¹ Преп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 1. О шестом познании. С. 101-103.
- ⁹⁸² Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 43; св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 24.
- ⁹⁸³ Св. Феофан Затворник. Мысли на каждый день года. Нед. 23-я по Пятидесятнице. Вторник. М.: Правило веры. 1997. – С. 300.
- ⁹⁸⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 512.
- ⁹⁸⁵ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 82. С. 396-397.
- ⁹⁸⁶ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 238.
- ⁹⁸⁷ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросы-ответы. Вопр. 13. С. 47.
- ⁹⁸⁸ Св. Григорий Палама. Триады I. 3. § 5. С. 63-64.
- ⁹⁸⁹ Там же. Триады II. 3. § 11. С. 199.
- ⁹⁹⁰ Там же. Триады I. 3. § 3. С. 61.
- ⁹⁹¹ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 40. С. 545-546.
- ⁹⁹² Св. Григорий Палама. Триады. I. 3. § 3. С. 61-62.
- ⁹⁹³ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Главы о любви. 3-я сотница. § 97. С. 133.
- ⁹⁹⁴ Св. Григорий Палама. Триады I. 3. § 9. С. 68-69.
- ⁹⁹⁵ Блаж. Диадох Фотикийский. Добротолюбие. Т. 3. Подвижническое слово. Гл. 40. С. 38.
- ⁹⁹⁷ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросы-ответы. С. 15.
- ⁹⁹⁸ Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя. § 156. М., 1999. С. 64.
- ⁹⁹⁹ Там же. С. 64.
- ¹⁰⁰⁰ Св. Григорий Палама. Триады I. 2. § 5. С. 46.
- ¹⁰⁰¹ Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. IV. 9. С. 113.
- ¹⁰⁰² Там же. С. 113.
- ¹⁰⁰³ Св. Григорий Палама. Триады I. 2. § 5. С. 46.
- ¹⁰⁰⁴ Св. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 35. С. 52.
- ¹⁰⁰⁵ Преп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 1. О шестом познании. С. 103; ср.: его же Кн. 2. Сл. 9-е. О страданиях Христовых. С. 269.
- ¹⁰⁰⁶ Св. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 20. С. 41.
- ¹⁰⁰⁷ Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея. § 244. С. 86.
- ¹⁰⁰⁸ Св. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 5. С. 30.
- ¹⁰⁰⁹ Там же. Гл. 25. С. 45.
- ¹⁰¹⁰ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 28. С. 129; св. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 85. С. 92.
- ¹⁰¹¹ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 28. С. 132.

- ¹⁰¹² Св. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 44. С. 62.
- ¹⁰¹³ Там же. С. 61.
- ¹⁰¹⁴ Там же. С. 62.
- ¹⁰¹⁵ Св. Григорий Палама. Триады II. 3. § 56. С. 244.
- ¹⁰¹⁶ Св. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 43. С. 60.
- ¹⁰¹⁸ Св. Григорий Палама. Триады II. 3. § 51. С. 237.
- ¹⁰¹⁹ Там же. Триады II. 3. § 56. С. 243.
- ¹⁰²⁰ Св. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 43. С. 60.
- ¹⁰²¹ Там же. С. 60.
- ¹⁰²² Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 26. С. 125.
- ¹⁰²⁶ Св. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 25. С. 44.
- ¹⁰²⁷ Там же. Гл. 3. С. 29.
- ¹⁰²⁹ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 28. С. 129.
- ¹⁰³⁰ Там же. Сл. 29. С. 132.
- ¹⁰³¹ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросыответы. Вопр. 49. С. 133.
- ¹⁰³² Там же. С. 133.
- ¹⁰³³ Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. IV. 9. С. 115.
- ¹⁰³⁴ Св. Феодор Едесский. Добротолюбие. Т. 3. Слово умозрительное. Гл. 9. С. 349.
- ¹⁰³⁶ Св. Каллист Ангеликуд. Главы о Божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 91. С. 98.
- ¹⁰³⁷ Там же. Гл. 14. С. 35.
- ¹⁰³⁹ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросыответы. Вопр. 25. С. 69-71.
- ¹⁰⁴⁰ Там же. Вопр. 43. С. 113.
- ¹⁰⁴² Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Вопросыответы. Вопр. 43. С. 114.
- ¹⁰⁴³ Св. Исихий Иерусалимский. Добротолюбие. Т. 2. О трезвении и молитве. Гл. 67. 75.
- ¹⁰⁴⁴ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 216.
- ¹⁰⁴⁵ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 1; 18. С. 107.
- ¹⁰⁴⁶ Ориген. Против Цельса. р. 426-427 // Максим Исповедник. Творения. Кн. II. № 68. С. 259.
- ¹⁰⁴⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Собрание писем. № 220. С. 420.
- ¹⁰⁴⁹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 240.
- ¹⁰⁵¹ Св. Никодим Святогорец. Невидимая брань. Гл. 26. С. 115.
- ¹⁰⁵² Там же. С. 114.

- ¹⁰⁵³ Там же. С. 115.
- ¹⁰⁵⁴ Преп. Феодор Едесский. Добротолюбие. Т. 3. Слово умозрительное. Гл. 9. С. 349.
- ¹⁰⁵⁵ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 229.
- ¹⁰⁵⁷ Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа, тело. Гл. 2. С. 49.
- ¹⁰⁵⁸ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 6. С. 19-20.
- ¹⁰⁵⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 22. С. 96.
- ¹⁰⁶⁰ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 6. С. 19.
- ¹⁰⁶¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 21. С. 93.
- ¹⁰⁶³ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 239.
- ¹⁰⁶⁴ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 2. Гл. 9. С. 194.
- ¹⁰⁶⁵ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 26. § 4. С. 180.
- ¹⁰⁶⁷ Преп. Максим Исповедник. Добротолюбие. Т. 3. Умозрительные и деятельные главы. Гл. 192. С. 279.
- ¹⁰⁶⁸ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 246.
- ¹⁰⁶⁹ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 26. С. 125.
- ¹⁰⁷¹ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 1. Гл. 20. С. 183.
- ¹⁰⁷² Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XVI. § 1. С. 348.
- ¹⁰⁷³ Там же. Бес. XXIV. § 2. С. 377.
- ¹⁰⁷⁴ Преп. Исихий Иерусалимский. Добротолюбие. Т. 2. О трезвении и молитве. Гл. 89. С. 176.
- ¹⁰⁷⁵ Там же. Гл. 180. С. 197.
- ¹⁰⁷⁶ Преп. Максим Исповедник. Добротолюбие. Т. 5. С. 384.
- ¹⁰⁷⁷ Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 67. С. 191.
- ¹⁰⁷⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 98.
- ¹⁰⁷⁹ Он же. Т. 5. Приношение современному монашеству. Гл. 46. С. 337.
- ¹⁰⁸⁰ Преп. Исихий Иерусалимский. Добротолюбие. Т. 2. О трезвении и молитве. Гл. 14. С. 160.
- ¹⁰⁸¹ Там же. Гл. 154. С. 191.
- ¹⁰⁸² Преп. Иоанн Синайский. Лествица. 15. § 73. С. 134.
- ¹⁰⁸³ Преп. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 67. С. 191.
- ¹⁰⁸⁴ Преп. Исихий Иерусалимский. Добротолюбие. Т. 2. О трезвении и молитве. Гл. 174. С. 196.
- ¹⁰⁸⁵ Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 71. С. 191.
- ¹⁰⁸⁶ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 4. С. 23.
- ¹⁰⁸⁸ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. 15. § 75. С. 134.

- ¹⁰⁸⁹ Св. Григорий Палама. Добротолюбие. Т. 5. К старице Ксении. Гл. 27. С. 270.
- ¹⁰⁹⁰ Преп. Феодор Едесский. Добротолюбие. Т. 3. Деятельные главы. Гл. 14. С. 322.
- ¹⁰⁹¹ Ср.: Петр Екатериновский, еп. Указание пути ко спасению. С. 312.
- ¹⁰⁹² Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 4. С. 23.
- ¹⁰⁹³ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 6. С. 22.
- ¹⁰⁹⁴ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 1. Гл. 19; св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 4. С. 23.
- ¹⁰⁹⁶ Св. Феофан Затворник. Путь ко спасению. С. 285
- ¹⁰⁹⁷ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. 15. § 74. С. 134.
- ¹⁰⁹⁸ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 236.
- ¹⁰⁹⁹ Там же. С. 246.
- ¹¹⁰⁰ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 6. С. 57.
- ¹¹⁰¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 250.
- ¹¹⁰² Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 6. С. 57; ср.: преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 18. С. 89.
- ¹¹⁰³ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 27. С. 97.
- ¹¹⁰⁴ Там же. Гл. 27. С. 98.
- ¹¹⁰⁵ Юркевич П. Д. Философские произведения. Из науки о человеческом духе. С. 116.
- ¹¹⁰⁶ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 8. С. 64.
- ¹¹⁰⁷ Там же. Гл. 8. С. 66.
- ¹¹¹¹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 10. С. 28-29.
- ¹¹¹² Св. Никодим Святогорец. Невидимая брань. Гл. 21. С. 85.
- ¹¹¹³ Там же. Гл. 24. С. 104.
- ¹¹¹⁴ Есф. 2; 12. Притч. 7; 17. Ис. 3; 19.
- ¹¹¹⁵ Преп. авва Дорофей. Поуч. 15. С. 189.
- ¹¹¹⁶ Там же. С. 112.
- ¹¹¹⁷ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. С. 250.
- ¹¹¹⁸ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 6. С. 19.
- ¹¹¹⁹ Св. Никодим Святогорец. Невидимая брань. Гл. 26. С. 112.
- ¹¹²⁰ Св. Григорий Палама. Триады II. 3. § 59. С. 246.
- ¹¹²¹ Блаж. Августин. Исповедь. Кн. 10. Гл. 9. С. 176.
- ¹¹²² Там же. Кн. 10. Гл. 9. С. 175.
- ¹¹²³ Там же. Кн. 10. Гл. 19. С. 183.
- ¹¹²⁴ Там же. Кн. 10. Гл. 18. С. 182.
- ¹¹²⁵ Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа, тело. Гл. 7. С. 137.
- ¹¹²⁶ Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 61. С. 190.

- ¹¹²⁷ Блаж. Августин. Исповедь. Кн. 10. Гл. 25. С. 188.
- ¹¹²⁸ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. С. 250.
- ¹¹²⁹ Блаж. Августин. Исповедь. Кн. 10. Гл. 8. С. 174.
- ¹¹³⁰ Там же. Кн. 10. Гл. 14. С. 178.
- ¹¹³¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 251.
- ¹¹³³ Преп. Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Добротолюбие. Т. 5. На-
ставления безмолвствующим. Гл. 65. С. 384.
- ¹¹³⁴ Там же. С. 384.
- ¹¹³⁵ Св. Никодим Святогорец. Невидимая брань. Гл. 26. С. 113.
- ¹¹³⁶ Там же. С. 114-115.
- ¹¹³⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о смерти. С. 287.
- ¹¹³⁸ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. С. 259.
- ¹¹³⁹ Там же. С. 260.
- ¹¹⁴⁰ Св. Исихий Иерусалимский. Добротолюбие. Т. 2. О трезвении и
молитве. Гл. 43. С. 167.
- ¹¹⁴¹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 9. С. 83-84.
- ¹¹⁴² Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и о духов-
ном видении духов. С. 50.
- ¹¹⁴⁶ Скворцов. К. Блаж. Августин как психолог. Киев. 1870. С. 103.
- ¹¹⁴⁸ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 13. С. 42.
- ¹¹⁴⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному мона-
шеству. Гл. XLVI. С. 346.
- ¹¹⁵⁰ Там же. С. 346.
- ¹¹⁵¹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 13. С. 44.
- ¹¹⁵² Там же. С. 42.
- ¹¹⁵³ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Беседы о покаянии. Бес. 1. С. 309.
- ¹¹⁵⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. С. 566.
- ¹¹⁵⁵ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 263.
- ¹¹⁵⁶ Там же. 264.
- ¹¹⁵⁷ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Главы о любви. 2-я
сотница. § 69. С. 116.
- ¹¹⁵⁸ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Деятельные и бого-
словские главы. Гл. 177. С. 566.
- ¹¹⁵⁹ Евагрий Понтийский. Добротолюбие. Т. 1. Наставления о деятель-
ной жизни. Гл. 4. С. 620.
- ¹¹⁶⁰ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. Главы о любви. 1-я
сотница. § 89, 93. С. 105-106; преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Кн. 6. Гл. 10; св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. С. 566-567.
- ¹¹⁶¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 264.

- ¹¹⁶³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Гл. XLVI. С. 347.
- ¹¹⁶⁵ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. 15. § 55. С. 130.
- ¹¹⁶⁷ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. 3. § 25. С. 31.
- ¹¹⁶⁸ Св. Никодим Святогорец. Невидимая брань. Гл. 26. С. 122-123.
- ¹¹⁶⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 6. С. 65.
- ¹¹⁷⁰ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 8. С. 28.
- ¹¹⁷¹ Там же. С. 29.
- ¹¹⁷² Преп. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 97. С. 199-200.
- ¹¹⁷³ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. С. 313.
- ¹¹⁷⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 42. С. 345-346.
- ¹¹⁷⁵ Там же. Сл. 52. С. 474.
- ¹¹⁷⁶ Св. Григорий Палама. Триады I. 3. § 20. С. 80-81.
- ¹¹⁷⁷ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. 26. § 22. С. 184.
- ¹¹⁷⁸ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 166. С. 563.
- ¹¹⁷⁹ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 38. С. 160.
- ¹¹⁸⁰ Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. IV. 7. С. 109.
- ¹¹⁸¹ Там же. С. 109.
- ¹¹⁸² Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Сл. 7. Гл. 26. С. 460.
- ¹¹⁸³ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. 18. § 1. С. 142.
- ¹¹⁸⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 153.
- ¹¹⁸⁵ Там же. С. 153-154.
- ¹¹⁸⁶ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 310.
- ¹¹⁸⁷ Там же. С. 310-311.
- ¹¹⁸⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 262-263.
- ¹¹⁸⁹ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Упреки неразумным стремлениям души. С. 116.
- ¹¹⁹⁰ Леонтьев. А. Н. Избранные психологические произведения, в 2-х томах: Т. 2. М., 1983. С. 210.
- ¹¹⁹¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. С. 316.
- ¹¹⁹² Там же. С. 320.
- ¹¹⁹³ Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. О различии между религиозным, нравственным и эстетическим чувством. М.: Мартис. 1999. С. 443-444.
- ¹¹⁹⁴ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. С. 321.
- ¹¹⁹⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 58.
- ¹¹⁹⁶ Св. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. С. 220.

- ¹¹⁹⁹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
С. 323.
- ¹²⁰⁰ Там же. С. 323.
- ¹²⁰¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 14. С. 154.
- ¹²⁰² Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
Т. 1. Ч. 1. С. 279.
- ¹²⁰³ Там же. 279-280.
- ¹²⁰⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 26. С. 107.
- ¹²⁰⁵ Там же. С. 107.
- ¹²⁰⁶ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 5. С. 61.
- ¹²⁰⁷ Там же. Сл. 5. С. 62.
- ¹²⁰⁸ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
Т. 1. Ч. 1. С. 266. Ср.: преп. Иоанн Синайский. Лествица. 26. § 248.
- ¹²⁰⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. С. 37.
- ¹²¹⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 367.
- ¹²¹¹ Преп. авва Дорофей Поуч. 3-е. С. 54.
- ¹²¹² Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
Т. 1. Ч. 1. С. 266.
- ¹²¹³ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 6; 22.
С. 377.
- ¹²¹⁴ Там же. С. 157.
- ¹²¹⁵ Преп. авва Дорофей. Поуч. 3-е. С. 55.
- ¹²¹⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 368-369.
- ¹²¹⁷ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
Т. 1. Ч. 1. С. 268.
- ¹²¹⁸ Там же. С. 272-273.
- ¹²¹⁹ Там же. С. 269-270.
- ¹²²⁰ Там же. С. 272.
- ¹²²¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 512-513.
- ¹²²² Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 282.
- ¹²²³ Преп. Варсануфия Великого и Иоанна. Руководство к духовной
жизни. Отв. 474, 349.
- ¹²²⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и о духов-
ном видении духов. С. 50.
- ¹²²⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 411.
- ¹²²⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 22. С. 98.
- ¹²²⁸ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
Т. 1. Ч. 1. С. 279.
- ¹²²⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 24. С. 102.
- ¹²³⁰ Там же. С. 98.
- ¹²³¹ Там же. С. 98.
- ¹²³² Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 25. С. 94.
- ¹²³³ Климент Александрийский. Строматы. Кн. II. Гл. 17. С. 155.
- ¹²³⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 22. С. 97.
- ¹²³⁵ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 34. С. 115.

¹²³⁶ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Беседа на псалом 1-ый. С. 190; св. Тихон Задонский. Т. 2. О истинном христианстве. Кн. 1. Ч. 1. Статья 3-я. Гл. 2. § 48. С. 125.

¹²³⁷ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 7. С. 24.

¹²³⁸ Св. Григорий Нисский. О молитве. М., 1999. С. 56.

¹²³⁹ Св. Иоанн, митр. Тобольский. Илиотропион. Кн. III. Гл. 6. Отд. 3. С. 220.

¹²⁴⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 246.

¹²⁴¹ Блаж. Августин. Исповедь. Кн. 8. Гл. 8-9. С. 138-139.

¹²⁴² Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Сл. 45.

¹²⁴³ Преп. Варсануфия Великого и Иоанна. Руководство к духовной жизни. Отв. 124. С. 89.

¹²⁴⁴ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 303.

¹²⁴⁵ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. С. 854.

¹²⁴⁶ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 305.

Глава 3. «Ветхий человек» – его жизнь и развитие

¹²⁴⁷ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Колос. 3; 9. С. 181.

¹²⁴⁸ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 4. С. 20.

¹²⁴⁹ Преп. Исаия Отшельник. Добролюбие. Т. 1. Сл. 2. С. 283.

¹²⁵⁰ Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. § 13. С. 147.

¹²⁵¹ Там же. С. 147.

¹²⁵² Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 16. С. 77.

¹²⁵³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. II. Гл. 22. С. 94.

¹²⁵⁴ Немезий Эмесский. О природе человека. Гл. 16. С. 77-78.

¹²⁵⁵ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 15. § 73. С. 133.

¹²⁵⁶ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 6; 6. С. 339.

¹²⁵⁷ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 4; 22. С. 33.

¹²⁵⁸ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 24. Гл. 15. С. 618.

¹²⁵⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 23. С. 4.

¹²⁶⁰ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 24. Гл. 15. С. 619.

¹²⁶¹ Там же. Собесед. 5. Гл. 2. С. 240.

¹²⁶² Там же. Собесед. 12. Гл. 2. С. 383.

¹²⁶³ Там же. Собесед. 5. Гл. 8. С. 245.

¹²⁶⁴ Там же. Кн. 7. Гл. 2. С. 85.

¹²⁶⁶ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 23. § 4. С. 157.

¹²⁶⁷ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Послание к Иоанну Кубикуларию о любви. С. 149.

- ¹²⁶⁸ Св. Григорий Палама. Добротолюбие. Т. 5. О священно-безмолствующих. Гл. 7. С. 293.
- ¹²⁷⁰ Св. Исаак Сирий. Слова подвижнические. Сл. 89. С. 421.
- ¹²⁷¹ Св. Ефрем Сирий. Добротолюбие. Т. 2. Уроки о покаянии. Гл. 15, 18.
- ¹²⁷² Преп. авва Дорофей. Поуч. 11. С. 134.
- ¹²⁷³ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 175-179.
- ¹²⁷⁴ Там же. С. 177.

Отдел III. Сверхъестественное состояние человека

Глава 1. Воссоздание человека

- ¹²⁷⁵ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 30. С. 432.
- ¹²⁷⁶ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 23. Гл. 12. С. 596.
- ¹²⁷⁷ Там же. Собесед. 23. Гл. 15. С. 599.
- ¹²⁷⁸ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XX. §. 7. С. 371.
- ¹²⁷⁹ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2. § 4-5. С. 196-197.
- ¹²⁸⁰ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. I. § 11. С. 259.
- ¹²⁸¹ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2. § 6. С. 198.
- ¹²⁸² Там же. С. 200.
- ¹²⁸³ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 6. С. 66.
- ¹²⁸⁴ Там же. Сл. 36. С. 304.
- ¹²⁸⁵ Там же. Сл. 12. С. 124.
- ¹²⁸⁶ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XX. § 5, 6. С. 371.
- ¹²⁸⁷ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Беседа на псалом 48. С. 359.
- ¹²⁸⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 183.
- ¹²⁸⁹ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. С. 77.
- ¹²⁹⁰ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. Сл. 2. На Ариан. § 67. М., 1994. С. 350.
- ¹²⁹¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 23.
- ¹²⁹² Там же. С. 23-24.
- ¹²⁹³ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XXVIII. § 3. С. 405.
- ¹²⁹⁴ Св. Ириней Лионский. Творения. Против ересей. Кн. 5. Гл. 1. § 1. С. 446.
- ¹²⁹⁶ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2. § 13-14. С. 208.
- ¹²⁹⁷ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 38. С. 529.
- ¹²⁹⁸ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2. § 4. С. 196.
- ¹²⁹⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 18. С. 178.
- ¹³⁰⁰ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2. § 16. С. 211.
- ¹³⁰¹ Он же. Творения. Т. 2. Сл. 2. На ариан. § 70. С. 353.
- ¹³⁰² Он же. Творения. Т. 3. Сл. 28. § 8. С. 257-258.
- ¹³⁰³ Св. Симеон Новый Богослов. Т. 1. Сл. 39. С. 328.
- ¹³⁰⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 1. С. 120-121.

- ¹³⁰⁵ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 38. С. 529.
¹³⁰⁶ Там же. Сл. 39. С. 539.
¹³⁰⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. IV. Гл. 14. С. 229.
¹³⁰⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 400.
¹³⁰⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 2. С. 122-123.
¹³¹⁰ Там же. С. 122.
¹³¹¹ Там же. С. 122.
¹³¹² Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 45. С. 398.
¹³¹³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 3. С. 123.
¹³¹⁴ Там же. С. 124.
¹³¹⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 399.
¹³¹⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 18. С. 179.
¹³¹⁸ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Послание 3-е. К Кледонию.
С. 10-11.
¹³¹⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 18. С. 178.
¹³²⁰ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. Послание 3-е. К Кледонию.
С. 12-13.
¹³²¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 18. С. 179.
¹³²² Там же. Кн. III. Гл. 6. С. 134.
¹³²³ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. О вочеловечении. С. 131.
¹³²⁴ Там же. К Кледонию. С. 12.
¹³²⁵ Там же. С. 9.
¹³²⁶ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 10. С. 142.
¹³²⁷ Там же. Кн. III. Гл. 3. С. 127.
¹³²⁸ Там же. Кн. III. Гл. 4. С. 129.
¹³²⁹ Там же. Кн. III. Гл. 7. С. 138-139.
¹³³⁰ Там же. Кн. III. Гл. 3. С. 127.
¹³³¹ Там же. Кн. III. Гл. 7. С. 137.
¹³³² Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 407.
¹³³³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 20. С. 185.
¹³³⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 404-405.
¹³³⁵ Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Сл. 4. Гл. 3.
¹³³⁶ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 17. С. 177.
¹³³⁷ Канон Пасхи. Песнь 6-я.
¹³³⁸ На хвалитех стихиры воскресны. Гл. 5.
¹³³⁹ Блаж. Феофилакт. Благовестник. Евангелие от Иоанна. Гл. 8. С. 404.
¹³⁴⁰ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 40. С. 546.
¹³⁴¹ Песнопения вечерни Преображения.
¹³⁴² Св. Григорий Палама. Триады III. 1. § 15. С. 280-281.
¹³⁴³ Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. I. 4. С. 27.
¹³⁴⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 19, 15.
¹³⁴⁵ Там же. С. 189.
¹³⁴⁶ Блаж. Феофилакт. Толк. на посл. св. ап. Павла. С. 583.
¹³⁴⁷ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2-е. О воплощении. § 9.
С. 202.

- ¹³⁴⁸ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 2. Толк. на Исаию. С. 151.
- ¹³⁴⁹ Св. Иоанн Златоуст // Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Галат. 3; 13. С. 244.
- ¹³⁵⁰ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2-е. § 20. С. 217.
- ¹³⁵¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 26. С. 193.
- ¹³⁵² Триодъ Постная. Великая суббота утра. Похвалы, статья 2-я. Русский перевод: «Как ночная птица уязвленный в ребра Твои, Слове, оживил Ты детей Твоих умерших, источив им животворные потоки».
- ¹³⁵³ Октоих. Гл. 7. В нед. утра. На литургии. Блаженны. Тропарь 4.
- ¹³⁵⁴ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам. Бес. 13; 5. М., 1994. С. 644.
- ¹³⁵⁵ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 3. Ч. 1. О том, что никому не должно отчаиваться. С. 379.
- ¹³⁵⁷ Триодъ Постная. Нед. 3-я Поста, Крестопоклонная.
- ¹³⁵⁸ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2-е. О воплощении. § 21. С. 219.
- ¹³⁵⁹ Триодъ Постная. В Великую Субботу утра. Тропарь на «Бог Господь».
- ¹³⁶¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 27. С. 195.
- ¹³⁶² Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. Кн. 2. Против Апполинария. § 17. С. 359.
- ¹³⁶³ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. III. Гл. 27. С. 195.
- ¹³⁶⁴ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. Против Апполинария. Кн. 2. § 15. С. 355.
- ¹³⁶⁵ Триодъ Цветная. Воскресение Христово. Канон. Песнь 7-я. Тропарь на «Слава».
- ¹³⁶⁶ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Ч. 2. О святых мученицах Вернике и Просдоке. С. 675.
- ¹³⁶⁷ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. Бес. XXIX. § 7. С. 308.
- ¹³⁶⁸ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Коринф. 15; 22. С. 548.
- ¹³⁶⁹ Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 45. С. 669, 680.
- ¹³⁷⁰ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Ч. 1. Беседа на Вознесение. § 3. С. 496.
- ¹³⁷¹ Там же. С. 496.
- ¹³⁷³ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Ч. 2. Беседы о диаволе. I. § 2. С. 276.
- ¹³⁷⁴ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефесянам. 2;5. С. 143.
- ¹³⁷⁵ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. Сл. 2-е. О воплощении С. 260.
- ¹³⁷⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 403.
- ¹³⁷⁷ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLIV. § 6. С. 446.
- ¹³⁷⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 335.
- ¹³⁷⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 6. С. 68.

- ¹³⁸⁰ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Колос. 1; 18.
- С. 53.
- ¹³⁸¹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XXX. § 2. С. 411.
- ¹³⁸² Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 29. С. 250.
- ¹³⁸³ Там же. Сл. 44. С. 363-364.
- ¹³⁸⁴ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XXX. § 2. С. 411.
- ¹³⁸⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 336.
- ¹³⁸⁶ Он же. Т. 4. Аскетическая проповедь. Поуч. 2-е. С. 11.
- ¹³⁸⁷ Он же. Т. 2. Аскетические опыты. С. 393.
- ¹³⁸⁸ Св. Ефрем Сирин. Добротолюбие. Т. 2. Уроки о покаянии. Гл. 21.
- С. 345.
- ¹³⁸⁹ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 6; 3.
- С. 331-332.
- ¹³⁹⁰ Там же. С. 330.
- ¹³⁹¹ Св. Феофан Затворник. Путь ко спасению. С. 72.
- ¹³⁹² Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLVI. § 2. С. 452.
- ¹³⁹³ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. С. 334.
- ¹³⁹⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 335.
- ¹³⁹⁵ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Гал. 2; 16.
- С. 186.
- ¹³⁹⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 8.
- ¹³⁹⁷ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Гал. 2; 16.
- С. 186.
- ¹³⁹⁸ Преп. Иоанн Дамаскин. Точн. излож. веры. Кн. II. Гл. 30. С. 116.
- ¹³⁹⁹ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам. Бес. 18. С. 728.
- ¹⁴⁰⁰ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XXXVII. § 10. С. 431.
- ¹⁴⁰¹ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 1; 6.
- С. 62.
- ¹⁴⁰² Св. Кирилл Иерусалимский. Поуч. 1-е. § 3. С. 15.
- ¹⁴⁰³ Св. Григорий Нисский // Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. С-Пб., 2000. С. 568-569.
- ¹⁴⁰⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 13.
- ¹⁴⁰⁵ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 5; 2.
- С. 289.
- ¹⁴⁰⁶ Там же. С. 361.
- ¹⁴⁰⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 337.
- ¹⁴⁰⁸ Там же. С. 376.
- ¹⁴⁰⁹ Там же. С. 376.
- ¹⁴¹⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. Точн. излож. веры. Кн. IV. Гл. 9. С. 209.
- ¹⁴¹² Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 6; 2.
- С. 332, 334.
- ¹⁴¹³ Там же. С. 330.
- ¹⁴¹⁴ Св. Кирилл Иерусалимский. Поучение предогласительное. С. 2.
- ¹⁴¹⁵ Св. Кирилл Иерусалимский. Поуч. 17-е. § 36. С. 291.
- ¹⁴¹⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 390.

- ¹⁴¹⁷ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Галат. С. 279.
- ¹⁴¹⁸ Преп. Иоанн Дамаскин. Точн. излож. веры. Кн. IV. Гл. 9. С. 210.
- ¹⁴¹⁹ Св. Кирилл Иерусалимский. Поуч. 17-е. § 36. С. 291.
- ¹⁴²⁰ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. С. 26.
- ¹⁴²¹ Он же. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Галат. 3; 27. С. 289.
- ¹⁴²² Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 385.
- ¹⁴²³ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 3. Нравственные правила. Правило 20. С. 390.
- ¹⁴²⁴ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Гал. 4; 5. С. 293.
- ¹⁴²⁵ Там же. С. 280.
- ¹⁴²⁶ Св. Кирилл Иерусалимский. Поуч. 3-е. Тайноводственное. О миропомазании. С. 325.
- ¹⁴²⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 337.
- ¹⁴²⁹ Там же. С. 225.
- ¹⁴³⁰ Он же. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 120.
- ¹⁴³¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точн. излож. веры. Кн. IV. Гл. 13. С. 222.
- ¹⁴³² Там же. С. 222.
- ¹⁴³³ Св. Иоанн Златоуст // Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. 10; 17. С. 368-369.
- ¹⁴³⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точн. излож. веры. Кн. IV. Гл. 13. С. 225.
- ¹⁴³⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 75.
- ¹⁴³⁶ Там же. С. 121.
- ¹⁴³⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 1. С. 24.
- ¹⁴³⁸ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. 6; 15. С. 238.
- ¹⁴³⁹ Он же. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 5; 30. С. 429.
- ¹⁴⁴⁰ Там же. С. 417.
- ¹⁴⁴¹ Он же. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Колос. 2; 7. С. 103.
- ¹⁴⁴³ Он же. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 1; 23. С. 123.
- ¹⁴⁴⁴ Св. Иоанн Златоуст // Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. 12; 13. С. 451-452.
- ¹⁴⁴⁵ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 1; 23. С. 123.
- ¹⁴⁴⁶ Он же. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Колос. 2; 19. С. 141.
- ¹⁴⁴⁸ Он же. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 1; 17. С. 66.
- ¹⁴⁴⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 20. С. 182.

Глава 2. Природа обновленного человека

- ¹⁴⁵⁰ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLIV. § 1. С. 444.
- ¹⁴⁵¹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 14. С. 139.
- ¹⁴⁵² Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLIV. § 5. С. 446.

- ¹⁴⁵³ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Деятельные и богословские главы. Гл. 122. С. 548.
- ¹⁴⁵⁴ Св. Феофан Затворник. Путь ко спасению. С. 186.
- ¹⁴⁵⁵ Там же. С. 187.
- ¹⁴⁵⁶ Блаж. Диадок Фотикийский. Добротолюбие. Т. 3. Подвижническое слово. Гл. 89. С. 62-63.
- ¹⁴⁵⁷ Требник. Последование крещения.
- ¹⁴⁵⁸ Блаж. Диадок Фотикийский. Добротолюбие. Т. 3. Подвижническое слово. Гл. 89. С. 63.
- ¹⁴⁵⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 134.
- ¹⁴⁶⁰ Св. Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. С. 36.
- ¹⁴⁶¹ Блаж. Диадок Фотикийский. Добротолюбие. Т. 3. Подвижническое слово. Гл. 85. С. 59.
- ¹⁴⁶² Там же. Гл. 85. С. 59.
- ¹⁴⁶³ Там же. Гл. 85. С. 59.
- ¹⁴⁶⁴ Там же. Гл. 82. С. 57.
- ¹⁴⁶⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. С. 314.
- ¹⁴⁶⁶ Св. Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. С. 34-35.
- ¹⁴⁶⁷ Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 7. С. 20.
- ¹⁴⁶⁸ Преп. авва Дорофей. Поуч. 11. С. 133.
- ¹⁴⁶⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Т. 1. Сл. 6. С. 68.
- ¹⁴⁷⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. С. 220.
- ¹⁴⁷¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Собрание писем. № 216. С. 420.
- ¹⁴⁷² Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 14; 17. С. 884.
- ¹⁴⁷³ Он же. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 21. С. 101.
- ¹⁴⁷⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 83. С. 385.
- ¹⁴⁷⁵ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам. Гл. 13. С. 649.
- ¹⁴⁷⁶ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 45. С. 378.
- ¹⁴⁷⁷ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. VIII. § 2. С. 299.
- ¹⁴⁷⁸ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 3; 16. С. 233.
- ¹⁴⁷⁹ Там же. С. 233-234.
- ¹⁴⁸⁰ Там же. С. 232.
- ¹⁴⁸¹ Там же. С. 234.
- ¹⁴⁸² Там же. С. 234.
- ¹⁴⁸³ Там же. С. 232.
- ¹⁴⁸⁴ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 4. Гл. 12. С. 230.
- ¹⁴⁸⁵ Там же. С. 232.
- ¹⁴⁸⁶ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Гал. 5; 24. С. 411.
- ¹⁴⁸⁷ Св. Праведный Иоанн Кронштадтский. Христианская философия. Гл. I. М., 1992. С. 11.

- ¹⁴⁸⁸ Преп. Никита Стифат. Добротолюбие. Т. 5. Первая деятельных глав сотница. Гл. 52. С. 95.
- ¹⁴⁸⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 83. С. 388.
- ¹⁴⁹⁰ Там же. С. 388-389.
- ¹⁴⁹¹ Там же. С. 389.
- ¹⁴⁹² Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Слово 15. § 59. С. 130.
- ¹⁴⁹³ Преп. Никита Стифат. Добротолюбие. Т. 5. Первая деятельных глав сотница. Гл. 22. С. 87.
- ¹⁴⁹⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 411.
- ¹⁴⁹⁵ Преп. Сисой Великий // Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 406.
- ¹⁴⁹⁶ Св. Григорий Палама. Триады. I. 3. § 31. С. 94.
- ¹⁴⁹⁷ Там же. Триады. I. 3. § 21. С. 82.
- ¹⁴⁹⁸ Там же. Триады. I. 3. § 33. С. 95-96.
- ¹⁴⁹⁹ Там же. Триады. II. 3. § 17. С. 206.
- ¹⁵⁰⁰ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 1; 18. С. 108.
- ¹⁵⁰¹ Там же. С. 108.
- ¹⁵⁰³ Он же. Толков. посл. ап. Павла. Второе посл. к Тимоф. 3; 16. С. 610.
- ¹⁵⁰⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. Слово о поучении.
- ¹⁵⁰⁶ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 58. С. 314.
- ¹⁵⁰⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Деятельные и богословские главы. Гл. 132. С. 551.
- ¹⁵⁰⁸ Там же. С. 551.
- ¹⁵⁰⁹ Он же. Творения. Т. 1. Сл. 45. С. 417.
- ¹⁵¹⁰ Св. Григорий Палама. Триады. II. 3. С. 248.
- ¹⁵¹¹ Там же. С. 248.
- ¹⁵¹² Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. 2-я сотница. § 82. С. 251.
- ¹⁵¹³ Св. Григорий Нисский. О блаженствах. Сл. 6. С. 91.
- ¹⁵¹⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 84. С. 425.
- ¹⁵¹⁵ Там же. Сл. 86. С. 435.
- ¹⁵¹⁶ Там же. С. 437.
- ¹⁵¹⁷ Он же. Творения. Т. 3. Гимн. 2. С. 29.
- ¹⁵¹⁸ Он же. Творения. Т. 2. Деятельные и богословские главы. Гл. 70. С. 529.
- ¹⁵¹⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 45. С. 417.
- ¹⁵²⁰ Св. Григорий Палама. Триады. III. 1. § 36. С. 300.
- ¹⁵²¹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 232.
- ¹⁵²² Там же. С. 240.
- ¹⁵²³ Там же. С. 243.
- ¹⁵²⁴ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 84. С. 399.
- ¹⁵²⁵ Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. 1. § 3.

- ¹⁵²⁶ Преп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 2. Сл. 11. О рассуждении. С. 283.
- ¹⁵²⁷ Св. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. Главы о заповедях и догматах. Гл. 2. С. 180.
- ¹⁵²⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Собрание писем. № 155. С. 253.
- ¹⁵³⁰ Преп. Каллист и Игнатий Ксанфоулы. Добротолюбие. 5. Наставления для безмолвствующих. Гл. 41. С. 361.
- ¹⁵³¹ Преп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 2. Сл. 11. О рассуждении. С. 280.
- ¹⁵³² Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 2. Гл. 10. С. 194.
- ¹⁵³³ Св. Исаак Сирий. Слова подвижнические. Сл. 38. С. 160.
- ¹⁵³⁴ Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Сл. 4. Гл. 13. С. 391-392.
- ¹⁵³⁵ Преп. Варсануфия Великого и Иоанна. Руководство к духовной жизни. Отв. 21. С. 16.
- ¹⁵³⁶ Преп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 1. Об истинном рассуждении. С. 140.
- ¹⁵³⁷ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 26. § 2. С. 180.
- ¹⁵³⁸ Там же. Сл. 26. § 112. С. 200.
- ¹⁵³⁹ Преп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 1. О четвертом ведении. С. 94.
- ¹⁵⁴⁰ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 247.
- ¹⁵⁴¹ Преп. Максим Исповедник. Добротолюбие. 3. Умозрительные и деятельные главы. Гл. 66. С. 245.
- ¹⁵⁴² Св. Григорий Палама. Беседы. Т. 3. Слово к Иоанну и Феодору философам. М., 1994. С. 251.
- ¹⁵⁴³ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 59. С. 69.
- ¹⁵⁴⁴ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. 2; 16. С. 119.
- ¹⁵⁴⁵ Преп. Максим Исповедник. Добротолюбие. 3. Умозрительные и деятельные главы. Гл. 66. С. 245.
- ¹⁵⁴⁶ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Деятельные и богословские главы. Гл. 143. С. 555.
- ¹⁵⁴⁷ Там же. Гл. 135. С. 553.
- ¹⁵⁴⁸ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. V. § 4. С. 281.
- ¹⁵⁴⁹ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 2. Толк. на пророка Исаию. Предисловие. С. 7.
- ¹⁵⁵⁰ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 257.
- ¹⁵⁵¹ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 2. Толк. на пророка Исаию. Предисловие. С. 9.
- ¹⁵⁵² Там же. С. 9.
- ¹⁵⁵³ Св. Григорий Палама. Триады. II. 3. § 59. С. 246.
- ¹⁵⁵⁴ Там же. С. 246.
- ¹⁵⁵⁵ Флоренский. П. свящ. Столп и утверждение истины. Письмо VII. Грех. С. 191-197.

- ¹⁵⁵⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Гл. XLVI. С. 350.
- ¹⁵⁵⁷ Преп. Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Добротолюбие. Т. 5. Наставления безмолвствующим. Гл. 67. С. 386.
- ¹⁵⁵⁸ Там же. С. 386.
- ¹⁵⁵⁹ Св. Григорий Палама. Триады. II. 3. § 59. С. 246-247.
- ¹⁵⁶¹ Св. Никита Стифат. Добротолюбие. Т. 5. Вторая естественных глав сотница. Гл. 61. С. 130.
- ¹⁵⁶² Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 44. С. 366.
- ¹⁵⁶³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 155.
- ¹⁵⁶⁴ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Гал. 5; 22. С. 405.
- ¹⁵⁶⁵ Он же. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Рим. 14; 17. С. 884.
- ¹⁵⁶⁶ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 63. С. 109.
- ¹⁵⁶⁷ Он же. Творения. Т. 1. Сл. 51. С. 465.
- ¹⁵⁶⁸ Там же. С. 466.
- ¹⁵⁶⁹ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 309.
- ¹⁵⁷⁰ Он же. Что есть духовных жизнь и как на нее настроиться. № 52. С. 188.
- ¹⁵⁷¹ Он же. Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа // Письма о духовной жизни. С. 209.
- ¹⁵⁷² Он же. Путь ко спасению С. 240.
- ¹⁵⁷³ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. 2-я сотница. § 81. С. 251.
- ¹⁵⁷⁴ Св. Григорий Палама. Триады. III. 3. § 40. С. 303.
- ¹⁵⁷⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 296.
- ¹⁵⁷⁶ Св. Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. С. 59.
- ¹⁵⁷⁷ Преп. Варсануфия Великого и Иоанна. Руководство к духовной жизни. Отв. 274. С. 274.
- ¹⁵⁷⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 316.
- ¹⁵⁷⁹ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. II. № 244. С. 66.
- ¹⁵⁸⁰ Св. Григорий Палама. Триады. I. 3. § 32. С. 94.
- ¹⁵⁸¹ Василий Поляномерульский., схимонах. Предисловие к главам блаж. Филофея Синайского // Сборник о молитве Иисусовой. С. 349.
- ¹⁵⁸² Св. Григорий Палама. Триады. III. 1. § 35. С. 299.
- ¹⁵⁸³ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 135. С. 553.
- ¹⁵⁸⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 453.
- ¹⁵⁸⁵ Св. Иоанн, митр. Тобольский. Илиотропион. Кн. III. Гл. 6. Отд. 3. С. 219.
- ¹⁵⁸⁶ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 324.
- ¹⁵⁸⁷ Преп. Никита Стифат. Добротолюбие. Т. 5. Третья умозрительных глав сотница. Гл. 34. С. 150.
- ¹⁵⁸⁸ Там же. Первая деятельных глав сотница. Гл. 92. С. 108.

- ¹⁵⁸⁹ Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 226-227.
- ¹⁵⁹⁰ Четъи-Минеи. 25 июля.
- ¹⁵⁹¹ Четъи-Минеи. 21 июля.
- ¹⁵⁹² Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик. № 71. М., 1992. – С. 134.
- ¹⁵⁹³ Четъи-Минеи. 2 октября.
- ¹⁵⁹⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Гимн LVIII. С. 263.
- ¹⁵⁹⁵ Он же. Творения. Т. 2. Деятельные и богословские главы. Гл. 135.
- ¹⁵⁹⁶ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 15. § 9. С. 122.
- ¹⁵⁹⁷ Св. Григорий Палама. Триады. II. 2. § 9. С. 166.
- ¹⁵⁹⁸ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 9. Гл. 27. С. 341.
- ¹⁵⁹⁹ Там же. С. 341.
- ¹⁶⁰⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 317.
- ¹⁶⁰¹ Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. I. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. 2-я сотница. § 88. С. 253.
- ¹⁶⁰² Св. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. С. 229.
- ¹⁶⁰³ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 275.
- ¹⁶⁰⁴ Там же. С. 276.
- ¹⁶⁰⁵ Там же. С. 277.
- ¹⁶⁰⁶ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 337.
- ¹⁶⁰⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Сл. 121. С. 547-548.
- ¹⁶⁰⁸ Св. Иоанн, митр. Тобольский. Илиотропион. Кн. I. Гл. 4. Заповедь 1-я. С. 42.
- ¹⁶⁰⁹ Там же. Кн. II. Гл. 2. Отд. 5. С. 89.
- ¹⁶¹⁰ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. С. 328.
- ¹⁶¹¹ Там же. С. 328.
- ¹⁶¹² Преп. Никита Стифат. Добротолюбие. Т. 5. Первая деятельных глав сотница. Гл. 21. С. 87.
- ¹⁶¹³ Там же. Третья умозрительных глав сотница. Гл. 38. С. 150.
- ¹⁶¹⁴ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 7. Гл. 1-2. С. 274-278.
- ¹⁶¹⁵ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 15. § 8. С. 122.
- ¹⁶¹⁶ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Деятельные и богословские главы. Гл. 135.
- ¹⁶¹⁷ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. VIII. § 4. С. 300.
- ¹⁶¹⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. О чистоте. С. 333.
- ¹⁶¹⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точ. излож. веры. Кн. IV. Гл. 27. С. 267.
- ¹⁶²⁰ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. 15; 39. С. 581.
- ¹⁶²¹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XV. § 10. С. 331.
- ¹⁶²² Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. 15; 50. С. 597.

- ¹⁶²³ Блаж. Августин. О граде Божием. Т. 2. Кн. 13. Гл. 23. С. 237.
- ¹⁶²⁴ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. С. 408.
- ¹⁶²⁵ Блаж. Феофилакт Болгарский. Благовестник. Евангелие от Луки. Гл. 22. С. 238.
- ¹⁶²⁶ Св. Григорий Палама. Триады I. 3. § 36. С. 99.
- ¹⁶²⁷ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. С. 589.
- ¹⁶²⁸ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 3. Слово о чувственном и о духовном видении духов. С. 8.
- ¹⁶²⁹ Св. Иоанн Златоуст // Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. С. 588.
- ¹⁶³⁰ Блаж. Август ин. О граде Божием. Т. 2. Кн. 13. Гл. 22. С. 323.
- ¹⁶³¹ Блаж. Феофилакт Болгарский. Благовестник. Евангелие от Луки. Гл. 24. С. 258.
- ¹⁶³² Там же. С. 259.
- ¹⁶³³ Св. Григорий Палама. Беседы Ч. 1. Омилия 21. М. 1993. С. 218-219.
- ¹⁶³⁴ Св. Григорий Палама. Триады I. 3. § 36. С. 99.
- ¹⁶³⁵ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 25. С. 228.
- ¹⁶³⁶ Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Сл. 4. Гл. 29. С. 402.
- ¹⁶³⁷ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 21. С. 102.

Глава 3. «Новый человек» – его жизнь и развитие

- ¹⁶³⁸ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XLIV. § 5. С. 446.
- ¹⁶³⁹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 44. С. 363-364.
- ¹⁶⁴¹ Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 28. С. 105.
- ¹⁶⁴² Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. С. 140; св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 378.
- ¹⁶⁴³ Преп. Иоанн Синайский. Лестница. Сл. 26. § 67. С. 192.
- ¹⁶⁴⁴ Св. Василий Великий. Творения. Ч. 1. Шестоднев. Бес. 9. С. 164.
- ¹⁶⁴⁵ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 5. Приношение современному монашеству. Гл. VII. С. 45.
- ¹⁶⁴⁶ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XXXI. § 4. С. 416.
- ¹⁶⁴⁷ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 381-382.
- ¹⁶⁴⁸ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 4. С. 47.
- ¹⁶⁴⁹ Преп. Серафим Саровский. Беседа с Н.А. Мотовиловым. О цели христианской жизни. С. 8.
- ¹⁶⁵⁰ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 4; 24. С. 335-336.
- ¹⁶⁵¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 2. Аскетические опыты. С. 117.
- ¹⁶⁵² Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Галат. 2;16. С. 187.
- ¹⁶⁵³ Блаж. Диадок Фотикийский. Добротолюбие. Т. 3. Подвижническое слово. Гл. 77. С. 51.

- ¹⁶⁵⁴ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Галат. 2; 16.
С. 186.
- ¹⁶⁵⁵ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 24. С. 221.
- ¹⁶⁵⁶ Там же. Сл. 24. С. 225.
- ¹⁶⁵⁷ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
Т. 1. Слова в субботу 1-й недели Поста. О благодати. С. 235.
- ¹⁶⁵⁸ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XV. § 39. С. 343.
- ¹⁶⁵⁹ Преп. Антоний Великий. Добротолюбие. Т. 1. Наставления. Гл. 49.
С. 42.
- ¹⁶⁶⁰ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
Т. 1. Ч. 1. С. 137.
- ¹⁶⁶¹ Он же. Толкование посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. 3; 1.
С. 122.
- ¹⁶⁶² Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
Т. 1. О благодати. С. 241.
- ¹⁶⁶³ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 90. С. 430-431.
- ¹⁶⁶⁴ Преп. авва Дорофей. Поуч. 4-е. С. 59-60.
- ¹⁶⁶⁵ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения.
Т. 1. О благодати. С. 236.
- ¹⁶⁶⁶ Блаж. Диадок Фотикийский. Добротолюбие. Т. 3. Подвижничес-
кое слово. Гл. 86. С. 60.
- ¹⁶⁶⁷ Там же. Гл. 87. С. 61.
- ¹⁶⁶⁸ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 74. С. 372.
- ¹⁶⁶⁹ Там же. Сл. 38. С. 160.
- ¹⁶⁷⁰ Блаж. Диадок Фотикийский. Добротолюбие. Т. 3. Подвижничес-
кое слово. Гл. 95. С. 69.
- ¹⁶⁷¹ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 84. С. 401.
- ¹⁶⁷² Преп. Иоанн Синайский. Лестница. Сл. 26. § 16. С. 183.
- ¹⁶⁷³ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 49. С. 218.
- ¹⁶⁷⁴ Там же. Сл. 49. С. 219.
- ¹⁶⁷⁵ Там же. Сл. 26. С. 127.
- ¹⁶⁷⁶ Там же. Сл. 53. С. 236.
- ¹⁶⁷⁷ Блаж. Диадок Фотикийский. Добротолюбие. Т. 3. Подвижничес-
кое слово. Гл. 95. С. 69.
- ¹⁶⁷⁸ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Ефес. 4; 13.
С. 298.
- ¹⁶⁷⁹ Блаж. Диадок Фотикийский. Добротолюбие. Т. 3. Подвижничес-
кое слово. Гл. 95. С. 69.
- ¹⁶⁸⁰ Св. Мефодий Патарский. Творения. Пир десяти дев. Речь 3-я. Гл. 8.
С. 52.
- ¹⁶⁸¹ Там же. С. 52.
- ¹⁶⁸² Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Слово 5-е. О воз-
вышении ума. § 6. С. 406-407.
- ¹⁶⁸³ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 14. § 6. С. 139.
- ¹⁶⁸⁴ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. XII. § 15. С. 321.

- ¹⁶⁸⁵ Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Колос. 3; 15. С. 197.
- ¹⁶⁸⁶ Он же. Толков. посл. ап. Павла. Первое посл. к Коринф. 13; 1. С. 469.
- ¹⁶⁸⁷ Св. Иоанн Златоуст // Св. Феофан Затворник. Толков. посл. ап. Павла. Посл. к Колос. 3; 14. С. 198.
- ¹⁶⁸⁸ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Сл. 31. § 3. С. 270.
- ¹⁶⁸⁹ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 48. С. 211.
- ¹⁶⁹⁰ Св. Филарет, митр. Московский. Творения. Слово на Рождество. М., 1994. С. 44.
- ¹⁶⁹¹ Св. Тихон Задонский. Т. 2. О истинном христианстве. Кн. 1. Ч. 1. Ст. 2-я. Гл. 2. С. 242.
- ¹⁶⁹² Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 26. § 4. С. 169.
- ¹⁶⁹³ Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 1. Аскетические опыты. С. 304.
- ¹⁶⁹⁴ Там же. С. 314.
- ¹⁶⁹⁵ Там же. С. 304.
- ¹⁶⁹⁶ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сл. 7. § 13. С. 99.
- ¹⁶⁹⁷ Св. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Гимн IX. С. 62.
- ¹⁶⁹⁸ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. VIII. § 5. С. 301.
- ¹⁶⁹⁹ Там же. С. 300.
- ¹⁷⁰⁰ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Сл. 80. С. 395.
- ¹⁷⁰¹ Преп. Макарий Египетский. Творения. Бес. VIII. § 4. С. 300.
- ¹⁷⁰² Св. Мефодий Патарский. Творения. Пир десяти дев. Речь 3-я. Гл. 8. С. 52.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	5

Отдел I. Естественное состояние человека и его природы

Глава 1. Создание человека.....	11
1.1. Состав человеческой природы.....	11
1.2. Богоподобие человека.....	16
Глава 2. Природа первозданного человека.....	33
2.1. Тело.....	38
2.2. Душа.....	42
2.2.1. Свойства души.....	53
2.2.2. Природа души.....	62
2.2.3. Строение души.....	123
2.3. Связь души с телом и их взаимное влияние.....	133
2.4. Состояние составных частей и сил естества человеческого.....	172
Глава 3. Значение и назначение человека.....	181

Отдел II. Нижеестественное состояние человека

Глава 1. Грехопадение человека.....	194
1.1. Падение.....	194
1.2. Следствия падения.....	209
Глава 2. Природа падшего человека.....	225
2.1. Состояние падшего человеческого естества.....	225
2.2. Родовая жизнь падшего человека.....	233
2.2.1. Происхождение души.....	255
2.2.2. Адамово наследство.....	271
2.3. Состояние естества падшего человека в его составных частях.....	278

2.4. Состояние сил падшей человеческой души.....	285
2.4.1. Состояние познавательных сил.....	287
<i>Разум</i>	291
<i>Рассудок</i>	309
<i>Ощущение, воображение и память</i>	323
2.4.2. Состояние чувствующих сил.....	345
<i>Духовные чувства</i>	346
<i>Душевные чувства</i>	350
<i>Низшие чувства</i>	356
2.4.3. Состояние желательных сил.....	358
<i>Совесть</i>	359
<i>Воля</i>	366
<i>Чувственные пожелания</i>	375
Глава 3. «Ветхий человек» — его жизнь и развитие.....	377
 Отдел III. Сверхъестественное состояние человека	
Глава 1. Воссоздание человека.....	387
1.1. Воплощение.....	387
1.2. Условия спасения человека.....	414
Глава 2. Природа обновленного человека.....	434
2.1. Подблагодатное состояние человеческой природы.....	434
2.2. Подблагодатное состояние естества человеческого в его составных частях.....	441
2.3. Подблагодатное состояние сил человеческой души.....	448
2.3.1. Состояние познавательных сил.....	448
2.3.2. Состояние чувствующих сил.....	461
2.3.3. Состояние желательных сил.....	472
2.4. Будущее состояние человеческой природы.....	477
Глава 3. «Новый человек» — его жизнь и развитие.....	481
 <i>Примечания</i>	 497



Памяти Алексея Дмитриевича Червякова

2 августа сего года исполняется 63 года со дня рождения Алексея Дмитриевича Червякова, неожиданно и к великой скорби знавших его ушедшего из жизни 3 апреля 2010 года. Врачи сделали все для того, чтобы жизнь его не прервалась, но, как оказалось, сердце, не жалея себя и неустанно работая для Бога и ближних, износилось настолько, что помочь ему уже было невозможно. Все знавшие Алексея Дмитриевича подтвердят, что он к каждому независимо от его положения или возраста был крайне внимателен и благожелателен. Исполняя на деле слова св. апостола Павла, он старался быть всем для всех, чтобы спасти, по крайней мере, некоторых (1 Кор. 9; 22).

Родился Алексей Дмитриевич 12 августа 1947 года в Москве. С раннего детства он очень любил книги, любовь к которым сохранил до конца дней своих. Но любовь к книгам была не единственной. При любой возможности он посещал музеи, в которых проводил целые дни, часами простаивая возле той или иной картины или иконы. В Эрмитаже самой любимой его картиной была картина Рембрандта «Возвращение блудного сына», с которой он неизменно начинал и которой заканчивал свое посещение, говоря, что это великий символ для нашего народа, отступившего от Бога и истиной веры в Него.

Сразу после окончания средней школы в 1965 году он поступил на работу в Государственную библиотеку им. В.И. Ленина (ныне Российская государственная библиотека), в которой проработал 23 года. Этот период работы в главной Библиотеке страны явился основополагающим в его дальнейшей деятельности и жизни. И хотя он параллельно с этим окончил Московский государственный институт культуры (в 1971 году), однако считал, что больше всего ему дала именно работа в Библиотеке. Особенное влияние на него оказала работа в отделе редких книг и отделе рукописей, где он последовательно занимался историей рукописных собраний и экспертизой рукописных материалов XVII-XX веков. Проводя повседневную кропотливую работу по обработке рукописных фондов, он делал все возможное для того, чтобы обработанные им фонды становились доступными для желающих. Так в конце 70-х годов он возглавил титаническую работу по разбору и составлению описи долгое время не востребованных архивных материалов Московской Духовной Академии, Троице-Сергиевой Лавры и Свято-Введенской Оптиной Пустыни, которые бессистемно хранились еще с 20-х годов XX столетия. В результате проделанной работы, им были сформированы не только описи крупнейших архивов Московской Духовной Академии, но и получено уникальное представление о характере духовной мысли дореволюционной России, что дало ему впоследствии удивительное понимание целей и задач современного образования и государственной политики. В немалой степени благодаря этому ему впоследствии удавалось создавать различные по содержанию программы и методические разработки для школ, ВУЗов и других образовательных учреждений.

Вообще скромность — характерная черта Алексея Дмитриевича. Он много за свою жизнь подготовил и выпустил различных статей, сборников и книг и во многих из них не значится даже его фамилия. К примеру, мало кто знает, что уже дважды изданные «Письма Великих Оптинских старцев» были подготовлены к изданию Алексеем Дмитриевичем. Сделать это ему удалось благодаря знаниям, полученным еще при разборе архивных материалов Свято-Введенской Оптиной Пустыни. Трудность подготовки такого сборника была в том, чтобы не просто выбрать из множества писем оптинских старцев самые значимые и сгруппировать в

определенной последовательности, но еще сделать доступным трудный для понимания современного человека тот стиль изложения, которым пользовались в XIX веке. Когда же Алексей Дмитриевич работал в Психологическом Институте Российской Академии Образования то по мере своих сил старался, чтобы целые пласты забытого наследия психологов стали достоянием научной общественности.

В Психологическом Институте Алексей Дмитриевич проработал 15 лет. С 1994 года и на протяжении почти десяти лет он был соруководителем программы научных исследований Центрального регионального отделения РАО «Образование как механизм формирования духовно-нравственной культуры общества». На развитие этой программы Алексей Дмитриевич получил непосредственное благословение о. Николая (Гурьянова), который с большим вниманием и пониманием относился к проблеме духовно-нравственного воспитания через образование и культуру. У него Алексей Дмитриевич получал и постоянное окормление в своем деле, а когда временами желал уйти на покой из-за накопившейся усталости и развивавшейся болезненности, то не делал этого, боясь нарушить благословение почитаемого им старца.

Итак, исполняя волю духовного отца и стараясь подходить к отечественному образованию с государственных позиций, Алексей Дмитриевич так определял задачи школы: «Любая школа (государственная или негосударственная) решает, в первую очередь, задачу формирования гражданина, жизнь которого имеет свое духовно-нравственное содержание, определенное и определяемое волей Божией. Само по себе это содержание регламентируется и наполняется заповедями Божиими и заповедями Блаженств». Если кому-то кажется это слишком смелым и может быть даже неприемлемым для так называемого светского образования, то Алексей Дмитриевич сразу оговаривается, что противопоставление «светского» образования образованию «духовному» есть мифологема. Ибо образование этимологически не может быть, и никогда не было недуховным. В последнем случае оно является не образованием, а технологией, дрессировкой. Он считал, что для нашего образования насущным как никогда является знакомство и осмысление духовного и нравственного уклада жизни русского народа. Работая в Академии Образования, Алексей Дмитриевич пре-

красно понимал, что только совершенствуя область повышения подготовки педагогов, можно реально воздействовать на пути преодоления образовательного кризиса. Поэтому в рамках работы РАО он разработал уникальную и по сей день концепцию кафедры «Православной педагогики», открытой на филологическом факультете Тольяттинского филиала Самарского государственного педагогического университета в 1995 году. Эту кафедру он пестовал в течение 10 лет, внимательно наблюдая за ее развитием, пока ее не закрыли те, кому невыгодно возрождение духовности и нравственности в России.

Отдавая все свои силы «необычной» кафедре, Алексей Дмитриевич трудился и в других областях страны вместе с коллективами педагогов и со всеми, кто разделял его убеждения. Те православные образовательные чтения, которые регулярно проводились под непосредственным его руководством в различных городах, помогали педагогам осваивать малоизвестный им материал. Любого, кто присутствовал на проводимых им конференциях, всегда поражало его мастерство и умение связать, порой, казалось бы, не связанные между собой доклады и емко выразить суть любой темы. За свои труды Алексей Дмитриевич в 1998 году даже стал лауреатом Государственной премии за создание и внедрение авторской модели: «Система психологического обеспечения развивающего образования на основе теории социогенеза». Впрочем, это единственный случай, когда труды его были замечены и отмечены. В основном же Алексей Дмитриевич работал как-то тихо и незаметно, во славу Божию. Имея нищенскую заработную плату, он не только никогда не жаловался на это, но и отказывался от любой предлагаемой помощи, надеясь на Промысл Божий. Одевался он более чем скромно, так что, глядя на него, у многих рождалось недоумение от несоответствия того уровня жизни, представителем коего он выступал и его внешнего вида. И мало кто догадывался, что у него просто не было достаточных к тому средств.

По словам его верной супруги, Натальи Николаевны: «Нравственное и гражданское влияние личности Алексея Дмитриевича, как ученого, честнейшего, бескорыстного, человека отрицательно относящегося ко всем проявлениям пустого тщеславия, карьеризма, погоне за титулами и званиями, трудно переоценить. Большой жизненный опыт, энциклопедизм, высочайший профессионализм,

преданность науке во всем ее многообразии, умение совмещать в себе талант ученого, педагога и организатора, плюс личное обаяние снискали ему авторитет во многих регионах страны и глубокое уважение среди коллег». Думается, что чем дальше, тем больше будут его вспоминать и о нем говорить те, кто имел счастье знать его, потому что будут все больше и больше ощущать его утрату. И дело даже не в том, что делал он как ученый, а в том, как он относился к окружавшим его.

Всегда обращала на себя внимание, та живейшая заинтересованность, с которой Алексей Дмитриевич обращался к каждому человеку и его личному делу. К тому же он производил неизгладимо приятное впечатление своей приветливостью и обходительностью. Глядя на него, невольно вспоминалось наставление преп. Исаака Сирина: «Когда встретишься с ближним своим, принуждай себя оказывать ему честь выше меры его. Лобызай руки и ноги его, обнимай их часто с великою честью, возлагай их на глаза себе и хвали его даже за то, чего не имеет. А когда разлучишься с ним, говори о нем все хорошее и что ни есть достоинства. Ибо сим и подобным этому привлечешь его к добру, заставишь его стыдиться тем приветствием, каким приветствовал ты его, и посеешь в нем семена добродетели. От такой снисканной тобою привычки отпечатлеется в тебе добрый образ, приобретешь в себе высокое смирение и без труда преуспеешь в великом. А сверх этого, если чувствуемый тобою и имеет какой недостаток, легко примет от тебя врачевание, постыждаемый тою честью, какую ты оказал ему. Пусть всегда будет у тебя этот нрав — ко всем быть благоприветливым и почтительным». Этими словами как нельзя более точно описан образ и нрав почившего в Боге подвижника веры и науки Червякова Алексея Дмитриевича. По свидетельству близких, знавших его всю жизнь: «Это был не просто доброжелательный к людям человек, а заинтересованно благожелательный. У него был интерес к людям разных поколений и к результатам их конкретных достижений». К этому еще следует прибавить его невероятное самоотвержение в служении науке и пользы ближних, а так же удивительную совестливость, благодаря которой он никогда и ни при каких обстоятельствах не поступал вопреки ее голосу и своих научных убеждений. Можно было бы привести по этому поводу и конкретные случаи из жизни, но

так как они касаются еще живых людей, мы их пока приводить не будем. Скажем только, что в истории отечественной науки и культуры за последнее время немного найдется людей, которые бы в течение столь продолжительного времени могли привлекать к себе любовь и уважение людей самых различных профессий и поколений. На поминках почившего собирались люди самые разные и по возрасту, и по занятиям, и даже по мировоззрению. Среди них были и такие, которые видели его всего лишь один или два раза, но остались благодарны и не могут забыть его заботы о них. Все с теплотой вспоминали о нем, рассказывая, что и как Алексей Дмитриевич сделал для каждого из них. И у многих из вспоминавших прослеживалась одна общая мысль, что то доброе, что они сделали в жизни своей они (пусть даже и неосознанно) сделали это именно ради него, потому что знали, что ему и только ему будет это действительно небезразлично. И в то же самое время они знали, что интерес его будет бескорыстен. Именно это его бескорыстие и благожелание и согревали многие сердца среди всеобщего эгоизма и равнодушия.

Молитвами знавших его и своими собственными Алексей Дмитриевич сподобился христианской, мирной и непостыдной кончины. Умер он, как и предсказывал ему о. Николай Гурьянов, перед Пасхой, во вторник страстной седмицы, исповедавшись и причастившись Святых Христовых Таин. Жаль только, что он так и не реализовал многие свои замыслы, которые откладывал до пенсии (о ней он мечтал, как о личном времени) из-за того, что в его помощи нуждались окружавшие его. По неисповедимым судьбам Божиим, жизнь его оборвалась именно в тот момент, когда, как он сам стал часто повторять, ему «все открылось» и «все стало ясно». Но поделиться этим в полной мере он не успел. О чем нам остается только скорбеть и в то же время радоваться за него самого, молясь и о том, чтобы Господь даровал ему добрый ответ на Страшном Судище Своем.

Вечная ему память.

Коржевский Вадим, иерей

Отблеск Сущего / Коржевский В. — Тюмень: Русская неделя,
2013. — 552 с.

© Русская неделя

© Коржевский В.

Обложка Е.Ю. Андреев

Редактор М.Ю. Бакулин

Корректор Т.А. Сайфуллин

Подписано в печать 23.08.2013

Формат 60х84/16. Гарнитура Petersburg.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Уч.-изд. л. 26,3. Тираж 3000.



РУССКАЯ НЕДЕЛЯ

Православный культурный центр «Русская неделя» предлагает книги о православии, традиционной русской культуре, философии, истории, религиоведении, а также художественную литературу. В магазине представлен большой выбор документальных и художественных православных фильмов, большой объем обучающих, информационных, энциклопедических и прочих мультимедийных дисков, аудиокниг, а также православная музыка в форматах CD и MP3. Также культурный центр «Русская неделя» предлагает футболки с христианской символикой. В торговом зале книжного магазина проводятся персональные и коллективные фотовыставки и художественные экспозиции. Информация об этом на ежедневно обновляемом портале **www.russned.ru**

Интересующие вас книги и фильмы вы можете заказать через интернет-магазин «Православные фильмы и музыка почтой» **www.pravbook.ru**

Кроме этого, Культурный центр «Русская неделя» оказывает следующие виды услуг:

1. Дизайн и тиражирование печатной продукции.
2. Съемка документальных фильмов (свадьбы, венчания, крещение), оцифровка видео на DVD.
3. Дизайн и создание сайтов в интернете, поисковая оптимизация.

Также Культурный центр «Русская неделя» открыл православную социальную видеосеть **www.russned.tv**. Этот ресурс представляет широкую возможность каждому участнику свободно выставлять православные и душеполезные фильмы для просмотра и скачивания. На сегодняшний день на сайте введена регистрация, пройдя которую, любой участник может добавлять свои фильмы, редактировать «профиль» и добавлять в «избранное» понравившиеся видеоролики. На сайте можно просматривать фильмы on-line и скачивать видео в демонстрационном качестве. Все фильмы каталогизированы, отсортированы по каналам. На главной странице сайта можно увидеть самые просматриваемые и обсуждаемые ролики месяца. Любой пользователь может спокойно вставлять видеоролики, размещенные на сайте **www.russned.tv**, в свой блог.

**Наш адрес: г. Тюмень, Привокзальная площадь,
ул. Первомайская, 58, «а». Тел.: (3452) 45-70-22.**