

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
КАФЕДРА ПАТРОЛОГИИ

Иеромонах ИЛАРИОН (Алфеев)

АНТРОПОЛОГИЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА
НОВОГО БОГОСЛОВА

Д и с с е р т а ц и я

на соискание ученой степени кандидата
богословия

Троице-Сергиева Лавра
Загорск

1991

В В Е Д Е Н И Е

ЖИЗНЬ И ТВОРЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

I) Жизнь

Основным источником для жизнеописания преподобного Симеона служит Житие, составленное его учеником преподобным Никитой Стифатом. Полный текст Жития опубликован И. Хаусхерром^{1/}, имеются также многочисленные сокращенные варианты, помещаемые в качестве предисловий к изданиям творений Симеона^{2/}. Русский перевод (точнее славянский текст, напечатанный русскими буквами), изданный в середине прошлого столетия Оптиной пустыней, содержит существенные умолчания: в частности, из него полностью исключено все, что касается известного конфликта между преподобным Симеоном и Стефаном Никомидийским.

Другим не менее важным источником служат собственные писания святого Симеона, в которых он излагает свой духовный опыт. В отличие от произведений большинства Святых Отцов как предыдущего, так и последующего периодов, все сочинения преподобного Симеона носят ярко выраженный автобиографический характер, что в значительной степени облегчает задачу того, кто желает воссоздать подлинный духовный облик святого. В некоторых произведениях Симеон прямо и открыто говорит о себе и своем опыте (Euch. I и 2; Cat. 17 и др.), рассказывает случаи из своей жизни (Cat. 4).

1. P. I. Hausherr. Vie de Syméon (полное название и выходные данные см. в конце настоящей работы в списке библиографии)
2. См. новогреческое издание ΔΖ, а также русское издание: Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе еп. Феофана, вып. I-2, М. 1890-92.

Нередко он говорит о себе в третьем лице, относя происшедшие с ним события как бы к другому человеку (Cat. 22: рассказ о юноше Георгии). Характерно, что преподобный Симеон очень мало говорит о внешних событиях собственной биографии, зато свой внутренний мистический путь он излагает с большой яркостью и полнотой.

Следует отметить, что личность преподобного Симеона в изложении Никиты Стифата не вполне соответствует тому, что пишет о себе сам Симеон; Житие носит черты некоторой стилизации. "В соответствии с своими взглядами Никита снижает значение драматизма в процессе духовного роста Симеона, ослабляет необычность его личности, пытается сделать из него икону, как это происходило при жизнеописании других святых. Очевидно, что собственные свидетельства Симеона имеют большую важность, и им должно быть отдано предпочтение", - говорит исследователь^{1/}.

.....

Преподобный Симеон родился в 949 году в местечке Галати, в Пафлагонии (Малая Азия), в известной и обеспеченной семье провинциальных византийских аристократов. С 11 лет он живет в Константинополе у своего дяди, который занимал важное положение при дворе императора. Юный Симеон, по-видимому, прошел курс средней школы, однако от продолжения образования в высшем учебном заведении отказался.

Можно предполагать, что Симеон рос молчаливым и замкнутым юношей; на эту мысль наводят его собственные слова из 20-го гимна: "Родители не питали ко мне естественной любви, братья и все мои друзья смеялись надо мной... Родственники, посторонние, мирские начальники тем более отвращались (от меня) и не выносили

видеть (меня), чем более (стремились) погубить меня своим нече-
стием. Часто я желал безгрешной славы — и не нашел ее в прехо-
дящей жизни... Сколько раз желал я, чтобы люди любили меня,
(желал) иметь с ними близость и открытость, но никто не тер-
пел меня... Добрые (люди) избегали меня из-за (моего) внешне-
го вида, а злых я избегал по собственному изволению" (Нумп.
20, 98-119).

Очевидно, что при внешнем благополучии Симеон очень рано
испытал внутренние глубокие страдания из-за отсутствия близ-
ких людей, с которыми можно было бы разделить одиночество, из-
за непривлекательного внешнего вида^{I/}, из-за неутоленности зем-
ными благами. С другой стороны, у Симеона было врожденное ст-
ремление к добру и неприятие греха: "Когда кто-нибудь призы-
вал меня к делам безумия и грехам поистине обольстительного ми-
ра сего, все мое сердце сжималось внутри и как бы пряталось,
стыдясь самого себя... Советовавших мне прославиться и разбо-
гатеть в жизни я возненавидел ненавистью... от сердца, так, что
никогда не вступал в разговор с ними, а они, безумные, сильно
били меня палками" (Ibid., 126-147).

Конечно, ему, как и любому другому человеку, были прису-
щи стремления к житейским благам, но Бог вел его таким путем,
что никогда не позволял осуществиться этим стремлениям: "И я
любил все другое в жизни, что услаждает зрение, увеселяет гор-
тань и удобряет (καλλωπίζουσι) это тленное тело. Но гнус-

I. Что касается внешнего вида юноши Симеона, то здесь следует
оговориться. Если принимать рассказ о Георгии из 22 Угласи-
тельного слова как автобиографический, то из этого должно
следовать, что Симеон был "красив видом и имел что-то показ-
ное в своем облике, манерах и походке" (Sat. 22, 22-27). Ду-
мается, однако, что было бы ошибкой полностью отождествлять
Симеона с Георгием — речь может идти скорее о тождестве ду-
ховного опыта, чем о внешнем сходстве.

ные дела и постыдные воцеления Ты изгладил из сердца моего, Боже мой, и вложил в мою душу ненависть к ним. Хотя я пронаволением стремился к ним, но Ты делал (так, что) желания мои были неисполнимы... Много-много раз, когда я склонялся к этому волей, Ты не допускал чему-либо (из этого) случиться" (Ibid. 131-143).

Ранняя неудовлетворенность земной жизнью и отсутствие интереса к ней побудили Симеона искать путей к Богу. Он читал духовную литературу и напряженно искал человека, который мог бы стать его духовным руководителем. Это его желание также не встречало сочувствия окружающих, которые все в один голос говорили, что "такого святого не существует сейчас на земле" (Euch. I, 78-80). Он, однако, не верил этому, продолжал искать, и его поиски увенчались успехом. Попутно отметим, что полемика с теми, кто говорил, что в его времена невозможно достичь совершенства (таких людей Симеон называл "новыми еретиками") станет одной из основных тем его будущих произведений.

Знаменательным событием для Симеона стала встреча с монахом константинопольского Студийского монастыря Симеоном Благовейным, который стал его духовным руководителем. Это был престарелый инок, не имевший никакого священного сана, но несомненно обладавший глубочайшим мистическим опытом: в его лице юный Симеон обрел того, кого долго искал. Впоследствии он расскажет о своем духовном отце в 18-м Гимне, где сравнит его с Моисеем, который вывел юношу из египетского плена. Свой исход он описывает яркими красками: "Иди сюда, сын мой, я поведу тебя к Богу", - говорит Моисей; но юноша колеблется и спрашивает: "Какое знамение ты покажешь мне, чтобы я поверил?". Тогда Моисей приказывает разжечь огонь и сам входит внутрь пламени, от-

чего сердце ученика наполняется великим ужасом и трепетом. Затем старец выходит из пламени, обнимает и целует ученика, "весь благоухая благоуханием бессмертия" (Нумп. 18, 136-158).

Что это - аллегория или рассказ о действительном событии? Во всяком случае, в житиях святых таких рассказов немало: достаточно вспомнить беседу преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым, когда лицо святого просияло ярче солнца и все вокруг наполнилось неизреченным благоуханием^{1/}. Возможно, что нечто подобное случилось и с Симеоном Благоговейным в присутствии его ученика.

Как бы там ни было, юный Симеон чтит своего наставника, как святого; в Житии упомянуто, что он "почитал, как святое, то место, где его старец молился, и целовал эту землю, и так смирял себя, что не считал себя достойным прикоснуться к одежде старца" (ΔΖ, βίος, κελίς 3). Правда, он не сразу поступил в монастырь в полное послушание старцу, а сначала долгое время жил в миру и лишь приходил к нему за советами.

Однажды старец дал ему прочитать книгу Марка Подвижника "О духовном законе", где его особенно поразили три изречения. Первое из них: "Желая исцеления, позаботься о совести и сделай все, что она говорит тебе, и получишь пользу". Второе изречение говорило об исполнении заповедей, а третье о духовном прозрении, в результате которого слепой, призывавший Сына Давидова, становится зрячим и видит Сына Божия (cat. 22, 41-51). Симеон принял слова святого Марка в самое сердце и уязвился любовью к "умной красоте", то есть к возможности созерцания Бога,

1. См.: О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А.Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914, с. 17-21.

и искренно поверил, что через внимание к своей совести и исполнение заповедей он достигнет видения Господа (Ibid. 52-56).

Он начал усердно молиться и каждый раз увеличивал свое правило, потому что так подсказывала ему совесть. Его молитва стала продолжительной, внимательной и напряженной, часто она сопровождалась слезами. Именно в то время, когда Симеон стоял на одной из своих ночных молитв, его посетило первое мистическое озарение: внезапно его осиял неизреченный Божественный свет, который наполнил все помещение. Юноша тотчас забыл, что он находится в доме, он видел отовсюду только свет, и ничто земное не приходило ему на ум. Он был преисполнен радости и слез, как вдруг увидел еще более яркий свет, в котором ему явился его духовный отец... Когда видение прошло, юноша пришел в себя и вскоре пропел петух - оказалось, что вся ночь прошла незамеченной (Cat. 22, 88-116).

Несмотря на такое явное божественное посещение Симеон еще достаточно долго оставался в миру; несколько лет между первым видением света и поступлением в монастырь святой Симеон считает годами своего духовного падения. Он вел рассеянную светскую жизнь, однако не порывал связи с духовным отцом, которому и обязан своим, на этот раз окончательным, избавлением от уз мира сего.

Преподобному Симеону было около 27 лет, когда он поступил послушником в Студийский монастырь. Он ревностно предался аскетическим подвигам, однако ему не суждено было прожить в этом монастыре долго: игумена и братию смущала его, на их взгляд чрезмерная, любовь к старцу Симеону Благоговейному. Отношение Симеона-младшего к Симеону-старшему было основано на полном доверии и послушании, он "не смел и шагу ступить" без ука-

зания своего учителя (ΔZ , Βίος, κελ. 4-5). Игумен несколько раз предлагал молодому послушнику отказаться от руководства старца, но тот не согласился, результатом чего явилось его изгнание из обители.

Отметим, что ситуация, сложившаяся в Студийском монастыре вокруг обоих Симеонов, достаточно типична для истории монашества и в особенности старчества. Подобные ситуации возникали и впоследствии вокруг знаменитых старцев, таких как преподобные Паисий Величковский, Серафим Саровский, Амвросий Оптинский, деятельность которых подвергалась многочисленным нападкам иногда даже со стороны самых благомыслящих представителей монашества и иерархии. Это было связано с тем, что старцы, как правило, жили в общежительных монастырях, но имели своих духовных чад, с которыми у них складывались совершенно особые отношения, непохожие на взаимоотношения других монахов. Старцами всегда становились лица, наделенные особыми мистическими дарованиями, в частности - прозорливостью, которая позволяла им видеть души проходящих к ним как бы насквозь, а иногда и предсказывать им будущие события^{1/}. Старец фактически брал на себя ответственность за душу своего духовного сына, который, в свою очередь, находился в полном добровольном и беспрекословном послушании у старца. Всем остальным представителям братии, не испытавшим на себе действие прозорливости старца и не входившим в орбиту его влияния, трудно было понять, на чем строятся такие необычные взаимоотношения, а потому возникала зависть, переходившая иногда в открытую вражду.

1. О необходимости для старца иметь дар прозорливости см: С.И. Смирнов. Древне-русский духовник. "Богословский вестник", апрель 1905, с. 765-766. В качестве примера автор приводит имена преподобных Пахомия Великого, Феодора Свещенного, Стефана Савваита и многих других древних святых, обладавших этим даром.

Вскоре после своего изгнания из Студийской обители преподобный Симеон поступил в константинопольский монастырь святого Маманта, где был пострижен в монашество. Это событие заставило его еще больше усилить свои аскетические подвиги. "Он весь предался одиночеству, безмолвию, чтению и молитве, — рассказывает его биограф Никита Стифат, — и принимал каждый день Божественные Тайны. Всю седмицу он ел овощи и семена, а по воскресеньям и праздникам ел вместе с прочими братьями; спал он мало... , а по воскресеньям и праздникам бодрствовал с вечера до утра... Он никогда не празднословил, но был всегда внимателен к себе и сидел запертым в келлии, а когда выходил посидеть наружу, казался как бы орошенным слезами и пламенеющим под действием молитвы... Во время совершения Божественной Литургии, после (чтения) Евангелия, он выходил в предверие храма... и там слушал иерея со слезами; когда же иерей возвышал святой Хлеб, входил и причащался, и после окончания Божественной Литургии уходил в свою келлию" (ΔΖ , Βίος, 6ελ . 5).

В эти годы преподобный Симеон многократно удостоивался посещения Божественного света; об одном из них он упоминает в том же Огласительном слове, рассказывающем о юноше Георгии, однако отмечает, что это второе видение было слабее первого: это был лишь "тусклый луч того сладчайшего и Божественного света" (Cat. 22, 314-318). Другое видение описано в 16-м Огласительном слове — оно было опять очень ярко и привело подвижника к состоянию экстаза (Cat. 16, 78-107).

После двух лет пребывания в монастыре святого Маманта преподобному Симеону было поручено говорить в церкви поучения братии. Когда скончался игумен обители, монахи единодушно избрали на его место святого Симеона. Приблизительно в возрасте 31 года

он принял хиротонию во иерея и возведен в сан игумена патриархом Константинопольским Николаем Хрисовергом (Χρῖσοβέργῳ). Во время хиротонии он опять удостоился видения света: биограф гордится, что "когда архирей произносил молитву над головой его, а он стоял на коленях, он увидел Духа Святого, Который сошел, как некий простой и безвидный свет и осенил всесвятую его голову; и сходжение этого света он видел всегда, когда литургисал, во все сорок восемь лет своего священства" (ΔΖ , Βίος, κελ.5).

Когда преподобный Симеон стал игуменом, монастырь святого Маманта находился в состоянии крайнего упадка, и Симеон берет-ся за его восстановление. Он с успехом занимается монастырским строительством, входит в хозяйственные заботы, однако главной своей задачей считает поднятие духовного уровня братии, которая долгие годы находилась без всякого руководства и духовной пищи. Он обращается к монахам с горячими проповедями, призывая их к совместной борьбе со злом и исполнению заповедей Христа. Из его писаний, относящихся к этому периоду, таких как I-е Огласительное слово, произнесенное, вероятно, сразу после вступления его в должность игумена, видно, что он рассматривает монастырь как единую семью, в которой он, несмотря на свое недостоинство и неподготовленность, поставлен отцом по воле Божией. "Удивительно видеть, - пишет исследователь, - как Симеон в первом же своем обращении к монахам пытается установить между собой и монахами личные духовные связи... Было совсем непросто воплотить в жизнь высокие духовные идеалы нового игумена в таком монастыре, где духовная жизнь едва теплилась. Зная это, Симеон неоднократно делает попытки установить единое согласие всей братии в общем деле **восстановления монастыря. Он постоянно призывает их начать новую жизнь**" I/.

Горячая проповедь преподобного Симеона не осталась без ответа: вскоре монастырь пополнился новыми иноками, среди которых было немало преданных учеником Симеона. Молодой игумен приобретает популярность среди жителей Константинополя, его последователями становятся многие государственные сановники и именитые патриции. Главной темой большинства его проповедей становится призыв к мистическому единению с Христом, которое, по его мнению, возможно и достижимо для каждого желающего.

Все слова и призывы святого Симеона исходили из его собственного опыта. В молодости удостоенный первого посещения Божественного света, он все чаще и чаще созерцал этот свет, хотя долгое время не сознавал, что в виде света ему является сам Христос, до тех пор, пока Христос не заговорил с ним. Во 2-м Благодарении он подробно рассказывает о том, как однажды он услышал голос Христа, который сказал ему: "Я- Бог, сделавшийся человеком ради тебя, и так как ты от всей души взыскал Меня, то вот - отныне ты становишься братом Моим, со наследником Моим и другом Моим" (Евх. 2, 230-233). Из других писаний святого Симеона видно, что после этой особой личной встречи с Христом мистическое чувство близости Христа становится для него постоянным.

Преподобный Симеон не считал возможным скрывать свой духовный опыт от монахов, к которым относился как к родным братьям. Движимый великой любовью к ним, он в своих проповедях раскрывал перед ними душу, надеясь, что и они последуют его примеру, взыщут Бога от всего сердца и удостоятся увидеть Его.

Однако далеко не все слушатели были способны в полной мере воспринять учение Симеона и следовать ему: многим его духовный идеал казался непомерно высоким. Некоторые монахи, привлеченные его святостью, впоследствии оказались недостаточно стойкими и

ушли из монастыря, что причинило огромные страдания любящему игумену. С другой стороны, и в среде тех, кто оставался в обители, постепенно зрела оппозиция; между игуменом и частью братии возникло непонимание. Симеону ставили в вину то обстоятельство, что он слишком часто говорит о своем духовном опыте — это могло казаться нарушением монашеской этики, согласно которой монах не должен много говорить о себе. Настойчивое требование стремиться к высоким духовным дарам раздражало тех, кто их не имел: так, например, утверждение о необходимости постоянных слез было встречено слушателями с нескрываемой враждебностью (см. Cat. 4). Наконец, не могли остаться незамеченными и некоторые крайние утверждения преподобного Симеона — о бесполезности крещения для тех, кто во время таинства ничего в себе не ощутил, о недействительности причащения для тех, кто не видит Христа очами души, о невозможности спасения для допускающих в себе хотя бы одну малую страсть, и так далее. Высказанные в остром полемическом тоне, эти и подобные идеи могли подать повод к обвинению святого Симеона в неправомыслии^{1/}.

Атмосфера в монастыре накалялась. Около 995 года произошло открытое выступление части монахов против своего игумена: когда он совершал утренню, они с дикими криками набросились на него и хотели изгнать его из монастыря, однако "святой опустил руки свои и вознес ум к небу и оставался неподвижен, смотря на них с улыбкой и светлым лицом; не зная, что делают, они сломали замки на воротах монастыря и побежали, как безумные, к патриарху Сисинию" (*ΔΖ, Βίος, βελ. 7*). Патриарх вызвал святого и, рас-

1. Некоторые исследователи полагают, что святой Симеон получил прозвище "Новый Богослов" от своих врагов в насмешку, и лишь впоследствии оно приобрело значение почетного титула. См.: С. Аверинцев. Философия VIII-XII вв. в книге "Культура Византии. 2-я половина VII-XII вв.", М. 1989, с. 45.

спросив его, удостоверился в его невинности. Он хотел изгнать бунтовщиков, но преподобный умолил его возвратить их всех в обитель. После этого он оставался игуменом до 1005 года, когда добровольно передал свои обязанности ученику Арсению.

Несмотря на эти печальные события, можно говорить, что в целом деятельность святого Симеона на посту игумена была весьма успешной. Он воскресил духовную жизнь в монастыре, собрал крепкую общину преданных ему людей, среди которых жизнеописатель упоминает патриция Генесия, епископа Иерофея, "мудрейшего" Льва и некоторых других, известных как своим саном, так и добродетелями; особенно он выделяет Арсения, проявившего исключительное смирение, послушание и любовь к своему наставнику святому Симеону (*ΔΖ, Βίος, κελ. 9-11*). Все эти люди были скреплены не только любовью и общностью интересов, но, по-видимому, и единством мистического опыта.

Удалившись на покой, преподобный Симеон предполагал, вероятно, остаток дней провести в безмолвии, однако его ждали новые испытания. Против него выступил Никомидийский митрополит Стефан, обвинивший Симеона в излишнем почитании его духовного отца, к тому времени давно скончавшегося. Ежегодно в день памяти своего старца преподобный Симеон устраивал в монастыре торжественное празднование, на которое съезжались многие почитатели святого; была написана икона Симеона Благоговейного и составлена служба ему. Стефан упрекал преподобного Симеона за то, что он прославлял своего старца как святого, тогда как тот еще не был официально канонизирован. Это было столкновение законнического формализма с подлинной духовностью: для преподобного Симеона святость его духовного отца была вне всяких сомнений, и ему не

требовалось подтверждения этой святости со стороны.

Однажды Стефан, встретив Симеона в патриархии, задал ему вопрос: "Как разделяешь ты Сына от Отца, умственным различием или действительным?". Этим вопросом он хотел загнать Симеона в тупик, надеясь что из ответа всем станет видна его некижность и неученность, Однако святой Симеон обещает дать ему ответ в письменном виде, после чего возвращается в келлию и пишет послание в стихах, известное как 21-й Гимн. Изложив вначале учение о Троице, он затем нападает на тех, которые, подобно Стефану, дерзают богословствовать, не имея мистических даров: это очень характерная тема для святого Симеона, и здесь она раскрыта с особенной полемической остротой. Святой Дух, по словам Симеона, посылается "не славолубцам, не риторам, не философам, не изучившим писания... не говорящим изыщно и красно-речиво, не произносящим великие имена, не достигшим дружбы со славными..., но нищим духом и жизнью, чистым сердцем и телом, имеющим простое слово и еще более простую жизнь" (Пупн. 21, 54-63). Косвенно обличив таким образом Стефана, Симеон переходит затем в открытую атаку: "Ужаснись, человек, познай самого себя..., отбрось любопытство, отложи хульные слова! И во-первых скажи, как нам спастись, а затем расскажи, как ты сам спасся, чтобы тебе не явиться учащим на словах, но и на деле показаться старательным... Сначала положи камень в основание, ибо на воздухе не строится здание..." и так далее (Пупн. 21, 312-320).

Можно себе представить, в какую ярость должно было привести это послание честолюбивого митрополита. Его отношение к Симеону становится еще более враждебным, он жалуется на него патриарху и архиереям, вызывает его на судебные разбирательства и допросы, наконец, добивается изгнания святого из монастыря, что

произошло в начале 1009 года. Одновременно он организует гонение на иконы Симеона Благоговейного, которые по его приказанию варварски уничтожаются.

Преподобный Симеон, изгнанный за пределы Константинополя, поселился возле церкви святой Марины, где устроил небольшой монастырь. Вскоре его почитатели добились того, что он был полностью оправдан Патриархом и Синодом, однако он отказался от предложения вернуться в свою прежнюю обитель и оставшиеся годы провел в монастыре святой Марины в окружении преданных ему учеников.

Несмотря на бурные события и связанные с ними душевные потрясения, внутренняя мистическая жизнь у преподобного Симеона, как кажется, никогда не ослабевала. Он удостоился многих духовных даров, в том числе прозорливости, пророчества и чудотворения. Никита Стифат повествует о многочисленных чудесах святого. Однажды он исцелил от тяжкого недуга некую игумению, явившись ей в видении вместе со своим старцем Симеоном Благоговейным. В другой раз он исцелил юношу, который не мог вкушать пищу: он благословил кусок хлеба и подал юноше, после чего тот сразу выздоровел. Он также вернул здоровье парализованному мальчику, лежавшему в расслаблении четыре года, помазав его маслом из лампы, теплившейся перед иконой святой Марины. Тем же способом он исцелил другого бесноватого мальчика. Был случай, что при приближении святого тотчас выздоровел его друг Орест, у которого, вероятно, в результате инсульта, искривилось лицо, так что он не мог разомкнуть губы. Описывая эти случаи, биограф каждый раз отмечает великую жалость, с которой святой Симеон относился к больным, и его слезы при виде человека, пораженного недугом (ΔΖ, Βίος, σελ. 16-18).

Незадолго до смерти преподобного Симеона посетила болезнь, которую он переносил с кротостью и терпением. Его тело было до крайности истощено, и он уже не мог самостоятельно передвигаться, но проводил дни лежа в постели, отдаваясь непрестанной молитве. Ему был заранее известен день его смерти, к которой он тщательно готовился, ежедневно, как и прежде, причащаясь Святых Тайн. Он предсказал ученикам, что через тридцать лет произойдет торжественное перенесение его святых мощей. Преподобный Симеон скончался в возрасте 73 лет 12 марта 1022 года, окруженный учениками, которые со слезами на глазах и с зажженными светильниками пели над ним надгробные песнопения (AZ, В102, с.л.19).

2) Творения

Преподобный Симеон оставил богатое письменное наследие, в которое входят Богословские, Нравственные и Огласительные слова, Благодарения, Гимны, отдельные Главы и несколько Посланий.

По свидетельству Никиты, преподобный Симеон уже будучи послушником Студийского монастыря делал для себя выписки из творений Святых Отцов, а также составлял письма своим ученикам. Сделавшись игуменом, он пишет Оглашения для монахов, нередко по ночам сочиняет Гимны в стихах. Можно сказать, что он писал в течение всей своей жизни: если I-е Оглашение относится к началу его игуменства, то 17-е скорее должно быть отнесено к последним годам - в нем он прямо говорит о близости конца жизни (Cat. 17, 118-119). Некоторые его сочинения написаны по конкретному поводу (например 21-й Гимн - послание Стефану), другие, как кажется, без всякого побуждения со стороны (большинство Гимнов). В произведениях Симеона встречаются ценные сведения, ха-

рактизирующие монашескую жизнь и нравы того времени, зарисовки с натуры, сюжеты из окружающей действительности, но главным содержанием всегда остается внутреннее искание Бога, установление живой связи с Ним, прямое - лицом к лицу - видение Его.

Стиль большинства сочинений Симеона - ясный и динамичный; в разных произведениях голос автора, в зависимости от поставленной задачи, звучит по-разному: иногда это спокойная констатация фактов духовной жизни (Главы), в других случаях взволнованная, на грани раздражения, полемика с противниками (Пуст. 21, Cat 4 и др.), наконец, патетические, умоляющие или благодарные вопли к Богу (многие Гимны, Благодарения). "Представляется, что на стиль Симеона никто конкретного влияния не оказал", - пишет исследователь его Гимнов И.Кодер^{1/}. Цитаты из произведений других авторов встречаются крайне редко, отдельные фразы из Священного Писания приводятся часто в пересказе.

Язык Симеона - повседневный язык его эпохи, без излишней риторической отточенности и вместе с тем без намеренных нарушений грамматических правил. Он иногда употребляет устаревшие слова, что свидетельствует о его глубокой начитанности; довольно часто встречаются неологизмы, необычные для его эпохи (И. Кодер отмечает ἀμφικρημεῖν, διανοτᾶν, ἐξαφάρτιζειν, μαβηρός, προπλανᾶσθαι и др.^{2/}). Частым приемом является употребление риторических вопросов типа πῶς; (как?) или τίνα τρόπον; (каким образом?), обращенных к воображаемому собеседнику (Eth. I, 3, 120 и др.).

В толковании некоторых моментов мистической жизни препо-

1. I.Koder. Introduction // SC 156, p. 79

2. Ibid., p. 79

добный Симеон часто пользуется аналогиями из повседневной реальности: это традиционный для патристики, прием, построенный на основе ὡς (как) – οὕτως (так и...). Так например ум сравнивается с фитилем, душа – со светильником, а добродетель – с елеем; мышь опрокидывает светильник и съедает елей, то есть зависть или другая страсть уничтожает благое расположение души (Пупп. 30, 60–86). Не менее яркое сравнение ночной молнии, вызывающей страх и бегство, с проблеском духа, который заставляет душу укрыться в своей обители (Сар. 3, 54). Образы природы встречаются часто, однако отсутствует их подробное красочное описание: "мистическое (видение) не останавливается на цветах или движении чувственной жизни; оно замечает солнце, свет, ветер, море, огонь, сцены повседневной жизни: это быстрое и поспешное видение, с самого начала обращенное к символу" I/.

Сделаем краткий обзор основных сочинений преподобного Симеона.

Богословские слова. Это три трактата, объединенных одной темой – единством Святой Троицы; они были составлены по случаю какого-то экзегетического спора о словах "Отец Мой больше Меня" (Ин. 14, 28). Единство Троицы доказывается несколькими цитатами из Священного Писания, а также при помощи аналогии с трехсоставностью души человека. Терминология – классическая богословская; название трактатов и некоторые моменты изложения перекликаются со "Словами о богословии" святого Григория Назианзина. В обоих произведениях развивается характерная тема – о том, что богословствовать может далеко не всякий, а только тот, кто удостоился созерцания и посещения благодати Святого

Духа. Преподобный Симеон также излагает учение о Боге как свете, причастником которого может стать человек.

Нравственные слова. Подлинное название группы из 15 слов "Βίβλος τῶν ἠθικῶν", то есть "Книга об этике" или "Книга нравственных (рассуждений)". Составитель сборника - Никита Стифат. Это отдельные трактаты, не объединенные единством тематического плана; содержание их очень разнообразно. В 1-м и 2-м словах излагается история грехопадения и последующего обновления человека, подробно рассказывается об Адаме, Еве и их потомках, об истории богоизбранного народа, об искуплении человечества Христом - Новым Адамом, о Церкви как новом мире и новом рае; в обоих трактатах преподобный Симеон широко использует библейские сюжеты, причем толкует их с неожиданной и поразительной глубиной. Другие слова затрагивают широкий круг богословских, нравственных и аскетических тем: 4-е и 6-е посвящены бесстрастию, 8-е - любви к Богу и вере, 11-е - "животворной мертвости", 5-е посвящено в основном боговидению, 7-е говорит об истинном покаянии, 9-е - о познании Бога, 10-е - о Страшном дне Господнем и будущем суде. Несколько слов (3-е, 12-е и 13-е) посвящены толкованию отдельных текстов Апостола Павла; два последних слова (14-е и 15-е) по размеру и стилю напоминают Оглашения: одно из них посвящено праздникам, другое рисует образ истинного безмолвника (исихаста). Если пытаться выявить какую-то центральную идею, которая проходит через весь корпус Нравственных слов - то это скорее всего мысль о возможности и необходимости сознательного видения Бога. Впрочем, эта идея развивается во всех произведениях Симеона.

Огласительные слова. Это сборник поучений для монахов, включающий в себя 34 слова, произнесенных преподобным Симеоном в

тот период, когда он был игуменом монастыря святого Мамакта (ок. 980-1005). Жанр монашеских Огласений (*κατηχίσεις*) восходит к преподобному Феодору Студиту, от которого осталось два сборника - Большой и Малый Катехизисы (PG, t. 99). Преподобный Симеон заимствует у Феодора только форму: по содержанию его слова имеют мало общего с Огласениями Студита, который был писателем-аскетом и моралистом, тогда как Симеон - в первую очередь мистик и созерцатель. 1-е Огласительное слово "О любви", произнесенное преподобным Симеоном при вступлении в должность игумена, является "изложением его программы" I/ как руководителя монашеского стада. В следующих словах он неоднократно возвращается к теме любви (напр. 8-е и 9-е). Очень много и часто святой Симеон говорит о видении Бога, единении с Богом, таинственном осиянии, причастии Святого Духа (слова 15, 16, 24, 28, 33 и др.), о таинственном воскрешении души (13-е); а тех, кто отвергает возможность видения Бога "лицом к лицу" еще в этой жизни, называет "новыми еретиками" (32-е). Большая группа слов специально посвящена покаянию, слезам и сокрушению (сл. 2, 4, 5, 14, 23, 29, 30 и др.): по учению Симеона, плач должен быть ежедневным делом не только каждого монаха, но и мирянина. Часто затрагиваются аскетические темы: пост, воздержание, бдение, молчание, память смертная (3, 11, 12, 21), борьба со страстями (18, 25 и др.), отдельное слово посвящено милости (9-е). Сборник Огласений - это школа духовного делания, направленного к одной цели - мистическому единению с Богом.

Два Благодарения примыкают к сборнику Огласений, являясь заключительной частью последнего. В них святой Симеон в форме молитвы к Богу излагает свой мистический путь, откровенно и

Г. Арх. Василий, с. 30

ярко описывая свои видения света и встречи с живым Христом.

Богословские и деятельные главы. Это небольшая книга, состоящая из трех частей: 100 "практических и богословских" глав, затем 25 "умозрительных (γυμναστικά) и богословских", и еще 100 "богословских и практических". Здесь собраны различные краткие мысли и высказывания по тому или иному поводу. "Писатель собирал изо дня в день мысли, которые казались ему подходящими, или откладывал различные замечания по основным пунктам доктрины, не имея какого-либо плана или логического развертывания"^{1/}. Жанр глав, объединенных в группы по 100 (так называемые "сотницы"), является традиционным для монашеской письменности со времен Евангелия, Марка Подвижника, Исихия, Филофея Синаита и других аскетических авторов IV–IX веков. Несмотря на то, что Главы являются наименее "личным" и субъективным по содержанию, наиболее традиционным по форме из всех произведений Симеона, все-таки и в них ясно прослеживается новизна богословской мысли автора: это особенно относится к 25 главам, помещенным в середине сборника и являющимся его духовной сердцевиной.

Божественные Гимны. Уникальное, не имеющее аналогов в мировой литературе, собрание молитвенных излияний, философские и богословские трактаты, описаний мистического опыта, изложенных в поэтической форме. Полное название сборника "Τῶν Θεῶν ὕμνων οἱ ἔρωτες" можно перевести как "Любовь к Божественным Гимнам"^{2/} или "Гимны Божественной любви"^{3/}. Центральная тема всей книги – таинственное видение Бога, которого удостоился святой Симеон и

1. I. Darrouzès. Introduction // SC 51, p. 29.

2. Так переводит И. Кюдер: Les amours des hymnes divins. См. I. Koder. Introduction // SC 156, p. 137.

3. Так переводит иером. Пантелеимон. См. русское издание Гимнов, Сергиев Посад, 1917.

к которому должны стремиться все христиане; в большей или меньшей степени эта тема раскрывается во всех гимнах. Лучшую характеристику сборника дает в предисловии к его русскому переводу иеромонах Пантелеимон (Успенский): "Гимны преподобного Симеона - это летопись души, повествующей о том, как она очистилась от страстей и пороков, убелилась слезами и покаянием, всецело соединилась с Богом, уневестилась Христу, приобщилась Его Божественной славы и в Нем нашла упокоение и блаженство. В гимнах преподобного Симеона описано и запечатлелось как бы дышащее или трепетное биение души чистой, святой, бесстрастной, божественной, души, уязвленной любовью ко Христу и истекающей от нее, воспламененной Божественным огнем и горящей внутри, непрестанно жаждущей воды живой, ненасытно алчущей хлеба небесного, постоянно влекущейся горе, к небу, к божественному свету и к Богу"^{1/}.

Трудно дать классификацию гимнов по содержанию, по большакуству из них говорит о Божественном освящении, видении света и единении с Богом (1, 2, 8, 9, 11, 14, 15 и далее): это описания собственного мистического опыта преподобного Симеона. Несколько гимнов имеют подзаголовки "о богословии" (31, 33, 38, 52) и затрагивают догматические вопросы, хотя почти везде Симеон выходит за рамки указанной в заглавии темы; это замечание относится и к 21-му Гимну, который посвящен различию между Отцом и Сыном, но фактически направлен против книжного богословия и попыток понять тайну Святой Троицы через естественные умозаключения. Многие гимны обращены непосредственно к Богу - это молитвы в стихах; они имеют подзаголовки "благодарение с исповеданием и богословием" (20), "исповедание, соединенное с молитвой" (46),

^{1/} Иером. Пантелеимон. Предисловие, с. XII

"моление" (7), "моление и молитва" (37) и так далее: это, может быть, самые интимные и личные из всех сочинений Симеона. Отдельные гимны обращены к монахам и священникам: здесь и совсем короткое стихотворение на тему "кто есть монах и какое его делание" (Гимн 3), и более пространное поучение новоначальным монахам (4), и рассуждение о высоте священнического служения (14), и, наконец, "общее наставление с обличением ко всем царям, архиереям, священникам, монахам и мирянам" (53). Некоторые гимны носят обличительный характер (21, 26, 53 и др.), отдельные Гимны или части их написаны от лица Бога (41), встречается и традиционный для христианской гимнографии "диалог со своей душой" (18). Некоторые краткие стихотворения могли быть предназначены для заучивания наизусть, например четверостишие о любви к Богу (6) или "алфавит в двустишиях" для новоначальных монахов (5).

Что касается метрики Гимнов, то она нетрадиционна ни для античной классической поэзии, ни для византийской церковной гимнографии. Большинство гимнов написаны так называемым "политическим" (т.е. гражданским) стихом – пятнадцатисложным тоническим размером, широко распространенным в народной поэзии. Другой размер, употребляемый Симеоном – двенадцатисложный ямбический триметр, свойственный византийской "высокой" поэзии его эпохи. Несколько гимнов написаны восьмисложным "анакреонтическим" стихом^{1/}. Некоторые гимны (20, 39 и 45) написаны наполовину пятнадцатисложным, наполовину двенадцатисложным размером; почти во всех гимнах встречаются многочисленные метрические отклонения и неправильности, свидетельствующие о свободе и непринужденности, с которыми преподобный Симеон пользо-

1. I. Koder. Introduction // SC 156, p. 83-88

вался стихотворными размерами.

Кроме перечисленных выше сочинений святому Симеону принадлежит небольшое полемическое произведение Диалог со схоластиком, а также несколько Посланий. В этих посланиях, адресованных частным лицам, с наибольшей полнотой раскрыто учение преподобного Симеона о духовном руководстве и отцовстве, а также его взгляды на иерархию и таинства, в особенности на таинство исповеди.

Следует упомянуть о тех произведениях, которые в разное время приписывались преподобному Симеону, однако современная наука ставит под сомнение их автентичность. Это, во-первых, 21 Алфавитных слова, вошедшие в издание ΔΖ, а оттуда взятые списком Феоданом в русский перевод. По **стилю** эти слова отличаются от других писаний святого Симеона; кроме того, в них встречаются фрагменты из Огласительных слов, что нехарактерно для Симеона: он никогда не цитирует самого себя. Наиболее вероятным представляется предположение, что составителем этих слов был кто-то из круга учеников или последователей Нового Богослова, возможно, использовавший его черновики или восстановивший по памяти его беседы. Некоторые исследователи приписывают авторство Алфавитных слов Мануилу Хрисомалле, жившему в XII веке^{1/}. В любом случае связь этих 21 слов с учением Симеона очевидна, поэтому было бы ошибкой полностью игнорировать их при рассмотрении его духовного наследия.

преподобному Симеону также приписывался "Метод священной

1. J. Guillard. *Travaux et Mémoires*, t. V., de Bossard 1973, p. 313-328. Хрисомалла был обвинен в ереси и осужден на Соборе 1143 года. И. Жильяр считает, что некоторые его сочинения сохранились под именем Симеона Нового Богослова. См. также: J. Guillard. *La vie religieuse à Byzance*. London, 1981.

молитвы и внимания", более известный как Слово о трех образах внимания и молитвы. Этот небольшой трактат, очень популярный в монашеской среде, существовал в рукописях, начиная с XIII века, под его именем, но никогда не включался в основные собрания его творений. "Как по стилю..., по манере писать и цитировать Святых Отцов, так и по общей духовной настроенности "Метод" значительно отличается от других, несомненно подлинных, творений преподобного Симеона, - замечает исследователь. - В частности, в нем находятся предупреждения против ложных видений света - то, чего мы никогда не встретим в подлинных произведениях преподобного Симеона, никогда не ставившего под сомнение свои видения света"^{1/}. Исходя из этих соображений большинство исследователей не считают возможным рассматривать "Метод" как подлинное творение Симеона^{2/}.

Что касается 33-х Бесед (*Orationes*), изданных в переводе на латинский язык^{3/}, то большинство из них представляет собой переработку Огласительных слов Симеона^{4/}.

Преподобному Симеону иногда приписывали молитву "О Отче, Сыне и Душе", фигурирующую в издании ΔΖ как 54-е слово (см. 2-ю часть сборника). Эта молитва стилистически отличается от подлинных произведений Симеона: постоянные повторения одного и того же стиха в качестве рефрена, параллелизм многих слов и выражений, обращение автора к молитвенному ходатайству Богородицы, Ангелов и некоторых святых - все эти и другие особенности не

1. Арх. Василий, с. 83.

2. Более подробная аргументация против авторства Симеона содержится в книге J. Nausherr. *Le méthode d'oraison...*, p. III-116.

3. PG 120, 321-508.

4. Сводную таблицу заимствований из Огласительных слов в Беседы см.: В. Krivoschéine. *Introduction // SC 96, p. 194.*

характерны для стиля преподобного Симеона. И.Кодер считает возможным приписать авторство молитвы жившему в X веке Симеону Метафрасту^{1/}, тем более, что во многих рукописях она надписывается его именем.

Наконец, имя Симеона Нового Богослова стоит над молитвой "От скверных устен", вошедшей в греческое^{2/} и славянское Последования ко святому Причащению^{3/}; в издании ΔΖ это 55-е слово (из 2-й части). Эта молитва написана анакреонтическим восьмисложником, как и некоторые гимны преподобного Симеона, однако в рукописных сборниках Гимнов она не фигурирует; на основании этого И.Кодер отвергает авторство Симеона^{4/}. Вместе с тем, большая часть строк Молитвы заимствована из отдельных гимнов Симеона (24-го, 17-го, 19-го). Диакон В.Асмус предполагает, что преподобный Симеон по чьей-то просьбе составил эту молитву "для общего употребления" с использованием текста своих гимнов; "даже и в том случае, если молитва составлена не самим преподобным Симеоном, она восходит к подлинным его творениям не только духовно, но и текстуально"^{5/}.

Подводя итог сказанному о сочинениях преподобного Симеона, можно констатировать, что он является бесспорным автором 3-х Богословских, 15-ти Нравственных и 34-х Огласительных слов, 2-х Благодарений, 225 глав, 4-х Посланий, Диалога со схоластиком и 56 Гимнов. Близкими к кругу его идей являются 24 Алфавитных слова и молитва "От скверных устен". Все остальные упомянутые со-

1. I. Koder. Introduction // SC 156, p. 21.

2. См. Συνέχρημος, бел. 44.

3. Любое издание этого последования, напр.: Канонник, с. 501.

4. I. Koder. Introduction // SC 156, p. 20-22.

5. Диакон В.Асмус. Гимны преп. Симеона Нового Богослова в богослужебных книгах Русской Церкви // Доклад на 3-й Международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси, Ленинград, 31/1-5/11.1988 г.

чинения не могут быть признаны подлинными произведениями преподобного Симеона.

3) Основные издания и переводы

Многие произведения преподобного Симеона были широко известны в литературных и духовных кругах Константинополя еще при его жизни: почитатели святого переписывали их и распространяли. В последние годы, когда преподобный Симеон жил в обители святой Марины, его учеником стал Никита Стифат, который занимался переписыванием черновиков Симеона. Впоследствии, через 16 лет после смерти своего учителя, Никита взялся за соби- рание и редактирование его сочинений: он не только копировал имеющиеся в его распоряжении рукописи, но и разыскивал черновики и наброски, находившиеся в руках частных лиц. Весь собран- ный материал был сгруппирован в несколько сборников, которые в последующие века многократно переписывались. Наиболее ранние из дошедших до нас манускриптов относятся к XI веку (например, Ватиканский кодекс Богословских и Нравственных слов^{1/} или Па- рижский кодекс Огласительных слов^{2/}), наиболее поздние - к XVIII-XIX столетиям.

Первое печатное издание произведений Симеона осуществлено Дионисием Загорейским в 1790 году в Венеции. Это большой том, состоящий из двух частей: в I-й части помещены 92 слова и 181 глава в переводе на новогреческий язык; 2-я часть, имеющая осо- бую пагинацию^{3/}, содержит 55 "других слов в стихах", то есть

1. I. Darroès. Introduction // SC 122, p. 38.

2. D. Krivocheine. Introduction // SC 96, p. 70.

3. В дальнейшем мы будем цитировать некоторые тексты святого Симеона по изданию ΔΖ : все эти цитаты берутся из I-й части сборника, поэтому мы указываем только номер страницы.

гимнов, оставленных без перевода. Таким образом, подлинный текст Симеона содержит лишь 2-я часть, что же касается 1-й части, то это скорее пересказ, чем перевод, потому что Дионисий позволял себе преднамеренно искажать текст в тех случаях, когда ему казалось, что подлинный текст может смутить читателя. По этой же причине — из опасения смутить кого-либо — Дионисий не включил в свое издание целый ряд произведений Симеона, например 2-е, 18-е и 21-е Огласительные слова, 15-й и 53-й Гимны, 1-е Послание, некоторые Главы. С другой стороны, в сборник вошли неподлинные сочинения — большинство Алфавитных слов, Слово о трех образах внимания и молитвы, гимн "О Отче, Сыне и Духе", молитва "От скверных устен" и другие. Сборник Дионисия Загорейского (ΔΖ) неоднократно переиздавался, в последний раз в Фессалониках, έκδ. Βαβ. Ριζόπουλου, 1977.

Помимо этого основного издания, отдельные слова и группы слов Симеона издавались в различных сборниках, а также в переводе на другие языки. Упомянем латинский перевод Понтана, изданный в 1603 году^{1/} и переизданный Минем в Patrologia Graeca^{2/}: сюда вошли 33 Беседы, 38 Гимнов, Главы и Диалог со схоластиком. Несколько сочинений Симеона были включены Никодимом Агиоритом в его сборник аскетических текстов "Φιλοκαλία", изданный в Венеции в 1782 году^{3/}, отсюда они заимствованы Паисием Величковским в славянское "Добротолюбие"^{4/}, из которого в свою очередь, перешли в русское "Добротолюбие" епископа Феофана Затворника^{5/}. 12 избранных слов Симеона изданы Оптиной пустыней в 1869 году: это русский перевод под редакцией Паисия Величковского^{6/}.

1. Symeonis Junioris Opuscula, ed. J. Pontanus, Ingolstadt, 1603.

2. PG 120, p. 321-638; 709-712.

3. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν ὑπηρετικῶν..., έκδ. Ἰωάννου Μαυρογορδάτου, ἐν Ἐνετίῃσιν, 1782.

4. Добротолюбие священнаго трезвения, М.

5. Добротолюбие, т. 1-5, изд. 2-е, М. 1883.

6. Преподобнаго Симеона Нового Богослова двенадцать слов в русском переводе с еллино-греческаго, М. 1869.

Особо следует остановиться на двухтомном издании Слов преподобного Симеона в русском переводе епископа Феофана^{1/}: это единственное до сего времени наиболее полное издание слов Симеона на русском языке. Святитель Феофан переводил с новогреческого издания ΔΖ, а потому все недостатки этого издания оказались присущими русскому переводу: в него также вошли произведения сомнительной подлинности, зато отсутствуют некоторые важные сочинения, несомненно принадлежащие святому Симеону. Кроме того, святитель Феофан внес свои исправления и изменения в текст — кое-что опустил, а кое-что добавил от себя, так что его перевод, по замечанию архиепископа Василия (Кривошеина), является "пересказом пересказа"^{2/}.

Приведем несколько примеров редакторского вмешательства епископа Феофана в текст Симеона. В I-м Нравственном слове преподобный Симеон рассуждает о том, каким будет тело человека после воскресения: он сравнивает человека с Ангелами и говорит, что воскресшие тела будут духовными. Однако он отмечает, со ссылками на Апостола Павла (I Кор. 15, 44), что Ангелы, хотя и нематериальны по отношению к нам, однако являются "телесными" по отношению к Богу (Ефл. 1, 5, 25-34). Весь этот довольно большой фрагмент пропущен у епископа Феофана, хотя в переводе ΔΖ он имеется^{3/}. Что послужило причиной опущения? Мы не исключаем вероятности, что епископ Феофан, будучи автором известного труда "Душа и Ангел — не тело, а дух", мог не согласиться с мыслью святого Симеона о телесности Ангелов, и потому решил вообще опустить весь этот текст.

1. Слова преп. Симеона Нового Богослова, вып. I-2, М. 1890-92.

2. Арх. Василий, с. 7.

3. См. Слово 45: ΔΖ, 6ελ. 214-215 (из I-й части); русское изд. том I, с. 382.

В том же слове преподобный Симеон говорит о будущем прославлении твари: "Солнце правды будет сиять в семь раз сильнее, а луна воссияет вдвое ярче нынешнего солнца, звезды же будут подобны нынешнему солнцу, если кто в состоянии вообразить это высокими мыслями разума" (Ити . I, 5, 91-96). Почти аналогичный текст, только более многословный, содержится в издании ΔΖ (λογος 45, βελ. 215). Однако у епископа Феофана из всего пассажа оставлена одна фраза: "Солнце будет сиять в семь раз сильнее, чем теперь" (т. I, с. 382); все, что касается луны и звезд - опущено.

Список неточностей, опущений, переицфразов и намеренных изменений текста, сделанных епископом Феофаном, можно продолжить. Некоторые яркие и характерные для Симеона выражения теряют в переводе епископа Феофана свою оригинальность: так например выражение ὁ ἀνοπερήφανος θεός - "негордый Бог" (визант. I, 158-159)^{1/}, оставленное без перевода Дионисием (см. ΔΖ , λογ. 90, βελ. 515), у Феофана заменено словами "многоснисходительнейший Бог" (т. 2, с.487). Можно говорить о том, что святитель Феофан сделал свою редакцию произведений преподобного Симеона, еще дальше отойдя от авторского текста, чем Дионисий Загорейский. Несмотря на все указанные недостатки, его перевод имел огромное значение для русского читателя, который через него впервые соприкоснулся с духовным миром великого византийского мистика.

Значительным событием для русской богословской науки было издание "Божественных Гимнов" преподобного Симеона в переводе иеромонаха Пантелеимона (Успенского)^{2/}. Автор перевода проделал

1. Об этом выражении см. примечание I на стр. 318 в 3-м томе "Огласительных слов" изд. SC 113. См. также: В. Krivosheina. Ὁ ἀνοπερήφανος θεός . St. Symeon the New Theologian and early Christian popular piety//Studia Patristica II, Berlin 1997, у.485
2. Божественные Гимны преп. Симеона Нового Богослова, Сергиев Посад, 1917.

большую критико-текстологическую работу: он использовал не только печатные издания, но и рукописный материал. В предисловии к переводу иеромонах Пантелеимон сообщает, что он пользовался первоначально латинским текстом Гимнов по изданию Миня (PG 120) и лишь впоследствии познакомился с подлинным текстом по изданию Дионисия ἐν Σύρω, 1886 (2-е издание), поэтому некоторые гимны он перевел прозой (с латинского), другие - "постишно" (с греческого)^{1/}. Главным достоинством его перевода является то, что он старался следовать авторскому тексту с максимальной точностью. В его сборник вошли несколько гимнов, ранее нигде не издававшихся; в отдельном приложении он опубликовал подлинный греческий текст этих гимнов^{2/}.

Первое критическое издание подлинного текста произведений Симеона Нового Богослова осуществлено в 1957-73 годах издательством SCERF в серии "Sources Chretiennes". Греческий текст восстановлен по рукописям XI-XVII веков, снабжен предисловиями, приложениями, богатым научным аппаратом и параллельным французским переводом. В 9 томов вошли: 1) Богословские и деятельные главы (SC 51, подготовка текста И.Даррузес); 2) Слова богословские и нравственные, в 2-х томах (SC 122, 129, издатель И.Даррузес); Слова огласительные, в 3-х томах (SC 96, 104, 113, подготовка текста В.Кривошеина); 4) Гимны, в 3-х томах (SC 156, 174, 196, подготовка текста И.Кодера). 10-й том, содержащий Послания Симеона, еще не вышел из печати.

Издание "Sources Chretiennes" - плод многолетней критико-

1. Иером. Пантелеимон. Предисловие, с. XXVII.
2. В приложение вошли: предисловие к Гимнам Никиты Стифата, введение (молитва Святому Духу), гимны 10, 15, 21. Это приложение имеется не в каждом экземпляре книги, а лишь в небольшой части тиража.

текстологической работы нескольких крупных ученых-византологов. Оно включает в себя все подлинные произведения Симеона Нового Богослова и может служить основой для дальнейшего научно-богословского изучения письменного наследия великого христианского святого.

4) Несколько замечаний о плане настоящей работы

В нашу задачу входит исследование антропологии преподобного Симеона, то есть учения о природе, составе и назначении человека, о его грехопадении, искуплении, восстановлении и обожении. Преподобный Симеон не был богословом-систематиком, и поэтому напрасно искать у него законченной антропологической системы, впрочем, специальных трактатов по антропологии в истории патристики вообще очень мало.

Мы сочли необходимым сопоставлять взгляды Симеона с идеями других христианских писателей, чтобы выявить связь между его учением и общехристианской богословской традицией. Сам преподобный Симеон почти никогда не ссылается на авторов предшествующего периода и часто подчеркивает, что его богословие идет не от книг а от опыта, Это, однако, отнюдь не означает того, что между ним и предшествующими писателями нет ничего общего: между ними существует тесная связь, но она выражается не в прямых заимствованиях и цитатах, а в том, что все они пили из одного источника и дышали одним воздухом - то есть их богословие исходит из учения Христа, догматов Церкви и живого опыта

I. Обвинение в мессалианстве, выдвинутое против преподобного Симеона одним из комментаторов XIII века Необитом Кавсокаливитом, не имеет под собой никаких оснований. В писаниях Симеона встречаются некоторые выражения, сходные с мессалианской терминологией, однако это сходство является чисто внешним. См. об этом: В. Krivochéine Introduction // 1996, p. 152, замечания о термине "αὐτομαθὴς".

встречи с Богом. В произведениях Симеона нет ничего "еретического", как это представлялось некоторым исследователям, и его личный мистический опыт, который он всегда акцентирует, не противоречит опыту Церкви, но является его продолжением^{1/}. И рассматривать богословие преподобного Симеона вне учения Церкви, а тем более противопоставлять одно другому, было бы ошибкой.

В качестве основного источника мы пользовались подлинным текстом творений преподобного Симеона по изданию "Sources chrétiennes"; все цитаты переведены нами непосредственно с греческого оригинала. Для тех произведений, которые не вошли в издание SC, а именно "Житие" Симеона, написанное Никитой Стифатом, Послания Симеона и отдельные слова (подлинность которых сомнительна, однако учение, изложенное в них, весьма близко к взглядам преподобного Симеона), мы пользовались изданием ΔΖ, переводя цитаты с новогреческого. Что касается цитат из произведений других авторов, то они также переводились с языка оригинала, за исключением тех случаев, когда ссылка дана на русское издание.

Исходя из общехристианского учения о человеке, мы разделили исследование на 2 тома: в I-м говорится о первоначальном человеке, то есть о том, каким его замыслил и сотворил Бог; рассматриваются последствия отпадения человека от Бога; говорится об искуплении человека Христом и о пути к обожению; 2-й том подробно освещает учение святого об обожении; отдельная глава посвящена судьбе человека после смерти и всеобщего воскресения.

I. Обзору высказываний Святых Отцов I-го тысячелетия, в той или иной степени перекликающихся с учением преподобного Симеона, посвящена вводная часть монографии: V. Praigneau-Julien. Les sens spirituels et la vision de Dieu Selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris 1985.

Это подразделение на тома и главы имеет сугубо методологическое значение: в писаниях преподобного Симеона судьба человека - от его появления в творческом уме Бога до конечного соединения с Богом после всеобщего воскресения - представлена как единый нерасторжимый акт.

ГЛАВА I. БОГОЗДАНЫЙ ЧЕЛОВЕК

I. Что есть человек?

Человеку необходимо познать самого себя. Без этого он не может ни осуществиться как личность, наделенная разумом, ни осмыслить окружающий мир, ни познать Бога. Святые Отцы говорят о тесной связи между самопознанием и постижением Бога. "Кто знает самого себя, тот знает и Бога", - пишет святой Антоний Великий (PG 40, 1009A). "Хочешь ли познать Бога? Познай себя", - говорит Евагрий Монах (Добр. I, 444). Преподобный Симеон Новый Богослов неоднократно повторяет эту мысль: "Если ты самого себя не знаешь..., то как познаешь Творца? (Пуст.23, 527). Он подчеркивает важность внимательного изучения всего, что относится к человеку: "Собрав ум, постигни себя самого, или лучше - философствуй о себе и о своем" (Пуст.21, 391).

Приступая к изучению себя, человек не может не остановиться перед таинственностью и противоречивостью собственной природы. Он не знает ни своего прошлого - того, что было до его рождения, ни будущего - что произойдет после его смерти. Он может подчинить себе животный мир, но не властен над собственным телом. Он стремится к счастью, но подвержен страданиям. Жаждет бессмертия, но умирает. Он - "плоть от плоти" этого видимого мира, высшая ступень в иерархии живых существ, населяющих землю, но слышит в себе дыхание иного мира - невидимого и неизведанного, но влекущего и желанного.

Мотив изумления перед человеком часто звучит на страницах святоотеческих писаний. "Кто я был? - спрашивает святитель Григорий Богослов, - Кто я теперь? И чем я буду...? Я существую.

Скажи: что это значит..? И ты, душа моя.., откуда и что такое?" (РГ 37, 757-760). Непостижимость человека выражена святым Григорием Нисским: "Легче узнать небо, чем самого себя" (РГ 44, 257 С). Святитель Игнатий Брянчанинов называет человека "тайной для самого себя". "Кто я? - восклицает он.- Откуда и для чего являюсь на земле? Какая вообще цель моего существования" (БТ № 29, 285).

Преподобный Симеон, философствуя "о себе и своем", тоже нередко замирает в недоуменных вопрошаниях. Его удивляет не только душа, но и тело человека: "Кто объяснит мне, как Он создал меня от начала..? Как, скажи мне, из брения (составил) кости, как - нервы, как - мясо и жилы, как - кожу, волосы, глаза, как - уши, губы, язык? Как голосовые органы и твердость зубов при помощи дыхания ясно образуют членораздельную речь..? Как ум связан с плотью, и как плоть несмешанно и неслиянно срастворена с нематериальным умом?" (Пушп. 31, 124-136). Святой Симеон ощущает непостижимость рождения, жизни и смерти человека: "Начало жизни у меня - конец, и конец у меня - начало. Откуда я прихожу - не знаю, где нахожусь - не ведаю, и куда потом пойду - не знаю я, жалкий" (Пушп. 42, 1-3).

Исходя из этой таинственности и противоречивости человеческой природы, христианская антропология, не пытаясь сузить или исчерпать тему, ищет ответа на вопрос: что есть человек? В трудах Святых Отцов встречается несколько кратких определений человека, отчасти заимствованных из античной философии или воспринятых из ветхозаветного Откровения, отчасти разработанных самими христианскими авторами. Остановимся на тех из них, которые будут повторены преподобным Симеоном.

Во-первых, человек есть "ζῷον λογικόν" - разумное живое существо. Так определяет его святой Иустин Философ (РГ 6,

1585 В), Климент Александрийский (PG 9, 584 С), Ориген (PG 14, 396) и другие древне-церковные писатели. Святитель Афанасий Великий говорит: "Человек есть живое существо разумное, смертное, обладающее умом и способное к знанию" (PG 28, 533 С). Термин "ζῷον λογικόν" заимствован у Аристотеля^{1/} и Секста Эмпирика^{2/}. На русский язык его неудачно переводили как "разумное животное", однако значение греческого "ζῷον" намного шире: как разъяснил еще Платон, "все, что причастно жизни, может быть названо "ζῷον"^{3/}. Следовательно, более точный перевод - "живое существо". "Λογικόν" можно перевести как "разумное" или "словесное", то есть обладающее способностью выразить себя через слово.

Будучи живым, причастным жизни, человек является и "θνητόν" - существом смертным. Антиномия "животности" и "смертности" также унаследована от древней философии. "Живым смертным существом" называют человека Ориген (PG 14, 396), святой Афанасий (PG 28, 533) и другие. Если разумность-логичность возвышает человека над всеми представителями животного мира, то смертность ставит его в ряд прочих тварей.

По отношению к видимому миру человек является "царем", господином и владыкой. Это право господствовать над Тварью дано ему самим Творцом и зафиксировано в Библии (Быт. I, 28). Весь видимый мир создан Богом ради человека: "Бог для человека создал небо, землю и стихии, через них доставляя ему всякое наслаждение благами", - говорит святой Антоний Великий (Филокалия, т. А', 22). Преподобный Макарий Великий говорит о первозданном

1. Aristotelis. Opera omnia, Paris, 1862, vol. I, p. 224.

2. Sextus Empiricus. Opera. Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae, 1912, vol. I, p. 70.

3. См. Biddell - Schott, p. 760, : ζῷον.

человеке, который был "владыкой всего, начиная от неба и до дольного" (Ом. 26, В.Е.П., т. 41, сел. 272).

Будучи царем видимого мира, человек через свой разум соприкасается с миром невидимым. Отсюда вытекает еще одно определение его как "посредника" между двумя мирами. Святой Дионисий Ареопагит называет его "серединой" (μέσση) между ангельской и природной жизнью (PG I/II, 459), а преподобный Максим Исповедник - "смесью" (μίγμα) обоих миров (PG 64, 1301).

Чтобы быть посредником между двумя мирами, человек должен заключать в себе две природы - материальную и духовную. Античные философы видели в человеке квинтэссенцию обоих миров и называли его "микрокосмом" - малым миром. Это определение прочно утвердилось в патристике. "Бог сотворил человека состоящим из двух природ, как некий другой мир - малый в великом", - пишет святитель Григорий Богослов (PG 36, 632). "Мудрецы утверждают, говорит святой Григорий Нисский, - что человек есть некий малый мир, содержащий в себе стихии, которыми наполнена вселенная" ("Ερμην., т. А', 224).

Подлинное величие человека, однако, не в том, что он разумен, что он "малый мир" и является царем для прочей твари, но в том, что в потенциале он может выйти из уз "мира сего" и стать причастным Единому истинному Богу. Святитель Григорий Нисский указывает на это: "Язычники говорили, что человек есть "микрокосм", состоящий из одних и тех же со вселенной стихий. Воздавая этим громким именем похвалу человеческой природе, они... почтили человека свойствами комара или мыши, потому что и в них растворение четырех стихий... Что важного в этом - почитать человека образом и подобием мира, когда и небо преходит, и земля изменяется, и все, что в них содержится, преходит..?" (PG 44, 177).

Следует отметить собственно христианское, неизвестное античности, понимание человека как храма, дома, обители, сосуда: "Вы - храм Бога живого" (2 Кор. 6, 16), "Вы устройтесь в жилище Божие Духом" (Еф. 2, 22). Человек по природе является "вместилищем" чего-либо, и если он не хочет быть домом Божиим, он становится сосудом греха и жилищем сатаны. Это показано Господом в притче о семи злых духах, вселяющихся в человека (Мф. 12, 43). "Горе дому, когда не обитает в нем владелец его! - восклицает преподобный Макарий Великий. - Горе душе, если она не имеет обитающим в себе Господа своего Христа" (Ор. 28, В.Е. II. т. 41, стл. 292-293). Но когда Господь вселяется в человека, Он изгоняет из него всех чуждых и злых духов, и человек становится "богоносцем". Об этом говорит святой Игнатий Антиохийский: необходимо, чтобы "Христос жил в нас, и чтобы мы были храмы Его, и чтобы Он был в нас" (Ефес. 15, 3; Patr. ap. op., 105). "Благодать Божия соделывает нас самих, если мы проводим благочестивую жизнь, храмами Божиими, - говорит святитель Иоанн Златоуст. - Где бы ты ни был, приуготовлен тебе и алтарь, и иерей, и жертва. Ты сам - и алтарь, и священник, и приношение" (Твор. т. 4, 820).

Наконец, нельзя не отметить выражение святителя Григория Богослова, который назвал человека "сотворенным богом" (PG 37, 690). "Если будешь низко думать о себе, - говорит он, - то напомню тебе, что ты - Христова тварь, Христово дыхание... Ты - созданный бог!" (PG 37, 678 A). Возвышенное наименование людей богами и сынами Вышнего встречается в псалмах Давида (Пс. 81, 6), на что обратил внимание иудеев сам Господь Спаситель в беседе с ними (Ин. 10, 34). Человек есть богочеловек по своему потенциалу: созданный последним в ряду прочих живых существ, он получил "дыхание жизни" из уст самого Бога (Быт. 2, 7). Человек должен

достичь нравственного совершенства и стать богом, ибо "богами, - как говорит святитель Василий Великий, - мы называем совершенных в добродетели" (PG 29, 665 В).

Таким образом, насчитывается семь или восемь наиболее характерных для христианских авторов определений человека, который есть: существо живое, разумное, смертное, царь видимого мира, посредник между двумя мирами, микрокосмос, храм Божий, сотворенный бог. Все эти определения встречаются у преподобного Симеона Нового Богослова.

"Вот что такое человек, - пишет преподобный Симеон, - живое существо смертное и бессмертное, видимое и невидимое, чувственное и мысленное, способное видеть видимое творение и постигать мысленное (Сар. 2, 23). Подчеркивается антиномичность двойственность человека, состоящего из души и тела. По телу он является смертным, видимым и чувственным, по душе - невидимым, бессмертным и мысленным.

Преподобный Симеон часто говорит о царственном достоинстве первозданного человека. Единое, то есть Бог, после прочих тварей - четвероногих, пресмыкающихся, зверей, птиц - "сотворило и меня, как царя, и дало мне все это для служения, как рабов, рабски исполняющих мои нужды" (Нумн. 45, 50-52). Бог сделал человека царем не только всего земного, но и "того, что находится под крышей неба, ибо солнце и луна и звезды приведены (в бытие) только ради человека" (Сат. 5, 160-163).

Ссылаясь на свидетельство "некоего из богословов" (имеется в виду Григорий Богослов - см. PG 38, 324 А), преподобный Симеон говорит, что "каждый из нас приводится (в бытие) Богом как второй мир - великий в этом малом и видимом" (Всп. 4, 799-801). Большинство древних авторов именно человека называли "малым ми-

ром", а видимый мир - "великим". Святой Симеон, очевидно, желает сделать акцент на превосходстве человека над миром.

В 33 Гимне он говорит: "Человека, которого сам Он (Бог) сотворил по образу Своему и по подобию, мы называем миром (κόσμος), потому что он украшается (κοσμεῖται) добродетелями, господствует над земными, подобно тому, как Он (Бог) имеет власть над вселенной" (Пуст.33, 18-21). Этот фрагмент навеян Григорием Нисским, который говорит, что человек, созданный по образу Божию, "украшен (κατεκοσμήθη) жизнью, словом, мудростью и всеми подобающими богу благами" ("Ερῶν, г. Α', 406)

Преподобный Симеон развивает тему Григория Богослова о человеке, рождающемся "сыном срама", от истекшего семени, которое "сотлело, потом стало человеком, а вскоре будет не человеком, но прахом" (Твор., т. 2, с. 43). В приписываемых преподобному Симеону Алфавитных словах есть такие строки: "Нужно всякого человека с детства... научать познанию себя самого - из чего он состоит, что он есть, и куда должен идти; то есть что он засеменяется чем-то тленным и невзрачным, образуется среди нечистот, растет подобно полевой траве..., а во внутренностях своих еще прежде смерти носит то, что является срамом и зловоением... Всякому человеку нужно знать себя самого, что он - ничто" (ΔΖ, λόγ. 31, βελ. 155). Однако это ничтожное создание одарено умом, благодаря которому оно становится царем, влацкой и богом во вселенной. Противоречие между ничтожностью видимого состава человека и величием его разума подчеркивается в следующем определении: "Человек... есть разумное живое существо, začínающееся так невзрачно, но потом становящееся таким дивным существом, которое считается богом всего видимого благодаря разумности, отличающей его" (Ibid., λόγ. 39, βελ. 183).

Вслед за Макарием Великим, преподобный Симеон говорит о человеке как о храме или доме Божиим. Каждое лицо Святой Троицы, — утверждает он, — "богословски" может быть названо домом. Бог Отец живет в Сыне, как в доме, а Сын — в Отце: "Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе" (Ин. 17, 21). Отец и Сын вселяются в человека, как в дом: "Мы придем к нему и обитель у него сотворим" (Ин. 14, 23). Сказанное об Отце можно распространить на Духа Святого: "Если Дух есть Господь, и Отец в Нем (Духе), и Он в нас, то, опять же, и мы в Нем. и Он с Богом Отцом, и Отец в Нем" (свт. 33, 166-176). Кратко эту мысль можно выразить так: человек есть дом Святой Троицы. Преподобный Симеон часто говорит об обитании Бога в верующих (Евн. 4, 848), о "хождении" Духа Святого в наших душах (Евн. 6, 151). Если же "дом души" оказывается "пустым от Обитающего в верных" (Евн. 4, 847), то это — погибель для человека.

Суммируя определения человека, встречающиеся в писаниях святого Симеона, можно сказать, что он понимает человека как разумное живое существо, которое, будучи по телу смертным, тленным, видимым и чувственным, а по уму — бессмертным, невидимым и мысленным, царем и богом вселенной, является "малым миром" и призвано стать "домом Божиим", жилищем Святой Троицы.

2) Сотворение человека

Христианская антропология исходит из двух первых глав Библии, где Бытописатель излагает историю сотворения мира и человека. Комментируя это повествование, Святые Отцы заостряют внимание на нескольких наиболее важных моментах: 1) "предвечный совет" трех Лиц Святой Троицы, 2) сотворение человека из "праха земного" и вдунувание в него "дыхания жизни", 3) сотворения жены из ребра Адама, 4) блаженство и невинность первых людей

в раю, 5) предполагаемый способ их размножения, 6) заповедь "возделывать и хранить", 7) заповедь о невкушении запретного плода, 8) наречение имен всем животным, 9) образ и подобие Божие в человеке.

Основываясь на том, что, согласно еврейскому тексту и переводу Семидесяти, Бог говорит о Себе во множественном числе - "сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему" (Быт. I, 26) - Отцы Церкви учили об участии в творении человека всех трех лиц Святой Троицы и об Их совещании, предшествовавшем творению. "Свет, небо, светила, море, рыбы, звери и птицы созданы без совета Божия", - отмечает святитель Григорий Нисский (PG 44, 260 A), - а о человеке состоялся такой совет. "В начале, - говорит святой Василий Великий, - при сотворении мира, видим, что Бог беседует с Сыном и Духом..., ибо кому говорит "сотворим", если не Слову и Единородному Сыну, через Которого, по слову Евангелиста, все начало быть, и Духу, о Котором написано: Дух Божий, сотворивший меня?" (Твор., т. I, с. 569). Преподобный Иоанн Дамаскин говорит о "предвечном и всегда неизменном совете" в Боге (PG 94, 1240), следуя которому Бог "творит мыслью, и эта мысль, приводимая в исполнение Словом и совершаемая Духом, становится делом" (PG 94, 813). Необходимость такого совета обусловлена тем, что человек вводится в мир не просто как наивысшее из живых существ, населяющих землю, но как образ Божий, "частица Верховного Ума". (Иустин Философ, PG 6, 484 B), причастная божественному естеству по самому акту творения.

Бог создал человека "из праха земного", но вдунул в него "дыхание жизни" (Быт. 2, 7), под которым некоторые толкователи понимают душу, другие - некое божественное начало, залог бессмертия в человеке. "Сотворив Адама по образу и подобию Своему,

Бог через вдунувание вложил в него благодать, просвещение и луч Всесвятого Духа", - говорит преподобный Анастасий Синаит (PG 89, 236 С). Святитель Григорий Богослов назвал душу человека "дыханием Бога" (PG 37, 446). Глагол "вдунул" (ἐν-εφύσησεν) является синонимом глагола "вдохнул" (ἐνέπνευσεν), откуда - "дух" (πνεῦμα). У древне-церковных писателей нет четкого разграничения души и духа. Можно говорить, что "дыхание жизни" - это, таким образом, совокупность всех частей духовной природы человека, причастной Богу по акту творения. Полученное непосредственно из уст Божих, оно возвышает человека над всем мирозданием и ставит его в близость к Создателю.

Сотворив Адама из земной материи, Бог создает Еву из ребра Адама. Для чего Бог творит помощника человеку? Святой Феофил Антиохийский полагает - для того, чтобы между ними была большая любовь (Ран.Отцы, с. 490). Блаженный Августин отвечает однозначно: для чадородия (PL 34, 395).

При этом рассматривается вопрос о предполагаемом способе размножения людей в том случае, если бы они не согрешили. Восточная богословская традиция исходит из того, что "в раю процветало девство", как говорит святой Иоанн Дамаскин, - и слова "плодитесь и размножайтесь" не означают обязательного брачного союза, "ибо Бог мог умножить род людей и другим способом, если бы они сохранили заповедь до конца" ("Ехδ. ѿкр. 4, 24, 6ελ. 432). Святитель Григорий Нисский считает, что люди могли бы размножаться также, как и Ангелы (PG 45, 189 А). В западном богословии утвердилось мнение блаженного Августина, который говорит, что брачный союз непременно должен был осуществиться, но люди не успели вступить в него, находясь в раю, потому что "сразу же после сотворения жены, прежде чем они вступили в союз, после -

довало то преступление, за которое они... были выведены из этого блаженного места" (PL 34, 396).

Много вдохновенных страниц написано Святыми Отцами о блаженной жизни первозданного человека в раю, о невинности и безгрешности прародителей. Древне-церковные писатели не только "любомудрствовали", философствовали на эту тему; они проникали в сущность райского состояния человека через мистическое прозрение. Преподобному Макарию Египетскому и другим подвижникам, которые, как и он, "плакали и сетовали о роде человеческом, молясь за целого Адама.., воспламеняемые любовью к человечеству" (В.Е.П., т. 41, ор. 18, 66л.251), приоткрывалась завеса тайны, лежащая на лаконичных строках Бытописателя о блаженстве первых людей. "Господь поставил человека князем века сего и владыкой видимого. Ни огонь его не преодолевал, ни вода не потопляла, ни зверь ему не вредил", - пишет святой Макарий (В.Е.П., т. 42, 66л. 202). Адам, как и Моисей после беседы с Богом, имел на лице "сияющую славу" (Ibid.) . Он был другом Божиим, пребывал в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал. В Адаме пребывало Слово, и он имел в себе Духа Божия... "Пребывавшее в нем Слово было для него всем - и знанием, и ощущением, и наследием, и научением" (В.Е.П., т. 41, ор. 12, 66л. 208). Близость Адама к Богу была очень велика: по словам святителя Иоанна Златоуста, "Ангелы трепетали, Херувимы и Серафимы не дерзали прямо взглянуть на Бога, тогда как Адам беседовал с Ним, как бы друг с другом" (PG 63, 474).

Хотя человек, по святому Василию Великому, "имел начальство по подобию Ангелов" и "по своей жизни был подобен Архангелам" (PG 31, 344 С), он, однако, еще не был настолько ут -

вержден в добре, чтобы не иметь возможности впасть в грех, утратив при этом не только ангельское, но и человеческое достоинство. Поэтому Бог насаждает в раю древо познания добра и зла, "Как некое испытание и пробу" (Иоанн Дамаскин. "Ехб. акр. 2, II, 6ελ. 142), и дает человеку заповедь, исполняя которую он должен упражняться в добре, ибо ему "не было полезно, чтобы он, будучи еще неискушенным и неиспытанным, получил нетление", так как в этом случае оставался риск, что он впадет в гордость и подвергнется осуждению дьявола (Ген. 2, 30, 6ελ. 204).

Наконец, Адаму было дано повеление "возделывать" рай, в чем усматривают призвание его к творчеству. Некоторые толкователи видят в творческой способности человека подобие Божие, ибо в Библии Бог представлен как Творец-Демиург-Делатель: "Отец Мой доныне делает, и Я делаю" (Ин. 5, 17). Человек тоже становится делателем, и его творческая способность сразу же проявляется в том, что он нарекает имена животным (Быт. 2, 20). Оригинальным комментарием к этому эпизоду книги Бытия являются слова Василия Селевкийского: "Адам, именованьем зверей ты подтверждаешь свое владычество. Ты подражаешь достоинству Зиждителя. Бог создает естества, а ты даруешь названия... Бог говорит Адаму: будь творцом имен, раз уж ты не можешь быть творцом самих тварей... Мы делим с тобой славу творческой премудрости. Пусть познают Меня как Зиждителя по закону естества, тебя же как владыку по смыслу наименования" (PG 85, 40, C-41A).

Таково в общих чертах и конспективном изложении понимание древне-церковными писателями библейского повествования о сотворении человека. Это святоотеческое учение глубоко воспринято и развито преподобным Симеоном. О сотворении первого человека и его райской жизни он говорит много раз, особенно под-

робно в I, 2 и I3 Нравственных словах, а также в некоторых Гимнах. Библейский рассказ он толкует не только буквально, но и аллегорически, не чуждаясь далеко идущих сопоставлений и сравнений. Такая свобода толкования обусловлена тем, что, как он сам отмечает, Бог (через Священное Писание) показывает нам все "неясно и как бы в тени" (Theol. I, 223).

Историю сотворения вселенной и человека преподобный Симеон излагает в поэтической форме. В начале, - говорит он, - прежде сотворения неба и земли, "был Бог-Троица, Один уединенный, Свет безначальный, Свет несозданный, Свет абсолютно неизреченный... Он сотворил Ангелов, Начала и Власти, Херувимов и Серафимов, Господства, Престолы и неименуемые чины... После этого Он произвел небо, как свод, материальное и видимое, чувственное и плотное, и распростер его одним мановением..., а одновременно землю, воды и все бездны" (Нумп. 38, 24-44). Вселенная была как бы домом без света, но Бог зажег в небе солнце и луну, а также дал людям "свет, извлекаемый из железного камня" (Ibid. 69), то есть огонь из кремня. Но ни свет луны и солнца, ни огонь не были тем первым нематериальным Светом, Который привел в бытие вселенную. После всего этого Бог сотворил человека, "соединив ум с прахом", и "всех нас, людей, поместил среди материального (мира), чтобы мы, твердой верой и исполнением заповедей очистив нематериальный ум, который мы залили тьмой преступления..., снова увидели тот нематериальный Свет, Который пребезначально был Богом" (Ibid. 75-82).

Преподобный Симеон обращает внимание на то, что рай, согласно Бытописателю, насажден после сотворения человека. Когда Адам был поставлен господином всего видимого творения, рая еще не было. И Ева создана прежде нас, но "весь этот космос был как бы

некий рай - нетленный, хотя и материальный и чувственный" (Eth. I, I, IO). Его-то и дал Бог Адаму в пользование со всем, что есть на земле и в море. Род человеческий должен был размножаться, потому что все, рожденные от сотворения мира, не умирали бы. Святой Симеон не останавливается на способе размножения людей, зато подробно описывает уготованное им блаженство: "представь..., какую бы они имели жизнь в нетленном мире, будучи (и сами) нетленными и бессмертными, безгрешными и беспечальными..., и как, преуспевая в хранении заповедей и исполнении добрых намерений, со временем должны были возводиться к совершенству славы и изменения, приближаясь к Богу" (ibid. 52, -60).

Отдав вселенную во владение человеку, Бог избирает самую лучшую и прекраснейшую часть земли в Эдеме на востоке и насаждает там рай, как бы некое особое царство, вводя туда человека-царя. Но почему, спрашивает преподобный Симеон, - Бог не сотворил рая в седьмой день, - а насадил его уже после окончания всего творения? "Потому что Бог, как предвидящий все..., сотворил семь дней во образ семи веков, которые должны пройти впоследствии, а рай насадил как знамение будущего века... Не следовало причислять этот день к тому циклу, в котором первый, второй и все семь, круговращаясь, образуют неделю..., но надлежало (оставить его) вне их, как не имеющий ни начала, ни конца" (ibid. II6-II8). По той же причине - что рай был образом будущего века - Бог не проклял его, хотя именно внутри него произошло преступление Адама, но проклял прочую землю, которая первоначально была нетленной. Отметим, что тема восьмого дня как образа вечности многократно затрагивалась в патристике, преимущественно в связи с происшедшим в этот день Воскресением

Христовым, которое стало "иного жития вечного началом" (Канон Пасхи, песнь 7).

Преподобный Симеон говорит о высоком достоинстве человека, который "один среди тварей знает Бога, и для него одного Бог по уму уловим неуловимо, видим невидимо и удержим неудержимо" (Нутн. 23, 74-79). Человек, конечно, "лучше всего мира", потому что ему дана благодать и разумная душа (Сар. 3, 80). Но по своему положению он превосходит даже Ангелов, потому что видит Бога. Святой Симеон, который сам обладал опытом боговидения, говорит о превосходстве человека над Ангелами исходя из своего собственного опыта: "Видение Тебя... покажет меня подобным Ангелам, а может быть, сделает и большим их... Ибо если Ты по сущности невидим для них и по природе неприступен, мне же бываешь видим..., то поэтому и я думаю, что... делаюсь сыном Твоим, как Ты сказал не Ангелам, но нам, назвав нас богами: "Я сказал: вы - боги, и сыны Всевышнего - все вы" (Мс. 81, 6)" (Нутн. 7, 20-35). Все эти возвышенные слова можно применить к Адаму, который тоже видел Бога, а следовательно - был сыном Божиим и превосходил Ангелов по близости к Богу.

Во 2-м Нравственном слове преподобный Симеон очень подробно говорит о создании Евы из ребра Адама, причем трактует эту тему в применении ко второму Адаму-Христу и новой Еве-Богородице: "Как взятая от целого тела Адама часть была устроена в женщину, так, опять же, из женщины взятая часть была снова устроена в мужа, и рождается новый Адам..." (Eth. 2, 2, 64-67). Далее мысль святого Симеона охватывает всю историю Израиля, который был "частью Господней", но, как и предвидел Бог, не сохранил веры, подобно жене, впавшей в преступление. Изложив свою концепцию новой Евы, взятой как некая часть или ребро

от всецелого тела Израиля, преподобный Симеон возвращается к затронутой в I-м Нравственном слове теме восьмого дня и говорит, что "Бог, прежде веков предвидевший преступление (человека) предопределил и его воссоздание, для чего, после того, как все создал и успокоился, таинственно предзнаменовав в семи днях времена веков, взял залог воссоздания, как бы закваску или семя или часть от каждого из Своих дел... Взяв же часть от (всего) созданного за семь дней не в сами эти дни, но в восьмой, через это предуказал сотворение будущего века... Он взял от всей земли одну часть, то есть страну, в которой насадил рай, а от всего тела Адама одно ребро, то есть один член" (Eth. 2, 3, 34-54). Таким образом, в сотворении женщины из ребра Адама предуказано спасение человека и его воссоздание в будущем веке. Однако преподобный Симеон не останавливается на этом, но распространяет аллегорию применительно к Церкви, потому что "ребро Адама, устроенное в женщину, было образом Церкви, чтобы, когда человек отпадет от рая и от древа жизни, он через ребро сочетался со Христом и Богом и был вновь возведен в эту древнюю и первую красоту" (Ibid. 84-91).

Так глубоко и подчас неожиданно толкует преподобный Симеон библейское повествование о сотворении человека. В строках Бытописателя ему видится таинственное предъизображение всей будущей истории человечества.

Повеление "возделывать и хранить" рай, полученное Адамом, святой Симеон понимает как призывание его к добрым делам: "Человек таким создан вначале, ибо Адам получил в раю повеление делать и хранить, поэтому и для нас естественно делание и движение к добру. Итак, те, кто предаются праздности и лени..., ввергают себя в противоестественную страстность" (Cat. 10, 100-106).

В 13-м Нравственном слове святой Симеон говорит, что делание было необходимо первому человеку для поддержания в нем бессмертия и для сохранения близости к Богу. Характерно, что в этом тексте святой Симеон отождествляет "дыхание жизни" с духом и душой: "Созданный перстным из земли и приняв дух жизни, который есть душа разумная..., (человек) был помещен в рай, получив повеление возделывать и хранить его. Каким образом? Чтобы, пока он хранил его и работал в нем, оставаться бессмертным, вечно беседовать с Ангелами и вместе с ними непрестанно воспевать Бога, принимать оттуда осияния и всегда умом видеть Бога и слышать Его божественный голос" (Еф. 13, 31-38).

Условием этой блаженной жизни ставится исполнение одной только заповеди - не вкушать от древа познания добра и зла, - нарушив которую, человек должен "быть предан смерти, ослепнуть очами души своей, совлечься одежды божественной славы, лишиться слуха, отпасть от совместной с Ангелами жизни и быть изгнанным из рая" (Ивд. 41-44). Соблюдение этой заповеди необходимо, чтобы человек мог видеть Бога и принимать от Него осияния света. Безначальный Свет-Троица для того и создает человека, чтобы он мог наслаждаться божественным светом, для того устраивает светоносный рай на востоке и прочие блага. Для того же, когда человек отпал через преступление во тьму, Бог из ребра ветхого Адама созидает Нового Адама, а Новый Адам - Христос созидает Церковь и через нее вводит человека в вечное блаженство восьмого дня.

3. Образ и подобие Божие в человеке

Тема образа и подобия Божия - одна из центральных в христианской антропологии - в большей или меньшей степени ее пытались раскрыть все древне-церковные писатели.

Еще до возникновения собственно христианского богословия

Филон Александрийский первым заговорил об образе Божиим, который он усматривал в человеке вообще: "Среди земных вещей ничто не священнее и не богоподобнее человека, ибо он есть великолепный отпечаток великолепной иконы, созданной по образу идеального Первообраза"^{1/}. Он, однако, отличает сотворенного человека от идеального, первый из которых смертен и состоит из души и тела, а второй создан "по образу", бесплотен, умопостижаем и нетленен. Именно таким был первообразный Адам, в котором заключена вся полнота человечества^{2/}.

Для большинства церковных писателей образ Божий заключается в разумно-духовной природе человека - существа разумного (ζῷον λογικόν). "Наш ум... родствен Богу, он служит умственным образом Его", - говорит Ориген (PG II, 128), который, кстати, готов видеть образ Божий не только в душе человека, но и в душах других живых существ (см. В.Е.П., т. II, 64л.23). "Мы сотворены по образу Создателя, имеем разум и слово, которые составляют совершенство нашей природы", - отмечает святитель Василий Великий (PG 31, 221 С). Он также говорит о том, что образ Божий не следует усматривать в телесной природе человека (PG 30, 13). Бог есть Дух, а не тело, следовательно образ Божий должен быть духовным - такова установка большинства древне-церковных писателей.

Образ Божий усматривают в свободной воле человека, а также в его стремлении к добру. "Человек почтен разумом, - говорит Василий Селевкийский, - украшен способностью выбора, сияет свободой воли, имеет рассудок, не подчиняющийся рабски желаниям, и имеет господствующее положение" (PG 85, 52 А). Разумность и

1. De opificio mundi, 69.

2. Ibid., 134.

свобода - главные черты образа Божия по Иоанну Дамаскину (PG 94, 976). Автор "Точного изложения православной веры" различает образ Божий и подобие: в первом он видит разумность и свободную волю, а во втором - "уподобление (Богу) через добродетель" (Εκδ. ακρ. 2, 12, βελ. 150). В этом разграничении он следует Григорию Нисскому, который тоже видел подобие Божие в добродетели: "Предел добродетельной жизни есть уподобление Богу" (Λόγος εἰς τοὺς μακκαριβμούς, βελ. 60).

Говорят о бессмертии человека и о его господственном положении во вселенной как чертах образа Божия. Первое мнение выражено Татианом, который называет человека "образом бессмертия Божия" (PG 6, 820 B). Однако святой Феофил Антиохийский считает, что бессмертие не присуще человеку по природе, а лишь дано в потенции (PG 6, 1093 B). Второе мнение особенно выражено у Златоуста, для которого и образ, и подобие Божие заключаются в способности человека господствовать над природой (см. PG 54, 589).

Для некоторых писателей аскетического направления образ Божий заключается в святости и добродетелях, присущих душе человека. Святой Исаак Сирин видит его в бесстрастии души (Ἀβκητικά, λόγος 82, βελ. 314). Преподобный Макарий Великий говорит, что Бог сотворил душу "по образу добродетели Духа, вложил в нее законы добродетелей, рассудительность, знание, благоразумие, веру, любовь и прочие добродетели, по образу Духа" (В.Е.П., т. 41, стр. 46, βελ. 341).

Немногие из древне-церковных писателей усматривали образ Божий в способности человека творить, подражая тем самым Твор-

цу. На эту тему говорит Василий Селевкийский, для которого богоподобие человека заключается в способности "строить дома, корабли, кровати, столы и, забавляясь творением, подражать Создателю" (PG 85, 36 В-С). Исследователь святоотеческой антропологии архимандрит Киприан (Керн) увязывает этот взгляд с проблемой культуры, высказывая сожаление о том, что у других Отцов так мало написано в защиту культуры^{1/}. Он приводит "невдохновенный" и "пессимистический" взгляд Златоуста на творчество: "города, искусства, одежды и множество остальных нужд - все это привлекла и принесла смерть вместе с собой" (PG 48, 545). То есть, культура, светское искусство и вообще цивилизация являются продуктами падшего разума. Но так думал не один Златоуст: подобных высказываний в патристике слишком много^{2/}, чтобы можно было сожалеть о наличии их. У преподобного Симеона Нового Богослова тоже не было специального интереса к светской культуре. Ему гораздо ближе мысли Исаака Сирина и Макария Великого, взгляд которых на образ Божий как стремление к добродетели и бесстрастию архимандрит Киприан называет "узко моралистическим"^{3/}, хотя, наверное, правильнее было бы назвать его аскетическим.

Нельзя пройти мимо учения святого Григория Нисского, который говорил, что в человеке отображена тайна Святой Троицы. Он видит три различных аспекта этого отображения: 1) Адам, родившийся от него сын и Ева знаменуют собой Отца, рожденного Сына и Святого Духа; 2) духовная природа человека состоит из души, слова и ума; 3) душа имеет три способности - вождения,

1. Арх. Киприан, Антропология Григория Паламы, с. 174.

2. См. в главе "Диавол и человек" настоящей работы (с. 113) мысли св. Макария Египетского о происхождении культуры и искусства от диавола.

3. Арх. Киприан, с. 174.

разумения и раздражения (см. PG 44, 1329 C-1336). Учение Григория Нисского о человеке как образе Троицы было воспринято несколькими писателями, в том числе преподобным Анастасием Синаитом, Иоанном Дамаскиным, Симеоном Новым Богословом.

Темы образа и подобия Божия святой Симеон касался неоднократно. Этому вопросу посвящен целый Гимн 44-й, который так и называется "Что значит выражение "по образу", и как человек справедливо считается образом Первообраза". У святого Симеона нет четкого разграничения понятий "образа" и "подобия", хотя можно заметить, что об образе Божиим он чаще говорит как о чем-то онтологически присущем человеку по акту творения, но утраченном в грехопадении, тогда как о подобии говорит в смысле "богоуподобления" через нравственно-аскетический подвиг.

В 44-м Гимне преподобный Симеон намечает сразу несколько аспектов, в которых следует понимать выражение "по образу" (как и во многих других случаях, он не ограничивается каким-либо однозначным толкованием): "По образу Сына дано нам слово, ибо словесные - от Слова безначального, несозданного, неуловимого, Бога моего. Поистине по образу - душа всякого человека - словесный образ Слова.. Бог Слово - от Бога, совечен же Отцу и Духу. Точно также и душа моя - по образу Его, ибо она, имея ум и слово, носит их (в себе) нераздельными и неслитными, а также единосущными; эти три - одно в соединении, но и в разделении. Они всегда соединены и остаются неделимыми, ибо соединяются без слияния и делятся без разделения. Если ты удалишь одно из них, то, конечно, удалишь и все, ибо душа неразумная и бессловесная будет равна бессловесным (животным); но и без души не могут существовать ни ум, ни слово" (Пуст. 44, 30-60). Весь этот

фрагмент является поэтическим откликом на ту часть "Слова о том, что значит "по образу"" святителя Григория Нисского, где он излагает второй смысл этого выражения.

О трехчастном строении души человека преподобный Симеон говорит не однажды. В I-м Богословском слове он подчеркивает, что все три - душа, ум и слово - даны человеку в одном "дыхании жизни": "Бог..., даровавший нам ум, слово и разумную душу, по образу и подобию Своему создал нас... И мы веруем, что как ум наш и душу само это внутреннее слово Он дал нам одновременно..., а не так, чтобы одно было или существовало раньше другого, потому что все три вместе составляют одно и (все три) дарованы нам в одном дыхании жизни... и имеют одну сущность и природу, точно также и в Святой, Единосущной и Единочестной Троице ни одно лицо не существовало прежде другого" (Theol.1, 218-237).

Преподобный Симеон, хотя и говорит о трех силах души - разумной, желательной и раздражительной - однако, кажется, не склонен видеть в них образ Троицы. Наоборот, он говорит о том, что когда душа соединится с Богом, это разделение будет преодолено, "и все три станут едино в созерцании Троической Единицы..., ибо тогда совершенно не узнается их тройное разделение, но они во всем едины" (Eth.4, 425-429). Именно в единстве, а не в троичности души - образ Божий: "Бог, Творец всего, един, и это Единое, как сказано, есть всякое благо. Душа разумная и бессмертная - тоже едина... Итак, когда единый Бог всего является через откровение единой и разумной душе, тогда открывается ей всякое благо и одновременно видится всеми ее чувствами" (Eth.3, 183-190).

У преподобного Симеона встречается и другое понимание образа Божия, в человеке, близкое к взгляду Златоуста: речь идет о царском достоинстве человека и его власти над природой. "Благодарю Тебя.., что Ты почтил меня образом (Своим). Ибо не для чего другого, кроме как для меня, (созданного) по образу Твоему и по подобию, Ты привел все из небытия, сделав меня царем всех земных" (Евхл. I, I-13).

Человек должен царствовать не только над прочими тварями, но и над собственными страстями. Эта мысль развита в Гимне под названием "О богословии и о том, что сохранившие образ попирают злые силы князя тьмы": "Человек, которого сам Он сотворил по образу Своему и по подобию.., начальствует над земными... и царствует над страстями - это и есть то, что по образу,- и покоряет демонов, изобретателей зла, и попирает древнего великого дракона, как малую птичку" (Пушп. 33, 18-25). Следовательно - но, образ Божий - в том, что человек преодолевает зло и самого изобретателя зла - дьявола.

О богоподобии человека святой Симеон говорит как о цели, к которой он призван. Бог даровал прародителям свободу воли и заповеди, исполняя которые они могли быть "возведены по преуспеянию в совершенный образ и подобие Божие" (Евх. 10, 44-45). Иными словами, человек приобретает подобие Божие через исполнение заповедей. Всякий христианин должен подражать Христу в смирении и братолюбии, чтобы стать подобным Ему (Свт. 27, 316-326). Если мы в этой жизни через исполнение заповедей уподобимся Христу по душе, то после воскресения "уподобимся Ему и по телу, и по душе, то есть будем подобными Ему - людьми по природе, богами по благодати, как и сам Он был Богом по природе, но человеком по благодати" (Евх. 10, 730-733). Можно говорить о том,

что в этой жизни человек получает через исполнение заповедей как бы некий залог богоподобия, а в будущей жизни, если угодит Богу, воспримет совершенный образ и подобие.

Особо следует упомянуть тексты святого Симеона, где он развивает тему богоподобия в евхаристическом и мистическом аспектах. По его мысли, через Причащение Святых Христовых Тайн в человеке восстанавливаются утраченные образ и подобие Божии: "вкушая Его всенепорочную плоть - я говорю о Божественных Тайнах - мы поистине становимся всецело сотелесниками Его и сродниками..., делаемся по благодати подобными Ему, человеколюбивому Богу и Владыке нашему" (Евх. I, 3, 84-92). Святой Симеон вообще придавал огромное значение Причащению Святых Тайн для духовной жизни человека. Нет ничего важнее, чем соединиться с Христом, Который должен стать для нас всем: "знанием, мудростью, словом, светом, осиянием, п о д о б и е м, созерцанием..." (Евх. 3, 304-306).

Святой Симеон переживал как личную трагедию то обстоятельство, что человек через грехопадение утратил образ и подобие Божии. Их надо во что бы то ни стало вернуть - хотя бы ценой всей жизни. Путь к этому восстановлению лежит через исполнение заповедей Божиих, добрые дела, через покаяние и причащение Святых Тайн, а также через другие таинства. Но само восстановление богоподобия происходит в мистическом акте соединения Бога с человеком, когда Бог видимым образом является ему, говорит с ним и делается с ним едино. Происходит то, чего "не видел глаз, не слышало ухо, и ни приходило то на сердце человеку" (I Кор. 2, 9). Это - второе, духовное рождение человека - уже не перстного, но небесного: "Нас, рабов Твоих,

Ты... совозносишь с Собой ввысь и делаешь из смертных бессмертными, и мы становимся по благодати Твоей сынами, п о д о б н ы м и Тебе, и богами, видящими Бога" (Нутн. 15, 103-108). Вместе с подобием восстанавливается и образ: "О чудо! О необычный дар благости! Люди бывают во образе Бога, и воображается в них (Бог), для всех невместимый, неизменяемый и непреложный по природе, Который желает обитать во всех достойных, чтобы каждый имел внутри себя всего Царя, само царство и все царское..." (Нутн. I, 168-174).

Нельзя не вспомнить святителя Василия Великого, который говорил: "Уподобление Богу и крайний предел желаемого есть обожение" (РГ 32; 109). Тема обожения - одна из центральных у преподобного Симеона и вообще в патристике; мы будем говорить о ней в отдельной главе. Пока лишь отметим, что для святого Симеона Нового Богослова полнота образа и подобия, данных человеку как некий залог и усматриваемых в трехчастности его душевного состава, а также в его царственном достоинстве и стремлении к святости, осуществляется и реализуется в мистическом единении с Богом, когда человек, в котором "вообразился" Царь и Первообраз, по благодати сам становится святым, царем и богом.

4. Состав человека

Если Божество "просто и несложно" (Иоанн Дамаскин. "Ехд. & кр. I, 8, сел. 46), то человек, напротив, представляет собой некий состав, "смесь" (Ibid. 2, 12, сел. 150) из нескольких элементов. В человеке различают материальное начало, называемое "телом" или "плотью", и духовное, выражаемое в терминах "дух", "душа" и "ум". Древние писатели иногда говорят о двучастном составе человека (тело и душа), иногда - о трехчастном (тело, душа и ум). В по-

следнем случае "ум" мыслится не как высшая способность души, а как самостоятельное начало в человеке.

Подразделение всех древних авторов на дихотомистов и трихотомистов является условностью, призванной облегчить систематизацию их взглядов, но на деле нередко вносящей путаницу и разногласия в среду богословов и исследователей. Случается, что ученые зачисляют исследуемых ими авторов в дихо- или трихотомисты лишь на основании собственного вкуса и понимания^{1/}. В конечном счете, ни одна из схем не может исчерпать бездонной глубины библейского и святоотеческого учения о составе человека.

В Библии многократно подчеркивается двучастность человека. В книге Иова сатана говорит Богу: "коснись кости его и плоти его", а Господь отвечает: "вот, он в руке твоей, только душу его сбереги" (Иов. 2, 5-6). Псалмопевец различает в человеке душу и плоть: "Тебя жаждет душа моя, по тебе томится плоть моя" (Пс. 62, 2). Иногда плоть противопоставляется духу: "И египтяне - люди, а не Бог, и кони их - плоть, а не дух" (Ис. 31, 3). В Евангелии это противопоставление проводится более последовательно: "дух бодр, плоть же немощна" (Мф. 26, 41); "дух животворит, плоть не пользует нимало" (Ин. 6, 63). То же - у апостола Павла: "Плоть желает противного духу, а дух - противного плоти. Они друг другу противятся" (Гал. 5, 17).

Трихотомический взгляд на человека унаследован от античной

1. Например, А. Позов является сторонником трихотомизма и поэтому утверждает, что "трихотомия человеческого существа проходит через всю аскетическую литературу и древне-церковную антропологию" (Основы древне-церк. антропологии, Мадрид, 1965, т. 1, с. 25). Архимандрит Киприан (Керн), напротив, считает, что большинство Отцов стояли на позициях дихотомизма. Вместе с тем он отмечает, что "в древнехристианской литературе не было такого схематического деления... не было двух противоположных школ или одно другого исключаящих течений. Спора дихо- и трихотомистов история патристической литературы не знает" (Антропология св. Григория Паламы, Париж, 1960, с. 323).

Трихотомический взгляд на человека унаследован от античной философии. Что касается Священного Писания, то текстов, которые можно истолковать трихотомически, там немного. Пример подобного текста – слова апостола Павла: "Ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока" (I Фес. 5, 23). Апостол Павел противопоставляет "душевного" человека "духовному" (I Кор. 2, 14-15). Он также говорит о слове Божиим, которое "проникает до разделения души и духа" (Евр. 4, 12). Все же гораздо чаще у апостола Павла встречается дихотомическое противопоставление тела и духа (Рим. 8, 10), плоти и духа (Кол. 2, 5) или плоти и ума (рим. 7, 25). Последний термин "ум" (*νοῦς*), часто употребляемый Апостолом, восходит к античности. В Ветхом завете (Септуагинте) он не встречается, его заменяют понятия "разум" (*διάνοια*, Быт. 24, 25) или "рассудительность" (*φρόνησις*, 3 Цар. 4, 29). У Святых Отцов "ум" станет одним из основополагающих антропологических терминов.

Каким образом в человеке соединены два полярных начала – материальное и духовное? Задолго до возникновения христианского богословия над этим задумывались античные мыслители и восточные мудрецы. Древнегреческим философам душа и тело представлялись столь чуждыми, враждебными друг другу началами, что они называли тело "темницей"^{1/}, куда как бы против воли заключена душа. Такое понимание отразилось в писаниях некоторых христианских авторов, но в целом преодолено в патристике. С другой стороны, представители индийских и других восточных пантеистических религий учили о предсуществовании душ и об их переселе-

I. Платон. Kratyl 400-e, Paris 1931, p. 76.

нии из одного тела в другое - в том числе - из человека в животных^{1/}. Учение о метемпсихозе (перевоплощении душ) было отвергнуто всей древне-церковной традицией. Оно нашло, однако, некоторое отражение в трудах Оригена, хотя и он говорит о нелепости переселения разумной человеческой природы в бессловесную тварь (PG II, 1020).

Святые Отцы на основании Библии учат, что душа и тело не являются чуждыми элементами, соединенными в индивидууме лишь на какое-то время, но даны одновременно и навсегда в самом акте творения. Ни душа, ни тело сами по себе не являются личностью-перснной. "Ибо что есть человек, если не состоящее из души и тела разумное живое существо? - говорит святой Иустин Философ.- Итак, душа сама по себе является ли человеком? Нет... А тело разве можно назвать человеком? Нет... Ни то, ни другое само по себе не является человеком, но только существо, состоящее из соединения обоих, называется человеком" (PG 6, 1585 B). Неразрывную связь души и тела святой Григорий Нисский называет "знакомством", "дружбой" и "любовью", которые сохраняются даже после их временного разлучения. "Неслитная общительность" души и тела является залогом их будущего воскресения. "В душе и после разлучения с телом остаются некие знаки... соединения, ведь узнаны богатый и Лазарь в раю. На душе остается как бы отпечаток (тела), и во время обновления она опять примет на себя это" (PG 44, 225 B-229 C). Подобная концепция далека от платонизма.

Вообще в тех случаях, когда Святые Отцы говорят о вражде плоти и духа, это следует понимать скорее в аскетическом плане,

I. См. Бхагавадгита как она есть, Калькутта, 1984, с.112: "Как человек надевает новые одежды, сбросив старые, так и душа принимает новое тело, оставив старое и бесполезное".

нежели как онтологическую антиномию в философском смысле. Тело становится врагом души, когда оно влечет душу к греху, в остальных случаях оно - друг и "сослужитель" души: "Это тело, когда хорошу ему, поднимает войну, а когда я воюю против него, ввергает в скорбь,- говорит святитель Григорий Богослов.- Его я люблю как сослужителя, от него же отвращаюсь как от врага, бегу от него, как от уз, и почитаю его, как наследника... Это ласковый враг и коварный друг. Чудное соединение и раздвоение!" (PG 35, 865 A-B).

Тело по отношению к душе должно находиться в иерархическом подчинении. "Душа приказывает телу, а тело выполняет приказания души,- говорит святой Иустин.- Душа подобна мастеру, художнику, а тело - инструменту" (PG 6, 1289). Другие авторы уподобляют душу госпоже, а тело - служанке. На этом традиционном противопоставлении построено популярное в средние века произведение византийского писателя XI века Филиппа Монотропа "Диоптра", составленное в форме диалога Души и Плоти. Служанка Плоть обращается к госпоже Душе: "Ты руководишь мною..., ты управляешь мною, как всадник конем... Ты и разумна, и бессмертна, и приходишь из высшего небесного мира..., а я злородна, я - раба из этого изменчивого и скверного мира, и вся состою из всех его четырех стихий". Однако подчеркивается неразрывная связь души и плоти: "Без помощи моих органов, госпожа, не можешь ты славословить Творца своего и Бога... Без меня не можешь ты ни возблагодарить своего Создателя как его творение, ни покаяться в согрешениях со слезами... Ибо ты не прежде меня возникла, но вместе со мной. Неужели меня создал горшечник, а тебя Бог? (PG 127, 753-769).

Филипп Пустынный, присоединивший к своей "Диоптре" в каче-

стве приложения трактат "О мысленном рае" Никиты Стифата, ученика преподобного Симеона Нового Богослова^{1/}, несомненно, был знаком и с писаниями самого святого Симеона. Во всяком случае, все три автора исходят из одного и того же общецерковного понимания состава человека, а потому нередко высказывают сходные мысли.

У преподобного Симеона есть несколько текстов, которые можно истолковать трихотомически. В 25-м Огласительном слове святой Симеон, сказав об изменениях, происходящих в теле и душе, говорит потом об изменениях ума, в чем можно усматривать намек на трехчастное строение человека (Cat. 25, 50-63). Более четко трихотомия человека выражена в 15-м Нравственном слове, где речь идет о Преображении Господнем: "Безмолвник пусть будет как (Апостолы), взошедшие вместе с Иисусом на Фавор и увидевшие блистающее сияние и изменение одежд Его и свет лица Его... чтобы и он мог сказать, как Петр: Господи, хорошо нам здесь быть; сотворим три сени - Тебе и Отцу Твоему и Святому Твоему Духу, единому Царству, то есть вечные обители ума, души и тела, обновив их через чистоту и возвысив через различные добродетели" (Пуст. 15, 41-52).

Намного чаще, однако, преподобный Симеон подчеркивает двойственность человека: "Постарайтесь... возжечь умный светильник души..., чтобы стать как боги, имеющие внутри себя всю славу Божию, в двух сущностях, двух действиях, двух волях... Ибо иная воля непостоянной плоти, другая же - Духа, и иная - души моей. Однако я не трояк, но двояк как человек: душа моя неизъяснимо связана с плотью" (Пуст. 13, 12-25). Эта двойствен-

1. См. об этом: Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков, Л., 1987, с. 65.

ность была явлена в самом акте творения человека, созданного по телу из "праха земного" и получившего "душу умную и образ Божий" (Eth. 13, 31-32). Она же является основным отличием человека от прочих тварей: "Из всего мысленного и видимого только одного человека Бог создал двояким, имеющим тело, составленное из четырех стихий, чувства и дыхания.., и душу умную, нематериальную и бестелесную" (Cap. 2, 23).

Двойственность человека обусловлена тем, что он является царем всего мира и микрокосмом: "Бог от начала сотворил два мира, видимый и невидимый, и одного царя над видимым, носящего в себе отличительные черты обоих миров - (одного) в своей видимой природе, (другого) - в мысленной" (Cap. 2, 22). Здесь преподобный Симеон повторяет мысль святителя Григория Богослова (PG 36, 632).

О двойственности человека святой Симеон говорит и в своих аскетических наставлениях. Он советует искать для тела и души соответствующую пищу: "надлежит тебе - двоякому, из души и тела (составленному), иметь двоякую пищу и трапезу, то есть чувственное и земное тело питать чувственной и земной пищей, а умную и божественную душу - умственной пищей божественных слов" (Cat. 26, 140-145). Молиться и петь псалмы нужно не только телом, но и умом. Подвизаясь телесно, нельзя забывать и о душевных добродетелях: "Что ты надеешься на труд телесных деланий, не заботясь о внутреннем делании?" (Cat. 27, 227-228). Подобные наставления характерны для монашеской письменности вообще.

Об образе соединения души и тела святой Симеон говорит, используя классическую богословскую терминологию. Душа в человеке "неизреченно и неисследованно соединена с телом и смешана -

на (с ним) несоединимо и неслитно" (Сар. 2, 23). Душа и тело "слиты неслитно", подобно тому, как в Троице соединены Отец, Сын и Святой Дух. Душа и тело также "соединены несоединимо", ибо ни тело не превращается в душу, ни душа не изменяется в плоть, но остаются каждое самим собой. Вместе с тем, они соединены "нераздельно", то есть тело не может существовать изолированно от души: "Как невозможно телу жить без души, так не может оно иметь воли, отдельной от души" (Eth. 6, 158-167). В этих рассуждениях преподобный Симеон верен богословской традиции: учение о соединении души и тела излагали до него другие авторы в тех же терминах. В "Умозрительном слове" Феодора Эдесского, например, читаем: "Разумная душа сопряжена с животным телом... Одна с другим срастворена таким образом, что из этих двух противоположных, без превращения или смешения частей... стала одна ипостась в двух совершенных естествах" (Φιλοκαλία, т. А', 329).

Душа и тело должны находиться в гармоническом единстве друг с другом. Для этого необходимо строгое подчинение тела душе, как младшего и служебного - старшей и господствующей. В свою очередь, душа обязана подчиняться своему "игемоникону" - уму. Если этот иерархический принцип нарушается, ум становится душевным, а душа впадает в телесность, становится пленницей плоти, "страшно связанной, закованной (в цепи) и отягощаемой" (Eth. 4, 180-181). Подобное нарушение иерархии ума, души и тела произошло в момент грехопадения Адама; задача христианского подвига - восстановить ее.

В 25-м Огласительном слове преподобный Симеон высказывает необычную мысль об отсутствии у тела своей воли, произволения и даже движения: "Похоти..., услаждения, кревоугодия, многоспа-

ния, праздности, красивых одежд и всего остального ищет не тело, как многие думают..., но ищет этого душа, которая... жаждет для себя услаждения, будучи крепко соединена с плотью. Итак, никто не бывает насильно увлекаем к этому собственным телом" (Cat. 25, 75-83). Источником всякого движения и произволения является душа. Первый человек, когда Бог вдохнул в лицо его "дыхание жизни", встал с земли и начал ходить, "властно движимый собственным духом". И хотя Адам и Ева были нагими, они не испытывали никакого телесного влечения друг к другу. "Таким образом, возлюбленный, - заключает свое рассуждение преподобный Симеон, - если ты искренне будешь любить Бога и сохранишь эту любовь, то... тело никогда не станет тебя (к чему-либо) принуждать" (Dial. 85-112).

Мысль об отсутствии у тела своей воли как будто противоречит не только утверждениям большинства Святых Отцов, но и взглядам самого святого Симеона, который в 13-м Гимне ясно говорит о различии воли плоти и воли души (Cant. 13, 22-23). Подобного рода непоследовательность, вероятно, следует объяснить общим складом мышления святого Симеона, для которого не существовало готовых формул или схем и который часто искал неоднозначных, "обоюдоострых" решений, не боясь антиномий и кажущихся противоречиями утверждений. Исследователь творчества преподобного Симеона считает, что во всех подобных случаях "нельзя говорить о действительных противоречиях..., но большая часть его "противоречий" объясняется парадоксальным и антиномическим характером тайны христианства, которую столь трудно выразить логическим и последовательным языком, особенно если подходить к этой тайне конкретным и экзистенциальным образом, как это делал преподобный Симеон"^{1/}.

1. Архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов, Париж, б.г., с. 178.

5. Тело

Бог создал человека из "праха земного" (Быт. 2, 7), то есть из чувственной материи. Если духовная природа человека – душа, дух и ум, объединенные в одном "дыхании жизни" – ближе к Богу, Который по природе прост и несложен, то материальная оболочка человека, называемая телом или плотью, по своему составу и качествам наиболее близка к космосу – материальному миру, включающему в себя множество элементов и стихий. Святоотеческая мысль, восприняв из древнегреческой философии учение о человеке как "микрокосмосе", тем самым канонизировала мнение о присутствии в нем четырех стихий, из которых состоит мир – огня, воды, воздуха и земли. Это мнение выражено Гиппократом: "Всякое тело, одушевленное и неодушевленное, состоит из смешения четырех стихий; способ смешения их образует тела"^{1/}.

Применительно к человеку его повторяет блаженный Феодорит (РГ 83, 484 А). Святой Максим Исповедник проводит аналогию между умственными тварями, допускающими в себе противоположности добра-зла, знания-незнания, и различными телами, состоящими из противоположностей земли-воздуха, огня-воды (Филокалия, т. V, 31). Преподобный Иоанн Дамаскин говорит о свойствах стихий: "земля суха и холодна, вода холодна и влажна, воздух влажен и горяч, огонь горяч и сух" ("Екб. акр. 2, 12, 6ελ. 154).

В соответствии с четырьмя стихиями в человеке содержится и четыре жидкости: кровь, вода, желтая и черная желчь. Это учение выражено в античном трактате "О природе человека" (гиппократовская школа): "Тело человека содержит в себе кровь, флегму, желчь желтую и черную: они составляют природу тела, через них

1. Цит. по: А. Позов, Основы древне-церковной антропологии, т. I, с. 100.

(человек) испытывает боль или здоров. Он совершенно здоров, когда они соразмерны между собой.., боль же испытывает, когда одно из них оказывается в меньшем или большем количестве или же отделиться в теле и не будет смешано со всеми"^{1/}. Учение античных философов и врачей, утверждавших, что здоровье и болезнь человека зависят от правильного распределения в теле этих жидкостей, легло в основу гуморальной медицины, общепринятой в Средние века и просуществовавшей до середины XIX века.

О четырех жидкостях говорят многие христианские авторы, в том числе Святой Иоанн Дамаскин: эти жидкости, как и стихии, обладают противоположными свойствами сухости-влажности, холодности-теплоты (Екб. ѡкр. 2, 12, вкл.154).

Святоотеческая мысль подробно разрабатывает вопрос о взаимосвязи души и тела. Выше мы отмечали, что понимание тела как "темницы" или как греховного начала в человеке чуждо патристике. Некоторые неглубокие исследователи на основании того, что в христианской аскетической письменности часто говорится об "умерщвлении плоти", сделали вывод: христианство, якобы, проповедует гнушение плотью, презрительное отношение к телу. Насколько такое утверждение неверно, можно видеть хотя бы из того факта, что Христос явился во плоти - и одно это исключает всякое презрение к плоти. Святые Отцы выражались о плоти и материи очень возвышенно. "Человеческое тело, как и душа, есть художественное изделие Его (Бога) человеколюбивого и благодетельного Промысла", - говорит святитель Фотий Константинопольский (PG 102, 180 А-В). "Материя есть дело Божие и она прекрасна, - говорит святой Иоанн Дамаскин. - ... Я поклоняюсь материи, через которую совершилось мое спасение. Чту ее... как полную божественного действия и благодати" (PG 94, 1297-1300). Гнушение плотью

I. Фрагм. ран.греч. фил., ч.1, с. 564.

характерно для некоторых еретических течений - гностиков, мон-танистов, манихеев и других. Святой Иоанн Златоуст подверг их взгляды резкой критике: "Многие из еретиков говорят даже, что тело и не сотворено Богом. Оно-де не стоит того, чтобы сотворил его Бог, говорят они, указав на нечистоту, пот, слезы, труд, изнурения и все прочие несовершенства тела... Но не говори мне об этом падшем, униженном, осужденном человеке. Если хочешь знать, каким Бог сотворил наше тело, вначале, то пойдем в рай и посмотрим на первозданного человека" (PG 49, 121). Христианский аскетический идеал заключается не в том, чтобы унижить плоть, но в том, чтобы освободить ее от всего греховного, вернуть к первоначальной чистоте и сделать достойной обожения. Для этого надо "умерщвлять страстные движения плоти". Как разъясняет святой Иоанн Кассиан, под "плотью" в этом случае следует понимать не человека, но "волю плотскую", то есть злые намерения (Добр. 2, 12).

Многие писатели отмечают целесообразное строение человеческого тела. Об этом говорил уже Апостол Павел: "Членов много, а тело одно... Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге" (1 Кор. 12, 20-25). Святитель Василий Великий восхищается премудростью Творца, проявившуюся в устройстве тела: прямое положение человека отличает его от прочих тварей, голова у него размещена наверху, и в ней водрузились "наиболее достойные" чувства; глаза - тоже наверху, чтобы ни одна часть тела не загоразивала им света; слух принимает звуки через "извитый ход"; голос преломляется в изгибах гортани; язык мягок и гибок, а зубы служат для голоса и

и для принятия пищи (Твор. 2, 99).

Все устройство членов организма, как отмечает святитель Григорий Нисский, служит одной цели - продолжению жизни человека, а "родотворные" органы заботятся о будущем - продолжении всего человеческого рода ("Ерх", т. А', 490). Несмотря на наличие подобных высказываний, Святым Отцам было чуждо античное преклонение перед красотой человеческого тела. Рассматривая целесообразное строение тела, они возносились умом к его Творцу, и восхваляя материю, прославляли Бога, Который так премудро все предусмотрел для блага человека.

Тело является домом души, и душа пользуется пятью телесными чувствами как окнами, через которые соприкасается с материальным миром. Тело называют колесницей для души, органом души. О теле необходимо заботиться, потому что оно - орудие души (Вхрб. καὶ ἰωάνν, ἀποкр. 518, βελ. 250). Забота о теле заключается не столько в попечениях о его здоровье, сколько в стремлении сохранить его чистоту и безгрешность. "Эта плоть есть вместо образ духа, - говорит святой Климент Римский. - Поэтому никто, растливший вместо образ, не будет причастником подлинного (образа). Если мы говорим, что тело есть Церковь, а дух - Христос, то отнимающий честь у тела бесчестит Церковь" (Patr. ap. opera, p. 42).

Говоря о свойствах тела, обычно отмечают его текучесть (ρεῖσσις), изменчивость (μεταβολή), подвижность (κίνησις). Текучесть выражается в том, что оно требует постоянного наполнения пищей, влагой и воздухом (Иоанн Дамаскин. "Ехб. ἀкр. 2, 12, βελ. 154-156), то есть обновления содержащихся в нем стихий. Изменчивость и движение выражается в естественном непрерывном развитии от младенчества к юности и от зрелости к старости и смерти: "Наше тело, - говорит святой Василий Великий, - непрестанно течет

и рассеивается, находится в постоянном движении и превращении, то возрастая из малого в большее, то сокращаясь из совершенного в недостаточное" (Твор. I, 169, 170). Есть, однако, и другой взгляд, по которому "все тела сами по себе неподвижны, а приводятся в движение душой"; этого взгляда придерживается святой Максим Исповедник (Φιλοκαλία, т. В', 32).

Преподобный Симеон Новый Богослов высказывает любопытные с точки зрения антропологии мысли в 25-м Огласительном слове "Об изменениях души и тела, происходящих в нас от воздуха, стихий, пищи и демонов". Душа, говорит он, по природе и сущности своей неизменяема, также как и ум. Тем не менее и в душе, и в уме происходят изменения - то находит на душу радость, то печаль, то сокрушение и умиление, то бесчувственность и нерадение, то смирение и кротость, то гнев и злоба. Ум тоже изменяется - иногда бывает острым и быстрым, простым и беззлобным, в другое время становится тяжелым и вялым, многосложным и омраченным. Что же касается тела, то оно "и по природе изменчиво, потому что сложно и по сущности своей текуче, ибо создано из тленной и текучей материи и имеет свое смешение и состав из противоположных между собою (стихий). Ибо, как говорят мудрые по этой части, да впрочем так оно есть и на самом деле, сущность тела состоит из теплого и холодного, сухого и влажного" (Сат. 25, 5-68).

Вместе с тем, - здесь святой Симеон следует Максиму Исповеднику, - тело не имеет собственного движения, если не считать его естественного течения к концу и тлению (Гвид. 69-71). Следовательно, все аномалии, бывающие в теле, не являются естественным следствием его подвижности, но случаются от определенных причин. Болезни происходят от неправильного соотношения сти-

хий в человеке: "Иногда говорят, что (тело) здорово - когда вещества не воюют между собой, в другое время оно поневоле впадает в болезнь - когда одна из четырех стихий, составляющих его, или увеличивается, или уменьшается, то есть или преобладает над остальными или, наоборот, становится подавляемой и угнетаемой ими, от чего происходят ревматизмы, нарывы и повреждение всего тела" (Ibid. I24-I30). На тело действуют не только находящиеся внутри него элементы, но и внешние стихии, в том числе климатические условия. Когда ветры и воздух становятся холодными, тела "холодного сложения" болеют и страдают по причине переохлаждения, а тела "горячего состава" становятся более крепкими и соразмерными. И наоборот, когда воздух горяч, холодные тела крепнут и оживляются, как бы согреваемые лучами солнца, а теплые расслабляются и становятся неспособными ни к какому делу или движению. "Проще говоря, изменения в составе каждого (тела) случаются соответственно изменениям воздуха" (Ibid. I34-I46). Обилие пищи и воды тоже отрицательно сказывается на здоровье (Ibid. I47). Во всех этих рассуждениях преподобный Симеон стоит на уровне науки своего времени. Он отмечает также, что аномалии тела иногда сказываются на душе и уме (Ibid. I84-I91).

Все изменения, происходящие в теле от тех или иных причин, являются следствием присущей ему тленности. Это тление, однако, не было вложено в него Творцом, но явилось следствием грехопадения Адама. Святой Симеон говорит, что тела первозданных людей были нетленными, и они наслаждались в раю нетленной пищей. "Адам создан с телом нетленным, хотя и материальным, а не всецело духовным" (Eth. I, 2, I-2). Перед ним стояла задача - одухотворить через добровольное исполнение заповеди Божией это

свое нетленное тело. Прародители не выполнили задачу, впади в грех и сделались смертными и тленными, а одновременно стала тленной вся земная материя. Но Бог призывает павшего Адама к покаянию и не уничтожает нетленный рай, а сохраняет его как образ будущего века (Ibid. 19-51). Следовательно, и для павшего человека сохранена возможность стать нетленным, а значит - остается первоначальная задача - одухотворить плоть. Эту задачу решает христианская аскеза.

Аскетические наставления преподобного Симеона часто бывают направлены против "плотского мудрования", похоти, удовольствий, покоя тела, и никогда - против самого тела. Он, правда, нигде и не восхищается телом самим по себе, особенно в его теперешнем павшем состоянии. Наиболее характерное для него, как, впрочем, и для многих других писателей - аскетов, настроение выражено им в таких строках: "Умоляю вас, братья мои во Христе, отбросим подальше от себя всякую привязанность и заботу о преходящей жизни, возненавидим услаждение плоти, благополучие тела, его покой и праздность..., очистим сердце слезами покаяния от всякой нечистоты и скверны греховной" (Cat. I6, 152-161). Тело имеет ценность лишь постольку, поскольку оно является соучастником души в обожении. Греховное, перстное, тленное тело должно быть через аскетический подвиг переплавлено в нетленное, небесное, безгрешное, должно стать духовным, светоносным и способным видеть Бога.

6. Сердце

В патристике не получил однозначного решения вопрос о том, находится ли душа в какой-то части тела, или она проникает собой все тело, или, наконец, сама вмещает в себя тело. Послед -

ную точку зрения выражает Неземий Эмесский, который полагает, что тело не способно содержать в себе душу, потому что душа не ограничена местом, но скорее наоборот - душа содержит в себе тело, которое заключено в ней, как в сосуде (PG 40, 597B-60I). Леонтий Византийский стоит на более распространенной точке зрения, утверждая, что душа все-таки заключена телом (PG 86, 1285 A).

Есть ли в теле какой-либо орган, который можно считать центром концентрации душевных сил, или же все члены в равной степени служат душе? Обычно органом рассудка признают головной мозг (Иоанн Дам., "Екд. ѡкр. 2, 19, 61 л. 168), а основным органом всех остальных душевных сил - сердце^{1/}. Однако душа пронизывает собой все члены тела; некоторые из них специально предназначены к тому, чтобы быть "жилищами" пяти душевных чувств: органами зрения служат нервы головного мозга и глаза, слуха - нервы мозга и уши, обоняния - ноздри, вкуса - язык и небо, осязания - вся нервная система человека (Иоанн Дам., "Екд. ѡкр. 2, 18, 61 л. 164-166).

О сердце как центре духовной жизни человека особенно много говорили те писатели-аскеты, которые разрабатывали теорию и практику умно-сердечной молитвы. Для них сердце является не только главным членом тела, но и органом мистического восприятия Бога. "На скрижалях сердца божественная благодать пишет законы Духа и небесные тайны,- говорит преподобный Макарий Египетский.- Сердце же начальствует и властвует над всеми органами тела. И если благодать проникла в долины сердца, то она властвует над всеми органами тела и над всеми помышлениями. Ибо

I. О сердце как духовно-мистическом центре человеческого организма см.: В. Вышеславцев. Сердце в христианской и индийской мистике, Париж 1929.

там находится ум и все помышления души и ее упование" (Рс 34, 590). В сердце происходят важнейшие события духовного возрождения человека - одухотворение его души, соприкосновение с высшим миром, встреча с Богом. Вместе с тем именно в сердце зарождаются и из него исходят "злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любоддеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления" (Мф. 15, 19), то есть в недрах сердца, в его "бездне" зачинается все греховное в человеке. Отсюда задача аскезы - очищать сердце, освобождать его от греховных склонностей.

В мистической духовности преподобного Симеона сердце играет важную роль. Он называет сердце "корнем и источником греха" (Пушп 17, 87-88), однако сравнивает его с садом, в котором каждый должен через исполнение заповедей принять и вырастить зерно горчичное, то есть благодать Святого Духа (Етн. 3, 43-47). У падшего человека сердце бывает "помраченным" (Пушп. I, 46), "скверным" (Ibid 70), "нечистым и распутным", не приносящим, подобно сухому дереву, доброго плода (Пушп. 19, 129-130). Необходимо иметь страх Божий и порождаемую им "болезнь сердца". Эта сердечная болезнь, если человек последует ей и свяжет себя ее узами, приведет его к Царю царствующих и поставит пред лицом Его. Когда же это произойдет, и человек взглянет на Бога и увидит, хотя и не ясно, славу Его, "тотчас разрешатся узы, казнящий страх далеко отбежит от него, и болезнь сердца преложится в радость" (Сар. 3, 19-20). Тогда сердце воспламеняется любовью к Богу, в середине его возгорается огонь (Пушп. II, 78), который пополяет все сердечные страсти. Наконец, внутрь сердца, словно солнце, нисходит Бог, поселяется там, светит, говорит и действует (Пушп 8, 71-77). Преподобный Симеон всегда с величайшим трепетом пишет об этом

неизреченном и таинственном превращении, когда сердце, которое прежде было вместилищем всякого греха и порока, становится жилищем неприступного Бога: "Ты омываешь скверну зол моих, и прогоняешь мрак грехов моих, и очищаешь позор сердца моего... и светом делаешь меня, который прежде был мраком... Меня объемлет ужас и недоумение потому что я вижу Того, Кто содержит в (Своей) руке все, находящимся внутри сердца моего" (Пс. 20, 23-39).

Сердце является не только господствующим органом в теле и центром душевно-духовной жизни человека; оно есть самостоятельный организм, обладающий, по древне-церковному учению, способностью мыслить, помнить, чувствовать, плакать, радоваться, видеть и слышать. Святой Макарий называет сердце "внутренней - шим в теле телом" (). Преподобный Симеон говорит об "очах сердца" (Пс. 32, 82), "духовных ушах сердца" (Пс. 52, 120), слезах сердца (Пс. 30, 200), желании и влечении сердца (Пс. 22, 173-183). До тех пор, пока человек не очистится и не примет внутрь себя благодать, эти внутренние очи остаются слепыми, уши - глухими, желание сердца направлено на чувственные удовольствия, "бездна сердца" наполнена греховными помыслами и всякой нечистотой. После водворения внутри человека благодати Святого Духа открываются его духовные очи, отверзается сердечный слух, и желание сердца бывает всецело обращено к Богу.

7. Душа

В греческой Библии (Септуагинте) словом "душа" ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) иногда обозначается всякое вообще живое существо (Быт. 2, 19; 9, 12), в других случаях - некий жизненный принцип или жизненное начало, заключенное в плоти (Быт. 9, 4) и даже крови (Лев. 17,

II) животного, нередко - сама жизнь человека (Быт. 19, 17).

Псалмопевец часто говорит о душе как внутреннем нематериальном начале в человеке: "Тебя жаждет душа моя, по тебе томится плоть моя" (Пс. 62, 2). Примерно в этих же значениях слово "душа" употребляется в Новом Завете.

В древне-церковной антропологии этим термином обозначается невидимая, в отличие от тела, часть человеческого состава. Определение души дал святой Афанасий: "Душа есть сущность умная, бестелесная, бесстрастная, бессмертная" (PG 28, 608 A). Святитель Григорий Нисский дополняет определение: "Душа есть сущность рожденная, сущность живая, умная, сообщающая собой органическому и чувственному телу жизненную силу" ("Ерхл", т. А', 228). Подобное же определение души есть у святого Максима (PG 91/2, 361), святого Иоанна Дамаскина ("Екхδ. ἀκρ. 2, 12, βελ. 152) и у других авторов.

Во всех этих высказываниях душа названа "сущностью" (οὐσία). О том, что она - сущность, а не чувство, говорил святой Григорий Неокесарийский, доказывая это тем, что она едина, тождественна и способна "воспринимать противное". Бестелесность души, по его мнению, видна из того, что она будучи в теле, не сообщает ему дополнительной массы, а бессмертие вытекает из ее единичности и несложности, а также из того, что она сама движется и имеет в себе жизнь (В.Е.П., т. 18, 6329).

Откуда произошла душа? Отвечая на этот вопрос, Ориген пользуется этимологическим аргументом: "Душа (ψυχή) - от слова ψυχῆν (охлаждать), произошла от ослабления в ней божественного огня; но она может вновь вернуться в свое прежнее состояние. Как ум стал душой, так и душа может вновь стать умом" (PG II/1, 223). Святой Анастасий Синаит производит ψυχή от того же глагола, од-

дако передает смысл глагола как "оживотворять", отсюда - душа это начало, оживляющее кровь (PG 89, 72 C-D). Святитель Афанасий Александрийский вообще отвергает словопроизводство Оригена, называя его мнением "некоторых из необразованных" (PG 27, 1376 A).

О происхождении души высказывались самые различные взгляды. На Шестом Вселенском Соборе Церковь подтвердила неправославие мнений "Оригена и Дидима и Евагрия, возобновивших эллинские басни, и прехождения и превращения некоторых тел и душ паки нам представивших на позор" (прав. I-e), то есть осудила как ересь учения о предшествовании и перевоплощении. Оставалось все же неясным: создается ли душа каждого человека непосредственно Богом, или она передается от родителей? Первую точку зрения называют креационизмом, вторую - традуционизмом. Тертуллиан отвергал взгляд, согласно которому душа человека создается Богом в момент зачатия, как полагали креационисты; он говорит о существовании души до зачатия, ссылаясь на слова пророка: "Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде, нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя" (Иерем. I, 5). Кроме того, креационизм противоречит словам Библии: "Бог почил от всех дел Своих" (Быт. 2, 2), следовательно, больше ничего не творит. Тертуллиан считал, что душа человека переходит от родителей. Однако, если встать на эту точку зрения, получается, что душа, передаваемая от родителей, должна быть смертной. Обе точки зрения подробно рассматривает блаженный Августин, находя аргументы за и против обеих. Он решительно отвергает учение Тертуллиана о том, что душа растет и развивается по мере возрастания тела (PL 34, 415-429). Справедливости ради следует отметить, что в этом пункте с Тертуллианом косвенно соглашается преподобный

Антоний Великий: "Таково Божие определение, чтобы по мере возраста тела душа исполнялась умом" (Φιλοκαλία, т. А', 21)^{1/}.

Гораздо больше определенности и единомыслия между древне-церковными писателями в понимании структуры души. Общепринятым стало деление души на три части: разум (λόγος), чувство (θύμος) и желание (ἐπιθυμία). Эта тримерия души, унаследованная из сократо-платоновской психологии, заново осмыслена и разработана в христианской антропологии. Названия трех частей души иногда переводят как разумная, раздражительная и вожделевательная. О трехчастности души говорит святитель Григорий Нисский в известном "Слове о том, что значит "по образу"" (PG 44, 1336 В-Д). На него ссылается Евагрий, который пишет: "Душа тричастна, по словам нашего мудрого учителя (т.е. Григория Нисского)... Разумная душа действует сообразно с своим естеством: когда ее желательная часть стремится к добродетели, раздражительная подвизается за нее, а мыслительная прилежит созерцанию сущего" (Évagre. Traite 89, p. 680). Евагрия, в свою очередь, повторяет святой Максим Исповедник (Φιλοκαλία, т. В'). Преподобный Иоанн Дамаскин приводит классификацию грехов и врачеваний для каждой из душевных сил: "Душа разделяется на три части: разумную, раздражительную и желательную. Согрешения разумной части таковы: неверие, ересь, безумие, хула, неблагодарность... Врачеванием и лечением этих зол является непоколебимая вера в Бога..., чистая молитва и благодарность к Богу. Согрешения раздражительной части - немилосердие, ненависть, несострадательность, злопамятство, зависть, убийство... Лечение и врачевание их - человеко-

1. Подробное изложение учения древне-церковных авторов о происхождении души имеется в работе: Ф. Владимирский. Антропология и космология Немезия, епископа Емесского, Житомир, 1912, с. 366-372.

любие, любовь, кротость, братолюбие, сострадание, незлобие и доброта. Прегрешения желательной части таковы: чревоугодие, гортанобесие, винопитие, блуд, любодеяние, нечистота, распутство, любостяжание, желание тщетной славы, золота, богатства и плотских удовольствий. Их лечение и врачевание есть пост, воздержание, терпение скорбей, бедность, раздаяние богатства нищим, желание тех будущих бессмертных благ, стремление к царствию Божию и желание усыновления" (Φιλοκαλία, τ. Β', 234-235). Так подробно и глубоко излагают Святые Отцы древнее учение о трех частях души, заново осмысливая его в аскетическом подвиге.

Что касается рассудительной-логической части души, то ее иногда называют "силой словесства" или "рассудком" (διδάσκια). О душевном разуме говорит святой Иоанн Дамаскин: "Душе свойственны благочестие и мышление... Должно знать, что разум по природе своей владычествует над неразумной частью. Ибо силы души разделяются на ту, которая разумна, и ту, которая неразумна. Но есть две части неразумной души: одна непослушна разуму и не повинуется ему, другая - послушна и повинуется разуму" ("Εκδ. ἁκρ. 2, 12, 6ελ. 156). Разумная часть - логос, в свою очередь, делится на внутренний логос и произносимый логос (Ibid. 2, 21, 6ελ. 170).

Единое чувство (θεῦμος) души не следует путать с пятью телесными чувствами. Чувство души пользуется телесными чувствами как "жилищами" (Ibid. 2, 18, 6ελ. 164), но не растворяется в них. "Органов чувства пять, а чувство одно - душевное, которое познает возникающие в органах чувства" (PG 40, 632-636). Иначе говоря, единое чувство души получает импульсы от пяти телесных чувств. Две другие части душевной тримерии - чувство и желание - пифагоро-платоновская психология объединяет в понятие "неразумная душа". Эти полученные импульсы-ощущения душевное чувство

воспринимает в двух противоположных аспектах - удовольствия и страдания.

Наконец, вожделение (*ἐπιθυμία*) - желательная часть души - это вложенное в человека стремление к чему-либо. Первоначально желательная часть души была направлена только на единое Благо, то есть Бога, но после грехопадения она может быть направлено как на добро, так и на зло. О желании говорит святитель Григорий Нисский: "Природа всегда жаждет того, в чем нуждается; это желание недостающего есть вожделевательное расположение нашего естества" (Твор. I, 265). Святой Иоанн Дамаскин различает желание - *θέλησις*, то есть волю вообще или естественное стремление к бытию, и желание - *βούλησις*, то есть акт воли или разумное стремление к какому-либо конкретному делу ("Екδ. акр. 2, 22, бел. 174-176).

Схема строения души, состоящей из трех частей - разума, чувства и желания - широко распространена в патристике. Выше, в главе "Образ и подобие" мы изложили несколько иную схему Григория Нисского, охватывающую весь духовно-душевный состав человека, в который входят ум, душа и слово. Провести параллели между двумя схемами довольно сложно. Тождествен ли духовный ум-нус из I-й схемы Григория душевному уму-логосу из 2-й? В свою очередь, душевный ум-логос не является ли "внутренним словом" из I-й схемы? Эти вопросы, на которые нет и не может быть исчерпывающего ответа,шний раз говорят об условности всех схем и формул, используемых при попытках объяснить природу и строение души.

В писаниях преподобного Симеона встречается и та, и другая схемы. О душе, уме и слове он говорит как об образе Троицы в человеке (Theol. I, 218-237). Человек является образом Божиим, потому что обладает душой словесной, умной и бессмертной, едино-

сущной уму и слову, имеющими с ней одну ипостась. Кто не исповедует этого, тот сам себя обличает как бессловесного. Ибо в чем еще другом будет он "по образу" Творца? (Theol. 2, 84-91). "Итак, я верую, - говорит святой Симеон, - что как душа не была и не есть прежде ума, и ум - прежде рождающегося от него слова, но они одновременно получают бытие от Бога, ум же рождает слово и изводит через него желание души, так и Бог Отец не был прежде Сына или Духа; но как ум, находясь в душе, имеет в себе слово, подобным образом и Бог Отец весь есть в Духе Святом и имеет в себе всего рожденного Сына. И как невозможно быть душе без ума или слова, так невозможно Сына с Отцом считать без Святого Духа" (Ibid. 96-108). Поклоняясь единому, трипостасному, совечному, нераздельному и неслиянному естеству и природе, то есть единому Богу, человек научается познанию того, что есть в нем самом, ибо "во всем твоём уме... есть все слово, и в этих двух - дух, то есть душа - нераздельно, неслиянно... Поэтому, когда мы делаем поклон человеку, мы приносим ему одну честь, как имеющему ум, душу, и слово, не выделяя и не предпочитая что-либо одно из трех..." (Ibid. 112-127).

В этом сложном богословском построении обращает на себя внимание отождествление автором души (ψυχή) и духа (πνεῦμα) - терминов, имеющих в византийской богословской традиции самостоятельные значения. О том, что это не оговорка, свидетельствует другой текст, где преподобный Симеон доказывает возможность употребления этих терминов в одном значении: "Отцом именуется Бог, отцами называются и многие люди. Сын Божий есть Христос Бог, а сыны человеческие - мы. Дух Божий - Пресвятой Дух, но духами называются и наши души" (Theol. 3, 176-180). Называя душу духом, преподобный Симеон подчеркивает ее бестелесность, немате-

риальность. "Бог есть Дух" (Ин. 4, 24), и душа, будучи образом Божиим, тоже должна иметь духовную природу.

Это, однако, не означает того, что душа человека лишена всякой материальности. Среди древне-церковных писателей было распространено мнение о том, что душа имеет эфирную оболочку или тонкое тело. "Всякая тварь - и Ангел, и душа, и демон, - по своей природе есть тело, потому что они, хотя и утонченные, однако в существе своем, по своим характерным чертам и по образу, соответственно утонченности своей природы, суть тела тонкие, тогда как это наше тело в существе своем материально", - говорит святой Макарий Египетский (В.Е.П., т.41, о.м.4, гл.162). О том же говорит преподобный Иоанн Кассиан Римлянин: "Хотя мы называем многие существа духовными, каковы Ангелы, Архангелы и прочие Силы, а также и сама душа наша..., но их никак не должно признавать бестелесными. Они имеют соответственное тело, в котором существуют, хотя несравненно более тонкое, чем наше тело. Они - тела, по мнению Апостола, который сказал: есть тела небесные, и тела земные; и опять: сеется тело душевное, восстает тело духовное (I Кор. 15, 40-44), чем ясно указывается, что бестелесен один только Бог" (Собесед.7,13^{1/}). Основываясь на древне-церковном учении, святитель Игнатий Брянчанинов утверждает, что душа - "эфирное, весьма тонкое, летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица, словом - полное сходство с ним" (Собр. соч., т. 3, с. 75).

Среди христианских писателей не было полного единомыслия во взгляде на материальность души. Это показало известное расхождение между святителем Игнатием Брянчаниновым, разделявшим эфирную теорию души, и святителем Феофаном Затворником, который

1. Цит. по: Вл. Игнатий. Собрание сочинений, т. 3, с. 77.

считал, что "душа и Ангел - не тело, а дух", как он и озаглавил свою книгу, содержащую возражения против учения святителя Игнатия в его "Слове о смерти".

Что касается преподобного Симеона, то он, хотя и называл душу "нематериальной" и "бестелесной", когда хотел подчеркнуть ее духовную природу, однако ясно высказывался об относительности этих свойств у Ангелов и душ. Ссылаясь на те же тексты из I Послания к Коринфянам Апостола Павла, которые цитировал в доказательство телесности Ангелов и душ святой Иоанн Кассиан, преподобный Симеон пишет: "Они (Ангелы), конечно, некоторым образом телесны и описуемы по сравнению с нематериальными и бестелесным Божеством, как написано: тела небесные и тела земные... И не удивляйся, слыша это и имея в виду, что бестелесные Ангелы могут невидимо входить и выходить через запертые двери..., но послушай... Павла, говорящего: сеется тело душевное, восстает тело духовное... Итак, если душевное сеется, а восстает духовное, как сказано, и если в будущем веке (люди) будут как Ангелы Божии, о чем и Господь говорил, то мы, конечно, будем подобны им, если не по природе, то по благодати. Называю же их телесными по отношению к Богу, а по отношению к нам - нематериальными и невидимыми. Если же так, тем более справедливо судить так о душах, по преданному нам определению и правилу" (Еп. I, 31-73). В данном тексте, конечно, еще нельзя видеть признания эфирной теории души, но, как мы уже имели случай отметить^{1/}, может быть, не случайно весь этот фрагмент отсутствует в русском переводе святителя Феофана Затворника, который сам не был сторонником материальности и телесности души.

1. См. введение к настоящей работе, с. 30.

Общепризнанным в патристике можно считать учение о бессмертии души. Однако, одни авторы считали, что душа бессмертна по природе, другие говорили, что - по благодати, в зависимости от воли Божией. Преподобному Симеону, кажется, ближе вторая точка зрения. Бессмертие души - не абсолютное, а относительное, в силу причастности Богу. Отпадение от Бога есть смерть души (Нулп. 53, 256).

Источником бессмертия души является древо жизни, от которого человек перестал вкушать, будучи изгнан из рая. Древо жизни, отождествляемое с небесным хлебом, является источником бессмертия и для Ангелов. Тем людям, которые приходят в меру духовного возраста и становятся совершенными, Бог возвращает бессмертие, и они уже здесь, на земле, живут так, как бы жили на небесах, "имея в себе древо жизни и саму ангельскую пищу - небесный хлеб, питаюсь которым все невестественные небесные силы непоколебимо оживотворяются" (Еп. 4, 686-694). Небесной пищей и ангельским хлебом в данном случае святой Симеон называет не евхаристический Хлеб, но мистическое созерцание Бога - встречу с Богом, которая одновременно является приобщением к бессмертию: "Кто же воздерживается от всего и обучает душу свою..., понуждая ее ходить в заповедях Божиих, как если бы она ходила в воздухе по канату, тот в короткое время обретет Того, кто скрыт в этих божественных заповедях... Тогда он видит Того, за Кем гнался, и достигает убегающего, и обнимает желанного, и весь становится вне мира, и забывает весь этот мир, соединяется с ангелами, смешивается со светом, вкушает жизнь, сплетается с бессмертием, наслаждается сладости, восходит на Третье небо, восхищается в рай, слышит неизреченные глаголы..., наполняется таинственной чашей, тельцом упитанным, хлебом живым, пи-

тием жизни, непорочным агнцем, манной мысленной... Тогда душа становится для тела тем же, чем Бог стал для души, как говорит голос Богослова (т.е. Григория, см. PG 35, 428 A). Ибо как душа не может жить, если не просвещается Творцом, так и тело, если не получает сил от души" (Eth. 6, 102-136).

Таким образом, бессмертие и жизнь души понимается святым Симеоном в единственном мистическом значении - как причастие Богу и соединение с Богом. Путь к бессмертию - через делание заповедей, которое он уподобляет хождению по канату. В этом взгляде на бессмертие можно усмотреть близость учения преподобного Симеона к взглядам некоторых авторов доникейского периода, которые тоже говорили о том, что душа бессмертна не сама по себе, но постольку, поскольку бывает причастна Богу. Святой Иустин Философ говорит: "Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтобы она жила, и поэтому может некогда перестать жить, если Бог захочет, чтобы она не жила более" (PG 6, 490 B-492 A); души, по его мнению, не бессмертны, но только "те, которые удостоены видеть Бога, уже не умирают" (Ibid. 1585). О том, что человек не бессмертен по природе, но способен стать бессмертным, говорит святой Феофил Антиохийский (PG 6, 1093B-1096 A).

Преподобный Симеон придерживается общепринятого деления души на три силы - разумную (логос - слово), раздражительную (тимос-чувство) и желательную (эпитимия-вожделение). Душа, говорит он, есть "умственная мастерская, в середине которой, как сердце, помещается разумная (сила) а вместе с разумной - желательная и раздражительная" (Eth. 4, 392-394). Когда эти силы находятся в естественном состоянии, то есть не бывает никакого страстного устремления их вовне, они сохраняются скры-

тыми внутри души. Их действие заключается в следующем: "разумная (сила) рассуждает и отличает худшее от лучшего, определенно показывая желательной, к чему ей следует склоняться, что нужно любить, а от чего с ненавистью отвращаться; раздражительная же стоит между ними как благоразумный слуга, исполняющий их пожелания и содействующий их стремлениям, подвигая их к мужеству и содействию желаниям добрых людей или противостоянию злым..." (Епф. 4, 403-411). Человеку следует прежде всего возлюбить Бога и к Нему одному обратить всю желательную силу, познав, что нет никого, кто был бы так прекрасен, приятен, сладок, кто обладал бы таким могуществом и славой и мог бы оживотворить, делать нетленным и бессмертным. "Когда через все это желательная (сила) человека будет преисполнена, тогда вся раздражительная и разумная (силы души) сольются с желательной, и все три станут едино в созерцании Троической Единицы и в сладости своего Владыки. Ибо тогда совершенно не узнается это их тройное разделение, но они во всем едино" (Епф. 4, 416-429).

Однако гармония трех сил души нарушается, если они устремляются на внешние предметы или увлекаются "страстными прилогами": "Как только силы (души) возвращаются от простоты одного единственного Блага к рассмотрению и различению злых и добрых дел здешнего (материального мира), тотчас желание и мысль нераздельно устремляются к противоположному воле Божией; ибо только в этих (мирских делах) движется раздражительная сила" (Епф. 429-435). Таким образом, три силы души всегда действуют вместе.

Древне-церковное учение о едином чувстве души воспринято преподобным Симеоном. "По образу Божию созданный человек имеет

в душе, уме и Слове единое чувство, хотя и разделенное соответственно пяти потребностям тела; в отношении к телесному оно нераздельно разделяется посредством пяти чувств, в которых неизменно изменяясь показывает действие, будучи способно видеть (хотя и не само по себе, но душа через него), а также и слышать, и обонять, и вкушать и различать через осязание. В отношении же к духовному оно не нуждается в том, чтобы разделяться на чувства, как бы на окна, ему не требуется открывать глаза, чтобы видеть или созерцать что-либо, не нужны ни уши, чтобы слышать слово, ни орган обоняния, чтобы тонко различать запахи, ни губы или язык, чтобы вкушать и отличать сладкое от горького, ни руки, чтобы осязать и видеть через это, что жестко, а что мягко и ровно. Но чувство становится вне всего этого и все целиком следует за умом, будучи по природе его спутником и нераздельно с ним (составляя) одну сущность, имея в себе пять чувств, а точнее сказать - и более, которые все суть едино" (Eth. 3, 152-171).

Можно, следовательно, говорить о том, что первоначально чувство было единым, но при соединении души с телом, оно дифференцировалось на пять чувств. Само по себе деление на пять чувств является естественным состоянием единого душевного чувства, что показал святой Симеон выражениями "нераздельно разделяется" и "неизменно изменяется". Деление на пять чувств - это уже изменение, то есть искажение единого чувства, также как и стремление к вещам материального мира является искажением вложенного в человека влечения к Богу.

Это искаженное чувство, разделенное на 5 частей, преп. Симеон называет "мирским чувством". Возвращаясь к Богу в мистическом акте единения с Ним, оно вновь становится "умным чувством".

вом", отождествляемым с любовью: "Явившись и будучи узнан мною, Он обратил в бегство полк демонов, прогнал робость, дал мне мужество, обнажил мой ум от мирского чувства и облек меня одеждой умного человека, разлучил меня с видимым и сочетал с невидимым, и дал мне видеть Несозданного, и радоваться тому, что я полностью отделился от (вещей) сотворенных, видимых и быстро погибающих, и соединился с Несозданным, Нетленным, Безначальным, Невидимым для всех. Ибо это и есть любовь" (Пулп. 17, 388-407).

Таким образом, чувство, разделенное в обычной мирской жизни на части и направленное вовне, должно в христианской аскезе обратиться внутрь, стать единым, "умным", претвориться в любовь.

Эта же задача стоит перед желанием (эпитимией), заключенным в желательной части души. Это желание (эпитимия) согласно преподобному Симеону, тоже по природе едино, но оно может быть направлено вовне, а может быть обращено к Богу. В первом случае оно перерастает в страсть и соединяется с "волей плоти", во втором случае перерастает в горячее влечение к Богу. Христианин - тот, кто сумел направить волю души к Богу: "Я думаю, - говорит святой Симеон, - что всякая воля души человеческой едина. Итак, кто соединил ее с Божественным Духом, тот стал богоподобным, приняв Христа в сердце, (стал) христианином от Христа..." (Пулп. 13, 31-34).

Итак, все силы души должны быть обращены к Богу и слиться - в едином желании-влечении-любви к Нему. Через это душе возвращается ее богоподобие и изначальная близость к Творцу, у нее открываются новые, духовные чувства, отверзаются "очи души", и человек ясно видит Бога и в Боге себя и всех людей: "Слепой по

отношению к Единому совершенно слеп ко всем, а видящий в Едином находится в видении всех... Видящий в Едином через Единое видит самого себя, и всех, и вообще все..." (cat. 28, 403-410). Так, по учению преподобного Симеона, совершается великое таинство преобразования души.

8. Ум

Для определения высшего духовного начала в человеке Святые Отцы пользовались двумя терминами - дух (πνεῦμα) и ум (νοῦς), последним значительно чаще. Духовный ум-нус следует отличать от душевного разума-логоса или рассудка-диании, о которых шла речь в предыдущей главе. Душевный разум - одна из трех частей души; его органом является головной мозг, осуществляющий процессы мышления и рассуждения. Духовный ум-нус сконцентрирован в сердце, где происходят главные события мистической жизни человека. "Ум-нус есть орган мудрости, а логос-разум есть орган знания. Ум, двигаясь, ищет причину существ, а логос отмечает только их качества", - говорит святой Максим Исповедник (PG 90/1, 281). Всякое научное и спекулятивное знание - область применения душевного разума-рассудка; сфера действия духовного ума - вне пределов материального мира.

Духовный ум - игемоникон, "владычественное" в человеке. Он не является частью души: "Ум не есть душа, но дар Божий, спасающий душу, - говорит преподобный Антоний Великий. - Богоугодный ум идет впереди души и советует ей презирать временное, материальное и тленное, возлюбите же вечные, нетленные и нематериальные блага, чтобы человек, находясь в теле, умом мыслил и созерцал небесное и божественное. Боголюбивый ум - благодетель и спасение человеческой души" (Φιλοκαλία, т. А', 17).

Ум обладает естественной светозарностью: "Старайся сохранить невредимой светозарность владычественного твоего (ума)", - говорит святой Иоанн Карпафский (Ibid. 293). Ум, по святому Антонию, есть "свет души" (Ibid. 21). Древние подвижники-аскеты на высоких стадиях мистического созарения видели свет своего ума; это видение умом собственного света Евагрий называл признаком бесстрастия (Добр. I, 426).

Ум - орган мистического зрения. Св. Григорий Нисский цитирует "одного из ученых язычников" (имеется в виду Менандр), который сказал: "И видит ум, и слышит ум" (Ἐρχα, т. А', 230). Святой Антоний Великий говорит: "Ум все видит, даже то, что на небе, и ничто не помрачает его, кроме одного греха" (Φιλοκαλία, т. А', 19). Уму доступно созерцание мира небесных сил; через него человек соприкасается с Богом: "Глаз видит видимое, а ум постигает невидимое... Кто имеет боголюбивый ум, у того просвещено сердце, и он видит Бога в уме своем" (Ibid. 21).

По своей природе ум значительно отличается от всего, что есть в человеке. Святитель Григорий Палама называет ум "частицей Божества" (PG 150, 144), подчеркивая его неземное происхождение. Душа находится в мире, как рожденная, а ум - вне мира, как нерожденный", - согласно святому Антонию (Φιλοκαλία, А', 22). Поэтому ум не только господствует над душой, но и "обоживает душу" (Ibid.).

Если душевный разум-рассудок содержится в душе каждого человека, проявляясь в его естественных способностях логически мыслить и рассуждать, то духовный ум присущ далеко не всякому человеку: "Ум есть обожение (апофеоз) души..., но не в каждой душе есть ум, поэтому не всякая душа спасается" (Ibid.). Ум скрыт в тайниках сердца, глубоко запрятан в недра души, и в обычной жизни может никак не проявляться, подменяясь душевным разумом. Человек узнает о том, что у него есть духовный ум-нус,

только тогда, когда вступает на путь аскетического подвига, цель которого - выявление духовного ума и одухотворение души. Когда в человеке полностью выявлен духовный ум во всей своей светозарности и богоподобии, это означает, что подвижник достиг совершенства: "Таково Божие определение, чтобы по мере возрастания плоти душа наполнялась умом, чтобы человек из добра и зла выбирал угодное ему (уму). Душа же, не избирающая добро, не имеет ума. Поэтому, хотя все тела имеют душу, но не о всякой душе можно сказать, что она имеет ум. Ибо боголюбивый ум бывает у целомудренных, преподобных, праведных, чистых, добрых, милостивых и благочестивых. Присутствие ума бывает для него (человека) помощью (в отношении) к Богу" (Твiд.21).

Ум может быть направлен как к Богу, так и в противоположную сторону. Святые Отцы, особенно те из них, которые говорили об "умном делании", исходили из того, что ум приобретает различную "окраску" в зависимости от того, в какую сторону и на какие объекты он бывает направлен. Как мир состоит из множества разнообразных и разнородных элементов, так и ум, направленный на предметы мира, теряет свою простоту и становится множественным, и, наоборот, возвращаясь к Богу, созерцая Единое, сам становится единым (Каллист Катафигиот, PG 147, 875). О различных состояниях ума говорит святой Максим Исповедник: "Ум, направленный к Богу молитвой и любовью, делается мудрым, сильным, человеколюбивым, милосердным, или, просто говоря, имеет в себе все свойства Божии, а переходя к материальным вещам, становится животным и зверским" (PG 90/1, 1001). Ум, потерявший свою единовидность и духовность, ничем не отличается от душевного разума. Из глубин сердца он вытесняется в головной мозг, разделяется на множество помышлений о мирских вещах, забывает о

Боге. Для того, чтобы ум вспомнил о Боге, необходимо снова свести его в сердце и "водворить" там.

Одной из наиболее таинственных способностей человека является память. Относится ли память к области ума или ее следует признавать способностью рассудка? Святой Иоанн Дамаскин, по-видимому, относит ее к рассудку: "память ($\mu\eta\acute{\nu}\eta\sigma\iota\varsigma$) есть представление ($\phi\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\beta\iota\alpha$), оставленное каким-либо чувством или помышлением, обнаруживающимся через действие" ("Екд. ѿкр. 2, 20, сел. 168). Чувство и мышление – способности души; воспринятое душой при их помощи сохраняет память. Здесь, однако, идет речь о так называемой "мирской памяти", включающей в себя воспоминания о всех событиях и явлениях материального мира.

Есть вид памяти, который определенно относится к области ума – это "память Божия". Душевная память концентрируется в голове, она множественна и разнообразна, потому что вмещает в себя множество вещей и явлений. Умная память заключена в сердце; она, по святому Григорию Нисскому (PG 44, 1121) единична и проста, потому что имеет своим предметом одного Бога. Когда в человеке открывается умная память, она постепенно вытесняет душевную память: "Память о Боге, когда овладеет пакистью в душе, истребляет в сердце память обо всем видимом", – говорит святой Исаак Сирий (Ἰσακτικὰ , л. 73, сел. 286). "Сердце чистое есть то, которое предоставило Богу память совершенно безвидную и не имеющую образов, – говорит Евагрий, – и готово принять одни впечатления Божии, от которых оно обыкновенно делается светлым" ().

Святоотеческое учение об уме как высшем духовном начале в человеке отразилось в писаниях преподобного Симеона. Прежде всего, он определенно отличает ум-нус от духа-пневма. Дух в его понимании близок к дыханию и скорее может отождествляться с ду-

шой, чем с умом. "Мы естественно дышим и имеем в себе дух, если же нет (дыхания), тотчас умираем", - говорит он (Theol. 2, 150-152). Дух - это жизненная сила (как и в Библии), тогда как ум - самостоятельное начало в человеке.

Ум не является частью души, и не смешивается с ней, однако он таинственно связан не только с душой, но и с плотью. Соединение ума с плотью и душой было предметом удивления и восхищения для святого Симеона: "Как ум связан с плотью, и как плоть несмешанно и неслиянно срастворена с нематериальным умом? Ум же и душа, не смешиваясь, произносят слово, конечно - внутреннее, и остаются такими же нераздельными, неизменными и совершенно неслитными" (Нулп. 31, 135-139). В триаде ума, души и слова ум занимает центральное положение, подобное тому, которое занимает в Троице Бог Отец как Виновник рождения Сына - Слова и исхождения Духа (Theol.2, 84-108).

По природе ум нематериален и бесплотен (Eth.15, 98-99). Он всегда подвижен и не может оставаться праздным, бездеятельным (Cat. 10, 94-95). Поэтому уму надо дать соответствующее делание, которое заключается в молитве, сопутствующей телесному деланию. Но как человек сам по себе не может творить добрые дела, если не получает помощи свыше, так и ум не в состоянии совершать свое "умное делание" (Сар. 1, 95), если Бог не идет навстречу ему. Ум, имеющий небесное происхождение, через грехопадение ниспал с высоты, и теперь сам по себе не может ни подняться, ни взойти к Богу, ни увидеть Бога. "Наш ум, - говорит святой Симеон, - во всяком случае нуждается в ком-нибудь, кто возвел бы его на небо и показал ему тамошние видения и открыл тайны Божии. Ибо как невозможно птице без крыльев взлететь в высоту, так и уму человеческому взойти туда, откуда ни-

спал, если он не будет иметь предшествующего ему и возводящего его" (Theol. I, 412-418).

Ум является тем органом, которым человек способен видеть Бога. Поэтому преподобный Симеон называет его "оком сердца" (Eth. I, 12, 420) или "оком души" (Cap. I, 38). В процессе мистического восхождения к Богу ум является игеконом-предводителем, он следует непосредственно за Богом, возводящим его. За ним следует душа: "От величия и красоты тварей ум познает Создателя и восходит к созерцанию Его, и душу воспаляет помышлять о Творце" (Eth. 6, 252-255). Душа, в свою очередь, влечит за собою тело. Однако взойти в созерцание может только ум. "Человек... словесен среди бессловесных и двояк из двух - чувственного и умопостигаемого. Он один среди тварей знает Бога, и для него одного, в силу ума (κατὰ νοῦν), Бог уловим неуловимо, видится невидимо и держится неухватимо" (Нумп. 23, 70-79).

Прельщенные умом, - говорит святой Симеон, - сидят во тьме и не могут видеть ни Бога, ни мира, ни творений Божиих (Нумп. 32, 37-41). У них еще не открылись "очи ума", и потому они ничем не отличаются от бессловесных животных. Преподобный Симеон считает таких людей мертвыми: "Познай себя, что ты двояк, и имеешь двоякие очи - чувственные и умные, также как два есть солнца и два света - чувственный и умный; если ты видишь их, то будешь человеком, каким и создан ты в начале. Если же ты видишь чувственное солнце, а умственного не видишь, то ты, конечно, полумертв, а полумертвый и мертвый во всем бездейственны. Ибо если бездейственен всякий, не видящий чувственно, то насколько более мертв и хуже мертвого тот, кто не видит умственный Свет мира?" (Нумп. 23, 448-464).

Если те, у кого ум помрачен, сидят во тьме, то, напротив,

удостоившиеся увидеть в уме Свет мира, обладают светоносным умом. В этом смысле преподобный Симеон толкует слова Спасителя о том, что "светильник для тела есть око" (Лк. II, 34): "О каком око Он говорит, если не об уме, который никак не может быть чистым, если он не видит чистого Света? А чистый Свет есть Христос. Итак, кто имеет в себе свет Христов, светящий в его разуме, о том говорится, что он имеет ум Христов. Следовательно, когда око твоо чисто, тогда и все бестелесное тело твоо (т.е. душа) будет светло, а когда ум твой лукав, то есть помрачен и погашен, тогда и тело твоо будет темно" (Cat. 33, 53-61).

Человек, стяжавший просветленный ум, имеет в себе память Божию. "Такой (человек) никогда не пожелает беседовать с кем-нибудь другим и не предпочтет что-либо из вещей мира сего памяти Его и любви к Нему" (Сар. I, 28). У такого человека - чистое сердце: "Чистым сердцем обладает, как думаю, тот, кто не только не тревожится какой-либо страстью, но и не помышляет ни о чем недобром или мирском.., и имеет в себе одну только память о Боге в неудержимой любви. Ибо око в чистом свете чисто видит Бога, если ничто другое не препятствует созерцанию" (Сар. 3, 32).

Таким образом, преподобный Симеон отождествляет память Божию с видением Бога, что очень характерно для его мистической духовности. Ничто, по его мнению, так не способствует отрешению от мира, как память Божия (Сар. I, 18). Стяжавший память Божию уже в этой жизни входит в свет Святой Троицы и становится причастником небесных благ: "Память Христова просвещает ум и прогоняет демонов, а свет Святой Троицы, сияющий в чистом сердце, всякого (человека) удаляет от мира, и уже отсюда

возносит причастника своего к будущей славе..." (Сар. 1,2).

9. Свобода человека

Откуда произошло зло, и почему Бог не оградил первоначального человека от возможности грехопадения? Ответом на эти вопросы служит древне-церковное учение о свободе человека.

Зло не сотворено Богом, но оно и не является самостоятельной противоборствующей Богу сущностью. "Зло, - говорит святой Василий Великий, - не живая и одушевленная сущность, но состояние души, противное добродетели и происходящее в беснующих через отпадение от добра. Поэтому не ищи зла вовне, не представляй себе, что есть какая-то первородная злая природа, но каждый да признает самого себя виновником собственного злонамерения" (Твор. I, 18).

Бог создал человека свободным, и свобода эта простирается до того, что человек может отвергнуть своего Создателя. Однако ни Бог, ни сама свобода не являются виновниками зла. Человек должен был без всякого принуждения творить добро, но он злоупотребил своей свободой, извратил ее, и поэтому впал в грех. "Итак, - говорит святой Григорий Нисский, - поскольку в том и заключается отличительное свойство свободы, чтобы желаемое избирать свободно, то виновником зла для тебя является не Бог, устроивший неподвластную и независимую природу, но безрассудство, избравшее худшее вместо лучшего" ("Ерм.", гл. А', 410).

Свободная воля, по Иоанну Дамаскину, есть неотъемлемая принадлежность разума. Всякое разумное существо свободно - не только люди, но и Ангелы: "Это показал диавол, который был создан от Творца добрым, но самовластно сделался изобретателем порока, а также и те силы, которые отпали вместе с ним,

то есть демоны; тогда как остальные чины Ангелов пребыли в добре" ("Ехб. акр. 2, 27, 6ελ. 194).

И Ангелы, и люди были предназначены к тому, чтобы, упражняясь в добре, уподобляться Богу. Одновременно со свободой выбора людям была дана заповедь, добровольно исполняя которую они были бы спасены от зла. Почему Бог не хотел принудить человека к исполнению заповеди, но предоставил ему возможность уклониться от нее? Потому, отвечает святой Григорий Нисский, что в противном случае человек ничем не отличался бы от бессловесных и неразумных животных, которых можно чужой волей вести куда угодно ("Ερφα, τ. Α', 496). Человек, одаренный разумом, созданный по образу и подобию Божию, должен был стать не рабом, но другом Божиим. Высшее назначение человека - не в том, чтобы рабски исполнять волю Хозяина, но чтобы, как другу и сыну и наследнику, добровольно исполнять заповеди Отца: "Вы - друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедал вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его, но Я назвал вас друзьями" (Ин. 15, 14-15).

Свобода человека осуществляется только в том случае, если он направляет ее соответственно воле Божией. Кто не исполняет заповеди Божии, неизбежно впадает в грех, а "всякий делающий грех есть раб греха" (Ин. 8, 34). Автономная, изолированная от Бога свобода является ложной, и она ведет человека к полному подчинению "закону греха" (Рим. 7, 25). Святой Исаак Сирий говорит: "Остерегайся собственной своей свободы, ведущей к злому рабству" ("Ασκητικά, λ. 55, 6ελ. 219).

Перед человеком с самого начала были открыты два пути, один из которых вел его к вечной жизни, а другой - в погибель. Человек должен осуществить свободный выбор. Об этом говорит

Моисей, обращаясь к народу Израильскому: "Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое" (Втор. 30, 19). Учение о двух путях ярко выражено в памятниках раннехристианской письменности:

"Есть два пути - один жизни и один смерти, велико же различие между двумя путями", - говорит автор "Учения 12 Апостолов". Путь жизни отождествляется им с исполнением двух основных заповедей Спасителя о любви к Богу и ближнему, путь смерти - делание всякого греха (Ран. Отцы, 16). О том же говорит святой Петр Дамаскин: "Среди этих двух путей, то есть праведности и греха, стоит человек, и на какой хочет, на тот вступает и идет по нему. Избранный им путь, а также идущие по нему - или Ангелы и Божьи люди, или демоны и злые люди - доводят его до конца этого пути, хотя бы и против воли: добрые - к Богу и в Царство Небесное, а грешные - к диаволу и в вечную муку. Но никто не является причиной гибели, кроме своей воли" (Φιλοκαλία, т. Г', 9-10).

Всякое разумное существо обладает волей. Свобода - это разумно направленная воля. Святой Максим Исповедник различает природную (физическую) и избирательную (гномическую) волю. Первая является онтологическим свойством разумного бытия, вторая есть выбор или колебание между разными возможностями. Свобода воли не обязательно предполагает свободу выбора, скорее - последняя есть умаление или искажение первой. Бог действует абсолютно свободно, однако в Его воле нет какого-либо колебания или раздвоенности. Для человека подлинная свобода заключается не в "выборе", предлагающем раздвоение, а следовательно - нетвердость и неполноту воли, но в целостном, непоколебимом и безраздельном устремлении и влечении души к Благу. "Падение воли, по мысли преподобного Максима, именно в том и заключается, что

утрачена цельность и непосредственность, что воля из интуитивной становится дискурсивной, что воление разворачивается в очень сложный процесс искания, пробы, выбора..."^{1/}

Таким образом, полнота свободы человека осуществляется в его добровольном влечении к добру и исполнению заповедей Божиих. Это тем более осуществимо, что с самого начала, по мысли святого Максима, Бог вложил стремление к добру в естество человека и даровал ему силу к исполнению того, что должно (Φιλοκλήια, г. В', II4). Слияние свободной воли человека с волей Божией - это путь к обожению. Поэтому свобода является даром Божиим, как говорит Эней Газейский: "Свобода разумной души есть величайший дар Божий, свобода превращает человека в бога" (PG 85, 909).

Преподобный Симеон, говоря о свободе человека, пользуется традиционным термином "самовластие" (αὐτεξουσία), широко распространенным в патристике. Самовластие даровано человеку Богом для того, чтобы его добрые дела, совершаемые без какого-либо принуждения со стороны Бога, приблизили его к Творцу и вечной жизни: "Бог, с самого начала пожелав, чтобы благо было и нашим, как говорят божественные Писания, даровал первоизданным и прародителям нашим самовластие, а через них и всем нам, чтобы они исполнили заповеди Его не с печалью или по необходимости, но по расположению и любви к Нему, соблюдая их с радостью и самопроизвольным желанием, и чтобы потом считалось, что они своими трудами приобрели добродетели и принесли их Владыке как собственные дары, и посредством их были возведены по преуспению в совершенство образа и подобия Божия, и неопалимо приблизились к Неприступному без телесной смерти, из поколения в поколение каждый из них к Нему приближаясь" (Eth. 10, 36-48).
Г. Флоровский. Виз. Отцы У-УШ вв., с. 215-217.

Таков был первоначальный замысел Божий о человечестве.

Бог, конечно, заранее знал и предвидел грехопадение человека, однако это не делало грехопадение обязательным. Вслед за преподобным Иоанном Дамаскиным, который отличает предвидение Божие от предопределения, говоря, что Бог "наперед знает то, что в нашей власти, но не предопределяет этого" ("Екд. ѿкр. 2, 30, 64л. 202), святой Симеон называет виновником зла не Бога, но "непокорность" человека: "Причиной нашего ожесточения является не предвидение Божие, а наша непокорность. Ибо Он заранее знает все и прошедшее, и настоящее, а будущее Он видит еще прежде события, так, как будто оно уже совершилось, ибо от Него и в Нем все существует... Он, почтив нас самовластием и дав нам заповеди, научающие нас противостоять врагам, оставил во власти каждого - противостоять ли и побеждать врага, или оставаться беспечным и быть побежденным им" (Еп. 2, 81-97). Однако Бог не оставляет человека одиноким в борьбе, но тех, кто добровольно желает противоборствовать диаволу, Он тайно укрепляет Своей силой. Тех же, кто не хочет бороться с врагом, Бог не принуждает к этому, "чтобы не нарушать самовластия нашей разумной природы, созданной по образу и подобию Божью, и не низвести нас в чин бессловесных (животных)" (Твд. 97-112).

Ни диавол, ни демоны, ни человек по природе не являются злыми, но они добровольно становятся злыми по своему злему произволению, недобрым помыслам и злым делам. "От чего пал Эсфор (диавол)? Не от произвеления ли и согласия с лукавым помыслом? А Каин от чего стал братоубийцей? Не от того ли, что по злему произволению предпочел себя Творцу, и, последовав злым помыслам, стал пленником зависти и совершил убийство?..

По природе ли все это было или от злого произволения? Исно, что от злого произволения, ибо по природе никто не был злым, и Бог - творец не злых тварей, но весьма добрых" (Сал. 4, 65-80).

Поэтому человек изначально поставлен перед свободой выбора. Преподобный Симеон в связи с этим высказывает мысли, близкие к учению о двух путях жизни: "Перед нами две возможности - жизнь и смерть; и два мира - видимый, конечный и невидимый, вечный, бесконечный; также и двое действующих в этих мирах и борющихся между собой - то есть Бог и противостоящий ему диавол, из которых Один заботится о спасении нашем и призывает нас к жизни и вечному Царству, а другой желает гибели и смерти нашей" (Ефл. II, 560-568). Поэтому человек должен бежать от врага и просить помощи у Бога, чтобы не впасть в рабство диаволу, потеряв свое самовластие.

Свобода выбора - это искушение ложной свободой, через которое должен пройти каждый человек, чтобы утвердиться в добре. Большинство людей не выдерживают этого искушения, поддавшись соблазну исполнять свою автономную волю, не согласованную с волей Божией. Преподобный Симеон, как он сам свидетельствует о себе, тоже не избежал этого искушения и даже на определенном этапе своей жизни впал в "сети диавола". Об этом периоде своей юности он вспоминает во 2-м Благодарении: "Поскольку Ты не принудил нас, но установил, чтобы мы спасались по самопроизвольному выбору, то оставил и меня явить в себе достоинство самовластия и показать через соблюдение заповедей самопроизвольную любовь к Тебе. Я же, безумец и презритель, подумал, что достоинство самовластия есть (то же самое, что) для коня разрешение от пут; и, удалившись от Твоего господства,

я бросился в ров" (Евх.2, 22-28). Из этого рва погибли юношу Симеона извлек его духовный отец - старец Симеон Благого - вейный (Гвд.52-73).

Отвергнув искушение ложной свободы, сделав выбор в пользу добра, человек становится сыном и другом Божиим. Преподобный Симеон очень настойчиво говорит о том, что Бог приводит к Себе только тех, кто желает этого и исполняет Его заповеди, остальных же Он не принуждает ни к соблюдению заповедей, ни к дружбе с Собой. Святой Симеон вкладывает в уста Бога такие слова: "Я - Бог пребезначальный, Я по природе Владыка, Царь небесных и преисподних, и все являются Моими рабами - (даже) не хотящие (этого)... Но не хотящего Я никогда не принуждаю, а хочу, чтобы служение повинующихся Мне было самовластным и самопроизвольным... Я хочу, чтобы такими были рабы Мои, такими - наемники, и такими - друзья Мои. Остальных же Я не познал, и они Меня не познали. Поэтому жестоким Меня считают, безжалостным называют и несправедливым именуют исчадия неправды... Для желающих Я Пастырь и Владыка, для прочих же Я - Творец и Бог по природе, но никак не Царь; и не Вождь Я для тех, кто не взяли крест и Мне не последуют, ибо они - исчадия, рабы и сосуды врага" (Пушп.43, 27-56).

Эти слова Бога явились ответом на вопрос преподобного Симеона о том, принимать ли ему игуменство над не желающими. Бог говорит ему, что никто не может стать добрым или злым по принуждению: "Тем, кто совершенно не желает слушать слов Моих говори так, как и Я некогда ответил сказавшим: жестоко слово Твое, и кто может его слышать? А Я сказал им: если вы не хотите так, то идите и делайте каждый что хотите! - ибо Я все предоставил их власти и произволению - избрать смерть или

жизнь. Ибо никто никогда не стал добрым произвольно, и неверный, если не захочет, никогда не станет верным... Никто, не хотя, не совершил в мире добродетели, и никто, не хотя, не спасается..." (Твiд.130-147).

Велик соблазн ложной свободы, но велико и предназначение человека. Если бы Бог не захотел сделать человека Своим сыном, наследником и другом, Он не даровал бы ему ни разума, ни свободной воли. Теперь ответное слово за человеком, и он должен сделать выбор в пользу Бога.

10. Назначение человека

По согласному мнению большинства Святых Отцов, начиная с Иринея Лионского, человек по предвечному замыслу Творца предназначен к обожению. "Для того создал нас Бог, чтобы мы были причастниками божеского естества (2 Пет.1, 4) и причастниками Его присносущности и являлись подобными Ему (1 Ин . 3, 2) по благодатному обожению, ради которого все существующее устроено и пребывает..." - говорит святой Максим Исповедник (Филокаліа, т. В', 98).

Причиной сотворения видимого и невидимого мира является бесконечная благодать и любовь Творца. Небо и земля, Ангелы и люди, животные и видимая природа - все сотворено Богом для того, чтобы "пользоваться Его благодеяниями и быть причастными Его благодати" ("Екд. ѡкр. 2, 2, ѡел. 98). Всякое творение Божие несет на себе отпечаток Творца и стремится к Нему. Человек вводится в мир как царь и как посредник между тварью и Богом, потому что он один среди всех живых существ почтен достоинством образа и подобия Божия. На него возлагается великая миссия - возвратить мир Богу, привести тварь к Творцу. Человеку запове-

дано "возделывать" рай - улучшать его, укрепить и совершенствовать, чтобы через это "делание" и самому укрепляться в добре, восходить к совершенству, достигать богоуподобления и обожения.

Само слово "обожение" (θεῶσις) может быть понимаемо в различных значениях. Прежде всего, есть ложное обожение - то, которое предлагал диавол человеку: "будете, как боги" (Быт. 3, 5). Человек не распознал обмана и поддался искушению, потому что стремление к обожению было изначально вложено в него. Об этом говорит святой Иоанн Дамаскин: "Диавол... беседовал с женщиной и, убедив ее надеждой на обожение вкусить от запрещенного ... дерева, через нее прельстил и Адама" (PG 96, 908 B). О ложном обожении говорит святитель Фотий Константинопольский (PG 101, 448 A) и другие.

Обожение может быть понято пантеистически - как некое слияние тварной природы с божественной ипостасью, ассимиляция и растворение человеческой личности в Боге. Такое понимание, характерное для неоплатонизма и других внехристианских философских и религиозных школ, глубоко чуждо библейскому и древнецерковному богословию. Человек создан для вечной жизни, и "жизни с избытком" (Ин. 10, 10), а не для того, чтобы раствориться и исчезнуть в имперсональном бытии.

Некоторые античные авторы понимали обожение узко-моралистически - как уподобление Богу в добродетели, нравственное очищение - "катарсис". При таком подходе не исчезает непроходимая онтологическая пропасть между безначальным, бессмертным Творцом и созданным, смертным человеком. Человеческая природа не изменяется, а следовательно, не приобретает бессмертия.

Святоотеческое понимание "обожения" исходит из учения Христа и Апостолов о том, что люди призваны стать чадами Божиими (Ин. 1, 12), "друзьями" Божиими (Ин. 15, 14), "сделаться участниками божеского естества" (2 Пет. 1, 4). Обожение в христианстве - это реальное приобщение Богу всего человеческого состава - ума, души и тела. "Наше спасение возможно только через обожение. А обожение есть, насколько возможно, уподобление Богу и соединение с Ним", - говорит святой Дионисий Ареопагит (PG 3, 376 A). Спасение, Царство Небесное, "усыновление" Богу (по апостолу Павлу, Рим. 8, 15), "причастие божеского естества" (по апостолу Петру, 2 Пет. 1, 4), "изменение в бога" (по Оригену, PG II/I, 41) - все это объединено понятием "обожение".

Христианское обожение - не по природе, но по благодати, и не по желанию человека, но по дару Бога. Человек, по определению святого Иоанна Дамаскина, есть живое существо, "вследствие своего тяготения к Богу превращающееся в бога, однако - в смысле причастия божественному свету, а не потому чтобы оно переходило в божественную сущность" (PG 94, 924). Сущность Бога остается неприступной и непостижимой, но человек причащается божественной энергии, что становится для него источником величайшего и вечного блаженства. В этом блаженном единении с Богом и заключается великое предназначение человека.

Преподобный Симеон учит, что все люди по предвечному замыслу Божию предопределены к спасению, а следовательно - к обожению. Он говорит об этом во 2-м Нравственном слове, которое является пространном комментарием на текст апостола Павла: "Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего..., а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого

призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил" (Рим. 8, 29-30). Обращаясь к тем, кто "извращает к собственной гибели" слова Апостола, говоря "что пользы мне поднимать многие труды, показывать обращение к покаянию, если я Богом не предопределен ко спасению?", святой Симеон пишет: "Не слышите ли каждый день Спасителя, взывающего: "Живу Я и не хочу смерти грешника, но чтобы он обратился и был жив" ? Не слышите ли, как Он говорит: "покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное". Может быть, Он сказал одним: "не кайтесь, потому что я не приму вас а другим, предопределенным:" вы же кайтесь, потому что я предузнал вас?" Нет! Но каждый день в каждой церкви Он взывает на весь мир: "Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас ". Приидите,- говорит,- отягощенные многими грехами к Тому, кто берет (на Себя) грех мира!" (Мтф. 2, 12-25).

Призванным ко спасению и предопределенным к обожению является всякий человек, следовательно оправданным и прославленным может стать любой, кто этого захочет. Бог желает всех людей сделать богами по благодати: "Благодать Святого Духа стремится возгореться в наших душах, чтобы... приближающиеся к огню - или каждый в отдельности, или если можно, все вместе - воспламенялись и сияли, как боги... Я думаю, и так оно есть на самом деле, что (именно) в этом заключается воля Божия о нас..." (Cat.34, 235-245). Адам и Ева, а вслед за ними и прочие поколения людей, если бы не произошло грехопадения, должны были жить нетленной и бессмертной жизнью и, преуспевая в соблюдении заповедей, "восходить к совершенству будущей славы и изменению, приближаясь к Богу и наполняясь осияниями Божества, и душа каждого становилась бы сияющей, а чувственное и материаль-

ное тело выше чувства претворялось и прелагалось в нематериальное и духовное" (Етн. I, I, 53-63).

Этого состояния не удалось достичь прародителям. За всю историю лишь немногие святые достигали обожения. Преподобный Симеон знает это, однако настойчиво повторяет, что все без исключения люди предопределены к обожению. Беда человечества в том, что оно отвергает свое высшее предназначение: "Бог хочет сделать нас из людей богами, но добровольно, а не по принуждению; а мы уклоняемся и отвергаем благодеяние. Не глупость ли это, не безумие ли или предел безрассудства?... Итак, если мы только захотим, ничто никак не сможет помешать нам в этом, только да устремимся к Нему с теплым покаянием, и Он, приблизившись к нам.., зажжет светильники наших душ и уже не даст им погаснуть до скончания века" (Етн. 7, 598-610).

ГЛАВА 2. ГРЕХОПАДЕНИЕ И ЕГО СЛЕДСТВИЯ

I. Дьявол и человек

Виновником грехопадения человека явился змей, который "был хитрее (греч. φρονιμώτατος - разумнейший, мудрейший) всех зверей полевых" (Быт. 3,1). Это тот самый "великий дракон, древний змей, называемый дьяволом и сатаной, обольщающий всю вселенную", о котором сказано в Откровении Иоанна Богослова (Откр. 12, 9). Однако Златоуст не считает возможным отождествить дьявола и змея, но говорит, что "слова принадлежали дьяволу", который "воспользовался змеем-животным, как удобным орудием" (См. Толковая Библия, т. I, с. 24).

Имя дьявола производят от глагола διαβάλλω - "клеветать" (Златоуст, PG 49, 262 B) или от того же глагола в значении "переходить, пересекать" (Евагрий, PG 32, 264 A). Сатана - в переводе с еврейского означает "противник" или "отступник"^V: "Дьявол, которого Моисей называет змеем, Иов и Захария - дьяволом, а Иисус назвал сатаной, получил свое имя от дел, которые соделал..., ибо сатана, по еврейскому и сирийскому наречию, означает "отступник" " (Иустин Философ, PG 6, 717 B). Другое имя дьявола - Эосфор (ἑωσφόρος - денница, рассвет, утренняя заря) говорит о первоначальном светоносном состоянии дьявола: "Дьявол был звездой утренней" (Мефодий Олимп., PG 41, 1104 B).

По общецерковному мнению, дьявол до своего падения находился в чине Ангелов. Святой Афанасий называет его "одним из Херувимов" (PG 26, 592 B), а святой Кирилл Иерусалимский - Архангелом, который был создан добрым, но потом отпал (Opera, Catach.2, 4). Причиной его падения, по мысли святого Иоанна I. См. у Lampe. PGL: διάβολος, σατανάς.

Дамаскина, было то, что он, будучи по природе добрым и произойдя для благой цели, не выдержал чести и славы, которую ему даровал Творец, "и по самовластному произволению изменился из естественного в противоестественное, возгордился против сотворившего его Бога, захотел воспротивиться Ему, и первый, отпав от блага, очутился во зле" (Екб. ѡкр. 2, 4, σελ.106). Вместе с Эсфором отпала и часть Ангелов, которые тоже "стали злыми, добровольно отклонив расположение сердца от блага ко злу" (Ibid.). Это была величайшая катастрофа в ангельском мире, о которой человечество догадывается только по ее последствиям, потому что с момента своего отпадения диавол и демоны стали противниками всякого добра и, когда появились на земле люди, поставили своей целью погубить их.

По природе диавол и демоны бесплотны; в них сохранились некоторые свойства ангельской природы. Однако, по мысли святого Григория Синаита, они потеряли нематериальность и тонкость, оделись в тело: "Были и они некогда умами, но отпадши от этой нематериальности и тонкости, каждый из них приобрел некую материальную дебелисть, став телесным по чину и действию" (PG 150, 1288). Они потрели первоначальную теплоту: "Бог есть огонь, а диавол... холоден", - говорят святые Варсануфий и Иоанн (Варс. και Ιωάνν, ѡποκ.18, σελ.41). Но главное - изменились направление их влечения и деятельности, и они обратились против Бога.

После отпадения диавола и демонов появилось зло - не как самостоятельное противное Богу начало, но как извращение добра. В истории человечества вмешательство диавола сыграло роковую роль. Диавол прельстил Адама и Еву, и они впали в грех непослушания Богу, за что были изгнаны из рая (Быт., гл. 3). Диавол и демоны подвигли Каина на еще более тяжкий грех, чем тот, кото-

рый совершили его родители, и он убил своего брата (Быт. 4, 8).

Влияние дьявола на потомков Каина было также очень сильным. Если потомство Сифа сохраняло верность Господу - при Еносе, сыне Сифа, "начали призывать имя Господне" (Быт. 4, 26), а Енох "ходил перед Богом", и "Бог взял его" (5, 24) - то потомки Каина, вслед за своим отцом, который "пошел от лица Господня" (4, 16), тоже отошли от Бога и стали устраивать свое земное бытие с помощью дьявола и демонов. Каин "построил город" (4, 17), Иавал "был отцом всех живущих в шатрах со стадами" (4, 20), Иувал "был отец всех играющих на гуслях и свирели" (4, 21), а Тувалкаин - "ковачом всех орудий из меди и железа" (4, 22). Одним словом, потомки Каина принесли человечеству цивилизацию и культуру - ибо с них началось градостроительство, скотоводство, музыкальное искусство и, выражаясь современным языком, "производство орудий труда".

Здесь уместно еще раз вспомнить слова Златоуста, который говорил, что "города, искусства, одежды и множество остальных нужд... принесла смерть вместе с собою" (PG 48, 545).

Можно также вспомнить св. Макария Египетского, который еще более резко высказывается по поводу цивилизации и искусства. Он прямо указывает на их вдохновителя - змия: "Были и разные мирские мудрецы: одни из них показали свое превосходство в философии, другие удивляли упражнениями в софистике, иные показали силу в риторике, иные были грамматиками и поэтами и писали по принятым правилам истории. Но были и разные художники, упражняющиеся в мирских искусствах: одни из них, изготовляя из дерева изображения рыб и птиц и изображения людей, старались в этом показать свою добродетель - другие валяли из меди подобия статуй и чего-либо иного; другие воздвигали ог-

ромные и красивые здания; иные, роя землю, извлекают из нее тленное серебро и золото или драгоценные камни... И все эти упомянутые художники, обладаемые поселившись внутри них землем, и не сознавая живущего в них греха, сделались пленниками и рабами лукавой силы, и никакой не получили пользы от своего знания и искусства" (В.Е.П., т. 41, с. 336). Таким образом, по мнению св.Иоанна Златоуста, св.Макария и других авторов, все искусства были лишь подделкой, подменой того утраченного райского блаженства, воспоминание о котором оставалось в человеке, но возвратить которое невозможно на путях безбожного строительства.

Дьявол и демоны так быстро развратили человечество, что на земле не осталось добрых людей, кроме Ноя: "И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время" (Быт. 6, 5). Сразу же после потопа, в котором погибло ветхое человечество, произошел грех Хама (Быт. 9, 22). Затем - строительство Вавилонской башни: "построим себе город и башню высотой до небес и сделаем себе имя" (Быт. 11, 4). Так человечество на новом этапе своего развития повторило грех Адама, который прельстился ложью дьявола: "будете как боги" (Быт. 3, 5).

Вся история древнего мира представляет собой непрестанную борьбу дьявола с Богом за души человеческие. Дьявол исторгнул из памяти народов истинную религию - почитание Единого Бога - и они впали в многобожие: как замечает святой Иустин Философ, "демоны прельстили эллинов многобожием" (). Даже избранный израильский народ вместе со своими царями и вождями постоянно впадал в идолопоклонство, и люди "приносили жертвы бесам, а не Богу" (Втор. 32, 17). Дьявол и демоны научили людей

убивать, воевать и делать всякое зло.

Своим вмешательством диавол осквернил всю землю и душу каждого человека. Об этом говорит преподобный Макарий Египетский: "Лукавый князь, вначале пленив человека, обложил и облек душу властью тьмы.., и всю осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей (власти) ни одного ее члена, ни помыслов, ни ума, ни тела... Лукавый осквернил и увлек к себе всего человека.., чтобы он и видел лукаво, и слышал лукаво, и ноги его спешили на злодейство, и руки делали беззаконие, и сердце замышляло лукавое" (В.Е.П., т. 41, о. 2, с. 153). Святой Макарий сравнивает действие диавола с нечистым ветром, дующим в душе и теле человека (*Ibid.*). Освободиться от действия диавола человеку невозможно, если сам Бог не придет на помощь ему и не освободит его.

Несмотря на такое кажущееся всемогущество диавола и демонов, они, по учению Церкви, не имеют власти и силы действовать против кого-либо, если это не будет им попущено Богом (Иоанн Дам. *Учб. акр.* 2, 4, с. 106). Тогда возникает вопрос: для чего Бог допускает им действовать и ввергать души людей в вечную погибель? Блаженный Августин, признается, что он не в состоянии ответить на подобный вопрос: "я не могу проникнуть в глубину этого совета и признаюсь, что он превышает мои силы" (PL 34, 431). Святой Григорий Нисский выдвинул теологумен, отвергнутый впоследствии Церковью, о спасении и уврачевании всех людей и самого "изобретателя порока" (*Ерх.*, т. А', 484). Он верит в то, что "наконец", после длинных вековых периодов, зло исчезнет и ничего не оста-

нется вне добра" ("Ερρα, τ. Α', 278)^{1/}. Мысль о конечном спасении дьявола и всех людей, хотя и заманчива и, на первый взгляд, удачно разрешает противоречие между промыслом Божиим о спасении всей твари и попусшением ей впасть во зло, все же противоречит духу Евангелия и учению Спасителя о "вечном огне, уготованном дьяволу и ангелам его" (Мф. 25, 41).

Ответом на поставленный вопрос служит учение древних писателей о том, что, хотя демонам позволено нападать на человека, "но поступать насильственно с кем-либо они не имеют власти, ибо от нас зависит выдержать нападение и не выдержать" (Иоани Дамаскин "Εκδ. ἀκρ. 2, 4, 6ελ. 108). Дьявол, по Василию Великому, не единственный виновник зла, но пользуется нашим нерадением (Твор. т. 2, 413). В Житии святого Антония Великого рассказывается, как ему явился Господь и сказал: "Никого не может низложить дьявол. Он не имеет больше никакой силы после того, как Я, восприняв человеческую природу, сокрушил его власть. Но человек сам по себе падает, когда предается нерадению..." (PG 40, 1083).

Дьявол не имеет власти над человеком, однако он может прельстить, завлечь и обмануть его. Основной "метод" его действия - ложь: "Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины; когда говорит он ложь, говорит себе, ибо он лжец и отец лжи" (Ин. 8, 44). Свое зло он скрывает под видом добра: "Горечь свою обычно скрывает под видом сладости, чтобы не быть обнаруженным" (святой Антоний, Добр. I, 35). Будучи тьмой, "сатана принимает вид ангела света" (2 Кор. II, 14). Не зная будущего, он иногда заключает о нем из обстоятельств, а

I. В этом святой Григорий следует Оригену, который отвергал необходимость вечных мук: "Грех разрешается через наказание смертью, и не остается ничего, что подлежало бы за преступление наказанию вечным огнем" (PG 10, 557). В другом месте Ориген говорит, что "сами бесы и правители мрака, если захотят они обратиться к лучшему, сделаются людьми и... снова придут к стезям ангельским" (Цит. по: Л. Нарсавин. Святые Отцы и учителя Церкви, Париж, б.г., с. 105).

затем предсказывает человеку чтобы обмануть его. "Кто верит бесу, для тех он часто бывает пророком, а кто презирает его, перед теми всегда оказывается лжецом, - говорит св.Иоанн Лествичник. - Будучи духом, он видит случаемое в воздухе, заметив, например, что кто-нибудь умирает, он предсказывает это легковерным через сновидение" (Κλίμαξ, λόγ. 3, 40, σελ. 64).

Христос воплотился, чтобы "низложить имеющего державу смерти, то есть диавола" (Евр. 2, 14), потому диавол боролся с Ним, желая погубить Его, когда Он только появился на свет,

при помощи Ирода, затем приступая к Нему с искушением, разжигая против Него ненависть фарисеев и толпы, влагая в сердце Иуды мысль о предательстве... Он боролся и с учением Христа и с его учениками - апостолами, святителями и преподобными, против которых воздвигал гонения и многообразные искушения. На протяжении столетий христианские подвижники, испытавшие на себе действия диавола, научились распознавать его козни, до тонкости постигли науку борьбы с ними.

В числе таких подвижников был и преподобный Симеон, на которого демоны нападали и непосредственно, и используя в качестве своего орудия людей, в течение всей его жизни, как свидетельствует его Житие, и как много раз отмечает он сам.

О своем опыте видения демонов святой Симеон рассказывает в Гимнах. Он повествует о том, как диавол пытался напугать его, скережеща зубами и говоря: "Что ты так смел? Как надеешься избежать моих рук..? Ты никак не убежишь, ибо куда ты уйдешь? Ты никак и никогда не можешь ускользнуть от меня, изгнавшего Адама и Еву из рая, сделавшего Каина убийцей брата, во время потопа полностью соблазнившего всех своими прелестями и жалким образом ввергнувшего их в страшную смерть.., прельстившего Да-

вида к прелюбодеянию и убийству, воздвигнувшего войну против всех святых и многих умертвившего; как ты, немощный во всем, дерзаешь и надеешься избежать меня?" (Пупн 42, 24-37). Слыша это, святой Симеон "ужасался, весь дрожал и трепетал" (Ibid. 41). А диавол продолжал упрекать и устрашать его: "Вот, ты не бодрствуешь, вот, ты не воздерживаешься, вот, ты не приобрел молитвы, не творишь поклонов, не показываешь трудов... - за одно это я отлучу тебя от Христа и возьму с собой в огонь неугасимый" (Ibid. 43-47).

Святой Симеон рассказывает о том, как при помощи его духовного отца Симеона Благоговейного, которого он называет Моисеем, ему удалось избежать диавола и демонов, сравниваемых с фараоном и его войском: "Фараон держал меня, а его страшные работодатели заставляли меня заботиться о кирпичах и соломе; я один не мог убежать, ибо не имел даже оружия. Моисей просил Бога оказать мне помощь. Бог поражает Египет десятью язвами, но фараон не покорился и не освободил меня. Молится отец, и Бог внимлет и повелевает слугителю (Своему) взять меня за руку, и обещает идти вместе с нами..." (Пупн 18, 161-169). Моисей выводит своего духовного сына из египетского рабства, фараон со своим народом гонится за ними: "Он пришел и нашел меня одного лежащим от усталости (а Моисей бодрствовал и беседовал с Богом); он приказал связать мне руки и ноги.. Я же, лежа, смеялся и, вооружившись молитвой и знаменем креста, всех отталкивал... Держа в руках огонь, они горозили сжечь меня, громко крича и производя удары... Но они увидели, что я сделался светом, по молитвам отца моего, и внезапно вместе удалились, посрамленные" (Ibid. 170-208).

Преподобный Симеон, испытавший на собственном опыте вражду дьявола, знает о том ужасном действии, которое он оказал на всю историю мира.

Духовным взором святой Симеон прозревает в тайну грехопадения дьявола и демонов. Причиной их падения он называет самолюбие и превозношение. Ангелы, — говорит он, — обогатились "еще большим познанием и страхом, когда они увидели падение сатаны и прельщенных вместе с ним через самолюбие. Ибо те, которые забыли Ее (Причину всего, т.е. Бога), пали, поработанные превозношением" (Пупн. 2, 119-124). После падения дьявол и ангелы его утратили свою светоносность и очутились во тьме: "Этот вождь, павший из-за лишения света, тотчас оказался во тьме, и находится во тьме вместе со всеми, упавшими с неба (одновременно) с ним, и царствует... над содержащимися в ней демонами..." (Пупн. 33, 26-30).

С тех пор началась непримиримая вражда между дьяволом и человеком. Вселукавый дьявол использует всякие ухищрения ($\mu\eta\chi\alpha\text{-}\nu\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$) для того, чтобы как можно больше людей собрать в свою пропасть (Cat. 7, 55-59). Дьявол приобрел большую власть над миром. Святой Симеон называет дьявола "начальником тьмы", который "господствует над землей своею злобой, царствует над всеми водами морскими и играет миром, как бы кто играл маленькой птичкой" (Cat. 23, 180-183). Борьба человека с дьяволом не прерывается ни на минуту: "Эта война непрерывна, и воины Христовы должны всегда носить при себе оружие. От этой войны нет покоя ни днем, ни ночью... Мы имеем бесплотных врагов, которые непрерывно стоят пред лицом нашим, хотя мы не видим их; они тщательно следят, не окажется ли обнаженным какой-либо из наших членов, чтобы вонзить в него свои стрелы и убить нас. И

никто не может спрятаться в чувственных стенах или крепости..., нельзя также спастись бегством и нельзя одному (человеку) взять на себя борьбу за другого, но всякий человек должен сам вести эту войну и - или победить и остаться в живых, или быть побежденным и, конечно, умереть" (Cat. 3, 330-346).

Преподобный Симеон сравнивает жизнь человека с царским путем, по обе стороны которого находятся леса, обрывы, скалы и ущелья, а также равнины и прекрасные места, в которых, однако, скрываются "великое множество зверей и полки разбойников и человекоубийц". Если идти по этому пути, подражая тем святым, которые прежде прошли по нему и не обращать внимания на этих притаившихся врагов, особенно если иметь руководителя и хороших спутников, то никто из них не посмеет явно напасть на нас (Cat. 7, 246-262).

Диавол и демоны имеют силу только во тьме, но утрачивают ее при малейшем приближении Света жизни: "Всякая душа, не видящая света жизни, светящего днем и ночью, бывает им (дьяволом) мучима, ударяема, томима, ведома и связываема, и каждый день бывает пронзаема стрелами удовольствий... С великим потом, трудом, болезнью и страданием она всегда ведет с ним непримиримую войну. Всякая же душа, видящая божественный свет от которого он отпал презирает его и... топчет этого князя тьмы, как листья, упавшие с высокого дерева. Ибо во тьме он имеет силу и власть, во свете же становится мертвым трупом" (Пупп. 33, 31-49).

Преподобный Симеон подробно описывает разнообразные приемы, используемые бесами для борьбы с людьми. Иногда, - говорит он, - они стоят вдали, иногда подходят ближе; иногда устрашают человека и смотрят "кровожадными глазами", в другой

раз обращаются с льстивой и как бы дружеской беседой или предлагают вкушать сладких, приятных плодов и отдохнуть от трудов. "Так они восстают на нас не только днем, но и ночью, и не только когда мы бодрствуем, но и когда спим" (Cat. 7, 262-274). Иногда они нападают и пугают смертью, думая сбить с пути. "Некоторые из них показывают нам, что невозможно до конца вынести трудов этого пути, другие - что тщетны они (эти труды) и не приносят никакой пользы трудящимся; иные же говорят, что этот путь никогда не будет иметь конца, показывая некоторых из тех, кто не исправился и, хотя много времени провели в подвигах, никакой не получили пользы..." (Ibid 275-285). Наконец, они сбивают с пути тех, кто шел по нему своевольно или с гордостью. "Но как поведаю вам, - заключает преподобный Симеон, - или как исчислю... козни противника нашего дьявола и его злых духов..." (Ibid 292-295).

Святой Симеон объясняет, в каком смысле Христос назвал дьявола "князем мира сего" (Ин. 14, 30): князем называет его не как начальника или владыку над миром, ибо он не имеет власти даже над свиньями, но потому что он властвует над теми, кого уловляет через пожелание богатства и вещей мира сего (Еф. II, 578-583). В том, что дьявол не имеет никакой собственной власти, святой Симеон убеждался неоднократно: ему достаточно было одного дуновения, чтобы дьявол тотчас исчез (Пулп. 42, 97).

Преподобный Симеон учит об иллюзорности и лживости всего, что может предложить человеку дьявол. Если он "принимает вид Ангела света", то призрачно, если предлагает человеку наслаждение, то не подлинное: "Будучи тьмой, он преобразуется в ангела света, но не на самом деле, а в фантазии; сладости же, радости, свободы, умиротворения, умного чувства или просвещения души он

не имеет и не может дать..." (Eth. 15, 88-93). Предлагая человеку мнимые блага, он лишает его подлинных благ: "Показывая мне видимую жизнь, он лишает меня умственной жизни; окрадывая меня чувством в настоящем, лишает и будущего богатства. По внешнему виду является (в нем) одно, а внутри скрыто другое... Чего только не сделает изобретатель зла? Как не обольстит, и особенно молодых? Как не прельстит незлобливых, совершенно неопытных и бесхитростных тот, кто по произволению - сатана и лукавый и искусный изобретатель всякого обмана?" (Пуст. 24, 151-163).

Мысль о конечном спасении дьявола, высказанная когда-то святым Григорием Нисским, безусловно, глубоко чужда преподобному Симеону. У него нет и той "жалости о всякой твари и о демонах, и о врагах истины", о которой говорит святой Исаак Сирин (*Λογικὰ*, л. 81, σελ. 306). Более того, преподобный Симеон, как кажется, не склонен жалеть даже людей, подпавших под власть дьявола: "Итак, тех, кто этим неукротимым зверем избиты и получили удары и раны, Ты, о Христе мой, лежащих не помилуешь, или лучше - не сжалишься и не подождешь их выздоровления от этих (ран), но поразишь их, совсем сокрушишь и полностью умертвишь таковых. Ибо это и справедливо, да! - я так считаю, потому что они не по принуждению пленяются, но добровольно предаются" (Пуст. 24, 137-146).

Такая строгость, которая может показаться чрезмерной, обусловлена как трезвой аскетической направленностью всех писаний преподобного Симеона, так и его манерой до крайности заострять свои утверждения. Святой Симеон сознает, что война между дьяволом и человеком ведется не на жизнь, а на смерть. Своими непримиримыми и подчас безжалостными словами он желает возбудить

слушателей и читателей на борьбу с врагом, чтобы им не погибнуть в его сетях, но вырваться из них и соединиться с Богом.

2. Грехопадение Адама

Свобода – величайший дар Божий человеку, но в свободе изначально заключена возможность отпадения от Бога. Создавая человека, Бог, по утверждению известного современного богослова архимандрита Софрония (Сахарова), в некотором смысле допускал риск: "Создание чего-либо всегда рискованное предприятие, и создание Богом человека по Своему образу и Своему подобию включало определенную степень риска... Предоставление человеку богоподобной свободы открывало возможность в какой-либо форме противостоять предопределению. Человек вполне свободен определить себя отрицательно по отношению к Богу – вплоть до конфликта с Ним"^{1/}.

Бог, который видит будущее, как прошедшее, несомненно, предвидел грехопадение первых людей. Предвидение, однако, не означает предопределения. "Бог все заранее знает (*προϋνδῶκεν*), но не все предопределяет (*προορίζει*), – говорит святой Иоанн Дамаскин. – Ибо Он заранее знает то, что в нашей власти, но не предопределяет этого... Он не желает зла, но и не принуждает насильно к добру" (Екд. ἀκρ. 2, 30, вкл. 202).

Поэтому Бог – не виновник грехопадения, хотя и предвидел его возможность. Но и диавол не может к чему-либо принудить человека. Виновником грехопадения является сам человек, который употребил во зло дарованную ему свободу. "Начало зла коренится в свободе твари, – говорит Владимир Лосский. – Человек дал место злу в своей воле и ввел его в мир. Правда, человек... выбрал зло, потому что оно было ему подсказано: в этом – вся роль змия"^{2/}.

1. Archimandrite Sophrony. His Life is Mine, p. 32.

2. В. Лосский. Догматическое богословие, БТ № 8, с. 161

Но он мог противостоять внушениям змия, имел власть не послушаться его, не поверить ему. На человеке, а не на диаволе, в конечном итоге, лежит ответственность за грехопадение и за распространение последствий греха на всю видимую природу.

В чем, по учению Отцов Церкви, заключалось преступление Адама? Некоторые авторы грех Адама видят в нерадении (Фалассий, *Φιλοκαλία*, т. В', 224), другие - в "услаждении чувственным" (Феодор Эдесский, *Φιλοκαλία*, т. А', 330). Святой Иоанн Лествичник, иногда склонный к моралистическому толкованию Библии, причиной грехопадения считает объедение (*Κλίμαξ*, λογ. 14, 32, βελ. 191). Блаженный Августин указывает на непослушание как одну из причин падения Адама: "Не может быть, чтобы собственная воля не обрушилась на человека великой тяжестью падения, если он высокомерно предпочитает ее воле высшей. Это человек и испытал, преслушав заповедь Божию, и через этот опыт узнал различие между... добром послушания и злом непослушания" (PL 34, 384).

Многие древне-церковные писатели говорят о том, что "Адам пал из-за гордости" (Филофей Синайский, *Φιλοκαλία*, т. В', 278). Гордость низвела с неба Эсфора-Денницу, сделав его навеки врагом Бога и человека; через гордость враг теперь пытается отторгнуть человека от близости к Богу и ввергнуть его в погибель. Обещание змия "будете, как боги" (Быт. 3,5) должно было вызывать в человеке гордыню, которая неминуемо приводит к конфликту с Богом. "Где случилось грехопадение, там прежде поселилась гордость... - говорит святой Иоанн Лествичник.- Наказание гордому - падение, досадитель же - демон... От одной этой страсти, без всякой другой, некто (то есть диавол) ниспал с неба" (*Κλίμαξ*, λογ. 22, 4-12, βελ. 247-248).

На гордость как причину грехопадения неоднократно указыва-

ет и преподобный Симеон Новый Богослов: "Эосфор, а вслед за ним и Адам, один будучи Ангелом, а другой – человеком, вышли из своего естества и, возгордившись перед своим Творцом, сами захотели стать богами" (Theol I, 357–359). Если задумаешься, чем согрешил диавол и чем Адам, то не найдешь ничего другого, кроме одной гордости, – говорится в одном из Слов. Оба они были облечены славой и никогда не знали, что такое бесславие, а потому и не боялись падения с высоты славы (ΔΖ, λόγ. 37, βελ. 175). Согрешив, Адам сразу же утратил первоначальную славу и лишился всех благ, которыми наслаждался в раю: "Праотец твой Адам, преступив в раю одну заповедь, обнажился от божественной славы и вместе с Евой был тотчас изгнан из рая, жалким образом получив вместо сладости смерть и – увы мне! – существование, исполненное потов и трудов..." (Иустин. I7, 451–460). Это было естественным следствием гордости и противления Богу.

Преподобный Симеон достаточно подробно говорит о том, что Бог "прежде создания мира" предвидел грехопадение Адама (Eth. I, 2, 78–80). Развивая учение святого Иоанна Дамаскина и других писателей, установивших различие между предвидением Божиим и предопределением, преподобный Симеон говорит, что причиной нашего ожесточения является не предвидение Божие, а наша непокорность. Бог все знает заранее – что было, что есть и что будет; Он видит будущее событие так, как бы оно уже совершилось перед лицом Его. Но как царь, который следит за состязаниями по бегу или по борьбе, не является причиной победы или поражения соревнующихся, так и Бог оставил в нашей власти побеждать диавола или быть побежденными им (Eth. 2, 113–122). Предвидя, что человек вкусит от древа познания добра и зла, Бог говорит: "в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь" (Быт. 2, 17): что и случи-

лось впоследствии. Однако, отмечает святой Симеон, Бог не сказал ничего более (Cat. 5, 229), не желая связывать свободную волю человека.

Вкушение запрещенного плода было восстанием против Бога, попранием Его заповеди. Однако святой Симеон убежден, что не это явилось причиной окончательного изгнания человека из рая. Если бы Адам принес покаяние Богу, он не только искупил бы множество лет, которые ему пришлось провести в аду, но и избавил бы от проклятия все последующие поколения людей. Достаточно было одного слова "согрешил", и Бог простил бы Адама (Cat. 5, 212-222).

В вопросе Бога "где ты?" (Быт. 3, 9), обращенном к Адаму, содержится призыв к покаянию. На сокровенный смысл этого вопроса указывал еще Ориген: "Бог говорит Адаму "где ты?" не потому, чтобы хотел разузнать о нем, но потому что хотел напомнить ему. Ибо тому, кто сначала ходил в блаженстве, но вскоре нарушил заповедь и сделался голым, он напоминает (об этом), говоря: где ты? Посмотри, в каком (состоянии) ты был и где ты (теперь), когда отпал от сладости рая" (В.Е.П., т. 27, 67).

С толкованием Оригена перекликаются мысли преподобного Симеона: "Для чего Творец всего говорит это? Конечно, желая, чтобы Адам пришел в чувство, и призывая его к покаянию. Он говорит: Адам, войди в самого себя, познай свою наготу и пойми, какой одежды и какой славы ты лишился... Да, уразумей, смиренный; да выйди оттуда, где ты скрываешься. От Меня ли думаешь скрыться? Скажи: я согрешил..." (Cat. 5, 175-182).

Однако Адам, вместо того, чтобы тотчас с теплым покаянием прибегнуть к Творцу, говорит, желая оправдаться: "голос Твой я слышал в раю и убоился, потому что я наг, и скрылся" (Быт. 3, 10).

По этому поводу святой Симеон замечает: "Адам напрасно надеялся, что Бог не знал о грехе его, а как бы говорил в себе: если скажу, что я наг, то Бог, не зная (причины этого), спросит: отчего же ты наг? А я отрекись и скажу: не знаю. Так я обману Его и опять получу прежнюю мою одежду. Если же нет, то по крайней мере, Он не отвергнет меня, не изгонит (из рая)" (cat. 5, 200-206). За одним грехом - непослушанием - следует другой - ложь.

Но Бог не разгневался за это на человека и не отворотился от него, а продолжает спрашивать: "кто сказал тебе, что ты наг?" (Быт. 3, 11). Бог как бы говорит Адаму: "Неужели ты думаешь, что Я не знаю о твоём преступлении? Почему же ты не говоришь: "согрешил"? Скажи, несчастный: да, Владыко, я действительно нарушил заповедь Твою, я послушал совет жены своей, поступил по ее слову, не послушался Твоего (слова). Помилуй меня!" (cat. 5, 212-216).

Адам остается глух к вопрошаниям Божиим. Он не только не раскаивается, но пытается возложить ответственность на жену, "которую Ты мне дал" (Быт. 3, 12), то есть косвенно - на Самого Бога. "Горе ослепленной душе его! - восклицает преподобный Симеон, - ибо он как бы говорит Богу: Ты сам виноват, потому что меня прельстила жена, которую Ты мне дал" (cat. 5, 235-237). Ева тоже не приносит покаяние, но в свою очередь, обвиняет змия. После многих увещаний, видя, что Адам и Ева не раскаиваются, Бог изгоняет их из рая.

Последствия грехопадения для первого человека были катастрофическими. Он не только лишился блаженства и сладости рая, не только "отторг себя от единения любви" с Богом (Максим Исповедник, *Φιλοκαλία*, т. В', 70), - изменилась и извратилась

сама природа человека. Согрешив, он отпал от естественного состояния и впал в противоестественное (Авва Дорофей, Поучения, с. 20). Были повреждены все части душевно-телесного состава человека: его дух, вместо того, чтобы стремиться к Богу, сделался душевным; душа "окачествовалась" и попала во власть телесных инстинктов; тело, в свою очередь, утратило первоначальную легкость, "одебелело" и превратилось в тяжелую плоть.

Преподобный Симеон говорит, что человек после грехопадения сделался "глухим, слепым, голым, бесчувственным по отношению к тем (благам), от которых отпал, а кроме того стал смертным, тленным и несмысленным" (Eth. 13, 63-67). Познание добра и зла означало для него утрату духовного зрения: "Вместо божественного и духовного знания он воспринял плотское знание. Ибо ослепнув очами души и отпав от непреходящей жизни, он прозрел телесными очами... Если бы сначала он не отпал от Божественного знания и созерцания, то не впал бы в это (страстное) знание (Cat. 15, 14-23). Адам "потерял одежду святости" (ΔΖ, λόγ. 37, 6α.175), от него отступила благодать (Ibid. λόγ. I, 6α.29), и он умер душою (Ibid. 6α.30).

Оказавшись вне рая, ощутив свою наготу и беспомощность, вспомнив, чем они обладали и чего лишились, Адам и Ева начали плакать. "Они плакали, рыдали, били себя по лицу и вырывали волосы на голове, оплакивая свое прежнее жестокосердие, делали они это не один, не два и не десять дней, но, поверьте, всю свою жизнь. Ибо как можно было не плакать всегда, вспоминая подробно этого кроткого Владыку, эту неизреченную сладость рая, эту неопишемую красоту тех цветов, эту беззаботную и беструдную жизнь, это восхождение и нисхождение к ним Ангелов...? Поэтому они непрестанно плакали, непрестанно рыдали, взывая к мило-

сердию Владыки" (cat. 5, 282-310).

Тема "Адамова плача" традиционна для церковной гимнографии и святоотеческой письменности. Накануне Великого поста, в Неделю сыропустную, Церковь вспоминает изгнание Адама и его плач: "Адам был изгнан из рая через снедь; поэтому, сидя напротив него, он рыдал, восклицая умиленным голосом, и говорил: "горе мне! как пострадал я, жалкий! я преступил одну заповедь Владыки и лишился всех благ! О рай святейший, насажденный ради меня и заключенный из-за Евы, моли сотворившего тебя и создавшего меня, чтобы я наполнился твоих цветов..." (Стихира на стиховне, глас 6; см. *Συνέκδηρος*, сел. 69). Адам еще помнит "шум листьев" рая и сладость его плодов, но сознает, что никогда уже не сможет насытиться ими: "О, рай! Я уже не буду наслаждаться твоей сладостью и уже не увижу Господа Бога моего и Создателя, ибо пойду в землю, из которой был взят" (Стихира на "Господи воззвах", *ibid.*).

Проникновенные строки посвятил "Адамову плачу" подвижник XX века преподобный Силуан Афонский: "Скучал Адам на земле и горько рыдал, и земля была ему не мила. Он тосковал о Боге и говорил: скучает душа моя о Господе и слезно ишу Его... Рвется дух мой к Богу, и ничто на земле не веселит меня, и ничем не хочет душа моя утешиться, но снова хочет видеть Его и насытиться Им. Не могу забыть Его ни на минуту, и томится душа моя по Нему... Так рыдал Адам, и слезы лились по лицу его на грудь и на землю, и вся пустыня слушала стоны его, звери и птицы замолкали в печали" I/.

Адам оплакивал свое отпадение от Бога и лишение благодати Божией. По мысли преподобного старца Силуана, "всякая душа, по-
I. Иером. Софроний. Старец Силуан, с. 185.

знавшая Бога Духом Святым, но потом потерявшая благодать, испытывает Адамово мучение"^{1/}. Афонский подвижник написал так исходя из собственного мистического опыта.

Подобный опыт близок и святому Симеону Новому Богослову. Многократно удостоенный явлений и откровений Божиих, святой Симеон временами испытывал удаление благодати, и тогда он ощущал себя изгнанным из рая, "плачущим и удивляющимся своему обнищанию" (Евхл.2, 174-175). Каждый раз, выходя из состояния блаженного экстатического единения с Богом, святой Симеон испытывал невероятные мучения из-за необходимости возвращения в чувственный мир, который представлялся ему тюрьмой, лишенной света: "... Творец ввел меня в чувственное и телесное жилище, заключив меня в нем и запечатав. Низведя же в чувственный и видимый мир, Он снова определил мне жить... во тьме... Заповедей это, Он удалился. Итак, оставленный один, в прежней, говорю, тьме..; я плакал и сильно рыдал, совершенно ничего не видя вне себя. Ибо я искал Того, Кого возжелал, Кого полюбил, красотой Кого был ранен..." (Нумп. 30, 336-376).

Преподобный Симеон называл веру во Христа "новым раем" (Евхл. 2, 7, 287), а самого Христа - "раем зеленеющим" (Нумп. I, 133). Изгнание из рая, таким образом, отождествляется с удалением от Христа, утратой близости к Богу. В большей или меньшей степени все люди со времен Адама удалены от Бога. Поэтому и плач Адама объемлет все человечество...

3. Первородный грех

Когда Адам согрешил, он тотчас умер душою, ибо смерть души есть отпадение от Бога.

Грехопадение и смерть Адама стали причиной греха и смер-

I. Там же.

ти для всех последующих поколений людей. Это разъясняет Апостол Павел: "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). Текст Апостола лег в основу учения Церкви о первородном грехе.

Следует отметить, что слова "ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον" допускают двойное толкование. Выражение "ἐφ' ᾧ" может быть понято как мужской род относительно местоимения; в этом случае "ἐφ' ᾧ" будет относиться к "человеку" и должно быть переведено так: "в котором все согрешили". Именно в этом смысле понял выражение Апостола славянский переводчик: "в нем бо вси согрешиша". Во втором случае выражение "ἐφ' ᾧ" понимается как союз причины: "потому что все согрешили"; по-славянски было бы - "понеже вси согрешиша"^{1/}. От различного толкования текста зависит и различное понимание участия всех людей в грехе первого человека.

Если принять первое толкование, то можно говорить о вменении греха Адама всем людям в силу зараженности грехом человеческой природы вообще: "расположение ко греху и все последствия греха, включая смертность, стали наследственными"^{2/}. Согласно святому Афанасию, "диавол утвердил в естестве человека и закон греха, и смерть, царствующую через грех" (). Люди, таким образом, повинны в грехе Адама потому, что все они одной природы с ним. "Естество наше заболело грехом, и мы повторяем грех Адама, подражаем ему", по словам святителя Кирилла Александрийского (PG 74, 785 A).

1. Более подробный филологический анализ см. в Толковой Библии, т. 10, с. 442-443.

2. Ел. Александр (Семенов-Тянь-Шанский). Православный Катихис, с. 32.

Преподобный Макарий Египетский говорит о греховной "закваске", причастными которой стали по преемству все потомки Адама (В.Е.П., т. 41, *ὁμ.* 24, *σλ.* 265). "Какая-то тайная нечистота (скверна) и какая-то преизбыточествующая тьма страстей" через преступление Адама вошла в человечество вопреки первоначальной чистой природе человека (В.Е.П., т. 42, *σλ.* 205). Вместе с Адамом попала в плен и вся тварь, потому что через него смерть стала царствовать над всякой душой (В.Е.П., т. 41, *ὁμ.* II, *σλ.* 200). Грех так глубоко укоренился в человеческой природе, что ни один из потомков Адама не изъят из наследственной предрасположенности к нему: "Когда человек уклонился от заповеди..., грех взял его в свое подданство, и сам, как некая бездна горечи, тонкая и глубокая, вошедши внутрь, овладел пажитью души до глубочайших ее тайников... Грех... обратился в привычку и предрасположенность, в каждом он с младенчества возрастает и воспитывается и учит его злу" (В.Е.П., т. 41, *σ.* 325).

Если исходить из второго толкования слов Апостола Павла - "потому что все согрешили" - то речь должна идти об ответственности каждого человека только за свои личные грехи, а не за преступление Адама. В этом случае Адам является лишь прообразом, "прототипом" всех будущих грешников, каждый из которых, повторяя грех Адама, несет одинаковое с ним наказание. "Когда мы поддаемся воздействию злых помыслов, будем обвинять себя, а не прародительский грех", - говорит святой Марк Подвижник (*Φιλοκαλία*, т. А', II7). Грех Адама, согласно этому толкованию, не является причиной нашей греховности, потому что в грехе Адама нет нашего участия; следовательно, и вина Адама не может быть вменена нам. Так понимает слова Апостола "ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον" блаженный Феодорит, который считает, что каж-

дый человек несет наказание только за свой грех, а не за грех праотца (РГ 66, 100).

На какой точке зрения стоит в данном вопросе преподобный Симеон Новый Богослов? В его писаниях отсутствует подробное толкование приведенных слов Апостола Павла (Рим. 5, 12), но можно полагать, что ему все-таки ближе их первое понимание, чем второе. Во всяком случае, он не однажды говорит о наследственной поврежденности человеческого естества, и учение о греховной "закваске" или о семени греха, укоренившемся в человеке, по-видимому, ему не чуждо.

Святой Симеон говорит, что первый Адам из-за своего преступления стал причиной тления и смерти для всех людей (Сулп. 11, 284-286). Каждый человек осужден находиться "в месте изгнания, куда пали первые преступники, то есть Адам и Ева..., где глубокая тьма, где огромная яма..., где плач, горе и непрекращающееся рыдание, где всякая теснота, забота и печаль, смерть и тление всех... содержит" (Сулп. 22, 71-79). Место изгнания - это земля, которая прежде была нетленна и все произрастала сама собой, а после преступления стала тленной и лишилась своей производительности (Ефл. I, 60-62). Таким образом, человечество причастно грехопадению Адама хотя бы потому, что унаследовало от него внешние условия своего существования.

Но гораздо страшнее для человека те изменения, которые произошли в самом его естестве, в направленности его воли и чувств. "Ибо как Адам... по причине преступления стал тленным и смертным, глухим и слепым..., так и все, рожденные от него стали перстными, тленными, смертными, глухими, слепыми,

голыми и бесчувственными, ничем от отличающимися от бессловесных животных, или, лучше сказать, сделавшимися хуже их..." (Еф. 13, 89-97).

Все люди без исключения повторяли грех Адама или изобретали еще худшие грехи. Если и находился кто-либо из тысяч и десятков тысяч людей, не исполнявший веления диавола, то не было человека, который не согрешил хотя бы в чем-нибудь. Святой Симеон приходит к важному утверждению: одного того, что человек происходил от семени согрешившего, было достаточно, "чтобы предать его владычеству смерти и тления и низвести в ад" (Ibid. 113-118). Значит, каждый человек, даже если бы он не согрешил сам, повинен в грехе Адама и заслуживает наказания.

Человек причастен греху с самого момента своего появления на свет: "Мы все (рождаемся) от согрешившего Адама грешниками, от преступника - преступниками, от раба греха - рабами греха, от проклятого и мертвого - проклятыми и мертвыми; от давшего согласие диаволу, поработившегося ему и потерявшего свободу воли, - и мы, дети его, над которыми тирански властвует и господствует диавол" (Cat. 5, 406-413). В приписываемых святому Симеону словах говорится, что "человеческая природа грешна от самого зачатия" (ΔΖ, λόγ. 37, σ. 175). Всякий человек должен понять, что он есть "тот самый Адам, который согрешил в раю". Каждый из нас бывает Адамом, то есть тленным и смертным, "не по причине своего собственного греха, но по причине преслушания праотца нашего Адама" (Ibid. λόγ. 38, σ. 179).

Таким образом, виновность всех людей в грехе прародителей настойчиво утверждается преподобным Симеоном, вплоть до отождествления любого человека с Адамом, "в немже вси согрешиша" (Рим. 5, 12).

Первородный грех - это семя, которое диавол посеял на поле естества человеческого для того, чтобы из него выросли плевелы. Но от самого человека зависит - позволит ли он им вырасти или сумеет искоренить их. Человек, хотя и попал в рабство диаволу, но не потерял окончательно своего самовластия; а потому может противостоять ему. Как прародители совершили грех добровольно, а не по насилию диавола, так "и мы, потомки их, подчинившись желаниям этого тирана, поработились ему не по принуждению" (Еф. 10, 48-57). Поэтому никто не вправе возлагать вину за свои грехи на Адама, но каждый должен укорять самого себя (Сат. 5, 395-397).

По учению Церкви, все люди, жившие до пришествия Христа, даже праведники, были подвержены смерти и тлению, и неизбежно оказывались в аду. "Смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, которое есть образ будущего"; - говорит Апостол Павел (Рим. 5, 24). Все люди были "по природе чадами гнева" Божия (Ефес. 2, 3), и все должны были нести наказание за эту испорченность своего естества.

У ветхозаветных людей было живое чувство своей врожденной виновности перед Богом: "Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя" (Пс. 50, 7). Они боялись Бога, ибо знали, что Он есть "Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода" (Исх. 20, 5). Конечно, они понимали, что Бог наказывал не невинных детей, но тех, чья собственная греховность коренилась в виновности их предков.

С рационалистической точки зрения наказание детей за вину отцов, также как наказание всего человечества за грех Адама,

является несправедливостью. Поэтому уже в первые века христианства появились учения, отрицающие первородный грех, например пелагианская ересь. В последующие века против учения о первородном грехе восстал Лютер, а также все другие реформаторы, пытавшиеся создать "религию в пределах только разума". Отвергнув это учение, они извратили догмат Искупления, а затем пришли к отрицанию Церкви и таинств, низведя христианство на степень голого морализма.

Глубина христианского вероучения не может быть исчерпана человеческим разумом. Каждый догмат — это тайна, которая раскрывается только при помощи Откровения и в свете общецерковного понимания. Учение о первородном грехе осмысливается в связи с догматом об Искуплении человечества Христом — Новым Адамом: "Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо как непослушанием одного сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются многие праведными" (Рим. 5, 18-19). О том же говорит и преподобный Симеон Новый Богослов: "Ибо для чего пришел (Христос) и ради чего вкусил смерть, если не ради того, чтобы разрешить осуждение греха, и освободить род наш от рабства диаволу...? Для того Бог, сойдя, воплотился и стал человеком, подобный нам во всем, кроме греха, уничтожил грех... и разрешил все проклятие Адама" (Cat. 5, 401-429).

4. Скорби и болезни тела

Человек был создан с легким, чистым, нетленным и бессмертным телом. После грехопадения оно утратило эти свойства, стало грубо-материальным, нечистым, тленным и смертным. Человек

"облекся в кожаные ризы - тяжелую плоть, и стал трупоносцем", по словам святителя Григория Богослова (Твор., т. 2, с. 34).

Грех вошел в естество человека как некий дьявольский яд, осквернивший и отравивший его. В теле появилась внутренняя нечистота, которую сразу почувствовали прародители, устыдившиеся своей наготы. Тело стало тленным, то есть подверженным болезням, старению и процессам распада. Созданное из четырех стихий земли, тело осуждено Богом "возвратиться в землю" (Быт. 3, 19), разложившись на составляющие его элементы. Жизнь человека превратилась в медленное умирание, в растянутый на годы путь к неизбежному концу.

Нарушены первоначальные равновесие и гармония между душой и телом. С момента грехопадения началась вражда плоти против души и духа, в результате чего естество человека, по мысли святого Максима Исповедника, "само в себе несет зло, само на себя восстает и разделяется" (Филокалія, т. В', 98).

В теле появились животные инстинкты. Преподобный Григорий Синаит разъясняет, что плоть, созданная нетленной, первоначально не имела той влажности, из которой впоследствии произошли "похоть и ярость зверская". Во время грехопадения душа и тело растлились и смешались между собой, причем в душу вошли страсти, а тело "уподобилось скотам несмысленным". Из оскверненного тела и растленной души составилось "бессмысленное и неразумное, подверженное гневу и похоти звероподобное существо" (Филокалія, т. А', 43). Человек превратился в полную противоположность того, чем он должен был стать по первоначальному замыслу Божию.

В жизнь человека вошли болезни. По согласному мнению большинства древне-церковных авторов, причины всех болезней

коренятся в греховности человеческого естества. Если "сделанный грех рождает смерть" (Иак. 1, 15), или, другими словами, смерть является следствием греха, то болезнь находится между грехом, за которым она следует, и смертью которой предшествует.

Взаимосвязь между грехом и болезнью может проявляться различным образом. Святые Варсануфий и Иоанн говорят, что иногда болезнь является непосредственным следствием каких-либо грехов: "Болезни, происходящие от нерадения и беспорядочности, случаются естественным образом... От тебя зависит быть нерадивым или жить нечисто и впадать в них до тех пор, пока не исправисься" (Варс. καὶ Ἰωάνν., ἀποкр. 521, вєл. 251). В других случаях болезнь посылается от Бога в наказание за грех - "для пользы нашей, чтобы мы покаялись" (Ibid.). Некоторые болезни происходят "от желчи", то есть от физиологических причин, другие - "от демонов" (Ibid., ἀп. 517, вєл. 250). Наконец, "бывает болезнь и к испытанию, а испытание (ведет) к искусству" (Ibid., ἀп. 613, вєл. 293).

После грехопадения в жизнь человека, помимо болезней, истекающих из внутренней порчи человеческого естества, вошли скорби, причиной которых служат изменения внешних условий существования людей: "Проклята земля за тебя..., терние и волчцы произрастит она тебе..., в поте лица твоего будешь есть хлеб..." (Быт. 3, 17-19). Вся окружающая природа после грехопадения человека осквернилась, растлилась, предалась в "рабство тлению" (Рим. 8, 21). Человек-микрокосмос, искаживший в себе образ Божий, несет ответственность за катастрофическое искажение и повреждение космоса, который стал враждебен чело-

веку. Засухи, наводнения, землетрясения, извержения вулканов и другие стихийные бедствия, увеличивающие страдания человечества являются проявлениями этой враждебности.

Преподобный Симеон пишет: "Тот, кто из-за преступления стал тленным и смертным, должен и жить на земле тленной, и такой же достоин питаться пищей... Поэтому он справедливо осужден трудиться с потом, обрабатывая землю и таким образом понемногу получая от нее пищу, как бы от какого-то распорядителя (эконома). Видишь ли, как земля, после того как была проклята..., приняла преступника?" (Ефл. I, 52-62).

Когда вся тварь увидела, что Адам изгнан, она более не хотела подчиняться ему как преступнику, — продолжает святой Симеон. Солнце не хотело более сиять, луна и звезды не хотели светить, источники — давать воду, а реки — течь. Ветер не хотел больше дуть, чтобы не дать дышать согрешившему Адаму. Звери и все животные, когда увидели, что он обнажился от первой славы, стали презирать его и готовы были тотчас кинуться на него. Небо стремилось каким-либо образом упасть на него, и земля не хотела более носить его (Ibid 66-77). Но Бог не позволил твари устремиться против человека, а повелел остаться в подчинении ему и, сделавшись тленной, служить тленному человеку, чтобы впоследствии, когда человек обновится и станет духовным, и вся тварь освободилась от рабства, обновилась, стала нетленной и духовной (Ibid 83-91).

В качестве временного наказания Бог наложил на людей бедность, "скудость во всем". Но люди, не сознающие того, что бедность — это наказание Божие за вину Адама, всеми способами стремятся к обогащению, предпринимая ради этого большие усилия, сопряженные со скорбью, печалью и унынием (ΔΓ, λογ. 7, σελ. 56).

Бог приговорил человека к бедности и скорбям с благой целью - "чтобы привлечь его к Себе и иметь рядом с Собой, и чтобы за борьбу и труды, которые он претерпит с благодарностью, увенчать его венцом терпения и сделать (Своим) сыном возлюбленным" (Ibid.).

Поэтому нельзя назвать истинным христианином того, кто изо всех сил старается избавиться от бедности, скорбей и лишений (Ibid.). Человек не может спастись другим способом, кроме терпения скорбей: "Как заржавевшее золото не может очиститься и восстановить прежний блеск, если не бросить его в огонь и не ударять молотками, так и душа, отравленная ядом греха.., не может очиститься и воспринять прежнюю красоту, если не будет подвержена многим искушениям и не войдет в горнило скорбей" (Cat. 9, 257-264).

Христианское учение о болезнях нашло отражение в одном из "Алфавитных слов", где говорится о том, что болезнь есть следствие тления, которым поражено все естество человека: "Болезнь есть не что иное, как утрата здоровья. А так как болезнь стала естественной, то и не изменяется естественно. Подумай теперь, какая нужна великая сила, чтобы естественное, то есть болезнь, изменилось в вышеестественное (то есть здоровье)... Врачи, которые лечат тела людей.., никак не могут вылечить основную естественную болезнь тела, то есть тление, но стараются многими и разными способами вернуть телу, которое вышло из строя, его прежнее состояние. А оно снова впадает в другую болезнь... Например, врач старается вылечить тело от водянки... или от плеврита, но не от тления, потому что тело по естеству тленно" (AZ, лбу. 7, в. 53-54).

Таким образом, болезни внедрились в естество человека по

причине тления, а тление явилось следствием греха. Отсюда вопрос автора "Слов": если для лечения вторичных недугов требуется столько трудов, то какая же нужна сверхъестественная сила, чтобы исцелить основную болезнь человеческого естества — тление? Эта сила, — отвечает автор, — есть Господь Иисус Христос Богочеловек. Каждый верующий в Него и причащающийся благодати Его получает истинное здоровье (Ibid. 54).

5. Заболевание души

"Человек страдает великой болезнью, сокровенной и с трудом распознаваемой, которая настолько велика и чрезмерна, что ничего подобного ей никогда еще не было и не будет", — говорится в "Алфавитных словах" (ΔΖ, λόγ. Ι4, σελ. 87). Речь здесь идет не о телесных болезнях, но о заболевании души, которая под действием греха помрачилась, исказилась, утратила богообразие и красоту. Преподобный Симеон учит, что если мы познаем самих себя и свое нынешнее состояние, если увидим раны и болезни своих душ, то начнем стыдиться и солнца, и звезд, и всех тварей Божиих, созданных ради нас — стыдиться из-за того, что нарушили заповеди Божии, согрешили против Бога и прогневали Его (ΔΖ, λόγ. ΙΙ, σελ. 76).

О том, что душа человека больна, говорили прежде святого Симеона многие авторы, нередко называя заболевание души помрачением ее. Ориген указал на оскудение в душе внутреннего света: "После греха душа померкла и остыла, в ней стало меньше огня и света" (PG II/I, II33). Развивая мысль Оригена, святитель Григорий Нисский говорит, что жизнь души заключается в видении Бога, а так как Бог есть Свет, то и в душе первоначально должен быть существовать свет, потому что подобное позна-

ется подобным. После того, как незнание добра, подобно туману, потемнило зрительную часть души, сгустившийся туман стал облаком, через который не проникает луч истины, а с удалением света в душе оскудела жизнь (Твор., ч.4, с.341). Илия Экдик уточняет, что в душе "свет мысленный помрачился, а чувственный стал более ясным", поэтому душа вынуждена пребывать во тьме (Φλοκαλία, т. В', 296)

Святой Исаак Сирин говорит о трех состояниях души - естественном, вышеестественном и противоестественном. Последним он называет жизнь в страстях, отождествляемую с болезнью души: "Противоестественное (состояние души) есть движение (ее) в страстных (людях)... Если добродетель естественно является здоровьем души, то болезнь души есть страсти, случайно приведшие в естество и выводящие (душу) из ее здоровья... Если бы страсти были естественны для души, то почему бы она терпела от них вред?" (Ἀβκηρικὰ, λόγος 83, в.316-318). Бог не вложил страсти и грех ни в душу, ни в тело человека, но когда одно естество смешивается или входит в согласие с другим, то оно "обретается не в свойственном ему, а в противоположном" (Ibid. в.318). Именно это произошло с душой, когда она, по выражению святого Антония Великого, "поработилась телу" (Φλοκαλία, т. А', 18) и "соединившись с телом, заключилась во мраке тела" (Ibid. 20).

Помраченными и больными оказались все свойства и способности души. Ава Исаия говорит, что естественное для души вожделение к Богу, без которого не может быть и любви к Богу, враг изменил в срамное похотение; ревность по Богу изменилась в противоестественную ревность и зависть людей друг к другу; способность гневаться на диавола, без которой невозможно отвер-

гнуть его искушения, превратилась в гнев на ближнего из-за всяких ненужных и бесполезных вещей (Добр., I, 211).

Все три силы души — разумная, желательная и раздражительная — тоже сделались больными, как об этом говорит святитель Григорий Палама: "Душа тричастна и видится в трех силах — разумной, раздражительной и желательной; всеми ими она больна... Пищей для раздражения (θυμοῦ) служит желание (ἐπιθυμία); обе они возбуждают парение разума (διανοίας); поэтому никогда не увидишь здоровой раздражительную часть души, если прежде не исцелишь желательной, а разумную — прежде врачевания этих двух" (Φιλοκαλία, т. Δ', 100).

Преподобный Симеон Новый Богослов подробно останавливается на действиях трех сил души в их страстном противоестественном состоянии. Извращенная направленность этих сил, по его мнению, отражается, в частности, на том, что человек видит во сне. Когда желательная часть души движется на житейские страсти, наслаждения и удовольствия, тогда душа видит и соответствующие сны. Если раздражительная часть озверевает и свирепеет против людей, то и во сне видятся нападения зверей и пресмыкающихся, войны, бои и споры в судах с теми, с кем человек находится во вражде. Когда разумная часть души надмевается в тщеславии и гордости, тогда во сне человек взлетает в воздух на крыльях или сидит на высоких тронах и седалищах начальников народа, или участвует в торжественных выходах и встречах (Сар. 3, 63). Эти наблюдения, несомненно, сделаны на основе жизненного опыта или самого святого Симеона или близких к нему людей, поведавших ему о своих снах.

Три силы души не действует изолированно одна от другой, но всегда имеют единую направленность. Когда три силы души" от

простоты единого блага обратятся к рассмотрению и различию злых и добрых вещей", тогда "желание ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$) и разум ($\delta\iota\alpha\lambda\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) нераздельно обращается к тому, что противно воле Божией, потому что раздражение ($\theta\upsilon\mu\iota\kappa\acute{o}\nu$) тогда движется только среди этих (вещей)" (Eth 4, 429-435). Можно предположить, что вкушение Адамом и Евой от древа познания добра и зла, с одновременным нарушением заповеди Божией, как раз и было таким отпадением от простоты единого Блага, то есть от Бога, после чего они обратились на рассмотрение и исследование злых и добрых вещей.

Следует отметить, что отпадение от Бога всегда трактуется Святыми Отцами как движение от простоты ^к сложности, от единства к множественности, от интеграции к секуляризации, от ассоциации (объединения) к диссоциации (разделению). Блаженный Диадокх говорит о первоначальном единстве и последующем разделении душевного чувства: "Естественное чувство одно..., но из-за преступления Адама оно разделилось на два действия" (Φιλοκαλία, т. А', 241); поэтому иногда его влечет страстная часть души, то есть желание и раздражение, и тогда оно устремляется к мирским благам, а иногда оно соуслаждается разуму и тогда восхищается к небесным красотам (Ibid. 242). Преподобный Григорий Синаит указывает на "разделение единовидной и простой памяти", в результате которого она "из простой сделалась сложной, из единовидной - разнообразной" (Φιλοκαλία, т. А', 39). Процессе диссоциации, таким образом, коснулся всех частей человеческого состава.

Можно говорить о том, что помрачение, охлаждение, разделение души - все это различные аспекты одного недуга, одной болезни, поразившей душу в момент грехопадения. Преподобный Симе-

он в "Гимнах" находит и другие слова, помимо перечисленных, для выражения болезненного состояния души. Он говорит о скверне души (Пушп 20, 236), о наготе души (Пушп 25, 150), об ослеплении ее (Пушп 53, 182), об отпадении ее от жизни (Пушп 53, 249) и о схождении в глубину смерти (Пушп 25, 105).

Он остро ощущает болезнь души: "Уязвленный душой.., я вижу.., что от рождения осквернил все члены души и тела моего, будучи весь грехом" (Пушп 14, 4-8). Он ужасается и боится гнева Божия: "Осквернив тело мое и запятнав душу, как я являюсь Тебе, как взгляну на Тебя, как вообще посмею я, жалкий, предстать перед лицом Твоим?.. как не пойду я один во тьму, сделав дела тьмы..? как стерплю голос Твой, посылающий меня во тьму..?" (Пушп. 17, 29-42). Он молит Господа об исцелении и спасении: "Омой сердце мое от всякого лукавства, ибо оно есть корень и источник греха! Лукавство есть семя лукавого сеятеля, а где оно есть, там возрастает и поднимается вверх... Корни его из глубины исторгнув, Христе мой, и очистив пахоть души и сердца, насади в них страх Твой..." (Гылд 85-100).

6. Помрачение ума

Вкушение от древа познания добра и зла было утратой цельного интегрального знания, присущего богозданному человеку, который до своего падения воспринимал все предметы познания в их отношении к Творцу всего - Богу. "Раньше все являвшееся предметом познания сносилось в глубину сердца и здесь находило качественную ценность и высший синтез. Теперь сердце перестало быть этим синтезирующим... центром, так как само было пусто от высоких переживаний, не имея опоры и упокоения в Боге... Все отдельные предметы познания как бы обособились, получили неко-

тору автономию и самостоятельность" I/.

Автономизация предметов познания обусловлена отрывом ума от своего первоисточника - сердца как главного интегрирующего органа в человеке, центра его духовной и мистической жизни. Органом ума становится головной мозг, который, не будучи способен удержать ум в "простой и единовидной" памяти о Боге, устремляет его на блуждание по предметам внешнего мира. Человек все более и более погружается познанием в окружающую его множественность предметов, а знание о Боге при этом тускнеет, отступает на второй план. Происходит помрачение ума, в результате которого ум, по выражению Никиты Стифата, "начинает вращаться в смутительных и омрачительных воображениях" (Цит. по: А.Позов. Сн. др.-церк.антр., т. 1, с.211).

Состояние, в котором находится ум после грехопадения, в аскетической литературе называется "парением (*μετεορισμός*) ума". В этом состоянии ум не способен к концентрации, молитве, мистическим переживаниям, но как бы парит, носится, подобно метеориту (отсюда и сам термин *μετεορισμός*), развлекаясь разнообразными помыслами и образами. Поэтому писатели-аскеты постоянно напоминают о необходимости "хранения помыслов": "Храни помыслы и избегай зла, чтобы не помрачился ум и не начал видеть одно вместо другого" (Фалассий, *Φιλοκαλία*, т. В', 209).

В известном "Слове об Авве Филимоне" некий брат жалуется авве на то, что его ум "носится и парит туда и сюда, где не должно". Филимон отвечает, что эта болезнь ума пребывает "в тех, кто внешни", то есть думают о внешнем мире и не имеют любви к Богу; он советует вопросившему "воспринять тайное поучение" - заняться Иисусовой молитвой (*Φιλοκαλία*, т. В', 244). Таким

1. Епископ Гурий. Богозданный человек. БТ № 12, с. 22

образом, парение ума является болезнью, требующей исцеления. Эту болезнь иногда называют "расслаблением" или "расстройством" ума.

Утратив свою первоначальную цельность, ум как бы разделился на две части, одну из которых святой Антоний называет "общим мирским умом", направленным как на добро, так и на зло, изменчивым и склонным к вещественному, другую - "боголюбивым умом", борющимся со злом (Φιλοκαλία, т. А', 5). Святитель Григорий Богослов допускает сосуществование в одном человеке двух умов: "Во мне два ума: один добрый, и он следует всему прекрасному, а другой худший, и он следует злему; один ум идет к свету и готов покоряться Христу, а другой - ум плоти и крови, влечется во мрак и согласен отдаваться в плен велиару" (Твор., т. 2, с. 68).

Влечение ума во мрак стало возможным из-за того, что ум, по выражению Илии Эдикса, "отделившись от своего первоначального жилища, забыл о его светлости" (Φιλοκαλία, т. В', 297). По учению аскетических писателей, ум имел в себе "светозарность" (Иоанн Карпафский, Φιλοκαλία, т. А', 293) и сам являлся светом для души (Антоний Великий, τβιδ 21). После грехопадения он утратил присущий ему свет. Это и есть помрачение ума.

Преподобный Симеон Новый Богослов говорит о том, что Адам, после того, как отпал от божественного и духовного знания, воспринял плотское знание; у него омрачились "очи души", и он оказался во тьме. Его потомки "находятся от рождения во тьме и не хотят взойти к умному свету, от которого отпал прародитель" (Cat. 15, 1-28). Они слепы, их ум помрачен неведением о духовных вещах, они не имеют "ум Христов" (τβιδ. 43-51). Здесь, правда, преподобный Симеон говорит не о всех без исключения людях,

но о тех, кто духовно не возродились от божественного Света.

Помрачение ума - это некая духовная слепота, поразившая все человечество. Лишь немногие избранники, в их числе и сам святой Симеон, удостоились приобщиться к Божественному свету, увидеть Бога и освободиться от греховной слепоты. "Большинство же из нас... смотря, не смотрят, и видя, не видят, и не способны воспринять чудеса Божии умным чувством" (Пуст. 32, 23-28). Они слепы и не верят, чтобы кто-нибудь был зрячим, больны и не чувствуют своей болезни, вышли из ума, но не сознают этого, находятся в рабстве у страстей, но не ощущают рабства (Ефл. 6, 331-344).

В одном из Гимнов святой Симеон, исполненный сострадания к тем, кто находится во тьме и не видит Бога, обращается с пламенной молитвой, чтобы Господь воссиял в них и дал им увидеть Свой свет. Но Бог отвечает ему: "Я всегда сияю как бы перед лицом слепых, но они не хотят видеть Меня, закрывая глаза, и не желают взглянуть на меня, о чадо! Они отворачивают лица в другую сторону, и Я поворачиваюсь вместе с ними, становясь напротив них, но они снова направляют очи в другую сторону и совершенно не видят свет лица Моего. Одни из них покрывают лица покровами, другие же убегают вовне, ненавидя Меня... Они сами себе доставили тьму, не желая видеть свет и пребывая во тьме" (Пуст. 34, 106-126).

Духовная слепота является следствием греха, и в этом смысле каждый человек, творящий грех, виновен в том, что остается слепым и помраченным. Святой Симеон приводит в пример стражников у гроба Христова, которые, хотя и увидели воскресшего Христа, "совершенно не захотели сколько-нибудь понять (это), но остались имеющими ослепленный ум и до конца окаменевшее серд-

це" (Пупп. 36, 50-52). Для тех людей, которые не хотят очиститься от страстей и сделать чистыми очи ума, "греховная скверна (есть) слепота, которая и здесь и там лишит их божественного Света и... пошлет их в огонь и тьму" (Пупп. 27, 135-137).

Духовная слепота является следствием того, что человек перестал видеть Бога. Но утратив это основополагающее видение, человек и все остальное воспринимает искаженно: "Ибо кто слеп на одно, тот слеп и на все, также кто глух на одно, тот глух и на все. Слепой не может одно видеть, а другое не видеть, и глухой не может одно слышать, а другое - нет... Слепой по отношению к Единому совершенно слеп ко всем, а видящий в Едином находится в видении всех... Видящий в Едином через Единое видит и себя, и всех, и все" (Cat. 28, 389-410). Целостное интегральное знание возможно только в Боге, вне Которого - помрачение и слепота ума.

Тех, кто, родившись во тьме и мраке мира сего, не увидел свет будущего века, святой Симеон сравнивает со слепцами, вызывающими удивление окружающих: "Подобно тому, как слепец, захотевший спорить со зрячими и говорящий, что монета - медная, и печать (на ней) кого-то другого, и буквы на ней означают то-то и то-то, поистине является необычайным чудом для слышащих и видящих, что монета золотая и очень звонкая, и на ней на самом деле печать царя, показывающая его неподдельный образ, и надпись означает его имя; претерпевая то же самое, мы не думаем, что (это) случается с нами, и никого не стыдимся - ни самих святых, ни Ангелов, которые с высоты смотрят на наши (поступки)" (Пупп. 52, 104-114).

Таким образом, помрачение ума, происшедшее в результате

грехопадения, привело человека к искаженному видению. Он утратил правильное понятие о Боге, но одновременно потерял истинное представление о самом себе и о мире, в котором живет. Примером этому служит вся история дохристианского мира.

Преподобный Симеон говорит о том, что древние люди, потомки Адама, после того, как размножились и начали предавать свой ум в злые помыслы, забыли Бога и начали поклоняться не только идолам и демонам, но даже тем тварям, которые некогда были созданы Богом для того, чтобы служить человеку (Eth I, 120-126). В человечестве всегда была сильна потребность поклонения какой-то высшей силе, но, забыв Бога, люди подменили Его идолами, обоготворив окружающую природу и различные материальные предметы. Первозданный Адам понадеялся, что вещь материального мира (запретный плод) может даровать ему истинное знание и поставить на один уровень с Богом, но вместо этого оказался в самом жалком подчинении окружающему миру; точно также и человечество, унизившись до поклонения природе, поставило себя в рабство ей, попало в зависимость от нее.

Все древние религии, известные истории (за исключением ветхо-заветной религии богоизбранного народа), были порождением "превратного ума", как об этом говорит Апостол Павел (Рим. I, 21-23). Некоторые народы поклонялись стихиям и природным явлениям (натуралистические религии), другие ощущали себя в родстве с животными и вели свое происхождение от них (тотемизм), иные обоготворяли самые незначительные предметы материального мира и поклонялись им (фетишизм), некоторые, наконец, усматривали божество во всей совокупности бытия (пантеизм). Идолопоклонство, по мысли преподобного Симеона, было и величайшим преступлением против Бога, и унижением человека, и осквернением

окружающего мира, "ибо ничто так не оскверняет чистое дело рук Божиих и не делает его нечистым, как если кто станет боготворить его и поклоняться ему как богу" (Быт. I, 129-132).

7. Рабство греху

Человек совершил грех, думая этим приобрести наивысшую свободу. Однако он оказался в самом жалком рабстве у греха, который подчинил себе его свободную волю.

Грех, сопряженный с ложной надеждой, имеет в себе нечто иллюзорное, как об этом говорит святитель Василий Великий: "Грех никогда не существует и не мыслится как особая сущность (ὄψιμα). Но, получая существование через оскудение добра, и притом больше в самих делающих грех, чем в том, что плохо сделано, он неправедными делами образуется в духовную тьму" (Твор., т. 2, с. 496). Сравнение с тьмой не случайно: тьма не есть что-то само по себе имеющее бытие, но является оскудением или отсутствием света, точно также и грех является отсутствием добра.

Не будучи сущностью, грех, однако, обладает особой привлекательностью для человека. Об этом сказано в Библии: "У дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним" (Быт. 4, 7). Привлекательность греха обусловлена ложной надеждой на добро, стремление к которому присуще человеку. Но не бывает автономного, самостоятельного добра, не бывает добра вне Бога. Все, что не укоренено в Боге, является или злом, или некоей мнимостью, за которой прячется зло, прикрываясь личиной добра; поэтому Бог и повелевает человеку господствовать над грехом, то есть преодолеть эту иллюзию добра, преодолеть ложную надежду. Поверив искустителю, прельстившись мнимой привлекательностью греха, первый человек допустил роковую ошибку,

которую вновь и вновь повторяют люди, не способные вырваться из сетей этого дьявольского обмана.

Грех иногда сравнивают с огнем, подобно пожару распространяющимся между людьми. Это сравнение касается не природы греха, но того действия, которое он оказывает на людей. Преподобный Марк Подвижник говорит: "Грех есть огонь горящий" (Фл. - Локала, т. А', 104). Апостол Иаков, говоря о согрешениях в слове, называет язык человека "огнем, прикрасой неправды", который "оскверняет все тело и воспалляет круг жизни, будучи сам воспален от геенны" (Иак. 3, 6). Всякий грех имеет своим источником геенну, то есть дьявола; всякий грех оказывает воспалительное, раздражающее действие на человека, одновременно оскверняя его; всякий грех является "прикрасой неправды", то есть заключает в себе ложь, прикрывающуюся видимостью добра.

Язва греха со времени преступления Адама поразила все человечество, всех без исключения людей. "О жалкие данники смерти! - восклицает святитель Григорий Богослов. - О род человеческий - мы, которые, будучи снедаемы грехами, утешаемся своим беснованием, не ценим разума, вложенного в нас Богом при рождении, когда даровал нам семя жизни" (Твор., т. 2, с. 70). Святой Григорий сравнивает жизнь человека с постоянно движущимся колесом или с кружащейся пылью, которую ветер поднимает в высоту, а затем бросает вниз, "ибо так и нашу кружашуюся жизнь бури лукавых духов поднимают в высоту - к лживой славе, но прах тотчас падает вниз и остается внизу" (Твор., т. 2, с. 123).

Преподобный Симеон, говоря о порабощении рода человеческого греху, делает акцент не столько на борьбе лукавых духов против людей, сколько на греховной направленности воли самих людей, которые не хотят исполнять заповеди Божии и добровольно

ввергают себя в рабство греху: "Вся война, которую поднимают против нас демоны, бывает для того, чтобы удалить нас от Бога и сделать чуждыми благодати Святого Духа. Но мы, как вижу, еще раньше их уже лишили себя этих дарований - тем, что презрели заповеди Божии и не ищем Бога от всей души... Но мы так сильно порабощены страстям и находимся в таком помрачении и безумии, что даже не чувствуем своего бедственного состояния" (Cat. 3, 172-204).

Война с дьяволом - это битва не на жизнь, а на смерть; в этой войне смертельной раной является всякий грех, не оплаканный и не исповеданный, особенно отчаяние. Однако падение в отчаяние состоит во власти самого человека, "ибо если мы не ввергнем себя в бездну нерадения и безнадежности, демоны не в силах сделать нам никакого зла" (Cat. 3, 349-352). В этой борьбе человек может потерпеть поражение и умереть, но он имеет возможность через покаяние воскреснуть и опять вступить в борьбу (Ibid. 354-355).

Грех - это добровольное отпадение человека от Бога. Святой Симеон называет грехи стеной, воздвигнутой между человечеством и Богом и отделяющей его от света; люди, находящиеся за этой стеной, пребывают во тьме и не имеют правильного понятия о самих себе - каковы они, откуда пришли и куда идут (Theol. I, 257-261). Все, кто не удостоился увидеть и принять в себя Божественный свет, еще находятся под игом закона; все они - "рабы и ученики рабов, слушатели закона, чада рабыни и сыны тьмы, хотя бы они были царями и патриархами, архиреями и иереями, начальниками и подначальными, мирянами или монахами, аскетами или игуменами, нищими или богатыми, больными или здоровыми.., ибо все сидящие во тьме есть сыны тьмы..." (Cat. 28, 119-127).

Преподобный Симеон был грозным обличителем грехов и пороков, распространенных в его время. Со скорбью пишет он одному из своих многочисленных учеников: "Все духовное у нас, как и сам ты видишь и знаешь, находится в смятении и беспорядке, всякий чин и божественное предание апостолов разрушены, все заповеди Христа оставлены... Вся вселенная ныне наполнилась этим соблазном и этим злом" (ΔΖ, λόγ. II, βελ. 78-79).

Обличения преподобного Симеона касаются людей всякого чина и звания, он ни перед кем не останавливается, никого не боится.

В 58-м Гимне, который озаглавлен "Общее поучение с обличением ко всем - царям, архиереям, иереям, монахам и мирянам, изреченное и изрекаемое от уст Божиих", он обращается к царям со следующими словами: "Цари, вы хорошо делаете, что воюете с язычниками, если сами не творите языческих дел, обычаев, советов и решений, и многими своими делами и словами не отрекаетесь от Меня - вашего Царя. Лучше было бы вам соблюдать Мои слова и точно соблюдать все Мои заповеди, проводя безмятежную жизнь в блаженной нищете. Ибо что пользы вам защищать мир от смерти и временного рабства, а самим через дела свои быть рабами страстей и демонов, наследниками огня неугасимого?" (Пунп. 58, 34-37). Самое лучшее приношение и дар и фимиам для Бога - исполнение Его заповедей; без этого цари - "хуже язычников" (Ibid 48-63).

Архиереев преподобный Симеон обличает за то, что они, получив великую власть и достоинство от Бога, превозносятся над людьми и презирают их (Ibid. 64-71). У многих епископов жизнь не согласуется со словами, они гонятся за человеческой славой, а Христа презирают, как бедняка; они недостойно касаются своими руками тела Христова, незванно входят во святилище, не имея хи-

тона благодати Божией; они облачают тело красивыми одеждами, а души их хуже грязи, тины и смертоносного яда; они "бесстыдно стоят в алтарях, дерзко разговаривая передо Мною и не види Моей Божественной славы, ибо если бы они видели ее, то не поступали бы так и не смели бы так дерзко войти даже в притвор Моего Божественного храма" (Ibid. 78-144).

Затем преподобный Симеон переходит к обличениям в адрес священнослужителей: "Кто из нас, нынешних священников, сначала очистил себя от беззакония, (а потом уже) дерзнул на священство...? Кто возлюбил одного Христа, презрев всякое золото и богатство...? Кого собственная совесть не осуждала за взятки, при помощи которых он хотел стать (священником) или сделать (кого-либо священником), купив или продав благодать...? Кто не старается своих близких друзей сделать епископами, чтобы пользоваться властью...? Кто по просьбе знатных мирян, друзей, богатых и начальников не рукополагал вопреки достоинству? Поистине сейчас никого нет из всех их, кто бы имел чистое сердце, кого бы не уязвляла совесть, ибо он непременно согрешил в чем-нибудь из сказанного" (Ibid. 157-185). Подобные дела, по мнению святого Симеона, "хуже убийства, хуже прелюбодеяния и блуда" потому что эти грехи совершаются против людей, а "нарло торгующий божественным и продающий благодать Духа грешит, конечно, против самого Бога" (Ibid. 253-261). Далее он обличает священников за то, что они злоупотребляют церковными доходами ради себя и своих родственников, не заботятся о бедных, но строят дома, бани, монастыри и башни, дают приданное, устраивают браки и живут в роскоши (Ibid. 287-302). "Горе нам, священникам, монахам, епископам и служителям седьмого века, так как мы попираем законы Бога и Спасителя...!" (Ibid. 306-309).

Монахов обличает святой Симеон в 58-м Гимне за внешнее благочестие при полном отсутствии аскезы и внутреннего делания (Ibid. 325-361). Обличениями монашеских нравов полны и другие сочинения преподобного Симеона, особенно Огласительные слова, где он говорит о непослушании, зависти, празднословии, ропоте, лжи, стяжательстве и других пороках, распространенных в монашеской среде. Исследователь считает, что "с чисто литературной точки зрения эти места могут быть причислены, по их живости, реализму, тонкости психологического наблюдения к наиболее удачным произведениям преподобного Симеона и принадлежат к лучшим произведениям византийской литературы вообще"^{1/}.

В 3-м Огласительном Слове святой Симеон напоминает монахам, что они давали обеты алкать и жаждать и терпеть всякие скорби, а не стыдятся кричать и ссориться из-за куска хлеба; отрекались от родителей, братьев и друзей, а продолжают кормить их монастырской пищей; убежали от мира, а любят мирских больше своей души (Cat. 3, 69-77). Некоторые монахи считают, что так называемые "малые", то есть не смертные, грехи допустимы. Но, по мнению преподобного Симеона, истинные рабы Божии не должны делать никакого различия между малым и великим грехом, потому что если они только согрешат взглядом, словом или помыслом, они уже отпали от любви Божией (Ibid. 256-259).

В 4-м Послании (в новогреческом издании Дионисия Загорейского это 87 Слово) святой Симеон находит резкие слова для обличения мирян, которые стали орудиями дьявола. Если бы люди не были сотрудниками (συνεργοί) дьявола в его злобе, он не мог бы отдалить от заповедей Божиих тех, кто возродился через Святое Крещение. Родители с самого младенчества учат своих детей всякому злу, сквернословию, чревоугодию, пляскам, украшению

одежд и всякой другой нечистоте, то есть сребролюбию, тщеславию, славолюбию и гордости; поэтому еще прежде, чем дети придут в сознательный возраст, родители продают их в рабство дьяволу. Никто из отцов не воспитывает своих детей в законах Господних, но почти все воспитывают их в мирских и эллинских обычаях, приучая к роскоши, щегольству, богатству и превозношению. "Таким образом родители вводят детей во всякий вид зла, без всяких искушений бесов, и много раз по вине родителей (дети) впадают в постыдные дела". Получив с детства дурной навик, многие из людей пребывают во зле до самой смерти, "будучи не в силах оторваться от похотей, страстей и телесных наслаждений, с которыми так и умирают" (ΔΖ, λόγ. 87, κελ.494).

Преподобный Симеон также укоряет мирян за то, что они не уважают священнослужителей, но осуждают монахов, священников и архиереев, как, впрочем, и сами монахи осуждают друг друга, а священники - архиереев (ΔΖ, λόγ. II, κελ.77). "Того, кто сегодня меня крестил, освободил душу (мою) от смерти и тления, наполнил меня благодатью Святого Духа, разрешил от грехов, причастил пречистым Телом и спасительной Кровью Господа нашего Иисуса Христа и сделал меня сыном Божиим (что другое больше этого делали для христиан апостолы Христа?) - того я завтра не принимаю, не приветствую, считая это стыдом для себя, не хочу выйти навстречу ему, когда он идет ко мне.., но говорю слуге моему с досадой: что он хочет? скажи ему, что у твоего господина хватает забот, и он не имеет времени для приема" (Ibid.78). А бывает и так, что кто-либо на исповеди изберет себе священника духовным отцом, и тотчас же показывает перед ним свою гордость, начав спорить с ним, учить и унижать его, а со временем и вовсе забывает, что имеет духовного отца и учителя (Ibid.).

Обличая людей всех классов и состояний, преподобный Симеон не ставит себя над ними, но часто укоряет себя самого вместе со всеми. Обращаясь к Богу, он говорит: "Ты вверху пребываешь выше всех начал.., мы же внизу, в глубочайшей пропасти.., в пропасти порока, пропасти омрачения, в яме и пропасти ужасно глубокой... Ночь греха как ныне содержит неразумно погружающихся в нее, так и после смерти будет содержать их узниками.., из которых я первым, о Христе мой, являюсь" (Пушп. 24, 214-227).

Самоукорению преподобного Симеона иногда превышает всякую меру - и в этом тоже проявляется характерная черта его стиля и мировоззрения. Например, в одном из Гимнов он говорит: "Я прошел через всякий плотский и духовный порок, сделал безмерные непристойные грехи, хуже всех людей, хуже бессловесных, превзойдя всех пресмыкающихся и зверей" (Пушп. 25, 23-26). В другом Гимне, перечисляя свои грехи, которые, по его словам, бесчисленны, как звезды, капли дождя или песок морской, он пишет: "Я был убийцей; послушайте все, чтобы с состраданием плакать (обо мне), но каким образом - я опущу, чтобы не удлинять слова. Я был - увы мне! - предубодем в сердце и содомлянином на деле и в намерении. Я был блудником, колдуном и деторастителем, клятвопреступником и собирателем богатства, воров, лжецом, бесстыдником, похителем - горе мне! - досадителем, братоненавистником, весьма завистливым, сребролюбцем, наглецом и делателем всякого другого вида порока. Да, поверьте, я говорю это истинно, без притворства или хитрости!" (Пушп. 24, 74-83).

Приведенный фрагмент 24-го Гимна так смутил издателя произведений святого Симеона, что один из них (в рукописи № 494 *Ματθαίανος*) снабдил текст Гимна пространной схолией, где, ука-

зывая на глубину смирения этого святого, изъясняет, что ничего из перечисленного он на самом деле не сотворил, но сохранил свое тело чистым от младенчества, говорит же о тебе так по причине глубокого смирения и желая скрыть всегда сияющую в нем благодать Святого Духа (СС № 174, с. 232; примеч. к Гимну 24). Дионисий Загорейский к слову "убийцей" добавляет примечание: "разумеется, (убийцей) души своей, как он говорит в 39 Слове; ибо отец понимает это мысленно, из-за крайнего смирения" (ΔΖ, μέρος Β', βελ.14). Дионисий несколько изменил текст, поставив возле слова "содомлянин" вместо "на деле" (ἔργῳ) - "в намерении" (ὑπόμῆ), а также вообще опустил одну строку.

На основании приведенных текстов можно утверждать, что преподобному Симеону было присуще необычайно острое чувство греха, который он ненавидел как в окружающих, так и в самом себе. Сознавая, что рабство греху ведет человечество к духовной смерти, он не переставал обличать людей в их грехах, не стыдясь исповедовать - иногда с явным преувеличением - и собственные грехи. Он всегда настаивал на том, что даже самый малый, незначительный грех в помысле удаляет человека от Бога, поэтому он приравнивал такие мысленные грехи к совершенным на деле, бичуя их с беспощадной строгостью.

Обличения преподобного Симеона проникнуты состраданием к человеку, а его самобичевание дышит глубоким покаянным чувством. Он часто обращается к Богу с пламенной молитвой об избавлении от рабства греху, умоляя Его о себе, о людях и обо всем мире.

8. Страсти

С понятием греха в аскетической литературе тесно связано другое понятие - страсти. По определению святого Иоанна Дамас-

кина, "страсть (πάθος) есть чувственное движение желательной силы вследствие воображения (φαντάσματα) о добром или злом" (Εκδ. ἁκρ. 2, 22, σελ. 172). Он же дает другой вариант определения: "страсть есть неразумное движение души из-за представления (ὑπόληψιν) добра или зла" (Ibid.). Святой Максим Исповедник определяет страсть как "противоестественное движение души (по причине) или неразумной любви, или безрассудной ненависти к чему-либо или из-за чего либо чувственного" (Φιλοκαλία, т. В', 16).

Наличие в душе "неразумной" или "страстной" части – в это понятие аскетические писатели включают раздражительную и желательную силы души – не означает того, что душа по природе страстна, как это представлялось некоторым философам древности. По учению преподобного Исаака Сирина, страсти появляются в душе тогда, когда она находится в противоестественном состоянии (см. выше главу "Заболевание души").

В аскетической христианской письменности понятие "страсть" употребляется, как правило, в отрицательном аспекте – как некое греховное движение или влечение. Такое значение слова "страсть" постепенно вытесняло более древнее словоупотребление, согласно которому страсть не является злом сама по себе, но в равной степени может быть направлена как на добро, так и на зло. "Страсти при добром применении оказываются полезными", – говорит святитель Григорий Нисский (Твор, т. 4, с. 238). По Максиму Исповеднику, "хороша бывает и страсть в ревнителях (о добре), когда, мудро отторгнув ее от телесного, употребляем к приобретению небесного, то есть когда желание (ἐπιθυμία) мы делаем движением устремления ума к божественному, сластолюбие – живительной радостью под действием восхищения ума божественны-

ми дарованиями, страх - предохранительной (профилактической) заботой об избежании будущих мучений, печаль - заботой об исправлении случившегося зла" (Филокалия, т. V', 102).

Страсть приобретает злую направленность в том случае, если она вступает во взаимодействие с грехом. Древнецерковные писатели не дали однозначного ответа на вопрос: что первично - грех или страсть? Безусловно, грех Адама был совершен до появления в нем страсти как укоренившегося греховного навыка; в этом смысле грех может быть назван первопричиной страстей. С другой стороны, страсть, овладев человеком, побуждает его к новым грехам, то есть сама становится причиной грехов. Ава Дороей называет страсти "худыми залогами", находящимися во внутреннем человеке, а грехи - "действиями страстей, когда кто-либо приводит их в исполнение на деле, то есть совершает телом те дела, к которым его побуждают страсти; ибо можно иметь страсти, но не действовать по ним" (Поучения, с. 23).

В христианской монашеской письменности учение о страстях раскрыто всесторонне и с исчерпывающей полнотой. Подробный анализ и классификация страстей выразилась в форме так называемой "восьмеричной схемы" основных пороков, согласно которой все человеческие страсти могут быть сведены к восьми: чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль, гнев, уныние, тщеславие и гордость. В такой последовательности они перечислены у Евагрия Монаха в трактате "О восьми греховных помыслах" (PG 40, 1272 A). Евагрий считает и первоначальным автором, или во всяком случае, наиболее ранним выразителем этой схемы^{1/}.

Прежде чем перейти к учению о страстях преподобного Симе-

1. См. С.Зарин. Аскетизм, кн. 2, с. 310-315.

она, необходимо вкратце охарактеризовать каждую страсть в понимании предшествующих аскетических авторов.

Говоря о чревоугодии (χαβτριμαρχία), святой Иоанн Лествичник отмечает: "было бы удивительно, если бы кто-нибудь, прежде своего сошествия во гроб, стал свободен от этой (страсти)" (Κλίμαξ, л. 14, к. I, бсл. 185). Он называет чревоугодие "притворством чрева", потому что чрево, даже когда насыщено, кричит: "мало!", и когда наполнено и расседается от излишества, взывает: "хочу еще!" (Ibid.). Разновидностями чревоугодия являются сластолюбие (ἡδονή, φιληδονία), невоздержание (ἀσέλγεια), пьянство (μέθη), пресыщение (πληθμοναί) и другие пороки. Иногда чревоугодие подразделяют на "чревобесие" (χαβτριμαρχία) и "гортанобесие" (λαμαρχία), понимая под первым — наслаждение количеством пищи, а под вторым — чрезмерную выскательность к ее качествам. Разница между этими двумя видами чревоугодия выявлена аввой Дорофеем, который приводит и филологический анализ их названий; из этого анализа следует, что первый вид чревоугодия является "беснованием о наполнении чрева", а второй — "беснованием об угождении гортани" (Поучения, с. 171). Чревоугодие, как и всякая другая плотская страсть, развивается в человеке в том случае, если у него тело берет перевес над духом, и он начинает чрезмерно заботиться о телесных потребностях. К области чревоугодия относится и специфический монашеский порок "тайноядение" — скрытное от других братьев вкушение пищи в неурочное время.

Страсть блуда (πορνεία) не имеет ничего общего с браком — благословляемым Церковью союзом мужчины и женщины ради рождения детей. Блудом называют неестественное возбуждение в

человеке плотской похоти, под действием которой он или помышляет о грехах плоти, или стремится к ним, или совершает их на деле. "Тяжел демон блуда,- говорит святой Максим,- он сильно нападает на борющихся со страстями, особенно при пренебрежении о диете (умеренности в пище) и при встречах с женщинами. Ибо он, незаметно уловив ум в поползновение к услаждению, после этого входит к безмолвнику через память, разжигая тело и представляя уму различные постыдные образы: так он вызывает его к согласию на грех" (Φιλοκαλία, т. В', 16). Разновидности блуда является прелюбодеяние (μοῦχος), сладострастие (λαγνεία), а также всевозможные противоестественные пороки. О том, насколько страшен грех блуда, свидетельствует древняя практика отлучения блудников от приобщения Святых Таин на многие годы, о чем упоминает Лествичник со ссылкой на "одного мудрого мужа", который считал блуд самым тяжким грехом после убийства и отречения от Христа (Κλίμαξ, 15, 44, σ. 203).

Сребролюбием (φιλαργυρία) называют пристрастие к деньгам, в более широком смысле - порабощение человека материальным благам. Можно обладать большим богатством, как ветхозаветные патриархи, но при этом не быть сребролюбивым, а можно жить в нищете, но, страстно желая сделаться богаче, быть сребролюбом в помыслах. Апостол Павел называет сребролюбие "корнем всех зол" (I Тим. 6, 10). Болезнь сребролюбия, по преподобному Иоанну Кассиану, происходит от неверия. Сребролюбие сначала побуждает монаха к накоплению незначительной суммы денег на лечение или на путевые расходы, или даже для раздачи милостыни; он начинает думать, где бы ему раздобыть хотя бы один динарий, и ищет себе работу вне монастыря, получив монету, он стремится ее удвоить, и так далее (Φιλοκαλία, т. А',

65-67). Иоанн Кассиан приводит слова Василия Кесарийского, сказанные некоему сенатору, который отрекся от мира, но при этом удержал при себе часть своего богатства: "ты и сенатора погубил, и монахом не сделался". Другие примеры гибели по причине сребролюбия - Гиезий, подвергшийся проказе, Анания и Сапфира, преданные смерти Апостолом, и Иуда, продавший Христа за сребренники (Ibid. 69-70).

Страсть гнева (*ὀργή*) разрушительно действует на весь психофизиологический состав человека. Святитель Григорий Нисский называет первую стадию развития этой страсти термином "*θυμός*", определяя ее как "кипение околосердечной крови" (PG 46, 56), то есть внезапная вспышка гнева, в отличие от продолжительного, укоренившегося раздражения (*ὀργή*). Святитель Василий Великий добавляет еще две разновидности: "*παροξυμός*" (ожесточение) - "сильнейшее движение ярости", и "*πικρία*" (буквально - горечь) - "еще более страшное укоренение этого порока в человеке" (PG 31, 1120), то есть огорчение, достигающее до ненависти. Преподобный Иоанн Дамаскин указывает на три разновидности гнева: "*χόλος*" (буквально - желчь) - вспыльчивость, "*μήνησ*" (от глагола "*μένειν*" - оставаться) - долго остающийся гнев, злопамятство, и "*κότος*" (от "*κείσθαι*" - лежать) - гнев, выжидающий случая для мести (Εκδ. αχρ. 2, 17, σελ. 160). Только перечисление оттенков и разновидностей гнева указывает на его многообразные действия в человеке. Святой Максим говорит, что неразумный человек под действием гнева возмущается и убегает от людей, но потом, возбуждаемый похотью, возвращается обратно. Разумный же в обоих случаях поступает противоположным образом (Φιλοκαλία, т. В', 8).

Печаль (*λυπή*) нередко возникает после вспышки гнева в

результате ослабления и изнеможения душевных сил. Этот лукавый дух, согласно Иоанну Кассиану, помрачает душу и не позволяет ей быть внимательной на молитве, с пользой читать священные книги, проявлять кротость по отношению к братии. Печаль парализует благонастроенность и стойкость души, делая ее безумной и неистовой (Φιλοκλίη, τ. Α', 74). Следует отличать спасительную "печаль по Боге" (2 Кор. 7, 10) от "мирской печали", приводящей душу в отчаяние, как это случилось с Иудой после предательства.

Уныние (ἀκηδία) является более глубокой степенью печали и происходит иногда от лени, иногда по причине других страстей. Евагрий отождествляет беса уныния с "бесом полуденным" (Ис. 90, 6) на том основании, что он нападает на человека около полудня. При описании действий беса уныния Евагрий проявляет глубокую остроту психологического наблюдения: "Он усиливает свою атаку на монаха около четвертого часа (10 часов утра) и продолжает осаждать душу до восьмого часа. Вначале он создает впечатление, что солнце ел-еле, если вообще передвигается по небосклону, и что в сутках стало чуть ли не пятьдесят часов. Затем он понуждает монаха постоянно выглядывать в окно или даже выходить из кельи и смотреть на солнце, чтобы определить, долго ли еще до девяти (3 часа дня - время обеда), а также поглядывать по сторонам, не появится ли кто из братии"^{1/}. Постепенно он вселяет в сердце монаха досаду на избранный образ жизни, на место и рукоделье, приводит ему на память родственников и проявляет всякие ухищрения, чтобы заставить его бежать из монастыря (т.ж.). Уныние связано с маловерием, а также

1. Цит. по: Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святотеческое богословие, RBR 1982, с. 201

с отсутствием у человека навыка к молитве. Преподобный Иоанн Лествичник обращает внимание на физиологическое действие беса уныния, который производит в человеке "трехчасовое дрожание", (τρίωρον φρίκιν), головную боль, жар и рези в животе, возбуждение во время обеда и отягощение и сонливость на молитве (Κλίμαξ, λ. 13, κ. 5, βελ. 182).

Страсть тщеславия (κενοδοξία) развивается в человеке по причине преувеличенного самолюбия (φιλαυτία). Оно примешивается ко всякому делу человека, как отмечает Лествичник: "Когда пощусь, - тщеславлюсь, но когда разрешаю (пост), чтобы не узнали (о моем воздержании), опять тщеславлюсь... Одевшись в красивую одежду, - бываю побежден (тщеславием), но и одеваясь в плохую - снова тщеславлюсь. Научну говорить - побеждаюсь (тщеславием), замолчу - и опять побежден. Как ни брось этот троерожник (τρίβολον), все равно один рог будет торчать" (Κλίμαξ, λ. 21, κ. 5, βελ. 238). Действия тщеславия многообразны. Иоанн Кассиан указывает, что иногда под действием тщеславия монахи стремятся к получению священного сана; он приводит в пример пустытника, который, находясь наедине с собой в келье, воображал, будто он уже диакон и изгоняет из храма оглашенных (Φιλοκαλία, г. А', 78-79).

Крайней степенью тщеславия является гордость (ὕπερηφανία), которую святые Варсануфий и Иоанн называют "корнем всех зол". (Βαρσ. καὶ Ἰωάνν, ἀπ. 159, βελ. 106). Признаками гордости являются человекоугодие и дерзость (ὕβρις. ἀπ. 26, βελ. 161). Авва Дорфей различает два вида гордости: мирскую - когда кто-либо гордится перед братом своей красотой, богатством, благородным происхождением, хорошей одеждой и природными дарованиями, и монашескую - когда человек гордится своими подвигами бдения и поста, благо-

говением и хорошим образом жизни, а также когда смиряется ради тщеславия. По мнению аввы Дорофея, если уж человек не может вовсе избежать гордости, то лучше вторая гордость, чем первая (Поучения, с. 42-43). Авва Фалассий считает, что всем страстям предшествует самолюбие, а после всех следует гордость (Φιλοκαλία, τ. Β', 221). Святой Иоанн Лествичник называет гордость "отвержением Бога, демонским изобретением, презрением к людям, матерью осуждения, исчадием похвал, знаком бесплодия души..., предтечей умоисступления, виновницей падения, причиной беснования (эпилепсии), источником гнева, дверью лицемерия, демонской твердыней..., жестоким истязателем..., противницей Бога, корнем хулы" (Κλίμαξ, л. 22, 6ελ.246).

Восьмичленная схема страстей является условностью, которой придерживаются далеко не все древне-церковные писатели. Все же она с достаточной полнотой характеризует основные страсти человека. Следует еще отметить, что некоторые писатели сводят все страсти к трем - славолюбию, сластолюбию и сребролюбию (например, авва Дорофей, Поучения, с. III; с. 154).

В приписываемых преподобному Симеону "Словах" встречается трехчленная схема страстей: "Эти три поработают человека дьяволу - сластолюбие, сребролюбие и славолубие" (ΔΖ, λόγ. 16, 6ελ.95). Одно из "слов" в издании Дионисия Загорейского так и называется: "О том, что все люди поработаны трем страстям..." (ΔΖ, λόγ. 23, 6ελ.126). Однако в произведениях святого Симеона, не вызывающих сомнения в подлинности, отсутствуют и восьмичленная, и трехчленная схемы, что естественно, так как по складу своего мышления преподобный Симеон вообще был чужд всякого упрощения и схематизации.

Мы уже имели случай отметить (в предыдущей главе), что для преподобного Симеона всякий даже самый ничтожный грех является ни в коем случае не допустимым преступлением против Бога. С такой же непримиримостью он относится и к страстям: "Кто поработен хотя бы одной случайной страсти, бывает обладаем ею и не может повиноваться заповедям Господа" (Cat. 27, 13-15). Кто сознательно поработится каком-либо греху, тот теряет чистоту; грехом же я называю не только совершенный телом, но и всякую страсть, невидимо совершаемую внутри нас... Ибо если мы исправим всякую добродетель, совершим чудеса и не оставим ни одной заповеди - ни малой, ни большой, - но лишь возжелаем славы от людей.., то лишимся награды за все остальные (добродетели)... Ибо Бог праведен и не принимает в общение неправедных, чист - и не оскверняется вместе с нечистыми, бесстрастен - и не сближается со страстными, свят - и не входит в оскверненную и злую душу. Злым же является тот, кто принял в сердце зерно лукавого сеятеля, плодоносящее терния и волчцы дьявольского греха, заранее возжигающие вечный стон; таковы зависть, ненависть, злопамятство, ревность, ярость, самомнение, тщеславие, гордость, лесть, подозрительность, клевета и другие страсти..." (Cat. 10, 114-148).

Комментируя евангельскую притчу о мудрых и неразумных девах, святой Симеон говорит, что неразумные имели немного елея в сосудах, то есть внешние добродетели, поэтому и лампы их некоторое время горели; но они не постарались очиститься от "скрывавшихся в их душах страстей, приводимых в движение лукавыми бесами" (Cat. 5, 26-30)^{1/}.

I. Мы пользуемся текстом, имеющимся в некоторых рукописях. В основном издании *Огласительных слов*, т. I, с. № 96/, он приведен в сноске на стр. 376.

В одном из Нравственных слов преподобный Симеон приводит притчу о званых на брак и говорит, что там собраны "прелагающие" (μεταβαλλομένους) от зла к добру, то есть святые, а имеющие в себе какое-либо лукавство со стыдом изгоняются: "Некоторые думают, что под не имеющими брачной одежды нужно здесь понимать тех, кто осквернили свои тела блудом, прелюбодеяниями и убийствами. Но (не так) это, не так.. Имеется в виду всякий, оскверненный какой бы то ни было страстью и греховной склонностью (Cat. I, 52-74).

В своих аскетических писаниях преподобный Симеон так или иначе затрагивает все страсти, присущие человеку. Сравнительно редко он говорит о плотской похоти, гораздо чаще - о пристрастии к богатству, и очень часто - о душевных страстях, особенно о тех, которые наиболее распространены среди монахов.

По его мнению, люди стремятся к земному богатству по той причине, что они не владеют истинным "богатством благодати Божией" (Евн. 4, 321). В 9 Огласительном слове он говорит, что все вещи и богатства в мире являются общими для всех, подобно свету, воздуху и пастбищам. Все было установлено общим для того, чтобы люди пользовались этим, но не господствовали. Однако страсть к стяжанию (πλεονεξία) проникла в жизнь, как тиран, и все разделила между своими рабами не поровну. "Она окружила все оградами, закрепила башнями, засовами и дверьми, лишив всех остальных людей пользования благами Владыки". Эта бестыдница утверждает, что она владетельница всего этого; каждый из слуг и рабов этой страсти является не владельцем вещей и денег, но их дурным рабом и сторожем (Cat. 9, 92-107). Преподобный Симеон предупреждает, что страсть к богатству ведет человека в ад: "Горе имеющим богатство..., горе тем, кто связываются с

богатыми... и не ищут славы Божией и богатства Его... Ибо мир суетен, и все, что в мире, есть всяческая суета... Ибо все пройдет, один только Бог будет всегда пребывать вечным и нетленным, и с Ним будут те, кто ныне Его взыскали... Горе тогда будет тем, кто ныне любит мир... Горе, душа, имеющим накопленное богатство, ибо они там возжелают получить каплю (воды)" (Нулп. 48, 51-67). Даже те из богатых, которые раздавали милостыню, не оправдаются этим, но будут осуждены за то, что не отдали всего остального, потому что они - убийцы всех тех, кто в это время умирал от голода и холода (Сар. 9, 196-213).

Тщеславие и гордость, высокомерие, дерзость, пустословие, любовь к спорам, высокоумие - вот целый клубок страстей, тесно переплетенных между собой, которые рождаются от самолюбия. Человек, имеющий хотя бы малое самомнение (οἴησις), не способен приобрести смирение (Нулп. 21, 338-339). Высокоумные и гордые отворачиваются от того, кто говорит в Духе Святом, зато охотно принимают того, кто "говорит от чрева своего или от (внешних) наук" (Сар. 3, 28). Болтливое и делающее все напоказ они считают учителем и духовным человеком, а молчаливого и хранящего себя от празднословия - дикарем и безгласным (Сар. 3, 27). Тщеславный человек, если даже оставит мир и удалится на безмолвие, начнет рассылать письма мирянам, убажывая одних и рассыпаясь в похвалах перед другими (Сар. 3, 68).

Святой Симеон касается в такой специфической монашеской страсти, как тайноядение, причем с присущей ему категоричностью замечает, что "павший в тайноядение сам станет пищей диавола" и будет повинен вечной муке (Сар. II, 94-101).

Губительным для монаха является пристрастие к родственни-

кам. Преподобный Симеон рисует яркую картину постепенного развития этой страсти. Сначала диавол напоминает монаху заповедь "чти отца твоего и мать твою", заставляя его забыть, что он предпочел исполнению этой заповеди любовь к Христу. Затем он приводит ему на память кого-либо из родственников, говоря: как ты оставишь погибнуть это творение Божие..? как не подашь ему руку, не просветишь его ум, не научишь его познанию создавшего его Бога? чем оправдаешься и какой ответ дашь в день суда? Он внушает монаху молиться и проливать слезы сострадания. Постепенно монах входит в заботы о своем родственнике, начинает ходить к мирянам и иногда хвалит их, иногда обличает, а иногда говорит шутки, чтобы вызвать смех. Он научается обходиться с каждым по его привычкам для того, чтобы получить от них деньги; одновременно он отдаляется от чистой молитвы и "неразумно заменяет слезы по Богу слезами, противными (Ему)". Он начинает завидовать тем, у кого много денег, и ненавидеть их за то, что не дают ему. При этом он обманывает себя, думая, что все расходуемое на родственника он как бы дает Богу. Также он понемногу начинает и красть, и совесть уже не обличает его, потому что враг окончательно связал его веревкой этого пристрастия (cat. 7, 321-430).

К числу опасных и пагубных страстей преподобный Симеон относит стремление к получению священного сана, а особенно - желание предстоятельства, игуменства или архиерейства. Совет не стремиться к пастырству обусловлен как исключительно благоговейным и трепетным отношением святого Симеона к Литургии и другим священнодействиям, так и сознанием высочайшей ответственности пастыря за души вверенных ему людей.

В II Нравственном Слове он говорит, что если бы к человеку, достигшему бесстрастия и святости, пришли все священники, архиереи и сам царь со своим синклитом, умоляя его принять заботу об их душах, то ему следовало бы отказаться. Если даже сам Бог явится ему и будет много раз говорить: "иди, паси овец Моих, иди, обращай братьев", то и тогда он должен молиться так: "Увы, Господи, не отдалиться ли Ты от меня, недостойного..? Как Ты будешь пребывать со мной, если я сойду туда и омрачусь.., если сердце мое склонится на лесть и похвалы людей.., если я вознесусь в гордыне..? Боюсь, чтобы не овладели мной страсть к накоплению и сребролюбие, боюсь, чтобы не обладало мной восстание плоти, чтобы сластолюбие не прельстило меня, чтобы заботы не помрачили меня.., чтобы большая власть не научила меня превозноситься над братьями!" Если Бог обещает, что ничего из этого с ним не случится, то и тогда он должен вступать в управление патриархатом, митрополией или епархией "с великим страхом и трепетом, как бы спускаясь с высоты в некую глубину глубочайшего колодца, полного различных пресмыкающихся и зверей". Если же человеку кажется, что принимая настоятельство он восходит снизу вверх, то подобные мысли свойственны "неразумным и язычникам, а лучше сказать - мертвым, не видящим, не чувствующим, не живущим, совершенно не знающим Бога и (не понимающим), что есть суд Божий, который должен встретить нас" (вст. II, 296-399).

Преподобный Симеон на собственном опыте познал тяжесть и горечь игуменства, потому обращается к братии со следующими словами: "не стремитесь к начальству и предстоятельству над другими ради человеческой славы, наслаждения и телесного покоя" (1-й гл. 667-669). Он напоминает пророчества Иеремии о нерадивых пастырях и советует лучше "заботиться о том, чтобы пасти самих

себя, как Христово стадо, как царственное священство, подчиняя плоть духу, чтобы лучшее в нас одерживало победу над худшим" (Ibid. 692-695).

Характерной чертой мировоззрения преподобного Симеона является его полное неприятие всякого лицемерия, неискренности, двуличности. В 4-м Огласительном слове он описывает образ жизни монаха, пораженного этими страстями. Такой монах ищет самого легкого и почетного послушания, стремится занять первое место на клиросе, выбегает впереди других братьев, когда монастырь посещает начальство или благотворители. При этом он выставляет самые убедительные предлоги для оправдания своих действий. Днем он кружится по монастырю и ходит из кельи в келью, говоря каждому: "поверь мне, брат, я так тебя люблю, что если не вижу тебя, то как бы и не живу в этот день... кто другой из братии так кроток, благоговейн, мудр, начитан..., как ты?" Все это он говорит потому, "что надеется поесть у него что-нибудь". Если он встретит такого же славолюбивого монаха, который польстится на его похвалы, то они начинают устраивать у себя в келье застолья и пирушки, приговаривая при этом: "Что же лучше любви, о отец мой и брат? Конечно, ничто. И блажен тот, кто стяжал ее". За столом эти два лицемера осуждают прочих братьев, которые не ведут такой же образ жизни, как они. Так проведя весь день, монах возвращается после вечерни в келью и говорит своему посушнику: "подогрей немного вина, чтобы мне утолить жажду", а выпив вина, обильно закусьивает, так что с отягощенным чревом не способен уже и молиться. Тогда, наконец, он падает в кровать и засыпает, а утром не в силах подняться даже на утреню (Cat. 4, 208-315).

Подобных примеров немало в произведениях святого Симеона. Они никогда не бывают почерпнутыми из книг, но всегда — из окружающей действительности, и приводятся с целью возбудить слушателей на борьбу со страстями.

9. Помыслы

Аскетическая традиция раннехристианского монашества выработала учение, согласно которому всякая страсть внедряется в человека не сразу, но постепенно, пройдя последовательно через несколько стадий развития. Этих стадий условно насчитывают от четырех до семи; каждой из них усвоено определенное название. Преподобный Исихий Иерусалимский говорит о четырех стадиях: прилог — сочетание — сосложение — грех (Φιλοκαλία, г. А', 148). У Филофея Синайского пять стадий: прилог — сочетание — сосложение — пленение — страсть (Φιλοκαλία, г. В', 285). Лествичник насчитывает их шесть: прилог — сочетание — сосложение — пленение — борьба — страсть (Κλίμαξ, л. 15, к. 73, σελ. 210).

Прилог (προβολή) — это мимолетный образ греха, появляющийся в уме и вносимый в сердце. Сочетание (συνδυασμός) — это собеседование ума с появившимся прилогом, внимательное исследование его. Сосложением (συχκατάθεσις) называют внутреннее согласие души с помыслом и услаждение им. Пленение (αίχμαλωσία) — "насильственное и невольное увлечение сердца или продолжительное совокупление с предметом, разоряющее доброе устройство". Борьбой (πάλη) называют равенство сил помысла и ума, из которых один должен победить. Страстью (πάθος) называют "уме сам порок, от долгого времени поселившийся в душе и через навык сделавшийся как бы ее природным свойством, так что душа сама произвольно к нему стремится" (Ibid.).

Прилог еще иногда называют помыслом (λογισμός ; ἐννοία) или приражением (πρόληψις)^{1/}. Сам по себе он безгрешен, но приобретает греховную окраску по мере своего развития; на третьей стадии (сосложение) он уже является грехом, потому что принят душой и умом. Любая страсть начинается с помысла, как говорит святой Марк Подвижник: "Не рождается облако без ветра, не рождается страсть без помысла" (Φλοκαλία, τ. Α', 107).

Виновниками всех греховных помыслов, появляющихся в уме и сердце человека, являются диавол и демоны, которые, по Евагрию, "напечатлевают и воспроизводят образы в нашем владычественном", то есть в уме (Φιλοκαλία, τ. Α', 46). За каждым помыслом стоит реальная враждебная сила – демон, который понуждает человека к сосложению с помыслом. Демонские приражения были бы безопасны для человека, если бы его ум не был помрачен, но так как ум, по Марку Подвижнику, "покрыт туманом и сластолюбив", то он "всячески задерживается и страстно беседует с прилогами", от чего происходит "приражение" (Φιλοκαλία, τ. Α', 120). Собеседование ума с помыслом Евагрий называет "прелюбодеянием ума" (Φιλοκαλία, τ. Α', 45).

Помыслы по своей природе являются иллюзиями, поэтому их часто называют "призраками" – фантазиями (φαντασίαι). С подобной фантазии, по-видимому, началось грехопадение прародителей, что особенно заметно на примере Евы, которая, прежде, чем вкусила от дерева познания добра и зла, "увидела..., что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно" (Быт. 3, 6). "Увидела" – это прилог, образ, приражение; "приятно для глаз" – это собеседование с прилогом, исследование его;

1. Св. Симеон иногда вместо термина "προβολή" употребляет синоним "εἰσβολή" ("обуревание"), довольно редкий для аскетической литературы. См. об этом в: В. Krivosheina. Introduction // SC 96. p. 157.

"вожделенно" - это уже внутреннее согласие на грех, пленение. "Греховное расположение в душе начинается беспорядочным направлением познавательных сил... С уклонением от единства истины Божией в многочисленность собственных помыслов неразлучна множественность собственных желаний, не сосредоточенных в воле Божией, или похоть, которая есть ближайшая вина прельщения, и которая зачав рождает грех"^{1/}. Множественность беспорядочных помыслов - это и есть фантазия, воображение, мечтательность.

Термином "фантазия" обозначают также одну из способностей души - именно ту, в которой зарождаются, развиваются и вращаются помыслы. Когда ум человека по причине грехопадения помрачился, тогда на месте истинного созерцания, то есть мысленного предстояния Богу, возникла фантазия - способность воображать предметы материального мира. "Нечистый ум фантазирует мысли", - говорит святой Максим Исповедник (PG 90/1, 980), указывая на нечистоту как причину появления фантазии. Не следует путать фантазию и мысль; по святому Максиму, "мысль есть действие и творчество, а фантазия - плод страсти, напечатление (τύπωσις) образа, представляющего нечто чувственное; фантазия есть пассивное и формирующее движение в уме и душе" (PG 3, 252). Святой Максим считает фантазию источником греха: "Вначале душа стала злой через фантазию" (PG 90/1, 1456).

Суммируя высказанное Святыми Отцами о природе помысла, можно определить его как некий греховный образ, появляющийся под действием дьявола в фантазии (воображении), постепенно развивающийся и переходящий в страсть. Отсюда и основное правило христианской аскетики: преодолеть страсть невозможно, если прежде не отсечь помысел.

Г. Митр. Филарет (Дроздов). Записки на Книгу Бытия, М., 1987, с. 57-

Преподобный Симеон нередко говорит о том, что помысел является причиной грехопадения. Эсфор (диавол) пал от "согласия с лукавым помыслом", Каин стал братоубийцей оттого, что "последовал злым помыслам", один из разбойников на кресте говорил злые слова, а другой - добрые, потому что один был подвигнут "злым произволением и лукавыми помыслами", а другой - "добрым произволением и добрыми помыслами" (Сат. 4, 65). Неразумные девы из евангельской притчи осуждены за то, что растлили сердца "через сосложение с помыслами, с которыми тайно имели смешение, будучи пленяемы ими и побеждаемы"^{1/}.

Преподобный Симеон сравнивает бесов со злыми охотниками, а постыдные помыслы - с сетями, которые, связав подвижника через сосоложение, возбуждают в нем щекотания (χρυσάλισμοί) и движения плоти, уловляя в пропасть греха через похоть (Сат. 27, 58-66). О воздействии помыслов на физиологию человека говорится в одной¹³ Глав, где отмечено, что ночные истечения часто происходят от помыслов: например, в том случае, если человек перед отходом ко сну вообразит в мысли какое-либо красивое лицо или если перед сном разговаривает о страстных движениях, а потом вращает эти образы в уме и засыпает в сочетании с ними (Φιλοκαλία, с. 1', 260)^{2/}.

Несколько Глав из 3-ей части посвящены теме очищения от помыслов. Здесь преподобный Симеон говорит о том, что человек может не делать зла, но ему трудно никогда не помышлять о нем. Однако истинное благочестие состоит в том, чтобы не допускать злых помыслов. Бесстрастием можно назвать "обнажение ума" от

1. SC, 96, р. 376. Текст, имеющийся в некоторых рукописях, напечатан в сноске на этой странице.
2. Этой главы нет в основном издании Bouquet-Siretienne № 51. По-видимому, ее следует считать не подлинной. В греческой "Филокалии" это 119 глава, в издании Дионисия Загорейского - 133-я.

страстных помыслов, а сердцем чистым - отсутствие в нем мирского помысла, будь то радостного или скорбного (Сар. 3, 31-35).

В Гимнах святой Симеон часто говорит о несовместимости чистого созерцания с парением помыслов, появляющихся тотчас по удалении Божественного света: "Ибо как после захождения солнца наступает ночь и тьма, и сразу же выходят все звери (в поисках) пищи, так и когда свет Твой, осеняющий меня, о Боже мой, (удалится), тотчас покрывает меня житейская тьма и море помыслов, съедают меня звери страстей, и я уязвляюсь стрелами различных помыслов" (Пуши. 51, 24-29). Преподобный Симеон недоумевает по этому поводу и вопрошает Бога: "Каким образом, Боже мой, во мне снова оживают страсти, которые Ты некогда истребил, и наполняют меня тьмой и скорбью? страсти ярости и гнева, от которых бывает во мне парение (*ἀναθερίαισις*) и помрачение в голове моей, и которые делают слепыми мои умные очи?" (Пуши. 12, 1-5). Он сравнивает мирские помыслы и житейские воспоминания с покрывалом, наложенным на глаза, помрачившим око души и препятствующим видеть свет (Сар. 1, 39).

Древне-церковные аскетические писатели иногда совокупность страстей называли "миром" (*κόσμος*)^{1/}. Святой Исаак Сирин говорит: "мир, по теоретическому исследованию, есть состав собирательного имени, обнимающего собой отдельно взятые страсти; когда хотим вообще наименовать страсти, называем их миром" (*Λοκτικὰ*, л. 30, гл. 131). В этом значении слово "мир" употреблялось уже в Новом Завете: "Не любите мира ни того, что в мире;

1. Слово "*κόσμος*" обладает огромным семантическим спектром, - оно означает: порядок, мера, устройство, мироздание-вселенная, украшение и т.д. См. Lidell-Schott: *κόσμος*.

кто любит мир, в том нет любви Отчей, ибо все, что в мире: похоть плоти; похоть очей и гордость житейская" (1 Ин. 2, 15-16).

Если "миром" можно назвать совокупность страстей, то совокупность страстных помыслов можно назвать "мирским чувством" (*κοσμική αἰσθησις*). В этом понятии святой Симеон объединяет все виды греховных помыслов: "Мирское чувство, внезапно вкравшись в похвальную заботу, сразу же производит в жалкой душе моей дурные желания; ибо оно показывает мне славу, напоминает о богатстве, внушает приближаться к земным царям... От этих помыслов, как от ветра раздувается мех, и огонь разгорается в пламя, так и эта душа, надмеваясь, становится напыщенной и сильно рассеивается от желания славы, богатства и покоя... О тьма! о ослепление! о суета помыслов!" (Пуст. 48, 6-27).

Для преподобного Симеона все существующие предметы и явления четко подразделяются на две противоположные области: в одной из них – области Света – царствует Бог, святость, бесстрастие и все добродетели; в другой – области тьмы – находится диавол, грехи, страсти и греховные помыслы. Между этими двумя областями нет и не может быть общения, их разделяет пропасть: "Что общего у света с тьмою? какое согласие у Христа с велиаром?" (2 Кор. 6, 14-15). Пока в человеке не будет полностью истреблена тьма – до последнего малого греховного помысла – в нем не воссияет свет, ибо там, где присутствует Божественный свет, нет места диавольской тьме.

10. Смерть души

Человек, созданный по образу и подобию Божию, имел нетленное тело, бессмертную душу, чистый и просветленный ум, обладал свободой воли и был призван к обожению. В результате грехопа-

дения он утратил богоподобие, тело его стало тленным, душа - больной, ум - помраченным. В жизнь его вошли скорби и болезни, грехи и страсти, в рабстве у которых оказалась его душа.

Состояние души павшего человека на языке Святых Отцов называется "душевной смертью". Ориген говорит: "Душа, которая во грехе, мертва; чувственная же смерть - из-за греха. Грех справедливо называют смертью, и тот, кто в нем - мертв" (В.Е.П., т.

14, кел. 281-282). По Антонию Великому, душа "гибнет и растлевается от греха" (Филокалия, т. А', 5). Святитель Григорий Богослов в одном из стихотворений оплакивает мертвую душу: "Какой плач приличен тебе, душа, которую умертвил губительный змей, запечатлев образ Божий горькой смертью...? Как мог демон настолько удалить тебя от Христа, уловить твой язык, и слух, и зрение, о несчастная душа? Где ты блуждаешь вне кроткого Света, волнуемая желаниями и беспокойными заботами?" (Твор. т. 2, с. 116). Таким образом, смерть души - это удаление от Бога, пребывание вне Его света, беспокойное блуждание во тьме.

Преподобный Симеон говорит, что Адам после грехопадения тотчас умер душевной смертью, "совлекся одежды бессмертия" (свт. 5, 228-229). Цародители подвергли тлению не только свои тела, но и души; "по этой причине и мы тленны телом и душою как содержимые все вместе тлением умственной смерти и греха" (Пуст. 34, 36-40).

В Житии преподобного Симеона рассказывается, что однажды, когда он был еще молодым человеком, он открыл "Лествицу" и прочитал там следующее: "Бесчувствие есть омертвление души и смерть ума прежде смерти телесной". Эти слова так поразили юного подвижника, что с тех пор он день и ночь со слезами молился о том, чтобы избавиться от страсти бесчувствия (ΔΖ, Βίος, кел. 3).

Для преподобного Симеона смерть души - это прежде всего лишение Божественного света, которое происходит по причине крайнего бесчувствия. Лишенные света "сами себя называют бесчувственными, а мы (называем их) мертвыми, лишенными жизни, хотя они и думают, что живут. О обольщение! о безумие!" (Пушп. 34, 100-103).

Святой Симеон положил много подвигов и трудов в течение всей своей жизни для того, чтобы приобщиться к Божественному свету. Когда он удостоился этого, душа его воскресла. Всех людей, которые не соединились со Светом в настоящей жизни, он называет мертвыми душой. Он молится за них и оплакивает их бесчувствие, потому что знает - смерть души в этой жизни является залогом ее гибели в вечности.

ГЛАВА 3. ЧЕЛОВЕК НА ПУТИ К БОГУ

1. Новый Адам

Преподобный Симеон неоднократно и с большой настойчивостью утверждает, что еще до сотворения мира Бог предвидел грехопадение Адама и его последующее раскаяние, а потому прежде веков предопределил и спасение человечества через Христа.

Божественное предопределение видно из того, что после грехопадения, когда Адам стал тленным и смертным, и тварь уже не хотела повиноваться и подчиняться ему, Бог принудил ее к этому подчинению, сделав и ее, подобно человеку, тленной и смертной, хотя она не была виновата в грехопадении. Но тварь должна быть восстановлена, как говорит Апостол Павел: "Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего - в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих" (Рим. 8, 18-20). То есть будущее восстановление твари и ее освобождение от рабства тлению предопределено - и оно должно произойти через человека. Об этом говорит и преподобный Симеон: "Зная прежде сложения мира, что Адам нарушит заповедь, и предопределив его жизнь и воссоздание от нового рождения через рожденного во плоти Единородного Сына Божия.., Он хочет, чтобы тварь оставалась в подчинении, поработившись человеку, для которого создана, став тленной для тленного, с тем, чтобы когда тот снова обновится и будет духовным, нетленным и бессмертным, тогда она, освободившись от рабства.., возобновилась вместе с ним и стала нетленной и как бы духовной. Ибо это прежде сложения мира предопределил многомилостивый Бог и Господь" (Еф. 1, 2, 78-94).

Не только само спасение, но и его способ, образ, время и место предначертаны в божественном плане восстановления человека и космоса: "Но что (делает Бог), скорый на милость и медленный на наказание? Он знал, что они смирятся, раскаявшись в содеянном, но не тотчас разрешил их (от приговора)..., а предопределил и время, и место^{I/}, и как, и когда они должны быть призваны из (своего) изгнания... И как предопределил и, умилосердившись, предсказал, так и сделал..., ибо ради этого сошел сам Единородный Сын Слово безначального Отца, и не только сделался подобным им человеком, но благоволил умереть, как они, и понес смерть насильственную и позорную, и, сойдя в ад, вывел их оттуда и восстановил" (Сат. 5, 311-331).

✓ Когда Бог сотворил Адама, он поставил перед ним задачу: путем духовно-нравственного совершенствования достичь обожения и привести к обожению весь видимый мир. Адам не сумел исполнить свое предназначение, но уклонился от Бога и впал в рабство диаволу. Для падшего человека путь к обожению оказался отрезанным. Но все то, что не сумел исполнить первый человек, выполнил за него воплотившийся Бог, Господь Иисус Христос, ибо Он сам прошел тот путь к человеку, по которому человек должен был идти к Нему. Но если для человека это был путь восхождения, то для Бога - путь "истощания" (κένωσις), обнищания, смиренного снисхождения.

Апостол Павел усвоил Христу имя второго Адама, противопоставив Его первому Адаму: "Первый человек - из земли, перстный, второй человек - Господь с неба" (I Кор. 15, 47). Это про-

I. Мы переводим по чтению рукописей E и C; в других рукописях вместо "τόπον" стоит "χρόνον". См. сноску на стр. 403 в издании "Огласительных Слов" SC 96.

тывопоставление всесторонне развито Святыми Отцами, которые подчеркивают, что Адам был прообразом Христа по контрасту: "Адам есть образ Христа,- говорит святой Иоанн Златоуст.- В каком отношении, спланиваешь? Как тот для тех, кто от него (произошли), хотя они и не ели от дерева, сделался причиной смерти, введенной (в мир) через вкушение (от дерева), так и Христос для тех, кто от Него (заново родились), хотя они и не делали добро, стал подателем (χορηγός) праведности, которую даровал всем нам через крест" (*Ореча отн., т. 9, 520 С*). Свя- титель Григорий Богослов в деталях противопоставляет страда- ния Христа грехопадению Адама: "За каждый наш долг воздано особо.. Для этого дерево - за дерево, и за руку - руки, за не- воздержанно простертую (руку) - мужественно распростертые (ру- ки), за своевольную - пригвожденные (ко кресту), за изгнавшую Адама - соединяющие воедино концы мира. Для этого вознесение (на крест) - за падение, желчь - за вкушение (запретного пло- да).., смерть - за смерть, погребение - за возвращение в зем- лю" (*РГ 35, 433С - 436 А*).

Изложение христологических воззрений Святых Отцов и пре- подобногo Симеона Нового Богослова не входит в задачу иссле - дования по антропологии. Вместе с тем, догмат о Богочеловече- стве является сердцевинной как всего христианского богословия, так и христианской антропологии в частности. Вне этого догма- та лишена смысла вся история человека - начиная от его сотво- рения и кончая его судьбой в вечности. Поэтому следует все же остановиться на том аспекте христологии святого Симеона, который наиболее близко примыкает к его антропологии - учении о восстановлении человеческой природы в ее первозданной кра- соте и совершенстве через воплощение и искупительный подвиг

Христа.

Эту тему преподобный Симеон подробно развивает в 13 Нравственном слове "На слова Апостола "первый человек - от земли, перстный, второй человек - Господь с неба", и как мы совлекаемся перстного человека и облакаемся во Христа, становясь Его родственниками и братьями". Отметив, что в словах Апостола содержится "большая глубина мыслей", мимо которых нельзя просто пройти, но надо с вниманием их исследовать, преподобный Симеон сначала излагает историю грехопадения первого Адама, "прельстившегося надеждой на обожение" и лишившегося всех мысленных и небесных благ, после чего переходит к воплощению второго Адама - Христа. Он подчеркивает, что, восприняв полноту человеческой природы и сделавшись совершенным человеком, Сын Божий не разлучился с Отцом и остался совершенным Богом: "Он - Бог от Бога, безначального Отца безначальный Сын (ἕννηκα), бестелесного - бестелесный, непостижимого - непостижимый, вечного - вечный, неприступного - неприступный, невместимого - невместимый, бессмертного - бессмертный, невидимого - невидимый, Слово Бога и Бог через Которого все приведено в бытие - то, что в небе и что на земле..., будучи таким и пребывая в Отце, и имея Отца пребывающим в Себе, не отделяясь от Него и совершенно не оставляя Его, Он сошел на землю и воплотился от Духа Святого и Марии-Девы, и вочеловечился, став... равным нам во всем, кроме греха, чтобы, пройдя через все наше, воссоздать (ἀναχωνεῖβω) и обновить того первого человека, а через него и всех рожденных и рождающихся, подобных своему родителю" (гл. 13, 76-89).

Отметим редко употребляемый глагол ἀναχωνεῖβω, буквально означающий "переделать, исправить, переплавить, заново отлить, придать новую форму" (от χωνεῖβω - отлить, придать форму);

преподобный Симеон пользуется этим выражением для того, чтобы показать, что речь идет не просто о восстановлении или возвращении утраченного, но о кардинальном изменении всей человеческой природы. Воплощение Христа имеет не менее важное значение для человечества, чем сам акт сотворения человека. С момента Боговоплощения история как бы опять начинается заново: человек вновь оказывается лицом к лицу с Богом, столь же близким, а, может быть, и бесконечно более близким, чем в первые минуты существования людей.

К теме второго Адама преподобный Симеон обращается и в 44-м Гимне, где углубляет и развивает противопоставление перстного и небесного человека: "Итак, каков первый, перстный, (такими), перстными и все рождаются от него, а каков Христос, небесный Владыка, (такими), небесными, (бывают) и все уверовавшие в Него, родившиеся свыше... Первый (человек) своим преступлением принес всем людям тление, второй же даровал всему миру, да и теперь всем верным подает - свет, жизнь и нетление" (Цулп. 44, 256-290).

Преподобный Симеон подчеркивает, что воплощение Христа принесло человеку бесконечно больше благ, чем он утратил через грехопадение. В самом изгнании Адама из рая уже проявилась благодать Божия и любовь Его к человеку, потому что "если бы они (прародители) покаялись еще будучи в раю, то получили бы опять только тот же самый рай, и ничего более" (сат. 5, 340-341). Но Господь уготовал для них Царство Небесное: "Смотри, как велико Его человеколюбие! Сойдя в ад и воскресив их, Он не восстановил их опять в тот же рай, от которого они отпали, но возвел на самое небо небес... Видишь ли, на какую высоту Он возвел их за их покаяние, смирение, плач и слезы...? И не только (Адама) Бог поч-

тил и прославил, но и... всех его сынов, которые подражают ему в исповедании, покаянии и слезах..." (Cat. 5, 348-362).

Христос воплотился, чтобы избавить человека от рабства диаволу. Так как человек поработчен диаволу от самого своего рождения и в течение всей жизни, то и Господь прошел через всякий возраст, чтобы на каждом этапе развития человека диавол оказался побежденным: Христос "воплотился и родился.., освящая зачатие и рождение, и, понемногу возрастая, благословил всякий возраст..; сделался рабом, приняв образ раба, - и нас, рабов, снова возвел в достоинство господ и сделал господами и властителями самого диавола, (который) прежде был нашим тираном..; сделался проклятием, будучи распят..,- и разрушил проклятие Адама; умер - и Своей смертью умертвил смерть; воскрес - и уничтожил всю силу и энергию врага, имевшего власть над нами через смерть и грех" (cat. 5, 413-432).

Говоря об Искуплении, преподобный Симеон пользуется традиционным словом "выкуп" (λύτρωσις), однако в понимании этого термина он далек от какого бы то ни было юрицизма: он не определяет, кому и за что был дан выкуп Христом. В этом он, как отмечает архиепископ Василий, точно следует Григорию Богослову^{1/} и вообще всей восточной святоотеческой традиции.

Согласно его учению, Искупление не было также "удовлетворением правосудия" Бога Отца, но Христос принес искупленное им человечество в дар Отцу: "Ты сам Боже мой, придя, искупил нас... и принес Твоему Отцу в дар, какими совершенно не терпит видеть нас враг" (Нумп. 24, 129-132). Это, конечно, несравненно более глубокая трактовка искупительной жертвы Христа, чем знаменитое латинское "удовлетворение".

1. Арх. Василий, с. 278.

Преподобный Симеон настойчиво подчеркивает личностный характер Боговоплощения, благодаря которому человек становится братом и "сонаследником" Господа. Христос воплощается не ради абстрактной "массы" людей, но ради каждого конкретного человека: "Бог послал Сына Своего Единородного на землю для тебя и для твоего спасения, потому что предузнал тебя и предопределил тебе быть братом и сонаследником Его" (Евп. 2, 160-163). Призванным ко спасению ощущает святой Симеон и самого себя: "Благодарю Тебя, что Ты.., Единый Всемогущий, Единый Благой и человеколюбивый, сошедший с Твоей святой высоты, не отступив от недр Отца, воплотившийся и родившийся от святой Девы Марии, воссоздал и оживил и освободил меня от прародительского падения и предуготовал восхождение на небо" (Евп. 2, 8-15).

Целью воплощения Бога было обожение человека. Преподобный Симеон почти повторяет классическую формулу Иринея - Афанасия: "Для чего Бог стал человеком? Чтобы человека сделать богом" (Евп. 5, 31-34). Во Христе осуществляется единение Бога с человеком: "Видишь ли глубину таинств? Познал ли беспредельное величие преизобильной славы? Уразумел ли способ единения, превосходящий ум и всякую мысль? О чудо, братья..! Он дает обещание, что, если хотим, Он будет иметь с нами такое же единение по благодати, какое Он сам имеет с Отцом по природе... О страшное обещание! Ту славу, которую дал Отец Сыну, дает и нам Сын по благодати, если хотим. О благодать безмерная! Ибо любовь, которой возлюбил Бог и Отец Единородного Своего Сына и Бога нашего, она самая, - говорит, - и в нас будет, и Сын Божий в нас" (Евп. 1, 6, 57-76).

В воплощении Бог становится так близок к человеку, что

преподобный Симеон называет эту близость родственной связью: "Став однажды родственником нам по плоти и сделав нас сопричастниками Своего Божества, Он (тем самым) сделал всех своими родственниками.. Мы имеем со Христом такое же единение.., какое имеет муж с женою своею и жена с мужем... Как Ева была взята от плоти и от костей Адама, и были они оба одной плотью, так и Христос преподает нам Себя самого в причастии Своей плоти и Своих костей" (Евх. I, 6, 76-139). Святой Симеон называет христиан "домом Давидовым", потому что Христос, став сыном Давида, сделался нашим родственником: "Дом Давидов - это мы как родственники его (т.е. Давида), ибо сам Ты, Творец всего, сделался сыном его, а мы - Твои сыновья по благодати. Ты родственник наш по плоти, а мы (Твои) по божеству Твоему... Мы все вместе стали единым домом Давидовым по свойству (*ἰδιότης*) Твоему и по родству с Тобой. Итак, Ты духовно являешься Господом Давида, а мы все - сыны Давида, семя Твоего божества. Соединяясь же, мы все становимся одним домом, то есть все мы - родственники, все мы - братья Твои" (Сулп. 15, 118-125).

Таким образом, по учению преподобного Симеона, во Христе получает оправдание, завершение и абсолютный смысл вся история человека, включая и его грехопадение и изгнание из рая, от которого прародители "получили не вред, а великую пользу" (Сулп. 5, 379-380), потому что Господь предуготовал им нечто большее, чем первоначальный рай, а именно - Царство Небесное. Став человеком, Христос уврачевал последствия преступления Адама, избавил людей от рабства диаволу, от осуждения и проклятия, воссоздал, переплавил и обновил искаженную грехом природу человека.

2. Добровольный характер спасения

Воплощение Сына Божия и Его спасительное дело не были каким-то вторжением в свободную волю человека, не были нарушением дарованного ему "самовластия". Святой Симеон всегда настаивает на том, что плоды искупительной жертвы Христа, то есть единение с Богом, братство и родство со Христом, наконец, обожение - усваиваются нами только в том случае, если мы хотим этого. Христос - Пастырь и Владыка для желающих идти за Ним, а для прочих Он, хотя и Творец и Бог, но не Царь и не Пастырь, потому что они - исчадия и сосуды врага (Евх. 43, 27-56). Христос ни к чему не принуждает человека, но ждет от него добровольного и сознательного вступления на путь к спасению.

Преподобный Симеон отмечает, что в силу воплощения Христа люди "хотя и стали братьями и сродниками Его по плоти, но, будучи перстными, остались таковыми и не сделались тотчас сынами Божиими" (Нулп. 13, 152-155). Это означает, что обожение, являющееся целью христианской жизни, достигается не сразу, а создается в процессе постепенного и непрерывного духовного возрастания человека. Образ Божий, затемненный и помраченный грехопадением, восстанавливается медленным и кропотливым трудом, который можно сравнить с работой реставратора, восстанавливающего древнюю икону, потемневшую от времени и покрытую многими слоями позднейшей живописи.

Достижение цели христианской жизни во многом зависит от усилий самого человека, однако само спасение - в руках Божиих. Таким образом, спасение является делом совместного творчества Бога и человека; Святые Отцы говорят о сотрудничестве, соработничестве (συνεργία) человека с Богом.

3. Церковь

Спасение человека неосуществимо вне Церкви, которая как богочеловеческий организм, как мистическое тело Христа, включает в себя христиан, являющихся членами этого тела. Общение людей - членов Церкви с Богом - ее Главой осуществляется в Таинствах, установленных Христом и Апостолами.

В 1-м Нравственном Слове Святой Симеон выявляет понятие Церкви из сравнения ее с человеческим телом: "Действительно, членами (тела) Христа, над всеми Бога, являются все святые, и, как сказано, они должны быть в Нем прилепленными и соединенными с Его телом, чтобы Он был в них Главой, а святые от века и до последнего дня были Его членами, чтобы многие стали единым телом Христовым, как один человек" (Еп. I, 6, 1-6). В этом едином теле каждый состоит в определенном чине: кто-то в чине рук - это творящие волю Божию и "воссоздающие достойных из недостойных", другие в чине плеч -носящие тяготы друг друга и приводящие к Христу заблудшую овцу, иные в чине груди - преподающие людям небесный хлеб мудрости и знания, некоторые в чине чрева, чресл, костей, ног и так далее. "Таким образом тело Церкви Христовой, составленное из всех от века святых Его, является совершенным и всецелым в единстве сынов Божиих, первородных, написанных на небесах" (Еп. I, 6, 6-34).

Сравнение с членами тела, навеянное, несомненно, Апостолом Павлом (см. I Кор, 12,7-28), верно отображает иерархическую структуру Церкви. Преподобный Симеон пользуется и другим павловским образом (см. Еф. 5, 22-30) - сравнением Христа как небесного Жениха с Церковью - Его невестой: "Какое общение и единение, близость и родство имеет жена к мужу и муж к жене, та-

кое боголепно и превыше всякой мысли и слова имеет Владыка и Творец всего со всей Церковью, как с одной женой, непорочно и сверх-неизреченно соединяясь с ней, нерасторжимо и нераздельно пребывая и сопребывая с ней, как со Своей любимой и возлюбленной" (Еп. I, 6, 155-162).

Членов Церкви святой Симеон называет, опять же в традициях Апостола Павла, "святыми" (ἅγιοι). Личная святость, по его учению является необходимым условием членства в теле Христовом. Членами Церкви не являются те, кто имеет в себе какую-либо страсть, кто не обладает полнотой любви к ближнему, кто, наконец, не достиг мистического видения Бога. В лучшем случае таких людей можно приравнять к оглашенным: "Если ты не удостоился таких дарований (χαρίσματα), не достиг такой высоты боговещающих добродетелей, то как ты дерзаешь отверзать свои уста и говорить..? Разве не знаешь, что ты должен стоять вне преддверия церкви, как оглашенный..? Ибо оглашенным следует называть не только неверного, но и того, кто открытым лицом ума не созерцает славу Господа" (Еп. 9, 200-212).

Это одно из крайних утверждений преподобного Симеона, очень характерное для его манеры мыслить и говорить. Основная особенность его экклезиологии - требование мистической и харизматической одаренности, без которой невозможно быть членом Церкви.

4. Таинства

Греческое слово "μυστήριον" (таинство) - одно из наиболее употребляемых в патристике.

Следует отметить, что в богословии последних веков этим термином обозначается одно из семи установленных Церковью свя-

щеннодействий, через которые "тайным образом действует на человека благодать или... спасительная сила Божия"^{1/}. Однако Святые Отцы вкладывали в этот термин более широкий смысл: они называли "таинством" воплощение Христа, Его спасительное Дело, события Его жизни, саму христианскую веру, учение, догматы, многие церковные праздники, священные символы и так далее^{2/}. Из числа священнодействий таинствами называли по-преимуществу Крещение и Евхаристию; автор "Ареопагитик" прибавляет к этим двум таинствам еще несколько, в том числе пострижение в монашество (PG 3, 533 A). Нигде в патристике не встречается учение о сердечном числе таинств^{3/}.

Преподобный Симеон пользуется словом "δυστήριον" чаще всего в тех случаях, когда говорит о событиях внутренней "мистической" жизни человека - встрече с Богом, видении света, таинственном осиянии, единении с Богом. В первой же строке 1-го Гимна он говорит о "страшном таинстве" Божественного озарения, которое он не в силах выразить словом (Пушп. I, 1). В других случаях он говорит о "странном таинстве" исхода человека из мира и преодоления страстей плоти (Пушп. 9, 9), о "новом таинстве" видения света наподобие звезды (Пушп. 22, 1), о "сокровенной глубине таинств" причащения Божественного света (Пушп. 29, 216) и о "богатстве таинств" созерцания (Ibid 248).

Вместе с тем преподобный Симеон называет таинствами и священнодействия. В 30-м Гимне он говорит о двух видах единения с Богом: о том, которое бывает "чувственным образом", и о другом -

1. Митр. Антоний (Храповицкий). Опыт христианского катихизиса, Австралия 1939, с. 72
2. См. у Гашире, PGL, p. 891, статья "δυστήριον".
3. О латинском происхождении этого учения и несоответствии его взглядам Святых Отцов см.: Иеромонах Тарасий (Курганский). Перелом в древнерусском богословии, Монреаль 1979, с. 161-168

умственном, существенном и духовном. Под "чувственным" единением с Богом он понимает "то, которое бывает в таинствах", особенно в таинстве Приобщения тела и крови Христовых (Пулп. 30, 459-480). Чувственное единение с Богом в таинствах является залогом духовного единения, то есть обожения; без первого невозможно второе. Иными словами, путь к обожению лежит через церковные таинства.

В 1-м Послании преподобный Симеон напоминает, что Господь поставил два условия, выполняя которые человек может удостоиться жизни вечной: он, во-первых, должен "иметь веру и креститься" (Мф. 16, 16), а во-вторых "есть плоть Сына Человеческого и пить кровь Его" (Ин. 6, 53), то есть должен принять Крещение и причащаться. Оба эти таинства, - замечает святой Симеон, - преподаются нам через священников. Без этих таинств "ни один христианин не может удостоиться жизни вечной" (AZ, 164. II, 644. 77).

Все, кто крестились и причащаются, предопределены ко спасению: те, кто уверуют в Бога и крестятся во имя Его, то есть во имя Отца и Сына и Святого Духа, и будут есть пречистое тело Сына Его и пить кровь Его, будут оправданы от греха, освобождены, а следовательно, и прославлены, и будут причастниками вечной жизни... Итак, брат, и ты предузнан Богом и предопределен, и призван, и прославлен, и оправдан, и позван к жизни вечной через веру в Христа и святое Крещение, и введен не в чувственный рай, как первый Адам, но на небо и к небесным благам, которых око не видело и ухо не слышало" (Eth. 2, 7, 260-275)

Через Крещение и Причащение человек освобождается от рабства диаволу, очищается, оживотворяется, становится святым и бессмертным: "(Христос), ввергнув в смертоносный яд и отраву греха неизреченное и животворное действие Своего Божества и плоти,

всецело искупил (ἐλυτρώσατο) весь род наш от действия врага и, через святое Крещение и Причащение Пречистых Его таин... очищая и оживотворяя нас, делает святыми и безгрешными, однако оставляет нас быть почтенными самовластием, чтобы мы служили Владыке по (своему) произволению, а не по принуждению... Мы, возрожденные святым Крещением, освобождаемся от рабства и становимся самовластными... (Свт. 5, 432-446).

В 10-м Нравственном слове преподобный Симеон обращается к начальным стихам Евангелия от Иоанна, причем толкует их в мистериологическом аспекте. В словах Евангелиста о воплощении Бога Слова он видит ясные указания на таинства Крещения и Евхаристии: "Тем, кто принял Его, говорит, разумеется через веру... дал им власть посредством Крещения становиться чадами Божиими, освободив их от тиранства диавола... А что одного Крещения нам недостаточно для спасения, но что приобщение плоти Иисуса и Бога и честной крови Его для нас более свойственно и необходимо, послушай, что следует: и Слово стало плотью и вселилось в нас. А что это сказано именно о том (то есть о Пречистых Таинствах), слушай Господа, говорящего здесь: идущий Мою плоть и пьющий Мою кровь во Мне пребывает, и Я в нем. Когда это случилось и мы были духовно крещены Всесвятым Духом и стали чадами Божиими, и воплощенное Слово через приобщение пречистого Его тела и крови вселилось в нас, как свет, мы увидели славу Его, как Единородного от Отца" (Свт. 10, 430-460).

Преподобный Симеон подчеркивает, что таинства открывают в человеке духовное зрение, благодаря чему он начинает видеть Бога: "Рожденные им и от Него, - говорит, - духовно, и когда он телесно вселился в нас, и когда мы сознательно (γνωστῶς)

вселились в Него, тогда в то же самое время и в тот же час мы увидели славу Его Божества, славу как Единородного от Отца" (втн. 460-465). Очевидно, что в этих строках святой Симеон говорит о собственном мистическом опыте, который он приобрел через таинства.

5. Крещение

Если говорить конкретно о взгляде святого Симеона на Крещение, то в целом он придерживается общецерковного мнения относительно действительности и плодов этого таинства. Вместе с тем он настаивает, что Крещение должно быть сознательным: "Вот и снова я (обращаюсь) к тем, кто говорят, что имеют Духа Божия бессознательно (ἀγνώστως), и думают, что приобрели Его в себе от святого Крещения, и полагают, что имеют сокровище, однако сознают себя совершенно пустыми от Него..., к тем, что признаются, что никогда не получили никакого чувства Его в видении или откровении" (Ibid 5, I-II). Далее святой Симеон говорит, что живые люди чувствуют, когда их во что-то одевают, и если человек не почувствовал в Крещении, что он оделся в Бога, следовательно он мертв душой (Ibid. 6I-73). Излишние благодати Божией, таким образом, должно быть ощутимым и зримым для крещаемого.

В 10-м Нравственном Слове святой Симеон снова возвращается к этой же теме и прямо утверждает, что "не все крещенные приняли через Крещение Христа, но только те, кто крестились с твердой верой и сознательно (γινώστῶς)" (втн.10, 324-326). В доказательство своей мысли он ссылается на отрывок из Деяний Апостольских, где рассказывается о самарянах, на которых еще не сходил Святой Дух, "а только были они крещены во имя

Господа Иисуса" (Деян. 8, 14-18).

Следует отметить, что говоря о таинствах вообще и Крещении в частности, преподобный Симеон делает упор не столько на действенности их самих по себе, сколько на внутреннем расположении и достоинстве человека, участвующего в них. Любое таинство должно быть воспринято " $\chi\upsilon\omega\sigma\tau\acute{\iota}\omega\varsigma$ " (сознательно) - это одно из наиболее употребительных выражений в писаниях святого Симеона. Все, что происходит " $\acute{\alpha}\chi\upsilon\omega\sigma\tau\acute{\iota}\omega\varsigma$ " (без должного осознания), не может заключать в себе полноту благодати^{1/}.

Логическим выводом из этих рассуждений о необходимости сознательного принятия Крещения могла бы стать мысль о недопустимости крещения младенцев. Не следует, однако, забывать, что, по меткому выражению И. Даррузес, "богословие Симеона не является логической системой"^{2/}, и потому было бы неверным делать поспешные выводы на основании отдельных его высказываний. Хотя он и утверждает, что благодать ничего не дает ребенку, пока последний не пройдет через труды и искушения (Мф. 1, 12, 173-183), тем не менее он говорит, что в Крещении младенец освящается и освобождается от власти дьявола: "Я верую, - пишет он в 4-м Послании, - что крещенные младенцы освящаются и сохраняются под кровом Всесвятого Духа и что они - овцы духовного стада Христова и избранные агнцы, ибо запечатаны знаменем Животворящего Креста и совершенно освобождены от тиранства дьявола" (AZ, λόγ . 87, σελ. 494).

Крещение, хотя и действует на человека освящающим образом,

1. Замечания об употреблении преподобным Симеоном терминов " $\chi\upsilon\omega\sigma\tau\acute{\iota}\omega\varsigma$ " и " $\acute{\alpha}\chi\upsilon\omega\sigma\tau\acute{\iota}\omega\varsigma$ " можно найти у: В. Krivochéine. Introduction // SC 96, p. 158.

2. J. Darrouzès. Introduction // SC 122, p. 33.

однако не отнимает у него свободную волю (Сар. 3, 89); никто в Крещении "не предлагается и не изменяет свою природу" (Сар. 3, 90), а потому каждый имеет власть или ходить по заповедям Божиим, или возвращаться в рабство диаволу. Те, кто после Крещения повинуются воле диавола, отчуждают себя от купели Крещения (Ibid.).

Для тех, кто принял Крещение в младенчестве, но впоследствии утратил благодать в результате греховной жизни, существует еще "второе крещение", отождествляемое преподобным Симеоном со слезами покаяния: это крещение Духом Святым: "В первом крещении вода преднаписует слезы, а миро помазания предзнаменует умное миро, то есть Духа. А второе крещение - уже не образ истины, но сама истина" (Сар. 1, 36). Второе крещение, таким образом, важнее первого; из других текстов святого Симеона явствует, что оно, по его мнению, равно видению Бога и чувству обладания Святым Духом.

6. Причащение

О таинстве Святого Причащения преподобный Симеон писал больше и ярче, чем все предшествующие ему аскетические авторы. По справедливому замечанию архиепископа Василия (Кривошеина), "значение преподобного Симеона Нового Богослова состоит в том, что он, может быть, первый среди аскетических писателей, отводит Святой Евхаристии главное место на пути к Богу"^{1/}. По силе, глубине и проникновенности его слова, посвященные Евхаристии, можно сравнить лишь со словами Златоуста на ту же тему, а из последующих писателей - святого Иоанна Крещтандского.

Прежде всего, преподобный Симеон был защитником ежеднев-

1. Арх. Василий, с. 97.

ного причащения. Он сам причащался каждый день в течение всей своей жизни и к этому же призывал других; в его произведениях неоднократно встречаются указания на ежедневное причащение. Он говорит о Телѣ и Крови Господа Иисуса Христа, "которые мы ежедневно (καθ' ἑκάστην) видим, едим и пьем" (Евѣ. 3, 434-435). Тот, кто искренно и со слезами кается, достоин, по его мнению, "не только в праздник, но и каждый день" причащаться (Свѣ. 4, 613-614). Церковь, говорит он, не может жить, "если не питается ежедневно насущным Хлѣбом", то есть телом Христовым (Евѣ. 1, 6, 170-171).

Рекомендуя ежедневное причащение, преподобный Симеон не вводил ничего нового; напротив, в этом он был верен традиции всей древней Церкви. Известно, что в первые века все присутствующие на Литургии причащались Святых Таин, а кто долго не причащался без уважительной причины, те отлучались от Церкви: "Верные, не пребывающие во святом общении (κοινωνία), должны быть отлучаемы как вводящие беспорядок в Церкви" (10 Апостольское Правило). Святитель Василий Великий говорит: "Хорошо и весьма полезно каждый день приобщаться и принимать тело и кровь Христову... Впрочем, мы приобщаемся четыре раза каждую неделю: в день Господень, в среду, пятницу и субботу, а также и в другие дни, если бывает память какого-либо святого" (РГ 32, 484 В). В древних монастырях существовала также практика причащения по субботам и воскресениям, но в этом случае отсутствие ежедневного причащения могло быть связано с необходимостью приглашать пресвитеров из города для совершения Божественной Литургии.

Хотя в писаниях преподобного Симеона достаточно хорошо освещена практическая сторона таинства Причащения — то есть как часто приобщаться, как готовиться к таинству и прочее, — тем не

менее его гораздо больше интересуется тот внутренний настрой, с которым христианин должен приступать к Святой Чаше: также, как и Крещение, Причащение должно быть сознательным и восприниматься чувством. Яркой особенностью учения святого Симеона является то, что он ставит действительность таинства в прямую зависимость от сознательности причащающегося: "Тот, кто ест Плоть Сына Божия и пьет Кровь Его, если при этом он не познал чувством и знанием души, что пребывает в Боге, а Бог - в нем, конечно, еще не причащался достойно Пречистых Таин. Ибо как может тот, кто соединился с Богом, не знать об этом, хотя бы он был очень бесчувственным... Кто не сознает, что имеет жизнь вечную и что перешел от смерти в жизнь..., тот и не вкусил жизни вечной" (AZ, лб. 87, стр. 497-498).

Причащаться сознательно - это означает, по преподобному Симеону, во время причащения видеть Христа очами души: опять, как и в случае с Крещением и другими таинствами, он настаивает на необходимости мистического опыта, без которого таинство не действительно: "Если в чувстве и знании, то ты достойно причащаешься их (то есть Святых Таин), если же не так, то, конечно, ты ешь и пьешь недостойно. Если ты приобщился в чистом созерцании..., то вот - ты сделался достойным такой трапезы, а если ты не стал достойным, то ты не прилепишься, никак не соединишься с Богом... Только одни те, кто удостоились причащением божественной плоти Господа откровения умственным прикосновением невидимого Божества в очах и устах ума видеть и вкушать, познают, что Господь благ, - те, которые не только чувственно едят чувственный хлеб, но вместе с тем и Бога" (стх. 14, 225-237). В другом месте он прямо говорит, что те, кто ничего не чувствуют во время причащения, приобщаются простого хлеба, а

не тела Христова: "Если ядущие Его Плоть и пьющие Его Кровь имеют жизнь вечную, по Его божественным словам, а мы, вкушая их, не чувствуем, что в нас бывает нечто большее чувственной пищи, и не получаем сознательно ($\chi\upsilon\omega\sigma\tau\acute{\iota}\omega\varsigma$) другой жизни, то значит мы только простого хлеба приобщились, а не и Бога" (вст. 10, 758-764).

Подобные высказывания, конечно, могли вызвать недоумение у современников преподобного Симеона и навлечь на него обвинения в неправославии. Могло создаться впечатление, что он подвергает сомнению объективность таинства Евхаристии и действительность преложения хлеба в тело Христово во время Божественной Литургии. Он, однако, никогда и нигде не высказывает подобных мыслей; просто в его писаниях субъективное часто оказывается на первом плане, а объективное – как бы в тени, в результате чего возникают иногда противоречия, скорее мнимые, чем имеющие место в действительности. "Настаивая единственно на субъективном характере присутствия в нас Бога, – пишет И. Даррузес, – Симеон мог упустить из виду объективные показатели этого присутствия: таинства, иерархию, церковную власть... Его современники, нападавшие на него, не во всем неправы, требуя соблюдения некоторой философской и богословской культуры в толковании Писания и учения об Откровении"^{1/}.

7. Слезы

Еще большие недоумения и протесты вызвали, как об этом свидетельствует сам святой Симеон в 4-м Огласительном слове, его слова, а точнее – слова его духовного отца Симеона Студита – о необходимости слез во время причащения: "Брат, никогда не приобщайся без слез". Когда святой Симеон Новый Богослов однаж-

1. I. Darrouzès. Introduction // SC 122, p. 28.

ды прочитал эти слова присутствующим монахам и мирянам, они все, улыбнувшись, в один голос сказали: "Отныне мы никогда не будем причащаться, но все останемся без причастия" (Cat. 4, I-18). Из жития святого Симеона, написанного Никитой Стифатом, известно, что сам святой ежедневно причащался со слезами, однако, очевидно, далеко не все монахи из его окружения были способны подражать ему в этом. По мысли преподобного Симеона, слезы - это дар Божий, однако он подается каждому, кто желает этого, вне зависимости от его природных свойств. Для того, чтобы быть в состоянии ежедневно причащаться со слезами, монах должен во всякое другое время плакать и сокрушаться (Cat. 4, 26-38; 812-822).

В сущности, говоря о слезах, преподобный Симеон опять-таки не вводил ничего нового - духовные слезы были знакомы аскетическим писателям прежних веков. В знаменитых "Главах о молитве" Евагрия, ошибочно приписываемых Нилу Синайскому, встречаются следующие наставления: "Во-первых, молись о получении слез, чтобы, умягчив слезами присущую душе твоей грубость, исповедать беззаконие твое Господу и получить от него отпущение (грехов)... Ибо весьма радуется Владыка, когда ты молишься со слезами" (Φιλοκαλία, τ. Α', 177). В "Лествице" специальная глава посвящена "радостотворному плачу" (Κλίμαξ, β' β' 7, 140).

Особенно много писал о плаче преподобный Ефрем Сири несколько его трактатов носят название "О сокрушении", "Слово умиленное", "О покаянии". В одном из них он говорит: "О сила слез! до чего ты простираешься? В самое небо с великим дерзованием тыходишь беспрепятственно. О сила слез! Чины ангелов

со всеми (небесными) силами непрестанно радуются о твоём дерзновении... О сила слез! Во мгновение ока ты взлетаешь на небо и получаешь от Бога то, что просишь, ибо Он с радостью встречает тебя, принося прощение" (Ефр. Σύρ. "Ἐργα, τ. Α', σελ. 382). В другом слове он рассказывает о себе, что однажды, встав рано утром, он взглянул на небо и подумал о той славе, которой удостоются святые в день второго пришествия Господа. "Внезапно, как только я вспомнил об этом страшном Христовом пришествии, содрогнулись кости мои, сокрушилось тело и душа, и я заплакал с болезнью сердца и сказал со стенанием: каким я, грешник, окажусь в этот страшный час...?" (Тыда., т. Α', 392).

Возможно, если бы преподобный Симеон говорил о слезах в связи с темами второго пришествия Христа, Страшного суда, вечных мук, это не вызвало бы тех недоумений и насмешек, которые возникли, когда он говорил о необходимости слез во время причащения. Необычным в его учении о слезах могло показаться то обстоятельство, что для него плач – не столько средство освободиться от вечных мук в будущей жизни, сколько путь к созерцанию Божественного света еще в этой жизни: "Блаженны всегда горько плачущие о своих согрешениях, ибо они восприимут свет, и горькие слезы их преложатся в сладость" (Евп. 10, 822-823). Покаяние и слезы необходимы для того, чтобы человек мог прийти к мистическому видению Бога: "Они (ищущие Бога) трудятся, плачут и укоряют себя..., чтобы их человеколюбивый Отец, видя их скорбь и добровольные страдания, умилился над ними и даровал им всего Себя, что и бывает: они с дерзновением восстанавливаются в прежнюю близость (к Богу) и славу, и (удостоиваются) этих благ и наслаждения, которых око не видело и ухо не слышало, и которые на сердце человеку не восходили (I Кор.

2, 9)" (Евн. 4, 299-307).

Другой характерной особенностью учения преподобного Симеона о плаче является частое напоминание о том, что плач должен быть не кратковременным или однократным, но постоянным, ежедневным и ежечасным. Он отмечает, что Христос не сказал "Блаженны плакавшие", но "Блаженны плачущие" (Мф. 5, 4), то есть всегда плачущие, "имея в виду, что мы должны каждый день плакать; ибо если мы смиренны по причине покаяния, то очевидно - не пройдет у нас ни один день и ни одна ночь без слез, плача и сокрушения" (Cat. 31, 51-56). В другом месте он приводит слова Псалмопевца: "Омою на всякую ночь ложе мое, слезами моими омочу постель мою" (Пс. 6,7), из чего делает вывод, что "ни одного дня во всю жизнь свою человек не должен прожить без покаяния и слез, насколько это зависит от него; если же не имеет слез, то должен искать их всеми силами души, ибо никаким другим (способом) невозможно стать безгрешным и чистым сердцем" (Cat. 4, 569-574).

Интересно сравнить это толкование преподобным Симеоном слов Христа "блаженны плачущие" с толкованием другого великого мистика преподобного Исаака Сирина, жившего в VIII веке. Сборник его творений вероятно в IX веке был переведен на греческий язык¹ и пользовался популярностью в духовных кругах византийской столицы; по-видимому, преподобный Симеон был знаком с писаниями святого Исаака. Преподобный Исаак тоже говорит о непрестанном плаче. На вопрос: "Какое делание и какие размышления должен иметь аскет, находящийся на безмолвии (ἐν ἤσυχία) в своем безмолвном жилище (ἐν τῷ ἡσυχαστηρίῳ)?"

1. Об этом переводе см.: Сведения о жизни и творениях преп. Исаака Сирина, в кн. Творения аввы Исаака Сириянина, изд. 3-е, Сергиев Посад, 1911, с. VIII.

он отвечает: "Какое другое занятие у монаха в келлии его, кроме плача..? И какое занятие лучше этого?.. Все святые с плачем переселялись из этой жизни. А если святые плакали, и очи их всегда были наполнены слезами, то кто не заплачет? Утешение монаху рождается от плача его... Итак, блаженны чистые сердцем, потому что нет времени, когда бы они не наслаждались этой сладостью слез, и в ней они всегда видят Господа; еще слезы на глазах их, а они уже удостоиваются видеть откровения Его на высоте молитвы своей; и не бывает у них молитвы без слез. Это-то и означает сказанное Господом: "блаженны плачущие, ибо они утешатся" (Мф. 5, 4)... И если слезы иногда плачущего и сетующего могут... полностью освободить его ум от памяти страстей, то что скажем о тех, которые с сознанием (ἐν γυνώσει) имеют это делание день и ночь?" (Ἀσκητικὰ, λ.85, βελ. 341-343).

Как видим, сходство с учением святого Симеона весьма явное: и утверждение необходимости непрестанных слез, и слова об утешении, порождаемом слезами, и, в особенности, учение о том, что слезы ведут человека к созерцанию Бога. Это, однако, не означает, что преподобный Симеон заимствовал свои мысли у святого Исаака; напротив, это свидетельствует о поразительном родстве духовного опыта двух великих мистиков, живших в разные эпохи и пришедших независимо один от другого - к сходным результатам.

Почему некоторые люди могут ежедневно плакать, а другие - не могут, хотя бы и стремились к этому? Это различие, - отвечает святой Симеон, - не от природы, но от доброго или злого произволения человека. Что является препятствием для приобре-

тения слез? Суежная многозаботливая жизнь, разговоры во время службы, любопытство и пустословие, искание первенства, тщеславие, нерадение к Божественной службе и многое другое (Ibid. 126-127). Преподобный Симеон отмечает, что многие люди заботятся лишь о том, чтобы не пропустить определенных церковных служб, но не стараются во время службы сокрушаться и плакать: они приходят в храм без печали и сокрушения, стоят на службе бесчувственно и уходят, не ощутив никакой пользы и не получив "того всецелого изменения к лучшему...", которое дарует Бог подвижникам за их сокрушение" (Ibid. 178-187).

Для тех, кто вступает на путь покаяния, слезы первоначально бывают горькими - это плач сокрушения о грехах; но постепенно человек приходит к другим слезам - сладким слезам умиления от горячей любви к Богу. Преподобный Симеон обращается к братии монастыря святого Маманта со следующими увещаниями: "Умоляю... вас, отцы мои и братья мои и чада, и полагаю это как закон спасения..., чтобы, если возможно, не проходило у вас без слез ни одно последование (богослужения) и чтение... Понуждая себя, чтобы ни одно установленное церковное последование не прошло без слез, ты получаешь это благо, и в самом стихословии и тропарях, которые поешь, питается твоя душа..., и ты пребываешь в церкви, сладко плача, как бы в самом небе с вышними силами" (Cat. 26, 42-59).

Таким образом, слезы, по учению преподобного Симеона, должны сопровождать человека в течение всей его жизни, будь то слезы покаяния или сокрушения или умиления. Ни Причащение, ни другие таинства, ни одно церковное последование не должны, *εἰ δυνατόν* (по возможности), проходить без слез.

8. Молитва

Преподобный Симеон был великим учителем молитвы. Он не создал какой-то особой "школы молитвы" и не изобретал новых способов или методов молитвенного делания: все его рекомендации, замечания и отдельные мысли, относящиеся к этому предмету, укоренены в многовековой аскетической традиции восточного монашества. Вместе с тем, учение святого Симеона исходит из его личного молитвенного опыта и оно отражает все то, что дано было ему пережить во время церковного богослужения, келейной молитвы, всенощных бдений и многочасовых предстояний перед лицом Бога.

Прежде всего, молитва, по его учению, должна быть непрестанной. В одной из Глав он говорит, что "как главные (περὶ ἐκκλησίαι) заповеди обнимают собой все заключенные в них частные (περὶ καὶ) заповеди..., так и непрестанно молящийся включил в это все (касающееся молитвы) и уже не должен семь раз в день хвалить Господа (Пс. 118, 164), или вечером, утром и в полдень (Пс. 54, 17), ибо он все исполнил все, о чем мы... поем в определенные времена и часы" (Сар. 3, 100).

Молитва должна быть сознательной и внимательной, иначе она не имеет никакой цены и вообще не является молитвой: "Что ты хвалишься долгим стоянием на псалмопении, если твой ум, посящий (μετεορῶμενος) туда и сюда, не воспринимает силы произносимого? (сат. 27, 220-222). Небрежная, поспешная, рассеянная молитва не приносит никакой пользы человеку; она только навлекает на него гнев Божий (ΔΖ, λόγ. 8, βελ. 59). Напротив, внимательная и сосредоточенная молитва, особенно если она сопровождается слезами покаяния и умиления, подвигает Бога на милость и снисхождение к человеку. Такая молитва приносит душе

радость и утешение, которые превосходят всякую честь и сла-
дость земной жизни (Eph. 8, 144-149).

Для достижения полной сосредоточенности на молитве пре-
подобный Симеон рекомендует некоторые внешние приемы, в част-
ности, стояние с опущенными руками и закрытыми глазами (Cat.
26, 277-280). Чтобы прийти в сокрушение, молящийся должен сто-
ять "словно осужденный", соединив руки за спиной, и произно-
сить слова "жалким голосом", стелая из глубины души (Cat. 30,
147-161). В молитве нужно непременно "искать всегда покаяния
и сокрушения" (Ibid. 265).

Какими словами молиться? Преподобный Симеон часто гово-
рит об "уставных" (или "установленных" - *τεταγμένων*) бого-
служебных последованиях, внимательное участие в которых прино-
сит великую пользу монаху (Cat. 26, 20-41). Встречаются указа-
ния на краткие, но постоянно произносимые молитвенные воззвания
типа "Господи помилуй", "Боже, милостив буди мне грешному",
"Господи, прости мне грешному" и другие. Нигде, однако, в его
писаниях нет упоминания о традиционной "Иисусовой молитве", на
что обратил внимание архиепископ Василий (Кривошеин). В поис-
ках ответа на вопрос о причинах этого умолчания, он выдвигает
следующие предположения: "Может быть..., молитва Иисусова, хо-
тя и известная с пятого века и широко распространенная на Си-
найской горе, в Палестине и в Египте, была еще мало известна
в Константинополе? Или же он (Симеон) предпочитал более крат-
кие и... более древние призывания, сосредоточенные на имени
"Господь" ..? И это несмотря на духовность глубоко христоло-
гическую" ^{1/}.

1. Арх. Василий, с. 80-82 .

Огромное значение для духовной жизни имеет молитва своими словами, которую не могут заменить никакие уставные и составленные кем-то другим последования. Молясь своими словами, человек открывает Богу самое сокровенное, самое личное. Совершенно очевидно, что преподобный Симеон постоянно молился своими словами, особенно находясь наедине с Богом в келлии: об этом говорят, в первую очередь, многочисленные молитвы, записанные им и включенные в сборники его творений. Эти молитвы исключительно разнообразны по содержанию: от глубочайшего, слезного покаяния до экстатического восторженного благодарения, от сокрушенного исповедания собственного недостойнства до радостного восхваления величия Бога. Субъективно-личным характером большинства молитв преподобного Симеона объясняется то обстоятельство, что они не вошли ни в одно уставное богослужбное последование, за исключением "Молитв ко Святому Причащению", куда включена молитва "От скверных устен", составленная на основе нескольких Гимнов святого Симеона^{1/}.

Какова цель молитвы? Для преподобного Симеона это - видение Бога и соединение с Ним. Молитвенный труд подобен восхождению на Фавор: "Если он (духовный руководитель) скажет тебе взойти на гору, с готовностью восходи, и - я уверен - ты увидишь Христа, преобразившегося и просиявшего ярче солнца..." (Cat. 20, 71-73). Характерно, как отмечает исследователь, "что автор не испытывает никакого интереса к наличию последовательных ступеней духовного восхождения.., в отличие от древних аскетов, таких, как, например, Евагрий Понтийский. Согласно учению Симеона, всякий, кто искренне кается и весь поворачивается

1. Замечания касательно атрибуции этой молитвы см. во введении к настоящей работе на стр. 27.

к Христу - "сразу" получает дары и высокий мистический опыт¹. То есть, видение Бога, по преподобносу Симеону, это не отдаленная и труднодостижимая цель, но как бы естественный плод внимательной и сосредоточенной молитвы.

9. Аскеза

Преподобный Симеон в своих писаниях не оставил без внимания ту сторону духовной борьбы, которая на языке древнецерковных писателей получила название "телесного подвига". Это целый комплекс упражнений и деланий, направленных на обуздание греховной плоти и подчинение ее духу: воздержание в пище и сне, жизнь в суровых условиях, отсечение своей воли, борьба со страстями и помыслами, воздержание языка и многое другое. Все эти подвиги, однако, не приносят никакой пользы, если они не сочетаются с внутренним деланием, не сопровождаются глубоким смирением, ежедневным покаянием и непрестанной молитвой.

Новоначальным монахам преподобный Симеон предписывает строгое воздержание тела: "Оставь весь мир и то, что в мире, восприими один блаженный плач.. Тело твое пусть будет, как чужое (для тебя), смотри вниз, как осужденный и ведомый на смерть... Лицо омой одними слезами; ноги, бежавшие на злые (дела), вообще не мой водой; руки имей согбенными..; сдерживай, насколько возможно, дерзкий язык..; но прежде всего этого загради свой слух, чтобы не слышать ничего постыдного и суетного" (Нулл. 4, 1-23). Строгая аскеза необходима для кающегося: "Припадай, плачь, умоляй, рыдай, ударяй себя по лицу, как некогда Адам, вырывай (τὶλλε) волосы на голове твоей; не ложись на постель, но да будет тебе всегда постелью земля; не давай очам твоим сна вдоволь.., никогда не наполняй чрева твоего пищей, не услаждай гор-

I. V. Krivochéine. Introduction // SC 96, p. 40.

тань сладкими яствами и не напивайся вдоволь" (Ефл. 7, 386-395).

Особенно много аскетических советов и наблюдений содержится в Главах преподобного Симеона: это единственное его произведение, где тема аскетического подвига занимает центральное место, тогда как более характерные для него мистические темы отходят здесь как бы на второй план. В Главах преподобный Симеон говорит о необходимости "отречения и совершенного удаления от мира..., отрешения от всех житейских вещей, обычаев, мнений и лиц, отвержения тела и воли" (Сар. I, 14). Подвижник должен возненавидеть мир (Сар. I, 18), мужественно отзаться от всех житейских радостей (Сар. I, 16), удалиться от родителей, братьев и друзей (Сар. I, 17), "бегом прибежать" в монастырь и предаться в послушание духовному отцу (Сар. I, 21). Без воли духовного отца нельзя ничего делать; даже не следует просить у него что-нибудь, например глоток воды, пока он сам не вспомнит об этом (Сар. I, 24-26). Необходимо не только удалиться от злых дел, но и освобождаться от противных помыслов (Сар. I, 37); не только оставить богатство, золото и другие житейские предметы, но и изгнать из души стремление к ним (Сар. I, 43). В Главах говорится о воздержании в пище, о ночном бдении, о чтении Священного Писания, о памяти смертной, о непрестанной молитве, о плаче и покаянии, о любви к Богу и ближним, о достижении бесстрастия. Можно сказать, что в Главах изложена - хотя и без строгой последовательности - аскетическая программа преподобного Симеона.

Долговременное пребывание в трудах подвижничества приводит человека к особому состоянию, которое преподобный Симеон называет "животворной мертвостью" (*ζωοποιόν νέκρωσις*). Это

состояние сродни бесстрастию, и оно даруется Христом (Евн. 6, 14-19). В II-м Нравственном слове, посвященном "животворной мертвости", преподобный Симеон говорит, что невозможно войти в Царство Небесное, если человек не пройдет путем добродетей, каждую из которых он должен купить собственной кровью: "Итак, первое жилище (добродетелей) есть блаженное смирение, потому что "блаженны, - говорит (Христос), - нищие духом, ибо их есть Царство Небесное" . Кто хочет войти в это жилище и через него достигнуть Царствия Небесного, если еще прежде дверей его, подобно барашку, связанному по рукам и ногам, не отдаст себя на заклатие всем желающим, и не умрет совершенной смертью.., не войдет никогда внутрь его и не достигнет его" (Евн. 7, II, 51-60). Кто через подвиг самоумерщвления достигнет смирения и пребудет в нем продолжительное время, вотупает в жилище плача, оттуда - в обитель кротости, затем восходит к алканию и жажде правды, идет во дворец милости и сострадания и находит сокровищницу чистоты. Тогда, наконец, душа, очищенная долговременным подвигом, соединяется с Богом и сама становится божественным светом и богом" (Ibid. 61-84).

Этот отрывок является характерным примером отношения преподобного Симеона к тексту Священного Писания. Евангельские "Блаженства" представлены здесь как некая лестница, ведущая в Царство Небесное, причем вершиной лестницы является "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" (Мф. 5, 8), хотя это изречение не последнее в цепи "блаженств". Преподобный Симеон не только толкует текст, сколько использует его для подкрепления собственных идей. Для него видение Бога является целью всех подвигов и деланий, вершиной всякого блаженства, а потому все, что следует в Евангелии за этим изречением, просто не входит

в поле зрения Святого Симеона.

Преподобный Симеон часто говорит о том, что аскетические подвиги не имеют цены сами по себе: это лишь необходимая подготовка для того, чтобы человек сделался способным воспринять Божественный свет и соединиться с Богом: "И ради этого всякое подвижничество (ἀσκησις) и всякие делания (πράξεις) совершаются нами, чтобы мы, как свеча, причастились Божественного света" (Пуст. 33, 130-132). Аскеза, также, как и молитва, и слезы, и участие в таинствах - не самоцель, но путь к вершинам Боговидения.

СΠΙΣΟΚ ΣΟΚΡΑЩΕΝΙИ

BT - Богословские Труды.

B.E.P. - Βιβλιοθήκη τῶν Ἑλλήνων πατέρων

E.P.E. - Ἑλληνες πατέρες τῆς Ἐκκλησίας

OChr - Orientalia Christiana

PG - Patrologiae cursus completus, ser. graeca, ed. J.-P. Migne.

PL - Patrologiae cursus completus, ser. latina, ed. J.-P. Migne.

SC - Sources Chrétiennes

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I) Священное Писание, богослужебные тексты, лексиконы

1. Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα, Lipsiae, s.a.
2. Τῆς Καινῆς Διαθήκης ἅπαντα. Ἐν Ἀθήναις καὶ Κωνσταντινουπόλει, 1900.
3. Novum Testamentum graece, elaboravit E.Nestle et K.Aland, ed. 25, London 1975.
4. Библия (на славянском языке), М. 1879
5. Библия (на русском языке), М. 1912
6. Τριῶδιον κατανυκτικόν, Ἀθήναις, s.a.
7. Μέγας καὶ ἱερός Συνέκδημος Ὁρθοδόξου χριστιάνου, Ἀθήναις, 1979.
8. Канонник, изд. Московской Патриархии, М. 1986
9. A Greek-English Lexicon compiled by H.D.Liddell and R.Schott, Oxford, s.a.
10. A Patristic Greek Lexicon ed. by G.W.F. Lampe, Oxford, s.a.
11. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь, М. 1958

II) Творения преподобного Симеона Нового Богослова

12. Sap = Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres Théologiques, gnostiques et pratiques, ed.J.Darruzès; SC 51, Paris 1957.
13. Cat = Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses, ed B.Kri-vochéine; tome I (Cat.I-5): SC 96, Paris 1963; t.II (Cat. 6-22): SC 104, 1964; t.III(Cat.23-24): SC 113, 1965.
14. Euch.= Action de grâces // Catéchèses, t.III: SC 113.
15. Eth.= Syméon le Nouveau Théologien. Traités Théologiques et Éthiques, ed.I.Darruzès, t.I (theol.I-3): SC 122, 1966; t.II (eth.4-15): SC 129, 1967.
16. Theol.= Ibid, t.I: SC 122

17. Hymn.= Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes, ed. I.Koder: t.I (hymn.1-15): SC 156, 1969; t.II (hymn.16-40): SC 174, 1971; t.III (hymn.41-58): SC 196, 1973.
18. ΔΖ = Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου τὰ εὐρεσκόμενα, μεταφρ. Διονυσίου Ζαχαραίου, Θεσσαλονίκη, 1977.
19. Преподобный Симеон Новый Богослов. Слова, пер.еп.Феофана, вып. I-2, М. 1890-1892.
20. Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные Гимны, пер. иером.Пантелеимона (Успенского), Сергиев Посад 1917.

III) Творения Святых Отцов

21. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский. Творения, ч. I-4, Сергиев Посад. 1902.
22. Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни, изд. 4-е, СПб. 1905.
23. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения, т. I-2, изд.Сойкина, б.г.
24. Григорий Нисский, епископ. Творения, ч. I-8, М. 1861-1871.
25. Добротолюбие, пер.еп.Феофана, т. I-5, изд. 2-е, М. 1883.
26. Авва Дорофей. Поучения, изд. 10-е, М. 1913.
27. Игнатий (Брянчанинов), епископ, Сочинения, т. I-5, изд.3-е, СПб. 1905.
28. Игнатий (Брянчанинов), епископ. Слово о человеке // Богословские труды № 29, М. 1989.
29. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский. Творения, т.I-12, изд. 2-е, СПб. 1895-1906.
30. Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Огласительные и тайноводственные слова, М.

31. Μακαρίη Εγίπυτος. Βεσεδε, ποσλάνια ι σλόβα, Σεργίεφ Πο-
σαδ 1904.
32. Ραννίε Οττν Ζερκβι (αντολογία), Βρυσσελ 1988.
33. Βίβλος Βαρσανουφίου καί 'Ιωάννου, Θεσσαλονίκη 1984.
34. Γριγόριος ό Νεοκαίσαρείας. Πρόσ Τατιανόν περὶ ψυχής',
Β.Ε.Π., τ. 18, Αθήναι 1958.
35. Γριγόριος ό Νύσσης. Ἀπάντα τὰ ἔργα, τ. Α', Ε.Π.Ε.,
τ. 46, Θεσσαλονίκη 1979.
36. Γριγόριος ό Νύσσης. Λόγοι εἰς τοὺς μακαρισμοὺς,
σειρά "Λογική λατρεία" Ν6, Ἀθήναι 1985.
37. Ἐφραίμ τοῦ Σύρου. Ἔργα, τ. Α', Θεσσαλονίκη 1988.
38. Ἰσαάκ τοῦ Σύρου. Εὐρεθέντα ἀσκητικά, Θεσσαλονίκη 1977.
39. Ἰωάννου Δαμασκηνου. Ἐκδοσης ἀκριβῆς της Ὁρθοδόξου
πίστεως, Θεσσαλονίκη 1976.
40. Ἰωάννου τοῦ Συναΐτου. Κλίμαξ, ἐκδ. Δ', Ἀθήναι 1989.
41. Μακάριος ό Αἰγύπτιος. Ὁμιλίαι, Β.Ε.Π., τ. 41, Αθήναι 1970.
42. Μακάριος ό Αἰγύπτιος. Ὁμιλίαι ἕτεραι, Β.Ε.Π., τ. 42,
Ἀθήναι 1971.
43. Ὠριγένης. Ὁμιλίαι εἰς τόν Ἱερεμίαν, Β.Ε.Π., τ. 11, Αθήναι 1957.
44. Ὠριγένης. Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν,
Β.Ε.Π., τ. 14, Ἀθήναι 1958.
45. Ὠριγένης. Ἀδαμαντίου Διάλογος, Β.Ε.Π., τ. 17, Αθήναι 1958.
46. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, τ. Α'-Ε', Αθήναι, 1975-76.
47. Cyrilli opera, ed. W.K. Reischl. Munich 1848.
48. Évangre le Pontique. Traité pratique ou le moine. t.II, SC
171, Paris 1971.
49. Iouannis Chrisostomi opera omnia, I-III, 2nd ed., Paris
1834-1839.

50. Patrum apostolorum opera, ed. Funk, Lipsiae 1894.

IV) Другие источники

51. Бхагавадгита как она есть, Калькутта, 1982.

52. Фрагменты ранних греческих философов, ч. I, М., "Наука", 1989.

53. Aristoteles. Opera omnia, Paris 1862.

54. Hippocrates. Opera, ed. E. Littre, vol. I-XO, Paris 1839-1861.

55. Philo Iudaeus. Opera, ed. I. Cohn and P. Wendland, Berlin 1896-1915.

56. Plato. Opera, ed. I. Burnet, Oxford, s.a.

57. Sextus Empiricus. Opera, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae 1912.

У) Литература

58. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ, Православный катихизис, изд. Московской Патриархии, М. 1990.

59. Антоний (Храповицкий), митрополит. Опыт православного катихизиса, Австралия 1989.

60. Асмус В., диакон. Гимны преподобного Симеона Нового Богослова в богослужебных книгах Русской Православной Церкви // Доклад на III Международной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси, Ленинград 31/1-5/II. 1988.

61. Василий (Кривошеин), архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов, Париж 1980.

62. Владимирский Ф. Антропология и космология Немезия, епископа Емесского, Житомир 1914.

63. Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике, Париж 1929.

64. Гурий, епископ. Богозданный человек // Богословские труды № 12, М. 1974.

65. Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению, т. I, I-2, СПб. 1907.
66. Карсавин Л. Святые Отцы и учителя Церкви, Париж 1926.
67. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святого Григория Паламы, Париж 1950.
68. Культура Византии, вторая половина VII-XII вв. М., "Наука", 1989.
69. Лосский В. Догматическое богословие // БТ № 8, М. 1972.
70. Мейендорф И., протоиерей. Введение в святоотеческое богословие, RBR, б.г.
71. О цели христианской жизни. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А.Мотовиловым, Сергиев Посад 1914.
72. Пантелеимон (Успенский), иеромонах. Предисловие. В книге: Божественные Гимны преп.Симеона Нового Богослова, Сергиев Посад 1917.
73. Позов А. Основы древне-церковной антропологии, т. I-2, Мадрид 1965-1966.
74. Прехоров Г. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков, Ленинград 1987.
75. Сведения о преп. Исааке Сирине и его писаниях (сост. свящ. И.Н.Четверухин). В книге: Творения аввы Исаака Сириянина, Сергиев Посад, 1911.
76. Смирнов С. Древне-русский духовник // Богословский вестник, апрель 1905.
77. Софроний, иеромонах. Старец Силуан, Париж 1952.
78. Тарасий (Курганский), иеромонах. Перелом в древнерусском богословии, Монреаль 1989.
79. Толковая Библия, т. I-10, СПб. 1904-1913.
80. Филарет (Дроздов), митрополит. Записки на книгу Бытия, М. 1867.

81. Флоровский Г., протоиерей. Восточные Отцы IV века, Париж 1931.
82. Флоровский Г., протоиерей. Византийские Отцы V-VIII веков, Париж 1938.
83. Darrouzès I. Introduction // SC 51, Paris 1957.
84. Darrouzès I. Introduction // SC 122, Paris 1966.
85. Fragneau-Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris 1985.
86. Guillard I. Travaux et Mémoires, t. V, de Boccard, Paris 1975.
87. Guillard I. La vie religieuse à Byzance. London 1981.
88. Hausherr I. La Méthode d'oraison hesychaste, OChr vol. XI-2, Roma 1927.
89. Hausherr I. Vie de Syméon le Nouveau Théologien, OChr vol. XII, Roma 1928.
90. Koder I. Introduction // SC 156, Paris 1969.
91. Krivochéine B. Introduction // SC 96, Paris 1964.
92. Krivochéine B. Ὁ ἀνυπερέφανος Θεός. St. Symeon the New Theologian and early Christian popular piety // Studia Patristica II, Berlin 1957.
93. Sophrony (Sacharov), archimandrite. His life is Mine, New York 1977.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. ЖИЗНЬ И ТВОРЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА

НОВОГО БОГОСЛОВА.....	3
1. Жизнь.....	3
2. Творения.....	17
3. Основные издания и переводы.....	28
4. Несколько замечаний о плане настоящей работы.....	33

ГЛАВА I. БОГОЗДАНЫЙ ЧЕЛОВЕК

1. Что есть человек?.....	36
2. Сотворение человека.....	43
3. Образ и подобие Божие.....	52
4. Состав человека.....	60
5. Тело.....	69
6. Сердце.....	75
7. Душа.....	78
8. Ум.....	92
9. Свобода человека.....	99
10. Назначение человека.....	106

ГЛАВА 2. ГРЕХОПАДЕНИЕ И ЕГО СЛЕДСТВИЯ

1. Дьявол и человек.....	111
2. Грехопадение Адама.....	123
3. Первородный грех.....	130
4. Скорби и болезни тела.....	136
5. Заболевание души.....	141
6. Помрачение ума.....	145
7. Рабство греху.....	151
8. Страсти.....	159
9. Помыслы.....	174

10. Смерть души.....	179
ГЛАВА 3. ЧЕЛОВЕК НА ПУТИ К БОГУ	
1. Новый Адам.....	182
2. Добровольный характер спасения.....	190
3. Церковь.....	191
4. Таинства.....	192
5. Крещение.....	196
6. Причащение.....	198
7. Слезы.....	201
8. Молитва.....	207
9. Аскеза.....	210
Список сокращений.....	I
Библиография.....	II
Оглавление.....	VII

*Иеромонах Иларион
(Алфеев)*