

Тайна души человеческой Священноисповедник Николай (Могилевский), митрополит Алма-Атинский и Казахстанский

Тайна души человеческой в аудиоформате

Святоотеческое учение о борьбе со страстями

Данный труд митрополита Алма-Атинского и Казахстанского Николая (Могилевского) (1874 – 1955) представляет собой краткое, но весьма четкое изложение святоотеческого учения о страстях и путях борьбы с ними. Также несомненным достоинством книги является большое число ссылок на труды святых отцов и учителей Церкви, что делает ее весьма полезной для учащихся духовных учебных заведений при изучении ими нравственного богословия, патрологии и аскетики.

Жизнеописание Митрополита Николая

Николай (Могилевский Феодосий Никифорович), митрополит Алма-Атинский и Казахстанский родился в 1874 году в семье псаломщика села Комиссаровки, Верхне-Днепропетровского уезда, Екатеринославской губернии. Окончил Екатеринославское духовное училище и Екатеринославскую духовную семинарию. По окончании семинарии был учителем второклассной церковной школы.

В 1903 году поступил послушником в Нилову пустынь Тверской епархии и в 1904 году был пострижен в монашество.

27 мая 1905 г. рукоположен в сан иеродиакона, а в октябре того же года – во иеромонаха.

В 1911 году окончил Московскую духовную академию со званием магистранта.

С 1911 по 1912 гг. – помощник инспектора Московской духовной академии.

С 1912–1913 гг. – инспектор Полтавской духовной семинарии.

С 1913–1916 гг. – инспектор Черниговской духовной семинарии.

В 1915 году возведен в сан игумена.

С 10 октября 1916 г. по 12 июня 1917 г. – архимандрит-настоятель Княже-Владимирского монастыря в Иркутске и заведующий Иркутской учительской миссионерской школой.

12 июня 1917 г. – первый выборный ректор Черниговской духовной семинарии.

26 октября 1919 г. хиротонисан во епископа Стародубского, викария Черниговской епархии. Хиротонию совершали в г. Чернигове: архиепископ Пахомий Черниговский и Нежинский и епископ Иоанн, викарий Новгород-Северский.

С 1920 года – епископ Сосницкий, викарий той же епархии.

С конца 1922 года несколько месяцев примыкал к обновленцам. Затем узнав о ложности действий последних, удалился от них и тайно скрывался в монастыре «Божье дело», приписанном к Ниловой пустыни.

С 6 августа 1923 г. – епископ Каширский, викарий Тульской епархии.

С 19 октября 1923 г. управлял Тульской епархией и Одоевской. Положение в епархии в это время было очень тяжелое. Обновленцы захватили большинство приходов.

Но и со своей маленькой паствой епископ Николай упорно боролся против врагов православия. Когда обновленцы начали подготовку к собору

1925 года, епископ Николай разделял общее почти у всех православных архиереев мнение, что этот собор, на котором обновленцы заранее завладели для себя всеми преимуществами, может принести православию только вред. Поэтому он сделал предписание настоятелям и церковным советам не входить в переговоры с обновленцами. Тульское Епархиальное Управление принимало все меры для привлечения православных к участию в съезде и соборе, но епископ Николай и его паства твердо держались намеченной тактики.

С 8 мая 1925 г. епархией не управлял.

С 16 сентября 1927 г. – епископ Орловский.

С апреля 1931 г. епархией не управлял.

В 1941 году возведен в сан архиепископа.

В 1942 году епархией не управлял, а был настоятелем Вознесенской общины г. Челкара, Казахской ССР.

С 5 июня 1945 г. назначен архиепископом Алма-Атинским с титулом «Алма-Атинский и Казахстанский».

В 1947 году ко дню Св. Пасхи награжден крестом на клобук.

С 1951 года одновременно управлял и Семипалатинской епархией.

В феврале 1955 г. возведен в сан митрополита по случаю 35-летия пребывания его во епископстве.

Скончался 25 октября 1955 г.

На Юбилейном Архиерейском соборе в августе 2000 года митрополит Николай был причислен к лику святых.

ПОСЛУШАНИЕ ДИАВОЛУ

Не по гладкому и удобному пути идет человек в вечные обители Отца Небесного, а по тесному, узкому и тернистому пути борьбы, и скорбей, и труда, по отвалении тех камней, которыми завалили мы сами для себя вход в Царствие Небесное, по отвержении той нечистоты страстной, которой загружена наша душа.

Грехопадение наших прародителей для жизни всего последующего человечества имело принципиальное значение: им определяется вся последующая жизнь в ее основном направлении и существенном содержании. Через грехопадение в жизнь человека вносятся чуждые Богосозданной природе человека начала. В душе человека открываются иные родники – в них течет другая жизнь, и течет по другому руслу. Самое грехопадение делает природу человека поврежденной, и это поврежденное состояние является источником страстей.

В существе своем оно было «сознательной и свободной попыткой тварной природы утвердиться в своей автономии». «Прародителей наших хотя соблазнял сатана, но не связывал свободы, а только обольщал; потому и они, когда преступили заповедь, согрешили свободно, сами собою». «Адам по собственной воле преступил заповедь и послушал диавола», – говорит преп. Макарий Великий. Человек согрешил, собственно, тем, что переставил центр своей жизни и деятельности от Бога на самого себя: вместо воли Божией началом жизнедеятельности он поставил волю свою. Самостоятельность человека выразилась в «стремлении его сделаться богом без Бога».

Последствием такого стремления было то, что «Адам преступил заповедь Божию и, послушав лукавого змия, продал и уступил себя в собственность диаволу, и в душу – эту прекрасную тварь – облекся лукавый». Появление в душе человека нового, дотоле ему неведомого состояния – греха – было первым моментом нарушения воли Божией и послушания диаволу. Грех вошел в человека непосредственно после преступления. Сама душа как созданная по образу и подобию Бога не обладала грехом. Он был сообщен в акте обольщения диаволом, а воспринят человеком в акте нарушения воли Божией – в преступлении. «Лукавый князь облек душу грехом». «Эту необходимую часть человека, этот необходимый член его – облек в злобу, т.е. в грех». И не одну душу только он увлек, чрез грех «лукавый осквернил и увлек к себе всего человека». «Грех взял его (человека) в свое подданство – и, вошедши

внутри, овладел пажитями души до глубочайших ее тайников»; «все естество ее и всю ее осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее... но облек ее в порфиру тьмы». «Вследствие этого в нее (в душу) вошло лукавство темных страстей». Теперь «владычественный ум его, зрящий Бога, уязвлен и омрачен. И очи его, когда недоступны им стали небесные блага, прозрели уже для пороков и страстей». Душа человека «не может ни – сколько желает – любить Бога, ни – сколько желает – верить, ни – сколько желает – молиться». «Она видится много и ужасно страждущей, влекомой туда и сюда на работу каждой страсти и всякого дела укорного. Приемля повеление от демона, она беспрекословно делает повеленное», «потому что со времени преступления первого человека противление (Богу) и явно и тайно, но во всем овладело нами». «Тогда мало-помалу начало возрастать зло и воцарилась смерть», так как «в грехопадении человек умер для Бога; живет же собственным своим естеством», которое стало для него противоестественным. И «когда человек пал, то подвергся всестороннему расстройству и сам в себе, и в своих отношениях».

В невинной природе человека, вышедшей из рук Творца, все потребности, стремления человека, выражающие природу и особенности его составных сил, были гармонически согласованы между собою – низшие служили интересам высших и ими регулировались, а над всеми возвышался и господствовал дух.

Вследствие отчуждения от Бога – Верховного Источника жизни и бытия – в природе человека произошло коренное расстройство его потребностей, сил и способностей, проявившееся главным образом в нарушении их гармонического взаимоотношения. Дисгармония сил заменила собою гармонию; дух не мог быть властелином и регулятором души, а чрез нее и тела, но сам был увлечен в качестве служебной, орудной силы, так как душевные и телесные потребности стали заявлять себя настойчивее и осязательнее. И человек всем своим существом погряз в чувственности. В нем получила преобладание душевность и телесность, и стал человек душевен и плотян. «Нашедши превратно удовольствие в собственной свободе и отвергнув служение Богу, душа лишилась прежнего повиновения со стороны тела; и так как по собственной воле оставила высочайшего Господа, то не могла удержать под своею волею низшего слугу, и никоим образом не могла уже иметь плоть в подчинении себе, как всегда бы могла иметь ее, если бы сама осталась в подчинении Богу. Ибо тогда плоть начала похотствовать на духа» (Гал.5:17). «И теперь чувства управляют рассудком в ущерб влиянию его на деятельность воли; сердце

не подчиняется доводам разума, и между ними и в душе человека происходит полный разлад». Благодаря такой внутренней дисгармонии в душе первого человека создалась удобная почва для развития «дурных навыков» – страстей. С грехом «преступивший заповедь Адам принял в себя закваску зловредных страстей», «удобную почву для сеяния бесами в нас зла». Такой почвой является «похоть» (concupiscentia), которая, по слову Антония Великого, «есть корень страстей, родственных тьме». Преподобный Иоанн Кассиан смотрит именно на похоть как на внутреннюю и общую причину всех пороков, страстей и вожделений, и это именно выражает название ее законом греха, сластию греховной или, что то же, первородным грехом; или, как выражается наш русский аскет еп. Феофан, –самость[ю]. Вместе с тем, как только человек произнес внутри решение: «так я сам устроюсь», – ниспал в самость, и в этой самости воспринял семя злых страстей, исходящих из сей самости и не коренящихся в естестве. Эта «закваска страстей» сделалась причастной и всему роду человеческому, ибо не только «Адам принял в себя закваску зловредных страстей, но и родившиеся от него, и весь род Адамов по преемству, стали причастниками оной закваски. И так закваска зловредных страстей заквасила род ветхого Адама. Поэтому все мы, сыны этого омраченного, все причастны того же зловония. Какою немощию пострадал Адам, тою же пострадали и все мы, происходящие от Адамова семени. Грех теперь является уже прирожденным; и он в каждой (душе) с младенчества вместе растет, воспитывает ее и учит всему худому». Таким образом, «зла и страстей по естеству нет в человеке». «Душа по природе бесстрастна. Страсти суть нечто придаточное – и в них виновна сама душа». «Страсти греховные не законом в нас вселены. Бог создал естество наше чистым от страстей. Они исходят и рождаются прямо из самости и ни на что естественное не опираются». Григорий Нисский говорит: «Несправедливо приписывать первые начала страстного расположения естеству человеческому, созданному по образу Божию», «Каждый из нас приходит в свет сей только с семенем всех страстей – самолюбием. Сие семя потом жизнью и свободной деятельностью развивается, растет и раскрывается в большое дерево, которое ветвями своими покрывает всю греховность нашу».

Короче, суждения аскетов могут быть сформулированы следующим образом: страсти присущи природе каждого человека в силу общего (преемственного) происхождения от согрешившего праотца Адама; во-вторых, в Адаме же они являются как характерное выражение расстроенной грехопадением всей природы Богосозданного человека.

В человеке, унаследовавшем от своего прародителя готовую почву для страстей, восприявшем от него «закваску зловредных страстей», самое развитие последних является делом свободной личности. «Позывы на то или другое греховное происходят из растления нашей природы, но удовлетворять ему – состоит в нашей воле». Общей почвой для удобного насаждения и развития страстей, как мы уже раньше сказали, является общечеловеческая греховность природы. В частности, отцы-аскеты указывают на «падкий на помыслы» и на «греховные воображения» ума, из которого первоначально возникают страсти. Св. Григорий Нисский утверждает, что все они, т.е. страсти, проистекают из худого делания ума, из помрачения разума. «Худое делание разума» является почвою, необходимым условием, существенным фактором происхождения, укрепления и развития страстей. Главным слагающим и образующим страсть элементом, так сказать, «семенем», из которого впоследствии вырастает целое дерево страстное, служит «дурной помысл и услаждение им». «Когда восприимешь мечтание о каком-либо чувственном удовольствии, поберегись, чтобы не быть тотчас увлеченным им», – советует Антоний Великий. В этом смысле «помыслы», по выражению Григория Синаита, «суть слова бесов и предтечи страстей», так как приражения страстей начинаются тонкими помыслами. Через эти самые помыслы, которым у отцов-аскетов дано название «злых и дурных помыслов», «нечистых, постыдных», «плотских, страстных» и тому подобное, – всякая страсть становится властелином поработанного ею человека. «Если сердце ввергнется в омрачение нечистых помыслов, то уже будто насильно и против воли увлекается к страстному делу». Поэтому от подвижника требуется бдительность и осторожность, чтобы при нападении худых помыслов не впустить их до сердца, ибо от дурного помысла происходит уже грех. Как и первоначальное зло наших прародителей состояло в том, что люди по собственной воле уклонились от *достодолжного помысла*, и душа, непричастная Божественной благодати, наполнилась великим зловонием лукавых помыслов и постыдны страстей. Таким образом, начальным образовательным моментом всякой страсти является «худой помысл».

Все «дурные помыслы» как «злотворное семя постыдных страстей», по учению аскетов, происходят у человека от диавола. «Враг влагает в нас нечистые помыслы: высокоумия, тщеславия, зависти, клеветничества...». Евагрий-монах говорит, что демоны вносят в душу представления чувственных вещей и по этим представлениям можно узнать, какой приближается демон. Отсюда и самые помыслы называются

«демонскими», «диавольским насеянием». У отцов-аскетов мы находим довольно подробную демонологию – учение о действиях демонов на человека. И все они признают, что большая часть помыслов, и притом самых опасных, прикрытых видимостью добрых, внушается от диавола.

Суетные, худые помыслы тревожат нас против нашей воли и почти без нашего ведения обольщают нас, входя в нас так неприметно и хитро, что мы с трудом можем их узнать. Возникновение их не зависит от нас, но принятие их или отвержение в нашей воле. «Чтобы помыслы тревожили душу или не тревожили, это не зависит от нас; но чтобы они оставались в нас надолго или не оставались, чтоб приводили в движение страсть или не приводили – это зависит от нас». Никто не может быть обольщен диаволом, если не захочет дать ему согласие своей воли.

«Демоны вселяют в нас только помыслы, стараясь при посредстве их вызвать душу на грех». «Лукавый помысл, если найдет себе доступ в душу, услаждает ее лукавыми помыслами, чтобы потом умертвить; и делается лукавый помысл как бы сетью в душе, и ничем не изгоняется из души, разве только молитвою, слезами, воздержанием и бдением». И если человек не изгонит, не удалит от себя лукавых помыслов, они, «закосневая в нас», делаются губительными для души человека и прежде всего «омрачают ум», а потом «низводят его во всегубительство и пагубу». «Помыслы, избодая душевное око, ослепляют нас, чтобы мы и наилучшими из заповедей пользовались наихудшим образом». Они «развлекают ум земным и тленным, не позволяют возлюбить Бога, или памятовать о Господе». Они «уносят разумение сердца» и предают душу на расхищение. Таким образом, страстный помысл становится «источником и опорой растления нашей души», и самую приятностию помысла делает нас пленниками себе.

Всех главных помыслов *восемь*, от которых исходят все другие помыслы. Первый помысл – чревоугодия, и после него – блуда; третий – сребролюбия, четвертый – печали; пятый – гнева; шестой – уныния; седьмой – тщеславия; восьмой – гордости. Полную, характеристику их дает монах Евагрий.

Помысл чревоугодия, говорит сей отец, предлагает иноку (или вообще подвижнику) отступить от подвижничества, изображая ему могущие возникнуть от этого разные болезни желудка, печени, селезенки, водяную или другую какую-нибудь долгую болезнь, скудость врачебных пособий и отсутствие врачей. Приводит на память примеры братьев, подвергшихся ради названного воздержания точно таким же болезням. Иногда враг внушает самим братьям, пострадавшим от воздержания,

прийти к постникам и передать, что с ними было от слишком строгого воздержания.

Блудный помысл возбуждает плотскую похоть и приятностью возбуждений отклоняет воздержников от воздержания, внушая им, что от него им не будет никакой пользы. Оскверняя душу, он понуждает ее на срамные дела; и делает так, что подвижнику как бы самое это дело представляется пред глазами, он его видит и слышит как бы некоторые слова. При этом он заставляет думать, что трудно удержать огонь естества, делать насилие естеству, что хотя и случится от этого грех, можно скоро и покаяться по заповеди, ибо закон христианский человеколюбив: легко прощает грех кающегося человека. При этом для большей вероятности обольстительного своего совета может представить примеры того, как некие пали этой страстью, покались и были спасены.

Помысл сребролюбия указывает на долголетнюю старость, бессилие к рукоделию, голод, болезни, прискорбность скудости и на то, как тяжело принимать от других нужное для телесных потребностей.

Помыслы печали стараются привести на память (подвижнику) дом, родных и прежний образ жизни. Когда увидят, что душа не противоречит, а, наоборот, услаждается приятностью воспоминания, – тогда они погружают ее в печаль, по причине того, что нет представленных предметов, да и не может быть их по уставу той жизни, которую ведет подвижник. «И бедная душа, чем увлеченнее разливалась в первых помыслах, тем более поражается и сокрушается вторыми».

Помыслы гнева быстро приходят в движение и воспаляются против того, кто нас онеправдовал или только кажется онеправдовавшим. Они все более и более ожесточают душу; особенно во время молитвы похищают ум и живо представляют лицо, нас опечалившее. «Бывает, что иногда они (помыслы), закоснев в душе и изменившись во вражду, причиняют тревоги ночью, терзание тела, ужасы смерти, нападение ядовитых гадов и зверей».

Бес уныния, который называется также «полуденным» (Пс.90:6), тяжелее всех бесов. Он приступает к монаху (подвижнику) около десятого часа утра и «кружит душу его до часа осьмого» (второго пополудни). Он понуждает его часто посматривать в окно или даже выходить из келлии – взглянуть на солнце, чтоб узнать, сколько еще до девяти часов, причем не преминет внушить ему поглядеть туда и сюда, нет ли кого из братьев. Тут он вызывает у него досаду и на место, и на самый род жизни, и на рукоделие. Затем наводит его на желание поискать других мест, где бы можно было меньше работать и было бы прибыльно. При этом часто

внушает и такие мысли, что не от места зависит угодить Господу. Богу можно везде поклоняться. Связывает с этим воспоминание и о прежнем довольстве, пророчит долгую жизнь, представляет труды подвижничества и всякие употребляет хитрости, чтобы монах, наконец оставя келлию, бежал с поприща.

Помысл тщеславия есть самый тонкий. Он предстает пред теми, кои исправно живут, и начинает провозглашать их подвиги и собирать им дань похвалы у людей, представляя, как кричат изгоняемые бесы, как исцеляются жены, как толпы народа теснятся коснуться одежды его; предсказывает ему, наконец, священство, приводит к дверям его и ищущих его, которые, по причине отказа, уводят его связанного против воли, – и, возбудив в нем таким образом пустые надежды, отходит, оставляя далее искушать его или бесу гордости, или бесу печали. Бывает, что он и демону блуда предаст сего, незадолго пред сим досточтимого и святого иерея.

Помысл гордости внушает душе не исповедать Бога помощником себе, но самой себе приписывать свою исправность и надмеваться над братьями, как невеждами, потому что не все так о ней думают.

Всеми этими и подобными помыслами враг старается ввести и душу в грех, поселить в ней зло и предать ее погибели. Однако не всякий помысл, прившедший от диавола, у человека является греховным, а только тот помысл, который удерживается человеком надолго у себя, ибо «лелеяние помысла срамного», по словам преп. Нила Синайского, есть то же, что идолопоклонство. Помысл, который пробегает быстро, не оставляя следов греховных у человека, не есть сам по себе греховный; только положенный в сокровении может быть греховным. Здесь представляется явная опасность помыслу попасть в область сердца и, усилившись там, перейти уже в страсть. Св. Петр Дамаскин говорит: «Когда страстный помысл долго остается в сердце, то образуется так называемая страсть». И это так потому, что отцы-аскеты, считая сердце центром духовной деятельности человека, в то же время смотрят на него как на источник, из которого «исходят помышления злые, которые и сквернят его». По слову Макария Великого, «в человеке есть зло обитающее и действующее в сердце, внушая лукавые и нечистые помыслы». Посему «помыслы, против нашей воли втеснившиеся и стоящие в сердце», настолько крепнут здесь, принимая греховный характер, что их обыкновенно из глубин помышления сердечного изглаждает только молитва Иисусова с трезвением.

ПЛЕНЕНИЕ СЕРДЦА

Думается, что всякий, кому приходилось наблюдать за образованием в своей душе тех или других грехов, той или другой страсти, порока, замечал, как эти страсти, грехи и пороки постепенно прокрадываются в нашу душу и постепенно всю ее делают своею пленницей: сначала они пленяют ум, потом сердце, волю... и весь человек обращается в раба греху. Попадает (может быть, даже случайно) помысл «диавольский» на готовую почву греховности душевной, постепенно потом, если вовремя его не удалить, из этого незначительного семечка порочного вырастает целое дерево греховное. И это, конечно, так потому, что все наши греховные страсти образуются из греховных помыслов, как с несомненностью установили св. отцы-аскеты, в своих писаниях поведавшие нам о счастливых результатах своих наблюдений над образованием в человеческой душе всяких пороков. Нельзя думать, как думают многие, что помыслы человека не подлежат нравственной вменяемости, поскольку они приходят в человека от диавола, или что «помыслы не суть важное явление в нашей психике», – с этим, конечно, нельзя согласиться. Наоборот, наблюдения отцов-аскетов показали всю серьезную важность такого незначительного акта, как появление и присутствие помыслов в области нашего ума. Обратимся к ним.

Способ образования страсти из мысли в дело у св. отцов определен с точностью; с точностью также определено и значение в этом процессе каждого его момента. Самый ход дела изображается так: сначала бывает прилог, далее внимание, потом услаждение, а за ним желание, из него решимость и, наконец, дело. Чем далее какой момент от прилога и чем ближе к концу, тем он значительнее и грешнее. Самой большой степенью виновности обладает дело, и ее почти нет в прилоге.

Первый толчок к началу того психического явления, которое может окончиться возникновением в душе страсти, носит у аскетов обычно имя «прилога» – *prosbole*. Этим термином обозначается простое представление вещи, от действия ли чувств, или от действия памяти и воображения представшей нашему сознанию. Свв. Иоанн Лествичник, Филофей Синаит и другие прилогом называют всякий простой помысл или воображение какого-либо предмета, внезапно вносимое в сердце и предстоящее уму. Св. Григорий Синаит говорит, что «прилог есть происходящее от врага внушение: делай то или другое, как это было сделано Самому Христу Богу нашему: «рцы, да камение сие хлебы будут» (Мф.4:3); или, проще сказать,

– это какая-либо мысль, пришедшая человеку на ум». Этот психический момент нимало не выражает и не предполагает свободного участия человека, поэтому «здесь нет греха, – говорит епископ Феофан, – когда рождение образов не в нашей власти». Как таковой, прилог, по словам отцов, называется безгрешным: «не заслуживающим ни похвалы, ни осуждения, потому что он не зависит от нас». Все те впечатления и представления человека, которые возникают раньше движения его воли или вопреки воле, без всякого свободного участия в них последней, с нравственной стороны должны считаться «бесстрастными», «невинными» и никоим образом не могут быть названы «грехом». «Не то навлекает на нас осуждение, что помыслы входят в нас, но то, когда мы даем им худое направление». Поэтому «прилог, оставаясь без действия, не делает неправедным человека». И на него надо смотреть как на попытку духа злобы склонить человека на грех, нарушить равное состояние его души введением в область его грехолюбивого сердца, с внешней стороны глядя, невинных образов и представлений. Хотя прилог сам по себе не делает человека ответственным за него, однако он является поводом к обнаружению той или другой настроенности нашей воли. В добровольном склонении нашем в пользу того или другого мотива или повода, появившегося в нашем сознании, и проявляется собственно свобода человеческого выбора. Человек волен выразить свое сочувствие или ненависть тому или другому вторгшемуся в его душу прилогу. Поэтому названный момент по своим дальнейшим последствиям, как повод к ним, является важным в нравственном отношении, так как он стоит на переходе от невольного и безгрешного к произвольному греховному. Переход к греховности начинается собственно с беседы с помыслами. Если подвижник вступает с вошедшим в него прилогом во внутреннюю беседу, то тем самым он выражает появившемуся гостю свое сочувствие. В сочувствии или несочувствии помыслу уже сказывается некоторое участие воли, а где «соизволение – там начало греха».

Вторым моментом, непосредственно наступающим за прилогом, является «сочетание» (*syndesmos* – сдружение). «Сдружение есть принятие помысла, внушаемого врагом, и как бы занятие им и с удовольствием соединенное собеседование с ним, происходящее по нашему произволению». Характерными признаками этого момента у св. Ефрема Сирина отмечены: «свободное принятие помысла» и «как бы занятие им и с удовольствием соединенное собеседование с ним». «Сочетанием св. отцы называют собеседование с пришедшим помыслом, т.е. как бы тайное от нас слово к явившемуся помыслу, по страсти или бесстрастно; иначе:

принятие приносимой от врага мысли, удержание оной, согласие с нею и произвольное допущение пребывать в нас». Этот момент св. отцы почитают уже не всегда безгрешным, так как ему присуще чувство удовольствия, которое епископ Феофан называет «услаждением». «Оно приходит, когда вследствие внимания к предмету он начинает нам нравиться, и мы находим удовольствие в умном смотре на него, имеем его в мысли». «Услаждение греховными предметами есть прямо грех. Ибо, – далее рассуждает сей святитель, – если сердце наше должно быть предано Богу, то всякое его сочетание с другими предметами есть нарушение верности Ему, разрыв союза, измена, духовное прелюбодеяние».

Итак, этот второй момент является преступным в той мере, в какой его содержание или форма несообразны с чистотою сердца; и, во-вторых, постольку, поскольку «свободное принятие помысла» обнаруживает склонение воли в сторону последнего. В этот момент воля вступает в свое действие, хотя последнее не носит еще определенного содержания и характера. Она спускается как бы в тайники человеческой души на внутренний совет с помыслом. Полного нравственного вменения духовное состояние в этом случае иметь еще не может в силу своей неопределенности, но обличает уже некоторую неустойчивость воли, колебание ее между добрым и злым. Этот момент все же является как бы началом духовной болезни: при несовершенстве нашей природы, при неустойчивости нашей воли у человека в данный момент чувство удовольствия, достигая высшей интенсивности, легко переходит в желание. «От услаждения – один шаг до желания». В желании воля более и более увлекается помыслом, склоняется к нему, так что в результате образуется решимость на деле осуществить то, о чем говорят уму – помысл, сердцу – удовольствие, и что с наслаждением предвкушается душой. В этом состоянии равновесие душевных сил нарушается, «потому что если сердце ввергнется в омрачение нечистых помыслов, то уже будто насильно и против воли увлекается к страстному делу». Момент этот у св. отцов называется *synkathesis* – «сосложение», «соизволение» – и определяется как «изъявление в помысле согласия на страсть или как приклонение» – «согласие души с представившимся (помыслом), соединенное с услаждением», «отчего происходит пленение, насильно и против воли увлекающее сердце к исполнению на деле». Поскольку в душе человека назревает волевая решимость, человек делает новый, решительный и важный шаг по пути приближения к греховной страсти. Желаящий изрек согласие на дело, но еще не придумал и не

предпринимал ничего к достижению своей цели. Однако в принципе удовлетворение страсти в этот момент решено, грех в намерении уже совершен. Остается только привести в исполнение это намерение, и «является дело» – плод развращения, зачатого внутри и родившего беззаконие вовне.

Соизволение, приближаясь к делу и уподобляясь ему, подлежит полному нравственному вменению как грех, совершенный внутри – в намерении; ибо грех, по слову монаха Евагрия, «есть согласие помысла на запрещенную страсть греховную». «Соизволение ценится как самое дело, потому что основа делу полагается произволением. И Господь сказал, что соизволение на помыслы сквернит человека (Мф.15:19)». «Как дева, обрученная мужу, если ее обольстят другие, делается мерзкою в очах его, так и душа, увлекаемая нечистыми помыслами и дающая на них согласие, мерзостна небесному Жениху своему – Христу». «Если бы, – рассуждает преподобный Ефрем Сириц, – помыслы детей Иова не подлежали ответственности, то для чего бы приносить ему единого тельца за грехопадения помыслами». Очевидно, всю нравственную важность помыслы приобретают от нашего на них соизволения, которое и оценивается с точки зрения Божественной Правды как «самое дело»; ибо то, «что одобрило произволение, в том Бог требует отчета».

При переходе от названного момента к моменту, именуемому «страстью», отцы-аскеты подметили у подвижника особое душевное состояние – борьбы. Характеризуется оно как взаимное противление помысла и ума, клонящееся «или к истреблению страсти в помысле, или к соизволению на страстный помысл, как говорит Апостол: плоть похотствует на духа, дух же на плоть: сия же друг другу противятся (Гал.5:17)». Противление происходит между страстными влечениями к известному объекту с одной стороны и противоположными добрыми влечениями и склонностями природы с другой стороны: между представлениями добра и зла. Внутренняя борьба может быть более или менее продолжительной и сделаться причиной венцов или мучений, смотря по тому, насколько наша душа привязана к добру и готова противостоять греховному помыслу. Если же в душе успел образоваться определенный навык (т.е. навык дурной) к помыслу и греховная склонность уже глубоко проникла в природу человека, так что он постоянно думает и мечтает о предмете страстного позова, – тогда воля человека скоро и охотно отдается делу удовлетворения страсти. Это состояние является как результат решительного наклона воли в сторону зла.

Страстью называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе и чрез навик сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама к нему стремится. Человек приходит в это состояние самопроизвольно и самоохотно, поэтому он является нравственно ответственным за страсть, так как эта последняя во всех ее видах подлежит или покаянию, соразмерному с виною, или будущей муке. Наконец и самая страсть может обратиться в злой навик, постоянный, губительный для души, навик, в котором уже не воля господствует над страстным влечением, а это последнее над волею, насильно увлекая всю душу в самый предмет страсти. Такое состояние у отцов-аскетов называется «пленением» (aechmalosia), т. е. «насильственное и невольное отведение сердца (в плен), удержание в нем и слияние будто в одну жизнь с предметом пленившим, от коего (слияния) исчезает доброе наше состояние (теряется покой)». В этом моменте страсть является в своем полном развитии и решительном обнаружении как состояние души совершенно окрепшее, раскрывшее всю свою энергию и сделавшее душу человека полным пленником греха и смерти.

Таков, по изображению отцов-аскетов, способ и порядок образования из простого вражеского помысла злой страсти. В главнейшем ходе образования страсти заметно, как силы человека, одна за другой, сочетаются с грехом: в услаждении оскверняется сердце, в желании – воля, в решимости, чрез изобретение средств, становится причастником скверны и рассудок; в деле, наконец, и самые силы тела проникаются грехом; и стал весь человек грешен.

АНАЛИЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СТРАСТЕЙ

Плотские страсти

Намереваясь приступить к анализу человеческих страстей, мы воспользуемся одним замечанием преп. Иоанна Кассиана. Он говорит: «Так как все восемь страстей одна через другую возводятся к двум главным началам, то явно, что каждые две рядом стоящие страсти находятся в более близком причинном отношении между собою, нежели с другими. При этом замечается, что блудная страсть особенным союзом соединена с чревоугодием, гнев – с сребролюбием, уныние – с печалью, а гордость – с тщеславием. На основании этого замечания мы разделим страсти на четыре группы («союза», или «сопряжения») и начнем их рассмотрение с первого «союза» – страстей плотских: чревоугодия и блуда.

В аскетической литературе у св. отцов различаются несколько видов *чревоугодия*, соответственно различным способам отношения человека к принятию пищи. Преп. Иоанн Кассиан допускает три рода чревоугодия, от которых происходят разные и самые злые недуги души. Авва Дорофей различает два вида этой страсти. Такое различие их обуславливается тем, что второй имел в виду появление неумеренного в человеке чувства наслаждения в отношении количества и качества пищи, а первый кроме этого имел в виду также и неурегулированное отношение ко времени принятия пищи с целью получить от этого наслаждение. Есть два вида чревоугодия, говорит авва Дорофей. Первый, когда человек ищет приятности пищи и не всегда хочет есть много, но желает вкусного; и случается, что таковой, когда вкушает яства, которые ему нравятся, до того побеждается их приятным вкусом, что удерживает снесь во рту, долго жует ее, и, по причине приятного вкуса, не решается проглотить ее. Это называется по-гречески *laemargia* – гортанобесие. Иного опять борет многоядение, и он не желает хороших сней и не заботится о вкусе их; но хороши ли они, или нет, он хочет только есть и не разбирает, каковы они; он заботится только о том, чтобы наполнить чрево свое; это называется *gastrimargia* – чревобесие. Есть иной вид чревоугодия, когда монах вкушает пищи раньше установленного часа, и при этом делает это тайно от других; тогда это называется тайноядение (*Iatrophagia*).

Все эти три вида чревоугодия свидетельствуют о том, что человек принимает пищу в данном случае не ради «потребности», а преимущественно для «услаждения», для удовлетворения чувству предосудительного сластолюбия. Этим, собственно, и характеризуется

чревоугодие как страсть, которая создается на неправильном отношении нашей психической стороны к вопросу удовлетворения себя пищей.

Вопрос этот является определяющим самую страсть: правильное его разрешение ограждает человека от чревоугодия, превратное – вводит в самую страсть. Пища, по условиям жизни, является необходимой для человека. Конечно, и без удовольствия в этом акте обойтись нельзя, так как воздержание и пост содействуют тому, что даже насыщение хлебом кажется блаженством. Но так как род и количество пищи каждого является делом в значительной степени субъективным, то от воли человека зависит установить нормальное, правильное отношение к акту приема пищи и сделать себя свободным и независимым от сластолюбия по отношению к пище. Есть по потребности и есть для услаждения вкуса – дело одинаковое, а грех заключается в намерении. Важно поэтому определить, является ли чувство удовольствия, связанное с процессом вкушения пищи, вопросом второстепенной важности, или же оно выступает на первый план и решительно овладевает вниманием человека. В страсти чревоугодия это удовольствие и выступает на первое место. Поэтому, говорит св. Василий Великий, страсть чревоугодия обыкновенно обнаруживает свою силу не во множестве яств, но в пожелании и малом вкушении с чувством удовольствия. Таким образом, виновным в страсти чревоугодия является не самый естественный акт питания себя пищей, а виновна воля человека, допускающая дух до греховного порабощения плоти в его служении удовольствиям. И самая страсть эта по справедливости у отцов-аскетов определяется как болезнь развращенной воли.

Последствием этого является то, что душа эта, по выражению св. отцов, – «госпожа тела», из-за чувственных удовольствий становится рабою его, а самое «услаждение тела делается пагубным душе», так как последняя, обремененная худым навыком тела, делается бесплодной. Все, что составляет духовную жизнь человека, постепенно ослабляется содержимым ядом чревоугодия. Состояние греховного порабощения духа плоти носит уже в себе самом залог (семя) духовной смерти – совершенной нечувствительности души; и чрево является источником всех зол. Чрево, пресыщенное пищею, порождает семя сладострастия, и дух, подавляемый тяжестью пресыщения, не может иметь рассудительности, так как тот, кто питает плоть тела своего, тот питает злые похоти, и срамные помыслы не оскудеют от него. Чрез утучнение плоти своей человек создает удобную почву и делает чревоугодие «матерью» родительницею для многих других страстей. Ум человека, преданного этой страсти, делается грубым; разум, подчиняясь чувственности, с

которой «неким образом срастворена сила греха», теряет свое владычественное положение и уже «не властвует» в душе. Чрез слабость сил духовных ум приходит в глубокий сон, сердце становится бесчувственным, вся душа делается пленницей и заключается в темницу тела, из которой она, желая прийти в свободу духа, взывает, уповая на щедроты Спасителя своего: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, припадаю к Тебе и умоляю: воззри на меня и помилуй меня; изведи меня из темницы беззаконий, и да воссияет луч света в моем разуме, потому что слушаюсь бесов, которые сластолюбием уловляют меня в погибель».

Таково чревоугодие по своим последствиям. Более губительным оно становится для души в соединении с другою плотскою страстью, именуемой *блудом*, сродною с первой как по своему источнику, так и по тому, что они всегда вместе обуревают человека. «Чревоугодию паче всего сродственно сладострастное движение, – говорит преп. Нил Синайский, – и сама природа, желая показать сродство сих страстей, орудиям соития назначила место под чревом, сею близостию означая тесную их связь». Сила обеих этих страстей объясняется тем, что они происходят из естественных, хотя и извращенных, потребностей человека.

Началом блуда, «материю блудной похотливости», «дверью», чрез которую смело и бодро входит блудная страсть, по мнению отцов-аскетов, является чревоугодие. Сладострастие, рождающееся от пресыщения какою-либо пищею, производит «похотное жжение»; привычка, создающаяся в чревоугодии, рождает «ненасытность», «пресыщение – нечистоту», и вся вообще страсть является основанием для дурного навыка в блуде. Внешним поводом к возникновению этой страсти часто являются «свидания с женщинами»; один взор женщины для человеческой слабой воли является «ядовитой стрелой», смелое обращение с женским полом легко уловляет всякого в страсть блуда. Эти и многие другие внешние искушения чрез слабость нашей воли влияют на образование греховных представлений и затем вводят человека в самую страсть.

Иногда образованию страсти блуда предшествуют другие поводы, чисто внутренние, зависящие от нашего духовного нерадения, невнимания, пользуясь которым враг (диавол) воровски прокрадывается внутрь души и, насаждая в ней представления блуда, возбуждает «возгорение страсти». Самое греховное (страстное) настроение возникает обычным путем развития помыслов, которые, когда наша воля поддается искушениям этого внутреннего врага, переходят вовне, обнаруживаясь в нечистых поступках. Св. Иоанн Лествичник так изображает нам картину насаждения в нас страсти блуда на почве пресыщения чрева. По

пресыщении нашем нечистый дух, присевший нашему желудку, отходя от сытого чрева, посылает на нас духа блудного; он возвещает ему, в каком состоянии мы остались, и говорит: «Иди, возмути такого-то: чрево его пресыщено, и потому ты немного будешь трудиться». Сей, пришедши, улыбается и, связав нам руки и ноги сном, уже все, что хочет, делает с нами, оскверняя душу мерзкими мечтаниями и тело истечениями. Другую картину образования этой страсти видим у Исаака Сирина. Сначала помысл, говорит сей св. отец, влечет человека к невоздержанию в пище, а по впадении в нарушение воздержания своего человек поползается в неумеренность и распутство. Сначала одолевает желанием (лучше сказать, маловажным представляется это в глазах его) посмотреть на наготу своего тела или на другую какую красоту членов своих, когда снимает с себя одежды свои, или когда выходит один для телесной потребности, или в воде, и расслабит чувства свои, или смело положит руку под одежды свои и начнет осязать тело свое, а потом восстает в нем уже и прочее одно за другим. Бывает и так, что многоискусный диавол, если кто не внимает себе, быстро нападает, воровски подкрадывается внутрь и уязвляет души наши стрелой злобы своей, увлекая очи на красивые лица юных и сладкими улыбками в тех и других возбуждая возгорение страсти. Когда же успеет он обольстить и склонить к нечистой любви, тогда покушается и того, к кому у него страсть, пристрастить и любострастно расположить к нему; потом пойдут взаимные даяния и воздаяния воззрений и обзрений, душевные изливания и сладострастные горения; а, наконец, если не особая Божия помощь – там пагуба: содомское сторение и гоморрское потребление.

Сообразно неодинаковым проявлениям блуда вовне преп. Иоанн Кассиан различает *три* рода блудной страсти: первый совершается чрез смешение обоего пола; второй производится без смешения с женщиною, за который от Господа был поражен Онан, т.е. онанизм; третий (род) производится умом и сердцем, о котором Господь в Евангелии говорит: «кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф.5:28). Преподобный Нил Синайский, обобщая все существующие виды блуда, объединяет их в двух названиях – «блуд телесный и блуд духовный». Духовный блуд, по мысли Макария Великого, есть внутреннее услаждение нечистым огнем, непотребно воспламененным в сердце, а когда зло найдет себе пищу – то это есть блуд явный; и хотя бы человек видимо соблюл тело свое от растления блудом, но, при внутреннем любодействе и блуде в помыслах, он делается любодеем пред Богом, и тогда и девственное тело не принесет пользы.

Нравственному вменению блуд и чревоугодие подлежат не как естественные отправления организма (ибо «не пища – зло, а чревоугодие, не деторождение – но блуд»), а как психические состояния падения, именно постольку, поскольку блудный и чревоугодный помысл срастворяется с нашим духом, поскольку наша душа сочетается с обольстительным в ней впечатлением. Делая замечание о сладострастии глаз, Иисус Христос, говорит преп. Иоанн Кассиан, не столько их обличает, сколько то внутреннее чувство, которое худо пользуется услугою их, сердце больное и уязвленное стрелою похотения. И греховность этой страсти в существе дела состоит собственно в перенесении нашей волей центра тяжести духовной жизни на плоть и в предпочтении интересов плоти интересам духа. Последствием этого ненормального явления естественно бывает существенный вред душе. Этой страстью особенно уничтожается чистота тела и души; теряется невинность; плоть, противясь внушениям души, подчиняет своего правителя – дух; а как нечистый телом – человек не узрит Бога, ибо осквернение тела чрез блуд, «растление храма тела», есть нечистота и сердцу, и бестелесному уму, который от тела оскверняется и помрачается.

Итак, в страстях плотского характера человек свою естественную потребность сознательно и свободно обращает в повод и источник самоуслаждения, простирая ее до полного извращения и полного преобладания над прочими сторонами своей природы, т.е. руководится началами грубого эгоизма и извращенного самолюбия.

Что ни сотворил Бог, все сотворил прекрасно и соразмерно. Если же мы произвольно увлекаемся чувственным и предаемся или ядению, или питию в превосходящем меру количестве, или сближению с женщинами, смотрению на них и беседе о них – чем воспламеняется и быстро распространяется в теле огонь похотения – то естественно кроткое движение в теле изменяем на свирепое и неукротимое этими прибавлениями к естеству по побуждениям воли своей. Очевидно, обе телесные страсти составляют «болезнь развращенной воли».

Душевные страсти

Из душевных страстей первое место в аскетической схеме занимает *сребролюбие* (*philargeria*), вследствие его ближайшей, непосредственной связи (по крайней мере, в некоторых случаях) со страстями плотскими. Начало и постепенный рост этой страсти весьма подробно описаны у Иоанна Кассиана. Святой отец так описывает ее проявление: эта страсть, когда возобладает расслабленную и холодную душою монаха, сначала побуждает его к малому стяжанию, представляя ему некоторые справедливые предлоги, по которым он должен сберечь или приобрести несколько денег. Монах начинает жаловаться на скудость и недостаточность доставляемого монастырем содержания. Этого содержания едва хватает и при здоровом состоянии тела, что же будет, если оно впадет в болезнь? – начинает думать монах. Наконец, нельзя долго и жить в одном монастыре, и если не припасти денег на путевые расходы, то невозможно будет, когда захочется, переселиться и придется вести жизнь наемническую без всякого успеха. Прельщенный такими мыслями, монах начинает помышлять, как бы ему приобрести хотя бы один динарий. И вот, чем больше собирается денег, тем сильнее растет страсть к ним. Монаху видится впереди долговечная жизнь, преклонная старость, различные весьма продолжительные недуги, которые трудно будет переносить в старости, если не заготовить денег. Так становится жалка душа, связанная змеиными узами, и отсюда монах и ни о чем больше не думает, как только о прибыли. Из-за этого он не устрашится допустить злодеяние лжи, ложной клятвы, воровства, нарушить верность, воспламениться вредным гневом. Посему-то Апостол и называл эту страсть не только «корнем всех зол» (1Тим.6:10), но и идолослужением. Из представленного преп. Иоанном Кассианом хода развития и роста страсти сребролюбия видно, что она начинается с простой мысли о необходимости небольшой суммы денег, мотивированной кажущейся необходимостью и нуждою, а потом, постепенно захватывая все стороны человеческих желаний, разрастается в болезненное явление воли; после она – настоящая страсть; и дальнейшее ее существование будет всегда характеризоваться явлением ненасытимости. Иоанн Кассиан, называя сребролюбие недугом, указывает на тройкое проявление его в монахе. Во всех этих видах общим является склонность к приобретению денег и вообще сокровищ мира сего. Напряженное, ненасытимое стремление к приобретению денег, имущества и вообще материальных благ является

характерной, существенной чертой этой страсти. По словам названного отца, свойство сребролюбия таково, что душе, однажды плененной этой страстью, оно не позволяет соблюдать никакого правила честности и не дает насытиться никаким увеличением прироста. Неистовство этой страсти – не насыщаться никакою громадностью богатства. Ад не скажет: "довлеет"; и любостыжательный никогда не говорит: "Довольно" (Притч.30:16). Хорошо некто сравнил корыстолюбцев со страждущим водяною болезнью. Как и те: чем более имеют воды в своем теле, тем более чувствуют жажду; так и корыстолюбцы: имея много, желают большего. Море, говорит преп. Нил Синайский, не наполняется, принимая в себя множество рек, и похотение сребролюбца не насыщается собранным уже имуществом; удвоил он его – и удвоенное снова удвоить желает, и никогда не перестает стремиться к этому, пока смерть не прекратит сего бесполезного труда. Такой характер страсти сребролюбия тем более поразителен, что ее сущность – ненасыщаемое желание благ – не может быть выведена из потребностей (духовных и телесных) природы человека, потому что не имеет в нас главного начала, начинается не от вещества, которое бы относилось к участию души или плоти, или сущности жизни. Опыт самой жизни подтверждается, что к употреблению или потребности природы принадлежат в собственном смысле только ежедневное вкушение пищи и питья; все прочие «вещи» чужды человеческой потребности. Вот почему и сребролюбие оказывается страстью, чуждой человеческой природе, не имеющей никакой опоры в ее натуральных нуждах. Таким образом, любостыжательность не из природы, а от воли имеет свое начало, и от «злой воли». Следовательно, центр тяжести и главная причина страсти лежит, несомненно, также в душе человека, в ложном понимании им своего истинного верховного, самоценного блага, а также в превратном практическом отношении к материальным благам, из которых он «делает себе идола и полагает его в сокровении». Поэтому сущность сребролюбия, выражающаяся в порабощении всего строя духовной жизни (духа) материальным благам, является результатом расслабленности души, развращенности воли и злого порождения пожелания, недостаточности любви к Богу, вялости испорченного, расслабленного духа. Уклоняясь от истинного и безусловного блага к благу низшему, условному, воля человека центр своих стремлений полагает уже не в невещественном, а в самом веществе. На богатство человек возлагает все свои надежды и упования; в нем видит единственную опору своей жизни, им определяется весь смысл его существования. Самое богатство делается для человека кумиром.

Понятно, конечно, что все дело заключается во внутреннем отношении к материальным благам. Внешний факт обладания даже и большими имуществами сам по себе еще не говорит о присутствии страсти корыстолюбия в душе обладателя. По словам преп. Иоанна Кассиана, возможно и не имущему денег не быть свободным от болезни сребролюбия... ибо как иных телом неоскверненных Евангельское слово провозглашает нечистыми сердцем (Мф.5:28), так и нисколько не обремененным тяготою денег возможно быть осужденными вместе со сребролюбцами по сердцу и уму. Им недоставало только случая к приобретению, а не воли, которая в очах Божиих всегда имеет более веса, чем необходимость. Не думай, говорит преп. Исаак Сирин, что только приобретение золота и серебра есть любостязательность; она есть приобретение чего бы то ни было такого, к чему привязана воля. Преп. Иоанн Кассиан из жизни иноков приводит действительные, нередкие случаи пристрастия их к маловажным и малоценным вещам. Он свидетельствует, что многие со всем усердием отреклись от мира, охотно оставили множество житейских вещей, большие стяжания и сокровища мирские, чтобы вступить в монастырь, но потом здесь они так пристрастились к немногим и малоценным вещам, что забота о них значительно превышала их страсть ко всем прежним богатствам. Таким монахам, по словам св. отца, без сомнения мало принесет пользы то, что они оставили большие богатства и имущества, потому что те страсти, для искоренения которых и надлежало оставить их, они перенесли на другие, немногие и ничтожные. Не имея возможности питать страсть любостязания и скупости вещами драгоценными, они сосредоточивают ее на вещах более дешевых и таким образом очевидно не отсекают прежней страсти, а лишь придают ей другой вид перенесением на другие объекты – как будто все дело здесь в различии металлов, а не в самой страсти. Напротив, тот, кто, презрев большее, привязывается к меньшему, достоин тем большего осуждения. Возможны поэтому, и действительно бывают, случаи обладания богатствами и употребления их, чуждые страсти сребролюбия. По словам Максима Исповедника, из приобретающих имение некоторые приобретают его бесстрастно, почему и лишаясь не скорбят. Итак, не деньги рождают сребролюбие, а любовь к деньгам.

Нравственной вменяемости в страсти сребролюбия подлежит не обладание имуществом, а губительное *порабощение воли* материальным благам, сообщающее всей жизни человека грубо эгоистический характер, поскольку центром его жизнедеятельности является «мамона» – серебро. Корыстолюбец стремится к приобретению земных благ, видя в них не

потребность, а источник и средство самоуслаждения и самовозвышения. Три причины любви к богатству, говорит св. Максим Исповедник, бывает у людей: сластолюбие, тщеславие и неверие. Сластолюбивый любит серебро, чтобы с помощью его наслаждаться; тщеславный – чтобы прославиться; а неверующий – чтобы скрыть и хранить его, боясь голода, или старости, или болезни изгнания и более надеясь на него, нежели на Бога Создателя и Промыслителя всякой твари. Страдающий корыстолюбием, таким образом, не возвышается над внешними материальными благами, а, напротив, он нераздельно и исключительно, «как цепью», связывает благосостояние собственной личности с ними; и лишение их, причиняя великое огорчение, отнимает у жизни смысл и отраду. Их он делает для себя богом и любит паче Бога. «Бог забыт: богом для них стало любоимание», и человек сделался «добровольным отступником» от Него, так как сребролюбие есть идолослужение. Вот почему отцы-аскеты и называют страсть сребролюбия «гнусным и бесчестным пороком», губительнейшею болезнью души, которая врачуетса с трудом, так как «она есть вместилище пороков, корень всех зол, и становится неистребимым подстрекателем ко злу, как Апостол говорит: «корень всех зол есть сребролюбие», т.е. любовь к деньгам (1Тим. 6:10). Сребролюбие чрез ненасытную жадность и привязанность к деньгам легко может, подобно примеру Иуды, довести корыстолюбца до отчаяния; подобно Гиезию, оно поражает духовной проказой ум и сердце и, всю душу делая нечистой пред Господом, подвергает ее вечному проклятию, осуждению и наказанию чрез смерть, подобно Анании и Сапфире.

Следующая по порядку за сребролюбием страсть называется у отцов-аскетов *гневом* (*orge*). На этом месте она ставится не случайно, а по связи с первой (сребролюбием). Общею, сродняющею между собою эти две страсти основою является грубо эгоистическое начало, так заметно проявляющееся в них обеих и выражающееся в скрытом тяготении к удовольствию. Состояние гнева с точки зрения корыстолюбца является вполне объяснимым. Первое вызывается всякими внешними препятствиями, которые встречаются у человека на пути осуществления его личных целей, стремлений, – когда воля его приходит в столкновение с другой волей, не желающей ей подчиниться, когда он встречает со стороны людей действительно или мнимо несправедливое к себе отношение и тому подобное. Поэтому аскеты и предупреждают: «Не настаивай ни в коем случае, чтобы было по твоей воле, ибо от сего рождается гнев». Болезненная настроенность воли сребролюбца в данном случае является удобной почвой для возникновения страсти гнева. Это

чувство (гнева), говорит епископ Феофан, возникает от всего, что каким-нибудь образом тревожит наше самолюбие; но самое широкое поле для расположения сего зелия представляет любоимание: не тронь – это мое. Таков закон любостяжания. Тронет кто – и пошли неудовольствия, серчание, гнев, ненависть. Поэтому основная причина гнева заключается в нас самих, это – наша нетерпеливость; и поскольку причину нашего исправления и спокойствия надо искать в самих себе, в своей собственной добродетели – постольку и гневное, беспокойное настроение есть проявление нашей воли. При этом условия поводы гнева могут быть чисто внутренние. Преп. Иоанн Лествичник говорит, что гнев может возникнуть по поводу «вспоминания сокровенной ненависти», т. е. на почве памятозлобия. Под влиянием навеянных раньше демонами помыслов памятозлобия самые помыслы весьма быстро переходят в область сердца, и гнев делается желанием зла огорчившему. При воспоминании о тех или других неприязненных чувствах сердце приходит в огорчение, а огорчение вызывает раздражительность; эта последняя, обладая удобопреклонностью движения, скоро охватывает всю душу человека, и воля, парализованная неожиданно внутренним состоянием, готова бывает обрушиться на те или другие объекты. Родительницы гнева могут быть и другие многие, как то: тщеславие, объядение, а иногда и блудная страсть; даже удовольствия могут послужить поводом к гневу; от горделивого о себе и презрительного о других мудрования может явиться гнев; чаще же всего гнев бывает действием диавольским. От каких бы внешних причин и поводов ни происходил гнев и в каких бы внешних формах он ни выражался, по мнению отцов, он всегда сохраняет за собой свойства состояния чисто психического. В аскетической литературе в качестве основной, характерной черты гнева выдвигается желание отомстить обидчику. Это желание мести, вдохновляемое и поддерживаемое чувствами ненависти, неудержимо стремясь к внешнему обнаружению в соответствующих словах, действиях и поступках, делает гнев явлением разрушительного характера. Гнев, являясь бурным, стремительным, легко возбудимым, всякий раз при своем возникновении колебля душевную устойчивость, нарушая психическое равновесие, вносит в духовную жизнь беспорядочность, полную расшатанность, неупорядоченную стихийность. В этом отношении страсти гнева, по сравнению с другими страстями, должна быть отдана пальма первенства. Едкий дым этой страсти помрачает ум, так что он теряет всякую рассудительность и лишается ведения; вот почему у одного отца по справедливости эта страсть сравнивается с гангреной и называется «кратковременным бешенством».

Св. Иоанн Златоуст так говорит об этой страсти: «Ничто так не помрачает чистоту души и ясность мысли, как гнев необузданный и выражающийся с великой силой». «Гнев губит и разумных», – говорит Премудрый (Притч.15:1). Помраченное им око души, как бы в ночном сражении, не может отличить друзей от неприятелей и честных от бесчестных... пылкость гнева заключает в себе некоторое удовольствие, и даже сильнее всякого удовольствия овладевает душою, извращая все ее здоровое состояние. Он производит гордость, несправедливые вражды, безрассудную ненависть, часто принуждает без разбора и без причины наносить оскорбления, и заставляет говорить и делать много другого подобного, так как душа увлекается сильным напором страсти и не может собраться с силами, чтобы противостать ее стремлению.

Печальными последствиями содержащегося в нашей душе смертоносного яда гнева является, по мысли преп. Иоанна Кассиана, то, что мы не можем ни стяжать правильного различения добра и зла, ни обладать зрелостью совета, ни быть участниками жизни бессмертной, ни держаться правды неуклонно, ни даже воспринимать истинный духовный свет, так как, омрачившись тьмою его (гнева), мы не можем быть храмом Святого Духа, пока будет обитать в нас дух гнева. Удерживаемый в сердце гнев хотя присутствующих людей не оскорбляет, но исключает светлое сияние Святого Духа, все равно как и обнаруженный на деле. *В религиозном отношении* эта страсть удаляет и искореняет из сердца главнейшие христианские добродетели: любовь к Богу и ближним, терпение, кротость, смиренномудрие, милосердие и подобные другие. Молитву к Богу делает совершенно бесплодной и лишает гневающегося всякого «милосердия Божия», чрез что и губит самую душу.

Поэтому всякий гнев, какими бы мотивами ни прикрывался, сознанием ли недостатка ближних, стремлением ли к их исправлению, или, наконец, обидой за несправедливость людей – все равно он не может иметь оправдания с нравственной точки зрения – как страсть. Как страсть, с присущим ему свойством стремительности, гнев не может иметь духовной устойчивости, и, быстро переходя границы должных пределов, он впадает в гибельную крайность. В данном случае справедливый гнев на ближних в своей резкой форме проявляется нередко в форме лжи и осуждения, а ложь, по общему мнению отцов-аскетов, есть уже уничтожение любви; осуждение есть похищение Божия достоинства и губительство своей души. При дальнейшем своем существовании эта страсть производит и других своих детей: зависть, соперничество, вражду. Она делает человека клеветливым и доводит его до «духовного

братоубийства». Часто повторяемый гнев рождает в душе человека злопамятство («памятозлобие»), которое не менее самой страсти грешно и ненавистно для Бога. Памятозлобие есть исполнение гнева, ненависть к правде, пагуба добродетелей, ржавчина души, червь ума, законопреступление неусыпающее, злоба повсечасная – так характеризует это состояние один св. отец. Такая злоба, по словам Антония Великого, поселившаяся в сердце человека, является несомненной смертью для души, ибо часто вместе со страстию гнева она переходит в хуление на Бога. Поэтому страсть гнева за свои губительные последствия отцами-аскетами считается гораздо более важным, серьезным и опасным пороком, чем предыдущие страсти.

В аскетической литературе отмечается еще особый вид гнева – добрый, согласный с разумом. Похвальный гнев бывает, когда мы гневаемся на самих себя, т. е. на приходящие на нас худые помыслы; или же когда гневаемся на худые поступки ближнего нашего. Но не все отцы-аскеты признают этот так называемый праведный гнев. Нил Синайский говорит: «Нет совсем гнева на ближнего, который был бы праведен». Антоний Великий поясняет, почему не должно и справедливо гневаться на согрешающих: «Потому что гнев действует только по страсти, а не по суду и правде». Так опасна страсть сама по себе как болезненный порок, что праведный гнев по-видимому безгрешное явление обращает в греховное; из состояния естественного она делает его противоестественным и ставит его в ряду других порочных страстей, приобретая все их дурные свойства, – и вот пред нами является новая «неразумная страсть».

Поэтому всякий гнев, какими бы мотивами ни прикрывался, сознанием ли недостатка ближних, стремлением ли к их исправлению, или, наконец, обидой за несправедливость людей – все равно он не может иметь оправдания с нравственной точки зрения – как страсть. Как страсть, с присущим ему свойством стремительности, гнев не может иметь духовной устойчивости, и, быстро переходя границы должных пределов, он впадает в губительную крайность. В данном случае справедливый гнев на ближних в своей резкой форме проявляется нередко в форме лжи и осуждения, а ложь, по общему мнению отцов-аскетов, есть уже уничтожение любви; осуждение есть похищение Божия достоинства и губительство своей души. При дальнейшем своем существовании эта страсть производит и других своих детей: зависть, соперничество, вражду. Она делает человека клеветливым и доводит его до «духовного братоубийства». Часто повторяемый гнев рождает в душе человека злопамятство («памятозлобие»), которое не менее самой страсти грешно и

ненавистно для Бога. Памятозлобие есть исполнение гнева, ненависть к правде, пагуба добродетелей, ржавчина души, червь ума, законопреступление неусыпающее, злоба повсечасная – так характеризует это состояние один св. отец. Такая злоба, по словам Антония Великого, поселившаяся в сердце человека, является несомненной смертью для души, ибо часто вместе со страстию гнева она переходит в хуление на Бога. Поэтому страсть гнева за свои губительные последствия отцами-аскетами считается гораздо более важным, серьезным и опасным пороком, чем предыдущие страсти.

В порядке следования у отцов-аскетов помещаются две сродные по характеру обнаружения и разные по названию страсти: *печаль и уныние*.

Как по законам психологии вслед за бурными порывами какой-либо страсти должна последовать реакция в виде ослабления и упадка душевной энергии и выразиться в новых аффективных состояниях, так и, по учению отцов-аскетов, вслед за бурными состояниями гнева, как некоторая духовная реакция, наступает состояние печали. Помимо этого психологического основания, отцы-аскеты прямо и ясно указывают на тесную взаимную связь печали и страсти гнева. Преп. Иоанн Кассиан указывает и самый момент, когда наступает состояние печали – «по прекращении гнева». Преп. Нил Синайский говорит: «Печаль бывает следствием гневных помыслов; ибо гнев желает отмщения; неуспех же в отмщении рождает печаль». Предшествующая печали страсть, постепенно ослабляя повышенное настроение духа и волю, тем самым в душе создавала для насаждения новых страстей (т. е. уныния и печали) удобную почву с готовыми семенами пороков, которые, как только прольется на нашу душу дождь искушения, тотчас производят ростки и плоды. И действительно, по аскетическому учению, печаль не может найти себе доступа в ту душу, в которой ранее не свили себе прочного гнезда какие-либо другие страсти. Таким образом, печаль является не только как следствие гнева, но и прочие другие страсти могут оставить ее в качестве наследницы.

Конечно, печаль может рождаться от многих причин. Эта страсть, говорит преп. Иоанн Кассиан, иногда происходит от порока предшествующего – гнева – или рождается от неудовлетворения желания какой-нибудь корысти, или от понесения убытка, или от нанесения нам обиды; печаль рождается от всего того, что нам противно (неприятно, противоречит). Проще сказать, печаль возникает как следствие неудовлетворенности наших страстных желаний или удовлетворения их неполного, не доставляющего удовольствия: «желающий себе чести не

может иметь недостатка в печали». Иногда печаль, утверждают отцы-аскеты, рождается и без видимой внешней причины, от причин внутренних: «одна (печаль) происходит в сердце без видимой причины (к печали), от неразумной скорби сердца или отчаяния» – (Ин. Кас., Соб. V, II), другая же «рождается и вторгается от причин странных», – говорит преп. Нил Синайский. Отсюда – существуют два вида печали греховной. Есть еще особый вид печали, именуемой «печалью по Богу». Такая печаль, имеющая своим центром Бога, возникающая от покаяния в грехах, или от желанья совершенства, или от созерцания будущего блаженства – признается печалью полезной. Печаль эта по характеру и свойствам своим далеко не похожа на печаль греховную – «бесовскую»: она бывает послушна, приветлива, смиренна, кротка, приятна, терпелива как происходящая от любви к Богу. Печаль по Богу подкрепляет душу слезами... заботится о приближающейся смерти и Суде и ожидает сего с терпением и любовью. В таком смысле эта печаль («печаль ума») является драгоценным Божиим даянием. Совсем другой характер имеет печаль, когда человек не Бога, а себя самого, свою «самость», свои удовольствия ставит центром жизни. Тогда печаль имеет характер мрачной, безнадежной тоски, приводящей человека к апатии, к бездеятельности в духовно-нравственном отношении. Такая печаль, являясь болезнью души и плоти, парализует первую и как бы связывает, «пленяет» деятельные силы и способности человека. Печаль эта бывает очень сурова, нетерпелива, жестока, строптива, соединена с бесплодную грустию и мучительным отчаянием; подвергшегося ей, расслабляя, отвлекает от усердия и спасительной скорби, как безрассудная, прерывает не *только* действенность молитв, но упраздняет и все духовные плоды, которые печаль ради Бога доставляет. Из приведенных мест уже с очевидностью открываются губительные свойства этой страсти. Печаль не позволяет охваченному ею человеку ни совершать молитвы с обычною ревностию сердца, ни с пользою заниматься священным чтением; не попускает быть спокойным и кротким с братьями: ко всем обязанностям трудов или богослужений делает нетерпеливым и неспособным.

Душа, снедаемая едкой печалью, как одежда молью, настолько портится, что делается бесплотной и непригодной на построение и украшение того духовного храма, основание которого положил мудрый строитель Павел, говоря: «вы есте храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1Кор.3:16). Человек, преданный долго глубокой печали, настолько ослабляет свои духовные силы, что лишает себя всякой возможности идти по пути нравственного своего совершенства, и самое спасение ему часто

начинает казаться недостижимым, подвиги – напрасными, труды, надежды – бесполезными. И так доходит печалью снедаемый или до *полного уныния*, или до *отчаяния*. Это особый род печали, гораздо худший, ибо ведет душу не к исправлению жизни, не к очищению пороков, а прямо к смерти. Такое состояние может легко привести к последованию примеру Иуды. Ничто так не сильно и не губительно для души человека, как отчаяние, говорит преп. Исаак Сирич. Оно не знает, чтобы кто его победил тем или иным способом и средствами. Никто из врагов не может противостоять ему. И человек, предавшись ему, подклонил свою главу, чтобы принять на себя смерть.

Уныние, хотя не так опасно для души человека, как полное отчаяние, но как страсть по своим свойствам оно является для нее губительным ядом. Страсть уныния обычно у отцов-аскетов встречается наряду с печалью. Даже часто один термин («печаль») ставится вместо другого («уныние»); и это, конечно, потому, что симптомы той и другой страсти выражаются очень часто почти в одинаковых формах, выступая несколько интенсивнее в страсти уныния. В этом последнем смысле уныние и определяется как окончательное, полное развитие предшествующей страсти (печали) на общей психологической почве. Действительно, все характеризующие печаль симптомы, выражаясь в страсти уныния в более резких формах, захватывают, овладевают в человеке более широкой областью – всеми его душевными силами, почему страсть уныния у преп. Нила Синайского и называется не только болезнью души (как печаль), а «изнеможением души»; и это так потому, что в то время как другие страсти касаются только или раздражительной части души, или вождевающей, или же мыслительной, уныние, охватывая все силы души, вдруг, за одним духом, приводит в движение почти все страсти – вот почему оно и тяжелее всех других страстей. Страсть эта поэтому характеризуется как «слабость души», «расслабление души», «изнеможение души», как общее душевно подавленное состояние. Душа человека, подверженного унынию, с утратой в силу этого разумом всякой власти над ходом душевной жизни, представляется как бы вовсе бездействующей в отношении религиозно-нравственного подвига, расслабленною, как бы «дремлющею». Все прочие страсти, при условии общей расслабленности душевного состояния, нападая на человека сущего в унынии, действуют с полной силой, не встречая себе надлежащего отпора со стороны нерешительной воли; душа такого человека представляет собою поприще их полного над нею господства. Поэтому человека, впавшего в уныние, узнают по многим характерным чертам, каковы: лень, ропотливость, негодность к делу,

отсутствие терпения, бесцельный переход с места на место, безделье и праздность, суетность в мыслях. Лениость и расслабление в молитвенном подвиге, скука при чтении и слушании слова Божия, нерадение при отправлении Божественных служб, малодушие, приводящее иногда к полной потере надежды на Бога, – все это, несомненно, признаки страсти уныния.

То, как уныние вкрадывается в сердце и какой вред оно причиняет духу, ясно и характерно изобразил преп. Иоанн Кассиан, представив картину нападения страсти уныния на монаха. Этот отец говорит, что когда уныние нападает на жалкую душу, то производит страх места, омерзение в келлии, также и к братьям, которые живут с ним или вдали, порождает презрение, отвращение, как к нерадивым и менее духовным. Также и ко всякому делу внутри келлии делает ленивым, нерадивым. Не попускает ему ни основаться в келлии, ни прилежать чтению, и он часто стонет, что, пребывая столько времени в той же келлии, ничего не успевает, ропщет и вздыхает, что не имеет никакого духовного плода, пока будет связан с этим обществом, скорбит, что не имеет духовной пользы и напрасно живет в этом месте, так как, имея возможность управлять другими и приносить пользу очень многим, он никого не назидает и никому не доставляет пользы своим наставлением и учением. Другие отдаленные монастыри хвалит и места те считает более полезными к преспеянию и более способствующими спасению; также общество братьев представляет приятными духовной жизни. Напротив, что находится под руками, то все худо, не только нет никакого назидания между братьями, но и самое телесное содержание приобретает не без большого труда. Наконец думает, что, пребывая в этом месте, он не может спастись; нужно оставить келлию, в которой ему придется погибнуть, если еще будет оставаться в ней, и потому как можно скорее переселяется в другое место. Потом уныние производит также расслабление тела и голод в пятом и шестом (по нашему счислению в 11-ом и 12-ом) часу, как будто он утомлен и расслаблен был долгим путем и самым тяжелым трудом или будто проводил два или три дня в посте, без подкрепления пищей. Потому тогда беспокойно озирается туда и сюда, вздыхает, что никто из братии не идет к нему, часто то выходит, то входит в келлию и часто взглядывает на солнце, как будто оно медленно идет к западу. Таким образом, в таком неразумном смущении духа, как бы земля покрылась мраком, пребывает праздным, не занятым никаким духовным делом, и думает, что ничто другое не может быть средством против такой брани, как посещение какого-либо брата или утешение от одного сна. Потому этот недуг

внушает, что нужно делать приличные поздравления и посещения недужных вблизи или вдали находящихся. Также внушает как какие-нибудь благочестивые набожные обязанности, что надобно найти родителей и чаще ходить для поздравления их; считает великим делом благочестия чаще посещать какую-нибудь благочестивую, посвятившую себя Богу женщину, особенно не имеющую никакого пособия от родителей, и если что ей необходимо, чего не дают ее родители и небрегут, о том заботиться есть дело святое и больше надобно к этому прилагать благочестивый труд, нежели бесплодно, без всякого преспеяния сидеть в келлии. И так несчастная душа, опутанная такими хитростями врагов, расслабленная духом уныния, как сильным тираном, впадает в сон или, выгнанная из затвора келлии своей, начинает искать в этой брани утешений в посещении брата; и этим средством, от которого в настоящее время как будто получает облегчение, намного после этого больше бывает расслаблена. Таким образом, воин Христов, сделавшись беглецом из своей военной службы и изменником, связывает себя житейскими делами и становится неугодным военачальнику (2Тим.2:4).

Что касается того, откуда происходит уныние, отцы-аскеты дают такой ответ: уныние происходит или от естественных причин – «переутомления», или же от беса. Есть уныние *естественное* – от бессилия, и есть уныние *от беса*. Естественное уныние наступает тогда, когда человек трудится выше силы своей и понуждает себя на еще большие труды. От беса происходит уныние тогда, когда враг, видя человека в лености (в этом предвестнике уклонения в худое) или праздности, нападает на душу слабую, невооруженную и еще более ослабляет ее и окончательно связывает своими оковами. Таким образом, причины, производящие страсть уныния, заключаются в нас самих – это леность, праздность вообще, беспечность и отсутствие в нас сердечного делания. Наша слабость душевная служит только почвой для сеяния врага, а самое расслабление есть отражение состояния нашей воли. Страсть уныния прежде всего характеризуется как болезненное состояние нашей расслабленной воли, почему все отцы-аскеты для укрепления последней настойчиво советуют труд, рукоделие и подобного рода занятия. Страсть уныния, как и сродная с нею печаль, составляя «болезнь души», сами являются, несомненно, состояниями слабой и болезненной воли. Отсюда понятны те основания, по которым отцы-аскеты, оценивая значение уныния в духовной жизни, считают эту страсть в высшей степени опасным, злым и тяжким врагом для подвигов спасения. Уныние, ослепляя ум человеческий, делает его неспособным к созерцанию истины

добродетелей; уничтожает самые добродетели терпения, смирения и любви, на которых утверждается наше спасение; и, ослабляя нашу душу и волю (и без того слабую), является, по выражению отцов-аскетов, «всепожирающею смертию» для человека-христианина.

Итак, *печаль* и *уныние*, а равно *сребролюбие* и *гнев*, по учению отцов, суть расположения нашей греховной души, внутренние психофизические явления, наиболее отчетливо собою выражающие состояние нашей болезненной воли.

Что касается последней пары страстей – *тщеславия* и *гордости*, то они между собою связаны такой тесной связью, что нет возможности сделать точные разграничения между ними. Иоанн Лествичник говорит, что между ними нет различия, ибо, победив тщеславие, можно быть обладаемым гордостью. Между сими страстями такое различие, какое между отроком и мужем, между пшеницею и хлебом; ибо тщеславие есть начало, а гордость – конец. Эти две связанные между собою генетическим родством и непосредственностью страсти, заканчивая собою ряд главнейших пороков, достигают высшей степени губельности для религиозно-нравственной жизни человека как по своей сущности, так, особенно, по той тонкой, трудно уловимой форме своего проявления в душе. В то время как прочие страсти, по учению отцов-аскетов, истребляются соответствующими добродетелями, например, чревоугодие – постом, блуд – воздержанием, сребролюбие – милосердием к бедным и т.п., страсти тщеславия и гордости сопровождают самые добродетели и губят их. Это обусловливается тем, что названные страсти проявляются при заметных успехах по пути осуществления подвижничества, вследствие приобретения и развития в себе некоторых добродетелей, так как тщеславие примешивается ко всякому добродетельному делу. Оно возбуждается, и возбуждается не иным чем, как успехами в добродетелях того, на кого оно нападает. Наоборот, всякая добродетель, направленная на умерщвление тщеславия, легко может способствовать развитию последнего, так как, говорит Евагрий-монах, что ни сделаешь к прогнанию его, то становится началом нового движения тщеславия. Поэтому эти страсти (тщеславие и гордость) даже противным образом и порядком возбуждаются, чем все шесть остальные, ибо по истреблении тех – эти сильнее плодятся, и по умерщвлении тех – живее возникают и возрастают. Этим отчасти обусловливается то, что нападение этих страстей на человека бывает более сильно и тонко, нежели первых. Тщеславие многообразно, разнообразно и тонко, так что едва ли можно самыми прозорливыми глазами предвидеть его. Оно нападает на подвижника с

правой и с левой стороны, ибо диавол в ком не мог породить тщеславия видом хорошо сшитой одежды, того запинает убогою; кого не мог низвергнуть честью, того запинает смирением; кого не мог заставить превозноситься знанием и красноречием, того обольщает важностью молчания; если кто будет явно поститься, то искушается суетною славою. Старцы хорошо представляют, говорит преп. Иоанн Кассиан, свойство этой страсти в виде лука и чеснока, которые, по снятии одного покрова, оказываются покрытыми другими. Прочие страсти на тех только нападают, кого победили и, будучи побеждаемы, увядают и слабеют, а эта страсть еще жесточе преследует своих победителей. «Иные страсти иногда при помощи места успокаиваются, и при удалении предмета греха, или удобства, или повода к нему обыкновенно укрощаются и уменьшаются, а эта страсть и с бегущим в пустыню проникает, и место не может исключить ее», не изнемогает и от удаления внешнего предмета. Ибо она воодушевляется не иным чем, как успехами добродетелей того, на кого нападает. Прочие страсти с течением времени иногда ослабевают и прекращаются; а этой страсти долгое время не только не подавляет, но придает ей еще большее поощрение. В том и состоит опасность тщеславия, что в то время как прочие страсти, при противоборстве противоположных им добродетелей открыто, как бы ясным днем воюющие, удобнее можно победить и предостеречь их, эта, прильнувши к добродетели, вместившись в строй войска, сражается, как в темную ночь, и потому коварнее обманывает не ожидавших и не остерегавшихся ее. Все сказанное здесь о тщеславии с большим правом можно относить и к гордости.

Что касается, в частности, тщеславия (*kenodoxia*), то оно, несомненно, предполагает в человеке наличность некоторых добродетелей, достигнутых успешным прохождением подвижничества. Начинается оно с самого, по-видимому, ничтожного: только еще начинающих (подвижников) и мало преуспевающих в добродетели тщеславие обыкновенно превозносит за звуки голоса, т.е. что они приятно поют, или что у них плоть истощена постом, или что они красивы. Потом тщеславие внушает монаху искать степени клирика, пресвитера с целью учить других и давать им образец святости; так постепенно страсть опьяняет ум монаха.

Характерным здесь является то, что средством для достижения почести и славы человек избирает труды, подвиги, совершение добродетелей. Это же самое является и выразителем самой сущности разбираемой страсти. Избирая подвижничество средством достижения собственной славы, тщеславный извращает в корне как цель христианского подвижничества, так и самое понятие о христианских

добродетелях. Цель подвигов ложная и, как таковая, не может иметь цены с нравственной точки зрения. Обращая цель в средство тщеславия, тщеславный чрез глубокое извращение понятия подвижничества несомненно встает на гибельный путь самолюбия. Истинный Христов подвижник непрестанно пребывает в таком горячем желании, чтобы Бог славился в нем, сам же он остается как бы несуществующим. Такой человек и не знает, что он такое, и не чувствует наслаждения в самых похвалах словесных; но при сильном желании смирения он не думает о своем достоинстве. Не то мы видим у человека, увлеченного духом тщеславия: все его подвиги и доброделания являют в нем стремление не к славе Господа, по побуждениям чистой любви к Богу, а стремление к славе собственной (славе человеческой), т.е. к удовлетворению личного своего себялюбия. Тщеславие (а с ним и гордость) основанием своим имеет «себялюбие», постоянно сопровождаясь памятованием о своем собственном достоинстве. Центр такой (по страсти) деятельности полагается не в Боге, а в самом человеке. Поэтому преп. Антоний Великий, поставляя тщеславие наряду с богозабвением, считает его самую большую и неисцельную болезнью души.

Точное и глубокое определение тщеславия с этой именно точки зрения мы находим у преп. Максима Исповедника. По его словам, тщеславие есть отступление от цели, которая по Богу, и приступление к другой цели, которая не по Богу. Ибо тщеславен тот, кто для своей, а не для Божией славы заботится о добродетели и трудами своими имеет в виду закупить лишь человеческих непостоянных похвал. Такая человеческая слава по сравнению славой Божественной является напрасною, суетною, ложно-тщетною, почему и самое состояние это называется «тщеславием».

Совершая подвиги доброделания ради приобретения славы людской, с надеждой получить человеческую похвалу, человек, естественно, все свое внимание обращает не на суть подвигов, а на внешнюю только их сторону. И, конечно, внешняя благовидность поступков и действий является «пустоцветом», прикрывающим серьезные внутренние пороки, так как человек, обманывая себя внешними своими деланиями, внутреннее свое делание разоряет и губит. Опьяняя ум подвижника и представляя мечтательно такие положения, о которых нет основания умно рассуждать, тщеславие тем самым препятствует ему (уму) предстать пред Богом и стяжать венец истинной праведности. Правда, оно побуждает подвижника на многие труды, посты, молитвы, милостыни и т.п., но этим всем, по слову Антония Великого, человек ничего другого не достигает, кроме стыда и поношения, так как тщеславие губит все раньше приобретенные

человеком добродетели и здесь иногда (подверженного этой болезни) наказывает по суду правды Божией. Одно тщеславное превозношение способно погубить такие великие добродетели, каковы были добродетели, и вера, и праведность царя Езекии, набожность которого заслужила того, что они могли изменить самую природу и законы всего мира (разумея возвращение солнца на 10 ступеней назад и возвращение дней жизни на 15 лет), и однако все это погибло чрез одно превозношение тщеславия, так что все добродетели преданы забвению, как бы их и не было. Чрез страсть тщеславия человек для жизни духовной делается бесплодным; душу тщеславного человека часто сравнивают с «ямой безводной», а самого его называют идолопоклонником, хотя бы он был и верующим.

Кроме того, у человека тщеславного на почве видимой благовидности развиваются неизбежные пороки: двойственность, лицемерие, ложь, зависть, ненависть и др. А главным здесь является то, что тщеславие, достигающее полного своего возраста, переходит в самую губительную и бесовскую страсть – «гордость».

Все характерные, наиболее выражающие страсть черты являются резче, выпуклее и более выраженными в страсти гордости. Если человек тщеславный услаждается своими подвигами и достоинствами, видя в них средство достижения известности, славы, почести от людей, то гордый уже прямо и неприкровоенно усваивает их себе. Вознося свою собственную личность, он утверждает свою полную независимость не только от кого бы то ни было, но даже и от Бога. Свое назначение такой человек надеется осуществить без Божественной помощи, признавая совершенно достаточными свои силы для осуществления добродетелей. Если в тщеславии чувствуется недостаток любви к Богу, забвение о славе Божией – то в гордости проявляется прямое, решительное, сознательное пренебрежение к Божественной славе, явное нежелание «воздать славу Богу». Поэтому гордый не сознает немощей своей падшей природы и, видя в себе самом источник сил, смело отвергает «благодать», «промысл». Иногда даже он открывает хульные свои уста на небо и бывает «чужд всяких добродетелей». Основой для гордости служит общее и всем прочим страстям *себялюбие*, которое здесь проявляется в более заметной форме, достигая часто явного, сознательного и упорного сопротивления Богу, – вот почему гордость, по учению отцов-аскетов, тяжелее и пагубнее всех прочих пороков, а человек гордый имеет «общую часть с бесами». Гордость, по мнению отцов, есть «древнее зло», «первое зло и последнее» и источник зла, ибо гордостью пал первый из Ангелов, гордостью же падают и все люди. Гордость – это «самый лютый и свирепый зверь»; «из

нее, как из какого корня, произросли мириады лоз греховных». Она поэтому всего более ненавистна Богу – «мерзость пред Господом». Она настолько велика и сильна, что гордого может исправить только «Сам Бог».

Гордости, по мнению отцов-аскетов, два рода: первый – *плотский*, второй – *духовный*. Первый искушает новоначальных и плотских, а другой – мужей духовных и высоких (по жизни), которые, победив предыдущие пороки, находятся уже почти на верху добродетелей. «Первая гордость есть та, когда кто укоряет брата, когда осуждает и бесчестит его как ничего не значащего, а себя считает выше его; таковой, если не опомнится вскоре и не постарается исправиться, то мало-помалу приходит и во вторую гордость, так что возгордится и против Самого Бога, и подвиги и добродетели свои приписывает себе, а не Богу, как будто сам собою совершил их, своим разумом и тщанием, а не помощью Божиею». Хотя тот и другой род гордости вдыхается вредным возношением как на Бога, так и на людей, однако ж тот первый касается отношения к людям, выражаясь в разрыве союза с ближними, оскудения к ним любви, превозношений над ними с намеренным желанием обратить их в средство своего эгоизма, а второй составляет скорее гордость на самого Бога.

Таким образом, начинается страсть гордости с мнимо справедливого предпочтения себя другому, а после, путем незаметного возвышения своего «я», доходит до сопоставления себя со своим Творцом, сознательного противления Его промыслу и удаления от Него. Тщеславие обозначает собою первый период горделивой страсти, когда Божественная благодать стоит еще при дверях нашего сердца, ожидая от нас покаяния и смирения, – гордость обозначает второй период этой – духовной – болезни, когда наклон к духовной смерти становится заметнее ввиду того, что действие благодати все более и более парализуется возрастающим самолюбием; в этот же период наконец наступает и самая смерть духовная: когда человек весь погрузится в свой собственный эгоизм и чрез это выразит полный протест против благодати Божественной. Поэтому «гордость есть отвержение Бога», «противница Богу, корень хулы». Начало гордости – корень тщеславия; середина – уничижение ближнего, бесстыдное проповедание своих трудов, самохвальство в сердце, ненависть обличения; а конец – отвержение Божией помощи, упование на свое тщеславие, бесовский нрав. Будучи первоисточником всякого зла, ибо чрез гордость диавола вошел грех в мир, эта страсть составляет сущность греховной проказы человека; ибо она (совместно со страстью тщеславия) сопровождает и наши добродетели и наши пороки, и каждый случай

нашей жизни обращает в повод для своего проявления и усилия и тем самым ведет человека к неминуемой смерти духовной, чрез отчуждение его от Бога, подобно ниспавшему с неба ангелу.

Тщеславие, особенно гордость, имея общей своей основой себялюбие, суть по преимуществу акты нашей воли. Право оценки поступков наших ближних, возвышение собственных своих достоинств, посягательство на право Божественного суда над нравственной личностью человека – все это смелое обнаружение действий воли, покоящихся на глубоких основаниях испорченности нашей природы. Свобода первого падшего ангела родила гордость, равно как и воля первого человека родила гордость – гордость сделала всех дерзкими. Человек по своей воле отпадает от Бога, добровольно подвергает себя опасности и – отдается в руки вечной смерти по той злой воле. Поэтому гордость есть столь великое зло, что заслуживает иметь противником не ангела, не другие противные ей силы, но самого Бога, Которого она отвергает.

Окидывая ретроспективным взглядом сказанное о страстях, мы можем в кратких чертах сделать маленькое обобщение. Из рассмотрения последних двух страстей мы видим, что общей их основой служат самолюбие и эгоизм в их наивысшей степени развития и интенсивности. Это же самое основание (т.е. самолюбие и эгоизм, но в менее резкой степени выраженности) является общим и для всех страстей прочих. По учению Исаака Сирина, «прежде всех страстей – самолюбие», от которого, «как ветви какие, отраждаются страсти». Отсюда мы приходим к такому выводу: каждая страсть есть прежде всего порождение самолюбия, которое является необходимой психологической почвой, на которой и из которой вырастают все страсти, заимствуя у нее свои соки и всецело определяясь ею в своих характерных особенностях. Этим, конечно, оправдывается и то мнение отцов-аскетов, что все страсти психологически сродны между собой и, нося на себе характер общего всем им себялюбия, являются по существу своему однородными актами, будь то страсть плотская или душевная.

Как выросшие на такой почве, все страсти суть явления психологические. Нравственному вменению они подлежат не за самые по себе факты, а за то греховное настроение, которое сопровождает тот или другой наш поступок. Точка опоры вменяемости страстей покоится на том основании, что душа есть начало свободное и господственное, а тело находится у нее в подчинении. По тесной связи души и тела и внешние проявления последнего носят на себе отражение первой и оцениваются как акты свободного выражения нашей души. Поэтому все наши страсти по

преимуществу суть акты волевые. Все помыслы, всеваемые в нас врагом, делаются в нас греховными в зависимости от нашего произволения; в страсть они переходят после того, как в них помимо ума и сердца примет участие и воля человека. Главная роль остается в данном случае за волей, от которой зависит и самое существование той или иной страсти, и нравственная за нее ответственность пред судом Божественной правды. Грех, говорит преп. Ефрем Сириц, «вменяется не как ведение, а как решимость».

Итак, результатом нашего анализа страстей являются следующие три положения: 1) все страсти имеют одну *общую основу – самолюбие*, 2) все страсти – явления психофизические, и 3) все страсти суть акты волевые (по преимуществу).

ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ СТРАСТИ

Что же касается самого понятия страсти, то отцы-аскеты в существенном понимании и определении ее в общем согласны. Преп. Ефрем Сирийский так определяет страсть: «страсть есть греховное движение, расположение ко греху и усилие, и как бы пожелание сделать грех». Более точно определяет страсть преп. Иоанн Лествичник; он говорит: «Страсть есть злое и неудобоискоренимое сложение помысла и хотение сердца, стремящегося к душевредным пожеланиям и греховным делам». Здесь страсть определяется в момент ее образования из помысла и понимается как отдельный, единичный момент общего духовного состояния человека. Так как далее эти отдельные страсти часто повторяются в одной и той же по существу форме и этим создают навык, ибо от частого в оных упражнениях душа получает некоторый навык, то страсть у отцов мыслится уже как «греховное настроение», созданное тем же навыком. «Страсти не суть какие-либо легкие помышления или пожелания, которые являются и потом исчезают, не оставляя по себе следа: это сильные стремления, внутреннейшие настроения порочного сердца. Они глубоко входят в естество души и долгим властвованием над нами и привычным удовлетворением их до такой степени сродняются с нею, что составляют наконец как бы ее природу». Так определяет страсти великий знаток аскетической литературы и носитель отеческого духа наш русский богослов-подвижник преосвященный епископ Феофан. Пользуясь всем сказанным, мы можем дать страсти приблизительно такое определение: *страсти – это суть коренящиеся на началах эгоизма и самолюбия психические явления, обнимающие собою все стороны нашей души и характеризующиеся сознательно свободной ко греху склонностью, которая чрез частое свое повторение переходит в постоянное греховное настроение души и становится как бы второй природой человека.*

Теперь нам необходимо кратко указать на отношения страсти и греха между собою. Отцы-аскеты дают нам основание говорить об этих двух понятиях как о сродных между собою и находящихся во взаимоотношении; Из рассмотрения нами (в начале сочинения) грехопадения и его последствий мы видели, что грех, не вытекая из естества нашей природы, явился как последствие «развращенной воли». Начало его кроется в существе человеческой свободы. Основой греха была человеческая «самость». Переходя преемственно в род человеческий, он сохраняет за собой и в каждом отдельном индивидууме все свои

существенные признаки, ибо источник и сущность его скрывается в нашей душе, в мыслях и чувствах. Образование греха в душе каждого человека происходит общим (со страстями) путем и порядком. Грех входит «в дверь сердца мечтанием лукавого прилога». Поводом ко греху всегда служит тот или иной помысл. Если помыслу удастся остановить внимание ума, то наступает состояние, известное у отцов под именем «сочетания», когда наши помыслы и помыслы лукавых демонов смешиваются; далее наступает момент третий – «сосложения», и, наконец, четвертый – чувственное деяние, или полный грех. Всякий грех совершается ради удовольствия.

Можно поэтому сделать такое заключение, что грех и по существу своему, и по образованию весьма имеет много общего с явлением страсти. Всякий отдельный грех называется грехом случайным. Но существует еще грех страсти и страсть греха. Отцы-аскеты, не разграничивая строго этих двух понятий, часто один термин «греха» ставили вместо другого – «страсти». Все же они не отождествляли их между собою. Преп. Исаак Сирий говорит: «Совершение греха не бывает без собеседования со страстями». Преп. Иоанн Кассиан страсть называет «членом греха», который по существу своему есть то же, что страсть, только с той разницей, что грехи суть самые действия страстей, когда приводят их в исполнение. Очевидно, грех как дело, как внешнее обнаружение страсти, т.е. известного настроения души, носит на себе все те черты, какие были ему присущи до своего вонне обнаружения. В данном случае грех является как частичное выражение отдельного момента страсти – как настроения. Тот же самый грех, будучи выражением известной страсти, если кто его часто совершает, обращается в злой навык и делается «страстью греха». Таким образом, страсть переходит в грех, а грех делается страстью; такое взаимообращение и возможно только при понимании этих двух явлений как однородных по существу. И грех и страсть мыслятся одинаково как греховные настроения: первый – как отдельный момент в настроении, а вторая – как цельное настроение, ставшее постоянным навыком души. Грех внутри человека без своего проявления составляет по существу одно и то же со страстью, а совершенный вонне есть только обнаружение ее.

Как частичное выражение настроения нашей греховной воли (так как грех происходит от воли), факт частного греха подлежит меньшей нравственной ответственности по сравнению с грехом по страсти. Человек, совершающий грех не по страсти, обнаруживает «беззаконие», т.е. уклонение в сторону от закона, выражающего волю Божию; а совершающий грех по страсти (в силу навыка) обнаруживает кроме этого

(и больше этого) наклон ко греху. Впавший в грех может скоро покаяться, ибо пал на ровном месте, где подняться легко; а павший по страсти пал на уклоне, где трудно бывает удержаться, чтобы не скатиться в самый низ. Грех есть обнаружение «извращенной воли», а страсть – «болезненной воли» с внутренним содержанием наклона в сторону греха. Внутреннее всегдашнее влечение ко греху делает более ответственным человека пред законом правды, ибо человек и до греха не переставал грешить мысленно, и по совершении его остается в том же расположении. Однако этой нравственной ответственности, только разве в сравнительной мере, подлежит и всякий частный грех. И насколько оба они, т.е. грех и страсть, являются ответственными, в такой степени, можно сказать, определяется и их губительность в деле спасения души. Оба они, а особенно, конечно, страсти, являются весьма губительными для души и вредящими делу спасения; это – новое свойство, которое также сродняет между собою страсть и грех. Отцы-аскеты представляют нам целый ряд свидетельств того, что действие страстей (и пороков) всех и каждой порознь настолько разрушительно, что всякую страсть они уподобляют «губительному недугу», который, по словам Исаака Сирина, «мучая душу, умерщвляет ее». И действительно, страсти являются смертью для души: с одной стороны – они препятствуют душе, этой своей рабе, созерцать Бога, Который не может быть видим тем, в ком хоть несколько живут страсти, а Бог только чрез созерцание и может быть видим и уразумеваем; с другой – они чрез это мешают душе, невесте Христовой, сочетаться с Чистым Небесным Царем и так удаляют ее от Христа, Который «есть жизнь всех разумных тварей, созданных по подобию Его». Удаление души от Бога как источника жизни есть несомненная для нее смерть.

Резюмируя все сказанное нами на основании данных аскетической литературы, мы должны отметить, что страсти, не составляя нашего естества, являются случайными, временными болезненными наростами на нашей душе, которую они, если не будут удалены, могут подвергнуть вечной смерти. Удалить эти болезненные явления зависит от нашей воли. Страсти суть дверь, заключенная пред лицом чистоты. Если кто не отворит этой двери, то не войдет он в непорочную и чистую область сердца; просветить же свою душу невозможно тому, кто предварительно не очистил себя от страстей. Следовательно, для того, кто хочет спастись, а спасение есть цель истинно христианской жизни, борьба со страстями является неизбежной.

ПУТЬ К БОГООБЩЕНИЮ

Как физически больной, хотя бы его болезнь была и продолжительна и опасна, надеется прийти в здоровое состояние, так и человек-христианин, какую бы силою духовной проказы (страстями) ни был охвачен, не лишен надежды при помощи благодати Божией оздоровить свою душу. Он чаёт своего горнего отечества, идеже Бог. Ему, как больному, предносится это древнее отечество и владычественное в нем пребывание и соцарствование со своим Владыкой. Только там, только в Нем он видит назначение и цель своего бытия: в Том, откуда он произошел и от Кого получил свое Божественное благородство. «Хотя и изъязвлена душа язвами постыдных страстей, хотя ослеплена греховною тьмою, однако имеет волю возопить к Иисусу и призвать Его, чтобы пришел Он и сотворил душе вечное избавление.

Из отцов-аскетов особенно ясно выраженное учение о назначении человека мы находим у преп. Макария Египетского. *Последнюю цель* и верховное благо человека он полагает в *богообщении*; «нет иной такой благодати и взаимности, какая есть у души с Богом и у Бога с душою», говорит св. отец. Близость эта выражается в том, что Бог вступил не с тварями, Им созданными, в общение, а с одним человеком, и только в нем одном почивает, как на своем престоле. Человек чрез такое тесное общение со своим Богом делается Его взаимным сродником. Бог стал Женихом души, она – божественной невестой. Посему человек и не находит нигде покоя, как только в Боге. В таком сродстве с Богом человек состоит по первоначальному назначению в творении. Имея такое высокое назначение, человек был приспособлен к нему уже в самом творении, в творении он был поставлен у цели жизни. Первые люди и были действительно в Боге, и обладали они великими преимуществами и благами, ибо «были облечены Божиею славою». Человек, имея чистый ум, созерцал Владыку своего и царствовал над своими помыслами и блаженствовал, покрываемый Божественною славою. Само пребывавшее в нем Слово было для него всем: и человек был в чести и чистоте, чужд был демонам, чист от греха, или от пороков, – был Божиим подобием.

Когда человек пал, то, свободно разорвав родственный союз с Богом, удалился от Источника жизни – Истинного Бога. Преступление внесло в природу богоподобной души его зло, расстроившее так сильно душу, что для воссоединения прежде бывшей в нем гармонии и восстановления родственного с Богом союза надлежало явиться во плоти на землю для

страданий самому Сыну Божию. Христос Господь совершил спасение человека: привел его к Своему Отцу, дав ему и нужную благодать Святого Духа. Теперь остается человеку выйти из ограниченности своей природы и претвориться снова в Божественное естество. Душе, истинно во Христа верующей, должно из нынешнего порочного перейти в состояние иное, доброе, и нынешнее уничиженное естество изменить в естество иное, Божественное, и соделаться естеством новым, при содействующей силе Святого Духа. Отсюда «мудрые девы» (Мф.25:1–12) – это те, которые стремятся к необычному для своего естества, а "юродивые" – это люди, оставшиеся при собственном естестве. Человек, приблизившийся к совершенству, делается чем-то большим себя самого, потому что обожается и становится сыном Божиим. Его душа, соединяясь с Духом Святым, становится светом, вся – оком, вся – духом, вся – радостью, вся – упокоением, вся – радованием, вся – любовью, вся – милосердием, вся – благочестием и добротой. Достигшие этой степени совершенства суть сыны Господа и боги, цари и владыки. Силою Духа они не только возвращаются к первобытному совершенству Адама, но становятся выше его, потому что делаются обоженными.

Отсюда следует с непререкаемою убедительностью, что человек может жить только тогда, когда войдет в живое общение со своим Богом, Который есть истинная самосуцая Жизнь и полнота благ. Вне этого благодатного общения, вне приобщения этой Жизни человек не может жить: отступление от Бога есть смерть. Если Бог есть Свет, говорит преп. Феодор Студит, Жизнь и Истина, то как не вожделенно стремиться к Нему, искать общения с Ним живого и достигнуть его! Таким образом, пред каждым из нас лежит жизнь и смерть. Емлемся за жизнь, емлемся за бессмертие; от тьмы же, мрака и пагубы отбежим, да сподобимся Царствия Небесного во Христе Иисусе Господе нашем.

Путь к такому богообщению у человека должен состоять в развитии в себе всех тех даров духовных, какими он преимущественно был наделен от Своего Творца, чрез достижение чистоты души, которая «есть первоначальное дарование нашего естества». Достижению этой необходимой чистоты душевной на земле и мешают страсти человеческие. Страсть – это дверь, заключенная пред лицом Чистоты. Если кто не отворит этой двери, тот не войдет в непорочную и чистую область сердца. Между тем, чистота души составляет единственное необходимое и обязательное условие для достижения созерцательного единения с Богом. Кто не победил греховных страстей, в ком хоть несколько еще живут плотские страсти, тот не может видеть Бога, как и Сам Он говорит: «не

возможеша видети Лица Моего» (Исх.33:20). Как невозможно, чтобы кто-либо видел лицо свое в мутной воде, так и душа, если не очистится от чуждых (т.е. страстных) помыслов, не может созерцательно молиться Богу. Поэтому, говорит св. Григорий Богослов, сперва надо очистить себя, а потом уже беседовать с Чистым. Надо истребить в себе языческие народы (страсти) и тогда, вошедши в обетованную землю, можно успокоиться во святилище Божиим.

Итак, если страсти препятствуют душе быть чистою пред Богом и если они служат преградой сокровенным добродетелям души, чрез упражнение в которых она может достигать этой спасительной для нее чистоты, – то борьба с ними является неизбежной и необходимой.

Этот неизбежный путь борьбы со страстями и пороками, по учению отцов-аскетов, для человека составляет принадлежность всей его истинно христианской жизни. Борьба эта должна быть неуклонной и постоянной: она не должна прекращаться даже тогда, когда чрез победу над страстями достигнет бесстрастия, и поэтому ведется истинным христианином, пока он во плоти, – до смерти.

Из сказанного уже с очевидностью открывается, что человеку для достижения цели богообщения необходим путь борьбы с самим собою, со своими домашними врагами – «страстями». Этот путь борьбы есть *отрицательный* путь достижения человеком своей воли. Если бы человеку можно было идти прямо только путем положительного развития и усвоения содержания, предлагаемого христианскою нравственностью, то, конечно, и подвижничество излишне, но в силу состояния его падшей природы ему необходимым оказывается прибегать к искусственным мерам подавления в себе нажитого им содержания жизни. Однако этот (отрицательный) путь борьбы один не может привести человека к достижению им совершенства на земле и полного бесстрастия, которое есть палата Небесного Царя. «Каждый желающий спастись должен не только не делать зла, но обязан делать и добро, как сказано в Псалме: «уклонися от зла и сотвори благо» (Пс.33:15). Следовательно, человек, наряду с процессом его борьбы, необходимо должен заботиться о насаждении добродетелей: необходим положительный путь, ведущий прямой стезей в Горнее Отечество. Работа здесь совершается одновременно двойная: разрушение и созидание, насаждение и искоренение, ибо пороки побеждаются противоположными добродетелями, и искоренение порока есть не что иное, как насаждение добродетели, и совершается только под этим условием. Земля сердца не остается и не может остаться пустою, и поскольку добродетели входят во

владение его, постольку исторгаются пороки. Поэтому является полная возможность соединения в процессе религиозно-нравственного совершенства христианина двух ведущих к этому совершенству путей: положительного и отрицательного. Более того, отрицательный момент аскетического делания человека неразрывно – органически – связан с моментом положительным и получает настоящую свою силу и значимость в духовной жизни именно вследствие преуспевания в последнем, в меру его действительного осуществления. Таким образом, потребность подвижничества, по взгляду отцов-аскетов, коренится в глубине природы падшего человека и есть необходимое явление жизни на началах души по преимуществу и в интересах его нравственного усовершенствования.

Само собой теперь возникает вопрос о том, где искать подвижнику средства для борьбы с таким многочисленным и сильным врагом (сильным потому, что на стороне испорченной человеческой природы, с ее страстями и пороками, немалыми пособниками являются злые силы – демоны). Ответом на это служит учение отцов-аскетов о природной способности человека к добру и о благодати Божией как необходимом средстве спасения. По учению преп. Макария Великого, человек имеет в себе для проявления духовной жизни некоторое наличное количество тех сил, которые, быв сообщены ему Богом вначале, после грехопадения не потеряли возможности направлять его к добру. Несправедливо, говорит этот св. отец, иные утверждают, что человек решительно умер и вовсе не может делать доброго, ибо зло не совсем умертвило человека: в нем после грехопадения осталось видение, остался и ум, который живет, рассуждает, имеет волю, осталась в человеке и свобода, какую Бог дал ему вначале. Поэтому, продолжает св. отец, в рассуждении рачительности к добрым делам никто да не представляет в предлог, что не в силах он совершать дел, спасающих душу, потому что Бог не повелевает рабам Своим чего-либо невозможного, но явил столь преизобильную и богатую любовь и благость Божества, что каждому дает возможность, *по воле Его*, сделать что-либо доброе, и никто из имеющих рачительность не остается без возможности спастись. Таким образом, человек не утратил способности самоопределения к добру и злу.

Однако при всем пламенном желании и крепкой решимости человек одними собственными силами не может обеспечить себе успеха в борьбе со страстями. При помощи своей свободы он может противиться диаволу, но не может при этом иметь власти над страстями и освободиться от них, но он не может освободиться и от борьбы с помыслами, ибо все-таки зло в нас действует со всею силою и ощутительностью. Грех так глубоко

проник во все существо человека, что с ним можно бороться, можно его ослаблять и предотвращать его проявления в деяниях, но искоренить его собственною силою не дано и невозможно человеку: сие может быть совершенно только Божию силою. Здесь нужна помощь Божественная; нужна человеку благодать Святого Духа, подаваемая нам ради заслуг Сына Божия, которую для успеха человек «обязан призывать». Обращение к Богу зависит от нас. Скорее и правым образом, говорит преп. Макарий Великий, обратимся к Богу, взыскав Его помощи, а Он готов спасти нас, потому что ожидает горячего, по мере сил наших, устремления к Нему воли нашей. Хотя изъязвлена душа язвами постыдных страстей, хотя ослеплена греховною тьмою, однако имеет волю возопить к Иисусу и призывать Его, чтобы пришел Он и сотворил душе вечное избавление. Слепой и кровоточивая не могли исцелиться собственными силами. Они могли только хотеть исцеления и взывать к Божественному человеколюбию о помощи. Так, если кто не приступит ко Господу по собственной воле и от своего произволения не будет умолять Его с несомненностью веры, то не получит он исцеления и от страстей, хотя бы он к тому приложил и много усердия и много трудов. Делание самого человека не может принести достойных плодов Господу, если человек ограничится одним своим деланием и не будет надеяться приять нечто иное и если не повеют на душу ветры Духа Святого, не явится небесное облако, не снидет с неба дождь, т.е. не поможет ему Божественная благодать.

Божественная благодать, однако, тогда помогает человеку, когда Господь видит с его стороны «произволение» и «доброе рачение», когда душа человека объявит истинную решимость: и что бы ни было ей нанесено, среди тысячи искушений, все претерпевая, она говорит: если я умру, не оставлю Его (т.е. Господа) в угоду греху и врагу. Эта решимость найдет свое выражение в том, что человек осудит преступность своих страстей и пороков, возненавидит их и положит твердое основание своему враждебному отношению ко греху. По словам святителя Феофана, возможность, основание, условие всех внутренних побед есть первая победа над собою – в переломе воли и в предании себя Богу, с неприязненным отвержением всего греховного. Здесь зарождается нелюбовь к страстности, ненависть, неприязнь, которая и есть военная духовная сила и одна заменяет собою всю рать. Где нет ее, там без брани победа уже в руках врага; напротив того, где есть, там победа уступает нам нередко без брани. Отсюда видно, что как исходная точка положительной деятельности есть наше внутреннейшее, так оно же есть исходная точка и

брани, только другою стороною. Таким образом, перелом своей воли в сторону добра и ненависть к греховности страстей, ко всем своим порокам, ко всяким поводам к ним составляет одно из основных условий для успеха в борьбе со страстями. Господь, говорит преп. Макарий Великий, видя такое произволение и доброе рачение человека, творит с ним Свою милость, избавляет его от врагов его и от живущего в нем греха, исполняя его Духом Святым. Итак, победа над страстями должна совершаться при следующих двух условиях: со стороны человека – при его свободном произволении (выражающемся в деятельном подвижничестве); со стороны Бога – в исполнении человека благодатию Святого Духа. В данном случае воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей. Посему совершение дела Духом зависит от воли человека. И доброе желание самого человека служит уже как бы привязочным пунктом для действия благодати как внутренней силы, и в добром желании открывается как бы место для сочетания двух сил – воли и благодати.

БОРЬБА СО СТРАСТЯМИ

Характер борьбы человека со страстями определяется вполне ее целью. Борьба же со страстями направляется: первое – к искоренению греха, второе – к воссозданию внутреннего человека путем приведения его к идеалу чистоты. Грех, страсти суть явления психические, внутренние. Поэтому и начало воссоздания внутреннего человека открывается *внутреннею бранию с самим собою*, потому что никто не враждебен человеку столько, сколько его собственное чувство; враги у него – домашние его: поселившиеся в нем пороки и дурные склонности. Нам нечего бояться внешнего неприятеля, говорит Кассиан, определяя характер борьбы подвижника, – враг в нас самих скрывается. У нас ежедневно происходит внутренняя борьба. Душа погружена в великое развращение и пороки, которые, питая ее вредными соками, держат ее как бы в плену. С этими-то вот заимодавцами – пороками – и приходится иметь дело всякому подвижнику Христову.

Внутреннего характера борьбы требует также и достижение идеала нравственной чистоты. Идеал этот – полная и всецелая прозрачность души, отсутствие в ней малейших и мимолетнейших теней греха. Не от одного или нескольких пороков и дурных привычек мысли и чувства должно очищать свою душу, а от всех. Нельзя при этом ограничиваться устранением только внешних проявлений каждого порока. Нужно подавить чувства и мысли, которыми порок питается, нужно преследовать врага до его последнего убежища в темных глубинах бессознательного, чтобы наконец вырвать его с корнем. Необходимо освятить самое сердце и самый ум (Мак. Вел., 14, 3).

Итак, характер борьбы подвижника должен быть преимущественно внутренний – *духовный*. Для большего успеха этого рода борьбы подвижник, несомненно, нуждается во многих внешних пособиях, приемах, способах и условиях. Одна борьба внутренняя на началах духа, без участия плоти, не может быть вполне успешной: человеку необходим и второй род борьбы – *внешней*, состоящей в известных приемах, способах и вспомогательных средствах, каковы: внешний пост, воздержание, молитва, бдение, удаление от мира и тому подобное. Внешняя борьба является только пособием к успешному искоренению греха и насаждению добродетелей; внутренняя же борьба с греховными движениями души является главной задачей жизни. Поэтому в общем деле они необходимо важны и друг от друга неотделимы.

В силу преимущественного значения внутренней борьбы пред внешней отцы-аскеты указывают, что и оружия воинствования нашего должны быть не плотские, но духовные и сильные Богом (Ин. Кас., Соб., 5). Роды оружия и свойства, которыми, препоясавшись, мы должны вести брань Господню, следующие: вера есть щит, который отражает стрелы похоти, страхом будущего Суда умерщвляет ее; любовь есть броня и не допускает стрелам диавола проникать до внутреннего человека; надежда – шлем – защищает голову; меч духовный есть слово Божие; пояс – любовь к ближним; обувь – смиренномудрие; лук наш – простираение рук на молитву. Кто будет вооружен этим оружием, тот не будет отведен в неприятельскую землю помыслов.

Общий порядок борьбы со страстями определяется тем общепризнанным положением, что всякая болезнь излечивается тогда, когда бывает удалена настоящая ее причина. Наши страсти – это болезнь души. Началом, образующим страсти, являются злые, греховные помыслы, которые делают их властелинами поработанного ими человека. Поэтому главное внимание должно направляться к тому, чтобы изгнать и не допустить образования в нашем сердце дурных расположений, начало которых заключается в помыслах. *Начало борьбы* посему должно быть положено с *помыслов*. Эта работа должна падать, несомненно, на долю человеческого ума, который один признается преп. Макарием Великим борцом со злым началом в области чувств и мыслей, борцом, проникнутым сознанием силы и мощи, который может препобедить порочные стремления и желания. Он несколько не слабее демонских сил. Ум дает вразумление и направление сердцу и усыпляет естественные помыслы, возникающие в нем.

Деятельность ума должна направляться прежде всего на *различение помыслов*. В душе, рассуждает преп. Макарий Великий, ежеминутно борется множество помыслов. Из них одни производятся самою душою, другие внушены людьми, а третьи навеваются демонами. Подвизающийся должен уметь разобраться во всех этих мыслях, отличать добрые и полезные от злых и вредных. В данном случае подвижник должен уподобиться искусному монетчику, который должен отличать фальшивые монеты от законных. Подделка же в данном случае происходит со стороны диавола, который часто под видом доброго дела и доброй мысли внушает подвижнику прямо губительное и, обольщая его видом добра, доводит до совершенной гибели. Душу, говорит Макарий Великий, окружает целый лес помыслов, внушаемых сопротивной силой. Поэтому нужны великая рачительность и внимательность ума, чтобы отличать чужие помыслы,

внушаемые сопротивной силой...

Кружащиеся помыслы нужно собирать отовсюду воедино, различая естественные помыслы от лукавых. До грехопадения в душе человека были только хорошие помыслы, но грех присоединил к ним еще много помыслов дурных и страстных. Те и другие до такой степени перемешались между собою, что отделить их друг от друга стало очень трудно. Помыслы, соответствующие чистой первозданной природе, – это драхма евангельской вдовицы среди помыслов лукавых. Душа теперь не может сама собой отыскать и разделить между собою собственные свои помышления. Но когда будет возжжен *светильник* и внесен свет в омраченный дом, тогда душа увидит, как помыслы ее погребены в греховной нечистоте и тине. Сияет солнце, и тогда видит душа погибель свою и начинает собирать свои помыслы, смешанные с сором и всякой скверной. Под светильником и солнцем св. отец понимает здесь Духа Святого, благоустраивающего омраченный дом души и просвещающего эти прежде прекрасные помыслы, но ныне погребенные в греховной тине. Этот «неземной и немалый» дар различения помыслов, величайший дар Божественной благодати, преп. Иоанн Кассиан называет *рассудительностью*. Рассудительность, в понимании этого отца, есть не что иное, как способность подвижника идти в духовном делании срединным путем (царским), избирать золотую середину, избегая крайностей. В этом смысле она означает духовную опытность, способность предусматривать возможное последствие известного намерения и предпринимать только то, что ведет к поставленной цели духовного делания. «В рассудительности, – говорит преп. Иоанн Кассиан, – состоит премудрость, разум и смысл, без коих нельзя ни создать внутренний наш дом, ни собрать духовное богатство». «Из всех добродетелей самая большая есть рассудительность». Это есть дар, о котором надо молиться Богу, чтобы Он послал его для различения того, «что добро и что зло», «чтобы не прельстил ни человек, ни диавол». Поэтому-то подвижник и должен заботиться о приобретении себе этой добродетели, которая хотя и является даром Божиим, но требует со стороны самого подвижника добродетели смирения.

Истинная рассудительность приобретается только истинным смирением.

Лучшим пособием в деле различения помыслов служит для подвижника *откровение* всякого помысла своему старцу как опытному в духовной жизни. Опытный старец скорее поможет понять качество помысла и предохранит подвижника от гибели. С другой стороны,

постоянные беседы и исповедания пред старцем своих сокровенных помыслов служат лучшим средством к тому, чтобы самому приобрести опытность в духовной борьбе, приобрести качество рассудительности.

Обладающий сим дивным сокровищем (рассудительностью), постоянно осматривая все сокровищности нашего сердца и зорко исследуя входящие в нас помыслы, может различать их, узнавать поддельность и неподдельность и таким путем разорить логовище вредных умственных зверей и норы ядовитых змей и выгнать из себя. Для этого борющийся со страстями, имея в виду тройкую причину происхождения своих помыслов, должен отличать худые от добрых путем их точного анализа. Когда какой враг, пришедши, уязвит тебя, и ты желаешь, по написанному, обратить его меч в сердце его (Пс.36:15), то поступи, как тебе сказываем, говорит Евагрий-монах. Разлагай сам в себе вложенный им помысл, кто он, из чего состоит, и что, собственно, в нем поражает ум. Когда будешь ты это расследовать, помысл исчезнет, будучи разложен на то, что он есть, и демон убежит, как скоро мысль твоя восхитится горе, окрыляемая таким ведением. Узнавши истинное достоинство помысла, подвижник должен немедленно изгнать его, если он будет худой, чтобы иначе, укрепившись и пленив нас, он не увлек нас в порок; добрый же помысл нужно всячески стараться закрепить и охранить. Часто всякий собственно оттого и согрешает, что при нападении худых помыслов не отвергает их тотчас же противоречием, ибо сказано: «Противьтесь диаволу и убежит от вас» (Иак.4:7).

Что касается орудий, которыми бы подвижник мог легко отражать врага и побеждать греховные помыслы, то Милосердый Господь снабдил нас орудиями против всяких нападений вражеских. Только не ленись действовать ими и не потерпишь вреда. Так, есть стрелы у врагов наших, есть стрелы и у нашей немощи. Поражение бывает не от недостатка орудий, а от невнимания и нехотения их употреблять. Великая же сила смиренной христианской молитвы, крестного знамения и слов Св. Писания в данном случае являются лучшим орудием против наветов диавола, как это видно из примеров искушения св. Антония Великого и Самого Господа Иисуса Христа.

А наш отечественный подвижник преп. Нил Сорский научает нас, каким образом противиться диавольским искушениям, противопоставляя им молитву и хранение сердца (безмолвие). «Самая лучшая и благонадежная брань может быть тогда, когда помысл – прилог – отсекается в самом начале», – говорит этот преп. отец. От подвижника требуется поэтому бдительность и осторожность, чтобы при нападении

худых помыслов не впускать их до сердца, ибо от дурного помысла внутренняя греховная склонность – похоть, – зачавши, рождает грех. Всегда должно помнить, говорит преп. Иоанн Кассиан, сию заповедь: «всяким хранением охраняй свое сердце» (Притч.4:23) и по начальному повелению Божию заботливо должно блюсти зловредную голову змия (Быт.3), т.е. начатки худых помыслов, которыми диавол пытается вползти в нашу душу, чтобы если голова его по нашему нерадению проникает до нашего сердца, не вползло и остальное его тело, т.е. согласие на сластолюбие». И другие отцы-аскеты, придавая весьма серьезное значение начальным помыслам в деле образования в них губительных страстей, настойчиво советуют отражать их от себя «рано утром при восходе солнца», пока они еще малы и похожи на младенцев, питающихся сосцами, т.е. «пока они еще во влагищах чувств, чтобы, пав на землю сердца, не дали ростков и, напоемые дождем частого с ними собеседования, не принесли плодов зла». Поэтому тот, кто сопротивляется в первомысле, т.е. прилоге, тот одним ударом пресечет все последующие его действия: благоразумный подвижник умерщвляет самую мать злых исчадий, т.е. прилог первой мысли. Для этого преп. Нил Сорский нужным находит приводить свой ум в такое состояние, чтобы он был глух и нем, и иметь сердце упраздненным от всякого помысла, даже по-видимому доброго, ибо по опыту известно, что часто за допущением бесстрастных – добрых – помыслов следуют и страстные – худые: вход первых отверзает дверь и вторым. Чрез постоянное устранение от себя и даже по-видимому добрых помыслов подвижник достигает некоторого сердечного самоуглубления, сосредоточенности; и тогда он должен особенно прилежно взывать к Богу и молиться молитвой Иисусовой. «Взывай так прилежно, стоишь ли, сидишь ли, или лежишь, – взывай, затворяя ум в сердце: призывай Господа Иисуса Христа всеусердно, терпеливо и постоянно – пождательно, отреяв всякий помысл. Тогда все помыслы, как бы огнем опаляясь Божественным именем Господа Иисуса, невидимо отбежат». Ибо «как при появлении солнечных лучей все звери обращаются в бегство в свои норы, так точно, когда молитва засияет, как луч, от наших уст и языка, ум наш просвещается, а все безумные и зверские страсти (помыслы) прогоняются, обращаются в бегство и скрываются в свои убежища... Хотя бы тогда присутствовал диавол, он обращается в бегство, хотя бы демон, он удаляется». Если злые помыслы и после усердной молитвы не оставляют своим беспокойством человека, тогда, предлагает один св. отец, «встань и помолись на них (т.е. на самые помыслы) Господу», повергая пред Ним немощь свою, и Он может не только

отогнать, но и совершенно упразднить их. Потом с твердостью продолжай первое дело, т.е. призывание имени Иисусова, доколе возможно терпеливо пребывая в молитве.

Говоря о борьбе и победе над страстными помыслами, св. Нил Сорский учит, что война с ними ведется и победа одерживается различным образом, смотря по мере и степени нравственного совершенства подвизающихся, именно: чрез молитву на помыслы, чрез пререкание им, чрез уничтожение их и отгнание. Уничижать, подавлять и отгонять помыслы могут только совершеннейшие, прорекать им или «противуотвещать» – преуспевшие, новоначальным же и немощным надлежит молиться на них и переводить – превращать их на добрые.

Итак, из сказанного о борьбе с помыслами становится ясным, что борющемся подвижнику необходимо нужны: постоянная духовная бдительность над собой и устремление к небесному чрез непрестанную молитву, для того чтобы при их посредстве не допустить образования в сердце дурных расположений, начало которых заключается в помыслах.

Так как борьба с помыслами, обуславливаясь падшим состоянием ума человеческого, стала необходимым явлением спасающегося человека после того, как люди по своей воле уклонились от достойного помысла и душевные помыслы отторглись любви Божией, рассеялись в веке сем и смешались с помыслами вещественными и земными, – то вся задача этой борьбы сводится к тому, чтобы приобрести действительную способность «владеть своим умом в помыслах», и, чрез подчинение себе страстей, возвратить своему уму его первоначальное направление к Богу. Ум является царем страстей, потому и поскольку он служит домостроителем чувств и помыслов. Следовательно, человеку надо весь свой подвиг направить к тому, чтобы, по слову Макария Великого, непрестанно упражнять и возделывать с разумением ум и помыслы, соглашая их с волею Божиею, и – подчинить уму все свои страсти. Когда страсти бывают подчинены уму, тогда он бывает здоров, целомудрен, светел и чист; тогда «духовно созерцает он соотношение Божиих тварей и возводится к Святой Блаженной Троице». Тогда ум непрерывно стремится к Богу; все духовные силы человек направляет к одному Богу; в Нем Одном сознает себя человек и живет только этим сознанием своего непрерывного духовного общения с Богом, почитая это величайшим благом для себя. Это состояние отцы-аскеты называют состоянием *созерцания*. Такое состояние созерцания, или собранности ума, «неразвлекаемость боголепного ума», являясь выражением нормального хода жизни человека, признается первым средством для достижения существенного единства с Богом.

Поэтому всякий вообще помысл, удаляющий человека от созерцания этого «единого на потребу блага», должен немедленно быть удаляем.

Вторым условием единения с Богом, по учению Макария Великого, служит нравственное очищение. Поэтому другою задачею при борьбе с помыслами, по Иоанну Кассиану, должно быть *исправление качества помыслов*: дурные отгонять, а только хорошие удерживать. Исправление качества тех или других помыслов зависит от нас. Поэтому тщание каждого подвижника должно быть направлено к тому, чтобы, отгоняя худые помыслы, закрепить в себе хорошие и, так сказать, пропитать ими свой ум. Уму надобно давать постоянно здоровую пищу и занимать его известными добрыми помышлениями. По мере того как ум будет усваивать хорошие помыслы, пропитываясь ими все более и более, помыслы дурные будут ослабевать и исчезать, а хорошие – приобретать *качество своей нравственной неизменяемости*. К стяжанию этой нравственной неизменяемости своих помыслов собственно и преимущественно сводится задача всей общей борьбы Христова подвижника с помыслами.

Лучшим и действительнейшим средством для приобретения качества нравственной неизменяемости ума, по учению отцов-аскетов, служат: поучение в Слове Божиим, упражнение в псалмах и пении и пребывание во бдении. Три средства, говорит преп. Иоанн Кассиан, делают рассеивающийся ум постоянным: бдение, размышление и молитва. Непрестанное упражнение в них и непрерывное внимание доставляют душе постоянную твердость, которая иначе не может быть приобретена. Посему, увещает преп. Ефрем Сирийский, по мере сил своих принуждай себя как можно чаще читать Писание, чтобы оно собрало твои помыслы, которые враг рассеивает своим злохощением, влагая в тебя лукавые мысли, потому что чтение Божественных Писаний приводит в собранность блуждающий ум и дарует ведение о Боге. А так как ведение Бога приобретает только с чистым сердцем упражняющийся в чтении Божественных Писаний, то, по мысли отцов-аскетов, необходимо для этого упражнение «в чтении и молитвах». «Прекрасны молитва и чтение, – говорит преп. Нил Синайский, – они прекращают суетное скитание мыслей, связывая помысл, кружащийся над чем не должно, и с пользою удерживая его при себе нимало не развлекаемым в сем прекрасном занятии». Молитва отрешает ум от всякого помышления о чувственном, возводит к Самому над всеми сущему Богу, настраивает нас на собеседование с Богом и долговременным навыком в сем вводит с Ним в содружество и таким образом делает, что человек проводит жизнь в

чистоте, как бывший уже в общении с Богом и вскоре потом снова готовящийся к сему общению. Что же касается других средств, то они в большинстве случаев, соединяясь с молитвою и чтением Слова Божия, несомненно способствуют общей цели создания настроения неизменяемости помыслов, открывая подвижнику сферу добрых мыслей и расположений и удерживая его в этой сфере.

ДОСТИЖЕНИЕ БЕССТРАСТИЯ

Главная задача подвижника в борьбе со страстями сводится к тому, чтобы страсти непременно были побеждаемы и изгоняемы, с тем чтобы, очистившись от них, войти в общение с Богом; не нужно ограничиваться только тем, чтобы избегать поводов к их обнаружению. Все страсти не потому обнаруживаются в человеке и происходят, что только вовне существует какая-либо причина, или, вернее, повод к ним, а потому, главным образом, что корень их – внутри человека, в самом сердце скрыта как бы материя греха, без которой и дурной пример не может произвести греха; да и греховным считается не само дело по себе, а воля и намерение. Поэтому-то страсти и нужно изгонять из глубины сердца, исцелить самый корень, иначе они будут только прикрыты, а не истреблены, и при удобном случае заявят себя снова с еще большей силой, вырвутся на свободу, как отстоявшиеся кони. Вот почему и Евангельское учение заповедует пресекать корни пороков более, нежели плоды, которые, по истреблении корней, без сомнения, никак уже не будут произрастать.

Итак, говорит преп. Иоанн Кассиан, нам надобно стараться лучше очистить наши пороки, исправить нравы. Если они будут исправлены, то не говорю с людьми, даже и с зверями и животными очень легко сойдемся. Ибо не убоимся отвне приходящих оскорблений, и ничто со стороны не может ввести нас в соблазн, если внутри нас не будут насажены корни грехов.

Греховные наши страсти суть психические состояния и преимущественно факты проявления нашей болезненной воли: отсюда и борьба с ними, сосредоточиваясь в области нашего духа, должна направляться к *оздоровлению греховной воли*, к освобождению ее от самолюбия и эгоизма («самости»). Эта цель должна проходить красной нитью чрез весь период борьбы подвижника. Цель борьбы – очищение живого родника (сердца), из которого бьют постоянно струи мутной, зловонной воды, т.е. – *достижение сердечной чистоты*. По мнению отцов-аскетов, сердце признается основным источником и живым родником всего как доброго, так и дурного в религиозно-нравственной жизни человека. По словам преп. Макария Великого, «сердце» является как бы «сосудом», где сосредоточены «все сокровища порока», но, с другой стороны, «там Бог, там и Ангелы, там жизнь и царство, там свет и Апостолы, там сокровища благодати, там есть все», есть там смерть, есть там и жизнь; есть там добрая и противная ей купля. Главное

предназначение сердца, по мысли этого св. отца, быть чертогом Христа, но так как оно наполнено всякой нечистотою (страстями) и многими толпами лукавых духов, то поэтому надобно возобновить и перестроить его, приготовить внутренние горницы и ложницы. Ибо Царь Христос с Ангелами и святыми духами идет успокоиться там, и пожить, и походить, и основать Свое Царство. Эта серьезная работа внутренней перестройки, по мысли того же св. отца, должна падать на долю «кормчего», каким у сердца является «ум» и «обличающая совесть». Ум и совесть «дают вразумления и направления сердцу и усыпляют естественные помыслы, возникающие в сердце». Таким образом, работа очищения сердца производится действием ума чрез направление ослабевшей греховной воли в сторону добра, чрез приучение ее к добрым навыкам.

Общие приемы и порядок борьбы могут быть определены на основании причинной зависимости между собою. «В борьбе нужно переходить от предыдущего к последующему, ибо и всякое вредное древо, – говорит преп. Иоанн Кассиан, – толстое и высокое, скорее завянет, если наперед корни его, на которых опирается, будут обнажены или высушены». И потоки вредной воды мало-помалу пересохнут, когда порождающий их источник и проточные жилы с тщательною аккуратностью будут засыпаны. Посему, чтобы победить уныние, сначала надобно подавить печаль; чтобы прогнать печаль, прежде нужно подавить гнев; чтобы погасить гнев, надо попать сребролюбие; чтобы исторгнуть сребролюбие, надобно укротить блудную похоть; чтобы подавить блудную похоть, должно обуздать страсть чревоугодия. И так все страсти как от усиления предыдущих рождаются, так уменьшением их подавляются. Таким же образом поступать надо и с остальными двумя, душевными, страстями: чтобы истребить гордость, надо сперва подавить тщеславие.

Отсюда и понятно, что внутренняя борьба подвижника *должна начинаться борьбою со страстью чревоугодия*, а потом уже переходить к борьбе с другими пороками. А так как страсти блуда и чревоугодия относятся к так называемым «телесным страстям», а остальные – к разряду именуемых «духовными», то, естественно, брань начинается со страстей телесных, и именно с *чревоугодия*. Основанием, почему надо начинать с чревоугодия, а не с какой-либо духовной страсти, служит то соображение, что чревоугодие, по мнению отцов-аскетов, является корнем и источником для других страстей, а потому, не освободившись от этого порока, никак нельзя приступить к внутренней борьбе с движениями и возмущениями души.

Последнего рода брань труднее и требует, чтобы человек весь вошел

внутри себя, поэтому необходимо сначала покорением плоти приобрести свободу, чтобы, освободившись от рабства плоти, уже беспрепятственно войти внутрь себя и заняться исправлением чисто душевных вредных движений. Сытому чреву нельзя вступать в борьбу внутреннего человека, ибо нельзя сражаться с сильнейшим тому, кто может быть низлагаем в более легком сражении. Поэтому каждый подвижник должен сперва одержать победу над своею плотью, которая отвлекает ум человека от духовных предметов к земным, повергнуть ее как бы к своим ногам и на этом основании вступить в борьбу с сильнейшими врагами.

По общему и согласному мнению отцов-аскетов, чревоугодие врачуетса *воздержанием*, которое состоит и проявляется собственно в том, что человек сознательно принятие пищи допускает не столько для удовольствия, сколько уступая непреодолимой потребности тела. Воздержание в пище однако должно быть благоразумное – «по силе своей», т.е. не такое, чтобы оно обессиливало тело, а такое только, чтобы забота о плоти не переходила в угождение похоти. Забота о том не считается у отцов предосудительной – она необходима, потому что чрез небрежение к телу человек может потерять силу и быть не в состоянии исполнить «необходимые духовные наши обязанности». Пищи надо принимать столько, сколько потребно для поддержания жизни, а не для удовольствия; поэтому, говорит преп. Нил Сорский, каждый должен назначить себе такое *количество пищи*, которое может поддержать силы тела, служа не сластолюбию, а истинной нужде. Отцы-подвижники заботе об искоренении страсти чревоугодия придавали важное значение и различали время, количество и меру пищи. Преп. Иоанн Кассиан говорит: «Не только качество пищи, но и количество расслабляет душу, возжигая в ней, как и в утучненной плоти, вредоносный, греховный огонь». Конечно, всем одну меру назначить невозможно, потому что тела имеют различные степени в силе и крепости, подобно меди, железу, воску; впрочем, лучшею мерою считалась та, чтобы оставить пищу тогда, когда чувствуешь еще алкание; такая мера сохранит душу и тело в одинаковом состоянии и не попустит человеку вдаться ни в чрезмерный пост, ни в пресыщение, подавляющее дух. Плодом же ее бывает такая трезвенность, что человек иногда не чувствует или не помнит, что он вкушал пищу. Что касается времени приема пищи (когда ее принимать), то была разная практика по разным условиям жизни подвижников. По общепринятому порядку для лиц небольших сроком вкушения пищи считался вечер (по заходе солнца) и вкушать полагалось один раз в сутки, а кто больше сего благорасположится оставаться без пищи, тому – добрая воля.

Выбор для себя того или иного рода и качества пищи должен руководиться всецело глубоким благоразумием. По словам Григория Синаита, «благоразумные и рассудительные понемногу вкушают всякого яства, как бы оно ни было вкусно и сладко: у них нет того, чтобы одно избирать, другое отринуть, чрез это они и Богу за все благодарение воздают, и душу свою предохраняют от надмения. Немощным же (верою или душою) полезнее воздержаться от некоторых яств, особенно сладких, т.е. им нравящихся. А для того, чтобы чревоугодие ослаблялось, человек лучше «должен довольствоваться всякою пищею низшего сорта».

При этом, говорят отцы, необходимо принимать во внимание и то, кто каким обладает здоровьем. Кто имеет здоровое и крепкое тело, тому нужно утомлять его, как и чем только можно; а у кого тело немощно и недужно, тот должен давать ему некоторое упокоение, да не вовсе изнеможет для делания. Во время же искушения телу от врага ему наиболее требуется воздержание. Кто по причине утруждения от путешествия или какого-либо тяжелого дела окажет телу своему несколько снисхождения и даст ему нечто более, сверх обыкновенной меры, в пище ли то или в питии, – то это не зазорно и осуждения не заслуживает, ибо он поступил так с рассуждением и по благословенной надобности.

Итак, каждый подвижник в борьбе со страстью чревоугодия в вопросе необходимого питания своего тела должен управляться «благоразумной осторожностью», чтобы не перейти должных границ, и, давая своему чреву пищу достаточную, удобоваримую, должен принимать ее столько, сколько требуется для поддержания жизни и для свободного упражненья в духовном нашем доброделании, так как сущность воздержания состоит не в том только, чтобы соблюсти время употребления пищи, и не в качестве только пищи, но прежде всего в *рассудительном употреблении* оной. Каждый должен поститься столько, сколько нужно для укрощения плотской брани.

Таким образом, пост в смысле благоразумного воздержания в пище признается основным средством в борьбе с чревоугодием. Вообще же пост, по учению отцов-аскетов, как воздержание не ограничивается одною только пищею, – он простирается и на сон, и на одежду, и на разговоры, и на многое другое. Говоря о посте как воздержании в пище, отцы-аскеты предупреждают подвижников от неумеренности в нем, боясь чтобы из-за неумеренного воздержания, сопровождаемого расстройством или слабостию тела, не было необходимости опять возвращаться в землю Египетскую, т.е. к прежней страсти чревоугодия. Только

благорастворенный «благоразумной рассудительностью» пост может быть полезен подвижнику, неумеренный же пост всегда приносит существенный вред и телу и душе. Непользным окажется для подвижника и тот «пост», который для борющегося, вместо средства приобрести чистоту, становится самоцелью. Настоящее свое значение телесный «пост» приобретает постольку, поскольку он служит средством достижения поста духовного; мы должны знать, говорит преп. Иоанн Кассиан, что труд воздержания телесного мы подъемлем для того, чтобы этим постом можно было достигнуть чистоты сердца. Поэтому один телесный пост, говорит тот же св. отец, не может быть достаточным к совершенству сердца и чистоте, если не будет с ним соединен и пост душевный, который делает полезным пост телесный. Утверждение плоти должно соединяться с сокрушением духа, и тогда оно составит приятнейшую Богу жертву и достойную обитель святости, ибо не столько тленная плоть, сколько чистое сердце бывает храмом Божиим и жилищем Святого Духа. Следовательно, постясь по внешнему человеку, вместе нужно воздерживаться от пищи и по внутреннему человеку. Ум наш, говорит преп. Иоанн Кассиан, до того должен быть утончен не только постом, но и бдением, и чтением, сокрушением сердца о том, в чем сознает себя прельщенным или побежденным, то сокрушаясь от страха пороков, то воспаляясь желанием совершенства и непорочности, пока занятый такою заботою и размышлением не сознает, что принятие пищи допущено не столько для удовольствия, сколько послужило в тягость ему, и считает ее более необходимою потребностью тела, нежели вожденною душе. Занятые таким упражнением ума, мы скорее подавим сладострастие плоти; обилием слез и сердечным плачем мы скорее истребим страсть объедения и чревоугодия.

Итак, в борьбе со страстью чревоугодия требуется двоякое упражнение: телесное и духовное, пост телесный и пост духовный, т.е. воздержание от грехов, пороков и рассеянности, соединенное с сердечным сокрушением. Для того же, чтобы подавить самое чревоугодие при воздержании в пище, нужно так стараться устроить свою жизнь, чтобы ни в какое время не отвлекаться от духовных понятий, ибо мы никак не можем презреть удовольствия настоящей пищи, если ум, предавшись Божественному созерцанию, не будет больше услаждаться любовью добродетелей и красотой небесных предметов.

В качестве пособий при борьбе с чревоугодием отцы-аскеты советуют: при вкушении пищи размышлять о том, что и праотец Адам, вкусив от запрещенной снеди, ради невоздержания своего, нашел вместо

жизни смерть; и что «оттоле даже и донныне многие, поработившись чреву, пали и падают велиим падением»; при питии – вспоминать оцет и желчь Владыки своего; сидя за столом, исполненным снедей, представлять предмысленные очи свои смерть и Суд, – и таким образом, говорит преп. Иоанн Лествичник, или пребудешь в пределах воздержания, или, по крайней мере, восстенав, смиришь свой помысл. Закончим словами преп. Нила Сорского: так побеждай страсть чревообъядения, употребляя пищу и питье в надлежащей мере и в надлежащее время.

Борьба с *блудною страстью*, по преданию отцов, более других продолжительная, постоянная, жестокая... Она начинает беспокоить человека с первого времени зрелости возраста и до старости. Велик наш подвиг в борьбе с духом блудным и крайне труден – лют зело; ибо борьба эта обнимает и душу, и тело – все существо наше. Поэтому нам надо помнить, что победить этого духа мы можем только надеясь на помощь Божию, а не на свои силы. И так как нападение (диавола) бывает двоякое, т.е. на тело и на душу, то и сопротивляться надо двояким оружием, т.е. должны бороться и тело, и душа. Для борьбы с блудом нужны почти те же духовные и телесные средства, как и для искоренения страсти чревоугодия, – *телесное воздержание и духовная бдительность*. Одного телесного поста, говорит преп. Иоанн Кассиан, недостаточно для приобретения и сохранения целомудрия, если не будет предшествовать сокрушение духа; потом продолжительное размышление о Священном Писании, также труд и рукоделие, обуздывающее непрестанное блуждание сердца, а прежде всего, если не будет в основание положено истинное смирение, без которого нельзя победить никакого порока. Кто телесными трудами и потами ведет брань, тот подобен связавшему врага своего слабым вервием; кто воюет против него воздержанием и бдением, тот подобен обложившему врага своего железными оковами; а кто вооружается смиренномудрием, безгневием и жаждою, тот подобен убившему своего супостата и скрывшему его в песке. Под именем песка разумей, говорит преп. Иоанн Лествичник, смирение, потому что оно не произращает пажити для страстей, но есть земля и пепел.

Очевидно, что духовное врачевство в борьбе с указанным пороком состоит в том, чтобы не допустить проникновения в сердце человека «плотолюбивых помыслов», которые, нарушая непорочность сердца, ведут к растлению тела и осквернению души. Для этого прежде всего полезны *покой и уединение*, чтобы больная этой страстью душа не тревожилась различными образами, легче могла истребить возбуждение плоти. Предметы, когда их не видят, говорит преп. Исаак Сирин, производят

легкое и едва ощутимое движение; а предметы, когда их видят, возбуждают страсти близости, питают их, как елей питает горение светильника, – поэтому отцы-аскеты настойчиво советуют сохранять себя от собеседования с женщинами и от взора на них, так как слово женщины, как тенета в сердце (Притч.7:21), и выслушавшего оно влечет к скверному смешению, а взор ее – ядовитая стрела, ранит душу и вливает в нее яд. Опасным весьма является для целомудрия даже образ женщины хранить в себе долго, поэтому, когда придет на ум мысль о женщине, надо спешить скорее выгнать ее из сердца, иначе она может вызвать согласие на сластолюбие и на самое дело. И пока, говорит тот же св. отец, сильный дух наш, будучи вооружен, охраняет дом свой страхом Божиим, ограждая входы сердца, то будет в безопасности и все имущество его, т.е. добродетели, приобретенные долгим временем. При всем этом надо избегать прикосновения к телу женщины, и даже своего в сокровенных частях, ибо можно осквернить тело и одним осязанием. Всегда надо помнить того, говорит Иоанн Лествичник, который обвил руку свою краем одежды, когда нес престарелую свою мать. Все внимание в борьбе с блудной страстью должно направляться к тому, чтобы окончательным удалением «нечистоты блудной» *достичь чистоты тела*, его невинности, так чтобы плоть уже не противилась внушениям души, но подчинялась бы своему правителю – духу.

При этом условии душа возобладает телом и подчинит его себе, и сама она просветится – чистота тела родит чистоту духовную. Но такая чистота тела немислима одна без чистоты сердца и только чрез посредство ее приобретается. Исправление порока блуда главным образом зависит от усовершенствования сердца; следовательно, сначала надобно очищать сердце, в котором находится источник жизни и смерти, исторгнув самый корень похоти из сердца своего; ибо целомудрие и чистота, говорит преп. Нил Сорский, не ко внешнему только житию относятся, но обителю целомудрия должен быть потаенный сердца человек, соблюдающий себя от скверных помыслов. Отсюда, конечно, понятно, что преимущественное внимание подвижника в борьбе с этой страстью должно быть обращено не столько на внешние подвиги (сами по себе), сколько, разумеется, на то, чтобы душа, всегда будучи занята Божественными размышлениями и духовными упражнениями, воздерживалась от порока и тем могла бы взойти на самый верх истинной непорочности, т. е. достигнуть чистоты сердца и целомудрия. Ибо совершенно иное значит быть только воздерживающимся, и иное – быть чистым и, так сказать, прийти в расположение непорочности и невинности. Целомудр не тот, говорит

преп. Исаак Сирин, в ком во время борьбы, труда и подвига прекращаются срамные помыслы, но тот, кто истинностью сердца своего уцеломудривает зрение ума своего, не позволяя ему простираться к непотребным помыслам. Последнее необходимо предполагает непорочность самой души и образование в ней противоположных порокам расположений, тогда как при первом может остаться греховное услаждение, но только не допускаться. Отсюда борьба с блудом должна носить характер чисто внутренний и совершаться не столько при посредстве средств чисто внешних, сколько внутренних: внешние упражнения являются необходимыми постольку, поскольку они служат пособием к борьбе с названной страстью.

Необходимыми пособиями к искоренению страсти блуда, по мнению отцов-аскетов, являются: во-первых, часто и трезвенно молиться, а потом представлять владычество уму и чистой мысли, не произносить бесчинных слов, несообразных с благоговейным устройением духа, в той уверенности, что Господь есть непогрешительный Судия. Внимательность ума и ожидание Суда уничтожат внутреннее щекотание и иссушат усиливающуюся похоть; и в такой душе произойдет тишина (улягутся похотливые движения). Лучшим средством для этого, по мнению Антония Великого, является страх Божий. По мнению преп. Ефрема Сирина, блуд истребляется Божественною любовью и влечением к будущему. Что касается средств и приемов чисто внешних, то всеми отцами-аскетами единогласно признается одно общее для двух страстей средство – *воздержание*, касающееся не одной только пищи, но простирающееся также и на все вообще, что так или иначе препятствует богоугодной жизни. Впрочем, говорит преп. Иоанн Кассиан, мы должны знать, что хотя мы соблюдали всю строгость воздержания, именно: голод, жажду, бдение, постоянный труд – и с неослабным усердием занимались чтением, однако ж посредством этих подвигов мы не можем приобрести постоянную чистоту целомудрия, если, постоянно упражняясь в них, по руководству опыта не дознаем, что чистота подается по милости благодати Божией. Всякий пусть знает, что он должен неумышленно упражняться в этих подвигах только для того, чтобы ради скорби их приклонив милосердие Божие, удостоиться, по Божественному дару, освободиться от брани плоти и господства преобладающих страстей, а пусть не надеется, что будто он сам собою посредством их (т.е. поста, бдения, чтения и проч.) получит ненарушимую чистоту тела, которую желает. А для приобретения целомудрия должен воспламеняться таким желанием и любовью, с каким жадный корыстолюбец желает денег, честолюбец – высших почестей или

увлекаемый нестерпимую любовь к красивой женщине с невыносимым жаром хочет исполнить свое желание. Оттого бывает, что когда мы воспламеняемся ненасытным желанием всегдашней непорочности, то пренебрегается и возделенная пища, необходимое питье бывает противно, наконец, самый сон, требуемый природою, отгоняется или, по крайней мере, как коварный оболститель целомудрия и как ревнивый противник чистоты допускается боязливым и подозрительным умом; и таким образом всякий поутру, испытав свою непорочность, радуется о сохранившейся у него чистоте и сознает, что он приобрел ее своим старанием и бдением и покровительством Божиим, и понимает, что она столько будет пребывать в его теле, сколько Господь даст по Своему милосердию. Кто постоянно имеет такую уверенность, тот, не думая о себе высоко, не полагается на свою добродетель, не обольщаясь долгим отсутствием нечистого истечения, не предаётся обманчивой обеспеченности, зная, что он тотчас будет осквернен истечением нечистой влаги, если хоть немного отступит от него покровительство Божие. Потому для продолжения покровительства он со всем сокрушением и смирением сердца неослабно прилежит молитве. Таким путем подвига внутреннего и внешнего человек может соблюсти тело свое чистым во Святыню Спасителю и, не постыдив души своей делами чуждыми, пребыть благоугодным Господу. А возненавидев дела гнусные и постыдные, он принесет себя самого в жертву живую, благоугодную Господу, и воспоеет ему победную песнь чистоты, как некогда оные евангельские целомудренные дети.

В борьбе с чревоугодием и блудом подвижник должен заботиться путем внешнего воздержания о подчинении себе плоти, а путем внутреннего сокрушения и духовной бдительности над самим собою он должен стремиться к охранению ума и сердца от вторжения дурных помыслов и расположений при условии смирения, ибо все страсти суть отражения самолюбия, а самолюбие истребляется любовью и смирением.

Те же самые начала должны быть проводимы и при борьбе со страстями душевными, где от подвижника требуется побеждать пороки, услаждающие только одну душу. Борьба духовная начинается бранью со страстью *сребролюбия*.

Уже говорилось раньше, что сребролюбие совершенно чуждо и несвойственно нашей природе. Начинается оно часто с простой мысли о необходимости хотя небольшой суммы денег, мотивированной кажущейся нуждой. (Это подробно раскрыто у преп. Иоанна Кассиана, кн. VII, 7–11.)

Поэтому ясно, что в борьбе со сребролюбием главное состоит в том, чтобы не допустить в свое сердце вожделения даже и мелкой монеты.

Истинная победа над сребролюбием и вообще вещелюбием состоит в том, чтобы не только не иметь, но и не желать никаких стяжаний; так как никакой пользы не принесет нам неимение денег, если самое желание денег останется в нас. Конец этой страсти полагается полной нестяжательностью, под которой разумеется «добровольная решимость довольствоваться малым». Для этого подвижнику нужна прежде всего добродетель *терпения*, которая исходит от истинного смирения. При этой добродетели человек и должен стараться быть доволен всегда всяким своим состоянием и отчуждаться не только золота, серебра и имений, но всяких вещей, кроме нужных для употребления – обуви, келлии, посуды и орудий для рукоделия; и это все должен стараться иметь немногоценное, неукрашенное, удобно приобретаемое и несоединенное с какими-либо заботами и беспокойством. Конечно, иметь некоторое имущество и попечение о нем не запрещается, ибо «не иметь попечения свойственно душе совершенной»; запрещается только сокрушение себя заботами о стяжании и распространение этого попечения о телесном на целую жизнь в ущерб заботам о будущем. Здесь необходимо соблюдать благоразумную мерность. Мерой приобретения должна служить потребность тела, а не чувство любостяжания.

В качестве пособий, облегчающих подвижнику путь к достижению нестяжательности, отцы-аскеты советуют: пребывать всегда в послушании, отвергаться имений и воли; взирая на примеры нестяжательности святых и подвижников, которые ничего не имели, кроме тела, заниматься раздаянием милостыни, которая является вернейшим средством против этой жестокой болезни, помнить о гибельности этой страсти для души и о том страшном наказании Анании и Сапфиры, Гиезия и других, которые понесли его как достойную кару за приверженность сребролюбию. Главное – мы должны всегда бдеть над собою, чтобы Господь Своим пришествием не застал нашу совесть оскверненною хоть одним овролом (полушкою) и не осудил нас с евангельским богачом. Считая себя здесь странниками и надеясь всецело на попечительность Божию, мы обязаны все время проводить в служении Богу, а не мамоне. При таких условиях подвижник может достичь состояния нестяжательности, которая делает человека не только свободным от пристрастия к земному, но и возвышает его и делает владыкой над миром. Воля, освободившись от уз, которыми ее, как рабу, вязало сребролюбие, подчиняется воле Своего Творца, и, вверяясь промыслу Его, все нужное принимает от руки Господней. Сердце освобождается от печали об имуществе; ум мужа нестяжательного сподобляется «вкушения

Божественного разума».

Итак, путем постепенного искоренения страсти сребролюбия, которое называется «корнем всех зол» (1Тим.6:10), человек достигает «бесстрастия». А это составляет чистоту или, что то же, чистоту сердца. Таким образом, в борьбе с сребролюбием путем смирения и терпения восстанавливаются: принцип отречения от своей воли и подчинение ее воле промысла Божия, принцип любви к благам небесным чрез направление ума от ложного источника жизни – к Богу и погружение в Нем. Здесь происходит заметное ослабление «самости» и перестановка центров от земного – ложного – к небесному – истинному.

В страсти *гнева* по преимуществу сказывается недостаток любви к ближним и терпения, а потому в борьбе с ним надо учиться терпеливо переносить оскорбления и не только в действиях подавлять гнев, но исторгать его с корнем из глубины души, образуя на его месте настроение любви, которая одна при смиренном терпении изгонит вон это чувство гнева: любовь, говорит монах Евагрий, есть узда гнева. Сперва надо удалять гневные помыслы из души и не давать водвориться раздражению в сердце; а когда оно уже образовалось, тогда надо страсть гнева удалять, исторгая и самые корни его, потому что немного будет пользы сдерживать пыл гнева на словах, не обнаруживать на деле, если Бог, пред которым не скрыты тайны сердечные, увидит его в сокровенности нашего сердца.

И одно удаление от гнева, хотя бы мы ушли в пустыню, не удаляет самого гнева, который всегда может обнаружиться как скрытый в глубине души. Гнев заключается не в других, а в нас самих; поэтому главную причину нашего исправления и спокойствия надо полагать не в произволе другого, а в самих себе – в нашем собственном состоянии. И наше спокойное состояние зависит не от несовершенства другого, а от нашего великодушного терпения. Для достижения состояния безгневия необходимо выработать в себе то убеждение, что, во-первых, никак нельзя сердиться так, что чрез это мы лишаемся света рассудительности, даже самой честности и направления правды, во-вторых, что дух наш не может быть храмом Святого Духа, если гнев овладеет им, в-третьих, что нельзя в гневном состоянии молиться, ибо гневливый если и мертвого воскресит, молитва его неприятна; в-четвертых, что ежеминутно можем умереть и за гнев подвергнуться вечному осуждению и лишиться наследия вечной жизни.

Для достижения состояния душевного спокойствия отцы-аскеты советуют: *удалиться* от всего того, что может послужить причиной гневного состояния, и пребывать в уединении; на уста наложить молчание и ограничивать вольность слов. При нанесении нам от других обид –

прощать, примиряться с братьями нашими и не иметь памяти об обиде или оскорблении их, не только тогда, когда оскорблены ими, но и когда знаем, что они имеют нечто против нас, справедливо или несправедливо. Тем самым мы утвердим любовь, потому что она покрывает множество грехов. Если же мы настолько слабы волей, что не можем легко примириться с обидящими нас, то должны всячески обуздывать все движения гнева, и при посредстве рассудительности усмирять возникающие в нас внезапные его движения; для этого надо быть весьма внимательным и следить за тем, чтобы не увлечься мыслию или желанием мести тому, кто был причиной нашего состояния. Если же чувство памятозlobия в нас еще сильно, тогда надо молить Господа и проливать пред Его благостию слезы, чтобы водворился мир в душе. Не менее умиротворяюще действует на душу и молитва за оскорбившего нас. Нил Сорский говорит: «Великая над ними [т.е. гневными помыслами] победа бывает, когда мы молимся за оскорбившего нас брата», ибо «молитва за брата есть любовь и милование»; она – ветвь от дерева кротости и безгневия. И кто ради мира терпит сердитого, а тем более молится за него, тот воистину есть сын мира. Итак, терпеливое и благодушное перенесение обид от наших ближних и молитва за них, при участии сердечного смирения, суть вернейшие средства к искоренению в нас страсти гнева и насаждения в сердце чувства любви. Только этим путем можно достичь благодатного состояния безгневия.

Из рассмотрения гибельности двух страстей – *печали и уныния* – мы убеждаемся, что обе они выражаются одинаковым образом в духовном расслаблении, в отвращении от духовного созерцания и молитвы. И в то же время, как в страсти гнева, как мы сказали, нарушается принцип любви, почему и расстраиваются у человека добрые братские отношения, в страсти печали и уныния этот принцип глубже нарушается, и человек расстраивает свои отношения к Богу.

Печаль и уныние, расслабляя душу, угнетают ее, не позволяют совершать молитв с обычной ревностью и заниматься с пользою чтением Св. Писания; они делают человека нетерпеливым ко всем обязанностям трудов и богослужения. Здесь душа утрачивает свое бодрое настроение, делается вялой и как бы дремлющей. Вот поэтому и нужно обратить все внимание борющегося с этими страстями на возбуждение от этого состояния своей «дремлющей» души. Для этого, по мнению св. отцов, необходимо: избегать покоя и праздности, которые, усиливая только духовную дремоту, поддерживают эту болезнь, и, избравши какое-нибудь определенное занятие (рукоделие) и работу, трудиться. Определенная

физическая работа, труд способствуют самособранности в мыслях: «тот, кто занят работою, не скоро допустит что-либо излишнее и в делах, и в словах, и в мысли, так как вся душа его совершенно предана трудолюбивой жизни». По словам Нила Синайского, «и человек, занятый делом, удерживает при себе мысль, которая не менее, чем глаза должна наблюдать за тем, что делается для достижения безошибочности в действии». По учению преп. Иоанна Кассиана, страстным движениям сердца и непостоянному волнению помыслов противопоставляется тяжесть трудов, как какой-нибудь твердый непоколебимый якорь, которым рассеянность и блуждание сердца удерживаются, как в безопасной пристани. Упражняя как телесные, так и душевные силы, труд уравнивает выгоды внешнего человека с пользою внутреннего. Таким именно путем «телесный труд», по учению отцов-аскетов, охраняет чистоту, «приводит к смирению» и вообще является лучшим помощником добродетели.

Отсюда понятно, почему наиболее видные представители подвижничества и сами усердно занимались «рукоделием», каким-нибудь трудом, и другим настойчиво рекомендовали это занятие как безусловно важное и существенно необходимое условие в борьбе со страстию уныния и печали. У преп. Иоанна Кассиана содержится характерный рассказ об авве Павле, который хотя и совершенно не был заинтересован материально в продаже своих изделий, так как сплетенные корзины по прошествии года сожигал, однако занимался ежедневно рукоделием для одного очищения сердца и собранности помыслов.

Итак, надо и душу, и тело держать в напряжении и всегда чем-нибудь заниматься, чтобы не допустить к себе праздности с ее близкими спутниками – унынием и печалию.

Чрез внимательность ума мы достигнем собранности помыслов; по словам Иоанна Кассиана, этим способом мы можем победить все роды печали, от каких бы причин ни происходила она. Такую «внимательность ума» подвижник может приобрести, если будет предаваться молитве, поучению в слове Божиим, размышлению о духовных и небесных благах. Особенно же нужно стяжать «терпение», недостаток которого так сильно ощущается в названных страстях. Терпеливое перенесение обид и злословий, как льва заключает в зверинце, уничтожает всякую печаль.

При помощи терпения надо создать такое христианское настроение («бесстрастие»), чтобы можно было в причинении нам обид, бесчестия и разных неприятных уязвлений – радоваться; и тогда эта радость мира будет печаль прогонять, гнев угашать, ненависть отражать, мстительность уничтожать, уныние рассеивать и скорбь в радость претворять. Поэтому не

надо стремиться избегать скорбей как причины печали, а скорее – надо научиться переносить их мужественно, чтобы чрез это приучить волю и свои желания подчинять воле Божией и домостроительству. Надо помнить и то, что всякие скорби посылаются или попускаются нам от Бога к нашей душевной пользе. Только этим, а не иным путем шествуя, от скорби мира сего мы можем прийти к радости духа в сей скорби плоти.

Из анализа последних двух страстей – *тщеславия и гордости* – мы видели, что это самые тонкие и нередко малоуловимые духовные страсти, отличающиеся от остальных многообразием и разновидностью, так что едва самыми прозорливыми очами можно их видеть, поэтому и характеризуются они как самые губительные и опасные для души страсти. Их опасность и губительность состоят в том, что они, уничтожая принцип христианской жизни, любовь к Богу и ближним и смирение, тем самым разрушают нормальные отношения человека к Богу и ближним и являют человека другом диавола. Борьба с названными страстями поэтому должна быть самая упорная, самая продолжительная и самая решительная. Все внимание должно быть обращено на восстановление христианского принципа жизни. Для этого необходимо ум свой упражнять в памятовании о Боге, в страхе Божиим, в стремлении, в любви к Нему; ибо когда ум и душевное расположение всегда заняты помышлением к Нему, говорит преп. Ефрем Сирин, тогда в сообразность любви Божией человек делает все во славу Божию и богатится чистыми и Богоугодными делами любви к братьям, получает совершенный успех в своем труде, имеющем увенчаться воздаянием от Бога. Поэтому, говорит Нил Сорский, нам нужно во всякое время строго испытывать себя и свои упражнения – внешние и мысленные: для Бога ли и для пользы ли душевной они совершаются. Надлежит всячески избегать похвал человеческих и, памятуя сказанное св. Давидом: «Господь рассыпает кости человекоугодников» (Пс.52:6), отгонять всякий льстивый помысел, внушающий сделать что-либо по человекоугодию. Всякое приемлемое нами упражнение в добродетели, говорит преп. Ефрем Сирин, да совершается во славу Божию, и да не окажется совершаемым к собственной нашей славе. Мы ничего не должны позволять себе делать с тщеславным намерением, для получения суетной славы; а то, что сделано «нами вначале хорошо, должны стараться охранять с должным вниманием, чтобы страсть тщеславия не уничтожила всех плодов наших трудов, так как всякое последование заповедям свято бывает и совершается нами чисто тогда только, когда совершается при памятований о Боге, со страхом Божиим, по любви к Богу.

Итак, предание себя в волю Божию, искание во всех своих

добродетелях только славы Божией и глубокое смирение суть необходимые духовные оружия в борьбе с тщеславием.

Эти же духовные средства являются столь необходимыми и при борьбе с гордостью; особенно важно здесь смирение, без которого страсть гордости ничем другим не может быть уврачевана. Преп. Иоанн Кассиан говорит: «Если рассмотрим причину начального падения и основания нашего спасения, кем и как они положены или возникли, то падением люцифера и примером смирения Спасителя научимся, как мы должны избегать столь жестокой смерти от гордости». Основным, положительным, единственным средством против гордости является принцип смирения, без которого напрасны и бессильны в этой борьбе всякий иной подвиг, всякое воздержание, всякое послушание, всякая нестяжательность, всякая многоученость.

О неимеющем смирения можно смело сказать, что он не имеет оружия против гордости.

Поэтому вся борьба должна сводиться к приобретению и развитию в себе добродетели смирения: победа над гордостью есть приобретение смирения. Желаящему обучиться смирению, этой Божественной науке, говорит преп. Нил Сорский, нужно ставить себя ниже всех, т. е. почитать себя хуже и грешнее всех людей, сквернее всех тварей, потому что вышел из порядка, указанного всякому естеству тварей. Потом нужно с искренним расположением сердца изъявлять нашим братьям истинное смирение, заботясь, чтобы ни в чем не обидеть и не оскорбить, проявлять терпение, послушание ко всем и любовь, т.е. прийти в то целостное настроение смирения, которое служит основанием и охраной всех добродетелей.

Итак, если хотим здание наше довести до верха, так чтобы оно было совершенно и угодно Богу, то поспешим, говорит преп. Иоанн Кассиан, положить основание его не по воле нашей страсти, а по точному Евангельскому учению; это основание не может быть иное, как *страх Божий* и *смирение*, которое происходит от кротости и простоты сердца.

Победа над тщеславием и гордостью дает возможность путем очищения сердца от болезненных пороков достичь чистоты. Здесь восстанавливаются правильные отношения к людям и Богу; смиренное сердце исполняется чувств любви, преданности промыслу Божию и покорности воле Божией; ум утверждается в Боге. Здесь он восстанавливает свое первобытное господственное положение в духовной жизни человека, чем, собственно, характеризуется чистота души – чистота сердечная.

ВОИНЫ ХРИСТОВЫ

Помимо общих оснований, порядка и средств в борьбе с искушениями от страстей отцы-аскеты указывают еще и на некоторые частные приемы и, так сказать, правила этой борьбы, которые лично каждый подвижник должен применять к себе. Восемь пороков хотя и искушают весь род человеческий, но нападают не на всех одинаковым образом. В одном человеке преобладает дух блуда, в другом – гнев, в третьем – тщеславие; так что хотя все страсти нападают на всех, но не всем им человек одинаково раболепствует. Отсюда вытекает то правило, что главное внимание нужно обращать на искоренение господствующей страсти, «направляя против нее копья ежедневных постов, ежеминутно бросая в нее стрелы сердечных стенаний и воздыханий, непрестанно проливая слезы в молитве к Богу, постоянно особенно прося Его прекратить брань». Победив сильнейшую страсть или несколько сильнейших, дух человека делается сильнее и брань с слабейшими скорее доставит ему успех.

Впрочем, надобно остерегаться, чтобы, противоборствуя главной страсти и не обращая внимания на прочие, не быть уязвленным неожиданно от них. Требуется поэтому особенная бдительность, и главным образом не нужно полагаться на свою силу, а ждать благих результатов от помощи Божией. Последнее положение отцы-аскеты особенно подчеркивают. Они говорят: невозможно кому-либо очиститься совершенно от плотских пороков, если он не сознает, что весь труд и старание его не могут быть достаточны для достижения такого совершенства. Ибо для получения столь величественной и столь превосходной награды за чистоту и непорочность, каков бы ни был употреблен труд поста, бдения, чтения, уединения, отшельничества, человек не может быть достоин того, чтобы получить ее по заслугам своего старания или труда. Ибо собственный труд или человеческое старание никогда не заменят Божественного дара, если он по милосердию Божию не будет сообщен желающему. Благодатию Божиею мы укрепляемся не только в естественном состоянии, но и в ежедневном строительстве нашего спасения, ибо благодать освобождает нас от наветов врагов, содействует нам, чтобы мы могли победить плотские пороки, покрывает нас без нашего ведома от опасностей, ограждает от греха падения; иногда даже влечет нас ко спасению и, посещая своим наказанием, обращает на путь добродетели.

Однако и при участии благодати задача подвижника является

поистине подвигом, ибо требует от него постоянного напряжения – и телесного, и духовного. Преп. Иоанн Кассиан говорит, что мы, прежде чем достигнем мира от страстей, должны перенести много искушений. Да и самая благодать подается от Бога за труды и подвиги только трудящемуся. Итак, человек путем неустанной борьбы со своими греховными пороками, путем труда при посредстве благодатного озарения Святого Духа может достичь победы над своими страстями; может прийти в иное, новое, состояние, называемое на языке отцов-аскетов «бесстрастием». Бесстрастен тот, кто одержал победу, перенося страдания во многих бранях, говорит преп. Нил Синайский. Бесстрастие является как первый цвет деятельной жизни.

Отцы-аскеты бесстрастие характеризуют как состояние совершенно обратное страстному: когда в душе человека отсутствуют элементы, свойственные страстям, тогда человек делается ко всему окружающему нечувствительным, будучи, при уповании всегда быть с Богом, весь соединен с Ним. Признаком бесстрастия служит то, когда ум начинает видеть собственный свой свет: станет быть покойным относительно сонных мечтаний и легко (и правильно) понимать вещи; когда он настолько крепнет, что во время молитвы уже не рассеивается и не воображает ничего мирского и мало уже чувствует или совсем не чувствует движения неразумной части души, ибо ведение (созерцание) восхищает его горе и отделяет от чувственного. Душа человека бесстрастного не только не пленяется вещами мирскими, но при воспоминании о них пребывает невозмущаемою; она является дивно зоркой и тотчас замечает диавола и козни его и прогоняет; ум познает свои силы и, замечая, какая препятствует ему (своею поврежденностью), приискивает врачевательную для нее заповедь. Бесстрастие есть мирное состояние души, в котором она неудобоподвижна на зло.

Отцы-аскеты различают несколько видов бесстрастия. Первое бесстрастие, говорит преп. Никита Стифат, бывает, когда по преспеянии в многообразных трудах подвижничества умирают в них страсти, останавливаются в бездействии стремления плоти и начинают действовать по естеству своему силы души, а ум возводится в первое состояние – поучаться в Божественных вещах разумно. Потом, с начатками естественного созерцания, прибывает к ним явно второе, совершеннейшее бесстрастие, в котором ум их, по безмолвении помыслов, возводится в мирное устроение и делается зрительнейшим и прозрительнейшим: зрительнейшим в вещах Божественных – в узрениях лучшего, в раскрытиях тайн Божиих; прозрительнейшим – в вещах человеческих, кои издали еще

идут и имеют случиться. В обоих сих видах бесстрастия действует один и тот же дух, который в первом властно держит и вяжет, а во втором разрешает свободу вечной жизни, как говорит ап. Павел (Рим.6:22). Наиболее характерно изображает нам личность человека бесстрастного тот же св. отец. Он говорит: «Приблизившийся к пределам бесстрастия... благие о всех имеет мнения, о всех всегда думает он хорошо, всех видит святыми и непорочными и правое о вещах Божеских и человеческих произносит суждение. Ничего не любит он из вещей мира сего, о коих так рачительны люди; но, совлекшись умом от всякого мирского чувства, к небесам и к Богу востекает он, чистый от всякой тины земной и свободный от всякого рабства; весь предается мысленным благам в едином духе, и, зря Божественную красоту, любит боголепно пребывать мысленно в Божественных местах блаженной славы Божией, в неизреченном молчании и радовании, и, изменившись всеми чувствами, как Ангел в вещественном теле, невещественно общается с людьми».

Чтобы приобретенное подвижником бесстрастие не было чем-то временным, неустойчивым, всякий подвижник должен озаботиться сделать это благодатствованное состояние достоянием своего настроения.

Это настроение добродетельное приобретает, по словам преп. Иоанна Кассиана, только тот, кто совершенно искореняет те восемь пороков, которые носят в себе всю совокупность греховных и порочных действий человека. Истинной же основой для добродетельного настроения служит, по мнению всех отцов-аскетов, *смирение*, проявляющееся в терпении, отречении от своей воли и в любви к ближним. Смирение, говорит тот же св. отец, есть наставник всех добродетелей; оно есть крепчайшее основание небесного здания. Дело подвижника будет непрочно и труды его напрасны, если не будут положены «твердейшие основания простоты и смирения, поддерживаясь которыми, воздвигаемая из духовных добродетелей храмина могла бы стоять неподвижной. Когда эта храмина, – говорит преп. Иоанн Кассиан, – будет утверждаться на таких основаниях, то пусть прольется дождь страданий, пусть притекут с ужасным стремлением реки гонений, пусть наляжет свирепая буря противных духов, она не только не падет, но даже не потерпит никакого повреждения от этих нападений». Проведением в жизни подвижника указанного начала – «смирения» – и обуславливается осуществление им своей ближайшей задачи – достижения бесстрастия, а через него – воссоединения с Богом в чистоте сердца, так как «смирение» является твердою основой в борьбе со всеми искушениями, и при его наличном существовании имеют значение все частные приемы и средства.

Итак, в существе дела вся жизнь подвижника есть постоянная борьба с искушениями: от своих страстей, от помыслов, от диавола и разного рода обстоятельств жизни, которые часто производятся тоже злобою диавола. И только чрез победу над этими искушениями приобретает качество доброй нравственной неизменяемости, праведник делается подобным алмазному, совершается очищение его сердца и переход из царства диавола в царство Божие.

Человек в период борьбы (в период трудничества), побеждая страсти, очищает свою духовную природу, расчищает почву и создает основание для дальнейшего построения храма добродетели, где он может чистым сердцем зреть своего Бога, так как «бесстрастие» само по себе далеко не исчерпывает христианского совершенства, но служит только его необходимым предположением, предваряющим условием. По словам св. Григория Нисского, бесстрастие служит началом и основанием жизни добродетельной. Вся последующая христианская жизнь насаждения добродетелей представляет собою лишь продолжение, развитие и раскрытие тех духовных элементов, начало которых было положено в период трудничества – борьбы со страстями, с тою только разницею, что во втором периоде область зла в человеческой природе постепенно суживается, а сфера добра параллельно с этим расширяется.

Однако и в это время, в период бесстрастия, мы все же должны бодрствовать над собой, ибо, в сущности, борьба с диаволом у нас ведется до смерти; так как он не дремлет и борется до смерти, и нам «не должно отымать рук от оружия, но непрестанно надлежит иметь их под руками, чтобы злокозненные враги не обратили нашего упокоения в случай к нападению и не пленили нас без пролития крови». Поэтому закончим наш труд словами преп. Феодора Студита: «Будем же подвизаться как воины Христовы и время свое будем почитать не иным чем, как временем схватки с врагами, когда только и слышно, что жужжание стрел и удары мечей: «ибо мнози борющия нас с высотъ» (Пс.55:3), как написано, кои весь день делают нападение и ведут борьбу, ставят сети, роют ямы, устраивают засады и всякие другие ковы. Кто же избежит их, кто укроется от них, кто не поткнется ногою и не падет в сети их? Никто другой, как имеющий смиренномудрие в содружестве с послушанием, неленостную молитву, усердие к делу, непротиворечивую покорность, безропотную подвижность, неусыпно трезвенное внимание к отражению срамных помыслов и к восприятию благих созерцаний, бдение и псалмопение, поклоны.

Всем этим и подобным сему внутренний наш человек запирается, как

в крепости, и враг, не имея силы действовать против него, отходит».

Задавшись целью разрешить при свете св. отцов-аскетов вопрос о страстях, мы видели в нем главным образом вопрос моральный. Но сколько интимных переживаний проходило перед нами, сколько ценных крупиц подвижнической психологии! Мы старались изложить и суммировать воззрения их. А почему именно к их водительству обращались мы: мы видели в св. отцах-аскетах пионеров духовной христианской жизни, а следовательно, наших незаменимых опытных руководителей, наших путеводителей к христианскому совершенству, оставивших нам многочисленные записи о том пути, которым они шли, и о тех наставлениях и явлениях, с которыми им приходилось встречаться и которые приходилось переживать.

Содержание

Тайна души человеческой Священноисповедник Николай (Могилевский), митрополит Алма-Атинский и Казахстанский	1
Жизнеописание Митрополита Николая	2
ПОСЛУШАНИЕ ДИАВОЛУ	4
ПЛЕНЕНИЕ СЕРДЦА	11
АНАЛИЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СТРАСТЕЙ	16
Плотские страсти	17
Душевные страсти	22
ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ СТРАСТИ	41
ПУТЬ К БОГООБЩЕНИЮ	44
БОРЬБА СО СТРАСТЯМИ	50
ДОСТИЖЕНИЕ БЕССТРАСТИЯ	58
ВОИНЫ ХРИСТОВЫ	73