

По благословению
Преосвященнейшего МАРКА,
Архиепископа Берлинского и Германского

А. Позов

**ОСНОВЫ
ДРЕВНЕЦЕРКОВНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ**

Том 1

СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2008

ББК 87
П47

Под редакцией *С. А. Ершова*

Позов А. (Авраам Позидис).
**П47 Основы древнецерковной антропологии:
В 2 т. Том 1: Сын человеческий.** — СПб.: Изд-во
С.-Петерб. ун-та, 2008. — 573 с.
ISBN 978-5-288-04507-3 (Т. 1),
ISBN 978-5-288-04506-6

ББК 87

ISBN 978-5-288-04507-3 (Т. 1),
ISBN 978-5-288-04506-6

© С. А. Ершов, составление,
комментарий, 2008
© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2008

ГРЕК ИЗ РОССИИ: ВРАЧ И БОГОСЛОВ

Антропология... Антропология... Апокатастасис... Слова с корневой основой из греческого языка вошли в науку о человеке, в пастырское душепопечение, в медицину, позже в психологию и психотерапию. Категориальный аппарат церковной антропологии просматривается более четко, так как святоотеческое учение о человеке содержит определенный ряд понятий, употребляемых практически всеми святыми отцами и подвижниками, чьи творения, слова и наставления сохранились на греческом языке. «Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе, при условии, чтобы с самого начала было принято открытое воззрение на человека»¹, — пишет византолог и богослов прот. Иоанн Мейендорф. В этой проблеме приняли участие, также и философы и психологи, нужно попытаться создать мета-антропологию.

Как церковный человек, находясь на послушании принять участие в диалоге между Церковью и медициной, свои работы я посвятил психотерапии и антропологии, цель их — сделать понятнее язык богословия и естественных наук. Такая герменевтическая работа позволяет с научной корректностью идентифицировать сведения о внутренней психической деятельности человека с его невидимыми органами, зафиксированными в терминах «наивной анатомии». Образ человека по данным языка и по данным аскетического опыта позволяет понять духовную этиологию страдания и пути его преодоления. Подобно обычным органам органы невидимые обладают своими четко очерченными функци-

¹Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 175.

ями, связанными, однако, не с материальными процессами внутри тела человека, а с его психикой, расширенной до понимания души и духа. Принципиально важным это является потому, что умозрительные и физиологически нелокализованные органы человека являются тем, на что и через которые в значительной мере направлено лечение, церковное и психотерапевтическое. Вне зависимости от концептуальных основ того или иного научно-практического направления структурирование способностей и сил души относительно таких органов является составлением атласа внутреннего человека.

В современной «Настольной книге священнослужителя», в 8 томе, вышедшей в 1988 году, в библиографии упоминается книга: А. Позов, «Основы древнецерковной антропологии». Мадрид, 1965, т. 1; 1966, т. 2. Русская фамилия автора, книга написана по-русски, но в российских библиотеках такой книги нет, нет и в каталоге книг Русской Зарубежной Церкви. Я искал книги в Испании, где А. Позов их напечатал, во Франции, известной русской богословской школой, но с трудом нашел только в Германии эти меня интересующие и важные «Основы древнецерковной антропологии».

Как член авторского коллектива «Психотерапевтической энциклопедии» под руководством и редакцией профессора Б. Д. Карвасарского, я оценил и воспользовался трудами нашего старшего современника Авраама Позова. Он внёс значительный вклад в православное богословие, в учение о человеке, основывающееся на данных Откровения, Нового Завета, святоотеческой письменности. Он построил междисциплинарную науку, имеющую точные определения, свой особый богословский язык, в то же время применяемую на практике, в духовной жизни. Труд Позова полезен тем, кто пришёл к вере после долгих поисков на «путях иных» — восточных учений, йоги, буддизма, пробовавшим раскрыть в себе экстрасенсорные способности и почувствовавшим ложность этого опыта. Кто же этот человек?

Изданные в России энциклопедические словари сообщают о нем скудные сведения. Но словарь П. В. Алексеева «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи,

труды»² и словарь Б. В. Емельянова и В. В. Куликова «Русские мыслители второй половины XIX — начала XX века: Опыт краткого биобиблиографического словаря»³ сообщают, что автор «Основ древнецерковной антропологии» — грек из России, врач и богослов.

Авраам Самуилович Позов (Позидис) происходил из понтийской греческой диаспоры города Карс, в Закавказье, входившем до революции в состав России. Городок этот был многонациональным: здесь жили русские, греки, турки, евреи. Семья была традиционно православной и имела русофильские симпатии. Отец, Самуил Позидис, был государственным чиновником, в семье было пятеро детей: два сына и три дочери; по традиции называли детей библейскими именами. Авраам родился 17 декабря 1890 года.

Сведения о жизни Авраама, изложенные иеромонахом Иосифом (Киперманом), насельником греческого православного монастыря св. Саввы Освященного, что в Святой Земле около Мертвого моря, я перескажу с благодарностью автору⁴, чей труд по поиску неизвестного автора завершился успехом. Авраама Позидиса в юности отдали в Тифлисскую классическую гимназию (раньше здесь учились священник Павел Флоренский и философ Владимир Энгельс). В гимназии ему переименовали фамилию на русский манер — Позов, ею он и подписывал свои труды. Учился он блестяще и окончил гимназию с золотой медалью. За годы учёбы в гимназии Авраам вынес не только знание светской культуры, но и заложил прочную основу для будущих научных занятий в области богословия, философии, психологии и медицины.

Он в такой степени овладел древними языками — латинским и греческим — что впоследствии читал в оригинале

² П. В. Алексеев. «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды». 3-е изд., перераб. и доп. М.: Академический Проект, 1999.

³ Б. В. Емельянов, В. В. Куликов. «Русские мыслители второй половины XIX — начала XX века: Опыт краткого биобиблиографического словаря». Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1996.

⁴ Иеромонах Иосиф (Киперман). Путеводная нить истины: А. С. Позов: писатель, мистик, богослов. Истина и жизнь. 2001. № 11. С. 26–33.

святоотеческую литературу и делал собственные переводы. В подготовке научного издания «Основ древнецерковной антропологии» я столкнулся с этой спецификой цитирования святых отцов и подвижников. Кроме того, он овладел современным немецким и французским, что пригодилось в повседневной жизни и научной работе, а новогреческий язык он знал с детства.

Позов выбирает очень практическую и вполне христианскую профессию врача и поступает на медицинский факультет Киевского императорского университета (в начале XX века здесь учился святитель архип. Лука (Войно-Ясенецкий)) Окончание учёбы в университете совпало с началом Первой мировой войны, на которую он попал как военврач. Война забросила его на Кавказ, там он встретил революцию и остался лечить людей, преимущественно в небольших селениях. В это время в его жизни произошла важная перемена — он женился. Его супруга Татьяна, которой он посвятил «Основы древнецерковной антропологии», тоже была врачом. Происходила она из рода саратовских купцов Рыбкиных и, в противоположность созерцательному Позову, была характера деятельного и энергичного. Имела превосходные вокальные данные, но, покоровшись воле отца, человека традиционно-консервативных взглядов, отправилась в Париж учиться не вокалу, а медицине. Вышла замуж за мелкопоместного дворянина из Грузии и вместе с ним уехала на родину. В 1918 г. мужа расстреляли большевики, и она осталась одна с трёхлетней дочерью Ниной.

Несколько лет Позовы прожили на Кавказе, а в 1924 г. переехали в Петроград. Там они нашли хорошую практику, но общее положение постоянно ухудшалось, репрессии охватывали всё более широкие круги интеллигенции. Тогда жена, ставшая как бы двигателем семьи, настояла на том, чтобы Позов получил в консульстве Греции подтверждение своего греческого происхождения и право на эмиграцию. В 1932 г. они оказались в Афинах. Позов был хорошим врачом, но не обладал присущей грекам предприимчивостью и практичностью в приобретении пациентов. Другой причиной недостаточной профессиональной активности была литературная деятельность, которой он начал заниматься. Позов много работал в библиотеке, собирая материалы для

будущих богословских книг. Он полностью переключается на научную работу. Делает выписки из «Патрологии» Миня (Migne), читает немецкие и французские журналы по психологии. Для сравнения стал изучать внецерковную мистику, оккультизм, йогу — всё это требовало времени и сил.

Началась Вторая мировая война. Выход нашёлся неожиданный. Оказалось, что в Германии, куда ещё не докатилась отступающая немецкая армия, было легче найти место, как врачу, и в 1943 г. семья переезжает в Лейпциг. Там он познакомился в библиотеке с трудами византийца иеромонаха Иосифа Вриенния (Вгуенниос), названного Позовым по-русски Иосифом Бриенским, изданного по-гречески в этом городе монахом Евгением (Булгарис)⁵ в XVIII веке. Скитания Позова служили его будущим творениям. В Лейпциге он прожил до 1959 г. Но в подсоветской Германии начались новые проблемы. Вслед за дочерью жены Татьяны (тогда граница была ещё не на очень крепком замке) Авраам Самуилович с Татьяной перебрались в Штутгарт.

Позов был неизменным прихожанином церкви святого Николая в Штутгарте, он любил воскресные службы, любил молиться. Внутренняя жизнь человека часто остаётся незаметной для окружающих. Близкие замечали, что он бывал погружён в молитвенное состояние, но о силе и глубине его молитвы они ничего не знали. А. Позов был практиком Иисусовой молитвы. Монах из монастыря святого великомученика Пантелеймона на Афоне рассказал иеромонаху Иосифу (Киперману), что в 60-х гг. Позов приезжал на Афон, бывал в их обители. Там он сошёлся с одним схимником и подолгу с ним беседовал; по обширным знаниям Позова беседовать с ним не мог никто, только этот схимник. Практика умного делания отразилась в духовной составляющей антропологии.

В Штутгарте Позов получил, наконец, возможность работать над задуманными трудами. Он сократил медицин-

⁵ Евгений Булгарис (1716–1806), греческий православный богослов. Преподавал на Афоне и в Константинополе, затем в Германии и России, где в 1775 Екатерина II назначила его архиепископом новооткрытой епархии Словенской и Херсонской.

скую практику, стал подменять врачей, уходивших в отпуск. Заработанных средств хватило на то, чтобы в возрасте 70 лет он начал работу над книгами — случай небывалый в научной и писательской среде. Опыт врача и православного подвижника лег в основу его труда.

Скончался Авраам Самуилович 23 сентября 1984 г., немного не дожив до 94 лет. «На могиле в Штутгарте, где он похоронен вместе с женой, стоит крест — символ победы над смертью. Позов одержал её дважды: как врач-христианин, сделавший много добра людям, и как духовный писатель, оставивший для многих поколений путеводную нить истины. Весомость его вклада в русскую культуру ещё только предстоит оценить. На примере своей жизни он показал, что путь умного делания, ведущий к христианскому совершенству, доступен не только монахам, но и людям всякого звания — ищущим Бога и стремящимся к Нему»⁶.

«Основы древнецерковной антропологии» выходят в России впервые. Пересказывать содержание книг в статье неуместно. А. Позов широко цитирует древнегреческих философов, средневековых схоластов, современных европейских психологов, психиатров, философов, классиков русской литературы, представителей восточных культов и, конечно же, святых отцов из необъятной Патрологии, изданной аббатом Минем (Migne) в XIX в. Он обращается к естественнонаучным источникам, что свидетельствует о довольно широкой информативной базе его трудов. Укажем на принцип и метод изложения А. Позовым в его научной монографии о Человеке: систасис, катастасис и апокатасис.

Как известно, греческие отцы говорят о человеческой природе то как о троечастном составе духа, души и тела — трихотомизм, то как о соединении души и тела — дихотомизм. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма в конце концов сводится к терминологии. Проблема дихотомии и трихотомии снимается при внимательном прочтении творений отцов, в частности, святого Исаа-

⁶ *Иеромонах Иосиф (Киперман). Путеводная нить истины: А. С. Позов: писатель, мистик, богослов. Истина и жизнь. 2001. № 11. С. 33.*

ка Сирина, объединившего идею двуприродности человека («человек составлен из двух частей, т. е. из души и тела») и представление о трехчастном строении человека («три суть мысленные способа, по которым ведение восходит и нисходит: и бывает изменение как в способах, какими водится ведение, так и в самом ведении; и чрез это оно вредит и помогает. Три же способа суть: тело, душа, дух»⁷). Внешний, внутренний и совершенный человек — своего рода лестница.

Дух должен находить себе пищу в Боге, жить Богом, душа должна питаться духом, тело должно жить душою, — таково первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух начинает жить за счет души, душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это — происхождение страстей, и, наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Как писал Феофан Затворник: «Не то, чтоб, когда человек бывает духовен, душевность и телесность не имели в нем уже места, — но то, что тогда духовность у него бывает господствующей, подчиняя себе и проникая собою душевность и телесность; равно не то, чтоб, когда человек бывает душевен, его духовность и телесность не существовали более, — но то, что тогда душевность бывает господствующею, всем заправляет и всему дает свой тон и самую духовность облекает покровом душевности; так же не то, чтоб, когда человек бывает плотян, его духовность и душевность исчезли, — но то, что тогда все у него оплотняется, и духовность и душевность плотяны бывают, подчинены плоти и ее поправы»⁸.

Душа, дух, духовность — категории очень важные. В духе мы усматриваем значащее, как пишет К. Ясперс, «осмысленное содержание, с которым душа соотносится и которое ею движет. В теле мы усматриваем наличное бытие души. (...) Как соматическая сфера в целом не исчерпывается совокупностью феноменов, доступных исследованию чисто биологическими методами (поскольку простирается вплоть до телесно-душевного единства экспрессивных про-

⁷ *Исаак Сирин. Слова подвижнические.* М., 1993. Слово 25, с. 124.

⁸ *Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться.* М., 2001. С. 36.

явлений), сфера духа также одушевлена, неразрывно связана с душой и основана на ней»⁹.

Но «дихотомизм признается большинством русских богословов как единственно правильное понимание состава природы человека по библейской антропологии в Русской Церкви, — пишет «Настольная книга священнослужителя», — Тем не менее в качестве «теологумена» имелись богословские труды, защищающие трихотомизм. Примером может служить работа св. Луки «Дух, Душа и Тело». Будучи доктором, архиепископ защищал свои позиции также и со стороны естественных наук»¹⁰. Авраам Позов тоже врач, можно сказать, «однокурсник» св. Луки, он провозглашает и применяет к человеку, по своей терминологии, принцип тримерии.

Тримерия человеческого существа утверждается уже в глубокой древности и проходит через всю древне-церковную отеческую литературу. Исторически формирование антропологических основ прошло многовековую путь, условно подразделяемый на доникейскую антропологию, антропологию великих догматических споров, пустыни, мистиков, богословских синтезов и исихастскую (паламитскую)... Но фактически антропологии, как мы понимаем и пользуемся сегодня, не было, как не было эстетики отцов¹¹. Современные практические науки создавали церковные люди, их богословствования имели разные задачи. Труд Позова — междисциплинарный, обнимающий богословие, психологию и медицину.

В сочинении А. Позов утверждает, что догмат Троиинства является ключом к подлинной онтологии, теологии, космологии и антропологии. Он распространяется на все области бытия, на космос и человека. Троиединство — основа и прообраз Бытия, Космоса (Мира) и Антропоса (Человека), то есть Бытие, Мир и Человек образуют триаду, подобно триипостасному единству Бога-Абсолюта¹². Всё уче-

⁹ К. Ясперс. Общая психопатология, Москва, 1997, с. 379.

¹⁰ Настольная книга священнослужителя, т. 8, Издательский отдел Московского Патриархата, 1988. с. 206.

¹¹ Например, труд Бычков В. В. Эстетика отцов церкви. М., 1995.

¹² Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Т. 1. Сын Че-

ние строится на принципе троичности. Три состояния, в которые вмещается история человечества: до падения Адама (райское состояние), после падения и то, которое будет после воскресения мёртвых, но частично достижимо уже в этой жизни. Трёхчастный состав человека: дух, душа и тело, в котором каждая составляющая также трёхчастна. Как писал Позов: «Печать Святой Троицы лежит на всём творении, и в особенности на человеке». Христианская антропология исходит из целостности иерархической тримерии человека — «тела—души—духа». Догмат Троичности является не только основанием для Православной Церкви, но оказывается еще и фундаментальным методологическим принципом постижения мира.

Учение о человеке никогда не было предметом специальной догматической разработки, отметил архимандрит Киприан (Керн), автор диссертации «Антропология Григория Паламы», «ересь о человеке, как таковая, не вставала в жизни Церкви, и потому не создавалось и догматически сформулированной православной антропологии. Церковь, если и не дала нам догмата о человеке, провозгласила, однако, в своем Халкидонском вероопределении свой определяющий взгляд на человека. Проблема христологическая была в равной мере антропологической, хотя бы и не исчерпала этого до конца»¹³. Потому труд А. Позова называется именно «Основы древнецерковной антропологии».

Разделение Бытия на абсолютное и относительное означает появление диады (двоицы) Бога и Мира, которая, согласно принципу троичности, должна обрести единство, триадизироваться. Согласно древнецерковному учению, задача триадизации Бога и Неба, констатирует Позов, была возложена на Первого Ангела. Задача же триадизации Бога и Земли выпала на долю человека. Человек оказывается посредником между небесным и земным мирами, включая в себя многообразие того и другого и оказываясь в триаде на особом положении. Он становится космосом в миниатю-

ловеческий. Мадрид, 1965. С. 13.

¹³ Киприан (Керн) архимандрит. Тема о человеке и современность // Русская религиозная антропология / Т. 2. М., 1997. С. 417–418. По: Православная мысль, вып. VI. Париж, 1948. С. 127–137.

ре — микрокосмом. В человеке отпечатлеваются мир земной (онтогенез есть краткое повторение филогенеза) и мир небесный, он вбирает в себя как образы мира видимого, так и невидимого (смыслы, идеи), становится способным созерцать их. «Аналогия между человеком и миром идет так далеко, что и мир построен по образу человека, есть большой человек, Макроантропос. . .»¹⁴. Между естественнонаучными и церковно-антропологическими категориями и понятиями устанавливаются прямые и косвенные аналогии.

В труде «Основы древнецерковной антропологии» врач А. Позов изложил обобщенные сведения о триаде духа в методологически удобном ракурсе: «Особенность каждой из духовных сил в том, что ум есть дух в духе, душе и теле; воля есть дух в душе и теле, а сила есть дух в теле. Отсюда — другая особенность духовных сил. Каждая из них сама по себе сознательна, но проявления их в человеке различны по степени сознаваемости их для «Я». Ум сознателен, потому что функция его протекает в духе; воля менее сознательна, она подсознательна, так как функция ее протекает в душе. Сила из всех трех духовных функций наименее сознательна, так как протекает в материальном теле. Разница в степени сознательности отдельных сторон духа — не в них самих, но в той среде, в которой каждая из них действует»¹⁵.

Природа и состав человека соотносится с эмпирическими данными древнецерковной антропологии.

При попытках построения христианской антропологии метод А. Позова, по мнению профессора Московской Духовной Академии Н. К. Гаврюшина¹⁶, кажется «систематизированной и методичной; признаки формального родства с теософическим синкретизмом коренятся в глубинах авторского замысла, — но доколе не прекратятся попытки систематизировать православное мировоззрение по той или

¹⁴ Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Т. 1. Сын Человеческий. Мадрид, 1965. С. 17.

¹⁵ Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Т. 1. Сын Человеческий. Мадрид, 1965. С. 43.

¹⁶ В то время — преподаватель МДА.

иной оси — считаться с этим трудом несомненно придется»¹⁷ Но составитель двухтомной антологии «Русская религиозная антропология» Н. К. Гаврюшин не включил в названную антологию главы из труда А. Позова, оставив ему место в предисловии. «Наборы святоотеческих высказываний, зачастую связываемых чисто формально, распределяются Позовым по весьма утонченной и разветвленной триадологической сетке, в основе которой лежит членение антропологической проблематики на «систасис», «катастасис» и «апокатастасис». Обильно уснащая свой текст гречизмами, грекоформными неологизмами, Позов подтягивает к неведомым патристической традиции понятиям подкрепляющий и мотивирующий их доксографический материал»¹⁸.

Но читая профессионально, как богослов, как историк, как психолог, здесь следует весьма тщательно взвешивать ходы его мысли, анализировать аргументацию, осмысливать интуитивные прозрения. «Дело в том, что принцип триадичности можно понимать жестко дедуктивно, — пишет современный исследователь трудов Позова философ Н. С. Рыбаков, — и требовать логического вывода всех проблем именно из него. Но в таком случае данный принцип превращается в насилие над любой проблемой и, разумеется, должен быть оставлен. Но этот принцип может быть истолкован и по-другому. В частности, его можно трактовать как важнейший принцип усмотрения единства в многообразном — воспроизведение самоподобия в самых разнообразных объектах, которые при первом приближении кажутся просто несопоставимыми. И в этом смысле принцип триадичности позволяет сделать прозрачной любую сколь угодно запутанную ситуацию. Он обладает довольно сильной абстрагирующей способностью, но в этом заключен не только его минус, но и огромный плюс. В самом деле, когда мы начинаем исследование природы человека, то идем либо от части к целому, либо от целого к части. Но в любом случае цельный человек выступает

¹⁷ Н. К. Гаврюшин. Самопознание как таинство. (Предисловие) // Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997. С. 41.

¹⁸ Там же.

здесь как исходная интуиция, ибо если бы не было целого, то нечему было бы «делиться» на части»¹⁹. Епископ Варнава, автор монографии «Основы искусства святости»²⁰, отмечал, что святые отцы-подвижники изучают духовную жизнь в трех срезах (духовном, душевном и плотском) по трем сторонам (способностям), сразу с девяти точек зрения.

Принцип триадичности существенно облегчает рассмотрение проблемы человека. Можно даже попытаться изобразить схему человека цельного, делая связи между элементами его природы прозрачными и наглядными. Из нее, в свою очередь, становится видно, что цельность сама собой не достигается — для ее поддержания человеку приходится затрачивать много усилий. Да и вообще цельный человек — это своего рода идеал, и каждый из нас в действительности лишь более или менее приближается к нему. Апокатастасис.

«Основы древнецерковной антропологии» А. Позова впервые выходят в России, так до сих пор фактически остаются труднодоступными не только для массового читателя, но и для богословов, философов и врачей. Правки, сделанные в книгах, комментарии и приложения — вклад научного издания, сделаны в России.

С. А. Ершов

¹⁹ Н. С. Рыбаков. Христианский мыслитель Авраам Самуилович Позов // Полигнозис. 2003. № 1. С. 97–110.

²⁰ Варнава (Беллев) епископ. Основы искусства святости. Т. 1. Нижний Новгород, 1995. С. 240–241.

*Посвящается светлой памяти
жены и друга ТАТЬЯНЫ*

Что есть человек, что Ты помнишь его,
и сын человеческий, что Ты посещаешь
его? Немного Ты умалил его пред Ангелами:
славою и честью увенчал его;
поставил его владыкою над делами рук
Твоих; все положил под ноги его.

(Пс. 8, 6–7).

Бог захотел украсить землю и послал
человека, как украшение бессмертного
тела. Человек превосходит животное и
мир по своему рассудку и уму. Обраба-
тывая дела Бога, человек пришел в вос-
торг от них и познал источника всего.

(Гермес Трисмегист, Кратер, 2–8).

ВСТУПЛЕНИЕ

Христианская антропология составляет третье звено в христианской онтологии после теологии и космологии. Теология получила законченные формы в творениях Св. Отцов Церкви и в последующие века. Космология и антропология существуют только в фрагментах в Евангелии, в апостольских посланиях и в аскетической литературе, и систематизация их составляет насущную задачу дня.

Свет Логоса освещает и самые темные и отдаленные уголки Бытия. Истины Логоса составляют основу всякого полного и цельного знания во все века и у всех народов, но во всей своей полноте они пришли вместе с воплощением Логоса.

По диалектической природе человеческого ума и мышления, по диалектической структуре человеческого сознания, знание от противоположного бывает часто доступнее и легче, чем непосредственное знание о предмете. От сравнения древнецерковной, медитативной, «науки Иисуса», например с индуизмом, выиграло понимание первой, и в этом, быть может, заключается все значение индуизма для Европы наших дней. Индия, этот обломок древнего, дохристианского мира, сумела сохранить в целостности все памятники своей духовной культуры, свой древнеарийский облик, несмотря на сильное монгольское влияние. В свете древнецерковной науки выиграло и понимание сущности индуизма, выяснение ее мистических корней.

Дохристианский, языческий, античный мир в лице Сократа, Платона, Аристотеля и стоиков пережил в обновленном Логосе научно-философское предвосхищение религии Логоса-Христа. Нельзя сказать того же об азиатском Востоке, здесь процесс обратный. Истины Логоса, древние, как мир, подверглись на протяжении веков и тысячелетий искажению и перерождению. Теоремы, теологемы и антропологемы Логоса даны в индуизме и буддизме в обрат-

ных положениях, в аспекте Анти-Логоса и Псевдо-Логоса, вплоть до полного или частичного приближения к «мудрости древнего Змея».

В конспективном изложении приведены достижения науки и философии XX столетия, главным образом в их сближении с древнецерковной точкой зрения. Нужно было перевести живительные положения древнецерковной антропологии на сухой и абстрактный современный научно-философский язык. Спекулятивно-философский багаж XVII–XIX вв., выброшенный историей за борт за ненужностью, интересен только как свидетельство отрыва от христианской почвы в Европе, как рецидив «древней мудрости» и духовный атавизм европейской расы, с возвратом к архаическим древнеарийским источникам.

Использован сократо-платоновский научно-философский язык, единственный в мире по богатству, красоте и выразительности, доведенный Аристотелем до предельной точности и совершенства. Использован и прекрасный язык схоластики, второй по универсальности после платоно-аристотелевского.

Основные положения древнецерковной антропологии могут послужить не только стимулом к развитию научной психологии, до сих пор не имеющей точных и определенных понятий и концептов для многообразных проявлений душевной жизни, но могут дать и онтическую и метафизическую основу, которой в ней не хватает.

ТРИЕДИНСТВО БЫТИЯ И ЧЕЛОВЕК

ТРИЕДИНСТВО

Основной христианский догмат Триединства Бога есть откровение тайны не только Бога, «Тайны Трех», но и тайны всего Бытия, и тайны Человека. Только в свете догмата Триединства Бога становится понятным триединство Бытия в его аспектах: Теоса, Космоса (Мира) и Антропоса. Как наивысшее и предельное откровение Истины Бытия и Бытия Истины, христианство немислимо без догмата Триединства, который с момента его полного откровения стал ключом к подлинной онтологии, теологии, космологии и антропологии. Древнецерковные писатели распространяют принцип триединства и на Космос и на Человека, т. е. на обоих членов релятивного Бытия, и говорят о триаде Космоса и о тримерии человека. Древняя истина «Единый и Все» (ἐν καὶ πᾶν) приобретает в христианстве подлинный монадический аспект, хотя речь идет о триадической Монаде, или монадической Триаде. Триединство становится прообразом всякого Бытия, как Абсолютного, так и релятивного, Бытия вообще. Печать Божественной Тройственности лежит на всем Творении, а богоподобие твари есть не только оптический факт, но и цель, и проблема. Творческая триадизация (τριαδοποίησις) в релятивном (относительном) Бытии, в Космосе и в Человеке, есть продолжение акта творения и стала законом и заповедью. Дионисий Ареопагит говорит:

«Бог есть самоподобная основа (αὐτομοιώτητος ὑπόστασις), и все подобно Ему только по некоему следу божественного подобия (ἡμνη της θείας ομοιότητος)»¹.

Богоподобие твари в триединстве было проблемой райской жизни первых людей. Уподобление и обожение (θεώωσις) человека остается в силе и после падения. В пре-

¹ Дионисий Ареопагит, De divin. nomin. Cap. 8, v. 2. Opera omnia, Venetiis, MDCCCLV, Typ. Antonii Zatta.

дельном, триадическом приближении твари к Творцу, носительного Бытия к Бытию Абсолютному, Антропоса к Логосу — главная задача религии Логоса-Христа.

Догмат Триединства, как и другие христианские догматы, данные в Откровении, суть в то же время опытные истины, они созерцаются и переживаются в *unio mystica divina*, в божественном мистическом единении.

«Царство Божие не в слове, а в силе» (I Кор. 4, 20).

Сила проявляется в слове, а слово заключает в себе силу, которая может стать объектом восприятия. В силе, жизненности и действенности Триединства мы имеем идеальное совпадение догмата с истиной и жизнью, а всякий критический адогматизм характеризуется отсутствием онтологии и удалением от Истины. Отсюда — значение истины Триединства как синтетического суждения *a priori* для дедукции и интуиции.

«Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый ДУХ; и Сии едины. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном» (I Ин. 5, 7–8).

Принцип триединства, перенесенный на человека, раскрывает загадку двух человеческих монад: души и духа, и загадку тела, сходство и различие души и духа, их отличие от животной, растительной и минеральной души. Он освещает многое из того, что остается до сих пор темным в психологии, пневмологии (науке о духе), в антропологии вообще.

АНТРОПОГОНИЯ²

Из всех известных систем антропогонии наиболее реальной оказалась (и до сих пор остается) антропогония Моисея, изложенная в первой главе его первой книги³. Что это — не продукт египетской мистагогии, к которой Мои-

² Антропогония — происхождение человека. Становление это можно рассматривать в двух аспектах: по горизонтали — становление человека во времени как ряд каузально связанных событий, и по вертикали — вневременное становление смысла, раскрываемого во времени.

³ Бытие, 1 глава, т. н. Шестоднев.

сей причастен по своему образованию, видно из простого сличения с антропогонией Гермеса Трисмегиста, как она конспективно изложена в его «Смарагдовой таблице»⁴. У Моисея антропогония изложена в тесной связи с космогонией и геогонией, с образованием земли и ее природы, ее тремя царствами: минеральным, растительным и животным. Подчеркнута связь сотворенного человека с землей:

«И создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт. 2, 7).

Когда человек стал смертным после грехопадения, вновь подчеркнута его земная природа:

«Прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 8, 10).

Почему Бог создал человека из земли, создал его материальным, телесным? Человек должен был включить в себя созданное до него земное творение и стал средоточием земли как особого плана релятивного бытия. Но еще до земного материального плана создал Бог небо, т. е. небесный, нематериальный, бестелесный план релятивного бытия. Человек включил в себя и небесный план, он уподобился ангелу, стал членом интеллигибельного мира. Родство человека с ангелом выражается в его духовности. Человек обладает духом, аналогичным духу ангельскому. Оба они суть образцы тварного, релятивного духа, в отличие от нетварного, Абсолютного Духа Бога. Во второй главе кн. «Бытия» Моисея отмечена душевность человека:

«И создал Бог человека... и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7).

Душу человека Бог создает иначе, вне зависимости от творения душ животных. «Живую душу» водяных и пресмыкающихся животных производит вода, а «душу» земных животных производит земля по Слову Божию (Быт. I, 20–21 и 24). Вода и земля, производящие не только тела

⁴ Является «Завещание Гермеса Трисмегиста», известное под названиями Изумрудная скрижаль или «Изумрудная таблица» (лат. Tabula smaragdina). Согласно легенде, этот документ был оставлен Гермесом Трисмегистом на пластине из изумруда в недрах египетского храма.

животных, но и их живую душу, представлены здесь в их интеллигибельном аспекте, как члены Небесной Иерархии, как ангелы. Они производят тела и души животных, оставаясь духами (херувимы).

В обоих Заветах говорится и о духе человека. Христос говорит о поклонении «в духе». Он противопоставляет дух плоти (Мф. 26, 41). Ап. Павел говорит о молитве «духом» (I Кор. 14, 15), о любви «в духе» (Колос. 1, 8), или еще яснее:

«Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого живущего в нем?» (I Кор. 2, 11).

В пророческой литературе говорится:

«Господь, распростерший небо, основавший землю и образовавший дух человека внутри его, говорит» (Зах. 12, 1).

«Берегите дух ваш... наблюдайте за духом вашим» (Малах. 2, 15–16). Бог «образует» дух человека и создает индивидуальную душу его. На одном из соборов Церковь⁵ отвергла теософское учение о предсуществовании душ и приняла догмат о создании души человека в момент его зачатия. Таким образом внутренний человек представляет диаду (двоицу) души и духа, и вместе с внешним человеком представляет триаду (троицу) духа, души и тела. Ап. Павел строго разграничивает дух и душу в человеке:

«Слово Божие... проникает до разделения души и духа» (Евр. 4, 12).

В древнецерковной литературе прочно утверждается триадичность человека, его тримерия. Ап. Павел говорит:

«Ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока» (I Фессал. 5, 23).

С появлением релятивного (относительного) Бытия возникает основная диада Абсолютного и релятивного Бытия, диада Бога и Мира. Творение было двойственное:

«В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. I, 1), и возникла диада уже самого релятивного Бытия, диада неба

⁵Пятый Вселенский Собор (Константинопольский II) был в Константинополе в 553 г. На Соборе учение о предсуществовании человеческих душ было осуждено.

и земли, небесных и земных, бестелесных и телесных существ. Диада Бога и Мира представляет двойственные отношения: Бога и неба, Бога и земли. Таким образом появляется задача объединения возникших диад, или задача триадизации, так как Сам Бог живет в неразрывном союзе Трех. Задача триадизации Бога и неба была возложена на Первого Ангела, Начальника и Главы всех небесных, бесплотных существ, на Эосфора, Люцифера, Денницу. Задача триадизации Бога и земли была возложена на человека, и в этом был смысл сотворения человека. Кроме того, на человека была возложена задача другой триадизации: объединение диады неба и земли.

Задача первого человека — Адама — была сложнее и разнообразнее задачи Первого Ангела-Эосфора, и это дает основание выделить человека как третьего члена Бытия, и с появлением человека Бытие становится триадичным: Бог, Мир и Человек. Для такой двойственной миссии человеку необходимо являться двойственным существом. Он — земной (χοϊκός ἀνθρώπος), он включает в себе все земное бытие, является вершиной, владыкой, царем земли, средоточием земли. Человек включает в себя и ангельское, небесное бытие. Дух человека аналогичен ангельскому духу, но пребывает в телесной оболочке. Иосиф Бриенский⁶ называет человека «телоносным ангелом» (σαρκόφορος ἀγγελος) и «духовным сосудом»⁷. Таков небесный человек, член интеллигибельного ангельского мира. Двойственность природы ставит человека в исключительное положение. Теофил⁸ говорит, что создав все Словом Своим, только человека создал Бог руками Своими и по образу и подобию Своему, и все остальное творение, в том числе солнце, луну и звезды, и сделал человеку подчиненным (προς ὑπηρεσίαν καὶ δουλίαν ἀνθρώπῳ). Человек не обрабатывал землю⁹.

Дионисий Ареопагит¹⁰ говорит, что человек есть по-

⁶Иосиф Бриенский, по А. Позову — Иосиф Бриенский.

⁷Иосиф Бриенский (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. I, Лейпциг, 1768, стр. 55.

⁸Теофил — Феофил Александрийский.

⁹Цит. по Patrologiae cursus completus. Migne gr. Ad Antolicum, Tomus VI, §§ 18, 19, p. 1082.

¹⁰Дионисий Ареопагит, Patr. Migne. PG, t. 1/11, p. 459, De div. nom.

средник (μέσον), медиум между ангельскою и природною жизнью.

МИКРОКОСМОС

Чтобы быть посредником между двумя мирами, материальным и духовным, земным и небесным, человек должен заключать в себе и две природы, во всем их многообразии и всей сложности. В отношении земной природы это понятно и очевидно. Человек есть носитель всей земной природы. «Основной биогенетический закон», с формулированный Э. Геккелем: онтогенез есть краткое повторение филогенеза, подтверждает это положение. Человеческий зародыш проделывает весь органический путь, начиная от одной клетки до вполне развитого человеческого младенца, пройдя в промежуточных стадиях все формы животного царства. Этот научный факт подтверждает древнюю антропологию, а эволюционистическое истолкование этого факта есть лишь гипотеза.

Человек включает в себе также и небесные начала, существа и сущности. Это — менее понятно и менее очевидно, и при современном состоянии науки не может быть доказано научным путем. Тем не менее, во всех древних мистагогических школах было учение о том, что весь Космос во всем его многообразии заключен в человеке. Человек есть Космос в миниатюре, и получил название Микрокосма в отличие от внешнего мира — Макрокосма. Аналогия между человеком и миром идет так далеко, что и мир построен по образцу человека, есть большой человек, Макроантропос, как говорит Платон в «Тимее».

Учение о человеке-Микрокосме можно найти у всех греческих философов: Анаксимена, Пифагора, Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Сократа, Платона, у стоиков и неоплатоников, у Филона, у европейских оккультистов Агриппы и Парацельса, у Николая Кузанского и средневековых писателей: Фомы Аквинского, Гуго Санкт-Виктора, Эккарта и др. Одни видят в человеке квинтэссенцию обоих миров, видимого и невидимого, а другие говорят о концентрации в человеке всех элементов, сущностей Земли и Космоса. Конкретно можно себе представить так, что все космиче-

ские существа и начала принимают участие в конструкции каждого человеческого индивида, или в момент его зачатия, или в течение его эмбрионального развития в организме матери, или в момент его рождения. Какие именно силы, существа и начала? Это — в первую очередь ближайшие к Земле планетные существа, или планетные духи, или боги древнего Олимпа, а также существа созвездий Зодиака, факт, лежащий в основе астрологии. Затем идут Архангелы, Начала, Власти, Силы, Космократоры, Архонты мира сего, Зоны и др. Это — Существа ангельского интеллигибельного мира, из потусторонней Иерархии духов. Они участвуют в организации человеческих индивидов в виде своих принципов в латентном состоянии, или в виде кристаллизованной энергии, проявляясь в психосоматической конституции человека.

По учению индуизма, Божества высшей Триады-Тримурти — Брами, Вишну и Шива — имеют свои центры в теле человека; Брама и Шива — в головном мозгу, Брама и Вишну (по некоторым также и Шива) — в сердце человека. Но и другие божества индийского Пантеона представлены в человеке, они живут в центрах астрального тела человека, в «чакра-лотосах», расположенных по ходу спинного мозга, в виде мужских и женских божеств. Буддизм внес новые микрокосмические элементы в виде Будд и их Бодисаттв. Эти божества и духовные существа в их микрокосмическом аспекте являются объектами медитации при концентрации на их символах и изображениях в виде различных таблиц «мандала» и могут быть переведены из скрытого состояния в деятельное, и дают то или иное содержание мистическим переживаниям. В индо-тибетской йоге главная роль отводится змею Кундалини и вся мистика окрашивается в цвета змеиной мудрости. И вообще «мудрость» в до- и внехристианском мире достигалась и достигается при развитии и усилении этих микрокосмических принципов. Они переходят из подсознания в сознание и дают определенный тон в духовно-душевной жизни человека. Это и есть «теософия» в ее обычном, обывательском виде, не Божественная мудрость, а «мудрость богов».

Космическое богатство человека этим не ограничивается. Все вещи мира, как видимого, чувственного, феноме-

нального, так и мира невидимого, интеллигибельного, нуменального, находятся в человеке, как в некоем складе. В своем воображении и в своей памяти человек имеет все предметы или объекты внешнего мира в виде представлений, понятий и образов. Но кроме этих физических отпечатков реальных вещей человек имеет те же объекты в их идеальном аспекте, как они существуют в их идеальном бытии. Этот мир «вещей в себе», т. е. мир вещей в их идеальном, надземном бытии существует в человеке в виде идей, а не в виде представлений или понятий. Местом отложения чувственных вещей является кора головного мозга, идеи же, как внутренние вещи, как «вещи в себе», сосредоточены в основании головного мозга, в базальных ганглиях его, и в сердце. Существует в этом отношении полная аналогия между головой и сердцем, имея в виду внутреннее сердце, которое есть как бы внутренний мозг человека, имеющий особую внутреннюю память. Теория внутреннего восприятия дана в книге Аристотеля «О душе»: «Душа до известной степени есть совокупность вещей. . . Воспринимающая и познающая части души идентичны с объектами. Но это не сами вещи, так как не камень находится в душе, а форма камня»¹¹. Аристотель называет внутренние сущности вещей не идеями, как Платон, а логосами вещей, при чем слово логос он употребляет то в смысле понятия, то в смысле формы, то в смысле вида или рода. В древнецерковной антропологии слово «логос» получило больше прав гражданства, чем слово «идея».

Подлинная философия есть созерцание идей, или логосов, в человеческой душе, в ее органах — голове и сердце, в которых, как в картотеке, сосредоточены сущности вещей. Это интеллектуальное созерцание осуществляется частично в интуиции: научно-философской, художественной и технической. Полностью и в совершенстве осуществляется оно в религиозной молитвенной интуиции, в древнецерковной медитации, в «умном делании». Дискурсивное мышление не достигает этого глубинного слоя подсознания с его идеальным содержимым, и только концентрирован-

¹¹ Аристотель, *Über die Seele*, übersetzt v. A. Busse, Leipzig, 1911, 3, 8, S. 83.

ный ум, достигший аскетического упрощения и унификации (объединения), доходит до этого внутреннего сокровища и реализует его. Интеллектуальное созерцание и связанный с ним процесс интуиции подтверждают древнюю антропологему об идеальном содержании внутреннего человека, о микрокосмизме человека.

МИКРОЛОГОС

Как интеллигибельное существо, как «вещь в себе», как идея, с одной стороны, и как вершина всего материального мира, т. е. как реализованная идея, с другой стороны, человек призван к осуществлению связи между мирами и между отдельными вещами миров. Человеку была присвоена логоистическая функция, ему была предназначена роль Логоса. Это выразил великий русский поэт Г. Р. Державин в своем стихотворении «Бог», переведенном на многие языки:

«Я — связь миров, повсюду сущих,
Я — крайняя степень вещества,
Я — средоточие живущих,
Черта начальна Божества!»

Человек есть средоточие живущих на земле реализованных идей, есть или был земным, материальным, телесным Логосом, а Эосфор был «средоточием» интеллигибельных, бестелесных существ, был интеллигибельным Логосом. В отличие от универсального, вселенского великого Логоса-Христа, человек может быть назван Микрологосом, как он является Микрокосмом в отличие от большого Космоса.

Мелетий Монах говорит:

«Человек — Микрокосм есть смесь (μίγμα) обоих миров, состоит из двух природ и может созерцать их, но не две природы — человек, а из двух природ... Человек не есть то, из чего он состоит, как дом не есть тот материал, из которого он построен»¹².

Человек есть целое, не дух и не душа, и не тело. Человек в целом есть триада духа, души и тела, и если принять

¹²Мелетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, 1301.

еще во внимание огромное микрокосмическое богатство человека, не поддающееся никакому описанию, и превосходящее всякое воображение и разум человека, то возникает вопрос о необходимости мощного интегрирующего начала в человеке, единого принципа, который мог бы удерживать во взаимной связи и иерархическом подчинении столь разнообразные и многочисленные элементы. Таким интегрирующим началом является принцип Логоса-Христа, обитающий в человеке, единственное подлинное Божество в нем. Евангелист Иоанн говорит:

«Был Свет Истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9).

Этот Свет Истины в человеке отождествлен у Евангелиста Луки с «царством Божиим внутри» (Лк. 17, 21).

Из всех внутренних сокровищ человека этот принцип Логоса — самый ценный из всех. Человек должен уподобиться тому мудрому купцу, который продал все, что имел, и купил драгоценный камень, и стал обладателем сокровища (Мф. 13, 45–46). Климент Александрийский говорит о внутреннем Логосе:

«Этот Учитель, таинственно наставляющий знающего Его, и наполняющий благами надеждами верующего, — это он дал эллинам философию.»¹³

Климент, как и до него Иустин Философ, утверждает, что внутренний Логос говорил не только в израильских пророках, но и в тех древних философах и мудрецах, которым в процессе их духовного развития и совершенства удалось познать в себе этот логоистический принцип. Иустин Философ учил, что Логос есть во всем и во всех существах, и кто познавал Бога, тот познавал через живущего в нем Логоса¹⁴. Тоже и у Татиана¹⁵.

Григорий Неокесарийский рассказывает, как в 14-летнем возрасте его начал навещать Логос-Христос и наставлять его, наполняя радостью и страхом, чтобы предо-

¹³Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG, t. 8, Strom. 2. lib. 7, cap. 2, p. 409.*

¹⁴Иустин Философ, *Patr. Migne. PG, t. 6, 461.*

¹⁵Татиан, *Patr. Migne, t. 6, p. 820, oratio sos graecos.*

стеречь от ошибок. И не зря, говорит он, дается неразумной человеческой душе Логос, а чтобы освещать луну, как искроу¹⁶.

Учение о внутрисердечном Логосе человека встречается у всех церковных писателей вплоть до Иосифа Бриенского (15 век). Этот врожденный Логос (*ἐμφυτός λόγος*) был объектом как ветхозаветной, так и новозаветной медитации, пророческой и апостольской, и великий пророк Исайя свидетельствует об этом:

«Душою моею я стремился к Тебе ночью, и духом моим я буду искать Тебя во внутренности моей с раннего утра» (Ис. 26, 9).

Сверх того христианину дается при крещении «Дух Христов», но не в виде безличного принципа, каковым является «врожденный» Логос, а в виде живого Существа, (*Puer aeternus*, вечного младенца), как частицы трансцендентного Логоса-Христа, и логоизм человека в христианине получает свое полное завершение. Христианин получает также, по свидетельству ап. Павла, при крещении и «плод Духа» (I Кор. 3, 16; Рим. 8, 11 Ефес. 5, 9), «залог Духа» (Ефес. 1, 14). Дух Св. живет в сердце христианина, как и Дух Христов (Гал. 4, 6). Так возникла «новая тварь» через Слово и веру, сакраментально, логоистически и агиопневматически. Врожденный Логос переходит из скрытого состояния в активное в духовном росте и развитии индивида, а сакраментальный Логос, *Puer aeternus*, находясь как бы в эмбриональном состоянии в сердце христианина, рождается в религиозном созерцании и религиозной практике. Этот факт лежит в основе учения о рождении Сына и Слова в сердце человека, но толкуется различно, причем спекулятивно-теософистическое толкование коренным образом расходится с церковным толкованием. Внутреннее богатство человека в христианстве удваивается и утраивается, но реализация этого богатства осуществляется в христианской «жизни в духе», по Павлу.

¹⁶ Григорий Неокесарийский, *Patr. Migne. PG, t. 10/1, 1064-1065.*

СИСТАТИС-КАТАСТАСИС

В небесном жребии Ангела и в земном жребии Человека сказалась кардинальная особенность релятивного, креатурного бытия: его изменчивость. Только Абсолютное Бытие неизменно:

«У Отца Светов нет изменения, и ни тени перемены» (Иак. 1, 17).

Креатурная изменчивость есть не только биологический, биосоциальный и социально-политический факт, но и историческая жизнь народов, стран, земли, планет, солнечных систем и невидимого мира, подвержена изменчивости. Где есть природа, там с необходимостью есть и история, и наоборот. Творение не было неподвижной, раз и навсегда данной системой, и в самом факте множественности творения и закона иерархии была задача взаимопроникновения и взаимодействия креатур, и тем самым была предпосылка изменчивости. Творение было диадическим, в нем с самого начала были налицо диады: неба и земли, идеи и вещи, видимого и невидимого мира, интеллигибельного и чувственного, духа и материи, души и духа и т. д. Была задача триадизации творения, т. е. рождение из двух третьего, рождение новой жизни. Сам акт Творения был триадическим, о чем говорит Василий Великий:

«В Творении представляй первовоначальную причину — Отца (προκαταρτιχῆ αἰτία), и причину зиждительную творческую, демиургическую (Δημιουργική) — Сына, и причину совершительную (Τελειότης) (завершительную) — Духа. (...) Посему представляй Трех, — повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа»¹⁷. Перед тварью, перед релятивным бытием, стояла задача максимального приближения к идеалу Божественного Первообраза, а в основе систатической (первозданной) изменчивости релятивного бытия лежит глубоко мистический процесс рас-

¹⁷Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 31, о Св. Духе, к Амфилохию, гл. 16. То же: Василий Великий, Творения, т. 3, М, 1846. Репринт: М. «Паломник», 1993. гл. 16, с 288. В русском переводе: «В Творении представляй первоначальную причину сотворенного — Отца, и причину зиждительную — Сына, и причину совершительную — Духа».

крытия скрытых, внутренних логосов вещей, существ и сущностей, переход их из сперматического (семенного), потенциального состояния в действительное состояние.

Человек, как и Космос, есть единство во множественном, единство дифференцированных сил, или свойств, и в этом — основа его систатичности. Человек, как и мир, есть состав, систасис, отсюда — изменчивость, подвижность этих двух членов релятивного бытия, элемент некоторой пассивности, несвободы, детерминизма. Бог есть Единство недифференцированных атрибутов, есть *Indifferenz-Identität*¹⁸, и потому Он не систатичен, постоянен, свободен и активен. Несмотря на множество атрибутов в Нем, нет в Нем множественности, есть идеальное Единство. Детерминизм обусловлен дифференцированностью, каждый дифференцированный атрибут в человеке есть детерминирующий фактор, связывающий человека. Систатическая задача человека заключается в том, чтобы связать все дифференцированное в единстве, с переводом всего материального в субстанциальное (*οὐσία*) и субстанциального в сверхсубстанциальное (*μετουσία*). Тогда дифференцированное теряет свои специфические черты, свою окачественность (*πελοίηα*). Например, в религиозной теории (созерцании) и религиозной практике (делании) душа становится духом, теряет свои специфические черты психизма. Дух, соединившись с внутренним Логосом-Христом, теряет свои специфические черты спиритуализма, становясь логоистическим, подобным Христу («ум Христов» по ап. Павлу). Ум теряет свои специфические интеллектуалистические и рационалистические черты, а воля — свой волюнтаризм, черты «своей воли». Внутреннее чувство души становится духовным чувством. Этот «метастаз» (*μετάστασις*) (переход на высшую ступень) человека и всего релятивного бытия не есть ни эволюция, ни прогресс, а есть метаморфоз, преображение (чисто религиозная концепция). Таким образом, необходимо отличать изменчивость первозданную, демиургическую, Логосом движимую и руководимую на основе сперматических логосов вещей, от изменчивости вторичной, не творческой,

¹⁸*Indifferenz-Identität* (нем.) — индифферентность, безразличие, безучастность; нейтральность.

а разрушительной, вызванной метасхематизированным (извращенным), падшим ангело-человеческим духом. В Мир и в человека внедрились чуждые, чужеродные, внешние, не систатические начала, существа и сущности, вошли порча, загрязнение (μολυσμός), зараза и яд (ἵον), вызвавшие тление, распад, разложение, болезнь и смерть. Религия учит о повреждении природы человека и природы вообще. В мировой процесс вошло зло падшего ангела и змея, вмешивается и человек со своим теоретическим и практическим антропоцентризмом, и пути «владыки мира» — человека сходятся с путями «князя мира сего».

Платон в «Тимее»¹⁹ говорит о систасе (Systake) и о другом аспекте бытия, о катастасе (Katastake). Слово катастасис выражает и другой, извращенный аспект изменчивости релятивного бытия.

Наука вынуждена признать внешние проявления этой катастатической изменчивости в виде регресса, деградации в природе и человеке. Идея катастаса постепенно исчезает в древнем мире. Неведение, темное влечение, страсть, бессознательность, считаются состояниями первичными, и это все в Urgrund-Ungrund²⁰, следуя антропоцентрической тенденции выгородить человека и снять с него всякую ответственность. Это древнее заблуждение перешло в новую, западную мысль. Материалистическая и полуматериалистическая наука и идеалистическая философия рассматривают релятивное бытие, Природу, Космос как изначальные и первичные, а изменчивость как фактор эволюции. Наука не знает катастасиса, падения, не знает противоестества и принимает его за естество. Духовность в философском смысле есть вершина эволюции и ее конечная цель, достигаемая в бесконечности, т. е. никогда не достигаемая. Целые слои бытия и соответствующие им отрасли знания исчезают из поля зрения науки и философии, Werden²¹ философии не есть катастасис, а лишь Инобытие. Эволюционное

¹⁹Платон, «Тимей», цит. Timäus Lokrus, Edit. Ienrici Stephani vol. 10. 99 b.

²⁰Urgrund-Ungrund (нем.) — неосновательность.

²¹Werden — (филос.), образование, возникновение. Im Werden (begriffen) sein — быть в процессе становления; возникать.

усложнение и дифференциация принимаются за прогресс. Эволюционизм и прогрессизм стали одной из интеллектуальных болезней Запада и Востока. Они выводят свет из мрака, доброе от злого, чистое из нечистого, красоту из безобразия, сознание из бессознательного, разум из неразумного, Бытие из Небытия. Вначале, мол, даны части, и из них в процессе эволюции возникает целое. Современная мысль на Западе в лице, О. Кюльпе²² (Külpe), и др. восстает против этого. Edgar Dacque²³ говорит: «Как может высшее выйти из низшего, если оно не было в нем содержимо и скрыто, и это низшее не есть низшее, а есть уже само высшее. Глупая игра словами! Или нужно в древнего «Stammtier» поместить энтелехию «Mensch»²⁴. Эволюционизму чужда и религиозная идея апокатастасиса, восставления, которое есть метастатическое преодоление катастасиса, сублимированный систасис, в коем атрибутивность утрачивает свои природные особенности. Научно-философские прогресс и эволюция суть суррогаты религиозного апокатастасиса и глубоко антирелигиозные концепции.

²²Кюльпе (Külpe), Освальд (1862–1915) — нем. философ и психолог, один из основоположников критического реализма, проф. в ун-тах Вюрцбурга, Бонна и Мюнхена, основатель вюрцбургской школы в психологии. Известность К. принесла его теория мышления, не связанного с чувств. образами и определяемого внутр. детерминирующими тенденциями.

²³Дакю (Dacque) Эдгар (1878–1945) — нем. палеонтолог и натурфилософ; с 1920 по 1926 — профессор в Мюнхене. В противоположность идеям Дарвина утверждал, что собственно человек является той целью, к которой приводит образование видов.

²⁴Дакю Эдгар. Цит. Dacque Edgar, Natur und Seele, 1926, S. 186.

АНТРОПОЛОГИЯ. СИСТАСИС

ТРИЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕКА

Человек создан по образу Божественного Триединства и является существом триединым или трехипостасным (οὐ τριούποστατον). Трехипостасность человека условная, по принципу подобия, а не по сущности. Это — ипостасность в человеческом отражении и в ее космической связанности. Поэтому лучше говорить не о трехипостасности человека, а о трех частях его существа, о трехчастности, о тримерии человека (τριμερείᾱ). Три части человеческого существа — это его дух, душа и тело. Ап. Павел говорит:

«Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока» (I Фессал. 5, 23).

Трихотомия человеческого существа проходит через всю аскетическую литературу и древнецерковную антропологию (психологию). Авва Исайя говорит:

«Три части: душа, тело и дух соделаются едино действием Св. Духа и уже не могут отделяться друг от друга»¹.

Каждый из членов человеческой тримерии — дух, душа и тело — в свою очередь построены по принципу триединства, т. е. состоит из трех частей. Старинная формула, выраженная Афанасием Синайским², гласит, что че-

¹ Исайя авва, Добротолюбие, том I, О хранении ума, гл. 18, с. 461. Ср. Русское изд. Добротолюбие (т. 1–5), М, 1900 (репринт Св-Троиц. Сергиева Лавра, 1992) (По Позову с. 406).

² А. Позов цитата приведена без сноски. Вряд ли, эти слова принадлежат Афанасию II Синаиту, патриарху Александрийскому (XIII–XIV). Подобные слова, пишет преп. Максим Исповедник: «Святаго Григория из первого слова о Сыне: «Посему Монада от начала подвигшаяся, остановилась на Триаде» и снова его же из второго [слова] о мире: «Ибо Монада, двигаясь по причине богатства, преступила диаду (ибо выше материи и формы, из которых состоят тела), и определилась Тριάдой по причине совершенства» (Перевод сделан по

ловек есть «триада в монаде и монада в триаде», по образу Божественной Триединой Монады. Соединение столь разнородных принципов в человеке, как дух, душа и тело, предполагает известный строй, известную систатическую конструкцию связи, взаимодействия и сотрудничества этих частей тримерии. Дух, душа и тело соединены в человеке по иерархическому принципу, дух есть высшее начало, а тело низшее начало, душа занимает промежуточное положение, и ее задача — осуществление посредничества между духом и телом. Душа непосредственно связана с телом, а дух — через посредство души, хотя есть пункты в теле, в центральной системе, где дух непосредственно связан с телом, например, в пинеальной железе³, в основании головного мозга. Для осуществления единства человека необходимы, кроме иерархии, также и гармония всех частей тримерии, т. е. духа, души и тела, гармония внутри каждого члена тримерии, т. е. духовных, душевных и телесных сил. Кроме гармонии некоторые древнецерковные аскетические писатели говорят, как например, Дионисий Ареопагит и Климент Александрийский, о симфонии частей и их сил, и о совместной их деятельности, о синергии. Таким образом, можно говорить о двух видах единства человека: 1) тримерическом единстве, единстве духа, души и тела, и 2) ипостасном единстве, единстве внутри каждого члена тримерии, т. е. единстве духовных, душевных и телесных сил. Для единства тела, состоящего из многочисленных клеток, из которых каждая представляет из себя монаду, необходима еще корреляция частей организма.

Хотя дух, душа и тело взаимно проникают друг в друга и силы их действуют совместно, тем не менее не должно быть места, по крайней мере в естественном состоянии, смещению сил, или поглощению одной силы другою. Таков основной систатический закон: каждая часть тримерии и

изданию: *La deuxieme lettre a Thomas de S. Maxime Le Confesseur* // *Byzantion* XXXIV (1964) Fasc. 2, p. 429–445. Перевод с древнегреческого иеромонаха Феофана (Арескина).

³ Пинеальная железа — эпифиз (греч. *epiphysis* — шишка, нарост). Располагается железа в центре головного мозга, в задней части третьего желудочка. В старинных русских медицинских руководствах железа эта называлась «душевной».

каждая ипостасная сила должны сохранить свою жизнь и свою индивидуальность. Но в катастасисе происходит смешение сил и поглощение одной силы другою. Это поглощение одной силы другою составляет прямую задачу Йоги в целях упрощения человека и полного растворения Антропоса, частью в Космосе, частью в Теосе. Этой глубоко скрытой тенденции всего индуизма, с растворением всего и всех в Божестве, с расторгением всякого бытия и жизни, с поглощением самого Божества в Абсолютном Ничто, противостоит христианский Логос, дающий всем и всему жизнь и ни у кого жизнь не отнимающий.

Душа связана с телом в определенных пунктах, но проникает собою все тело, имеет его форму и потому называется в древнецерковной антропологии также тонким телом. Дух связан с душою и телом в определенных пунктах тела и не проникает все тело и душу. Дух ближе к Богу и внутреннему сокровищу сердца, чем душа. Душа двойственна, одною стороною она обращена к духу, а другою стороною — к телу. Дух обращен одною стороною своею к Богу и внутреннему Логосу, а другою стороною — к душе и телу. Поэтому тело составляют два полюса в человеческой тримерии и от устремления тримерии к одному или другому полюсу зависит судьба человека. Дух, устремляясь к Богу и внутреннему Логосу, трансцендентному или имманентному Божеству, спасает не только себя, но и душу и тело, одухотворяя их. Духовность есть спасение всей тримерии, телесность ведет к гибели всей тримерии, так как умирает не только тело, но и дух, в виде второй смерти человека. Душевность, или психизм, не ведет к спасению, так как нельзя называть спасением растворение всего бытия, с потенцией бесконечного повторения и возвращения. Несублимированная душа (манас) не может сама своими силами вырваться из дурной бесконечности брамано-буддизма.

Дух есть дыхание жизни (πνεῦμα ζωής), он дает жизнь душе и телу, сам получая ее от Бога и внутреннего Логоса. В книге Афонского Братства «Душа человеческая» говорится: «Дух был властен над душою и телом, потому что состоял в живом общении с Богом и получал от Него Силу. Когда пресеклось живое общение с Богом, то пресекался и приток Силы. Дух, себе оставленный, не мог уже быть

властителем души и тела, но был увлечен и завладел ими. Над человеком возобладали душевность и телесность. Дух хоть тут же, но без власти. Вошли страсти вместе с самостью. Как только произнеслось внутри праотца: так — я сам. . . так самость и внедрилась в него — сей яд и сие семя сатанинское»⁴.

Самость стала новым владыкой в тримерии, начало чуждое и внешнее, ставшее внутренним. Дух не полностью утратил власть, чтобы воспрянуть и спасти тримерию.

В ближайшее к апостолам время, у Климента Александрийского мы находим:

«Три составляют (человека): чувство, желание и мысль, иными словами: плоть, душа и дух»⁵.

Ученик Климента, Ориген говорит, что человек состоит из тела, души и духа⁶. Исаак Сирий говорит о тройственном составе из тела, души и духа⁷.

То же находим мы и у других Отцов Церкви и аскетических писателей вплоть до Иосифа Брианского (15 век). И в первой молитве Нового Завета, молитве Богородицы, говорится:

«Величит душа моя Господа, и возрадовося дух мой о Бозе Спасе моем» (Лк. I, 46–47).

В древней, досократовской антропологии мнения о структуре человека расходятся. Демокрит, по свидетельству Аристотеля, полагал, что душа и дух — это одно и то же, а Анаксагор отличал дух (разум) от души (ἐτερον λέγειν ψυχήν). Учение о тройственности состава человека получает на греческой почве конкретные очертания в высказываниях Сократа о теле, душе и духе, записанных его учеником Ксенофонтом.

В самой душе Платон различает две части⁸: разумную (логикон), которой свойственно созерцание идей, и нера-

⁴ Душа человеческая, изд. Афонского Братства, Одесса, 1912.

⁵ Климент Александрийский, Patr. Migne. PG, t. 8. I, Строматы, 3, 10, стр. 1169.

⁶ Ориген, Patr. Migne. PG, t. 10.

⁷ Исаак Сирий, Творения. Слова подвижнические. Изд. 2. А. И. Снегиревой 1893. Слово 56, с. 280.

⁸ Erinnerungen an Sokrates. Hbertr. Otto Kiefer, Jena, 1906.

зумную, которая выражается в чувствительности (раздражительности), стремлениях и пожеланиях. Первая часть души, по Платону, бессмертна, а вторая смертна. В христианстве осуществляется мистерия души, ее сублимация (ὑψωσις) (утончение, возвышение) и метастаз, т. е. переход на высшую ступень. Неразумная душа вновь обретает первоизданную, потерянную интеллигибельность (разумность), становится разумной и соединяется с разумной душой, получая тем самым бессмертие. Душа человека в целом, через сублимацию и метастаз, превращается в дух, одуховляется, не смешиваясь и не сливаясь с первоизданным человеческим духом. Тело, по Платону, есть машина. В христианстве тело из душевного становится духовным, по ап. Павлу, становится органом духа и чистого Духа, внутреннего Логоса Христа.

ТРИЕДИНСТВО ДУХА

ДУХ И МАТЕРИЯ

Антитеза духа и материи встречается во всех религиозных учениях и в философских системах древнего и нового мира. Ограниченный человеческий разум лучше всего понимает свойства духа в этом диалектическом противоположении духа материи. Материя — это пассивность, инертность, ограниченность чувственность, пространственность, временность и все прочие категории ума человека. Дух — это свобода, безграничность и беспредельность, подвижность и активность, вечность и бессмертие, высшая разумность. Материя — это земное, это природа; дух — это небесное, это Божество. Двойственность природы человека дана в виде двух человек в нем: материального, земного или перстного человека, и духовного или небесного (ἐλουράνιος). Прообразы их: перстного — Адам, а небесного — Новый Адам, Христос, «Господь с Неба» (I Кор. 15, 46–47)). Земной человек — это физическое тело, а небесного человека составляют дух и душа, и живущий в них имманентный Логос-Христос. Тело было светлой и прекрасной обителью духа. В катастасисе тело стало темницей падше-

го, метасхематизированного (извращенного) духа, и с тех пор тело и дух, материя и дух стали противоборствующими началами:

«Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти. Они друг другу противятся» (Гал. 5, 17).

Природа представлена в человеке в виде плоти. Природа и дух встречаются в человеке как в последней инстанции. Здесь антитеза материи и духа достигает наивысшей остроты, силы и глубины и борьба духа с природою вступает в решительную фазу. Перед духом человеческим стоит задача: победить природу и подчинить ее себе. В борьбе духа и материи решается судьба не только Антропоса, но и Космоса. Судьба духа и материи в этой борьбе различна в эсхатологии религий. Христианство и внехристианские религии находятся в отношении друг к другу, как антиподы. Идеалом индуизма является освобождение духа от материи и его соединение с Божеством до полного растворения в нем. Покинутая духом материя возвращается в лоно праматерии Пракрити. Ни дух, ни материя ничего не выигрывают от совместной жизни в человеке. В материи не остается никакого следа от духа. Мрак, разлучившись со светом, остается мраком, материя остается темным злым началом и в вечности материи — вечность, неизменность и необратимость злого начала. Бессознательный дух обретает от жизни с материей сознание, давая сознание самому Божеству. Но свет сознания не вечен, он теряется в течение космической ночи. Неизменчивость материи и изменчивость духа, вечность материи и невечность сознания становятся причиной возвращения миров и перевоплощения духа, смены космических циклов, дня и ночи Браммы, дурной бесконечности в индуизме.

В христианстве судьба духа дана в тесной связи с судьбою материи.

Дух

Релятивный человеческий дух понимается в древнегреческой философии, как ум, нус, и тем самым подчеркивается интеллигибельная природа духа. Для обозначения ду-

ха у Платона и Аристотеля нет другого понятия, как нус. Под словом «пневма» понимается у обоих нечто совершенно иное. У Платона пневма и дыхание (пноэ) — синонимы. Под пневма подразумевается также и жизненная сила, которая, по Платону, разносится по всему телу с кровью⁹. У Аристотеля (περί φιλοσοφίας) пневма есть также психический флюид, жизненная энергия. На нашем обычном языке и на научно-философском языке, когда говорят о духе, то имеют в виду интеллект, т. е. преобладает односторонне-интеллектуалистическая точка зрения.

Между тем у Аристотеля нет этой односторонности интеллектуализма и он дает место и воле, ставя ее рядом с интеллектом¹⁰. При анализе энтузиазма он говорит, что люди в обычных условиях «имеют один и тот же принцип, в лучшем случае принцип ума и воли» (εχουσιν γάρ ἀρχήν τιαυτήν ἢ κρίσεως). В книге «De anima» он выражается еще яснее: «в разумной душе осуществляется и воля» (ἐν τῷ λογιστικῷ λογιστικῷ γάρ ἡ βούλησις γίνεται). Из превратно понятого аристотелизма выросли в Европе рационалистические системы Декарта, Спинозы и Гегеля. Приняв дух в качестве единого принципа бытия и познания, Гегель в то же время исказил истину о духе, отождествив дух с интеллектом.

Понятие о духе как пневма в высшем значении этого слова, подлинная природа духа даны в апостольской, патристической и аскетической литературе, твердо установлено на триадичность духа и его отличие от души, строго разграничено понятие пневма в древнем его смысле от того же понятия в христианском смысле. Иринеи Лионский говорит: «Иное есть дыхание жизни, делающее человека психическим, и иное есть дух животворящий, делающий человека духовным»¹¹.

Максим Исповедник говорит о духе:

«Дух есть сущность бесформенная, предшествующая всякому движению».¹²

⁹Timäus Lokrus, Edit. Ienrici Stephani vol. 10, p. 25

¹⁰Elink. Eudem. 1248 a, 39-41

¹¹Иринеи Лионский., Patr. Migne. PG, t. 7, 1152.

¹²Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 361.

Духовность

От победы духа материя тела меняется, преображается, одухотворяется. Победивший дух не покидает материю, а увлекает ее в лоно Божества, не растворяясь в Нем и не растворяя материю. В воскресшем теле материя и дух соединяются навеки. Нет бессмыслицы дурной бесконечности и вечного разобщения статистических начал тримерии там, где есть Логос-Вседержитель. Метаморфоз материи, ее просветление духом — особенность христианской религии. Спасаясь, спасать других — такова миссия духа в христианстве.

Различение души и духа мы видим в Евангелиях, и само Евангелие есть утверждение подлинной духовности в мире древнего психизма. Многочисленные свидетельства утверждения бытия духа человеческого мы находим в посланиях божественного ап. Павла:

«Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем» (I Кор. 2, 11).

Говорится о знании духа, о сокровенном, внутреннем знании.

«Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божьи» (Рим. 8, 16).

«Господь Иисус Христос со духом твоим» (2 Тим. 4, 22).

«Благодать Господа Нашего И. Христа со духом вашим» (Филим. 1, 25).

«Чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (I Кор. 5, 5).

Говорится о молитве духом (Ефес. 6, 18), о служении духом (Филип. 3, 3), об ожидании духом (Гал. 5, 5), о любви в духе (Колос. 1, 8), о жизни в духе и «по духу», о пламенении духом (Рим. 12, 11), об изречении тайны (1 Кор.)

Ап. Петр говорит о «жизни по Богу духом» (I Петр. 4, 6), и «Устраивайте из себя дом духовный, чтобы приносить духовные жертвы» (I Петр. 2, 5).

Ап. Иаков различает духовность и душевность, а в Евангелии Иоанна говорится о признаках духа.

В Ветхом Завете говорится о духе человеческом:

«Дух в человеке и дыхание Вседержителя» (Иов. 32, 8).

«Берегите дух ваш... наблюдайте за духом вашим» (Малах. 2, 15-16).

«Светильник Господа — дух человека, испытывающий глубины сердца» (Притч. Солом. 20, 27).

Строгое разграничение души и духа в древней церкви видно и из следующих слов ап. Павла:

«Слово Божье живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа» (Евр. 4, 12).

ТРИАДА ДУХА

Трехчастность души хорошо известна еще со времен сократо-платоно-аристотелевской психологии и принята в современной психологии в виде трех проявлений души: ума, воли и чувства. Трехчастность духа менее известна и требует детального рассмотрения на основании данных древнецерковной антропологии.

Иоанн Дамаскин различает в духе три силы, или способности: ум, волю и силу¹³ Максим Исповедник говорит о трех силах, ведущих к духовному созерцанию (πνευματικὴ θεωρία): разуме, воле и силе¹⁴.

У большинства других писателей встречается иное обозначение сил духа. Григорий Синайский говорит:

«В человеке есть ум, слово и дух (пневма) (νοῦς, λόγος καὶ πνεῦμα), и ни ум не бывает слова, ни слово без пневма, но всегда суть и друг в друге и сами по себе. Ум говорит посредством слова, а слово проявляется посредством пневма. По сему примеру человек носит в себе слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в сем (в духе) свое по образу Божию создание. Ум — Отец, Слово — Сын, Дух — Св. пневма, как учат богоносные отцы о Едином в трех лицах Боге»¹⁵.

Три силы духа: нус, логос и пневма, действуя совместно

¹³Иоанн Дамаскин, Изложение православной веры, с. 29-30.

¹⁴Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/ 1, 1340.

¹⁵Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, Главы о заповедях и догматах... , гл. 31-32, с. 187. (По Позову с. 203).

и проникая друг друга, не смешиваются друг с другом по аналогии с Божественной Тριάдой.

Каллист Катафигиот говорит, что ум, слово и пневма действуют совместно, возвышая душу и делая ее простою¹⁶.

Деление духа на нус, логос и пневма мы находим и у других аскетических писателей: Афанасия Синайского, Григория Нисского, Диадокха, Марка Подвижника и Каллиста и Игнатия вплоть до писателя 15-го века, Иосифа Бриенского¹⁷.

Если сравнить первое обозначение сил духа: ум, воля и сила, со вторым: ум, слово и пневма, то видно, что воля соответствует слову-логосу, а сила соответствует пневме. Максим Исповедник различает Ум, слово и чувство¹⁸, где чувство соответствует силе и пневма (αἰσθησις). Это — духовное, или «умное чувство» древнецерковной антропологии.

Вторая часть духа, т. е. слово, есть внутреннее, или духовное слово (πνευματικός λόγος), играющее столь важную роль в умной Иисусовой медитации. Аналогия с волею устанавливает волитивный характер этого слова-логоса, а аналогия третьего члена духа с чувством устанавливает сенситивный характер силы-пневма.

На Западе установилось другое деление духа со времен Августина, который различает в духе ум, память и волю (intellectus, memoria, voluntas). Это расхождение с концепцией духа в восточной церкви проходит через всю средневековую схоластику вплоть до новой философии.

Ум

Аристотель выделяет ум, как мыслящую душу, как разумную энергию души, которая одна бессмертна, в то время как другие силы души смертны. Он называет его творческим или активным умом.

¹⁶Каллист Катафигиот, Patr. Migne. PG, t. 147, 865.

¹⁷Бриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», Лейпциг, 1768, т. 2, с. 27.

¹⁸Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, С. 1388.

Во всей аскетической литературе проводится строгое разграничение ума духовного от ума душевного. Душевный ум в своем теоретическом или познавательном аспекте проявляется в дискурсивном мышлении, и у различных субъектов эта умная сила души подвержена значительным индивидуальным колебаниям. Духовный ум, нус, интеллект, находится в зачаточном, латентном, недейтельном состоянии и проявляется лишь урывками в интуитивном мышлении. Яркие примеры этой деятельности духовного ума в виде научной, философской, технической, художественной и религиозной интуиции дает Джемс. Духовный ум достигает своего полного развития в религиозной аскезе и медитации, проявляясь в созерцании и экстазе. Это — творческий, активный ум, по Аристотелю, который есть не что иное, как творческая фантазия. Душевный, или дискурсивный ум, или рассудок есть теоретический ум, по Аристотелю¹⁹, в отличие от практического ума, или воли. Это — также *Intellectus possibilis* схоластиком, и, как связанный материей мозга, *Intellectus materialis*, естественный ум Аристотеля, Александра Афродизия и древнецерковных писателей. Деятельность духовного ума протекает обычно вне сознания, в сверхсознании, но может перейти в сознание, вызывая движение душевного ума. Как первая сила духа, ум занимает исключительное иерархическое положение в тримерии человека. Этим он обязан своей божественной природе и близостью к Богу. Михаил Пселл дает следующую схему иерархических отношений:

«Ум сродственен (*συμφυές*) Богу, уму сродна логическая душа (*λογική ψυχή*), логической душе сродна неразумная душа (*άλογος ψυχή*), неразумной душе — природа, природе — тело, а телу материя»²⁰.

Приблизительно та же схема дана в герметизме: «Ум заключается в логосе (душевном уме), логос — в душе, душа — в духе (подразумевается пневма зотикон, жизненная сила), а дух — в теле»²¹. Сродство ума с Богом подтвержда-

¹⁹ Аристотель, *De anima*, 9, 432.

²⁰ Михаил Пселл, *Patr. Migne. PG*, t. 122, c. 1124, (*De Sybill*).

²¹ Kroll W, *De oraculis chaldaicis*, Stuttgart, 1912, S. 47.

ется в экстазе, когда через посредничество божественной природы ума все существо человека становится субстанцией Бога (οὐσία θεοῦ). Ум является вершиною творения, он посредник между Богом и Космосом, он дает откровения, в нем интеллигибельный мир (νοητός κόσμος), идеи; по его прообразу создан мир, он же — образ души и отец души, по Плотину²².

По своей божественной природе ум есть свет и огонь, так как и Бог есть Свет (1, Иоан. 1, 5) и Огонь. По Плотину, интеллект (нус) есть свет. При созерцании ум видит свой собственный свет и свет, исходящий от Бога, Он наполняет своим светом и душу, заставляя ее светиться светом более ярким, чем природный свет самой души. Соединение этих трех светов и есть иллюминация. И здесь, по Плотину, всегда есть опасность смешать свой свет со светом Небесным. «Свет созерцается в самом интеллекте, а не вне его. Когда интеллект созерцает божественный Свет, он не знает, откуда он, изнутри или извне. Бесполезно искать, откуда он; он не связан с местом. Он только появляется и остается скрытым от нас. Не нужно его искать, но ждать в покое, когда он явится, нужно готовиться его созерцать»²³.

Исходя из божественной природы ума, Григорий Нисский²⁴, Авва Талассий²⁵ и Феолит²⁶ приписывают духовному внутреннему уму следующие функции: 1) умствовать

²²Плотин, 6-Ennead, I. 7 §§ 34–40.

Плотин (203/4 или 204/5–269/70) — античный философ-идеалист, основатель неоплатонизма. Род. в Ликополе (Египет). Философией стал заниматься в Александрии. В Риме в 243/4 начал здесь широкую преподавательскую деятельность. В отличие от Оригена и своего сотоварища по школе Аммония Саккаса, Плотин подверг критике стоич. платонизм и был совершенно непричастен к христианскому богословию. Перед смертью Плотин завещал своему ученику Порфирию проредактировать, привести в порядок и издать записанные самим лекции. Каждый отдел Порфирий разделил на девять частей, вследствие чего каждый отдел получил у него название «Эннеады», т. е. «Девятки», и все шесть отделов тоже получили с тех пор общее название «Эннеады».

²³Плотин, 5-Ennead. I. 7, §§ 5–8

²⁴Григорий Нисский, Творения, т. 1, с. 119.

²⁵Авва Талассий т. е. авва Фалассий, Добротолюбие, т. 3, Сотня вторая, с. 299 (По Позову с. 334)

²⁶Феолит, Добротолюбие, т. 5, (По Позову с. 177).

ние о Боге и пребывание в Нем, 2) устроение мысленной твари, интеллигибельного мира и подражание Создателю Мира, 3) управление эмпирической, вещественною жизнью.

БОЛЬШОЙ УМ

Восхождение ума начинается с его отрешения от предметов внешнего мира, с освобождения от гедонической чувственности и фантастического рассеяния, с возвращением ума к самому себе, и завершается в аскетической интроверзии, с восхождением ума к Богу. В древнецерковной умной медитации ум собирается и направляется в сердце, как в свой центр и свое отечество. Здесь он становится вновь сильным, духовным, созерцательным умом, и, разыскав в сердце внутреннее сокровище, становится наследником Царства Небесного внутри. Он становится вновь «большим умом» (μέγας νοῦς), по Авве Талассию и Авве Дорофею. Большой ум является достоянием избранных, но и у них он требует для своего развития длительных аскетических усилий. Раскрытие большого ума составляло основную задачу аскезы всех времен и народов. Большой ум светил в древности целым народам, освещал целую эпоху. Кем был Моисей для Израиля, тем были: Орфей для Эллады, Гермес Трисмегист для Египта, Зороастр для Ирана, а Рама для Индии, Лао-Тсе для Китая, Пифагор, Сократ, Платон и Аристотель — для всего Запада.

Большой ум становится господином всей тримерии, пройдя весь Христов «путь», о котором Никодим Агиорит говорит:

«Прекращением телесных наслаждений ум освобождается от чувств, сам подчиняет их себе, возвращаясь к первоначальной своей умственной пище, каковая есть чтение Св. Писания и построение добродетелей»²⁷.

Начинается интегрирующая и одухотворяющая деятельность ума в теле.

²⁷Никодим Агиорит, О хранении чувств, ума и сердца, Константинополь, 1923 г., с. 39.

«Ум старается вернуть телесные чувства к наслаждению умственными наслаждениями и таким образом чувства понемногу смягчаются. Как тело посредством чувств старалось сделать ум и дух плотью, так теперь ум посредством своих нематериальных наслаждений делает плоть нематериальной и некоторым образом делает его духом. Так, по Максиму Исповеднику, душа, подвигаясь к Богу, делает плоть священной»²⁸.

Воля

Отношение Аристотеля к воле не совсем ясное, хотя он и различает неразумное желание или стремление к нолю, эпитимию и булесис (βούλησις). Зенон отмечает разумность воли.

Из ранних отцов Церкви больше всех уделяет внимание воле и желанию Климент Александрийский. Имея в виду катастасис, он говорит, что желание (неразумное) предшествует всему, но и «гностика», т. е. человека совершенного желание, суждение и делание это одно и то же²⁹. «Желать и мочь (у гностика) это одно и то же. К этому приходят через упражнение и очищение, а другие, хотя и не могут, но имеют желание»³⁰. Таким образом, Климент различает волю (телайн) и желание (булесте) (βούλεσθε). Учение Климента комментировано Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскиным. Максим Исповедник говорит, что воля, по Клименту, есть «аппетитивный ум» («θέλησιν νοῦν ὀρεκτικόν») (mens appetitiva), а желание есть appetitum rationis consentaneum³¹.

Иоанн Дамаскин говорит, что воля (θέλησις), по Клименту, есть «аппетитивная сила и свободное движение царственного ума» (δύναμις ὀρεκτική καὶ αὐτοκράτορος νοῦ κίνησις αὐτέζουσίος).

²⁸Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 30–40

²⁹Климент Александрийский, Patr. Migne. PG, t. 8, Стром. кн. 2, с. 17, р. 1016.

³⁰(т. ж. сар. 6, р. 964)

³¹Климент Александрийский, Patr. Migne. PG, t. 8, р. 46, Veterum testimonia.

Михаил Пселл относит волю к разумной душе, т.е. к духу (нус) в аристотелевском смысле, называя волю практическим разумом, как и Аристотель; название, заимствованное впоследствии схоластиками и Кантом.

Мелетий Монах говорит:

«Ум (νοῦς) есть первая причина всех движений и знаний. Воля же есть качество (ποιότης) движения. Воля проста и едина, но меняется по качеству и различию предметов»³².

У Марка Подвижника слово «телезис» встречается в смысле воли³³.

Иоанн Дамаскин различает телезис и булезис³⁴.

Первое есть воля в собственном смысле, а второе — душевный аспект воли в виде желания, стремления и влечения.

Слова булэ и булезис встречаются у Антония Великого, Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина и др. У Плотина — слово булезис.

Иоанн Дамаскин, как и Платон, помещает волю в сердце человека. И Антоний Великий говорит о «воле, которая действует в сердце»³⁵.

Во всей древнецерковной литературе, как в патристической, так и аскетической, существует разграничение воли в духовном смысле от воли в душевном (психическом) смысле, волитивности духа и волитивности души.

В своей естественной деятельности воля связана с интеллектом и сознанием, и представляет собою сознательную волю. Для большинства современных психологов и философов воля есть духовная сила и деятельность, хотя нет недостатка в попытках вывести волю из низших форм психической деятельности: стремлений, желаний, инстинктов и аффектов, как продукт эволюции.

³² Мелетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, De natura hominis, p. 1308.

³³ Марк Подвижник, Комметания к Иоанну Лествичнику, Patr. Migne. PG, t. 88, 1164.

³⁴ Иоанн Дамаскин, Изложение православной веры, (Fid. orthod. lib. 2. cap. 22).

³⁵ Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления св. отца нашего Антония Великого о жизни во Христе, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 66, с. 54. (По Позову с. 55).

Аристотель первый отметил связь ума и воли, но он смешивал их. «Мыслить и волить — это одно и то же» и «когда душа движется в мыслях, то движется и в воле» — говорил он³⁶.

Примат практического разума над теоретическим у Канта и Фихте есть волюнтаризм и выражает фаустовскую тенденцию не только германского духа, но и всей западной культуры. Кант спрятался за практический разум, думая этим спастись от теоретического банкротства «чистого разума» (теоретического), но практический разум (воля) только «постулирует» и создает фикции, которым в реальном мире ничто, по Канту, не соответствует.

Отождествление воли и интеллекта, перешедшее в новую философию из схоластического аристотелизма, встречается до сих пор в некоторых кругах представителей философии и психологии. W. Koppelman³⁷ говорит: «Теоретический и практический разум суть лишь формы выражения одного и того же стремления, одного и того же ума, после объединения всех активных процессов душевной жизни». В происхождении и усилении самосознания Я, практический разум, по Коппельманну, принимает не меньшее участие, чем теоретический разум. Это справедливо, но из этого не следует, что оба разума тождественны.

СИЛА

Платон говорит о разумной части души, демонион (дух), что она имеет духовную силу (*δύναμις πνευματική*). Понятие духовной силы, этой третьей части духа, неизвестно ни Августину, ни схоластике, ни Спинозе, неизвестно оно и новой философии и психологии. В «Тимее» говорится, что в первоэлементах, в «треугольниках» тела изначально заложена сила (*δύναμις*), достаточная для удержания их вместе до срока, дальше которого никто не может жить.

Из трех сил духа, признаваемых древнецерковной ан-

³⁶ Аристотель *De anima*, 3, 11, 433.

³⁷ W. Koppelman, *Was wissen wir von der menschlichen Seele*. 1922, S. 101.

тропологией: ума, воли и силы, духовная природа первых сил, т. е. ума и воли не встречает возражений, в то время как духовная природа третьей части духа, т. е. силы, менее изучена и менее понятна. Со словом «сила» связано у большинства представление как о феномене физического мира. Понятие силы удержалось в современной науке, несмотря на критику этого понятия такими учеными, как Кирхгофф, Дю-Буа-Реймонд, Мах и др. Роберт Майер полагал, что есть одна сила, лежащая в основе всех дифференцированных энергий мира. Это воззрение не чуждо и большинству современных ученых. В таком случае, как нечто простое, недифференцированное, невидимое и первичное, сила должна иметь духовную природу. Сила, как абстракция движения и энергии, как причина этих механических феноменов, как их источник, есть опять нечто первичное, основное и духовное, лежащее по ту сторону вещи, благодаря которой вещи становятся причинами явлений. В таком случае сила есть «вещь в себе». Так смотрят Mainländer, Becher, Herder, Eisler, Caspari на силу, как на сущность вещей. Для энергетиков В. Оствальда, Лебона и др. материя есть энергия, а энергия — проявление силы. Для Рия, Зигварта, Вейссе, Кариера и др. сила есть субстанция материи. Признание духовной природы силы вытекает и из следующих определений силы, как сущности вещей (Лашелье), как источник изменений (Христ. Вольф), как спиритуалистического принципа (Эд. ф. Гартманн), как реальности (Вейсс), Сущего (Ульрици), как внутренней апперцепции Я (Мен де Биран), как божественной всеосознательной идеи (Карно, Равессон, Демулен), как первосилы (Вале), как творческого принципа (Рейнингер и Спикер). Геринг говорит о нематериальности и реальности силы³⁸.

Таким образом, и в своем макрокосмическом аспекте си-

³⁸Позов цитирует Eisler Rudolf книгу без названия. Вероятно, это книга: *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*. Berlin, 1930. ЭЙСЛЕР (Eisler) Рудольф (1873–1926) австр. философ; последователь Канта и В. Вундта, представитель спиритуалистического дуализма. Особую известность Эйслер приобрел благодаря своим словарям: «*Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*», 3 Bde., 1899; «*Handwörterbuch der Philosophie*», 1913; «*Philosophenlexikon*», 1912; «*Kantlexikon*», 1930.

ла есть духовное начало Первосила, один из атрибутов Божества, лежащих в основе мироздания и миротворения. О силе как духовном начале в микрокосме говорит Condillac: «Есть в нас принцип наших действий, который мы чувствуем, но не можем определить, он называется силою. По аналогии мы предполагаем эту силу в других»³⁹.

Древняя мысль в лице Анаксагора, Платона, стоиков и Плотина признала духовность силы, наличие силы в идеях, истечение силы из божественной Первосилы.

Сила не вся целиком дифференцировалась в природе и мире, не вся целиком вошла в природу, но как духовная первооснова, продолжает еще действовать в мире. «Потенции» Шеллинга суть силы идеи, еще не проявленные в мире и природе. Шеллинг⁴⁰ говорит о силе:

«Das Wesen der absoluten Identität, insofern sie unmittelbar Grund von Realität ist, ist Kraft. Denn jeder immanente Grund von Realität heisst... immanenter Grund eines Seins.»

Сила — один из атрибутов Божественного Духа, как Разум и Воля. Разум и Воля гипостазированы Гегелем и Шопенгауэром как абсолютные принципы. Разум, Воля и Сила как духовная Триада представлены в природе, как имманентные принципы, причем Сила есть Субстанция и Материя, поэтому Сила не мыслилась вне природы. Проявления Силы в природе бессознательны для организмов и не доходят до сознания человека, так как протекают в теле, этом наиболее удаленном от духа участке эмпирического человека. Но сама по себе сила, как духовный принцип, сознательна и обладает достаточной разумностью для своего проявления в неорганической и органической природе.

Шопенгауэр⁴¹ додумался до бессознательности Воли, но

³⁹Ebd.

⁴⁰Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie, Werke, Leipzig, 1907, Bd 2, S. 349. («Изложение моей системы философии»). Шеллинг (Schelling), Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854) — нем. философ, представитель нем. классич. идеализма. Окончил духовную семинарию и Тюбинг. теологический ин-т, где изучал философию и богословие в Лейпциге изучал математику и естествознание.

⁴¹Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd 2, cap. 20. («Мир как воля и представление»). Шопенгауэр (Schopenhauer), Артур (1788–1860) — нем. философ-идеалист. Изучал естествознание и

ведь в сущности и абсолютный Разум у Гегеля⁴² бессознателен и достигает сознания только на ступени понятия, а у Эд. ф. Гартманна и Абсолют бессознателен. Учение о бессознательности духа, как релятивного человеческого, так и Абсолютного, бывшее достоянием восточной философии и теософии, перекочевало в германскую идеалистическую философию и свидетельствует лишь о движении европейской мысли назад к арийским первоисточникам. Ошибка пантеистического натурализма всех Спиноз в том, что они считают Божественную Силу целиком вошедшею в природу и мир, и Теос как бы целиком растворяется в Космосе.

Сила, как Божественный и духовный принцип, получает полное признание в Новом Завете. В молитве Господней, в славословии говорится: «Яко Твое есть Царство и Сила и Слава»... Ап. Петр говорит:

«Бог Духом Св. и Силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благотворя и исцеляя всех» (Деян. Апост. 10, 38).

Ап. Павел говорит:

«Бог воскресил Господа силою Своею, воскресит и нас» (I Кор. 6, 14).

Сам Христос есть Сила и Премудрость Божья (I Кор. 4, 20). Апостол собирается испытать в верующих не слово, а силу (I Кор. 4, 20), и слово Иисуса есть «для нас спасаемых — сила Божья» (I Кор. I, 18). Характерно в устах апостола отождествление духа и силы:

«И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, а на Силе Божьей». (I Кор. 2, 4-5).

философию в Гёттингенском ун-те. В 1813-14 сближился с Гёте. В 1818 закончил свой гл. филос. труд «Мир как воля и представление». Заключит. выводы этики Ш. созвучны индуистскому учению о нирване.

⁴²Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, 1927, S. 520. («Феноменологии духа»). Гегель (Hegel), Георг Вильгельм Фридрих (1770-1831) — нем. философ, объективный идеалист, представитель нем. классической философии.

И благодать, которую был одарен апостол, была «действием Силы Его» (Ефес. 3, 7), и «Бог действует в нас Силою Своею» (Ефес. 3, 20). Преображение тел верующих совершается силою Христа (Филип. 3, 21). Вера христианская есть вера в Силу Бога: «В Нем (Христе) вы совоскресли верою в силу Бога» (Колос. 2, 12). Благовествование совершается не в слове только, «но в силе и Св. Духе» (I Фессал. 1, 5). Отец творит силою Сына и Его же силою держит все (Евр. 1, 3). Христос, по ап. Павлу, есть не только творящая и сохраняющая, но и сила очищающая, спасающая, преобразующая и искупляющая. Сам Христос называет Бога Силою:

«Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы» (Матв. 26, 64).

Чудеса и знамения суть проявления Силы:

«Горе тебе, Хоразин! Горе тебе, Вифсаида! Ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно они во вретнице и пепле покалялись» (Матв. 11, 21).

В Ветхом Завете говорится о Силе:

«Бог препоясует меня силою» (2-я кн. Царств 22, 33).

«У Него мудрость и сила, Его Совет и Разум (Иов. 12, 13).

«Десница Господня творит силу» (Пс. 118, 15).

Дионисий Ареопагит говорит о Силе Божьей⁷¹, что она распространяется повсюду и участвует во всем. Нет ничего без этой силы, имеющей умную, логическую, чувствительную, жизненную и субстанциальную силу. Ангельские чины получают от Нея свои силы, свою бессмертную духовную подвижность, свое стремление к добру. Она изливается на людей, на животных, на растения и на всю природу и усиливает дружбу (любовь) и общение друг с другом. Она держит порядок небесных светил и астральных существностей. Она сохраняет существенные для всех их силы, обеспечивая всему место, давая обожение. Она положила иерархию для спасения и обожения всех умственных и логических существностей.⁴³

⁴³ Дионисий Ареопагит, *Patr. Migne. PG, t. I, de div. nom., cap. 8,3-5.*

По Гуго С. Виктор, Бог характеризуется Силою, Сын — Мудростью, а Дух Св. — Любовью⁴⁴.

Имманентная Сила Божья в виде Божественной Субстанции и есть то невидимое в мире, что доступно созерцанию человека:

«Ибо что можно знать о Боге, явно для них... Ибо невидимое Его, вечная Сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 19–20).

Созерцание Силы или Субстанции, созерцание имманентного Божества лежит в основе спекулятивного созерцания Востока и Запада и включает в себе великий соблазн и источник многих ошибок: чувство идентичности субъекта и объекта, Я и Не-Я, вплоть до полного слияния, чувство идентичности с Божеством, также до полного слияния, духовная аберрация адвайты (не два Божества, а только мое Я) с вытеснением Божества, *tat tvam asi, aham Brahma asmi*.

Но, по Исааку Сирину, есть два вида созерцания Божества:

«У нас два душевных ока, как говорят отцы. Одним оком видим тайны Божьей славы, сокровенные в естествах, т. е. силу и премудрость Божью. Другим оком созерцаем славу святого естества Божья, когда благоволит Бог ввести нас в духовные таинства»⁴⁵.

Второе созерцание, т. е. святого естества Бога, недоступно адепту спекулятивной мистики и йогу-адвайтисту, и отсюда — отрицание личного аспекта Божества, трансцендентного Бога.

⁴⁴Гуго из С. Виктор. *De Sacramentis* 3, lib. 1, 28. Гуго Викторинец (Hugo de Sancto Victore) (1097–1141) — главный представитель того направления средневековой философии, которое религиозную мистику соединяло с умозрительным мышлением. Из Гаммерслебенского монастыря (близ Гальберштадта), где получил первоначальное образование, перешел в монастырь св. Виктора близ Парижа и, сделавшись настоятелем тамошней школы, прославил ее своим учением. Был дружен с Бернардом Клервосским. Бажнейшие сочинения Г.: «*Eruditio didascalorum*»; «*De sacramentis fidei christianae*» — система умозрительной теологии; «*De arca Noe mystica*»; «*De arca Noe morali*». — Соч. Г. издавались несколько раз и вошли в собр. Migne.

⁴⁵Исаак Сирин, Творения, слово 82, с. 390.

Трансцендентная Божественная сила в виде благодати действует в христианских таинствах и во всех мистических актах умной Иисусовой медитации: созерцания, экстаза, озарения и просветления, вознося подвижника на высшую духовную ступень. Сила благодати, по Дионисию Ареопажиту, распространяется на всех, но не все имеют равное расположение принять ее⁴⁶. Исаак Сирий говорит о «принятии силы, аналогичной той силе, которую приняли апостолы в «виде огненном»⁴⁷, о нисхождении силы Духа Св. на духовную силу человека. Божественная Сила приходит, по Исааку, особенно во время ночного бдения:

«Ум одним бдением может привести в благородство душу и дать уразумение сердцу к дознанию духовной силы. (...) Не ожесточай сердца своего сном, и снова придут к тебе, по благодати, и горячность, и легкость, и сила, и возрадуешься скача и благодаря Бога... Приближается благодать и приходит иная сила, в которой сокрываются всякое благо и все роды помощи. И в изумлении дивится человек, припоминая прежнюю тягость и нашедшую на него легкость и силу»⁴⁸.

Исаак говорит о реальности ощущения этой силы:

«Тогда вселится в тебя она, неведомая сила, и ощутительно почувствуешь, что с тобою несомненно сила, — та сила, которую ощутив в себе, многие идут в огонь, и не боятся, и ходят по водам»⁴⁹.

Ап. Павел говорит о себе:

«Тружусь и подвизаюсь силою Его, действующей во мне могущественно» (Колос. 1, 29).

Силою действует и человек, и в нем сила есть атрибута духа, духовная способность и третья ипостась духа. Среди духовных способностей силе принадлежит особое и самостоятельное место. Функция силы, как и воли, имеет больше отношения к деятельности, к практике, чем к теории, к созерцанию. Сила еще теснее связана с волею, чем воля с разумом. Сила, как практическая способность духа, так

⁴⁶ Дионисий Агиорит, *De divin. nomin.* Cap. 8, v. 2

⁴⁷ Исаак Сирий, Творения, слово 83, с. 236.

⁴⁸ Исаак Сирий, Творения, слово 70, с. 354–355.

⁴⁹ Исаак Сирий, Творения, слово 49, с. 218

тесно связана с волею, что смешение силы с волею встречается еще чаще, чем смешение воли с разумом.

Всякое действие есть продукт не одной только воли, но и силы. Для действия нужна еще энергия для осуществления действия, а эта энергия дается силою. Воле принадлежит направление действия в ту или иную сторону, решение и утверждение, или отказ от действия, возбуждение или торможение действия. Силе принадлежит приведение действия в исполнение по свойственной ей энергии действия. Действие предшествует исполнению, как действию предшествует сознание, мышление, или обсуждение действия. Исполнение есть конечная стадия, завершение действия функцией силы. Действие есть процесс в значительной степени внутренний, скрытый, часто незаметный, исполнение есть процесс внешний, доступный наблюдению. В воле сосредоточена середина и сердцевина действия, и функция воли есть действие в тесном смысле слова; начало действия в уме есть мысль и сознание, конец действия — в силе. Мотивы воли — в уме и чувстве, т. е. в сознании, мотивы силы — в воле и в уме. Воля немыслима без сознания цели. Даже в стремлении и влечении есть какая-то цель. Без силы ни ум, ни воля не могли бы проявиться и реализоваться в теле. Сила связана с умом не непосредственно, а через волю. В этом промежуточном и центральном положении воли заключается ее провиденциальное значение и ее интимная связь с другими функциями и началами в сердце, как совесть, внутренний Логос. Движение в духе начинается с ума, с интеллекта, и всякий теоретический и практический волюнтаризм есть нарушение иерархии в духе и в тримении. Симеон Новый Богослов проводит разделение воли и силы:

«Кто страха ради Божья отсекает свою волю, тому Бог неведомо для него, так что он не знает, дарует свою волю и соделывает ее неизгладимую в сердце его, открывая при сем очи сердца, чтобы он познал Его волю, и силу подавая исполнять ее»⁵⁰.

⁵⁰ Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, Деятелиныи богословские главы, гл. 110, с. 36 (По Позову с. 40).

Духовная способность силы лежит в основе всякого религиозного усилия, и аскетического в особенности:

«Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12).

«Ищите... стучите... просите» — говорит Иисус. В основе всех этих усилий лежит сила исхис.

Наблюдение и опыт показывают, что действие во всех его трех частях все более экстеризируется. Действие — путь от внутреннего человека к внешнему, как бы выход Я из скрытых глубин к периферии. Если деятельность ума и воли протекают на планах духовном и душевном, то деятельность силы, будучи по природе духовной, проявляется в телесных формах. Особенность каждой из духовных сил в том, что ум есть дух в духе, душе и теле; воля есть дух в душе и теле, а сила есть дух в теле. Отсюда — другая особенность духовных сил. Каждая из них сама по себе сознательна, по интеллигибельной природе самого духа, но проявления их в человеке различны по степени сознаваемости их для Я. Ум сознателен, потому что функция его протекает в духе; воля менее сознательна, она подсознательна, так как функция ее протекает в душе, в значительной степени утратившей свою интеллигибельную природу. Сила из всех трех духовных функций наименее сознательна, почти бессознательна, так как протекает в материальном теле, ставшем к тому же из духовного тела душевным и плотским. Разница в степени сознательности отдельных сил духа — не в них самих, но в той среде, в которой каждая из них действует. Будучи самой экстерической по своей функции, сила оказывается в то же время самой интимной и скрытой в животном теле, так как функция ее, тесно связанная с телом, протекает бессознательно для нашего Я. Это звучит парадоксально, но это — факт. Интимность и латентность силы и является причиной того, что сила, как духовная способность, мало известна и наименее изучена, в то время как способность ума-духа, как наиболее сознательная, более доступна и понятна. *Cogito — ergo sum* — нет ничего непосредственнее этого, даже для скептика Декарта. Аполлоно-сократовское «познай самого себя» покоится на той же основе. Отношение силы к телу и телесности хорошо

знакомо современной мысли. По Haberlin⁵¹, сила есть то, что телесно проявляется, как чувственное качество и движение, и есть жизненная сила. По Hering, физическое тело находится в силовом поле, т. е. подвержено действию силы; это — символ воздействия силы. Таким образом в микрокосме, как и в макрокосме, сила есть субстанция, материя, энергия и тело. Если сила в ее макрокосмическом аспекте получила полное признание, то в мирокосмическом аспекте она еще мало известна. Сила имеет в теле свой аппарат в виде нервно-мышечной системы, а центрами ее являются центры духа в теле: головной и спинной мозг и сердце. Отсюда — попытки вывести понятие силы из физиологического феномена, из мышечного чувства, как у Спенсера, Энгеля, Милля, Бена, Галилея и др.

Смещение понятий воли и силы встречается часто и в новой философии и психологии начиная с Лейбница, который видел первичный прообраз силы в стремлениях. То же и у Эд. ф. Гартманна. Мы увидим дальше, что стремление, влечение и желание суть элементы волевой части души и не должны быть смешиваемы с силою-исхис. Смещение воли и силы можно отметить и у Дю-Буа-Реймонда, считающего, что понятие силы берет в сознании начало с воли, у Бутерверка и Шопенгауэра, для которого все силы суть явления воли. По Мен де-Бирану, мы заимствуем представление силы из «*effort voulu*». По Верду, каждая сила аналогична нашей волевой силе.

Современная психология знакома только с реактивным аспектом силы-исхис в виде чувства. Энергетический аспект силы и вообще энергетическая точка зрения на психические и духовные процессы ей неизвестна. Наше представление о духовных феноменах апперцепции, внимания и сознания, как интеллектуально-волевых, будет неполным,

⁵¹Haberlin, *Der Geist und die Triebe*, 1924. Геберлин (Haberlin) Пауль (1878–1960) — швейц. философ; с 1922 — профессор в Базеле. Для базельского философа, психолога и теоретика педагогики Пауля Геберлина вся метафизика есть экспликация первичной истины: Я есмь. Дает следующую формулировку проблеме (философской) антропологии: «Я, который кажусь себе тем или другим, кто же я на самом деле?» Этот вопрос невозможно разрешить эмпирически, так как цель его — истина и человек никогда не может быть «предметом».

если мы не признаем также и участие в них третьей способности духа, т. е. силы-исхис.

Смешение понятий разума и воли начинается на Западе со времен Аристотеля, выделившего интеллект как высшую, разумную часть души, единственно бессмертную, и считавшего другие, низшие части души, энтелехией тела, умирающих вместе с телом. Первым, выделившим интеллект как духовное начало, был Анаксагор, о котором Аристотель говорит в «Физике», что он считал разум принципом сущего, который тоньше и чище всего, имеет знание всего, не смешивается ни с чем, образует из хаоса вещи, разделяя и утончая комплексы частиц, украшает и держит все. Этот интеллектуальный аспект духа вошел и в метафизику Аристотеля, который, называя волю разумной, не строго разграничивал разум и волю. Наоборот, назвав волю практическим разумом, Аристотель внес значительную путаницу в западную мысль.

Сила есть то вечное и неизменное, что лежит в основе материи. Материя есть лишь состояние, а сила есть сущность, которая в определенное время дала начало этому состоянию. Обратимость материи в силу и обратно показал в своих опытах Густав Лебон. Таким образом, для большинства исследователей фикцией является не сила, а материя, как продукт наших чувств. Сила является реальностью и духовным принципом. Энергетизм, как философское воззрение, является значительным шагом вперед, как признание реальности той духовной силы, которая долго оставалась вне поля зрения научного знания, в то время как другие силы духа: ум и воля, получили полное признание. Особенность силы как духовного принципа проявляется в материи, в теле и была причиной того, что сила долго оставалась скрытой от взоров исследователей. Силу всегда покрывала материя, или сила скрывалась за материей как объектом чувств, и доступна сама по себе только в мистическом созерцании. Невозможно представить себе взаимодействие членов систатической триады человека без духовной основы человеческого тела, каковою является сила-исхис.

Вездесущее силы, ее субстанциальное проникновение в мир лежит в основе пантеистического созерцания, а следо-

вательно и пантеистической мистики и метафизики. Пантеистическое *Dens sive natura* или *Gott-Natur* Геккеля есть не что иное, как гипостазированная сила. Здесь налицо монистическое сужение и обеднение понятия Божества. Mainlander и Becher⁵² дали системы, в которых мировой основой является не разум, и не воля, а сила, как настоящая «вещь в себе», которая лежит в основе всех вещей в себе и имеет духовную основу.

Человеческое тело есть система атомных, молекулярных и эфирных сил, которые суть лишь модификации единой духовной силы.

Дух и тело

Об отношении духа к телу говорится в книге афонского братства: «Душа человеческая»:

«Дух является самостоятельной причиной своеобразных деятельностей в мире, тело же является постоянным условием его деятельности; оно — не носитель духа и не форма его существования, она именно только данное условие его деятельности. Поскольку это условие дано, как постоянное и необходимое, дух находится конечно в зависимости от него. Но как деятельная причина, дух может действовать и на самые условия своей жизни, необходимо приспособляет это условие к цели развития своей жизни в мире»⁵³.

Духовный монизм

Следуя учению о триаде или триединстве духа древне-церковной антропологии, можно сказать, что дух не есть только интеллект, а интеллект, взятый в отдельности, не есть дух, не выражает собою полностью духа. Дух шире и универсальнее интеллекта. Дух не есть воля, и воля, взятая в отдельности, не есть дух; дух шире и универсальнее воли. Воля не есть единственная активность духа, а лишь проявление какой-то другой, универсальной активности, более простой, первичной и недифференцированной активности

⁵² Zit. n. Eisler Rudolf.

⁵³ Душа человеческая, изд. Афонского Братства, Одесса, 1912.

духа в целом. Дух есть нечто высшее в своей простоте, чем интеллект и воля в отдельности. Ум и воля — только дифференцированные силы духа. Дух есть единство ума, воли и силы-чувства, есть триединство, и в этом триединстве — сила духа, как и в триединстве души — сила души. О духе можно говорить только в его тотальном аспекте, в его триединстве. Вне духа отдельные духовные силы теряют в значительной степени свою силу, свою разумность и сознательность и переходят на низший душевный план, смешиваются с душевными силами, вплоть до полного поглощения ими. В древнецерковной медитации дух спасается в триадизации, в объединении всех трех сил духа, разрозненных и автономизированных в катастасисе.

Интеллектуализм, волюнтаризм и эстиматизм (у Лотце) одинаково односторонни и не выражают истины. Они следуют общефилософской тенденции искусственного упрощения, и эта тенденция проявляется в монизме. Теоретическим и практическим интеллектуализмом грешит Йога. На Западе теоретический волюнтаризм Дунса Скотта, Канта, Фихте, Фр. Шиллера, Шопенгауэра, Ницше, Бергсона, Маха, Иерусалем, Франсе, Фахингера, Вундта и др. гармонизирует с практическим волюнтаризмом фаустовского человека. Практический эстиматизм, или эстетизм, представлен в искусстве, а практический исхизм (сила-исхис) встречается в спорте в виде гипертрофии мышечной системы.

Всякий монизм в сфере духа, как и на других планах жизни, неуместен и неправомерен. Каждый монизм включает в себе скрытый диадизм-дуализм, и этот дуализм не преодолевается. Диада продолжает жить в монизме в скрытом и замаскированном виде, часто весьма искусно прикрытом потугами метафизика. Интеллектуалистический монизм Декарта, Спинозы и Гегеля также далек от истины, как и волюнтаристический монизм Шопенгауэра, как и конкретный монизм. Эд. ф. Гартманна. Выход из диады — в триаде, и всякая диада преодолевается в триадизации, в примирении, в синтезе, а синтез должен дать нечто третье. Неразрешенная диада ведет к катастрофе, к гибели одного из членов диады, тезиса или антитезиса. Все апории новой философии — от неумения триадически мыслить.

Все три способности духа: ум, воля и сила самобытны,

не выводимы друг из друга и не сводимы друг к другу. Они связаны друг с другом не только по своему интеллектуальному родству, не только по своему пребыванию в голове и сердце, но и по своему участию в каждом действии, в медитативном созерцании и деятельности, в теории и практике. Исходя из сердца для своей деятельности в теле, имея каждая свою функцию и свое поле деятельности, связанные каждая с определенным центром в теле, духовные силы должны возвращаться в сердце, как в центр человеческого существа. Синергия духовных сил в сердце составляет всю сущность и весь секрет древнецерковной умной аскезы. Отсутствие синергии в духе во внешней и внутренней деятельности, смешение духовных сил с душевными и поглощение одних сил другими есть признак дезинтеграции духа и всей триады, различных проявлений которой мы еще будем касаться в дальнейшем изложении.

В современной психологии не прекращаются попытки к упрощению души и духа сведением одних сил к другим, например, сведение воли к ощущениям и представлениям, сведение интеллекта к воле, и наоборот: воли — к чувству и т. д. Современной психологии не хватает идеи триады духа и души. Необходимо отметить, что и в древней, в сократо-платоновской и аристотелевской психологии не было учения о триады духа, хотя было учение о триады души, хотя было различие отдельных способностей духа, как ум, воля и сила; не было также строгого разграничения души и духа. Неясность в структуре духа вошла в новую философию и литературу. Гердер, Гете и Фихте различают Geist и Gemuth, при чем Gemuth⁵⁴ — это душа в ее волевых, желательных и чувствительных функциях, т. е. все практическое в человеке, а Geist — это теоретическое в человеке, его мышление. Интеллект стал синонимом духа, единственным представителем духа. Это упрощение, это обеднение духа, этот монизм в духе не замедлил сказаться на всем характере современной культуры и есть отрыв от христианской почвы, отрыв от древнецерковных традиций. В интеллектуализме теоретическом и практиче-

⁵⁴Zit. n. Eisler Rudolf.

ском нет подлинной духовности, и интеллектуализм на душевно-психическом плане в виде рационализма, как продукта автономного головного ума, ума, оторвавшегося от сердца и остального духа, стал настоящим проклятием человеческой культуры, как на Западе, так и на Востоке. Подлинная духовность — в тотальном триадизированном духе.

Триади́зм

«Где собрались трое во имя Мое, там и Я» (Мф. 18, 20), — здесь есть прямое указание на теургическую силу имени Христа и числа три. Дух не есть простая сумма трех духовных сил: ума, воли и силы-/чувства/; эти три силы, соединенные в сердце и рождают дух во всей его активности и теургической силе, во всей его световидности и огненности, в его сверхъестественной и сверхразумной сущности, в его внепространственности, вневременности и внепричинности. Умная Иисусова медитация древней церкви и есть чудесная синергия сил духа в сердце, во имя Иисусово, когда рождается цельный дух, не только в его дифференцированном аспекте в виде триады ума, воли и силы-исхис, но и латентный недифференцированный сердечный дух в виде триады ума, слова (логоса) и духа (пневма).

Если триаде духа соответствуют эмпирически мысль, воля и действие, то воля следует за мыслью, а действие следует за волей. Воля, не следующая за умом, а опережающая его, есть автономная воля, она теряет свою разумность и становится силою душевною, и в неразумности ее может убедиться каждый из своего личного жизненного опыта, Автономная сила, не следующая за умом и волею, также становится неразумною и проявляется в психических и телесных автоматизмах, составляющих одну из основ психопатологии. Ум иерархически предшествует воле и силе, усиливая и укрепляя их разумность и целесообразность. Здесь нет никакого интеллектуализма, нет подавления одних сил другими, а есть проявление иерархического принципа, лежащего в основе структуры (систасиса), Антропоса, Космоса и надкосмических сил.

Учение о триаде духа есть достояние древнецерковной антропологии, и ни в религиозной теории, ни в религиозной

практике религии Логоса-Христа нет ни смешения, ни поглощения одной силы другою; каждая сила сохраняет свое место и свою индивидуальность. Иначе было бы обеднение духа, утрата им своей триадической силы.

Ум и дух у ап. Павла — не синонимы:

«Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (I Кор. 14, 15).

Софроний Иерусалимский⁵⁵ говорит о трех видах жизненных духов, созданных Богом: одного, который не покрывается плотью — это дух ангельский, другого, который покрывается плотью, есть дух человеческий, но с плотью не умирающий; и дух, покрываемый плотью и с нею умирающий — дух животных.

Но смерть животного духа нельзя понимать здесь буквально, это — не смерть, а диссоциация духовных сил, с возвращением каждой из них на первичное лоно надкосмических сил и идей, по аналогии с духовной смертью человека.

Триада духовно-душевных функций уже на протяжении столетий подвергается критической оценке и переработке. У психологов есть тенденция выводить различные психические явления друг из друга, отрицать принципиальные качественные различия между разнородными психическими и духовными элементами. Этому способствует еще тот факт, что в нашей психике постоянно происходит комбинирование разнородных элементов, построение новых сочетаний и психических комплексов. С одной стороны — интеллектуализм, с другой — волюнтаризм, и оба течения характеризуют собою метафизическую тенденцию искусственного упрощения. Религиозная действительность и церковная жизнь «в духе» разрушает эти искусственные и уродливые построения. В подлинном созерцании много волевого усилия, а во всяком свободном волевом акте много рассудительности и сознания.

Волюнтаризм в Европе, начиная с Дунс Скотта, есть отрицание иерархии в духе, восстание ноли против Hegemonikon интеллекта. Волюнтаризм пытается сделать нолю

⁵⁵ Душа человеческая, изд. Афонского Братства, Одесса, 1912, стр. 32.

центральным внутренним ядром человеческого Я, в то время как этим ядром является весь дух в его триадическом целом. «Вся премудростью сотворил Еси», — и творение через слово противоречит утверждению, что именно Воля Божья есть первопричина всякого бытия. Таким образом, и творение есть акт Триадического Божественного Духа. Волюнтаристы склонны преувеличивать роль воли в индивидуальной и сверхиндивидуальной жизни. Такие выражения в отношении воли, как *Ursein* и *Urkraft*, ничего не говорят. Для волюнтаристов мысль, ощущение, представление, суждение, чувство, внимание, сознание, апперцепция суть лишь волевые функции. Для Геффдинга⁵⁶ вся психическая жизнь, включая сознание, интеллект и чувство, есть «проявление воли в обширном смысле слова». То же и у Вундта, кончающего волевым нигилизмом, когда он, при анализе воли, сводит ее к ощущению и чувству. Примат практического разума над теоретическим у Канта основан на аристотелевском смешении воли с разумом и на кантовском смешении воли с моральным законом. Можно, конечно, видеть в примате воли признание примата сердца, как господствующего органа, но акцент на воле привел к идеал-иллюзионизму и субъективизму. Ведь воля точно не знает, она лишь постулирует, т. е. требует, и перед этим капризом воли неохотно склоняет голову смущенный метафизик. Правда, воля с тех пор сильно поглупела и в лице Шопенгауэра она договорилась до своей неразумности, слепоты и бессознательности. Таков один из последних «постулатов» воли.

В признании за умом роли *Hegemonikon* со стороны древнецерковной антропологии нет никакого интеллектуализма. Иерархия духовно-душевных сил есть основная ис-

⁵⁶Геффдинг (*Hoffding*) Харальд (1843–1931) — датский философ-идеалист, историк философии, психолог. С 1883 г. — профессор университета в Копенгагене. В 1915 г. оставил преподавательскую деятельность. Опирался на идеи Канта, Шопенгауэра, Гегеля. Выделял три периода развития философского сознания (анимизм, платонизм, позитивизм). Трактовал сознание как высшую форму биологического развития. Предполагал, что свойства отдельных психологических элементов определяются совокупностью связей и отношений, в которые они включены.

тина древнецерковной антропологии. Ум есть первая ипостась обеих триад — духовной и душевной, и в земном человеческом бытии *poesis* предшествует *boulesis*. Интеллектуалист — Спиноза, утверждающий, что воля есть сила, не отличающаяся от интеллекта. Интеллектуалист — Гегель, для которого воля есть лишь свободная интеллигенция⁵⁷, «Die Intelligenz sich wis-send als das, Wis-sende seines Inhaltes, ist Wille»⁵⁸. Интеллектуалист — Декарт, для которого духовная функция сводится к одному лишь мышлению. Иерархия не означает подавления, угнетения или поглощения низших начал высшими, а гегемония ума в триаде духа не есть отрицание или поглощение воли разумом. В своей естественной функции воля связана с интеллектом и сознанием и есть так называемая сознательная воля. В своей противоестественной функции воля мотивируется различными ощущениями, восприятиями, представлениями, чувствами, аффектами, страстями, мыслями, суждениями, которые предшествуют волевому акту. Воля достигает своей духовной свободы на различных ступенях религиозной духовности, и чем выше ступень духовности, тем выше и совершеннее свобода воли.

ДУХОВНОЕ (УМНОЕ) ЧУВСТВО

Кроме трех ипостасных сил, или способностей, духа человек обладает еще особым «духовным ощущением» или «духовным чувством», которое находится обычно в латентном состоянии. Оно пробуждается и активизируется в религиозной аскезе, в молитвенной концентрации. Исаак Сирин говорит, что духовное чувство сопутствует духовному, углубленному знанию (ведению, гнозису) и есть «ощущение тайн Божьих»⁵⁹. Созерцание, по Исааку, сопровождается духовным ощущением, которое рождается в сердце, и Ис-

⁵⁷Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundlege*, 1827, 2 Ausgabe, S. 413. («Энциклопедия философских наук»).

⁵⁸Ebd. S. 414.

⁵⁹Исаак Сирин, Творения, Слово 38, с. 165.

тина есть «ощущение Бога»⁶⁰. О духовном чувстве Исаак говорит:

«Чувство духовное такого качества, что принимает в себе созерцательную силу, подобно зенице телесных очей, имеющих в себе чувственный свет»⁶¹.

Григорий Синайский говорит:

«Без духовного чувства невозможно вкусить сладости божественных вещей. Страстями умертвивший естественные силы душевные соделывает их к действию и причастию таинств Духа»⁶².

Учение о духовном чувстве (αἰσθησις πνευματική) получило дальнейшее развитие в древнецерковной аскетической литературе и носит также название «умного чувства» (νοερά αἰσθησις), так как деятельность его тесно связана с созерцательной функцией духовного ума, нус. Один только ум сам по себе, даже духовный ум, созерцать без духовного или умного чувства не может. Углубленное религиозное созерцание, как созерцание тайн и Бога, осуществляется при совместной деятельности духовного ума и духовного (умного) чувства. Рационалистическое познание, одним только разумом, есть односторонний акт. Поэтому «чистый разум» Канта так бессилён в своей познавательной функции, он бесчувственен в духовном смысле.

Односторонность дискурсивного познания корректируется в интуиции, которая не есть простая радиационация, но и одновременное «вчувствование» в предмет. Чтобы подчеркнуть эту сторону интуиции, отец современного интуитивизма Анри Бергсон говорит об участии инстинкта в интуитивном акте, что неправильно. Дело здесь не в инстинкте, а во внутреннем чувстве, аналоге духовного чувства. Внутреннее чувство менее латентно, чем чувство духовное, и принимает участие в интуитивном процессе.

Духовное, или умное, чувство есть деятельность духа в

⁶⁰ Исаак Сирин, Творения, слово 43, с. 183

⁶¹ Исаак Сирин, Творения, Слово 43, с. 186.

⁶² Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах гл. 97, с. 199–200. (По Позову с. 217–218.)

сердце, есть проявление сердечного духа. Марк Подвижник говорит:

«Духовный ум наделен и умным чувством, и если его у нас нет, то нужно его искать. Кто ищет, тот может достигнуть и божественного чувства»⁶³.

Диадок говорит:

«Умное чувство есть точный вкус различения. Благодать скрывается в глубине ума, в умном чувстве, и когда кто начинает любить Бога, тогда неведомым образом через умное чувство соединяется все благое в душе»⁶⁴.

Умное чувство, по Диадокху, приводит к экзальтации и радости⁶⁵.

По своей природе умное чувство есть аналог чувства любви:

«Любовь соединяет нас божественными добродетелями, прослеживая невидимое умным чувством»⁶⁶.

Это первозданное, ставшее латентным, чувство ума есть *amor intellectualis* (ἔρως του νοῦ), о котором говорят средневековые мистики и схоластики. Фома Аквинский различает *amor sensitivus*, соответствующий душевной любви древнецерковных писателей, и *amor intellectualis*, т.е. духовную любовь. Бернард⁶⁷ называет любовь к Богу *affectus mentis*.

По Иоанну Лествичнику, духовное чувство является спутником духовного ума и при проявлении его внешние чувства умолкают⁶⁸.

«Духовное чувство имеет созерцательную силу», — говорит Марк Подвижник⁶⁹.

⁶³Марк Подвижник, Комментарии к Иоанну Лествичнику, Patr. Migne. PG, t. 88, 1020

⁶⁴Диадокх, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 36, 4.

⁶⁵Диадокх, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 77, 96.

⁶⁶Диадокх, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 1, 6.

⁶⁷Бернард Клервосский.

⁶⁸Иоанн Лествичник, Лествица, 4-ое изд., 1894, слово 26, гл. 22, с. 196.

⁶⁹Марк Подвижник, Комментарии к Иоанну Лествичнику, Patr.

Как проводник благодати и божественного луча любви, умное чувство есть мистическая сила, увеличивающая созерцательную силу ума. Чем сильнее выражена любовь в созерцательном усилии ума, тем сильнее духовное (умное) чувство, тем глубже и чище созерцание и экстаз, и тем ближе человек к источнику тайноведения. Когда растет в аскезе внутренний человек, тогда растет и умное чувство.

Диадок говорит об антагонизме между умным чувством и внешними чувствами:

«Лукавые демоны действуют на душу через телесные чувства, а благодать через умное чувство ведет к радости и экстазу» (ἀγαλλίασμα)⁷⁰

Исаак Сирин отмечает то же в другой области:

«Пока человек служит Господу чем либо чувственным, доколе образы чувственного отпечатлеваются в помышлениях его, и Божественное представляет он в образах телесных. Когда же получит он ощущение внутреннего, тогда и ум будет возвышаться над образами вещей»⁷¹.

Отсюда — безобразность духовного созерцания в древнецерковной аскезе. Когда телесная чувственность в разгаре, как например в страстях, духовное чувство дремлет, но не исчезает полностью, как говорит Марк Подвижник⁷².

Другим препятствием к проявлению умного чувства является ментальная активность, рассудочность, рефлексия, радиационность. При подавлении чувственности и рассудочности в глубокой молитве и концентрации ума, умное чувство пробуждается в созерцательной способности, в озарении, просветлении и религиозной интуиции.

Migne. PG, t. 88, 1096.

⁷⁰Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 79, 100)

⁷¹Исаак Сирин, Творения, Слово 58, с. 312.

⁷²Марк Подвижник, Комментарии к Иоанну Лествичнику, Patr. Migne. PG, t. 88, 1040.

ОРГАНЫ СОЗЕРЦАНИЯ

Духовно-душевные органы созерцания были известны древнегреческим философам из личного созерцательного опыта. Платон говорит об «очах ума» (τοῦ νοῦς οφθαλμοί), об интеллектуальном зрении, о созерцании идей, прообразов вещей, противопоставляя их телесным очам и чувственному созерцанию. Аристотель говорит об «очах души» (τῆς ψυχῆς οφθαλμοί), о психическом зрении. По-видимому, оба философа говорили о разных вещах, так как психическое зрение в аристотелевском смысле означает ясновидение (clairvoyance) в обычном смысле, а интеллектуальное зрение есть созерцательная способность более высшего порядка.

Эти прозрения великих мудрецов древности нашли подтверждение и дальнейшее развитие в древнецерковной аскетической литературе. Исаак Сирийский говорит о двух видах нетелесных очей, строго разграничивая их функции:

«Одним оком мы видим тайны Божии, скрытые в естествах (ἐν ταῖς φύσεσιν), т. е. Силу и Премудрость Божию, Его промышление о нас; подобно сему тем же оком созерцаем и небесные сослужебные нам чины. Другим же оком мы созерцаем славу святого естества Божия, если Бог благоволит ввести нас в духовные таинства»⁷³. Никита Стифат говорит, что познание сокровенных тайн Божиих осуществляется «очами ума»⁷⁴.

Марк Подвижник говорит об «умственном и чудесном оке души, превосходящем всякую форму бестелесных существ» (αἰσμάτους ουσίας).⁷⁵

Варсонуфий и Иоанн говорят об очах сердца (οφθαλμοί τῆς καρδίας):

«По силе внутреннего человека трудись над тем, чтобы сми-

⁷³ Исаак Сирийский, Творения, Слово 82, с. 390.

⁷⁴ Никита Стифат, Добротолюбие 5, деятельных глав сотница первая, гл. 25, с. 88 или вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума, гл. 74, с. 134. (По Позову с. 159).

⁷⁵ Марк Подвижник, Комментарии к Иоанну Лествичнику, Patr. Migne. PG, t. 88, 1033.

рить свои помыслы, и тогда Бог откроет очи сердца твоего, чтобы видеть истинный Свет»⁷⁶.

Об «очах ума» говорит и Дионисий Ареопагит⁷⁷. У ап. Павла мы находим:

«Чтобы Бог... просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его и какое богатство наследия Его» (Еф. I, 18).

И Марк Подвижник говорит об очах сердца.⁷⁸

В житии св. Папила говорится, что он не только исцелил слепого, но и открыл ему душевные очи⁷⁹.

О созерцании внутренних тайн души говорит Исаак Сирин:

«Духовные очи видят сокрытые в душе тайны, невидимое и божественное богатство, сокровенное для очей сынов плоти»⁸⁰.

В индо-тибетской Йоге сохранились сведения только об «умных очах» в смысле древнецерковных писателей, это — глаз Браммы, помещаемый в основании головного мозга, и глаз Шивы, или 3-й глаз, в лобной части мозга, около переноса. Психическое, или астральное, зрение связано с развитием 5-го астрального центра чакра-лотоса Висудхи, помещаемого в области щитовидной железы. Глаз Браммы идентичен с конарием (сопаgium) Орфея и помещается в области пинеальной железы; о нем, как о центре души, упоминают Декарт и скептик Кант.

Сведения о сердечном зрении в Йоге утеряны, и именно по этой причине нет в Йоге созерцания Логоса и Бога в

⁷⁶ Варсонуй и Иоанн, Руководство к духовной жизни, Москва, 1865, с. 207.

⁷⁷ Дионисий Ареопагит, *De cel. hier. Opera omnia*. Venet. 1755, t. 1. p. 2.

⁷⁸ Марк Подвижник, Комм. к Иоанну Лествичнику, *Patr. Migne*. PG, t. 88, 1076.

⁷⁹ Из книги «Житий Святых» Димитрия Ростовского, Октябрь. Святой Папила «возвел к небесам очи телесные и душевные и призвал милосердного Господа; потом прикоснулся своею рукою к слепому оку, сотворил над ним крестное знамение, и оно тотчас ясно прозрело. Человек тот не только прозрел телесным оком, но просветился и душевными очами».

⁸⁰ Исаак Сирин, Творения, Слово 28, с. 137.

сердце, а есть только созерцание безличного «Божества» в естестве, как некоей духовной силы в природе, как первичной Божественной Субстанции, обладателем и господином которой йог и хочет стать в своих достижениях. Предостережение Исаака Сирина, что душевное и интеллектуальное созерцание запечатляет ум образами вещей и «очень удаляет от Бога», попадает йогу и всякому спекулянту Mystik не в бровь, а в глаз. Процесс «удаления от Бога» в Йоге идет так далеко, что приводит к полной духовной изоляции, к безумию солипсизма адвайты.

ПАРЦИАЛЬНЫЙ ДУХ И ИНВОЛЮЦИЯ

Григорий Нисский говорит о процессе постепенной, ступенеобразной инволюции духа в природу, но не в виде цельного триадического духа, а в виде отдельных духовных сил. Инволюция духа в неорганическую природу начинается с третьей силы духа, силы-исхис.

«Писание показывает, что жизненная сила в некоем последовании присоединяется к телесному естеству, сперва проникая в бесчувственные твари, после сего поступая в чувствующие, а потом уже восходя до разумного и словесного»⁸¹.

Сила представлена в минеральном царстве, давая начало кристаллам, но входит и в другие царства природы, в растительное и животное. Затем происходит инволюция духа в виде второй силы духа, воли в виде влечения и пожелания.

«Естество имеет в себе влечение к необходимому для вещественной жизни, и это влечение, когда бывает в нас, называется пожеланием, это же называем растительным видом жизни»⁸².

Растение обладает силою-исхис, подобно минералу, но в отличие от минерала обладает еще волею, и воля проявляется впервые в растительном царстве. Первая сила духа, разум, представлена в животном царстве.

⁸¹ Григорий Нисский, Творения, т. I, с. 239.

⁸² Григорий Нисский, Творения, т. I, с. 240.

«Так и принадлежащее собственно бессловесному естеству (животным) примешано к разумной части души»⁸³.

Но этот животный разум — без логической функции, которую наделен только человек:

«Словесная и разумная сила одна служит преимуществом нашей жизни, имеющим в себе подобие божественного образа»⁸⁴.

Для подтверждения ступенеобразности инволюции духа в природу Григорий Нисский прибавляет:

«Разумная сила не иначе может иметь место в телесной жизни, как под условием силы чувственной и чувство предваряет в естестве бессловесных».

Таким образом, только в животном царстве впервые встречается тотальный триадический дух, со всеми духовными функциями: разумом, волею и чувством. Животный дух отличается от человеческого отсутствием словесной, логической функции. Минеральное, растительное и животное царства являются подготовительными ступенями к триадизации духа, каковая задача выпадает на долю человека, наделенного для этого не только логической функцией ума, но и ипостасным внутренним Логосом.

Таким образом можно говорить о парциальном (частичном) духе, как мы будем говорить о парциальной душе.

ЦАРСТВО ДУХА

В Царстве Христовом очищенный дух увлекает за собою очищенную душу и очищенное тело, и дает им обоим бессмертие силою Духа Христа и Духа Св. Здесь — жертвенность и крест духа, и как венец — трехипостасное бессмертие. Духу-уму принадлежит примат в возрождении:

«... обновиться духом ума вашего» (Еф. 4, 23).

Дух преображает свои оболочки — душевную и телесную — переходит из царства необходимости в царство сво-

⁸³Григорий Нисский, Творения, т. 1, с. 240.

⁸⁴Григорий Нисский, Творения, т. 1, с. 242

боды, вновь обретает свое место в трансцендентном. Победив в себе протиестество (*παρά φύσιν*) природы, он переводит всю природу через естество (*κατά φύσιν*) в сверхестество (*ὑπέρ φύσιν*), осуществляя триадизацию природы и Космоса.

Идея реинтеграции, апокатастасиса, чужда дохристианским религиям, меоническое (*μη ον*) никогда не переходит в онтическое, а только растворяется в нем, но и само онтическое вместе с меоническим полубытием растворяется целиком в Абсолютном Не-Бытии, в Абсолютном Ничто. Само Божество в древних религиях было скомпрометировано в факте падения, не было божества чистого и святого, не было знания чистого и Св. Духа, не было знания Реальности в ее чистом первоисточнике.

Идея воскресения тела и вечной жизни в одухотворенном теле — чисто христианская, и никакой синкретизм здесь не поможет. Одухотворенная душа вновь соберет, по Григорию Нисскому, все элементы своего тела, рассеянные в Космосе после смерти тела. Союз духа и тела утвержден в религии Логоса навсегда:

«Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания» (Ефес. 4, 4).

Подлинная духовность и подлинное спасение духа — в этой жизни в одухотворенной душе и одухотворенном теле, спасение от дурной бесконечности повторений, возвращений и перевоплощений. Гордый дух принужден бесконечно возвращаться в тело в своих воплощениях. В спиритуалистической псевдодуховности нет спасения от дурной бесконечности.

«Чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (I Кор. 5, 5), как подтверждение примата духа в спасении. В царстве духа живет вся тримерия.

ТРИЕДИНСТВО ДУШИ

Душа есть одна из ипостасей трехипостасного человека, один из членов тримерии человека, и именно второй, промежуточный член между духом и телом. Душа, как и

дух, является образом и подобием Божиим, состоит из трех частей, или свойств, способностей, или сил. Эти обозначения частей души встречаются одинаково в древнецерковной святоотеческой и аскетической литературе, но наиболее часто встречается понятие силы. Франц Делич⁸⁵ говорит: «Духовным функциям соответствуют душевные, которые суть образы духовных».

Душа построена по тому же принципу, что и дух: 1) по принципу единства, простоты и разумности и 2) по принципу иерархичности частей. Возникает вопрос о природе души и ее отношении к духу. Делич⁸⁶ опровергает мнение Рудольфа и других, о том, что душа есть нечто первичное, а дух нечто придаточное и добавочное, а также и теорию о начальной бессознательности духа и его переходе в самосознание. Напротив, везде в Новом Завете говорится об обновлении жизни духом и в духе, в то время как душа и душевное есть следствие греха. И говорится о «духе жизни» (I Кор. 15, 45 и Апокал. Иоанна, 11, 11), о «духе животворящем» (I Кор. 15, 45 и Ев. Иоанна, 6, 63) и о «душе живущей», причем последняя — это первый Адам, а первый — это новый Адам-Христос. Душа заимствует жизнь от духа, от Христа и Св. Духа. Ап. Павел говорит о переходе душевного в духовное как на высшую ступень. О примате духа свидетельствует и «дух новый дам вам» (Иезек. 36, 26).

Душа, по Деличу⁸⁷, есть продукт духа при вхождении его в материю. По древнецерковному учению, душа творится в момент вхождения духа в тело. На основании библейских данных Делич говорит о духе как о внутреннем ядре души. Учение схоластики о *Seelengrund*, у Рихарда С. Виктор о *intimus mentis sinus*, у Фомы Аквинского о *scintilla animae*, являются отражением этого учения.

⁸⁵ Делич (Delitzsch) Франц, *System der biblischen Psychologie*, 2 Aufl 1861 S. 199. Делич Франц (Delitzsch, 1813–1890) — протестантский богослов, профессор богословия в Ростокке, Эрлангене и Лейпциге. Революционный распространитель христианства среди евреев; издавал с этой целью «*Saat auf Hoffnung*», возобновил в 1880 г. *Institutum Judaicum* и в 1886 г. основал миссионерскую семинарию.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd. S. 89.

ПРЕДСУЩЕСТВОВАНИЕ И ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ

Теософское учение о предсуществовании человеческих душ было общераспространенным в древности и составляет основу буддийской догматики, вместе с учением о перевоплощении. По Пифагору, душа есть некое демоническое существо, бессмертное по природе, но отпадающее от божества актом своей свободной воли, и в наказание ввергаемое в тело, как в некую темницу, и по очищении вновь возвращающееся на свое лоно. По учению эсотерического буддизма, душа-манас есть падшее существо, демон «асур» или «рудра», осужденное Божеством-Брама к перевоплощению.

Григорий Нисский излагает древнее теософское учение о расах и перевоплощении, о существовании неких племен душ, составлявших прежде своей жизни в теле особое гражданство, вращающееся по легкости и подвижности своей вместе со всей вселенной, и по некоей склонности своей к пороку, как бы утратив свою легкость, они поселяются в человеческих телах, а потом через общение с неразумными страстями доходят до такого скотоподобия, что ниспадают до животной, растительной и бесчувственной жизни, и отсюда вновь восходят по тем же ступеням — в небесную область.

Ко времени Платона и Аристотеля эти теософские концепции были греческою мыслью уже изжиты. Платон в «Федоне» излагает учение о метемпсихозе как некое «древнее сказание». Метемпсихоз становится недопустимым с точки зрения Аристотеля, так как душа, как формирующий принцип тела, как энтелехия лишь данного индивидуального тела, не может быть соединена метемпсихотически с другим телом. Именно тесное слияние души и тела обусловливает самое бытие организма, и по разделении их уже не может быть существа. Возражения Григория Нисского идут дальше и глубже и касаются моральной стороны вопроса. По этому учению душа никогда не останавливается там, где она была, а совершает бесконечный круговорот от небесной жизни к неорганической и растительной, и обратно. Это означает «безразличное слияние добра и зла, потому что и небесное жительство не пребудет в блаженстве,

если живущих там касается порок, и дерева не останутся лишенными добродетели, если признается, что отсюда душа возвращается к добру, а там начинается жизнь порочная. Ибо, если душа, круговращаясь в небе, опутывается пороком, и им совлеченная в жизнь вещественную, снова возносится отсюда к жительству на высоте, то они приводятся к обратной мысли, что вещественная жизнь есть очищение от порока, а непогрешительное совершение пути делается душам началом и виною зол, если оперившись здесь добродетелью, парят они ввысь, а там, за порочность утратив перья, делаются лежащими низко и пресмыкающимися по земле»⁸⁸.

Григорий Нисский говорит о нетвердости мысли у адептов учения о перевоплощении, ибо если небесное почитают они неизменным, то как в неизменном имеет место страсть; и если земное естество страстно, то как в страстном преуспевает бесстрастие. У них смешано несмешиваемое, осуждение жизни настоящей и похвала небесному сливаются и смешиваются между собою. Из отцов Церкви один только Ориген отдал дань учению о перевоплощении и переселении душ, но он местами критикует это учение, и говорит о нелепости допущения переселения логической природы человека в бессловесную тварь⁸⁹.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДУШИ

Древнецерковные писатели дают следующие определения души.

«Душа есть сущность живая, простая, бестелесная, словесно-разумная, действующая посредством тела и сообщающая ему жизнь и возрастание, чувство и силу рождения. Свободная, одаренная способностью хотеть и действовать, изменяемая в воле, имеющая ум, не как что-либо отличное от нее, но как чистейшую часть самой себя. Что глаз в теле, то ум в душе»⁹⁰ (Иоанн Дамаскин).

⁸⁸ Григорий Нисский, Творения, т. 1, с. 286–288, (О душе и воскресении).

⁸⁹ Ориген, *Patr. Migne. PG, t. 11, 1020, Contra Celsum*, кн. 4.

⁹⁰ Иоанн Дамаскин, цит. по кн. «Душа человеческая».

В этом определении указаны не только все функции души, но и ее отношение к телу.

«Душа есть сущность (οὐσία) живая, простая бестелесная, невидимая для телесного зрения, бессмертная, одаренная умом и разумом (словом)»⁹¹ (Евагрий Монах).

«Душа субстанциальна, но принимает и обратное, она нематериальна»⁹² (Григорий Неокесарийский).

«Душа есть сущность бестелесная, разумная, живущая в теле, источник жизни для него»⁹³ (Максим Исповедник).

ПРИРОДА ДУШИ

Григорий Неокесарийский приводит следующее доказательство существования души. Тело должно двигаться извне или изнутри. Извне оно не движется, как другие (физические) тела. Следовательно, оно движется изнутри, т. е. имеет душу, иначе оно не двигалось бы, было бы бездушным. Тело, прибавленное к телу, дает массу (οὐχον). Душа в теле не дает массу, следовательно, она бестелесна. Сама душа не подвижна ни изнутри, ни извне, она самоподвижна (αὐτοκίνητος). Душа не питается подобно телу, а если и питается, то не так, как тело, а бестелесно питается словом. Свойства души нечувственны и невидимы. Душа проста, едина и бессмертна⁹⁴. Из этих определений души вытекает суждение не только о нематериальности и субстанциальности души, но и о ее интеллектуальной природе.

Каллист Катафигиот говорит:

«Душа — всецело ум. Хотя она трехчастна, но составляет одно. Несмотря на наличие в ней неразумных частей, она разумна»⁹⁵.

Это понятно в свете древнецерковного учения о том, что некоторые части души стали неразумны в результате

⁹¹Евагрий Монах т. е. авва Евагрий Понтийский: Добротолюбие, т. 1, 8. Мысли его же, соединяемые со статьей о восьми помыслах, гл. 11, с. 607. (По Позову с. 634).

⁹²Григорий Неокесарийский, Patr. Migne. PG, t. 10, 1139, De anima.

⁹³Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 91/2, 361, De anima.

⁹⁴Григорий Неокесарийский, Patr. Migne. PG, t. 10, 1140, De anima.

⁹⁵Каллист Катафигиот Patr. Migne. PG, t. 147, 868.

падения, будучи в начале интеллигибельными. Ориген говорит:

«Душа, от “психейн”, произошла от ослабления в ней божественного огня. Но она может вернуться вновь в свое прежнее состояние. Как ум стал душою, так и душа может стать вновь “умом”»⁹⁶.

Природа души в ее видимых проявлениях есть разумность, интеллигибельность. Природа души в ее невидимых сокровенных проявлениях есть свет и огонь, но свет и огонь в ней ослаблены. В умной Иисусовой медитации душа вновь становится огнем и светом. Огонь и свет души — нематериальны.

Хотя душа бессмертна, есть смерть души. Это звучит парадоксально, но является подтверждением истины, что душа бессмертна не по природе, а по благодати. Григорий Палама говорит:

«Как смерть тела есть отделение души от тела, так и отделение души от Бога есть смерть души. “Оставь мертвым хоронить мертвых”. И это есть главная смерть... Мертвая душа и тело делает тленным.»⁹⁷.

По Каллисту и Игнатию, душа ипостасна и самобытна (αὐθυπόστατος)⁹⁸.

Психология «без души» имеет еще много сторонников, но поворот в сторону души, как таковой, уже наметился. Н. Driesch⁹⁹ говорит: «Душа есть особое царство бытия, которое мы считаем непосредственным объектом ведущим себя, как самобытно существующим. Душа и природа — совершенно различные царства бытия».

⁹⁶ Ориген, Patr. Migne. PG, t. 11/1, 223, О началах.

⁹⁷ Григорий Палама, Patr. Migne. PG, t. 150, 1048.

⁹⁸ Каллист Катафигиот, Patr. Migne. PG, t. 147, 756, Opuscula ascetica.

⁹⁹ Н. Driesch, Leib und Seele, 3 Aufl., 1923.

Дриш (Driesch) Ханс (1867–1941) — немецкий биолог, основатель неовитализма. Профессор философии. Занимался проблемами регенерации и репродукции. Наделял все живое энтелехией, которую рассматривал как силу, обуславливающую существование и развитие организма, и которой приписывал функцию отбора из всех потенциальных путей развития. Разум, по его представлениям, также есть проявление энтелехии.

Haberlin¹⁰⁰ признает реальность души и не мыслит «психологию без души» и утверждает, что нельзя говорить о душевных явлениях и свойствах без субъекта этих свойств. Эмпирически-реальной функции соответствует эмпирически-реальный Funktionsobjekt. По Bleurer¹⁰¹ душа не есть лишь количественное повышение древних способностей. J. Rehmke¹⁰² говорит, что нельзя понять функции сознания без допущения единичного существа (Einzelwesen).

Триада души

Учение о трехчастности души — общее для всей древне-церковной антропологии, что указывает не только на единство первоисточника самого знания, но и на единство опыта и аскетического метода, на единство созерцания, объектом которого являлась душа человека в ее целом и в отдельных ее частях. Эти три части души: 1) рассудительная, мыслительная или интеллектуальная сила, логос или дианойя, 2) сила раздражительная или чувствительная, тимос, и 3) сила желательная или вождевательная, эпитимия. Иначе эти силы называются: логикон, тимикон и эпитими-

¹⁰⁰Haberlin, *Der Geist und die Triebe*, 1924, S. 10–11.

¹⁰¹Bleurer, *Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusstwerdens*, 2 Aufl., B., 1932.

Блейлер (Bleuler) Эйген (1857–1939), швейцарский психиатр и психолог. Профессор Цюрихского университета (1898–1927). В психологических исследованиях, вслед за З. Фрейдом, разрабатывая глубинную психологию, применил методы психоанализа для изучения сферы бессознательного. Исследовал также амбивалентность чувств (им же введён этот термин, как и термины аутизм, шизофрения, и др.), аутистическое мышление, шизофрению. Совместно с швейцарским психологом К. Г. Юнгом ввёл в психопатологию понятие аффективного комплекса, ассоциативного эксперимента.

¹⁰²J. Rehmke, *Das Bewusstsein*, 1910.

Ремке (Rehmke) Йоханнес (1848–1930), немецкий философ-идеалист, представитель так называемой имманентной философии. Профессор в Грейфсвальде (1885–1921). Отвергал противопоставление субъекта и объекта, характерное, по его мнению, для всей предшествующей философии. Философия, понимаемая Р. как основная наука, исходит из признания логического примата всеобщего над единичным. В этике Ремке нравственность понимается как самоотверженная любовь к другим людям. Последователи Ремке создали в 1919 общество его имени, издававшее журнал «Grundwissenschaft» (1919–37).

тикон. Максим Исповедник дает краткую характеристику душевных сил в их взаимоотношениях:

«Три силы души суть: логос, эпитимия, тимос (λόγος, ἐπιθυμία, θυμός). Логосом мы ищем (ζηχομεν), эпитимией мы желаем (ποοουμεν) (или жаждем) искомого блага, а тимосом мы действуем (ἀγωνιζόμεθα) (или боремся, напрягаем силы)»¹⁰³.

Трихотомия души встречается у всех древнецерковных аскетических писателей, вплоть до последнего представителя древнецерковной антропологии, Иосифа Брианского (15-й век), который различает в душе: логизм, эпитимию и тимос¹⁰⁴.

Уже одни эти названия душевных сил указывают на близость древнецерковной психологии и антропологии к сократо-платоновской, аристотелевской и стоической науке. Платон также различает три части души, заимствовав это деление у пифагорейцев (в «Тимее» и др. диалогах), причем также две части души — тимос и эпитимию — относит к неразумной душе. Стоики следовали учению Аристотеля, называя разумную душу активной (τό ποιοῦν), а неразумную (эпитимию и тимос) — пассивной (τό πάσχον), страдательной, при чем первая считалась бессмертной, а вторая — земной, материальной, и потому смертной¹⁰⁵. Принято считать, что древнецерковные писатели нашли в греческой философии не только готовые понятия и формулы, но и целую систему для выражения церковного учения, особенно у Платона, Аристотеля и стоиков. Но это была только форма для богословствования, для раскрытия внутреннего содержания Нового Откровения, которое уже выходило за тесные рамки евангельских притч, поучений, символов и тайн, для внешнего выражения самостоятельного, богатого мистического опыта, который вмещал в себе не только богопознание, но и познание человека. Расхож-

¹⁰³Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1229, Слово аскетическое.

¹⁰⁴Иосиф Вриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. I, Лейпциг, 1768, с. 50.

¹⁰⁵H. von Arnim, ed. Stoicorum Veterum Fragmenta, vol. I–IV, Leipzig, 1905–24; II, 410.

дение не только в содержании, но и в форме религиозно-мистического опыта между миром дохристианским и христианским сказалось в течение первого же века новой эры. Древнецерковная антропология оперирует новым мистическим материалом, добытым новым аскетическим методом умной медитации, данным самим Христом апостолам.

Детальная характеристика отдельных сил души очень важна не только для сравнения их с силами духа, но и для понимания самой техники умной медитации и сущности тех мистических феноменов, которые вызываются умной медитацией.

Ум души

В иерархии души ум занимает такое же положение, как и в иерархии духа. Интеллектуальная сила души в отличие от духовного «нус» носит название логоса, логикон, или логики, чем подчеркивается его словесная природа. Древнецерковные писатели называют его не иначе, как «владычественным умом», призванным управлять другими силами души и контролировать их деятельность с точки зрения их разумной устремленности.

«Правитель раздражительной части есть сила умственная»¹⁰⁶, говорит Филофей Синайский.

В своей перцептивной функции душевный ум, связанный с мозгом, мало отличается от чувства, что отметил и Вундт в своей книге «Мозг и душа», и может быть назван чувственным умом. Это — биологический разум, служащий целям приспособления к биосоциальной среде, и носит в древнецерковной антропологии название естественного разума. Оторвавшись от чувственного созерцания в абстракции, он аналогизирует, диалогизирует и силлогизирует, но здесь его гносеологические функции ограничены вещественностью созерцания. Это — дискурсивный разум, «чистый разум» Канта, ставший не только главным объектом критической философии, но и главным ее орудием, выдающим бессилие ее. Но и в этом своем обескрыленном

¹⁰⁶ Филофей Синайский, Добротолюбие, т. 3, 40 глав о трезвении, гл. 16, с. 408. (По Позову с. 450).

аспекте душевный ум является, по Григорию Нисскому, «преимуществом нашей жизни, имеющим в себе подобие божественного образа»¹⁰⁷. Деятельность душевного разума тесно связана не только с чувственностью, но и с аппрегензивною деятельностью воображения-фантазии. Катастатически, по учению древнецерковной антропологии, деятельность внешней и внутренней чувственности (фантазии) значительно уклонилась от разумности, дает неверную картину мира, и разум, связанный с этою извращенною чувственностью, является источником заблуждений. Катастатически разум сам стал чувственным, эмпатическим, он легко впечатлевается образами чувств и фантазии, типами их (τύποις), которые мешают ему видеть сущность вещей. Душевный ум редко бывает свободным, т. е. не связанным с чувственностью внешнею и внутреннею, но когда он, в исключительных случаях, например в концентрации, становится, хотя бы и частично, свободным, тогда обнаруживается его истинная, божественная природа, его систатические свойства, которые заключаются в следующем. М. Пселл излагает точку зрения Аристотеля, по которой «логическая душа имеет в себе связь всех вещей. Как из искры в пепле (сравнение Аристотеля) раздувается огонь, так и ум, возбуждаясь, обнаруживает логосы вещей (λόγους τῶν ὄντων), обнаруживая скрытое в вещах»¹⁰⁸. Но здесь душевный разум действует не один. Пселл говорит дальше:

«Разум силлогизирует об умственных вещах, но не сам по себе, а связавшись с умом (нус, духовным умом). Хотя мы не все причастны уму (духовному), но следы и подобия приходят к нам»¹⁰⁹.

Эти следы и подобия — не что иное, как интуитивное знание, достигаемое свободным концентрированным умом. В своей свободной интенции душевный ум не только соединяется с умом духовным для совместной деятельности, но в нем самом пробуждается его латентная первозданная

¹⁰⁷ Григорий Нисский, Творения, т. 1, с. 240.

¹⁰⁸ Михаил Пселл, Patr. Migne. PG, t. 122, 1029, De anima.

¹⁰⁹ Михаил Пселл, Patr. Migne. PG, t. 122, 1029, De anima.

духовность. Это видно и из слов Максима Исповедника, который различает две деятельности душевного ума:

«Душа есть сущность умственная и логическая, и умствует и логикует (νοεῖ καὶ λογίζεται). Сила ее — ум, движение ее — мышление, а энергия ее — мысль»¹¹⁰.

Таким образом, душевный разум, логос, есть нус в потенции, и когда он отрывается от чувственности и рассудочности, то обретает духовные черты, созерцательную силу, и соединяется с духовным умом. На основе учения Аристотеля Пселл делит логическую душу на три части: докса (мнение), дианойя (рассудок) и нус (ум), докса касается всего общего и чувственного, например, человек — двуногое. Это — заключение без размышления, но откуда это знание, докса не может сказать. Это уже дело дианойи, применение силы в силлогизме, дианейин — переход от посылки к заключению. Ум же (нус) действует простыми агрессиями (προσβολάς), импрессиями и демонстрациями (αποδείξεις). Дианойя есть промежуточное, посредническое, наиболее соответствующее душе начало. Ум — наисовершеннейшее свойство души. Чувственный ум не способствует созерцанию умного и нематериального, но придает всему форму и величину.

Душевный ум сам оказывается триадичен¹¹¹, и объединение трех его функций, его триадизация составляет главную задачу аскетической триадизации человека в умной медитации. Душа не вовсе лишена нус, и эта часть душевного ума есть основа интуиции и творческой фантазии. Это — островок духа в душе, связывающий его с духом, как дианойя связывает душу с телом. Именно этот ум-нус души является главным орудием концентрации и главной силой в умном делании. Это его в умной Иисусовой молитве направляют в сердце, где он в своей молитвенной интенции соединяется с духом в сердце, находя в нем духовное умное чувство и духовное внутреннее слово. Пребывая в голове, он является автономным умом, продуктом дезинтегра-

¹¹⁰Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/ 1, 381, Аскетическое слово.

¹¹¹Михаил Пселл, Patr. Migne. PG, t. 122, 1029–1033.

ции человека. Рассеиваясь по предметам внешнего мира в своем гедоническом устремлении, он становится эмпатическим, теряет свою силу и свои духовные черты. Только в сердце он возвращается к самому себе, находит самого себя, пребывает в сердце, как в своем отечестве.

Интенция этого собранного и свободного ума в сердце — центральный и исходный пункт всей умной медитации. Здесь ум собирает не только себя, но и другие силы души, тимос и эпитимию, поддерживая их в их разумной интенции, придавая всей умной медитации характер тотальной интенции души и духа. Связавшись с духом в сердце, он становится посредником между внутренним Логосом-Христом и душою и телом, связывая всю тримерию с Логосом.

Аристотель говорит об уме души: «Разум не может познать вещи, если они не открываются в ощущениях» (οὐδέ νοεῖ ο νοῦς τὰ ἐχτός μὴ μετὰ αἰσθησέως οντά). Душевный разум не может также и «мыслить без воображения (фантазии)» (οὐδέποτε νοεῖ ἀνευ φαντασίας ἢ ψυχῆ). Тогда, говорит Аристотель, душа уподобляется чистой доске, на которой еще ничего не написано, пока не начнется деятельность ума (ὡσπερ ἐν Γραμματίῳ ὃ μὴδὲν ὑπάρχει ἐντελέχεια γεγραμμενον). На основании этого аристотелевского учения о душе, как *tabula rasa*, о тесной связи деятельности душевного ума с психосоматическими функциями ощущения и восприятия, с деятельностью воображения, Локк построил свою теорию сенсуализма, ничего общего с Аристотелем не имеющую. По сенсуалистическому учению, ощущения образуют ум и ведут к действительному мышлению. Из сенсуализма вырос скептицизм Давида Юма. Чтобы спасти разум и философию от окончательного банкротства, Кант придумал критицизм, прибавив к английскому эмпиризму крохи априоризма Лейбница.

Кант называет изобретенный им разум «чистым», полагая, что в основной своей функции, в абстракции, разум очищается от чувственных наслоений в нем. Но и Кант вынужден признать, что синтетическая деятельность разума начинается с синтеза аппрегензии, т. е. при участии воображения. Таким образом, «чистый разум» у Канта, перерабатывающий материал восприятия, оказывается не более чистым, чем разум его английских предшественников.

Для душевного ума характерен дискурс (*discursus*), который, по Фоме Аквинскому и другим, есть перебегание мысли от одного содержания мышления к другому, есть рассмотрение частных или частей, далеко не всех. Дискурс приходит к целому через его части через абстракцию, но это целое не полно, не точно и расходится с действительностью.

Пифагорово деление души на разумную и неразумную вошло и в сократо-платоно-аристотелевскую психологию и в древнецерковную антропологию. Разумная душа, или ум души, логикон, или логистикон, есть душевный ум. По своему названию от слова логос — это словесный ум, и эта тесная связь со словом, с речью, с логос профорикос, придает ему душевный характер. Сосредоточенный в голове и потерявший связь с сердцем, т. е. с духовным умом-нус, он становится головным автономным умом. Интеллект головы — это манас, пятое начало человека, в то время как духовный ум-будхи есть шестое начало (в индуизме и теософии). Он не созерцает (*νοεῖ*), а мыслит (*λογίζεταί*), причем мыслит логически и пространно (*λογηκῶς καὶ διεξοδικῶ*), а духовный ум-нус действует ноэтически (*νοερώς*). Разница, по Дионисию Ареопагиту, в том, что последнему свойственно движение циклическое, а душевному уму свойственно спиральное движение. Головной душевный ум не способен к единому простому и цельному знанию.

МЕТАФИЗИКА РАЗУМА

Катастатическая эктопия духа, его эксцентризм, разрыв с Богом и Логосом, вызвали расхождение между умом духовным и душевным умом. Душевный ум предоставлен самому себе и не получает воздействий от духовного ума в виде интуиции, поэтому он теснее связался с неразумной душой и предался страстной деятельности. Он обратился к чувственному, мирскому и вещественному, стал плотским умом. Он тратит свои силы в «худом делании», в противостественном смещении с чувством, в образовании душевных комплексов в виде страстей. Он смотрит на нес глазами чувства, воспринимает все природно (*φυσικῶς*). Он стал малым разумом в человеке. Это именно он рационалист, ма-

териалист, позитивист, агностик и злостный критик, критикующий все то, чего он не знает, и даже самого себя. Научное мировоззрение XIX и начала XX века носит все признаки бессилия этого ума в теоретической области, отклонив от себя решение всех вопросов о подлинном бытии, о законах божественного мироправления, целесообразности, строе духовной жизни, о тайне человеческой души, тайне возрождения и спасения. Малый разум отказался от божественной функции, от созерцания, от идеального познания сущности вещей, ограничиваясь познанием стихийной основы мира с его внешней фактической стороны.

И в теоретической, и в практической сфере малый разум носит в себе все признаки страстности, эффективности, похотения, преобладания воли над разумом. Культура Европы с эпохи Ренессанса — это культура фаустовского человека, культура теоретического и практического волюнтаризма, в котором не разум ведет волю, а автономная, ставшая плотскою, воля ведет разум и производит саму мысль из своей темной глубины. А что это за воля? Это — слепая, неразумная воля, бессознательная или подсознательная, которая бродит в своем собственном мраке, ища проблесков разумного света в механической эволюции. Потеряв свою власть над внутренним миром души, малый разум претендует на власть над внешним миром, он объявил себя владыкою мира и хочет устроить судьбу человека. Он ревнив к своей власти и хочет удержать ее всеми силами и изобретает все новые цепи для духа. Он простирает свою власть и влияние даже в мистическом переживании, в йогической рефлексии — Тарка и в спекулятивной мистике.

В индуизме разум-манас есть носитель ахамкара, т. е. человеческой самости, эгоизма, обособленности и самоутверждения. Кроме того он отождествляет себя с читта (citta), т. е. с интеллектуальной силой, что ведет к заблуждениям. Малый разум стал источником всех человеческих заблуждений, так как запутался в противоречиях множественности видимого мира, не умея найти единство и простоту мира невидимого, сверхчувственного и идеального. Он создает искусственные диады в индивидуальной, социальной и исторической жизни. Диада веры и разума, веры и знания — одна из самых роковых в судьбах человечества,

и преступления разума в этой области неисчислимы. Анализируя, он не умеет синтезировать, так как синтез есть функция большого духовного разума. Анализ без синтеза ведет лишь к разъединению, разрушению и разложению, современная духовная культура Запада — это сплошные руины души и духа. Вместо синтезирования малый разум синкретизирует, т. е. считает сходным то, что несходно в духовной области. Синкретизм стал настоящей болезнью ума.

Малый разум — великий узурпатор, он стал узурпатором духа, хочет вытеснить дух и стать на его место, будучи лишь одной из сил души, и в настоящее время является главной помехой на пути духовного развития, развития большого ума.

Внешний, душевный ум нужен человеку, как существу земному, а внутренний, духовный ум нужен ему, как члену мира небесного, для ориентировки в невидимом духовном мире, в простоте и единстве Теоса. И то и другое нужны для сознания Я в его противоположении Не-Я, Божественному и космическому. Антитеза душевного и духовного человека — это антитеза внешнего и внутреннего человека, но в катастасисе она из антитезы стала знантностью (враждебностью). Ограничить сферу деятельности внешнего ума и внешней чувственности, чтобы внутренние ум и чувство перевести из латентного состояния в деятельное — такова задача умно-сердечной медитации в мистике Логоса в древнем христианстве.

По учению древнецерковной антропологии, ум есть царь души и тела. Он призван умерять и регулировать деятельность неразумных сил души, ее раздражительной — и желательной частей, призван держать их в рамках естества. Ум призван стоять на страже естества души и тела и охранять гармонию, иерархию и координацию сил души и тела. Ум есть свет и призван освещать темную область чувства, стремления и желания. Что же сказать об этом свете, который сам испытал помрачение от тех, кого он призван освещать? Это о нем сказано в Евангелии:

«Если свет, который в тебе, есть тьма, то какова же тьма?»
(Матв. 6, 23).

Тьма души и тела, не освещаемых больше светом ума,

есть тьма бездны. Бездна внутренняя влечется к бездне внешней.

«Возьмите его, и бросьте во тьму внешнюю» (Матв. 22, 13).

Это сказано о тех, у кого внутренняя тьма покрыла собою весь внутренний свет.

ЖЕЛАНИЕ

Вторая сила души — желательная, или вождевательная часть души. Григорий Нисский говорит о ней:

«Природа всегда жаждет того, в чем имеет нужду, и сие желание недостающего есть самое вождевательное расположение нашего естества»¹¹².

И дальше он говорит об общности желания и влечения для всей органической жизни:

«Естество имеет в себе влечение к необходимому для вещественной жизни, и это влечение называется в нас пожеланием, это же называется растительным видом жизни. Так и принадлежащее собственно бессловесному естеству приращено к разумной части души»¹¹³.

Волеитивный элемент души представлен в виде эпитимии. Это — не воля, а волеитивность в ее низшем аспекте, в виде желания, или вождедения. Катастатически эпитимия, как неразумное желание, проявляется в виде стремлений и влечений в органической жизни. Этот низший аспект волеитивности некоторые психологи считают первичным, а волю считают продуктом эволюции этой душевной силы. Исаак Сирин говорит о другом аспекте эпитимии:

«Естественное вождедение есть душевная любовь»¹¹⁴.

Отождествление воли и любви имеет место не только на духовном, но и на душевном плане. Исаак Сирин говорит о силе и значении душевного желания, эпитимии в аскетической интенции ума:

¹¹²Григорий Нисский, Об устройении человека, Творения, т. 1, с. 268.

¹¹³Григорий Нисский, Об устройении человека, Творения, т. 1, с. 240.

¹¹⁴Исаак Сирин, Творения, Слово 2, с. 20.

«Тонкое делание ума, божественное размышление и пребывание в молитве совершается вождевательную частью души»¹¹⁵.

В катастатической чувственности и плотскости, при эмпатии ума и дебелости (παχύτης) духа, желание усиливается во всех своих проявлениях и переходит в вожделение. Направленное на чувственные, мирские объекты, такое желание составляет основу космофилии, любви к миру. В своем теофилическом аспекте, в религиозной жизни «в духе», желание-эпитимия переходит в «жажду Бога» (πόθος θεού). Исаак Сирин говорит:

«Молись Богу, чтобы дал тебе ощутить желание Духа и вожделение Его»¹¹⁶.

В таком виде желание превращается в любовь, осуществляется эротопоз (έρωτοποίησις) души и ее сил.

Преувеличенная эпитимия в виде чрезмерного, неестественного желания переходит в похоть:

«Попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 14).

Вместо жизни «в духе» с естественным желанием необходимого для жизни, возникает жизнь «по плоти» (ζην κατὰ σάρκα), и все поведение человека обусловлено делами плоти, страстями (ἐπιθυμία της σαρκός). Плотскость имеет свою метафизику, свою «мудрость» (σοφία σαρκική), свою религию. Плотское желание мирского становится одним из главных проявлений греха, и грешить — это значит желать, вожделеть, эпитимейн, исполнять «вожделения сердца» (ἐπιθυμία των καρδιών) (I Кор. 7, 32).

ВЛЕЧЕНИЕ И СТРЕМЛЕНИЕ

Влечение (Trieb) рассматривается в современной психологии как первичная элементарная сила души, как сущность и деятельность души, но в то же время отмечается в нем элемент ощущения, представления, чувства, аффекта и стремления (Streben). Для влечения характерны: подсо-

¹¹⁵Исаак Сирин, Творения, Слово 2, с. 20.

¹¹⁶Исаак Сирин, Творения, Слово 72, 363.

знательность, отсутствие рефлексии, неопределенность цели и разрешение в движении. Несмотря на комплексный характер влечения, некоторые психологи рассматривают его как исходный пункт воли, как бессознательную волю. То же — и в отношении к стремлению, рассматриваемому то как первичная функция и примарная воля, то как комплекс ощущений. Характерно для влечения и стремления участие чувства удовольствия и неудовольствия, отказ от неприятного и желание приятного. Это лучше всего доказывает комплексный характер влечения и стремления, на участие в этих движениях «неразумной души» также и чувственной или раздражительной силы души, тимос, в ее катастатическом, диссоциированном аспекте удовольствия и неудовольствия.

Современная психология в лице Вундта, Иодля, Эббингауза, Иерузалема и др. не в состоянии строго разграничить феномены влечения, стремления и желания, и смешивает их друг с другом и с инстинктами, аппетитом и тенденцией, или выводит одно из другого. Не все согласны и с тем, что эти состояния суть первичные психические явления.

Чувство души

Сенситивный элемент души представлен чувствительною или раздражительною частью души, тимосом. Эти два аспекта тимоса — чувствительность и раздражительность — приобретают каждый особенное значение в противоестественной (катастатической) деятельности этой части души. О значении чувства для ума и души говорит Григорий Нисский:

«Душа по естеству одна, умная и невещественная, посредством чувств соединенная с естеством вещественным... Посему не бывает ни чувства без вещественной сущности, ни деятельности умной без чувства»¹¹⁷.

О связи ума с чувством говорит и Симеон Новый Богослов:

¹¹⁷Григорий Нисский, Творения, т. 1, с. 132–133.

«Ни ум без чувства не проявляет своей деятельности, ни чувство без ума»¹¹⁸.

Максим Исповедник отмечает, что ум приходит в соприкосновение с предметами внешнего мира посредством чувств и через чувства понимает их¹¹⁹.

Нужно отличать единое внутреннее чувство души от телесных чувств, которые с точки зрения древнецерковной антропологии являются ответвлением единого внутреннего чувства души. Максим Исповедник говорит об упятерении чувства души во внешних чувствах. Никодим Агиорит говорит:

«В сердце — одно лишь чувство, и все внешние пять чувств относятся к сердцу, как радиусы к центру круга»¹²⁰.

И Диадох считает их «внешними чувствами сердца», как дискурсивный ум есть внешний ум души в сравнении с умом-нус. Единое чувство души есть, по Диадоху, в то же время чувство сердца, так как оно локализовано в сердце. Чувство души и сердца, направленное на периферию, в тело, проявляется в пяти дифференцированных внешних чувствах¹²¹. Максим Исповедник говорит о чувстве души как «органе души, воспринимающей силе внешних чувств»¹²². О значении внешней чувственности говорит Авва Талассий:

«Разумное и мысленное естество создал Бог способным к познанию всего и Его Самого, а чувства и чувственное произвел на полезное сему употребление»¹²³.

Никита Стифат говорит о пяти телесных чувствах:

«Одни из чувств — именно зрение и слух, словесны и паще других любомудренны и владычественны суть; а другие, именно вкус, обоняние и осязание — бессловесны и живот-

¹¹⁸Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, гл. 166 с. 54 (По Позову с. 58).

¹¹⁹Максим Исповедник, Добротолюбие, т. 3, Вторая сотница о любви, гл. 15, с. 179–180. (По Позову с. 195).

¹²⁰Никодим Агиорит, О хранении чувств, фантазии, ума и сердца. Константинополь, 1824. С. 133.

¹²¹Диадох, *De perfectione spirit.* Leipzig, 1912, глава 85, с. 116.

¹²²Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 361, de anima.*

¹²³Талассий авва, Добротолюбие, т. 3, Сотня четвертая, гл. 13, с. 311 (По Позову с. 334).

ны, назначенные служить с ним. Ибо сначала видим и слышим, а потом, движимые помышлением, осязаем подлежащий предмет и по обонянию предаем вкусу. Таким образом, три последние чувства более скотны, чем два первые; и преимущественно над удовлетворением их трудятся те из скотов и зверей, которые более чревонеистовы и похотливы»¹²⁴.

Катастатическое изменение чувств выразилось в их неразумной деятельности, проявляющейся в: 1) гедонизме — чувства стали давать наслаждение, 2) чувства стали давать неточную картину внешнего мира, 3) в плотскости, в огрубении чувств. Особеную роль в противоестестве приписывает Никита Стифат чувству осязания:

«Осязание не есть частное некое чувство, проявляющее свое действие в одной части тела, но чувство общее по всему телу распространенное. Почему, когда оно обяжет что-либо, питая еще пристрастие к вещам нежащим, то колеблет ум страстными помыслами»¹²⁵.

Плотскость чувств ведет к тому, что говорит Исаак Сирин о природе ощущений:

«Веяние наподобие дыма появляется при ощущении чего бы то ни было, находящегося в употреблении у людей»¹²⁶.

В каждом ощущении есть нечто такое, что ведет к помрачению души. Поэтому борьба с внешними чувствами и подавление их является одною из важнейших задач христианской аскезы вообще. Внешние чувства находятся в антагонизме в отношении к латентным внутренним духовным чувствам, и пробуждение последних требует подавления внешних чувств, по крайней мере в их гедоническом аспекте, и подавления фантазии.

«Безмолвие (аскетическое) внешние чувства умерщвляет, а движения внутренние оживляет»¹²⁷ (Исаак Сирин).

¹²⁴Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 7, с. 83–84. (По Позову с. 91–92).

¹²⁵Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 21, с. 87. (По Позову с. 95.)

¹²⁶Исаак Сирин, Творения, Слово 51, с. 239.

¹²⁷Исаак Сирин, цит., Добротолюбие, т. 5, Иноки Касллист и Игнатий Ксанфопулов, наставления безмолвствующим, в сотне глав, гл. 47, с. 368.

Связь внешних чувств с единым внутренним чувством души и сердца и с умом, устанавливается не непосредственно, а посредством особых внутренних душевных чувств, причем каждому из пяти внешних чувств соответствует особое внутреннее чувство, о чем говорит Никита Стифат¹²⁸. Это учение встречается на Западе у Альберта Великого в виде гармонии между объектом и способностями познания: чувственностью и разумом. Как камень высекает огонь, так объекты высекают свои подобию в человеческой душе в виде *species sensibiles et intelligibiles*¹²⁹.

Учение о соответствии можно найти в индуизме в философской системе Самкия: «объекты восприятия и ощущения, как и органы этого восприятия и ощущения чувства, имеют одинаковое происхождение»¹³⁰. Теософия устанавливает наличие семи чувств, причем у человека современной эпохи развиты только пять чувств. Эти внутренние чувства, представляющие собою внутренние органы человеческого восприятия, не нужно смешивать с основным и единым внутренним чувством души, т. е. с чувствительною или раздражительною частью души, с тимосом, или тимикон, представляющим основу чувствительности и реактивности сердца.

Тимос имеет и энергетический аспект, это — основная сила или энергия души, по аналогии с духовною силою — исхис, этою чувственною энергиею духа. Сила души в естественной раздражительности проявляется, по Исааку, в двух видах: природной ревности и усердия. Этою силою душа побеждает в брани демонов и делает подвижника и мученика бесстрашным¹³¹. У Платона Тимос есть энергия и страсть.

Катастатически характерно для тимоса повышение тона раздражения. Тимос стал требовать раздражения и возбуждения, когда ум стал требовать наслаждения.

¹²⁸ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 91, с. 107–108. (По Позову с. 91–92)

¹²⁹ Darnert Ulrich, Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an den Stufen der «Abstractio». Leipzig, 1934. s. 40.

¹³⁰ Garbe, Samkya und Yoga, Strassburg, 1896.

¹³¹ Исаак Сирин, Творения, Слово 49, с. 225–226.

Несдерживаемая этитимия дает, по Нилу Синайскому, материал, тимос волнует ум; по Максиму, этитимия волнует тимос. Раздражительная часть души производит, по Исааку, плотские скорби¹³². Главные проявления противоестества тимоса и этитимии: гнев и похоть. По Григорию Синайскому, душа в естественном состоянии не имела ни похоти; ни гнева¹³³. Это — продукты катастатического окачествования души и срастворения души и тела. Григорий Палама дает следующую картину катастасиса всей души, всех ее сил:

«Пищею гневу (делу раздражительной силы) служит пожелание (дело желательной силы); обе же они при дурном направлении питают гордость ума (дело мыслительной силы). Почему никогда не увидишь здоровую раздражительную силу души прежде уврачевания желательной, и мыслительную — прежде уврачевания этих обеих»¹³⁴.

Гнев, похоть и гордость — признаки катастатически извращенной души.

Тимос, или чувствительная энергия души, скрывает в себе огромный динамизм, находящийся вне аскезы в латентном состоянии, или находящий себе выход в противоестественной деятельности, в страстях, и расходуемый в гневе и раздражительности. В момент сублимации неразумной души в умной медитации, сила-тимос проявляется полностью и в соединении с освобождающейся духовною силою-исхис и с божественною силою благодати лежит в основе теургических и тауматургических явлений.

Слово тимос — от глагола *thyō* (θύω) что значит «зажигаю», «горю», «пламенею», «горячо желаю», «страстно стремлюсь». В этом смысле тимос заключает в себе понятие о присущей человеческой душе сердечной теплоте, жаре, рвении к добру (ревности) и горячей ненависти к злу. Тимос есть эмоциональная, сердечная сила, в религиозной

¹³²Исаак Сирин, Творения., слово 20.

¹³³Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах. . . , гл. 82, с. 194–195. (По Позову с. 212–213).

¹³⁴Григорий Палама, Добротолюбие, т. 5, ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания, гл. 15, с. 264–265. (По Позову с. 288.)

жизни человека в высшей степени важная, ничем другим незаменимая сила. Она является помощником разума, как бы его союзником в деле осуществления высшего человеческого назначения.

Она сообщает душе напряженность энергии, которая обеспечивает рост добродетели в религиозной практике, стойкость, твердость и мужество в борьбе со злом. Но поддерживая разум, т. е. разумную часть души — λογικόν, тимос сам для своего правильного функционирования нуждается в регулирующем воздействии на него разума. Только в таком случае, приводимый в действие разумом, функционируя под его постоянным контролем, когда должно и как должно (ο τέ δεῖ, καί ὡς δεῖ), тимос не выступает из собственного чина. Тогда он руководствуется принципом богоподобия, когда началом его деятельности (принципом) является любовь к Богу и к человеку. В этом случае для тимоса болезненно-чувствительны, тягостны и нестерпимы факты нарушения воли Божией, оскорбление его святости, акты кощунства и т. д. Человек как бы горит огнем рвения и ревности о Боге, вооружается за «славу Божию». Акты рвения и ревности о Боге лишены характера возмездия за оскорбление или нарушение религиозно-моральных норм, но имеют в виду исправление ближнего, заботу о его благе и все карательные и ограничительные меры имеют исправительно-педагогическое значение. Эта реакция тимос проявляется в виде негодования в бескорыстном смысле, и в виде скорби о грешащем человеке.

Иногда эта реакция выражается в виде настоящего гнева (ὀργή), что указывает на возбужденное состояние тимос, но этот гнев не личный, а бескорыстный, безгрешный, а иногда и святой гнев, как орудие достижения высших религиозно-нравственных целей, как орудие воспитания отдельных лиц и целых народов. Таков пророческий гнев Моисея, гнев пророка Илии на жрецов Ваала и др. Таков систатический, первозданный, богоподобный или богочеловеческий аспект чувства или силы индивидуальной души, тимос, свидетельствующей о его интеллигибельной природе. В первозданной чистоте тимос ему свойственны и духовные атрибуты: рассудительность, благоразумие и справедливость.

Душевное чувство оказалось наиболее уязвимым местом и испытало наибольшие изменения в общей судьбе человеческой тримерии. Диадок говорит:

«Чувство душевное в действовании своем было едино в своем состоянии невинности; грехопадением оно раздвоилось, а благодать Духа Святого вновь возводит в простоту единства. . .¹³⁵ Оно ныне разделяется надвое, по причине поползновения на недоброе, приразившееся к уму через преслушание»¹³⁶.

Отсюда, по Диадокху, двойственная жизнь души, влечение к мирской сладости, к благам житейским и устремление к «небесным красотам». Едино внутреннее чувство распалось на два чувства, на две энергии «преступлением Адамовым», на чувство удовольствия или наслаждения, и чувство страдания. Первое чувство стало субстратом всех человеческих страстей, увлекши в своем падении и другую силу души, желательную, эпитимию, а второе — чувство страдания, стало субстратом эмоций и аффектов: гнева, печали, тоски, отчаяния, страха и др. Максим Исповедник говорит:

«Удовольствие и скорбь и следующие за ними пожелание и страх не были первоначально созданы вместе с естеством человеческим. Иначе они принадлежали бы к числу черт, определяющих сие естество; но говоря согласно с учением великого Григория Нисского, они внесены после потери свойственного нашей природе совершенства, быв привиты к неразумнейшей части нашего естества: и через них тотчас по преступлении заповеди обнаружилось явно и ясно наше подобие бессловесным животным, вместо блаженного образа Божия»¹³⁷.

Тертуллиан принял платоновское деление души на ра-

¹³⁵ Диадокх, Добротолюбие, т. 3. подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного, гл. 25, с. 19.

¹³⁶ Диадокх, Добротолюбие, т. 3. подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного, гл. 29, с. 21–22. (По Позову с. 24)

¹³⁷ Максим Исповедник, Добротолюбие, т. 3, Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия, гл. 115 с. 258. (По Позову с. 276).

зумную и неразумную, *rationale et irrationale*, а в неразумной — две части: *indignativum* (тимос) и *concupiscentium* (эпитимию)¹³⁸.

Жизнь души

Связь между невещественным умом или разумною душою и вещественным естеством человеческого тела, и веществом внешнего мира устанавливается через чувство. Поэтому чувственная душа имеет как бы две стороны: одною стороною она обращена к уму и духу, а другою стороною — к телесности. Жизнь души проходит в пределах двух полярных устремлений ее: влечения к Богу и пристрастия к вещам. Несовершенная и совершенная душа характеризуются этими двумя противоположными устремлениями. Исаак Сирий говорит:

«Всякая вещь стремится к сродному ей. Душа, имеющая в себе удел духа, когда услышит речение, заключающее в себе сокровенную духовную силу, пламенно влечет к себе содержание сего речения»¹³⁹.

Как чувство души, тимос имеет два аспекта: теофилический, высший, и космофилический, низший, так и желательная часть эпитимии имеет два аспекта: жажду Бога и жажду мирских вещей.

Внутреннее чувство

Деятельность внутреннего чувства души или чувства сердца относится к одной из самых таинственных и загадочных областей человеческой психики, глубоко скрытых и самых интимных, протекающих вне поля сознания, полная жизни и силы, неправильно относимая к области бессознательного. Сама по себе и в себе она сознательна и составляет основу сознания сердца. Соединяясь с сознанием головным на высоте концентрации, оно расширяет сознание, влияя в него новые элементы. Оно носит разные названия в

¹³⁸Тертуллиан, *De anima*, *Tertullians samtliche Werke*, v. K. A. H. Kellner, Köln, 1882, t. 2. S. 309 u. 579.

¹³⁹Исаак Сирий, Творения, Слово I, с. 13.

древнецерковной аскетической литературе. Одни называют его просто внутренним чувством (ἐσωτερικὸν αἰσθητικόν), а другие — «естественным чувством души» или «чувством сердца» (αἰσθησις τῆς καρδίας), как например Диадокх, епископ Фотики.¹⁴⁰ Так же называет его и Нил Синайский, ученик Иоанна Златоуста:

«Апостол Павел слышал (в экстазе) слухом не внешним, а чувством сердца»¹⁴¹.

Внутреннее чувство представляет собою основу чувственности сердца, его восприимчивости, его рецептивности. Оно имеет внешнюю функцию на периферии в виде дифференцированных внешних, телесных чувств, которые суть, по Диадокху и Максиму, внешние чувства сердца. Функция внутреннего чувства проявляется в двух формах в зависимости от состояния души или сердца. В душе, не тронутой аскезой, внутреннее чувство проявляется в виде интуиции, в душе аскетически сублимированной оно проявляется в виде «чувства сердца». В своих проявлениях внутреннее чувство является мощной познавательной силой, но характер и плоды этого познания различны в обоих проявлениях. Сущность этой познавательной силы заключается в ее синтетическом характере.

Этот синтез лежит в основе научно-философского познания, и он гораздо шире и глубже простого синтеза рекогниции, достигаемого по Канту через абстракцию и апперцепцию. Синтез внутреннего чувства осуществляется вне внешней чувственности, в тот самый момент, когда через интеллектуальное усилие внутреннее чувство полностью отрывается от внешней чувственности. Эта деятельность внутреннего чувства нерегулярна, непостоянна, а случайна, совершается в виде проблесков интуитивного озарения в различных сферах человеческой деятельности. Интуитивное мышление примешивается к дискурсивному, окрашивая его в той или иной степени в зависимости от духовной одаренности, внося в дискурсивное сознание то, что ему не доступно в рамках узкологического мышления. Здесь внут-

¹⁴⁰ Диадокх, *De perfectione spirituali*, Leipzig, 1912, гл. 85, с. 116.

¹⁴¹ Нил Синайский, *Patr. Migne. PG*, t. 79, 1004.

ренное чувство служит душевному уму, душевному логосу, и соединяется с ним в дискурсивно-интуитивном мышлении. Постоянная и регулярная деятельность внутреннего чувства совершается в аскетическом созерцании сущностей и идей, когда оно соединяется с духовным умом и духовным, или умным чувством, усиливая ясновидящую способность ума. Подлинное соединение ума и чувства достигается на этом духовном плане, и проблема априорного знания решается в этой области, и синтетические суждения априори, недоступные с точки зрения кантовского критицизма и потому им отрицаемые, возникают в этой области. Внутреннее чувство является тою почвою, без которой невозможно интеллектуально-духовное созерцание, и в частности, религиозное созерцание, и в этом — одна из основных функций внутреннего чувства. Один из кардинальнейших вопросов антропологии, отношение ума к чувству, получает свое разрешение в этом отношении ума к внутреннему чувству. Ум пользуется чувственностью не только как материалом, но и как своею органическою основою или почвою. Коренная диада человеческой природы, диада ума и чувства, получает триадизацию, свой синтез в этом акте умночувственного созерцания, как и диада ума и сердца, головы и сердца, духа и души. В этом же пункте осуществляется реинтеграция всей человеческой тримерии.

В. Джемс видит доказательство существования внутреннего чувства в состоянии лунатизма (сомнамбулизма), когда «душа посредством общего или внутреннего чувства может воспринимать внешние предметы, не пользуясь внешними чувственными органами». То же самое видит Джемс в экстазе, мнимой смерти, магнетическом сне, когда происходит «полное понижение внешней деятельности чувств, между тем как общее чувство делает возможным восприятие внутреннего состояния тела и процессов окружающей среды».

Представители новой философии, отмечая каждый различные стороны внутреннего чувства, говорят о нем как о пункте объединения всех чувств и ощущений (Лейбниц, Мишле), как о чувстве реальности (Бенеке), как основе памяти, воображения и фантазии (Шуберт-Зольдери), как о самопознании и самочувствии Я (Бергманн, Фолькманн,

Hageman), а Шеллинг считает внутреннее чувство единственным органом трансцендентальной философии. Только Локк и Кант обнаруживают полное непонимание внутреннего чувства.

Деятельность внутреннего чувства в обычных условиях незаметна и вытесняется внешнею чувственностью, фантазией и рассудочностью. Аскетический «затвор чувств, фантазии и ума», которому Никодим Агиорит посвятил свою книгу под тем же названием¹⁴², ведет к пробуждению внутреннего чувства.

Сущность души

В своей книге «О душе» Аристотель подверг критическому анализу все современные ему теории, приведя мнения всех своих современников и предшественников. Говорили, что душа есть огонь (Гераклит), воздух (Диоген), движение (Фалес), комплекс тонких, бестелесных стихий (Эмпедокл), испарение — *anathymiasis* крови (*ἀναθυμίασις*) (Гераклит). Если считать душу простым комплексом, продуктом смешения стихий, то нужна какая-то объединяющая функция, и это есть функция души¹⁴³. Для души характерно движение, душа движет тело, есть причина движения в одушевленной природе. «Не тело есть причина души, а душа есть причина тела»¹⁴⁴, а всякая причина, всякое начало предполагает сущность, субстанцию. «Необходимым образом душа есть субстанция, есть форма (идея, вид, эйдос)¹⁴⁵ физического тела, имеющего жизнь. Без души нет жизни. Душа мыслит, а мысль есть начало всего, мысль приводит все в движение (по Анаксагору). Аристотель принимает все платоновские предикаты души: сущность (субстанцию), силу и энергию. Сущность предполагает существование, гармонию и эйдос (вид, или род) (*ὁμοίᾳ ἀρμονία καὶ εἶδος*). В своей полемике о сущности души Мелетий по-

¹⁴² «Затвор чувств, фантазии и ума» т. е.: Никодим Агиорит, О хранении чувств, фантазии, ума и сердца. Константинополь, 1824.

¹⁴³ Аристотель, *Über die Seele (de anima)* I, cap. 2, p. 8.

¹⁴⁴ Ebd. I, cap. 5, p. 22.

¹⁴⁵ Ebd. I, cap. 3, p. 15.

вторяет основное положение аристотелевской психологии: «Душа есть субстанция» (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι, καὶ εἶδος σώματος) и прибавляет: «Душа есть субъект тела» (ὁποῦνται τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ).¹⁴⁶

Это направлено против сторонников комплексной теории, которых было много как во времена Мелетия, так и во времена Аристотеля. Мелетий возражает и тем, которые считают душу качеством (συμβεβηχός), так как качество есть акциденция, т. е. появляется и исчезает без изменения самого субъекта, например одно из качеств души — рассудительность. Субстанция же означает простоту и существование (не акциденция).

Но и в наше время комплексная теория души неизжита. Для сторонников *Vermögenspsychologie* (психологии способностей) душа есть комплекс сил, способностей, функций. В ассоциативной психологии вместо души — лишь комплекс представлений, ассоциаций и ощущений, «механика представлений, для творца апперцептивной психологии В. Вундта душа есть лишь мифологически-метафизическое вспомогательное понятие, как понятие материи и силы для естествознания»¹⁴⁷, т. е. душа «als ob», или, выражаясь языком последовательного кантианца Файхиигера, душа есть фикция. Но и сим Вундт говорит, что апперцептивные связи активны, сопровождаются чувством деятельности и совершаются при помощи внимания. Такова рефлексия с процессами сравнения, сличения, установления сходства и различия, анализа и синтеза, умозаключения и суждения. Но всякая активность, деятельность и внимание предполагают наличие монады, *Einzelwesen*, а всякая монада есть субъект. Субъект же немислим без сущности, без субстанции. Душа не есть простая сумма трех способностей: ума, желания и чувства. Душа есть Я, которое имеет ум, желание и чувство. Не может отдельная сила души, например ум, сказать: «я мыслю», или сила желания сказать: «я желаю», или сила чувства сказать: «я чувствую». Некто единый, или нечто единое мыслит, желает и чувствует в одно и то же время. Нет мысли без чувства и наоборот. Душа

¹⁴⁶ Мелетий Монах, *Patr. Migne. PG*, t. 64, 1289.

¹⁴⁷ Külpe, *Grundriss der Psychologie*, 2 Aufl., Leipzig, S. 88.

проста и едина. «Я мыслю, следовательно я существую», — нет ничего непосредственнее и проще этого. Я души есть самосознание, есть непреложный факт релятивного бытия. нет ничего непосредственнее и проще этого. Я души есть основной факт антропологии. Единство, простота и субъективность подтверждают субстанциальность души. Душа есть самосознательная монада.

Простота и субстанциальность души делают ее недоступной для обычного, эмпирического восприятия, она доступна только в проявлениях отдельных душевных сил. Мелетий говорит:

«Душа по своей сущности есть образ Божий и потому недоступна восприятию»¹⁴⁸.

Состояния души

Исаак Сирин говорит:

«Естественное состояние души есть ведение Божьих тварей, чувственных и мысленных. Сверхъестественное состояние есть возбуждение к созерцанию пресущественного Божества. Противоестественное состояние есть движение души в мятущихся страстях, как говорит божественный и великий Василий, что душа, когда оказывается сообразной с естеством, пребывает горе, а когда оказывается вне естества, является долу на земле. Когда естество низойдет со свойственного ему чина, тогда открываются в нем страсти»¹⁴⁹.

Индивидуальная душа

Триадическая человеческая душа индивидуальна, она различна у людей, особенная у каждого человека, хотя и одинакова у всех по своей природе и составу, и состоит из одних и тех же сил, способностей и функций. Множественность и разнообразие человеческих тел есть эмпирический факт, ни один человек не похож на другого полностью физически. Если формирующим принципом тела является, по

¹⁴⁸ Мелетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, 1296.

¹⁴⁹ Исаак Сирин, Творения, Слово 4, с. 26.

Аристотелю, душа, то множественность и разнообразие физических тел соответствует множественности и разнообразию душ. Об этом говорит и Платон: «Души человеческие Бог создал различными, хотя и создал их из одних и тех же логосов и сил» (λόγοι). Аристотель отвергает учение о перевоплощении души в разные тела. Ириней Лионский говорит:

«Каждый из нас имеет свое тело и свою душу. Бог не так беден, чтобы не дать каждому свое тело и свою душу и свой характер. Каждый воскресает в своем теле, в своей душе и в своем духе, в кои был помещен Богом»¹⁵⁰.

Мелетий Монах возражает манихейцам, которые, хотя и признавали душу бессмертной, но допускали одну общую душу всех, разделенную в каждом одушевленном теле. Он возражает и некоему Крониосу и Порфирию, учившим, что все души суть формы одной общей души¹⁵¹.

В разумной душе, по Аристотелю, есть два элемента: страдательный, обращенный к низшей стороне жизни и смертный, и деятельный, состоящий в мышлении мышления (νόησις νόησεως), которому свойственно творчество и которое переводит страдательный элемент в деятельный. Это — деятельный ум и бессмертный, энтелехия энтелехий.

Душа животных коренным образом отличается от индивидуальной души человека, и этот факт отмечен Василием Великим, который говорит:

«Одна душа у животных, но у каждого из них она отличается по свойствам»¹⁵².

Нет индивидуальной души у животных, у них — коллективная душа, хотя и есть различие в свойствах душ по роду и виду животных. У них нет творческой души, того, что Аристотель называет «мышлением мышления», т. е. разумением или пониманием.

Григорий Нисский изображает процесс перехода и превращения разумной души в неразумную, этот кардиналь-

¹⁵⁰Ириней Лионский, Patr. Migne. PG, t. 7. Опровержение ложного гнозиса.

¹⁵¹Мелетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, p. 1296, De natura hominis.

¹⁵²Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 29/1, 192.

ный факт человеческого катастасиса вообще, сыгравший фатальную роль в судьбе всей тримерии, перехода в страстность в виде извращенной животности:

«Человек носит в себе двоякий вид, в Богоподобии ума изображая подобие Божественной красоты, а в страстных стремлениях представляя близость свою к скотоподобию. Но часто и разум по наклонности и расположению к бессловесному, займется в себе лучшее худшим доходит до скотоподобия; ибо как скоро до этого унижит кто мысленную деятельность и принудит рассудок служить страстям, происходит какое-то превращение добрых черт в бессловесный образ, и все естество изменяет свой вид, а рассудок, подобно земледельцу, обрабатывает начатки страстей, и постепенно возвращает их в большем и большем количестве; потому что, употребив свое содействие страсти, произвел он обильное и многочисленное порождение нелепостей. Так сластолюбие имело уподобление бессловесному, но в человеческих поступках возросло, породив такое число разных грехов сластолюбия, какого нельзя найти в бессловесных. Так и вождение к раздражительности сродно со стремительностью бессловесных, возрастает же при содействии помыслов; ибо отсюда мстительность, зависть, лживость, злоумышленность, лицемерие. Все это произращено худым деланием ума»¹⁵³.

Ум участвует в страсти в виде чувства, и отсюда усиление тонаса чувства и раздражительности в страсти. Чувство и желание, не сдерживаемые умом, придают поступкам характер животности и скотскости. С другой стороны и фантазия в виде помыслов усиливает тонос раздражительности.

МЕТАМОРФОЗ ДУШИ

Одна из величайших тайн умной медитации и христианства вообще — это мистерия души, преобразование или метаморфоз души, начинающийся с очищения души и выражающийся в просветлении и одухотворении души. Душа превращается вся в дух, не смешиваясь с духом и сохраняя свою индивидуальность и самобытность. Метаморфоз ду-

¹⁵³ Григорий Нисский, Творения, т. 1, с. 150–152.

ши тесно связан с такими мистическими процессами, как созерцание, экстаз и мистическое единение с Богом. Метаморфоз души свидетельствует в то же время о завершении общего мистического процесса интеграции и триадизации души.

ДУША И УМ

Аристотель говорит, что ум (нус) есть божественное око души (ψυχῆς θεῖον ὄμμα), как зрительная сила — в глазу (ψυχῆς οφθαλμός). Катастатически помраченная душа потеряла свое собственное око, свое душевное зрение, и только ум просветляет ее, дает ей зрение. Ум имеет свое око (τοῦ νοῦ ὄμμα), о чем говорит Платон в «Федоне». Антоний Великий говорит:

«Орган зрения телесного — глаза, орган зрения душевного — ум. Душа не имеет своего зрения, ее зрение — ум. Душа, не имеющая благого ума и доброй воли, слепа.¹⁵⁴ Ум обожает душу; боголюбивый ум есть свет души...¹⁵⁵ Душа есть в мире рожденная, а ум выше мира, не рожденный»¹⁵⁶.

Авва Талассий говорит:

«Рассудительный ум воспитывает душу свою»¹⁵⁷.

Обновление и возрождение души начинается с обновления ума:

«Христос приближается к падшей душе, чтобы воскресить ум ее, умерший от греха и погребенный под тлением страстей. Тогда ум предпочитает прибегать к умному деланию, мысленным движениям Господа и слушанию созерцательных Его разумений»¹⁵⁸ (Никита Стифат).

¹⁵⁴ Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, О доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах, гл. 118, с. 85.

¹⁵⁵ Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, О доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах, гл. 31, с. 69.

¹⁵⁶ Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, О доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах, гл. 136, с. 88. (По Позову с. 85–86). С. 84–85.

¹⁵⁷ Талассий авва, Patr. Migne. PG, t. 91, 14.

¹⁵⁸ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума, гл. 98 с. 142–143. (По Позову с. 153).

Очищенный ум просветляет душу:

«Ум, очищенный от всякой нечистоты, по блестящим и светлым разумениям бывает для души звездным небом, имея в себе Солнца Правды сияющим и светлые лучи богословия испускающим»¹⁵⁹ (Никита Стифат).

Локализация души и духа

У Платона в «Тимее» дана локализация душевных сил в теле: ум находится в голове, раздражительная сила (тимос) — в сердце или диафрагме (φρῆν), а желательная часть (эпитимия) — между диафрагмой и пупком. Древние врачи Гиппократ, Гален и Оливасий указывают более точное расположение эпитимии — в печени. Того же мнения, как и древние врачи, придерживается и Григорий Палама.

По Эпикуру, разумная душа находится в груди (Диоген Лаэрт). Иоанн Дамаскин придерживается другой локализации душевных и духовных сил в теле. Органом умственной энергии души является мозг, а органом и местом воли и силы (исхис), а также всей души, является сердце. Собор Патриархов подтвердил, на основании предания, что душа преимущественное место занимает в голове и сердце, хотя и присутствует во всем теле¹⁶⁰. Можно примирить платоновскую локализацию с древнецерковной, если принять, что печень для желательной части души и голова для мысли — тельной или умственной части суть души периферические, филиалы сердца для соответственных сил души. Две силы «неразумной души» — тимос и эпитимия — действуют в сердце в своих обоих аспектах: естественном или разумном и противоестественном или неразумном.

Центром или местопребыванием двух духовных сил или способностей, ума и воли, считают сердце. Эти две силы духа пребывают и действуют и в голове, но не в виде сил, а в виде их энергий, что не одно и то же.

О пояснице как центре третьей духовной способности

¹⁵⁹Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума, гл. 67, с. 132 (По Позову с. 141).

¹⁶⁰Из книги «Душа человеческая», с. 30.

силы-исхис говорит Олимпиодор¹⁶¹, философ и диакон Александрийский:

«Муж рассудительный опоясывает поясницу свою, в пояснице находятся семенные сосуды» (σπερματικὰ ἀγγεία).

Опоясать поясницу, по автору, значит быть мужественным, владеть собою. На вопрос, какова сила-исхис, и где она, Олимпиодор отвечает:

«Место силы-исхис в пояснице, там сила у мужчины, а у женщины сила в пупке» (ομφαλός).

Поясничный центр Муладхара считается в Йоге центром энергии вообще и половой энергии в особенности и служит местопребыванием поясничного змея Кундалини.

Центром индивидуальной души-манас считается в индуизме сердце, там же и центр сознательной жизни¹⁶².

ДВА УМА

Коренным отличием древней философии и антропологии от новой является тот факт, что представители первой умели пользоваться в своем философствовании не только этим дискурсивным душевным умом, но и созерцательным духовным умом, что умели сочетать дианоэзис с ноэзис, дискурс с интуицией, логизирование с созерцанием. Платон различал нус созерцательный и нус понятийный и в своем богатом личном мистическом опыте умел пользоваться созерцательным методом. Аристотель не имел столь обширного личного опыта, но он целиком воспринял все мистическое наследие своего учителя, хотя и внес в него существенные изменения, имевшие фатальное значение для всей западной мысли. Аристотель положил твердую основу учению о двух умах, и это имеет существенное значение для понимания древнецерковного учения о духе и душе.

Первый ум в смысле Аристотеля — это пассивный ум

¹⁶¹ А. Позовом цитаты из творений Олимпиодора, вероятно, приведены из Patr. Migne. PG, t.93

¹⁶² (Chan-dong. Upan. 3, 13; 1, 5), Paul Deussen (П. Деуссен), Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd I, Abt. I, Leipzig, 1920–1921. S. 154–155.

(*νοῦς καθ'ἑαυτὸς*), воспринимающий, абстрагирующий и логизирующий. Это — рациоцинирующая способность, обозначаемая как дианойя, *ratio*, созерцающая лишь чувственное (чувственное созерцание у Канта и Гегеля), орган познания чувственного видимого мира. Второй ум — активный, творческий (*νοῦς ποιητικός*), созерцающий в собственном смысле слова. Это — контемплативная способность, созерцание идей и сущностей, целого вещи, или вещи в целом, «вещи в себе», ум, видящий невидимые сущности, стоящие за вещами видимого мира, орган познания интеллигибельного мира. Первый ум можно назвать феноменальным, апостериорным умом, а второй — нуменальным, априорным умом. Второй, активный есть «несмешанный, отдельный», т. е. несвязанный с телом, чистый, нечувственный ум (*νοῦς ὡριστός, καὶ ἀμιγρὸς, καὶ ἀπαθὴς τὰ οὐσιὰ ὧν ἐνέρχεται*), и он бессмертен. Первый, пассивный ум — человеческий, а второй (активный) — божественен, он близок к Богу.

В своем сочинении «*De secretiore parte divinae sapientiae, secundum aegyptios*»¹⁶³, переведенном с арабского Яковом Карпентариусом (греческий текст не сохранился), Аристотель говорит о двух умах: «*Intellectus agens et possibilis*», причем первый интеллект освещает второй, совершенствует и спасает его. Аристотель говорит дальше об интеллектуальной любви обоих умов: «*Intellectus amat animam ratione participem*», т. е. *Intellectus possibilis*, а этот в свою очередь любит чувственную («неразумную») душу, которая возбуждает мыслящую душу к познанию чувственного мира. Просветление и озарение пассивного ума активным находит свое проявление в интуиции, которая и свидетельствует о контакте между обоими умами.

Таким образом, первый, пассивный ум есть разум, рас-судок, дианойя, а второй, активный есть интеллект, нус.

Учение о двух умах вошло целиком в схоластику и удержалось вплоть до Якоби. Альберт Великий, Фома Аквинский, Ричард С. Виктор, Иоанн Салисбюри и Николай Кузанский, следуя древнецерковной традиции, считают ак-

¹⁶³ Аристотель, *Opera omnia*, ed. Du Vall, Paris, 1643, t. 3, p. 643

тивный ум высшей духовной силой. Фома называет активный ум также *operativus, practicus, contemplativus, speculativus*. Он отделен от тела, действует без телесного органа (*choristos* у Аристотеля). Схоластики говорят еще об *Intellectus adeptus*, как о разуме в состоянии мышления.

Учение о двух умах вызывает недоумение среди многих представителей современной психологии и философии. Это учение становится понятным только в свете строгого разграничения духа и души с их интеллектами. Ни у Платона, ни у Аристотеля нет строгого разграничения нус от дианойя (*νοῦς τῆς ψυχῆς λέγω δὲ νοῦν, ὡ διανοεῖται ἡ ψυχὴ*), чего нельзя сказать о представителях патриотической и аскетической литературы. У ап. Павла «дух ума» (Ефес. 4, 23) есть активный, созерцательный ум.

Духовный ум-нус носит у Диадоча также название духовного логоса (*λόγος πνευματικός*), в отличие от душевного логоса. О различии функций обоих умов Иосиф Бриенский говорит:

«Логос (логикон) идет к заключению через суждения, а нус — непосредственно... Нус через нозмата (созерцательные образы) идет к умственному, а логос через рассуждения — к логическому»¹⁶⁴.

Мелетий Монах говорит:

«Дианойя есть движение ума, действующего и приводящего вещи в движение. К дианойя относятся: суждения, расположения (диспозиции), избегание зла, мышление о существах, добродетели, о науках и искусствах... Нус есть изобретательная и конституирующая природа всех сущностей, искусств и наук» (*φύσις ἐπινοητικὴ καὶ ἀποτεστική*)¹⁶⁵.

Духовный ум, по Иосифу Бриенскому, свободен и проявляет свою деятельность там, где умолкает чувственность, воображение и мышление, он не мыслит, а созерцает. Это — бестелесный ум, по Оригену (*νοῦς ἄσωματος*), свободный от физического аппарата мышления, от головного мозга. Он воспринимает вещи в их непосредственном бытии, в их

¹⁶⁴Иосиф Бриенний (Bryennios), Сочинения, «φύσις ἐπινοητικὴ καὶ ἀποτεστική», т. 2, Лейпциг, 1768, «об уме», с 334–335.

¹⁶⁵Мелетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, 1107.

внутренней сущности, а не в их внешних физических качествах. Он видит скрытое духовное в предметах своего созерцания. Максим Исповедник говорит:

«Ум есть орган мудрости, а логос (разум) — орган знания. Ум, двигаясь, ищет причину существ, а логос отмечает только качества».

ДУША И ТЕЛО

Вопрос о душе и теле в их взаимоотношениях был предметом обсуждения во все времена и является одной из кардинальных проблем бытия и познания. Аристотель говорит, что душа есть сущность или форма физического тела, имеющего потенциальную жизнь (*εἶδος σώματος φυσικοῦ δύναντι ζωῇ ἔχοντος*). Но всякая сущность есть энтелехия (реальность), и Аристотель дает другое определение души: «Душа есть энтелехия тела, имеющего потенциальную жизнь» (*εντέλεια σώματος φυσικοῦ*). Из этих определений следует, что душа есть формирующее начало тела, есть причина и принцип живущего тела, причина движения и цель (*αἰτία καὶ ἀρχή*).

Иустин Философ развивает дальше эти положения Аристотеля:

«Душа повелевает телом, а тело исполняет приказания души. Душа подобна мастеру, художнику, а тело — инструменту. Так что иное есть душа, а иное — тело».¹⁶⁶

Мелетий Монах видит разницу между душою и телом еще в том, что «душа мыслима (или созерцаема)», как непричастная к материи тела.

«Душа имеет жизненные энергии, жизнь свойственна ей, а тело живет по соучастию» (*τὸ σῶματι δὲ κατὰ μέθεστιν*)¹⁶⁷.

Это душа дает телу жизнь. Мелетий повторяет основное положение аристотелевской психологии: «Тело есть орган души».¹⁶⁸ Мелетий возражает тем своим современни-

¹⁶⁶ Иустин Философ, Patr. Migne. PG, t. 6, *Questiones graecae ad christianos*, p. 1468.

¹⁶⁷ Мелетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, *de natura hominis*, p. 1289.

¹⁶⁸ Мелетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, *de natura hominis*, p. 1289.

кам, которые отрицали бессмертие души на том основании, что душа, соединившись с телом, неизбежно должна сама измениться, стать телесной, т. е. тленной и смертной. Как может бестелесное соединиться с телом? Известно, что тела, соединяясь, изменяются, например стихии, соединяясь, превращаются в смесь (συγκρίματα), пища — в кровь и т. д. Но в отношении интеллигибельных существ дело меняется, соединение происходит, но изменения при этом нет (ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν ἐνῶσις μὲν γίνεται ἀλλῶσις δὲ). Если бы душа менялась, то она не была бы жизнью и не было бы смысла ее соединения с телом¹⁶⁹.

Чем отличаются одушевленные тела от неодушевленных? На этот вопрос отвечает Михаил Пселл, со слов Платона: человеком и животными движут и душа, и природа, а другими (неодушевленными) предметами, простыми и сложными, движет только природа¹⁷⁰.

Иоанн Дамаскин говорит, что душа соединена со всем телом, находится во всех частях тела и не объемлется им, но объемлет оное, как огонь раскаленное железо¹⁷¹.

По Григорию Нисскому, душа действует в теле и через тело, при посредстве его органов. Душа составляет истинную и существенную форму тела, служит началом, заправляющим его жизнью и его ощущающею природою. Она живет во всех частях тела и везде в нем обнаруживает свою деятельность¹⁷². Душа является началом связующим в теле все стихии, из которых тело составлено.

«Как сочетание стихий составляет сущность целого тела, так вероятно, по той же причине восполняется естество частей в теле. Итак, если душа присутствует в стихиях, составляющих тело и перемешавшихся во вселенной, то не только будет она знать совокупность стихий, какие соединены были в целом теле, и пребудет в них, но не останется в неизвестности и особого состава каждой ча-

¹⁶⁹Мелетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, de natura hominis, p. 1289.

¹⁷⁰Михаил Пселл, Patr. Migne. PG, t. 122, 713.

¹⁷¹Иоанн Дамаскин, Изложение православной веры, кн. I. гл. 14.

¹⁷²Григорий Нисский, цит. по кн. «Душа человеческая», изд. Афонского Братства, 1912 г.

сти, именно же из каких стихийных частиц состояли наши члены»¹⁷³.

Присутствие души при образовании тела из стихий является, по Григорию Нисскому, гарантией того, что при воскресении тел душа найдет рассеянные после смерти частицы тела и вновь соединит их в воскресшем теле.

«И по разложению человеческого тела на составные части вселенной можно каждому из общего снова найти в целости свое собственное. Поколику душа естественно какою-то дружбою и любовью была расположена к сожителю-телу, то хранится тайно в душе какая-то дружеская связь и знакомство вследствие срастворения с свойственным, как бы от каких-то наложенных природою знаков, по которым остается в ней неслитная общительность, отличающая свою собственность. В душе и по отрешении тела остаются некие знаки нашего соединения, ведь узнаны и Лазарь, и богатый в аду. На душе остается нечто вроде оттиска печати, и во время обновления опять примет на себя это, как сообразное с чертами отличительного вида. Посему нет ничего несообразного с разумом частному из общего снова возвратиться в свое место»¹⁷⁴.

Огрубевшая в плотской жизни душа теснее привязывается к телу и не может расстаться с ним и после смерти тела.

«Если кто всецело и весь оплотянял умом, то став и вне плоти, не расстается таковой с плотскими страстями... Плотолюбцам, по совершившемся переходе в жизнь невидимую и тончайшую, невозможно конечно не привлечь с собою сколько-нибудь плотского зловония, от которого еще более тяжелым делается для них мучение, потому что душа грубее овеществляется».

Григорий Нисский согласен с мнением тех, кто рассказывает, что поблизости тел умерших видны туманные призраки умерших, вследствие чрезмерного пристрастия души к плотской жизни, так что душа и расставшись с телом, не желает отлететь от него, а блуждает около него¹⁷⁵.

¹⁷³ Григорий Нисский, Творения, т. I, с. 262.

¹⁷⁴ Григорий Нисский, Творения, т. I, с. 187.

¹⁷⁵ Григорий Нисский, т. I, с. 264–265.

Епископ Иннокентий Херсонский также отмечает, что у плотских людей тело и душа соединены весьма тесно и почти составляют одно, у аскетов союз этот тоньше и раздельнее. Ослабление природы телесной дает большую свободу движениям души. Тесная связь души с телом есть рабство души, переход из естественного состояния в противоестественное. Ослабление телесно-душевных уз есть восстановление правильных взаимоотношений между душой и телом. Освобожденная душа обращается большею своею стороною к духу и к Богу¹⁷⁶.

В некоторых церковных и богословских кругах существует недооценка внешней аскезы и «умерщвления плоти», которое по существу не есть умерщвление плоти, как таковой, а лишь умерщвление противоестественного состояния и гипертрофии тела и телесности души, с целью дать душе большую свободу, и превратить тело душевное в тело духовное. Болезни тела действуют в том же направлении:

«Болезни силу плоти делают слабейшею, грубое перстное мудрование души истончают, ее же собственную силу делают сильнее и мощнее»¹⁷⁷ (Никита Стифат).

В этом же направлении действуют и страдания. Они утончают тело, укрепляют душу, освобождая ее от привязанности к миру и мирским вещам и возвышая ее к созерцанию духовного.

Несмотря на тесную связь души с телом, душа обладает самостоятельною жизнью, независимою от жизни тела. В то время как тело спит, душа бодрствует, действуя собственными силами. Об этой стороне жизни души говорит еп. Иннокентий Херсонский:

«Во сне пространства и времени для души не существует. Она соединяет время, так сказать, в одну точку: настоящее, прошедшее и будущее. Она видит прошедшее, заглядывает в будущее, проникает в дела других... Душа без мозга может мыслить и сознать. Есть в душе два сознания:

¹⁷⁶ Иннокентий Херсонский, цит. по кн. «Душа человеческая», с. 35–41.

¹⁷⁷ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, Деятельных глав сотница первая, гл. 87, с. 106 (По Позову с. 115).

низшее, обыкновенное, логическое, и высшее, необыкновенное. Необыкновенная жизнь души проявляется в душевных болезнях, а у аскетов — естественным путем. У святых это не свыше только происходит, но достигается и посредством полного развития духовной природы человека и ослабления природы телесной»¹⁷⁸.

У души, по Григорию Нисскому, есть свой аппарат и свои органы, аналогичные телесным:

«У души и по разложении телесного состава есть перст, и око, и язык, и все прочее».¹⁷⁹

УМ И ТЕЛО

Локализация душевных сил в теле не привязывает эти силы к определенному пункту. Об этом говорит Григорий Нисский:

«Ум не привязан к какой-либо части тела, но равно прикосновенен ко всему телу, сообразно с природою произведя движение в подлежащем его действию члене. Бывает же иногда, что ум следует и естественным стремлениям, как бы делаясь слугою. Ибо нередко управляет им естество телесное, влагая в него чувство скорбного и вожделение увеселяющего. Это бывает с людьми, имеющими грубое расположение. У более совершенных ими правит ум, избирая полезное разуму, а не страсти; естество же идет по следам правителя».¹⁸⁰

В индуизме этому связанному с телом уму соответствует понятие кама-манас.

ДУША И СЕРДЦЕ

Сердце, как центр человеческой тримерии, есть в то же время центр души, и деятельности всех сил души встречаются в сердце. В сердце осуществляется единство души. «Существо души — в сердце»¹⁸¹, — говорит Иоанн Дамаск

¹⁷⁸Иннокентий Херсонский, цит. по кн. «Душа человеческая», с. 35–41.

¹⁷⁹Григорий Нисский, Творения, т. I, с. 262.

¹⁸⁰Григорий Нисский, Творения, т. I, с. 131

¹⁸¹Иоанн Дамаскин, Изложение православной веры, Кн. I, гл. 14.

кин. Зло, вошедшее в сердце человека, коснулось главным образом души. Макарий Великий говорит:

«В душу лукавый облекся, там содержится духовная тьма. Лукавый обложил душу властью тьмы»¹⁸².

И душа стала темной, окруженной «оковами тьмы», а сердце сделалось источником зла. Трагедия души разыгрывается в сердце:

«В сердце подвижника лукавые духи борются с душою. Сверх того, ежечасно многие новые помыслы душою производятся, а также влагаются и злобою. Ибо душа имеет много сокровенных помыслов, и в этот час рождает их и производит»¹⁸³ (Макарий Великий).

Но и величайшая мистерия души, ее просветление, одухотворение, триадизация и метаморфоз, совершается в сердце.

ДУША И ДУХ

Тримерии духа соответствует тримерия души, и существует полная аналогия сил души и духа. Духовному уму, (нус пневматикос), соответствует умная сила души или логикон, логистикон, дианойя, или нус логистикос. Духовный ум — это ум созерцательный, молитвенный, интуитивный, синтетический, источник синтетических суждений априори, действующий вне категорий разума, свободный от пространственно-временно-причинных ограничений, связанный триадически только с духовным умным чувством и внутренним духовным словом. Душевный ум — это дискурсивно-интуитивный, рефлектирующий, дедуктивно-индуктивный, категориальный, аналогизирующий, диалогизирующий и силлогизирующий, связанный с мозгом, внешнею чувственностью, фантазией и внешним словом — логос профорикос. Волитивному принципу духа-воле

¹⁸²Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления... 2. Мрачное состояние падшего, гл. 19, с. 158. (По Позову с. 163)

¹⁸³Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления... 6. состояние приивших действенность Духа гл. 230, с. 243–244. (По Позову с. 250).

соответствует делательная или вождевательная сила души — *epithymia*.

Душевная воля — это желание, стремление и влечение, часто слепое и неразумное. Динамическому или энергетическому принципу духа, силе-исхис или силе-пневма, полностью соответствует чувствительная или раздражительная сила души, тимос, который есть энергия души, также в значительной степени ставшая неразумной. Энергия духа, сила-исхис или сила-пневма, является в то же время и чувственным, или сенситивным принципом духа, чувством духа, каким является для души тимос.

Силы души и духа идентичны, но действуют на разных планах. Зачем нужно это повторение сил в человеке, другими словами: зачем нужны человеку одновременно душа и дух? Ответ на этот вопрос нужно искать в системе тройственной связи между Космосом, Антропосом и Теосом: 1) посреднической роли души между телом и духом и связующей роли единой души в сложности и множественности тела, 2) посреднической роли духа между космически отягощенной душою и Богом и внутренним Логосом и 3) посреднической роли человеческого духа между космическими, планетно-зодиакальными элементами семеричной космической души и Богом.

Силы духа и души, несмотря на сходство их функций, различны по характеру. Силы духа более просты, чем силы души, как дух более прост, чем душа, силы духа менее дифференцированы. Простота сил духа обеспечивает большую их связь друг с другом. Душа полностью перерождается и возрождается в мистической иллюминации (просветлении), восстанавливая свое единство и простоту, став духом. Дух обновляется и усиливается этим одухотворением души. Другая разница — в сознательности и разумности сил духа. Из душевных сил только умная сила проявляет сознательность, раздражительная и желательная силы находятся в сфере подсознания. Силы души достигают сознательности в умной медитации, где они вновь обретают свою интеллигибельность. Силы духа в умной аскезе достигают сверхсознательности, и это носит название метастаза (*μετάστασις*). У аскета силы духа и души иные, чем у не-аскета. Разумность сил духа является, конечно, в значитель-

ной степени идеалом, а действительности они проявляют неразумность в противоестественной деятельности, например в виде плотской воли, по Исааку Сирину, а духовная сила-исхис расходуется также в страстях.

В книге Афонского братства «Душа человеческая» говорится об отношении духа и души к жизни человека: «Душа вся обращена на устроение нашего временного бытия — земного. И познания ее строятся только на основании того, что дает опыт, и деятельность ее обращена на удовлетворение потребностей временной жизни, и чувства ее порождаются и держатся только из ее состояний и положений видимых. Что выше сего, то не ее дело. Что бывает выше сказанного, то из другой области, высшей, именно области духа. Все высшее в душе человека, отличное от души животных, зависит от сочетания ее с духом».¹⁸⁴ Евангельский рассказ о Марфе и Марии символизирует это отношение духа к душе.

«Дух — это та сила, которую вдохнул Бог в человека, завершая сотворение его. . . Дух, как сила, от Бога исшедшая, ищет Бога и в Нем находит покой»¹⁸⁵. «Дух человека, как живая сила, живыми и ощущаемыми движениями свидетельствует о своем присутствии и душу манит в невидимую беспредельную область, созерцает Бога, постигает его красоту, хотя и не может определенно сказать, что есть сия красота. Духовные потребности выше всех и когда они удовлетворяются, хотя другие и не удовлетворяются, покой бывает. Почему удовлетворение их и называется «единым на потребу». Тогда получается гармония и в удовлетворении потребностей тела и души, которые не противоречат духовной жизни, а ей способствуют»¹⁸⁶.

Дух есть нечто завершенное, хотя и сильно затемненное и метасхематизированное, но самобытное, дающее жизнь (ἑωλοῖον). Душа есть нечто незавершенное, еще только требующее завершения, нечто живущее (ἑώσα), но не жизнедатель. Выражаясь грубо-физическим языком, дух есть как бы катализатор души, переводящий душевное на духов-

¹⁸⁴ «Душа человеческая», с. 28–29.

¹⁸⁵ «Душа человеческая», с. 118.

¹⁸⁶ «Душа человеческая», с. 119–120.

ный план, что полностью осуществляется в аскезе. Человек есть одухотворитель природы, лаборатория духа, лаборатория осознания, огромная центрирующая и триадизирующая сила, при условии, если он сам себя триадизировал. Благодаря духу человек переносит тварь из небытия или полубытия в бытие, из меонического состояния в онтическое. Человек есть микрологос в потенции и реализует эту свою духовную функцию только соединившись с имманентным и трансцендентным Макрологосом-Христом. Панхристизм гностика Карпократа и др., столь характерный и для теософии, вошедший и в западную спекулятивную мистику Эригены, Эккарта и др., есть отражение этой идеи человеческого логоизма, но в грубо искаженном виде. Дух человеческий, утративший связь с внутренним Логосом, теряет свою силу и активность, что и случилось в Йоге, по признанию самих йогов; дух-будхи становится придатком души-манаса и в конечном счете становится добычей великого паразита — Змея. Поэтому сказано:

«Без Меня не можете ничего делать» (Иоан. 15, 5).

Дух имеет более высшую сферу жизни, душа имеет свою жизнь, в значительной степени независимую от жизни духа. Для духа характерна самосознательность, активно-целесообразная деятельность, произвольность его актов, самостоятельность и независимость. В духе и в духовном — преодоление природных качеств, свойств и связей. Франц Делич¹⁸⁷ говорит, что если дух есть подобие Бога, то душа есть подобие духа. Другое его сравнение: дух есть внутреннее души, а душа есть внешнее духа. Дух ближе к Богу, чем душа, факт игнорируемый спекулятивной мистикой.

Антитеза души и духа отсутствует в древних религиозных учениях и является продуктом позднейшей эпохи. В религиозной философии древнего Египта, Халдеи, Греции, Ирана и Индии разграничение души и духа хотя и проводится, но не всегда точно и последовательно. «Познай самого себя» есть формула духа, и Платон в «Аликивиаде» говорит, что «сам Я» (ἐαυτοῦ, αὐτό το αὐτό) человека есть

¹⁸⁷ Франц Делич System d. biblischen Psychologie, 1861, S. 98.

его дух, ум, господин, владыка. В схоластике дух — *animus*, а душа — *anima*. Большинство современных философов и психологов отличают дух от души и среди них: Plank, Ginter, Knarrer, Cyon, Scholz, Groos, Kayserling, Fuillet, Bergson, James, Lipps, Wundt¹⁸⁸.

Дух — царство идеальных сущностей, *Selbsterfassung* бытия (Hiliebrandt), жизненный принцип, вызывает новые реальности (Euken), внутреннее бытие, независимое от внешнего бытия, непосредственная сознательность (Вундт.) По Haberlin¹⁸⁹, духовное заключает в себе «жажду чистого бытия, преодоление субъектизма». Современный анализ приводит, наконец, к пониманию духа. Palagyi¹⁹⁰ считает дух вневременным принципом, действующим во временных актах, а Klages¹⁹¹ считает дух не только вневременным, но и внепространственным принципом. Николай Гартманн¹⁹² говорит, что дух не выявляется целиком в сознании. «Душевно бессознательное граничит с сознанием с иной стороны, чем дух, или из иного направления проникает в сознание»¹⁹³.

Это — глубина, над которой сознание возвышается, образует сферу, где связано много витального (жизненного). Духовное бытие — *es ist ontisch höhere Sphäre*, оно возвышается над сознанием. Духовное и бессознательно душевное входят в сознание, но с разных сторон.

Разграничение духа и души у Тертуллиана удержалось в западной церкви до наших дней, но иерархический принцип в человеческой тримерии у Тертуллиана не выдержан. Духу (*animus, mens*) отводится второстепенная, придаточ-

¹⁸⁸Cit. n. Eisler Rudolf.

¹⁸⁹Der Geist und die Triebe, 1924, S. 406–408.

¹⁹⁰Blätter f. deutsch. Philosophie, 1930 Bd 5. Heft 1, S. 93.

¹⁹¹Ebd. S. 94.

¹⁹²Гартман (Hartmann) Николай (1882–1950) — нем. философ; с 1931 — профессор в Берлине, с 1945 — в Гёттингене. Сначала принадлежал к марбургской школе, но затем отошел от нее, так как не разделял ее рационалистического субъективизма, согласно которому познание есть создание предмета, а мышление и бытие — одно и то же. Во всех областях существуют проблемы, которые неразрешимы до конца, собственно метафизические проблемы, принадлежащие к проблемному мышлению.

¹⁹³Hartman N. Das Problem des geistigen Seins. — Berlin, 1933. S. 43–44.

ная роль, он — только орудие, инструмент души (*instrumentum*), а не ее защитник (*patrocinium*)¹⁹⁴.

Парацельс говорит:

«Высшая часть (человека) есть душа. Дух есть пизшее, невидимое тонкое тело, происходит от фирмамента (тверди), есть сидерическое и эфирное тело. Тело без духа жить не может. Душа есть срединный пункт — сердце человека»¹⁹⁵.

Парацельс понимает дух в смысле древних писателей, как жизненный дух, пневма зотикон, жизненная сила, как *Jiva* в индуизме. Дух в христианстве, в смысле ап. Павла, ему неизвестен.

Таким образом, у Тертуллиана, как и других западно-церковных писателей, удержался только этот катастатический аспект духа, когда он теряет свое руководящее положение в тримерии и становится не только придатком, но и слугою не только души, но и тела.

Недооценка духа, непонимание духа и его положения в человеческой тримерии имели роковые последствия для всей духовной культуры Запада и надолго отравили духовную атмосферу его.

Двусмысленное отношение к духу переходит в спекулятивную мистику Запада и роднит ее с мистикой азиатского Востока, с мистикой индуизма, где в иогическом экстазе дух поглощается душою и целиком растворяется в ней. Примат души на Западе приводит к своеобразному психизму всей культуры, начиная с Августина и до Гете. В интеллектуальной сфере психизм приводит к спекулятивизму, сначала в схоластике Ансельма, Абеляра и др., а затем и в новой философии. Августин насаждает скептицизм, расцветающий пышным цветом в Реформации и протестантизме. Августиновское *dubito-cogito*, *dubito-cogito-credo*, становится основным стержнем спекулятивной теологии Запада. Психологизм мышления порождает эмоциональное и аффективное мышление, яркими представителями которого являются Шопенгауэр и Ницше. Когда началось идей-

¹⁹⁴Tertullians samtliche Werke, ubersetzt v. K. A. H. Kellner, Koln, 1882, T. 2, S. 306, 575.

¹⁹⁵Парацельс, «Philos. sagax», t. 2, p. 34.

ное сближение Запада с индуистским Востоком в конце XIX столетия, восточная теософия нашла в Европе готовую почву. Образец западного магического психизма — монументальный «Фауст» Гете.

Основатели западноцерковной науки, Тертуллиан и Августин, испытали чуждые влияния, Тертуллиан — монизма, а Августин — манихейства. Тертуллиан отрицает тайное учение в христианстве, апостольскую мистагогию, вопреки утверждениям Отцов Церкви.¹⁹⁶

Западная наука рано потеряла нить апостольского Предания. В творениях западноцерковных писателей не найти и следа умной Иисусовой медитации.

Душа и Бог

Стремление души к Богу вытекает из самой природы души. Григорий Богослов говорит:

«Душа есть Божественная некая струя и приходит к нам свыше. Душа происходит от Бога, т. е. творится Богом»¹⁹⁷.

Макарий Египетский (Великий) говорит:

«Нет иной близости и взаимности, какая есть у души с Богом и у Бога с душою... Тело и душу человека создал в жилище Себе. Посему душа благородная, обошедши все создания, нигде не находит себе успокоения, как только в Едином Господе. Душа создана так, чтобы ей быть с Ним единый дух. Господь делается наследием души, а душа — наследием Господа»¹⁹⁸.

В совершенной душе это единение с Богом (*unio mystica*) полное:

«Душа и Господь делаются единый дух, единое срастворение, единый ум»¹⁹⁹.

Макарий говорит о мистерии души в ее единении с Богом:

¹⁹⁶(т. ж. т. I, гл. 25, 24).

¹⁹⁷Григорий Богослов, цит. по кн. «Душа человеческая», 16.

¹⁹⁸(Там же).

¹⁹⁹Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления..., 1. Светлое первобытное состояние, гл. 1, с. 155. (По Позову с. 274).

«Пророк Иезекииль созерцал тайну души, имеющей принять Господа и соделаться престолом славы Его ... Такая душа делается вся светом, вся лицом, вся оком; она всецело соделана духом и светом»²⁰⁰.

Мистерия души завершается ее превращением в дух:

«Душа совершенная, очистившись от страстей и срастворяемая Духом Св., сама сподобится стать духом; тогда делается она вся светом, вся духом. Люди, срастворяемые Духом Св., уподобляются Христу»²⁰¹.

Полусовершенная душа в спекулятивной мистике принимает и понимает единение с Богом и срастворение буквально. Отсюда идея идентичности души и Бога у Эккарта и др. Соединение двух существ и сущностей вовсе не означает их идентичности. Именно исходя из мысли об идентичности, Эккарт и др. считают единение души и Бога в экстазе актом необходимым; Бог как бы принуждается к единению усилием души. Несовершенная душа, объединившись с Богом, в нецерковном экстазе, смешивает себя с Ним. Это смешение характерно для всей западной не церковной мистики Эригены, Эккарта, Таулера, Якова Беме и др., а также и для мистики индуизма. Причина этой духовно-душевной аберрации в экстазе и особенно в постэкстатическом состоянии — в природе души. Простота и единство души, столь необходимые для чистоты экстаза, — это только идеал аскезы, не всегда осуществляемый на практике. Душа, по выражению Плотина, не имеет своего ока для созерцания Бога, она заимствует это око у духа-интеллекта. По Григорию Нисскому, душа имеет только ощущение присутствия Бога. То же говорит и Плотин²⁰²: «Интеллектом, ей свойственным, душа видит Божественный интеллект, который до некоторой степени ею ощущаем».

Интеллектуальность души не полная, она требует аскетического завершения и имеет различные степени, как

²⁰⁰ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления ... Высшая степень совершенства христиан, гл. 267, с. 260–261. (По Позову с. 269–270)

²⁰¹ Макарий Великий., Добротолюбие, т. 1, Наставления ... состояние принявших действительность Духа, гл. 260. (По Позову с. 264).

²⁰² Плотин, 6 Ennead. liv. 9, trad. Bouillet, Paris, 1857

есть различные степени и виды экстаза. Плотин говорит о смешении: «Душа, соединяясь с Богом, смешивает себя с Ним, Видение смешивается с видимым объектом». Другой неоплатоник, Прокл²⁰³, отмечает тот же факт: «Душа перестает быть самой собою, она — в Боге. Но нужна осторожность, чтобы не смешать это единение с Богом с Ним Самим, и говорить от Его Имени.» Плотин²⁰⁴ предостерегает от смешения: «Душа делается одно с Богом, как центр, совпадающий с другим центром, но и сливаясь, центры остаются, как два. Поэтому мы говорим, что душа есть нечто другое, чем Бог». Для спекулятивной мистики эти предостережения — пустой звук, она смело «говорит от имени Бога». Спутанность спекулятивного экстаза — от преобладания в ней душевного элемента над духовным, и это сближает спекулятивную мистику с натуральной мистикой первобытных народов. Предостережением для современной теософистической мистики звучат следующие слова Максима Исповедника:

«Душа не может обрести знания, если ее не коснется и не поведет ее к Себе Сам Бог»²⁰⁵.

ПСИХИЗМ И МАГИЧЕСКАЯ ДУША

Частично сублимированная, неизменная в духовной аскезе, неодухотворенная душа имеет свою метафизику, мистику и аскезу. Психизм есть стабилизация этой неизменной души, с поглощением в ней духа и элементов косми-

²⁰³Berger A. Proclus, Exposition de sa doctrine, Paris, 1840. p. 131.

Прокл (Proklus) (410–485) — представитель афинской школы неоплатонизма. Дошли до нас комментарии П. к платоновским диалогам «Тимею» («Procli Diadochi in Piatonis Timaeum commentaria, v. 1–3, Lipsiae, 1903–1906»), «Пармениду» («Procli Diadochi in Piatonis Parmenidem commentaria, Lipsiae, 1840») и др., содержащие систематич. изложение всех центральных вопросов неоплатонизма т.е. рассмотрение проблем «единого», «ума», «души» и «космоса». Сюда же относится соч. «О богословии Платона» («Procli Successoris Platonici in Piatonis Theologiam libri sex», Hamb., 1618), огромное исследование, заключающее в себе учение о методах использования Платона для философии.

²⁰⁴Плотин, 6 Ennead. liv. 9, p. 501

²⁰⁵Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1093.

ческой души. Такая душа становится чрезвычайно активной мистически, проявляя свою активность и на планах астральном и ментальном, на плане воздушном, выражаясь языком древнецерковных аскетических писателей. Эта воздушная активность души приобретает демонские черты в тантризме Индии, черной магии древних рас, магизме средневековья и эпохи Ренессанса. Весь древний мир жил под знаком магической души, имевшей везде одну и ту же религию политеизма, с оргиазмом и фаллизмом, натуралистическим бессознательным энтузиазмом, и специфическую «мудрость богов», теософию, «древнюю мудрость» с ее мистагогией и посвящениями. Отдельные титаны духа, как Гермес Трисмегист, Орфей, Пифагор, Эмпедокл, Сократ, Платон, Лао-Тсе и др. пытались вырваться из психизма в царство духа. Полное преодоление психизма и магии души явил на своем примере Иисус Христос-Логос, принесший откровение царства духа.

«Мужайтесь! Я победил мир» (Иоан. 16, 33).

Это была победа не только над плотью, но и над магической душою.

В психизме осуществляется порабощение софии человека, мудрости «духа мира сего», мудрости богов политеистических религий с их мистикой, магией и мантикой. Психизм кончается порабощением человека внешним и внутренним демонским силам, макро- и микрокосмическим демонизмом. Пока большой ум остается скрытым, душа не чувствует его, и подчинив себе дух, пробуждается к своеобразной деятельности. Это пробуждение магической души означает в то же время угасание Логоса в человеке. Выразителями этого течения в древности были Аполлоний Тианский, Симон Волхв, его ученик Менандр, Юлиан Отступник, Максим Ефесский и др. Именно магическая душа влекла Израиль к чуждым языческим богам, так как в языческих культах и мистериях давался простор магической душе. Религия Логоса удержала народы Запада у самой бездны магической души, дав большому уму такое место, какого он еще никогда до этого не занимал. Такого утверждения Логоса в умах и сердцах мир еще не видал. Отдельные рецидивы магической души наблюдались и в

христианском мире в виде гностицизма, манихейства и др. ересей, в средневековых еreseх: альбигойцев, вальденсов, катаров, богумилов, бегвинов, беггардов и др., в средневековой и новой алхимии. Современные течения оккультизма, теософии, антропософии, необуддизма, йогизма и др. знаменуют вновь пробуждение магической души в Европе. Магическая душа — это Протей, проявляющий в новых формах старое содержание.

МЕТАФИЗИКА ВОЖДЕЛЕНИЯ

Подавляющее значение психической волитивности (эпителии) в жизни и поведении человека нашло отражение в западно-восточной философии, но и здесь не обошлось без спекулятивно-теософистического преувеличения и путаницы. В Риг Веде²⁰⁶ говорится, что Единый (Брама) дышит в хаосе, т. е. живет бессознательно, пока в Нем не разовьется желание, Кама как первое проявление сознания-манас. Кама есть желание творить, причем это желание — откровенно чувственное. Там же говорится, что когда божественный Дух входит в материю, в хаос, то Его первое проявление есть желание. В Атхарва Веде говорится, что Кама (желание) есть первый принцип вселенной. Западное эхо, может быть без прямого влияния Востока повторяет эти теософистические домыслы, но в более законченной форме, как у Шеллинга, который говорит:

«Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkel des Verstandlosen, aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis, erwachsen erst die dichten Gedanken. So also müssen wir die „ursprüngliche Sehnsucht“ uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, denn sie noch nicht erkennt»²⁰⁷.

Каким образом из «мрака неразумности» рождаются «светлые мысли», а темное влечение превращается в «величественную мать знания», на этот вопрос не могут ответить

²⁰⁶Риг Веде (10, 121)

²⁰⁷Шеллинг, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit., Werke, Leipzig-, 1907, Bd 3, S. 456. («Филос. исследования о сущности человеческой свободы...»).

ни Шеллинг, ни его восточные единомышленники. Такова одна из величайших апорий (беспомощности) западно-восточной философии. Напрасно пытается местами Шеллинг выгородить филотеософского Бога из темных объятий этого первичного желания-вожделения.

МЕТАФИЗИКА ЧУВСТВА

Метафизика чувства получила развитие в английском эмпиризме, в системе Локка, учившего о том, что вся интеллектуальная и психическая жизнь человека складывается из ощущений, т. е. воздействий предметов внешнего мира на чувственность человека. Поэтому система Локка называется иначе сенсуализмом. Таким образом, человек получает знание извне, все сводится к чувственному внешнему опыту, отсюда — другое название учения — эмпиризм. Человек внутри пуст, он — пустой сосуд, или, выражаясь высокопарным языком эпохи и исковерканным языком Аристотеля, душа человека есть «чистая доска», *tabula rasa*, на которой в детстве еще ничего не записано. И ум человека пуст. Только внешний опыт вносит нечто. Чтобы выразить конкретно, Локк ввел известную фразу: «*Nihil est in intellectus, quod non fuerit in sensu*» — нет ничего в уме, чего не было бы перед этим в чувстве. Ум только упорядочивает, распределяет и соединяет ощущения в представления и понятия, которые современник Локка, Юм, называет идеями.

В эмпиризме и сенсуализме есть прямое отрицание внутреннего знания и опыта, априорного, т. е. доопытного знания. Эмпиризм породил скептицизм в отношении всего духовного и лег в основу материализма.

Канту казалось, что он преодолел английский эмпиризм, представив его в исправленном и дополненном виде. Чувства и опыт дают, по Канту, неточную картину внешнего мира, человек вносит в эту картину нечто от себя. Внешний мир в том виде, как человек его себе представляет, не существует. Таким образом, внешний мир есть лишь «мое представление», как выразились продолжатели Канта Фихте и Шопенгауэр.

Внутренний мир человека, так сильно изменяющий кар-

тину мира, это, по Канту, общие и универсальные человеческие понятия, категории Аристотеля. Кант искажил и сократил аристотелевское учение о категориях, искажив одновременно и учение Лейбница о врожденных идеях человека. Из атрибутов внешнего, земного, материального бытия Кант сделал категории внутренними атрибутами человека, необходимым условием человеческого мышления. Критицизм ведет к субъективному идеализму, который расцветает пышным цветом в германской послекантовской философии.

Кант всю свою жизнь сидел на двух стульях, на учениях Локка и Лейбница, все время оглядываясь на скептика Юма, спиной к Платону. Кант признает существование интеллигибельного мира в виде «вещей в себе», которые суть идеи Платона. Тем не менее Кант ничего не прибавляет к содержанию сознания, так как идеи — «вещи в себе», — по Канту, непознаваемы. Откуда же это знание о «вещах», если они непознаваемы? Ни сам Кант, ни его последователи и поклонники не сумели дать ответ на этот вопрос. Кант стал одним из основателей европейского агностицизма.

Вершиной метафизики чувства является эмпириокритицизм Рихарда Авенариуса, соединение английского эмпиризма с критицизмом и субъективным идеализмом Канта и Фихте. Ход мыслей Авенариуса таков: «Только ощущение может быть мыслимо как существующее». Внешний мир объявлен несуществующим. Ощущения суть продукты не внешнего, а внутреннего опыта, нет никаких доказательств существования внешнего мира. Казалось бы, что опыт возможен при наличии двух компонентов, объекта и субъекта, иначе вообще нет сознания. Сознание существует, когда сопоставление субъекта и объекта, Я и Ты, или оно; при исчезновении одного из компонентов сознание исчезает. Авенариус выходит из положения, или думает, что выходит из положения, допущением «чистого сознания», в котором субъект производит объект из самого себя. Объект, по Авенариусу, есть продукт, производное субъекта.

Этот абсолютный идеализм не представляет ничего нового и есть парафраз идеализма Фихте и Гегеля, но в примитивной форме.

«Чистое сознание» Авенариуса идентично с «сознани-

ем вообще» Канта и создает фикции, как у Канта: Бога, свободу, бессмертие и т. д., и вся душевная жизнь человека полна призраков. Объект, рожденный из субъекта — псевдообъект.

В сравнении с эмпиризмом, у Авенариуса все поставлено верх ногами, не человек пусть, а внешний мир, который целиком переносится в человека. Бытие сокращается до минимума, растворяясь в человеке. Теряет всякий смысл человеческая и космическая диалектика Логоса. Призрачный объект неизбежно приведет к сужению сознания вплоть до его полного угасания. Понятно, что нет познания истины, как утверждает Авенариус, а есть только «принцип наименьшей траты сил», а задача науки — только упорядочение данных субъективного опыта. Опять — «могущественный престижитатор», но миниатюрный, действующий изнутри.

Эмпириокритицизм Авенариуса есть не только атеизм, но и акосмизм. Внутренней пружиной его является творение из ничего, причем творец — это человек. Такова вершина гуманистической метафизики, которая логически доходит до солипсизма (*Solum ipse* — только я сам существую), отрицания всякого другого субъекта, другого человеческого Я, которое, как и всякий объект, есть продукт «мо-его» субъекта. Этот метафизический эгоизм или эгоцентризм сближает Авенариуса с Максом Штирнером, объявившим Я «Единственным», а весь мир — его «Собственностью». Таков бесславный логический тупик всякого последовательного гуманизма.

ТРИЕДИНСТВО ТЕЛА

Тело и природа

Третий член человеческой тримерии — тело — представляет в человеческом существе природу в человеке. В диаде человеческого существа, его духе и природе, природа представлена в его теле. Сущность человеческого тела есть в то же время сущность природы вообще, потому что нигде природа не представлена во всей своей сложности, много-

бразии и множественности, как в человеческом теле. Чтобы ответить на вопрос о том, что такое человеческое тело, нужно ответить на вопрос, что такое природа вообще. Природа есть система монад, одетых в материю, иными словами — материя, изнутри оживляемая монадами. Природа есть сочетанная жизнь духа и материи. Дух мыслим без материи, в своей духовной свободе, в своем надземном бытии. Человеческий дух детерминирован душою и телом, как условиями его земного бытия. Но и после смерти тела дух остается связанным с душою в загробной жизни. В Брами-Лока²⁰⁸ индуизма дух освобождается и от этой последней цепи — души, где он сливается с божественным духом — Брамой. Нирвана буддизма есть освобождение духа и от этой связи с Божеством, гипотетическая свобода человеческого духа и от Космоса и от Теоса. Природа есть материальное проявление жизни духов, монад, есть система органических и неорганических тел, как индивидуальных очагов жизни.

МАТЕРИЯ И ЭЛЕМЕНТЫ

Из всех членов человеческой тримерии тело наиболее сложно и множественно. Дух наиболее прост, он состоит лишь из триады сил: ума, воли и силы. Душа более сложна, она состоит из индивидуальной души с ее триадой сил и из космической души с ее семерицею сил. В теле представлено все огромное многообразие мира. Множественность тела обусловлена не только множественностью входящей в его состав материи, но и множественностью входящих в него живых духовно-душевных монад в виде клеток. Множественность материи обусловлена разнообразием комбинаций четырех элементов или стихий. У всех древних народов было учение о четырех основных элементах материи: у евреев, греков, персов и германцев. У китайцев, египтян и индусов — пять элементов. К тетраде элементов греческой натурфилософии: огню, воздуху, воде и земле, Аристотель присоединил пятый элемент — эфир — самый высший и тонкий. Тетрада элементов представля-

²⁰⁸ Брами-Лока — святыне обитатели ее стремятся к конечному освобождению и окончательному растворению в Абсолютной Жизни.

ет собою две диады, две противоположности: огонь-земля и воздух-вода, и две враждебности (энантности): огонь-вода и воздух-земля. Первозданная антитеза, т. е. противоположность стихий, переходит впоследствии во враждебность, которая есть позднейший продукт проникновения в материю внешнего интеллигибельного зла, демонского начала, и есть в то же время проявление дезинтеграции природы и Космоса. Таким образом, зло проникает глубоко в мир, до самых первоисточников творения, вызывая в нем дисгармонию, дезинтеграцию, вражду и борьбу. Противоположность и враждебность — не одно и то же, противоположность первична, а враждебность вторична, есть продукт позднейший. В противоположности возможно творческое взаимодействие, соединение и синтез, а враждебность ведет к диссоциации, разложению и разрушению. Участием злой силы противоположность может перейти во враждебность. Враждебность основных элементов или стихий играет большую роль в дезинтеграции человеческого тела и устранение их и гармонизация противоположностей составляет одну из задач умной медитации.

Тезис Гипократа о 4-х стихиях звучит, как оптический канон: «Всякое тело, одушевленное и неодушевленное, состоит из смешения четырех элементов (стихий). Способ смешения (χρᾶσι) их образует тела»²⁰⁹. Гиппократ выразил свой тезис применительно к телу человека.

Исаак Сирин говорит о «размышлении и созерцании чувственных вещей, ведущих к познанию их служения четырем стихиям тела»²¹⁰.

О четырех стихиях тела говорят Григорий Нисский, Никита Стифат и др. Никифор Влеммид говорит, что стихии суть первые, простые, бестелесные начала всякого физического тела и бескачественной материи. Эти четыре элемента только ум может отличить. Ни один из них не встречается в природе отдельно от других.

За четырьмя стихиями стоят интеллигибельные сущности, первичные идеи, Херувимы, представленные в виде четырех животных в видении пророка Иезекииля, и перво-

²⁰⁹ Oeuvres complets, p. 556

²¹⁰ Исаак Сирин, Творение, Слово 80, с. 387.

зданный хаос, как продукт их деятельности, есть преципитат духа, материализация духа. Тайна этой преципитации (сгущения, осаждения) — одна из величайших тайн Логоса, а сублимация (υψωσις) (возвышение, одухотворение) стихий-элементов, их метуσιосис (μετουσίωσις), или одухотворение материи одна из основных задач умной медитации Логоса. Материя, как плод херувимского творения, имеет интеллигибельное происхождение, поэтому нет непроходимой пропасти между духом и материей, как в индийской философской системе Самкия, и потому возможно воздействие духа на материю и обратно.

В индуизме учение об элементах дано в наиболее полной форме в системе Самкия (Samkya Sutra²¹¹). Мир произошел от смешения пяти элементов, из коих каждый воспринимается особым, ему субстанциально соответствующим чувством: эфир воспринимается слухом, воздух — осязанием, огонь — зрением, вода — вкусом, земля — обонянием. Таким образом, самым грубым чувством оказывается обоняние, а самым тонким — слух. Человек воспринимает все элементы и сущности мира по закону аналогии Макро- и Микрокосма, так как заключает в себе все элементы, сущности и начала мира (космоса). Но человеческим чувствам доступны лишь грубые элементы в их земном аспекте. Пять земных элементов произошли из пяти более тонких и чистых, недоступных чувствам. Божества Вед Индра, Варуна и Агни представляют собою олицетворения Воды, Воздуха-Неба и Огня, и симпатии индусов обращаются попеременно от одного к другому, вплоть до эпохи браманизма, когда главным божеством становится Брама, чистый дух, не имеющий в себе ничего от космических элементов. В позднейшем индуизме учение о 4-х элементах исчезает и остается учение лишь об одном первичном элементе, Праматерии, Пракрити, лежащей в основе не только физического тела человека, но и вообще всех его 6-ти как называемых оболочек: физического, эфирного, астрального и ментального тел, а также души-манаса и духа-будухи; и только седьмое, высшее начало человека, Атман, есть чистый дух, немате-

²¹¹ Oltramare, Histoire des idées theosophiques dans l'Inde, t. 1, 230-232

риальный, божество в человеке. Таким образом, в индуизме душа и дух материальны. Современная теософия в лице А. Безант, Ледбитера и др. держится точки зрения единого первичного элемента. Древнегреческая натурфилософия следовала той же метафизической тенденции упрощения, сводя все многообразие мира к одному из элементов: у Фалеса — вода, у Анаксимена — земля, у Анаксагора — воздух, у Гераклита — огонь.

Огонь

Во всех позднейших метафизических и натурфилософских системах огонь считается наивысшим элементом, наиболее близким к богам. И в неоплатонизме, у Плотина, Порфирия и Ямвлиха, огонь занимает особое положение, как небесный элемент, в то время как утверждается земной характер всех остальных трех стихий элементов. Огонь есть основа всех светил, в нем есть душа, и, по Порфирию²¹², огонь бессмертен и имеет очистительную силу. Но огонь, как первичный элемент, отличается от земного физического огня. Стоики учили, что этот небесный огонь имеет круговое движение и есть само Божество. Этому аспекту огня уделяется большое внимание в современной Агни Йоге, этому последнему продукту тантрического творчества, и «Мир огненный» призван быть обителью всех совершенных, всех заканчивающих свое развитие по методу Махатм.

Гераклит учил, что мир произошел из огня и разрушится также от огня²¹³.

Хаос

Григорий Богослов говорит о деятельности Логоса в хаосе:

«Было некогда, что все покрывала черная ночь, все одно с другим связанное и смешанное мрачными узами первобытного хаоса, блуждало без цели. Ты, блаженный Христе, покорствуя мудрой мысли великого Отца, прекрасно распре-

²¹²Порфирий, *De abstin.* 2, 5, 36.

²¹³Диоген Лаэрт. 9, 8.

делил каждой вещи место в Мире и прежде всего указал быть свету, а потом округлил величайшее из чудес — звездное небо»²¹⁴.

Смешение стихий-элементов привело к образованию материи в виде хаоса. Древний хаос есть продукт деятельности 4-х стихий, стихийное творение привело к хаосу. Это — чистая материя, в которой еще нет ни Силы, ни Формы, ни Жизни. Это — бездна, над которой носился Дух Божий в начале творения, безвидная и пустая земля и тьма над бездной (Быт. 1, 2), нечто первозданное, не имеющее аналогии в известной нам материи, пройденный и неповторимый этап творения, заключавший в себе много потенций.

В ассиро-вавилонском сказании о творении мира из жидкого хаотического вещества, которое изображается существующим «в начале», прежде всего в мире, есть нечто сходное с «вечной материей» древних верований и индуизма. Из этой материи произошли, по сказанию, и сами боги, не исключая и высших, которые затем становятся творцами и правителями мира²¹⁵.

Эфир

Как высший элемент, эфир, по Аристотелю, есть субстанция небесных светил, наделенная божественною силою и потому называемая божественным телом (θεῖωτερον σώμα), обладающая циклическим движением, в отличие от прямолинейного движения огня. По Ямвлиху²¹⁶, эфир есть небесный элемент, дающий начало бытию Космоса, обладает производительной силой, близок к нематериальной субстанции богов.

Значение эфира признается и в современной философии. Шпиллер считает эфир первичной силой вселенной. Паульсен готов видеть в эфире Душу Мира. Материалисти-

²¹⁴ Григорий Богослов, Похвала девству, Творения, т. 1, с. 44.

²¹⁵ Елеонский, Христианское Чтение, 1887, кн. I.

²¹⁶ Ямвлих (Iamblixos) (р. ок. 280 — ум. ок. 330) — антич. философ, основатель сирийской школы неоплатонизма, ученик Порфирия, продолживший линию развития неоплатонизма, ведущую от Плотина, в область мистики и теургии. См. По Позову: De myssteriis, 1, 17.

ческая наука готова признать эфир как основу движения и энергии, чисто механическую.

Значение эфира как пятого, высшего элемента появляется на греческой почве очень рано, эфир упоминается в орфических гимнах (5, 4). Гомер называет некоторых богов эфирогенными, а Зевс есть повелитель эфира.

СИЛА

В эту материю начинает проникать Божественная Сила, — такова была задача Духа Божия, носившегося над водою, над бездною; древний хаос обозначается в книге Бытия, как вода. Внедрение Силы, как божественного духовного фактора, повело к организации хаоса. Из хаоса вырос Космос. Сила стала духом материи, безличным духом. Между духом-силою и материей-хаосам появился эфир, как промежуточный и посреднический фактор, как душа материи и мира, как двигатель материи и хранитель форм, дающий вращательное и поступательное движение, кладущий начало дифференциации туманности и образованию небесных тел и систем. С поляризацией Силы в материи наметились силовые центры и поля сил, появилось другое движение в материи, положительное и отрицательное движение, давшее начало атомам. Атомы — первая организация Космоса, первые индивидуальности. Космос есть динамизированный и организованный хаос. Материя имеет два аспекта: материальный и духовный. Материальный аспект обусловлен стихиями, которые суть материальный субстрат материи, видимый мир. Духовный аспект материи — сила, субстанция божественного происхождения, невидимый мир, объект спекулятивной мистики. Она становится видимою в интеллектуальном созерцании. Адепт спекулятивной мистики типа Эккарта и Беме, созерцая Божественную Субстанцию, восклицает в восторге: «вот Бог». Это же и *Deus sive natura* Спинозы и пантеистов.

Материализм есть отрицание этого духовного аспекта материи, отрицание невидимого мира, невидимой мировой основы, духовного фактора вообще. Энергетизм Оствальда, Ле-Бона и др. напротив, игнорирует материальный субстрат материи, деятельность стихий, признавая лишь дея-

тельность Силы. Материальная основа мира изменчива и непостоянна и лежит в основе изменчивости вообще. Духовная основа мира в виде Субстанции постоянна и неизменна. Наша телесная чувственность воспринимает лишь видимый мир. Невидимый мир Силы-Субстанции ей недоступен. Только духовным зрением можно созерцать ее. Христианская эсхатология учит о гибели мира, как продукта изменчивого, непостоянного, несовершенного и не пригодного к совершенствованию, и о гибели самих стихий.

«Небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят... разгоревшиеся стихии растают» (2 Петр. 3, 10–12).

И только материя очищенная, преображенная и одухотворенная, просиявшая получает вечную жизнь вместе с обновленной душой и духом.

«Из невидимого произошло видимое» (Евр. 11, 3).

«Ибо Невидимое вечная сила Его и Божество Его через рассмотрение творений видимы» (Рим. 1, 20).

«Мы смотрим не на видимое, а на невидимое, ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор. 4, 18).

Эта диада миров дана в древней философии в виде различения субстанциальности (οὐσιωστικ) и материальности, в виде учения о феномене и нумене, перешедшего и в новую философию. В гносеологии Канта не дано никакого моста между обоими мирами. Наилучшим опровержением этой гносеологии является живой религиозный опыт.

МОНАДЫ

В динамизированном Космосе еще нет жизни. Жизнь начинается с логоизации Космоса, в внедрении в материю логоистического принципа — монад Логоса, дающих начало органической жизни. Животная и растительная клетка есть монада в одежде органической материи. Органическая жизнь без монад немыслима. Жизнь есть деятельность монады в материи и переживание материи в монаде. Монада есть семя Логоса, логос сперматикос, которое должно дать плод, дерево, — такова задача жизни. Движе-

ние неорганической материи не есть еще жизнь. Дух Св. (Божий) дал жизнь и движение неорганической материи, «иже везде сый и вся исполняли». Органическая жизнь началась с внедрением монад. Монада есть частица божества в Космосе, оживотворяющее и оживляющее начало, в то время как продукт стихий — *Urgrund* — *Ungrund* есть хаос, темное начало, которое Лютер, Яков Беме и Шеллинг переносят в само Божество. Божественную Силу, монаду и эфир связывает в материи Логос. Гениальная монадология Лейбница²¹⁷ сохраняет все свое значение и всю свою свежесть и по настоящее время, так как вполне гармонирует с мистикой Логоса. Внедрение монад в организованную и динамизированную материю привело к еще большей сложности и множественности Космоса в двух царствах природы, растительном и животном, обусловив их богатую морфологию. Лейбниц²¹⁸ говорит о множественности монад: «Каждая монада отличается от каждой другой монады, так как нет в природе двух существ, совершенно идентичных. Есть

²¹⁷ Лейбниц (Leibniz, Leibnitz), Готфрид Вильгельм (1646–1716) — нем. просветитель-энциклопедист, философ-идеалист, ученый и общественный деятель. В философии Лейбниц стремился раскрыть сущность бытия в форме учения о субстанции (монаде), создать универсальный принцип или метод, позволяющий объяснить источник движения в природе. На представление Лейбница о монадах, как «единицах» бытия, значит. влияние оказало открытие микроорганизмов в биологии и введение понятия бесконечно малых в математике, позволившего вывести интегрированием саму формулу закона «живых сил». Учением о монадах Л. объединял понятия философии и всех наук, которыми занимался. Согласно Л., понятию монады соответствует: в математике — нумерич. единица и дифференциал, в физике — сила с ее механ. законом действия, в химии — атом, в биологии — органич. формы, в психологии — перцепции (восприятия — единицы сознания), в логике — субъект суждения, в праве — юридич. лицо, индивид и т. п. Душа, по Лейбницу, — внутренняя цель тела, а оно — средство души. Монада есть одновременно душа и тело, форма и материя; материя является силой пассивной, механической, а форма — духовной, активно действующей.

²¹⁸ Лейбниц, *Die Monadenlehre*, 19. «Монадология» («*Monadologie*») — соч. Лейбница, в к-ром кратко изложена сущность его филос. системы. При его жизни не публиковалось. В авторском тексте названия нет, ввиду чего имеются публикации с различными названиями. Впервые издано на нем. яз. в переводе Г. Келера: «*Lehrsätze über die Monadologie...*», *Frankf.-Lpz.*, 1720 (переиздано в 1740).

между ними и внутренняя, или основанная на внутреннем назначении, разница».

Монады называются так по аналогии с Божественной Монадой, но не идентичны о Ней, происходят от Нее, суть лишь частицы. Существует иерархия монад, при чем низшие монады созерцают высшие (Прокл)²¹⁹.

Схоластики и Фома Аквинский видели принцип индивидуации (*principium individuationis*) в материи, отмечая только внешнюю индивидуацию. Внутренним принципом индивидуации в неорганической природе является Божественная Сила Духа Божия, а в органической природе — монады, как принципы сперматического Логоса-Христа.

Лейбниц говорит о душевной природе монад: «Все простые субстанции можно называть душами».

Эрнст Геккель принужден был признать существование «клеточных душ», а Кюпперс²²⁰ считает организм человека системой клеточных душ, над функцией коих доминирует душа.

Тело и плоть

Таким образом, невидимое начало оказывается по существу и по природе своей началом духовным и душевным. Сочетание невидимого с видимым, духовного и душевного с физическим и есть то, что носит название живого тела. По Лейбницу²²¹, тело есть система монад, к той же точке зрения пришел и Лютце, а в современной философии эту точку зрения представляют Mahnke и Schwarzkopf. Это взаимное проникновение духовно-душевного и физического настолько тесно и интимно, что разграничение их недоступно простому чувственному зрению. Отсюда близорукость материалистических и механистических теорий жизни, где материя оказывается носительницей и производителем жизни. Чтобы подчеркнуть эту особенность именно животного тела, в отличие от растительного и минерального тела, введено с древних времен понятие плоти как одушевленного и одухо-

²¹⁹ Berger A., op. cit, komment. «Parmenid.»

²²⁰ Кюпперс, Zeitschrift f. d. gesamte Neurologie und Psychiatrie 1922.

²²¹ Лейбниц, Die Monadenlehre, 9.

творенного тела. Еще Эпикур отличал плоть от тела (σάρξ σῶμα), но это различие встречается и в Ветхом Завете, где плоть есть носитель жизни и неразлучна с душою.

«Только плоти с душою ее не ешьте» (Быт. 9, 4).

«И вспомню завет между Богом и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на земле» (Быт. 9, 16).

«И вошли к Ною в ковчег по паре от всякой плоти, в которой есть дух жизни» (Быт. 7, 15).

В отношении растений говорится о теле:

«Ты сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог дает ему тело, какое хочет, и каждому семени свое тело» (I Кор. 15, 37–38).

Плоть различна по классу животных и человека:

«Не всякая плоть такая же плоть; по иная у человеков, иная у скотов, иная у рыб, иная у птиц» (I Кор. 15, 39).

Дальше идет разграничение небесных тел от земных:

«Есть тела небесные и тела земные; но иная слава небесных, иная земных. Иная слава солнца, иная слава луны; и звезда от звезды разнится во славе» (I Кор. 15, 40–41).

Признак земного тела — стихийная природа его, небесные тела имеют астральную и эфирную природу. Поэтому в отношении небесных тел не говорится о плоти. Плоть характеризует земную природу, или земная природа характеризует плоть. Понятие тела шире, чем понятие плоти.

Великую тайну плоти, связанную с тайною жизни раскрывает ап. Павел:

«Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе, сеется в немощи, восстает в силе. Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (I Кор. 15, 42–44).

Тайна плоти и тайна жизни — в переходе от одушевленности к одухотворению. Нельзя представить себе более тесную связь между духом и плотью как в религии Логоса, и эту роль духа в восстании тела и плоти. Одухотворение плоти и материи тела есть величайшее чудо христианской религии, не имеющее аналогии ни в какой другой религии. Другое чудо — одухотворение самой души. Христос соединил в самом Себе перстное и Божественный Дух, и никакая

сила не может уже расторгнуть эту связь. В этом залог спасения и духа и материи от дурной бесконечности повторений, перевоплощений, возвращений миров, от механической слепой бессмыслицы. Где Логос, там нет дурной бесконечности и мировой бессмыслицы. Чудо воплощения в том, что плоть становится зрячею:

«И узрит всякая плоть спасение Божие» (Лк. 3, 6).

Прозревшая плоть спасается, но не возвращается в небытие мрака бессознательности. Подлинный религиозный смысл инволюции и эволюции духа и души — в этом, в узрении плотью своего спасения. Плоть удостаивается величайшей чести — быть живою скрижалю Духа Божия:

«Вы наше письмо, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми человеками. Вы показываете собою, что вы — письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3, 2–3).

Так неразрывна связь плоти с Богом:

«Такую уверенность имеем мы в Боге через Христа» (2 Кор. 3, 4).

КОСМОС В ЧЕЛОВЕКЕ

Тело имеет в себе и космические принципы во всем многообразии и множественности Космоса. Учение о человеке-микрокосме было одним из краеугольных камней всего древнего мировоззрения и вошло и в древнецерковную антропологию. Мир образует человека, но и сам мир есть человек, устроен по образу человека. Максим Исповедник говорит:

«Космос есть человек и человек есть Космос. У обоих есть и тело, и душа»²²².

Космическое в человеке состоит из элементов небесных тел: планетных и звездных, взятых не только в их физическом аспекте, но и в душевно-духовном. Плотин говорит

²²²Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG*, t. 91/2, 684–685.

в 8-й книге 6-й Эннеады: «Каждое существо заключает в себе весь мир. Поэтому все — везде. Каждое есть все и все есть каждое». В обычной жизни человек пользуется этими космическими элементами бессознательно и проявляет их также бессознательно. Мистик научается созерцать их в себе и управлять ими. В этой блестящей возможности заключается великий соблазн спекулятивной мистики и магического гнозиса. Мистический гнозис, как средство для утверждения своего господства над внешним миром, в результате аскетического господства над миром внутренним, характерен и для Гаутамы Будды, претендующего на роль Владыки Мира, и для его Бодисаттв, претендующих на роль высшей космической иерархии. Древняя астрология пыталась дать систему участия космических элементов в строении человека и проследить их проявление в жизни человека, их детерминирующую и фатальную роль в индивидуальной жизни. Это огромное космическое наследие астрология группирует по планетам нашей солнечной системы и по ближайшим к нам созвездиям знаков Зодиака, и по более осиленным звездам.

Каков был смысл этого повторения Космоса в микрокосме — человеке?

Систатически Человек-Микрокосм был мостом между Теосом и Космосом. Катастатически он стал для Космоса горнилом очищения и искупления. Природа человека есть тот канал, через который вливается в человека весь Космос, как вливается в него земная органическая природа:

«Ибо всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных, укрощается и укрощено естеством человеческим» (Иаков. 3, 7).

И Космос проходит через человека в виде имманентных космических принципов для совершенствования, реинтеграции, триадизации и метаморфоза (преображения). Эти космические начала, земные (теллурические) и небесные (сидерические), живут в человеческом теле и душе космической то подсознательно, то сознательно жизнью. Иерархия тел растительных и животных, теллурических и сидерических, данная ап. Павлом в посланиях в виде эонов, космократоров, князей мира сего, духов земных, воздуш-

ных и подземных, целиком представлена в человеке. Они, как феи в сказке, при рождении ребенка, одаряют человека, каждый своими дарами. Эти дары не всегда добрые и чистые, так как и небесные тела согрешили, перешли в стан «сынов противления», имеют дурной аспект. Как иначе объяснить картину конца мира:

«Силы небесные поколеблются, луна не даст света, солнце померкнет, и звезды спадут с неба. . . Небо и земля прейдут» (Мк. 13, 24–2).

Теллурические и сидерические дары человеку — роковые и составляют в совокупности его судьбу и рок, суть его детерминанты, связывают человеческий дух, составляют его несвободу. Это — энграммы, стремящиеся к экстазу, к проявлению и выявлению. Это — микрокосмическое подсознание, неизменно стучащееся из своего подвала вверх, в сознание, это вулкан, ищущий выхода, могущий взорвать все хрупкое здание человеческого Я. И сколько таких руин знает современная психопатология!

Пифагор²²³ признавал двенадцать природ небесных, и человек-микрокосм имеет все эти силы в себе.

Вопрос о локализации космических принципов в человеке решается приблизительно согласно в различных мистических школах. В Упанишадах сердце сравнивается с цветком лотоса, в котором есть маленькое пространство, и в нем заключены небо и земля, солнце, луна и звезды (Chandong. Upan. 8, 1, 8), и сверкают светы мира (Mundak, Up. 8, 2, 1). Душа во время сна входит в это место (Brih. Up. 2, 1 17). Не только органы, но и сущности (космические) имеют местопребывание и опорные пункты в сердце (Brih. Upan. 4, 4, 22)²²⁴. По древнецерковному учению, эти имманентные космические принципы находятся там же, где и имманентный внутренний Логос, т. е. в сердце, и окружают Логос, как планеты — солнце. Эти «космические светы» имеют свои центры и в голове, в головном мозгу, подобно тому, как душа и дух имеют в нем свои телесные центры, где они непосредственно соприкасаются с материей мозга.

²²³ Anonymus, De vita pythagorica, p. 116.

²²⁴ Deussen, Allg. Geschichte d. Philosophie, 1907, Bd 1, S.

Иосиф Бриенский говорит, что сколько вещей мира имеем мы в нашем теле, столько имеем мы соответствующих им в уме ноиматов (*νοήματα*), т.е. концептов, по Альберту Великому *species intelligibiles*. По этим ноиматам можно в интеллектуальном созерцании созерцать сами ноумены (нумены), идеи, источники этих ноиматов. Этот созерцательный опыт, приведенный в систему и составляет содержание древнего гнозиса, Жнана Йоги, «древней мудрости», теософии, антропософии и оккультизма. Величайшие христианские образцы даны и опыте Климента, Макария, Исаака, Максима, Диадоча, Симеона, Григория Синайского и др. Микрокосмическое созерцание и гнозис занимает в древнецерковной медитации второстепенное место, но в до- и внехристианской мистике, как и в спекулятивной мистике Запада, он имеет самодовлеющее значение и является главной притягательной силой.

Триада тела

В множественности и многообразии тела выделяются три органа или аппарата души в теле, в которых осуществляется тесный контакт телесного, физического с психическим. Триада тела выражается в трех психофизиологических средах животного организма: лимфе, крови и нервной системе. Две первых среды — жидкие, а третья — твердая.

Лимфа

Лимфа является носительницей низших душевных сил, питательной и аппетитивной (*θρεπτική και ορεχτική*), по Аристотелю, кровь является носительницей чувствительной силы (*αισθητική*), а нервная система — носительницей высшей душевной силы — мыслительной. Питательная функция свойственна и лимфе, и крови, а функция чувствительности свойственна и крови, и нервной системе. Эта триада тела в точности соответствует жизненной триаде человека, его тримерии, т.е. телу, душе и духу. Лимфа соответствует телу, как носительница химизма жизненных функций, кровь соответствует душе, т.е. является материальным субстратом души, а нервная система соответствует духу, т.е. является материальным субстратом духа.

КРОВЬ

Признание за кровью психических функций встречает значительные затруднения, так как эти функции недоступны научному изучению. Оккультизм рассматривает кровь как носительницу первого флюида, или психической энергии.

Другая психо-витальная функция крови выражается в различных жизненных влечениях. Кровь является носительницей влечения вообще, и в частности сексуального влечения. Кровь является проводником раздражительной и желательной части души, тимоса и эпитимии, т. е. неразумной души, носительницей подсознательных психических функций. Центром психических функций крови является сердце. В книгах Моисея есть много указаний об идентичности души и крови.

«Только плоти с душою ее, с кровью ее не ешьте» (Быт. 9, 4).

«Душа тела — в крови, и я назначил ее вам для жертвенника» (Лев. 17, 11).

«Душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17, 14).

«Не есть крови, потому что кровь есть душа» (Втор. 12, 23).

Фр. Делич²²⁵ посвятил этому вопросу целую главу, но поясняет, что нельзя, по смыслу Писания, считать, что душа находится только в крови, так как душа находится во всем теле. Он заканчивает рассмотрение вопроса следующим положением: «Имманентность души в теле, рассматриваемая с физической точки зрения, нигде не выражается так интенсивно, как в крови. Кровь есть не только жизненный принцип тела, но и жизнеобразующий принцип в ее чувственных проявлениях».

Для древних философов и врачей вопрос об отношении души к крови был связан с вопросом о месте, или о седалище души. Критий по Аристотелю, учил, что душа есть кровь. По Пифагору, душа питается кровью, а по Эмподоклу, сердечная кровь есть седалище души. Стоики учили, что душа происходит из испарений крови.

²²⁵Франц Делич, System d. biblischen Psychologie, 1861, S. 247.

НЕРВНАЯ СИСТЕМА

И нервная система является носителем и проводником элементарных психических функций: желания, влечения, общего чувства, чувственности, раздражительности, т. е. бессознательной и подсознательной сферы, и имеет центры этих функций в мозгу. Через нервную систему проявляется и разумная, сознательная душа в виде ощущений, восприятий, представлений, понятий, суждений, заключений и т. д.

Взаимная связь между органами в живом организме, необходимая для замкнутой цельности в смысле сохранения жизненного равновесия, осуществляется нервной системой, особенно вегетативной, затем электролитами и гормонами, говорит Бругш²²⁶. Объединяющую деятельность центральной нервной системы показала и школа Павлова в лице Быкова. Все функции тела, включая и эндокринную, регулируются мозгом. Даже вегетативная автономная нервная система связана с мозгом²²⁷.

В этой триаде внутренних сред животного организма осуществляется не только связь тела с душою и духом, но и единство тела, и связь его частей. О корреляции в теле ап. Павел говорит:

«Тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело. Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно. . . Дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге (1 Кор. 12, 12–26).

Мелетий Монах, врач по образованию, находит и дру-

²²⁶Бругш (Brugsch) Теодор (1878–1963), немецкий клиницист, действительный член Германской АН в Берлине (1949). Медицинское образование получил в Берлине (1903). С 1927 руководитель университетской клиники в Галле. В 1945 возглавил терапевтическую клинику в Шарите. Основные работы посвящены вопросам конституции (биологии личности), физиологии и патологии обмена, диететики, желчеобразования и желчевыделения, диагностике внутренних болезней, инфекционным болезням, кардиологии. Основал (1946) и был бессменным редактором «Zeitschrift für die gesamte innere Medizin und ihre Grenzgebiete». Сн. названный журнал, 1948.

²²⁷Кора головного мозга и внутренние органы, Медгиз, 1947, стр. 250.

гую триаду в теле. В сердце, говорит он, находится врожденное тепло (*ἐμφυτός θερμός*), в печени образуется кровь, а из мозга действует прозретическое (произвольное) движение. От сердца согревается все наше тело, а мозг влажностью своею умеряет тепло. Так сохраняется животное в равновесии (изократии). Третья сила приводит в гармонию различные члены, посылая произвольную и прозретическую силу. При недостатке этой силы мозга тело становится паретическим и как бы мертвым²²⁸.

ТРИАДА ТЕЛА

Триада тела, проявляемая в виде трех сред животного организма: лимфы, крови и нервной системы, находит другое проявление в отношении тела к каждой отдельной силе души и духа. Каждый из членов триады души и духа имеет свой телесный центр, т. е. проявляется телесно в определенном пункте тела, имеет свой телесный орган. Эти телесные центры помещаются в трех полостях тела: черепной, грудной и брюшной полостях. По учению о локализации душевных сил сократоплатоновской, иатрософической и древнецерковной психологии, силы души помещаются так: ум, логикон — в голове, т. е. в черепной полости, чувство, тимос — в сердце, в грудной полости, а желание, эпитимия — в печени, в брюшной полости. Силы духа располагаются так: ум — в голове, воля — в сердце, а сила-исхис, как способность действия, в спинном мозгу в его нижнем отделе, в проекции брюшной полости. Но, по учению древнецерковной антропологии, силы души, как нематериальные, не связаны определенным пунктом тела. Так, на основании анатофизиологических данных, центр чувственности помещается в зрительном бугре, *thalamus opticus* и др. подкорковых центрах, т. е. в головном мозгу, также как и воля имеет центры в головном мозгу, как сила-исхис, как функция действия, имеет несомненно центры в голове и сердце.

Разница между головной и сердечной локализацией духовных сил в том, что в голове представлены силы диффе-

²²⁸Мелетий, *Patr. Migne. PG, t. 64, 1121.*

ренцированного духа в их аспекте ума, воли и силы, в то время как в сердце представлены силы недифференцированного духа в виде ума (нус), слова (логос) и духа (пневма). Ум, воля и сила теснее связаны с телом, с определенными пунктами тела; ум, слово и дух не связаны с определенным пунктом сердца как телесного органа, а свободно пребывают в сердце как в духовно-душевном центре человека.

Три полости тела, дающие приют триаде души и духа, составляют триаду тела, параллельную другой триаде: лимфы, крови и нервной системы, причем эта последняя триада соответствует первой; лимфа соответствует брюшной полости, где расположены органы питания, кровь соответствует грудной полости, а центральная нервная система — черепной полости.

Духовные центры в теле — это пункты, где дух непосредственно соприкасается с материей тела. В этом органе материя находится в состоянии такого развития и такой тонкости, дает такие колебания, что способна воспринять движения духа. Благодаря этим материальным центрам мозга дух человеческий может жить в теле и из этих центров оказывать воздействие на душу и тело. Из центров наибольшее внимание мистиков и оккультистов привлеч головной центр, пинеальная железа, Zirbelndrüse, соединяющий желудочки мозга с мозжечком через канал, переводящий туда психическую энергию. Пифагор, Гиппократ и Гален²²⁹ считали этот орган трансформатором и регулятором психической энергии, пневма психикой, которая образуется здесь из жизненной или животной энергии, пневма зотикон, и направляется в различные части тела. В индуизме это — глаз Браммы, или третий глаз, головной центр духабудхи. Он связан с центром темени или тысячелестковым лотосом и с другим лотосом, глазом Шивы, находящимся в лобной области, между глаз. Это — «око ума», по Платону, здесь созерцаются «идеи» Платона, или «отвлеченные начала» Вл. Соловьева, орган нуменального знания, созерцания космических субстанциальных сущностей (θεωρία τῶν

²²⁹Oeuvres du Galien, Paris.

óυτων), по Максиму Исповеднику. В Йоге этот центр развивается и набухает, и на вершине его развития и в момент наиболее интенсивной функции его, устремляется к нему поясничным змеем Кундалини, происходит соединение двух центров, головного и спинного. В момент проникновения Кундалини в головной центр наступает бессознательный каталептический йогический экстаз-Самадхи, с трупным окоченением тела, которое впадает в спячку, продолжающуюся от нескольких дней до нескольких месяцев и лет. Раджа Йога сводится к концентрации ума на этом головном центре.

Еще большее внимание привлечено к себе, особенно в тантрической Йоге, поясничный или спинной центр Муладхара, благодаря пребыванию в нем змея Кундалини, этого главного фактора Йоги вообще. Концентрация ума в йогической медитации происходит в этом центре и имеет целью пробудить змея и заставить его подняться в головной центр. Йоги говорят о духовной природе змея Кундалини, также и Анни Безант в приложениях к 6-му тому «Тайной Доктрины», но духовность эта — весьма специфическая, как будет видно из дальнейшего изложения.

Третий духовный центр в теле — сердечный центр, потерявший в современной Йоге свое первоначальное значение. Едва ли кто из современных йогов знает, что концентрация чувств (Indrija) и души-манаса, как и медитация слова ОМ, совершается в сердце, и что все подготовительные стадии Йоги: Пратъяхара, Дхарана и Дхиана проходят в сердце, и только каталептический транс Самадхи протекает вне сердца, так как Атман покидает сердце, выходя через черепное отверстие Брахмарандра. Только в древнем учении Брамепура, позднее Вишнупура, признается полностью значение сердца, как града и твердыни Браммы, или Вишну. В Chand. Upan. 8, I, i. Dhyanob. 14–16 и др. говорится о том, что в сердце есть место, где находится Господин Вселенной, Повелитель Мира, Божество-Браман. Из цветка лотоса сердца, как из чаши, поднимается пламя, и это пламя есть Верховный Бог. Современный йог связывает с сердцем понятие о чакра-лотосе Анахата, астральный центр, находящийся на проекции сердца. Сердечный центр, в связи с учением Брамепура, имел значение в древней меди-

тации с самосозерцанием Я-Атман, но в настоящее время он вытеснен центром Муладхара, а место Атмана прочно занял змей Кундалини. Сердце, как центр души-манаса и духа-будхи, отошло на задний план перед головным центром души и духа, являющимся главным объектом в Раджа Йоге.

В древнецерковном умном делании или умной медитации головной центр не играет существенной роли, за ним признается значение «душевного ока» или «ока души» в смысле Аристотеля, в то время как главное внимание сосредоточено на «духовном оке», которое находится в сердце. Строгое разграничение души и духа в древнецерковной антропологии ведет к не менее строгому разграничению душевного и духовного ока, при чем душевное око, т. е. головной центр (пинеальная железа, глаз Браммы) есть орган созерцания субстанциальных сущностей, космических начал в их макро- и микрокосмическом аспекте, «идей», а духовное или сердечное око есть орган созерцания имманентного и трансцендентного Божества. Когда у умного делателя открывается духовность или сердечное око, то душевное око открывается у него само собою, так как в процессе умно-медитативного метаморфоза душа превращается в дух, а душевное око соединяется с духовным, т. е. происходит полное и гармоническое соединение головного центра с духовным сердечным центром. Тогда к созерцанию Божества, в дополнение к нему, присоединяется созерцание космических начал, но в их подлинном аспекте, в их трансцендентальной связи с Логосом-Христом. В изолированном головном созерцании Раджа Йоги сердечный центр остается нетронутым, нет места созерцанию Божества, а есть только созерцание самого себя, своего будхи-манас, созерцание Божественной Субстанции и космических начал. Отсюда чувство идентичности, исчезание субъекта и объекта, пантеизм-атеизм-антропоцентризм и духовная аберрация адвайты.

Древнецерковным аскетам умной медитации хорошо известен дурной аспект поясничного центра и демонская подоплека духовности змея Кундалини. Об этом говорит Григорий Синайский. В умной медитации змей Кундалини, как и сердечный змей, становится бездейтельным

(ἀπράχτων), поясничный центр освобождается и связанная в нем духовная сила-исхис устремляется, действием Св. Духа, в сердце, т. е. происходит гармоническое соединение поясничного центра с сердечным. О силе-исхис, освобождаемой Духом Св. в процессе просветления души в умной медитации говорится в Евангелии иносказательно:

«Кто верует в Меня, у того из чрева потекут реки живой воды» (Иоан. 7/38).

Полное и универсальное свое значение получает сердечный центр только в древнецерковной антропологии, где сердце является центром тела, души и духа, т. е. всей человеческой тримерии. Значение сердца усиливается пребыванием в нем внутреннего, имманентного Логоса-Христа и всех окружающих Его здесь микрокосмических сущностей. Таким образом человеческое сердце является одним из центров бытия вообще, включая в себя Антропоса, Космоса и Теоса, и в этом — корень всякого антропоцентризма как мистико-метафизической системы. Все, что изолировалось от сердца, приобрело автономность и засело в голове, как в некоем акрополе, то в умной медитации вновь привлекается в сердце, собирается в нем, обновляется и одухотворяется, преображается и триадизируется, причем этой аттрактивной силою сердце обязано пребывающему в нем Логосу. Дело не в простом пробуждении или активировании латентного Логоса сердца, но в очищении и утончении всех оболочек сердечного Логоса, духа, души и тела, во внешней и внутренней аскезе, когда эти оболочки приобретают способность воспринимать духовные воздействия Логоса, и в «чистом зеркале души» отражается, или, по ап. Павлу, «изображается» (Гал. 4, 19) «Небесный Образ» Христа.

Есть ли в сердце специальный телесный центр духа, точка непосредственного соединения духа с телом, как это имеет место в головном мозгу, в головном центре? В др.-церк. литературе нет никаких указаний на существование подобного центра. Душа и дух находятся внутри физического сердца, как бы проникая собою весь орган и составляя оболочки для Божества в человеке, для внутреннего Логоса, который и составляет глубочайшее, интимнейшее и сокро-

веннейшее ядро сердца и всего внутреннего человека. В умной медитации концентрированный в сердце ум должен найти «сердечный вход» и соединиться с Логосом сердца. В умной медитации осуществляется соединение всех трех духовно-телесных центров в сердце и осуществляется тем самым триадизация не только тела, но и души и духа. В Йоге имеет место только лишь противоестественное, грубо насильственное соединение головного центра с поясничным, благодаря путешествию змея Кундалини из поясничного центра в головной, и обратно. Хотя Кундалини и покидает головной центр, но последний поступает под полный контроль змеино-начала, и змеино-мудрая Жнана Йога есть законченный продукт этого подконтрольного сочетания человеческой и змеиной псевдософии и утверждение Змея в человеке, беспримерное рабство духа.

Умная медитация есть единственная в своем роде культура сердца и богочеловеческое сочетание двух софий, божественной и человеческой.

Головной центр духа является пунктом концентрации ума и собирания всех духовно-душевных сил в йогической медитации. Вторым пунктом является другой центр духа в теле, центр поясницы и спинного мозга, центр нервно-моторной или нервно-мышечной энергии, и половой энергии.

Мозг и душа

Универсальность мозга в сравнении, например с кровью, в том, что он является материальным центром всей тримерии, носителем соматических, психических и духовных функций. В мозгу осуществляется наиболее полный и всесторонний контакт души с телом, и в нем же осуществляется непосредственный контакт духа с телом, духа с материей непосредственно, в определенных пунктах. Мозг призван быть посредником и представителем души и духа в эмпирическом мире. Мозг осуществляет это представительство так успешно и полно, что в материалистическом мышлении этот представитель вытесняет то, что он представляет, т. е. душу и дух. Материалист так очарован представительством мозга, что он не нуждается в поняти-

ях души и духа. Этот материалистический соблазн так еще велик, что от него не свободны многие крупные представители медицинской науки, считающие все психическое придатком, Anhangesel, тела. В материалистическом миропонимании материя доходит до такой степени совершенства и эволюции, что начинает познавать сама себя. Материя в познании спасает и искупляет дух, или «вещь в себе», таков вывод не только восточного Будды Гаутама, но и западного — Артура Шопенгауэра. Завершив дело спасения, материя исчезает, как призрак, так как она и есть призрак; материя, как и мир, есть лишь «мое представление». Призрак спасает Реальность, и конечно, такое спасение призрачно, и игра начинается сначала, и т. д. до бесконечности. В метафизике обоих Будд идеализм и материализм не исключают друг друга.

Триада тела является средством и орудием реализации души в материальном мире, без нее реализация души невозможна. Идеальное бытие души становится реальным через триаду тела. Таким образом диада идеального и реального, как и другая диада невидимого и видимого, разрешаются в животном теле через его триаду проводников. В невидимом мире душа имеет одни органы, душевные, например, все органы чувств: зрение, слух и др.; в видимом мире душа приобретает другие органы, соматические (телесные), для реализации. Душа должна жить земною жизнью по следующим соображениям:

- 1) Душа должна реализовать свои силы.

- 2) Душа должна упражнять свои силы в целях утверждения жизни.

- 3) Душа должна быть триадизирована, метаморфирована и упрощена, с конечною задачею уподобления Богу.

Душа имеет способности для аналитической деятельности в виде чувствительности и рассудка и нуждается в телесных органах. Scheler смотрит на тело как на аналитический орган внешнего мира. Для своей деятельности в эмпирическом мире душа нуждается в исполнительных органах. По Бергсону, мозг служит для действия, это исполнительный орган.

H. Driesch считает мозг чувственным возбудителем пси-

хоидного. Для А. Форель²³⁰. мозг есть централ души, а сознание — интроспигированная деятельность мозга. Немезий говорит:

«Тело есть орган души и разделяется по силам души»²³¹.

Материалисты могут выставить следующие аргументы против существования души:

1) Можно ли допустить, что душа человека у ребенка, у взрослого и у старика, не одна и та же? А между тем психическая жизнь различна в этих трех возрастах и зависит, очевидно, от еще неразвитого мозга у ребенка и от изнашивания мозга в старости. Допустить это значит допустить полную зависимость душевной жизни от мозга.

2) Душевная жизнь, как в интеллектуальной, так и в моральной сфере, неодинакова у идиота, кретина, евнухида и нормального человека, т. е. зависит от химизма гормонов щитовидной железы, половых желез и гипофиза.

3) Органические дефекты — слепота, глухонмота, органические поражения мозга — ведут к обеднению психики.

Противники материализма могут, со своей стороны, выставить следующие аргументы:

1) При психозах до сих пор не найдено анатомического субстрата в мозгу.

2) Поражение значительной части мозга не отражается на психических функциях.

3) В гипнозе открываются новые способности души при выключении функций мозга: разговор на неизвестном языке, появление новых ощущений и восприятий, ясновидение и ясновосприятие.

²³⁰ Форель, Gehirn und Seele, 13 Aufl., 1922, S. 11–12. Форель (Forel) Огюст Анри (1848–1931), швейцарский невропатолог, психиатр, анатомолог и общественный деятель. Окончил медицинский факультет университета в Вене в 1872. В 1879–1906 директор психиатрической клиники Бургхёльцли и одновременно (1879–98) профессор психиатрии университета в Цюрихе. В 1907–12 практиковал в качестве психотерапевта. Ранние труды Ф. посвящены анатомии и физиологии центральной нервной системы: в 1872–77 описал перекрест в стволе мозга волокон, идущих от красных ядер (т. н. перекрест Ф.), ядра слухового нерва (1885). Лекции Ф. по гипнотизму и его терапевтическому применению способствовали развитию психотерапии

²³¹ Немезий, Patr. Migne. PG, t. 5, О природе человека.

4) Появление оккультных способностей Сиддхи в Йоге.

Недостаточно развитый мозг ребенка не отвечает на многие колебания души, и душа не может проявиться полностью. Изношенный мозг в старости также плохо реагирует на движения души. Дефективный телесный аппарат не дает душе развиваться полностью. Душа взрослого и старика отличаются от души ребенка тем, что у первых, благодаря упражнению и жизненному опыту, душевные силы более развиты, стабилизированы и в большей или меньшей степени триадизированы. Пианист без инструмента не может проявить или реализовать свою музыку, как бы он ни был способен. Испорченный инструмент также не проявляет музыку исполнителя. Пианист без инструмента — все-таки пианист, хотя и бессилен без инструмента. Душа бессильна на физическом плане без мозга, а мозг без души — это инструмент без пианиста. Инструмент может быть различного качества, и пианисты отличаются друг от друга по классу игры. На одном и том же инструменте различные пианисты играют разное, и игра одного нас больше восхищает, чем игра другого. Для музыки нужны оба, и пианист и инструмент, и эффект зависит от обоих факторов. Гениальность зависит не только от состояния мозга, но и от души. Не мозг совершенствует душу, а душа совершенствует мозг. Гениальность не есть случайность удачно сконструированного и развитого мозга, или особенность конституции и химической, гормональной среды организма, но совершенный мозг дает больше возможностей для проявления души. Богатство душевной жизни зависит от состояния развития мозга, но и само состояние мозга зависит от состояния души.

Мозг — неадекватный аппарат для проявления души. Душа шире своего телесного аппарата, который не вмещает всех сторон жизни души и духа. Мозг является неполным и несовершенным выразителем душевных сил и способностей. Огромная область духовно-душевной деятельности остается непроявленной мозгом или другими телесными аппаратами. Мозг часто оказывает прямое тормозящее действие на латентные духовно-душевные способности. Полная или частичная физиологическая децеребрация, т. е. выключение мозга, например в гипнозе, выявляет внутрен-

нее богатство души, когда духовные и душевные центры и их энергии получают свободу. Дебелость катастатического тела связывает тонкие духовно-душевные энергии. Одухотворение тела в аскезе снимает эти торможения. То, что не проявляется мозгом, может быть проявлено сердцем, но и для сердца нужно утончение и одухотворение, а главное — очищение. Божественная часть духовно-душевной жизни проявляется только при условии катарсиса ума и сердца. Аскеза ведет к совершенствованию и утончению мозга, увеличивает его восприимчивость к более тонким колебаниям души. Умная медитация так совершенствует мозг, что он не мешает выявлению сверхмозговых функций души и духа, ведет к вмещению сверхсознания в сознании и сверхразумного в разуме. Душа получает в аскезе большую свободу от тела и телесных аппаратов, что позволяет ей шире развернуть свою деятельность.

Душа имеет и свои, душевные органы, аналогичные телесным, и может проявиться на душевном, сверхфизическом плане. Она имеет свои внутренние чувства, свое зрение, слух и другие чувства, не связанные с соответствующими телесными чувствами, имеет и свой внутренний, свободный ум, свое сознание, не связанное обычным физическим, мозговым сознанием. Ребенок обладает ясновидением, т. е. душевным зрением, он видит то, чего не видят взрослые, его душевные аппараты менее связаны с телом, чем у взрослого. Способность к изучению языков у ребенка выше, чем у взрослого. Животные обладают ясновидением, и это доказывает, что душевные аппараты у них не атрофированы, как у человека. Парадоксальный факт — животные и дети живут в большей степени на духовно-душевном плане, чем взрослые люди. Зоолатрия (почитание животных) в древнем Египте и других странах основана в значительной степени на признании этого факта. Принято считать, что понижение внутренних душевных функций у человека есть результат преобладания логической деятельности в человеке, тормозящей скрытые функции души. Нет, это — результат катастасиса. Дело не в логике и логицизме (выражение Вундта), а в рационализме, который ведет к духовно-душевной слепоте и бесчувствию. Непроявленная часть души и духа составляет содержание духовно-

душевного подсознания, которое при переходе в сознание в умной медитации становится сверхсознанием.

ДУША И ТЕЛО

Деятельность мозга, как наиболее совершенного телесного аппарата души, лежит в основе всех суждений и теорий о взаимодействии и взаимоотношении души и тела, и нигде эта связь не выражена так тесно, как в деятельности мозга. Вопрос о взаимоотношении души и тела, физического и психического — один из наиболее трудных вопросов психологии и составляет одну из основных проблем онтологии, и потому он трактуется во всех крупных философских системах. Популярная со времен Спинозы теория психофизического параллелизма, поддержанная и развитая в свое время Фехнером²³² и отчасти Вундтом, встречает все менее признания в современной науке и философии. Основательной критике подверг ее в последнее время Hans Driesch. Лежащее в основе теории психофизического параллелизма представление о машинообразной деятельности тела не выдерживает критики. «Возбуждение и действие составляют одно целое, но не вполне подчинены друг другу». Анализ действий человека позволяет Дришу установить отношение их к индивидуальности, к Я, и вообще психическое богаче физического. Немыслимо, чтобы мозговое состояние было бы одновременно и психическою, и физическою вещью²³³. Таким образом *ordo et connexio rerum* не есть то же, что *ordo et connexio ideorum*, а сознательность, индивидуальность и отношение к Я человеческих действий понятны лишь с помощью понятия души. Исаак Сириин говорит:

²³²Фехнер, *Ausgewählte Schriften*, Berlin, S. 70. Фехнер (Fechner) Густав Теодор (1801–1887), немецкий физик, психолог, философ-идеалист. Один из основоположников экспериментальной психологии и эстетики (т. н. эстетики «снизу», идущей от опыта и индукции, а не от философских построений). Профессор физики Лейпцигского университета (1834–40); из-за болезни и частичной слепоты оставил занятия физикой и обратился к философии. Разделяя во многом учение Ф. В. Шеллинга, интерпретировал его в духе панпсихизма. Развил идеи психофизики как особой науки, изучающей соотношения психических и физических явлений

²³³Ed.

«Невозможно, чтобы душа получала бытие, и была рождена, без совершения образования тела с его членами»²³⁴.

Связь души и тела — демиургический акт. Здесь имеет место не параллелизм, а взаимопроникновение душевного и телесного. Душа проникает тело, как дух проникает душу. Тело есть обитель души, как душа есть обитель духа. Дух через душу, а душа непосредственно, входят в тело, как его внутреннее, интимное, существенное. Тело является оболочкой души, а душа — оболочкой духа. Внутреннее действует во внешнем, как его двигатель, и живет во внешнем, как его внутреннее ядро. Внутреннее обладает ключом к внешнему и потому входит в него. Тонкие энергии проникают в грубые энергии и стимулируют их, питают их, являются для них источниками силы. Без внутреннего стимула внешние энергии перестают действовать. Без души тело умирает, без духа душа если и не умирает, то почти бездействительна. Духовные силы проявляются в душевных функциях, а душевные силы — в телесных функциях, а функция вообще есть проявление деятельности духовной или душевной силы в телесном аппарате или органе. Дух проникает все, и душевное и телесное, как Дух Божий проникнет и материальное и духовное. Проникание духа в душу понятно еще по систатическому сходству их интеллигибельной природы: они состоят из одних и тех же сил, но на разных планах. Проникание души в тело облегчается благодаря монадологической структуре тела. Монады как клеточные души, также — интеллигибельной природы. И сама материя имеет духовный субстрат в виде проникающей ее духовной Силы-Субстанции, этой всепроникающей души материи. Тело есть лишь низший аспект души и в этом низшем действует иерархически высшая душа, как в своей вотчине. В человеческом организме представлена иерархия всех душевных сил природы, всех трех ее царств, — минерального, растительного и животного. В минерале неорганические химические соединения объединены душою минерала, в растении живет минеральная душа и своя, растительная душа, более высшая; в животном

²³⁴Исаак Сирий, Творения, слово 2, с. 21.

живут минеральная и растительные души плюс своя, животная душа, еще более высшая; человек включает в себе все эти души плюс своя человеческая индивидуальная душа. Ключ к душе дан в духе, а ключ к телу дан в душе.

Телу дано божественное предназначение — быть органом реализации и утверждения, которые невозможны без действия, но из этого не следует, что тело есть придаток души и духа. Ни тело не поглощается душою, ни душа не покрывается телом; это — самостоятельные формы бытия. Тело имеет бытие наименее совершенное из всех трех форм бытия и в наибольшей степени носит в себе черты ограниченного бытия *Dasein* и *Sosein*. Оно должно реализовать свое бытие в том, чтобы дать проявиться в себе всем духовно-душевному силам, самым скрытым, интимным, глубочайшим, внутреннейшим, божественным. Оно должно само возвыситься, утончиться, стать духовным, чтобы быть носителем божественного. Мистерия уподобления, теофании, совершается в одухотворенном теле.

Материалисты признают лишь «физиологическую» психологию, но принуждены, в лице *Ziehen* и др. рядиться в тогу ассоциационистов. С точки зрения «психического атомизма» в стиле Гоббса, Локка и Юма они анализируют душу, как химик анализирует химические соединения, разлагая их на первичные элементы. Они признают только два первичных элемента: ощущение и представление, и все многообразие душевной жизни сводят к ассоциации этих двух элементов. По Цигену²³⁵, сознание, чувство и воля

²³⁵Циген (*Ziehen*), *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, 9 Aufl. 1911, s. 174–175. Циген (*Ziehen*) Теодор (1862–1950) — нем. психолог и философ. Проф. психиатрии в Иене, Галле, Берлине, проф. философии и психологии в Галле (1917–30). Филос. воззрения Ц. на область психологии во многом сходны с позицией Маха в области физики. Исходным положением для Ц. служит «принцип имманентности», невозможность выйти за пределы данного в опыте. Это «первично данное» психофизически нейтрально, но в своем становлении может выступать как физическое, подчиненное законам каузального типа, и как психическое, подчиненное законам параллельного компонента, посредством которых «первично данное» трансформируется в индивидуальный опыт, служащий «субъективным компонентом» физиологических процессов. С этих позиций Циген выступал против «мифологизирующих» психологических школ — учения Вундта

суть лишь логические абстракции, т. е. фикции. Ощущение — это «материальное молекулярное изменение в ганглиозной клетке. Когда этот след оживает, то возникает психическое, как представление. . . Из парциальных или индивидуальных представлений образуется общее представление в виде понятия»²³⁶. Таким образом, материя сама себя ощущает, сама себя представляет и сама себя понимает и мыслит, а ощущающий, представляющий и понимающий субъект есть фикция. Но ассоциационный процесс имеет пассивный характер, и поэтому В. Коппельманн возражает: «Если ощущения, простые чувства и так называемые пассивные душевные процессы, как влечения, инстинкты, стремления, желания можно связать с телом, то трудно установить связь с телом активных душевных процессов мышления, воли, моральных и прочих идеалов». Все это активное ассоциационисты считают фикцией.

Одна из коренных диад катастатического человека, диада души и тела, не получает примирения и разрешения ни в западном материализме, ни в восточном спиритуализме. Эта диада из противоположности становится энантностью, с последующим отрицанием, устранением или уничтожением одной из сторон. В материализме тело отрицает, устраняет, вытесняет и, выражаясь фигурально, уничтожает душу. В восточном спиритуализме дух отрицает, устраняет и уничтожает тело, попросту бежит от него, предоставив телу разложиться на его составные элементы, причем бежит или в пантеистическую Брами-Локу или в атеистическую Нирвану, смотря по своему спиритуалистическому вкусу. Диада души и тела получает примирение и разрешение в живом религиозном опыте и религиозной умной Иисусовой аскезе, где и душа, и тело одинаково усыновляются и обожествляются в тотальном усыновлении и обожении всего человека.

Космические элементы проявляются как в виде телесных, так и в виде душевных функций, причем строгое раз-

об апперцепции, позднее — против учения Фрейда. Им он противопоставлял основанную на физиологии экспериментальную систему ассоциативной психологии.

²³⁶Ebd. S. 151.

граничение этих функций часто невозможно. Может быть это и дало повод к тому, что тело и душа не строго разграничиваются в Св. Писании, о чем говорит Исаак Сирин:

«Божественное Писание многое говорит и часто употребляет именованья не в точном смысле. Иное свойственно телу и скажется о душе. И наоборот, свойственное душе скажется о теле. И Писание не разделяет сего, но разумные понимают это... И многие, не понимая цели божественных словес, поползнули в этом, погрешив неисправимо... Так Писание не различает строго свойственное душе и свойственное телу»²³⁷.

Примеров такого неразличения много в Евангелии:

«Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить» (Мф. 6, 25). «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10, 39).

Это говорится, конечно, о теле, хотя и упоминается здесь душа. Это неразличение не есть смешение. Исаак говорит дальше:

«Непостижимой премудростью установлено единение между движением души и движением тела. Но хотя и в таком они взаимном общении, однако же отличны и движение от движения, и воля от воли, а также и тело от духа»²³⁸

Плоть и душа также местами идентичны в Писании (πάσα σὰρξ-πάσα ψυχή).

Единство тела в его множественности осуществляется единством души. По Дикеарху и пифагорейцам, душа объединяет и гармонизирует четыре стихии тела. Григорий Синайский говорит:

«Душа у нас одна, а членов тела много, но она всех их держит, животворит и движет».²³⁹

О значении души для тела говорится в кн. «Душа человеческая»:

«Душа составляет истинную и существенную форму тела,

²³⁷ Исаак Сирин, Творения, Слово 4, с. 28–29.

²³⁸ Исаак Сирин, Творения, Слово 4, с. 29.

²³⁹ Григорий Синайский, Добр. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 129, 213. (По Позову с. 231).

служит началом заправляющим его жизнью и его ощущающею природою. Она живет во всех частях тела и везде в нем обнаруживает свою деятельность».²⁴⁰

Душа, как форма тела, есть настоящая идея в аристотелевском смысле, а тело есть реализация души. По Ланге²⁴¹, дух человека есть *Wesensgrund* душа — его *Wesensgestalt* а тело — его *Wesenserscheinung* Эйслер определяет тело, как выражение и аппарат души. Для Фихте Я, как реальность есть тело; для Шеллинга — манифестация души. Шопенгауэр²⁴² говорит, что «мое тело и моя воля — одно и то же, тело есть ставшая видимой воля». Это — душа низшего порядка (Бенеке), система, монтированная духом (Бергсон), душевное явление (Лассон), стагнированный дух (Гоффарман), механизированная форма выражения души (Бютнер), часть души, чувственный образ души (Набергин). Общее для всех этих мнений, это указание на одушевленность и даже одухотворенность тела, психоидный характер его, глубоко скрытая и измененная интеллигибельная природа.

ТЕЛО И ДУХ

Между телом и духом нет непроходимой пропасти. Тело есть обитель духа и может приблизиться к нему, став, по Павлу, духовным телом, и в этом совершенном теле Сам Отец с Сыном и Духом творят обитель:

«Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, которого вы имеете от Бога» (1 Кор. 6, 19).

Диадок говорит:

«Мы образ Божий в умном движении души, а тело как бы храм ее»²⁴³.

В «Премудростях Соломона» тело названо земною обителью.

²⁴⁰ «Душа человеческая», с. 13–14.

²⁴¹ Cit. nach Fr. Deutsch

²⁴² Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd i, S. 18.

²⁴³ Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; 1, 12, с. 98.

Тело получает жизнь от духа. Воскрешение дочери Иаира сопровождалось возвращением духа ее в тело:

«И возвратился дух ее; она тотчас встала; и Он велел дать ей есть» (Лк. 8, 55).

Вселением духа в тело завершилась земная триада, по ап. Иоанну:

«Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Св. Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном» (I Иоан. 5, 7–8).

Таково земное свидетельство о Божественной Триаде. Вода представляет в человеке материю, т. е. тело, как первозданная материя хаоса представлена водою, а кровь представляет душу. И кровь и вода, наравне с духом, свидетельствуют о Триаде на земном плане. И кровь и вода освящены Христом.

«Сей есть Иисус, пришедший водою и кровью и Духом» (I Иоан. 5, 6).

Вселение духа человеческого в тело есть акт Божественной Воли и Мудрости. Вопрос о вселении духа в тело был камнем преткновения и соблазна для древней и новой теософии, обнаружившей полное непонимание этого вопроса. Это вселение духа представлено в теософии как величайшее зло, как результат падения духа в материю, как результат нечистого влечения духа к материи и его одержимости Майей, как результат неведения, незнания духа. Когда с течением времени приходит знание, тогда дух освобождается от тела интеллектуальным усилием, освобождается от зла. Такова и точка зрения неоплатонизма. Этот вопрос разбирает Григорий Палама:

«Как Бог в начале вселил ум в тело? Ужели и Он худо сделал? Такие слова, брате, прилично обратить к еретикам, кои говорят, что тело — зло и есть творение мою начала. Мы же быть уму в телесных мудрованиях почитаем злом, а в теле ему быть не почитаем злом, так как тело — не зло».²⁴⁴

²⁴⁴Григорий Палама, Добротолюбие, т. 5, О священно-безмолвствующих, ответ 1, с. 290. (По Позову с. 314–315).

В этом пункте — одно из кардинальных различий между христианской и теософской точкой зрения, и никакие синкретистские мосты и сближения не могут их примирить. Вочеловечение Логоса внесло ясность и в этот вопрос и очистило тело от теософской, брамано-буддийской клеветы, сделав тело вновь членом земной триады.

Вопрос о падении духа в материю рассматривается в древнецерковной литературе, но применительно не к человеческому, а ангельскому духу.

«Были и они (демоны) некогда умами, но отпадши от одного бестелесия и тонкости, вещественную некую дебелисть стяжал каждый из них, отелесясь по чину и действу, коим окачествовался действенно. Ибо, подобно человеку, и они потеряв ангельскую силу, лишились божественного наслаждения, то они, как мы, стали находить наслаждение в персти, вещественными некако соделавшись, навывковением к вещественным страстям» (Григорий Синайский).²⁴⁵

Таким образом, влечение к материи и наслаждение материальным не первично, а вторично, есть падение духа и зло — духовного происхождения, а не от тела и материи. Первично ангельское божественное наслаждение, а «наслаждение вещественным» пришло позже и лежит в основе падения и противоестества. Это противоестественное, не свойственное ангельскому чину «отелесение духа», метасхематизм духа, совершенный благодаря дурному навыку, теософия переносит на человека, а зло переносит на тело. Дух растлил тело, сделал его тленным и смертным и винит тело, пытаясь бежать от него.

Подлинное, религиозное спасение души и духа происходит в теле. Душа и дух в бестелесном состоянии спастись не могут. В теле дана искупительная школа духа и души, но и тело должно оторваться от родственного ему мира, чтобы обрести новую родину в Боге. Исаак Сирий говорит о значении тела для души:

«Душа посредством телесного скоро привлекается в страх Божий. И Господь разделял трапезу с мытарями и блудницами, и не отлучал от себя недостойных, чтобы сим способом

²⁴⁵Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1288.*

всех привлечь в страх Божий и чтобы посредством телесного приблизились к духовному»²⁴⁶.

И сказавший: «Аз есмь Путь» Сам принял тело, чтобы вести к Духу.

ТЕЛО И СЕРДЦЕ

На примере крови мы видели тесную связь душевных и телесных функций. Если смотреть на кровь как на носителя душевных функций, то значение сердца, как центра душевно-телесной деятельности станет понятной. Сердце есть седалище жизненной силы, центр и распределитель психической энергии. Сердце дает жизнь и энергию телу. Через кровообращение сердце оказывает огромное влияние на мозг и вообще на нервную систему. Настроение, расположение и психические переживания обусловлены сердцем. Психический тонус, его типы и извращения указывают на нормальное или патологическое состояние сердца. Так как и мозг является центром эмотивной, аффективной и инстинктивной жизни и имеет специальные центры этих форм психической деятельности, хорошо известные науке, то эта психическая деятельность мозга как бы вытесняет в нашем сознании аналогичную деятельность сердца. Здесь дело не в простом параллелизме, а в различии инстанций. Сердце есть душевный орган возникновения этих видов деятельности, а мозг есть телесный рефлексивный и исполнительный орган, деятельность которого более доступна наблюдению и опыту. Источник патологических реакций нужно искать не только в голове, но и в сердце, но психопатология сердца еще менее разработана, чем психология сердца. В сердце находится «радикальное зло», демонское начало, «сердечный змей», и в сердце растут ядовитые «цветы зла», которые отравляют своим ядом не только психическую, но и соматическую сферу человека, вызывая целый ряд телесных расстройств.

²⁴⁶Исаак Сирин, Творения, Слово 56, с. 286.

ТЕЛО И ГРЕХ

В сложности и множественности тела заключается его слабость в сравнении с духом, и эта слабость делает тело уязвимым для греха. Исаак говорит:

«Телесною немощью увлекается человек в один из видов греха». ²⁴⁷

Тело становится седалищем греха. Два закона в человеке: закон Божий во внутреннем человеке и закон греха в теле. Ап. Павел говорит:

«В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 23–24).

Греховное тело становится центром притяжения для души и духа, может вести их к гибели и становиться для них «телом смерти», т. е. может быть причиной второй смерти, смерти души. Поэтому тело распинается, поэтому иногда нужно, чтобы погибло тело для спасения тримерии. Тело становится источником соблазна, страстей и помыслов, и тогда лучше ему умереть, чем увлекать в грех душу. Исаак говорит:

«Пусть лучше гибнет телесное вместе с телом, только бы не потерпело вреда что либо душевное» ²⁴⁸.

Это соответствует евангельскому:

«Если соблазняет рука твоя... нога твоя, отсеки... и если глаз твой соблазняет тебя, вырви» (Марк. 9, 43–47).

Цельс, выражая точку зрения древней теософии, видел зло в материи и в теле. Ориген, возражавший ему, видит зло в «господствующем органе», в гегемоникон (ἡγεμονικόν), в уме человека, а тело есть место «злого осквернения» (τόπος κακώσεως). Он говорит дальше о катастасисе тела в связи с катастазом души:

«Перстность и бренность немощного тела не есть зло само по себе. Тело после греха подверглось тлению и стало смерт-

²⁴⁷ Исаак Сирин, Творения, Сл. 1, с. 41.

²⁴⁸ Исаак Сирин, Творения, Сл. 9, с. 54–55.

ным, хотя и было создано бессмертным и нетленным. После греха душа померкла и остыла, в ней стало меньше огня и света, но она осталась бессмертною»²⁴⁹.

Диадок выражает др.-церк. точку зрения на зло:

«Зла нет в природе, и нет злого по природе. Бог не создал зла. Но в желании сердца нечто образует то, что на самом деле не существует, и тогда начинает быть, сколько желает тот, кто это делает. Нужно упражнением памяти Божьей пренебречь навывком зла (εἰς τοῦ κακοῦ). Природа добра сильнее навыка зла»²⁵⁰.

И Григорий Синайский говорит о злом навыке как источнике греха:

«Яд жала греха к смерти есть срастный навык душевный: ибо неудобопреложим и неудобоизменяем прав того, кто произвольно окачествовался»²⁵¹.

О зле тела можно говорить лишь в том смысле, когда тело, следуя противоестеству, восстает против иерархии в тримерии и стремится поработить душу и дух. Зло тела — вторичное, катастатическое и заключается в гипертонии телесности, в плотскости, когда происходит поляризация души не вверх, в сторону духа и духовности, а вниз, в сторону плотскости.

Теософская концепция зла тела становится источником пессимизма Упанишад:

«Как можно испытывать радость в этом дурном (злом) теле, составленном из костей, кожи, сухожилий, мозга, мяса, семени, крови, слизи, слез, кала, мочи, желчи и флегмы и полном всяких болезней!»²⁵².

Плоть и дух. Полярность духа и плоти проводится в Новом Завете с о всею решительностью:

«Дух бодр, а плоть немощна» (Матв. 26, 41).

Слабость плоти — в ее непостоянстве, изменчивости:

²⁴⁹Ориген, Patr. Migne. PG, t. 11/1, 1133. Contra Celsum 4, 66.

²⁵⁰Диадок, цит. по: Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; 3, 6.

²⁵¹Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 76, с. 193. (По Позову с. 210.)

²⁵²Упанишад (Майто. Уп. 1, 3, и 3, 4).

«Дух животворит, плоть не пользует нимало» (Иоан. 6, 63).

И чтобы показать превосходство духа, говорится:

«Слова, которые Я вам говорю, суть дух и жизнь» (Иоан. 6, 63).

Ап. Павел отличает «помышления плотские», которые суть смерть, от «помышлений духовных», которые суть жизнь и мир (Рим. 8, 6). Есть жизнь по плоти и жизнь по духу. Жизнь по духу, которая есть мертвость тела для греха и жизнь по телу, которая есть мертвость духа. Христианская «жизнь в духе» составляет главный предмет апостольских посланий, и говорится о спасительной, очищающей и особожающей силе духа в жизни. Ап. Павел различает и перечисляет дела плоти и дела духа. Апостол рассеивает убеждение в том, что тело служит для наслаждения (1 Кор. 6, 13) и говорит о духовной ценности тела:

«Разве вы не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1 Кор. 6, 15).

Ценно обрезание не по букве, т.е. по плоти, а обрезание по духу (Рим. 2, 29).

В катастасисе тела антитеза духа и плоти стала энантионной диадой, дух и плоть стали во враждебные отношения друг к другу:

«Плоть желает противного духу, а дух противного плоти. Они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5, 17).

Здесь говорится об извращенной, тронутой грехом, плоти. Противодействие плоти духу ведет к двойной смерти, и плоти и духа. Жизнь по духу есть двойное спасение, и «закон духа» есть «закон жизни во Христе Иисусе» (Гал. 8, 2). Послания апостола полны горьких упреков тем, кто «начав духом, оканчивает плотью» (Гал. 3, 3).

Дело Христово — не только в обновлении духа, ума и души, но и в обновлении плоти, и ни одна религия не сумела так примирить диаду духа и плоти и так высоко поднять значение «смертной плоти» в общем спасении человека, как религия Логоса, который не пренебрегает ни одной частью своего творения и все приемлет в свое лоно. Примат духа в спасении — лишь выражение закона иерархии существ и сущностей.

ТЕЛЕСНОСТЬ

Значение тела в религиозной жизни заставляет аскетических писателей пристально присматриваться к нему, его функциям и проявлениям, и тщательно анализировать состояние телесности вообще с целью различения (διάκρισις). Учение о телесных чувствах, страстях, телесной жизни и деятельности, плотском делании и плотской мудрости, получило полное развитие в древнецерковной аскетической литературе.

Для телесности характерны чувственность и фантазия, а для духовности — интеллигибельность, разумность. Различение Эститон и Ноитон проходит через всю древнюю психологию.

«Плоти свойственно чувство и чувственное, душе — ум и умное», — говорит Иосиф Бриенский.²⁵³ Ум и чувственность, по Максиму Исповеднику, отличаются по объекту:

«Ум имеет объектом умственные и бестелесные сущности, а чувство — чувственные и телесные природы, и потому воспринимает физически»²⁵⁴.

Отношение чувства к уму по Иосифу Бриенскому:

«Чувства — источники ума, ум — их архонт»²⁵⁵ (владыка).

Чувства дают материал уму, а ум перерабатывает этот материал. Природа обоих видна из следующей характеристики Иосифа:

«Чрезмерность чувства разрушает чувство, чрезмерность ума не разрушает его»²⁵⁶.

Бренность, непрочность и неустойчивость чувства вытекает из тленности плоти. Таковы естественные свойства и естественные отношения ума и чувства. Для телесности характерно не чувство само по себе, а дурное, злое употребление чувства, которое делает чувства из средства целью.

²⁵³ Иосиф Бриенский (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 340.

²⁵⁴ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1304.

²⁵⁵ Иосиф Бриенский (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 333.

²⁵⁶ Иосиф Бриенский (Bryennios), Сочинения, т. 2, с. 335.

Катастатическим разделением внутреннего чувства души на чувство удовольствия и старания телесные интегральные чувства стали служить наслаждению, стали давать наслаждение. Это — состояние чувств, которого до падения не было, состояние неестественное.

«Дурное употребление чувства — от ума», — говорит Иоанн Лествичник²⁵⁷.

СТРАСТЬ

Дурное употребление чувств — это гедонизм, деятельность в сторону наслаждения. Телесные чувства становятся материальным субстратом страстей, как крайних проявлений гедонизма. Душевым субстратом страсти является деятельность двух сил души: желательной, эпитимии, и чувствительной, тимоса. Для страсти характерна чрезмерность, повышенная деятельность желательной части души, желания и влечения, неоправданная нормальными физиологическими потребностями организма. О естественном влечении и пожелании Григорий Нисский говорит так:

«Естество имеет влечение в себе к необходимому в вещественной жизни, и это влечение, когда бывает в нас, называется пожеланием»²⁵⁸.

Страсть есть неестественное влечение и пожелание. Сила страстного влечения и пожелания в сравнении с естественным влечением и желанием в том, что в первых участвует и другая сила души, именно раздражительная или чувствительная часть, тимос, эта основная сила души, ее энергетический принцип, также в повышенной интенции. Вторая особенность страсти — чрезмерность, повышенный тонус чувства, превышающий нормальный физиологический уровень. В этой ненормальной, повышенной деятельности в страсти эти две силы души: эпитимия и тимос, теряют свои первоначальные черты разумности и естественности и становятся неразумными, составляя вместе неразумную душу. Усиление функций неразумной души в страстях со-

²⁵⁷ Иоанн Лествичник, *Patr. Migne. PG*, t. 88, 920.

²⁵⁸ Григорий Нисский, *Творения*, т. 1, с. 240.

вершается главным образом благодаря участию в этой деятельности и самого ума, и в значительной степени благодаря деятельности фантазии, которые стимулируют и взвинчивают с одной стороны внешние чувства, т. е. материальный, телесный субстрат страсти, а с другой стороны повышают тонос желательной и раздражительной части души, т. е. душевный субстрат страсти. Ум сонаслаждается вместе с чувствами и душою и становится сам чувственным и страстным. В нем появляется новое, чисто катастатическое свойство, отпечатлеваемость, на нем легко отпечатлеваются чувственные образы вещей, страстных объектов, и фантастические образы вещей отсутствующих. Эти образы в уме, находясь в постоянном движении, делают ум постоянным источником страстных помыслов.

В эту противоестественную деятельность тела и души вовлекаются и силы духа. Воля начинает служить страстям и становится плотской, сластолюбивой (гедонической) волей, по Исааку, а энергия духа, т. е. сила-исхис, почти целиком уходит в страсть, не оставляя места для духовной деятельности. В этом противоестестве человека происходит смешение всех сил тримерии, причем высшие силы грубеют и уподобляются низшим; духовные силы уподобляются душевным, а душевные уподобляются телесным. Внешние, телесные чувства в свою очередь грубеют, деятельность их извращается, аппрегензивная функция воображения превращается в фантазию, происходит, по Синезию, «оземление чувств» и всего тела, т. е. начинает преобладать в теле самый грубый и низший элемент тела, земля. Еще большему извращению (метасхематизму) подвергаются верхние члены тримерии: душа и дух, которые тоже грубеют, становятся дебелими. Этот процесс носит название «окачества» души и духа, «срастворения» души и духа с телом. Дух и душа уподобляются плоти, становятся пассивными, следуют влечениям чувств и фантазии. Никодим Агиорит говорит, что:

«тело посредством чувств и чувственных наслаждений старалось сделать ум и дух плотью»²⁵⁹.

²⁵⁹Никодим Агиорит, О хранении чувств... с. 42.

Пассивность всех членов тримерии открывает двери для воздействий внешнего интеллигибельного зла, демонской силы извне, и внутренним воздействиям от «радикального зла» в сердце.

Таким образом страсть есть сложный и запутанный клубок, в котором смешана деятельность всех сил тримерии в их неразумной интенции. В страсти происходит поляризация всей тримерии в сторону тела в его наихудшем аспекте, в греховной телесности и плотскости.

ЧУВСТВЕННОСТЬ

В страстной деятельности тримерии происходит нарушение ее равновесия в сторону чувственности. Диада чувства и разумности становится из противоположности энантичностью, противоборствующими началами, с победою чувства и уничтожением разумности. Духовные чувства, как например «умное чувство», и внутренние чувства души ступшевыаются перед этою торжествующею плотскою чувственностью, уходят вглубь и не проявляют никакой деятельности в плотском человеке. Деятельность желательной части души проявляется в виде похоти, а деятельность раздражительной, или чувствительной части души проявляется в виде раздражительности, ярости и гнева, т. е. аффективности. Душа вся становится чувственной и теряет последние следы своей разумности. В ней начинают преобладать низшие элементны космической души, она начинает светить мрачным светом и гореть черным огнем. И ум становится чувственным, становится изобретателем страстей. Максим Исповедник говорит:

«Ум, как только начнет считать чувство своею собственною естественною силою, то оплетшись видимостями чувственных вещей, делается изобретателем плотских удовольствий, не имея силы возвыситься над естеством видимых вещей по причине страстного расположения к чувству»²⁶⁰.

²⁶⁰ Максим Исповедник, Добротолюбие, т. 3, Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия, гл. 211 с. 283. (По Позову с. 302.)

Душа становится страстной, будучи по природе бесстрастной, по Исааку:

«Душа бывает вне своего естества, как скоро приходит в страстное движение. Страсти привзошли в душу впоследствии, и несправедливо говорить, что страсти — в естестве души. Итак явно, что приводится она в движение внешним, не как своим собственным»²⁶¹.

Это внешнее, приводящее душу в страстное движение, чуждое ей по природе, есть телесная чувственность. Чувственность, эмпатия и гедопатия, в виде повышенной деятельности чувств, становится внешним проявлением греха. Григорий Богослов говорит:

«Чувства — легкие пути ко греху»²⁶².

По Исааку:

«Грех так и ждет, через какое бы чувство ему войти»²⁶³.

Никодим Агиорит выражает точку зрения всей др.-церк. антропологи, говоря:

«Всякая идея, всякая страсть, входит в душу через посредство чувств... Пять царей Содомы суть пять чувств. Враг щекочет их. Дьявол питается человеческими страстями и наслаждениями, как пищей; лишаясь этой пищи, умирает и он»²⁶⁴.

Диадок также говорит об инфернальном аспекте чувственности:

«Сатана изгоняется из души святым крещением, но разрешается ему действовать в ней через тело... Лукавые демоны действуют на душу через телесные чувства и пленяют ее»²⁶⁵.

²⁶¹ Исаак Сирин, Творения, Слово 3, с. 25.

²⁶² Григорий Богослов, цит. по кн. Никодиму Агиориту «О хранении чувств...».

²⁶³ Исаак, цит. по Никодиму Агиориту, О хранении чувств...

²⁶⁴ Никодим Агиорит, О хранении чувств...

²⁶⁵ Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; 79, 100.

Плотскость и духовность

В чувственности и страстности дух и душа пребывают ослабленными. Куда уходят силы духовно-душевные, видно из слов Диадоча и Никодима. Они уходят на поддержание жизни великого паразита, древнего Змея. Тело выходит в страсти усиленным, укрепленным в чрезмерности своих функций и требований, переходит в состояние гипертрофии. Стабилизация этой гипертрофированной телесности носит название плотскости, которая есть крайняя степень катастасиса, когда вся тримерия обращена к телу и служит ему. Катастатическое тело влечет нас вниз, к земному. G. Naue²⁶⁶ называет это аттрактивной силой бессознательного, жизненной силы Первоосновы (Ургрунд): минерального, растительного, животного и общечеловеческого в человеке. Во всех подобных теософских суждениях отсутствует моральная сторона, отсутствует понятие нечистоты и греха. Ориген говорит:

«Тело — тяжесть порока и влечет вниз»²⁶⁷.

Плотскость, душевность и духовность Каллист и Игнатий характеризуют так:

«Плотская жизнь противоестественна, душевная идет по естеству, духовная — сверхъестественна»²⁶⁸.

Плотскость есть крайняя степень пассивности, когда живет не человек и не тело его гипертрофированное, а живет воплощенный в нем грех, гипостазированное и индивидуализированное интеллигибельное зло. Ап. Павел говорит:

«Мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Потому что не я делаю, а живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, т. е. в плоти моей, доброе» (Рим. 7, 14–18).

Деление людей на плотских и духовных восходит к апостольским временам. Ап. Павел говорит:

«Вы, духовные, исправляйте в духе кротости» (Гал. 6,1).

²⁶⁶ Organismus der Seele, 2 Aufl. 1927, S. 87–90.

²⁶⁷ Ориген, Patr. Migne. PG, t. 11. Комм. к Матв. 7, 17,

²⁶⁸ Каллист и Игнатий, Patr. Migne. PG, t. 147, 713.

Духовность составляет задачу подлинной религии. Евангелия и все послания апостольские полны призывов к духовности, как обратному полюсу плотскости.

«Помышления плотские суть смерть... суть вражда против Бога. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу... Ибо, если живете по плоти, то умрете; а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим. 8, 6–13).

Духовность умерщвляет плотскость и освобождает от рабства плоти:

«Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти» (Гал. 5, 16).

В духовности — спасение:

«Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Гал. 6, 8).

Внерелигиозная и внецерковная духовность находит свое проявление в гностицизме, спекулятивной мистике, сектантстве, еретизме, теософии, йогизме. Гностики считали себя духовными в сравнении с церковниками, называли себя пневматиками, но пришли к антиномизму в лице Карпократа, считавшего, что достигший созерцания может предаваться чувственным удовольствиям и презирать законы. Буддийские совершенные, Архаты, могут грешить и даже совершать обретает свободу, обуздывает страсти, хранит добродетель и приходит к радости²⁶⁹.

К признакам телесности Исаак относит также: леность, нерадение, праздность и стяжание. Все они открывают в сердце двери страстям и помыслам, ухищрениям лукавых демонов. Пребывающим в любви Божьей невозможно пребывать в телесном покое.

Поляризация европейского человечества в сторону плоти — исторический факт. Наука, философия и искусство служат плоти и льстят плоти. Прочно утвердившийся эволюционизм все еще выводит дух из материи, высшее из низшего, свет из тьмы, сознание из бессознательного, ум из неразумного, волю из влечения. Для лакействующего перед

²⁶⁹ Исаак Сирин, Творения, Слово 75, с. 370.

плотью ума характерно непонимание духа и духовности и слепая ненависть к религиозной духовности.

УМ И ТЕЛО

Отношения ума к телу заключают в себе, по Григорию Нисскому, элемент чудесного:

«Ум не заключается в каких-либо частях, а равно и во всех и по всем, и не объемля их отвне, и не содержится внутри их; ибо сие говорится о сосудах, или других телах, друг в друга вкладываемых. Общение же ума с телесным состоит в каком-то невыразимом и непримыслимом соприкосновении; оно и не внутри происходит, потому что бестелесное не удерживается телом и не объемлет отвне, потому что бестелесное не окружает собою чего-либо. Напротив того, чудным и недомыслимым каким-то способом ум, приближаясь к естеству и соприкасаясь с ним, примечается и в нем и около него, но не в нем восседая и не объемля его собою, а так что се-го сказать и представить умом невозможно, кроме одного, что когда естество, по особой его связанности, в добром состоянии, тогда и ум бывает действен; если же оно потерпит какую нибудь утрату, то и движение мысли бывает погрешительным»²⁷⁰.

Эту великую систатическую тайну человека пытались объяснить и теорией предустановленной гармонии (Альберт Великий и Лейбниц), и теорией тождества бытия и познания (Парменид и Шеллинг), и панлогизмом (Гегель).

Мы имеем, с одной стороны, внешнюю чувственность и внешний ум, а с другой — внутреннюю чувственность и внутренний ум. И в той, и в другой сфере ум и чувственность призваны действовать совместно, составляя одну из кардинальнейших диад человеческой тримерии. Поэтому правильные взаимоотношения ума и тела, души и тела, составляют одну из главных задач религиозной жизни. Иосиф Бриенский говорит:

«Ум без чувства не обнаруживает смости энергии, а чувство — без ума»²⁷¹.

²⁷⁰ Григорий Нисский, Творения, Т. 1, с. 135.

²⁷¹ Иосиф Вриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 331

О значении телесных чувств для ума говорит Феодор Иерусалимский:

«Телесные ощущения существуют, чтобы ум получал свою пищу»²⁷².

Ум испытывает воздействие тела через помыслы, возникающие, по Исааку, от плоти и крови.

«Животворная мысль человека бьется стихийной жизнью и основание ума во всяком движении и склонении заимствует изменения от четырех влаг»²⁷³.

В катастатически измененном теле, ставшем из духовного, светлого тела душевным и помраченным, изменился самый характер и содержание внешней чувственности, и ум стал получать противоестественные импульсы. И сам катастатически измененный ум, гедонически извращенный, стал оказывать нездоровые воздействия на тело и душу, и это противоестество ума легло в основу человеческой патологии.

«Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то все тело твоё будет светло. Если же око твоё будет худо, то все тело твоё будет темно» (Матв. 6, 22–23).

Как око есть свет тела, так ум есть свет самого ока и души; поэтому помраченный ум и тело делает темным.

КОСМИЧЕСКАЯ ДУША

Древнее сократо-платоно-аристотелевское учение о триадической душе человека получило дальнейшее развитие и законченную форму в древнецерковной антропологии, с точным разграничением и характеристикой отдельных трех сил души и с их деятельностью, как в первоначальном естественном их состоянии, в том виде, как они были созданы и действовали до падения, так и противоестественной их деятельности после падения, а также в их сублимированном виде в умном делании.

²⁷² Феодор Иерусалимский, Филокалия, с. 286.

²⁷³ Исаак Сирийский, Творения, слово 43, с. 190.

ПАРЦИАЛЬНАЯ ДУША

Но кроме этих трех основных сил души: логикон, тимос и эпитимии, древние авторы говорят еще о различных низших силах души растительных и животных, не входящих в состав триады души. Так, Пселл говорит, что Платон допускал существование четырех низших сил души: аппетитивной, докастической (докса-мнение), чувствительной и естественной (ορεχτική, δοξαστική, αισθητική και φυσική). Аристотель²⁷⁴ допускал существование душевных сил: 1) растительных: питательной, производительной, аппетитивной и силы роста, и 2) животных: фантазии, памяти и чувствительной силы. Пселл прибавляет к этим силам еще и внимание и проэрез (выбор, решение)²⁷⁵.

Эти вспомогательные и дополнительные душевные силы Платон выделил в группу раздельной или парциальной души, а триадическую душу назвал нераздельной (αμέριστη ψυχή). или цельной душой²⁷⁶. Этими силами как бы представлена в человеке растительная и животная природа, созданная до человека.

Следуя этой древней традиции, и Максим Исповедник говорит о шести душевных силах: питательной, роста, фантазии, инстинктивной (ορμητική), словесной (λογιστική) и умной (νοητική).

Jacot²⁷⁷ различает четыре modalites души: vegetative, animique, rationelle et intuitive, соответствующие четырем апокалиптическим животным; они соответствуют также и четырем состояниям сознания в индуизме: сон без сновидений, сон со сновидениями, дневное сознание и сверхсознание.

Желательная часть души, эпитимия, отличается, по Пселлу, от растительно-животных сил тем, что она действует с чувствами и цель желания — наслаждение, в то время как парциальные силы действуют без чувств²⁷⁸. О

²⁷⁴ Аристотель, De anima (über die Seele), 3, 10.

²⁷⁵ Михаил Пселл, Patr. Migne. PG, t. 122, 1037, О душе.

²⁷⁶ Михаил Пселл, Patr. Migne. PG, t. 122, 1037

²⁷⁷ Jacot, La science occulte et la magie pratique, p. 27.

²⁷⁸ Михаил Пселл, Patr. Migne. PG, t. 122, 1040.

взаимоотношении сил растительной, животной и человеческой души, в их, так сказать, онтогенетическом развитии говорит Григорий Нисский:

«Согласно с устроением и усовершенствованием тела возрастают в человеке и душевные деятельности. При первоначальном устроении тела, подобно некоему корню, сокрытому в земле, предшествует в душе одна питательная и растительная сила; потому что малость приемлющего тела не может вместить большего. Потом, когда это растение выйдет в свет, и росток свой покажет солнцу, расцветает дар чувствительности. Когда же созреет и достигнет уже соразмерной высоты, тогда подобно некоему плоду, начинает просвечивать разумная сила, впрочем не вся вдруг обнаруживаясь»²⁷⁹.

Эти низшие силы души, по Платону и Аристотелю, близкие к телу, Блейлер²⁸⁰ объединяет в одну группу под названием *Körpersuche*. Они так тесно переплетаются в организме человека и животных с соответствующими телесными функциями, что часто невозможно разграничить в физиологических процессах душевную их сторону от телесных проявлений. Учение об этих психосоматических функциях детально разработано в индуизме, согласно которому кроме семи органов чувств (из них только 5 эффективных) существуют столько же, т. е. 7 органов действия (*Tatsinne*) в виде 7 *Upadhi*: речи, схватывания, ходьбы, питания, выделения, роста и размножения.

КОСМИЧЕСКАЯ ДУША

Немезий и Пселл утверждают, что Платон допускал в человеке две души. Первая — уже рассмотренная нами триадическая душа, своя у каждого человека и отличает одного человека от другого. Вторая, в которую входят также и рассмотренные нами некоторые силы парциальной души, — это частица Мировой Души, *Ame du Monde* (ψυχή τοῦ κόσμου) которая входит в человека извне и выходит из

²⁷⁹ Григорий Нисский, Творения, т. 1.

²⁸⁰ Блейлер, *Die Psychoiden als Prinzip der organischen Entwicklung*, Berlin, 1925, S. 61.

него в виде психического тока *air vital*, пневма зотикон и пневма пенхикон Пифагора, Гиппократ, Гален и Ориген, в виде праны индусов (психической энергии). Первую, триадическую душу Платон назвал индивидуальной душой (*ατομική ψυχή*), а вторую ввиду ее внешнего космического происхождения назвал он космической душой (*κοσμική ψυχή*).

Космическая душа циркулирует в человеке и через нее человек находится в состоянии непрерывного обмена с космической окружающей средой, т. е. с Мировой Душой. Космическая душа пассивна, как и тело. Отдельные силы ее имеют аналогов в космической психической среде, т. е. вне человека. Эти силы располагаются в определенном иерархическом и гармоническом порядке, хотя имеют и самостоятельные функции. То, что в индуизме, Йоге и теософии рассматривается, как 2-е, 3-е и 4-е начало в составе человека (1-е начало — физическое тело), суть лишь части космической души, носящие название эфирного, астрального и ментального тел, составляющих тонкое тело человека, по Макарию. Эти части проникают друг друга, не смешиваясь друг с другом, и проникают все физическое тело человека, составляя как бы душу тела, дающую физическому телу жизнь, чувствительность, раздражительность, реактивность, инстинкты, влечения и т. д., и регулирующую растительную и животную жизнь организма. Чрезмерность и, так сказать, гипертрофия этих низших душевных функций характерна для плотскости человека. Силы космической души требуют контроля и обуздания со стороны ума. Космические силы души индивидуализированы в человеке в виде эфирного, астрального и ментального тел, но тем не менее находятся в состоянии постоянного обмена с Мировой Душой.

СЕМЕРИЧНАЯ ДУША

Мировая Душа есть иерархия семи сил, и эта семерича составляет также и космическую душу человека, которую можно назвать семеричной душой, в отличие от триадической индивидуальной души. В своей книге «К психологии

Платона» Пселл говорит, что, по Платону, Бог создал души из семи своих свойств по законам арифметическим, геометрическим и гармоническим²⁸¹. По-видимому, здесь речь идет о семеричной космической душе человека, существование которой Платон допускал наряду с существованием индивидуальной триадической души.

Franz Delizsch занял иную позицию в этом вопросе, он говорит о семеричности человеческой души вообще. Семь духов суть божественные конститутивные силы и составляют Божественную Доксу (Славу). Дух человеческий есть образ Божественной Триады, и потому триадичен, а душа есть подобие духа и относится к духу, как Докса относится к Триаде, т. е. семерична²⁸². Семь светов суть образ человеческой души²⁸³. Отношение души к духу не такое, как отношение Логоса к Отцу, а как отношение Докса к Троице²⁸⁴. Делич говорит, что библейское употребление понятия души согласуется с положением, что человеческая душа есть образ Божественной Доксы. Состав души, по Деличу, такой: первая сила есть «Сам» человека, вторая — желание, третья — жизнь, четвертая — Я, пятая — расположение духа, шестая — воля, седьмая — душа в цельности всех ее сил и одухотворенный посредник между духом и телом, вся личность человека.

В этой семеричной таблице души нетрудно узнать отдельные части таблицы семеричности человека в индуизме и теософии: Selbst это Атман, желание — астральное тело, жизнь — эфирное тело, Я — индивидуальная душа манас, воля — дух-будхи. В этой таблице смешаны и силы космической души, и силы души триадической, и силы духа; это смешение и эта путаница чрезвычайно характерны для теософии. Теософскую концепцию семеричности души Делич заимствовал из спекулятивной мистики, главным образом у Якова Беме, и это согласие спекулятивной мистики с теософией не случайно, так как осуществляется и во многих других пунктах. Делич упустил из виду др-церк. точку зре-

²⁸¹ Михаил Пселл, *Patr. Migne. PG, t. 122, 1081.*

²⁸² *Op. cit. S. 98 u. 188.*

²⁸³ *Ebd. S. 202.*

²⁸⁴ *Ebd. S. 199.*

ния, представленную не только в аскетической литературе, но и в творениях Отцов Церкви.

ЭФИРНАЯ ТЕОРИЯ ДУШИ

Учение об эфирном происхождении космической души и души вообще получило полное развитие у Аристотеля. Тело состоит из четырех элементов-стихий, а душа, как первая жизненная энтелехия тела, происходит из эфира, пятого наивысшего и благороднейшего элемента (*στοιχεῖον ἄριστον*), пятого тела, квинтэссенции (*πεμπτόουσα, πέμπτον σῶμα*). Эфир, как благородный элемент, упоминается и в орфических гимнах (5, 4), и вообще все учение Аристотеля об эфире построено на древнем орфическом предании.

Теорию эфирной души разделял известный аскет, епископ Игнатий Брянчанинов: «Душа — эфирное, весьма тонкое летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица, полное сходство с ним»²⁸⁵. Ясновидению аскета открывались особенности тонкого тела человека. Еп. Феофан Тамбовский подчеркивал в своих возражениях, что вряд ли можно считать сознание и совесть только чем-то эфирным. Впрочем Феофан допускал, что душа как бы одета некоей оболочкой, тонкой, эфирной (*ἐπιπρόν*). Эта эфирная оболочка души — не что иное, как эфирное тело, 2-е начало человека в теософской и антропософской семерике, т. е. часть космической души человека. Пселл говорит, что халдейцы признавали две оболочки души, одну чувственную и другую, топкую²⁸⁶.

Сложность космической души отличает ее от индивидуальной души.

Пселл говорит:

«Сложная смесь души (космической) есть сосуд для демонов, привлекаемых страстями»²⁸⁷.

Триадическая душа индивидуальна: «Сколько душ, столько и видов души»²⁸⁸.

²⁸⁵ Г. Флоровский, Пути русского богословия, Париж, 1937.

²⁸⁶ Михаил Пселл, *Patr. Migne. PG, t. 122, 1140*.

²⁸⁷ Михаил Пселл, т. ж.

²⁸⁸ Михаил Пселл, т. ж.

Простота и триединство души — основной факт др.-церковной антропологии.

Григорий Нисский говорит:

«Никто да не предполагает, что в человеческом составе существует три души, усматриваемые в особых своих очертаниях; почему можно было бы думать, что человеческое естество есть некое сложение душ. Напротив того, истинная и совершенная душа по естеству есть одна, умная и невещественная»²⁸⁹.

Космическая душа менее интеллигибельна, чем душа индивидуальная, но в своем метасхематизме она уподобляется в значительной степени космической душе, следуя катастатическому закону: высшее начинает служить низшему.

Триада тела: лимфа, кровь и нервная система являются проводниками сил космической души, лимфа — для эфирной энергии, кровь — для животной (жизненной) энергии, пневма зотикон, а нервная система — для психической энергии, пневма психикон. Эти энергии космической души являются в то же время жизненными энергиями и носят древнее название пневма, потому что их отождествляли с духовною силою-исхис или видели в основе их первичную духовную силу. То же и в индуизме, где жизненные силы считаются проявлением духовной силы Jiva. В Йоге наибольшим вниманием пользуется психическая энергия «прана», имеющая пять разновидностей с центром в сердце²⁹⁰.

СЕМЕРИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Идею семеричности космической души теософия переносит на весь состав человека, верная своему универсальному принципу семеричности: мировых циклов, рас, субстанциальных принципов, иерархических начал и сознаний. Теософия предлагает, как некое откровение для Европы, свое учение о семеричном составе человека, основанное на не совсем точной интерпретации антропологии индуиз-

²⁸⁹ Григорий Нисский, Творения, т. 21, с. 132.

²⁹⁰ (Чандог. Упан. 3, 13, 1-5).

ма. Человек состоит из семи основных мировых принципов, которые располагаются в следующем порядке частей человеческого существа:

- 1) физическое тело Stula Bhuta.
- 2) эфирное тело, или эфирный двойник Jiva.
- 3) астральное тело, или астральный двойник ... Linga Sharira
- 4) ментальное тело ... кама-манас, кама-рупа
- 5) индивидуальная, или человеческая душа ... Selbstgeist. манас
- 6) духовная, или божественная душа ... Lebensgeist. будхи
- 7) чистый дух, Я, Эго ... Geist-Mensch. Атман

Названия последних трех высших начал на немецком языке принадлежат Рудольфу Штейнеру. Эфирное, астральное и ментальное тела имеют форму тела, и потому носят общее название «рупа», и составляют вместе с физическим телом низшую природу человека. Остальные три принципа не телесны, потому называются «арупа», и составляют высшую природу человека. Эта схема, как и вся теософия Блаватской, встретила критику со стороны таких ориенталистов, как Ольтрамар и Глазенап, с указанием на целый ряд неточностей и вольное обращение с материалом. Все шесть первых принципов, по учению Самкия, включая душу и дух, материальны, и во время Пралайи, т. е. ночи Браммы, возвращаются на лоно праматерии Пракрити. В новой Манвантаре, т. е. дне Браммы, новом мировом цикле, происходит новая дифференциация материи на шесть принципов, которые суть не что иное, как оболочки Я, Атмана. В Брами-Локе или Нирване эти оболочки сбрасываются как ненужная ветошь. Таким образом эмпирический человек есть не что иное, как совокупность шести оболочек. Освобождаясь от своих оболочек, Атман теряет свое, нажитое с таким трудом в тысячах своих воплощений, сознание, и погружается вновь в бессознательность Божества-Брамана. Неосторожная игра Брамана с материей в каждой Манвантаре кончается пленением его частиц Атманов, и тогда начинается тяжелый многотрудный путь освобождения Атмана. Но с каждой новой Манвантарой начинается новая игра Брамана с материей и т. д. до бесконечности.

Сизифов труд, бочки Данаид и муки Тантала — поэтическая передача на эллинской почве этого основного догмата «древней мудрости».

Манас соответствует триадической душе, а будхи — духу человека. Они представляют собою диаду принципов, состоят из ума и воли, по Ведам и Упанишадам²⁹¹. Но ум и воля не разграничиваются в индуизме и часто смешиваются, получается так, что душа и дух монадичны. В индуизме нет знания триадичности души и духа, и нет учения об индивидуальной душе, отделенной от Мировой Души. Вивекананда²⁹² говорит: «Нет никакой индивидуальности, кроме Бесконечного». Индивидуальность есть иллюзия Майя, и в человеке — это самость, незнание, ведущее к эгоизму. Более древнее учение признает индивидуальность в виде отдельного начала Ахамкара, куда входит манас в виде ядра. По древнему учению душа-манас и дух-будхи находятся в сердце, а по тантрической Йоге они имеют свои центры в голове.

В индуизме нет строгого разграничения души и духа. В Самкия Пуруша и душа, и дух²⁹³. Невероятная путаница царит в характеристике духа-будхи. Ему приписывается все функции души-манаса, т. е. дискурсивного ума: различение, утверждение, суждение и заключение и обозначается он, как орган мысли; но с другой стороны говорится о бессознательности его. Считают его инертным, бездеятельным, безвольным, а с другой стороны говорится, что дух вызывает деятельность всех органов, является их господином, освещает их светом своим. Говорится о свободе духа, и почему то его влечет к материи и он связывается с материей, поработщается ею²⁹⁴. Дух якобы не имеет самосознания и получает его при соединении с душою-манасом, но оказывается, и манас не имеет сознания и все зависит от индивидуационного принципа ахамкара, вся деятельность которого есть иллюзия, Майя. Таким образом сознание, эта главная цель воплощения духа, эта спаситель-

²⁹¹ Op. cit.

²⁹² Вивекананда. Жнана Йога, Рига, стр. 35.

²⁹³ Garbe, Samkya u. Yoga, 1896, S. 20-27.

²⁹⁴ Ebd.

ная сила, оказывается иллюзией, и потому от него не остается и следа, и отсюда — дурная бесконечность индуизма. На этом путанном знании, которое завершается обманом, иллюзией, и само есть иллюзия, гордый своею духовностью теософ строит свое спасение, «джнана мокша». Вся монументальная «Тайная Доктрина» Блаватской написана под знаком этой идеалистическо-материалистической, иллюзионно-нигилистической путаницы бытия-небытия. Теософская «мудрость» пытается сделать из человека подобие не Божественной Триады, а семеричной божественной Доксы, составляющей семеричную основу Макро- и Микрокосма. Теософия пытается затушевать божественный, теистический, триадический облик человека и выдвинуть космический облик человека, обнаруживая свою основную тенденцию психизма и в мистической теории и в мистической практике.

Космическая Семерица представлена в космической душе человека и в человеческом теле, составляя семеричность психосомы человека, семерицу низших душевных вспомогательных сил и функций и семерицу человеческих психосоматических конституций. Сущность и природа души и духа остаются теософии неизвестными, поэтому и подлинная духовность для теософии недоступна.

Учение о семеричности человека и психизм — один из образцов энантной «мудрости» теософии. Другой образец — антропоцентризм, с исчезновением идеи трансцендентного Божества, но с сохранением идеи трансцендентности Семерицы. В сущности эта трансцендентность Космической Семерицы лежит в основе всякого политеизма, древнего и нового, и в своих религиозных устремлениях теософия не поднимается выше политеизма. Это засвидетельствовала обновительница теософии и индуизма Блаватская, откровенно заявившая на страницах «Тайной Доктрины», что только планетные духи, или планетные логосы, Дхиан-Чоханы, достойны поклонения, как единственные инструкторы человечества.

ТОНКОЕ ТЕЛО

Три оболочки человека: эфирная, астральная и ментальная, называются телами по аналогии с физическим телом человека и животных, так как они проникают насквозь физическое тело на всем его протяжении и имеют каждая из них форму физического тела. Они объединены в древнецерковной антропологии под названием «тонкого тела».

Эней Газейский говорит:

«Человек имеет столько тел, сколько сфер человеческая душа проходит. Душа имеет различные тела и одевается в них. Проходя небо, обретает небесное тело, через звезды — астральное тело (ἀστροειδές), в эфире — в эфирное тело (αἰθερίω σώματι) одевается, в воздухе — в воздушное тело. Имеет и земное, огненное и водное тело»²⁹⁵.

Парацельс различает два тела человека, видимое или элементарное тело, т. е. из элементов состоящее, иначе — материальное тело, и невидимое, неуловимое или звездное, астральное тело²⁹⁶.

ЭФИРНЫЙ ДВОЙНИК

Эфирный двойник *double etherique* — или эфирное тело имеет прямое отношение к физическому телу. Во время сна и транса, в противоположность астральному (тонкому) телу, он не отделяется от физического тела, как и во время экстаза Самадхи у закопанных в землю йогов. Он составляет интегральную часть физического тела, является источником жизненности физической материи, имеет справа синеватый цвет, а слева — оранжево-желтый. Все астении (слабости) вызываются астенией эфирного тела, недостаточность вибраций которого вызывают органическую и нервную слабость. Магнетизеры имеют сильное эфирное тело и могут направлять свои эфирные вибрации, усиливающие эфирное тело пациента, восстанавливая равновесие²⁹⁷.

²⁹⁵Эней Газейский, Patr. Migne. PG, t. 85, 973.

²⁹⁶Парацельс, «*Astronomia magna*». Die Geheimnisse, v. W. E. Peuckert, 1941, S. 17.

²⁹⁷(Jacot, 26–29).

Эфирное тело есть частичное уплотнение мирового Эфира и является проводником жизненной силы, как медная проволока является проводником электрической энергии.

ЖИЗНЕННАЯ СИЛА

Жизненная сила и психическая энергия являются проявлениями космической души в человеке и животных, т.е. органическими проявлениями ее. Как таковые, они стали объектами научного исследования в современной психофизиологии, но большинство современных ученых, материалистически и механистически настроенных, относится отрицательно к этим проявлениям. Античная медицина и иатрософия имели более точные сведения об этих энергиях и их данные вошли в древнецерковную антропологию. Жизненная сила в собственном смысле, как это принято в научных кругах, носит в древней иатрософии иное название. Она называется «жизненным духом», «пневма зотикон» (πνεῦμα ζωτικόν). С понятием пневма связано в древнецерковной антропологии понятие о духе человека с его тремя силами, как об этом говорилось в главе о духе. Слово «пневма» в отношении к жизненной силе хорошо выражает неуловимость, тонкость, недоступность этой силы, по аналогии с дыханием, испарением и др. Некоторые древние писатели называли эту силу не пневма зотикон, а «пной зоис» (πνοή ζωή), «дыхание жизни», что подтверждает аналогию с дыханием.

Организм получает эту силу извне, из космических депо. Главным источником ее является солнце, а организм воспринимает (вдыхает), ассимилирует, конденсирует, перерабатывает и распределяет ее по органам и функциям. Эта сила разлита во всем мировом пространстве, проникает собою все живое в мире. Как воспринимается этот «жизненный дух» (*spiritus vitalis*), эта жизненная сила извне? Аристотель²⁹⁸ отвечает на этот вопрос: «Есть два способа роста духа: через дыхание и через усвоенную пищу. Тело

²⁹⁸De spiritu, Opera omnia, Lipsiae, 1831, t. 6, cap. 1, p. 410.

питается другим телом. Дух (жизненный дух) питается через тело. Излишек ее выделяется с выдохом. Так отвечает и индотибетская Йога. Таким образом дыхание, как функция легких, есть не только физиологический акт, имеющий целью газовый обмен, поглощение кислорода и выделение углекислоты, но и акт психический, имеющий целью обмен жизненной энергией, поглощение ее из окружающей среды и выделение ее в ту же среду. Учение о психическом дыхании было широко распространено во всем древнем мире. В Йоге дается система ритмизированного дыхания, главная задача которой — поглощение жизненной силы, праны индусов, и выделение ее из организма. Аристотель ²⁹⁹ приводит имена Аристогена, Эмпедокла, врачей Демокрита и Эрасистрата, учивших о психическом дыхании. Нужно прибавить к ним имена Гиппократ, Гален и Оливасия. Мелетий Монах говорит:

«Мышцы и нервы берут энергию из души. Дыхание оживотворяет и поддерживает тепло. Через дыхание вводится чистый воздух и оживляет врожденное тепло, через выдох выводятся дурные испарения и излишки. Необходимо и питание жизненным, психическим духом (πνεῦμα ψυχικόν), которое совершается через дыхание. При диастоле сердца привлекается туда часть воздуха и питает психический дух, находящийся в сердце» ³⁰⁰.

Гален ³⁰¹ также говорит о двух функциях легких: дыхании в обычном смысле и питании животным духом, пневма зотикон. Периферическими воспринимающими аппаратами для мировой жизненной силы являются: альвеолярный эпителий легочной ткани и функциональный эпителий пищеварительного тракта. Депонирующими аппаратами являются: нервные сплетения, центры анимальной и вегетативной нервной системы, желудочки головного мозга, центры мозжечка и астральные центры (чакра или лотосы). Конденсаторами и трансформаторами жизненной силы являются два нервных сплетения: солнечное (plexus solans), расположенное в подложечной области (epigastrium), и по-

²⁹⁹ Аристотель, *De anima*, capp. 2-т., p. 411–413.

³⁰⁰ Мелетий Монах, *Patr. Migne. PG*, t. 64, *Ue nat. hom.* p. 1201.

³⁰¹ *Oeuvres du Galien*, Paris, ed. Daremberg, 1856, t. 1, p. 446.

ясничное сплетение (plexus sacralis), вблизи поясничного астрального центра Муладхара, играющего большую роль в Йоге. Гиппократ, Гален и Оливасий считают главным трансформатором жизненной энергии сердце. Мелетий Мо-нах говорит:

«Сердце подобно вечноподвижному огню, непрерывно движется и привлекает к себе из легких дух (пневма), наполняется им и выделяет его в артерии»³⁰².

Жизненный дух сосредоточен в сердце, по учению древних иатрософов в левом желудочке сердца. Но и в других органах есть большие запасы жизненного духа (силы), напр, в половых железах. Оливасий³⁰³, лейб-медик императора Юлиана Отступника, говорит, что половые железы дают жизненную силу, сенситивную и моторную, причем у мужчины и женщины это — разные силы. Сперма содержит жизненную пневму. При эякуляции часть жизненной силы уходит из тела. Если сперма попадает наружу, то пневма из нее улетучивается. Сексуальная жизнь сопровождается тратой жизненной силы, а гиперсексуализм ослабляет жизненный тонус и может даже вести к смерти. Трата жизненной силы сопровождается и тратой части врожденного тепла. Гален находит еще одну разновидность животного духа в печени, которую он называет «пневма физикон».

Энергия мирового пространства, «астральный свет» Элифаса Леви и западных оккультистов, прана индусов, «огненный разумный дух» стоиков, превращается в специфическую жизненную энергию человека, пневма зотикон иатрософов и древнецерковных писателей.

В Библии это «нефеш», содержащийся в крови жизненный принцип.

Учение о жизненной силе имеет сторонников и в современной науке и философии в лице неовиталистов: Rindfleisch, Bunge, Hans Driesdi, Reinke, Schneider, Ed. v. Hartmann, Uexkiill, и в лице психовиталистов: Pauly, France, Erhardt, Ad. Wagner. Натурфилософ и физиолог Max Ver-

³⁰² Малетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, 1132.

³⁰³ Oeuvres d'Oribase, «Collection medical», ed. Daremberg, Paris, 1858, t. 3, p. 46.

work в своей теории о «биомолекуле» говорит об особенной «Lebenskraft». Sprengmann и Leshley говорят о «недифференцированной энергии» организма.

Психическое дыхание свойственно и растениям.

«Жизненные силы устремляются от сердца»³⁰⁴, — говорит Мелетий.

ПСИХИЧЕСКАЯ ЭНЕРГИЯ

Жизненный дух, идущий от сердца в головной мозг по артериям, претерпевает здесь дальнейшие изменения, он превращается в «психический дух», пневма психикон, психическую энергию организма. По Галену³⁰⁵, это происходит в передних желудочках головного мозга. Отсюда переработанная энергия переходит в 4-й желудочек мозга, по каналу, существующему между ним и передними желудочками. Гален³⁰⁶ рассматривает этот процесс, как вдох и выдох мозга. По Немезию³⁰⁷, психическая энергия образуется также и в среднем, т. е. 3-м желудочке мозга. Гиппократ, Гален³⁰⁸ и Мелетий приписывают исключительную роль в образовании психической энергии (психического духа) также сетчатому сплетению в головном мозгу, rete admirabile, (plexus reticularis), обволакивающему мозг и питающую железу (гипофиз, мозговой придаток). Отсюда и из желудочков мозга психическая энергия проходит через кровеносные сосуды мозга и поступает в общее кровообращение.

Гален³⁰⁹ утверждает, что психический дух не должен долго оставаться в мозгу, в plexus reticularis, а должен идти в желудочки мозга. Нарушение циркуляции пневмы в желудочках, вследствие закупорки канала, вызывает эпилепсию. Гален отмечает известный анатомический факт, богатство мозга кровеносными сосудами. Подобно тому, как

³⁰⁴ Мелетий, там же

³⁰⁵ Oeuvres du Galien, Paris, ed. Daremberg, 1856, t. 1. Op. cit., t. 1, p. 557.

³⁰⁶ Oeuvres du Galien, Paris, ed. Daremberg, 1856, t. 1 p. 563.

³⁰⁷ Немезию. (Патр. М. т. 40, 660)

³⁰⁸ Oeuvres du Galien, Paris, ed. Daremberg, 1856, t. 1 p. 476

³⁰⁹ Oeuvres du Galien, Paris, ed. Daremberg, 1856, t. 1, p. 578

сосуды внутренних органов изливают желчь, слизь и другие жидкости, так, говорит Гален, и мозг выделяет психическую энергию. Мелетий является сторонником нервного распределения психической энергии, отмечая значение периферической нервной системы, не отвергая и гуморальную теорию Галена. Аристотель³¹⁰ говорил, что пневма разносится по сосудам. Гален и Орибасий³¹¹ рассматривают психический дух, как первый орган души для чувствительных и двигательных функций. Движения органов чувств мозг воспринимает при помощи психической энергии. Он приводит в движение все члены тела вплоть до пальца ноги (Мелетий³¹²) посредством психического духа. Мелетий рассматривает все функции организма, как психические акты и считает деятельность психической энергии разумной и сознательной, хотя эта деятельность остается для индивида бессознательной³¹³.

Ясновидящему взору аскета-монаха Мелетия нервная система человека, напитанная психической энергией, представлялась световидной:

«Психическая энергия Духа, как божественная и бестелесная, светится в теле посредством пневмы психикон и посылается из сердца через аорту и артерии в сетчатое сплетение, там утончается, становясь эфирным и светозарным»³¹⁴.

В современных книгах по оккультизму, напр. у Папюса, нервная система человека изображается светящеюся на темном фоне остального тела.

Регуляция количества психической энергии осуществляется, по Эрасистрату (как утверждает Гален), в мозжечке, а по Галену³¹⁵ в эпифизе (*epiphysis cerebri*) и в четверохолмии (*сogroga quadrigeniina*). Пинеальная железа (*glandula pinealis*) переводит психическую энергию из желудоч-

³¹⁰ Аристотель, *De spiritu*, cap. 5, p. 418.

³¹¹ *Oeuvres d'Oribase «Collection medical»*, ed. Daremberg, Paris, 1858, t. 3, Op. cit. livre 22, p. 65.

³¹² Мелетий, т. ж. стр. 1166

³¹³ Мелетий, (т. ж. 1132).

³¹⁴ Мелетий, (т. ж., 1129).

³¹⁵ *Oeuvres du Galien*, Paris, ed. Daremberg, 1856, Op. cit. t. 2, p. 563–564

ков мозга в мозжечок. Jacot³¹⁶ рассматривает физическое тело, как инструмент тонкого тела и психической энергии, которая управляет висцеральной деятельностью, активирует симпатический нерв, управляет вегетативной жизнью, регулирует чувственное восприятие и двигательные импульсы. Она — центр подсознания, источник ассоциации идей, локализация резерва памяти. В ней рождаются эмоции и страсти, это — центр органического и психического автоматизма. Душа есть третье, по Jacot начало, активирующее мозг. Jacot придает особенное значение сердечному сплетению, как специальному инструменту души.

Кроме нервной системы, несомненно и кровь оказывается резервуаром психической энергии, как в ее начальных, так и в специфических формах. Может быть, это дало повод некоторым древним авторам считать психический дух, как некое испарение крови, анафимиасис, о чем говорят Аристотель³¹⁷ и Гален. Оливасий³¹⁸ отмечает, что при кровотечениях теряется много жизненной энергии (п. зотикон).

Жизненная и психическая энергии в их начальных, неспецифических формах «как некая оживляющая теплота проникает весь мир, как бы наполняя его душою», говорит Аристотель³¹⁹. Это как бы душа мира, и не одно только солнце излучает ее. Целая иерархия земных, планетных, сидерических и космических энергий разлита вокруг человека и в этом — великий соблазн для человека. Можно научиться черпать эти энергии из космической и теллурической среды для целей, ничего общего с нормальной психофизиологией не имеющих. Для этого нужно знание, специальная наука. Нужно уметь подготовить свой организм к приятию этих энергий. Некоторые из них так тонки, что не могут войти в обычный организм. Можно уточнить свой организм, развить латентно-существующие и обычно не функционирующие аппараты-приемники для тонких энергий. Можно установить личный контакт с ис-

³¹⁶ Jacot, Op. Cit., p. 22.

³¹⁷ Аристотель, De anima, Opera, t. 1, p. 446.

³¹⁸ Op. cit. livre 22, p. 65. Op. Cit., t. 2, p. 65.

³¹⁹ Op. cit. livre 22, p. 65.

точниками энергий, которые часто являются олицетворенными, т. е. имеют личное, индивидуальное существование, как и человеческая личность.

Психическая энергия (психический ток), специфический для организма, для каждого индивида, поступает из мозга и из сердца во все части тела по сосудистым и нервным путям. Этот психический динамизм необходим для нормального функционирования всех клеток и органов организма. Усвоенная извне психическая энергия подвергается в теле каким-то, еще неизвестным, изменениям. Можно себе представить, что одна из фаз психического дыхания может быть нарушена, или фаза усвоения, или фаза выделения, или обе одновременно. Правильный обмен психической энергии очень важен для телесного и душевного здоровья человека, и целый ряд соматических и психических заболеваний обязан неправильному психическому обмену.

Кроме этих двух фаз: поглощения (вдыхания) и выделения (выдыхания), есть еще и третья фаза: ассимиляции, усвоения и трансформации (переработки) психической энергии в организме. Никакое сердце и никакой мозг не в состоянии переработать двойное и тройное количество принятой психической энергии, чужеродной и необработанной. Большое количество неассимилированной энергии является не только балластом, но и разрушающим фактором, действие которого на организм еще не изучено. Знаменитый французский каббалист Элифас Леви говорит, что астральный свет, в чрезмерном количестве усвоенный, разрушает организм. Просветленные европейские йоги-теософисты предостерегают от увлечения йогическим дыханием (пранаямой), ведущим к самым худшим формам психизма и медиумизма, специфического для каждого рода энергии. Энергетический или динамический медиумизм выражается в начале повышенной чувствительностью и восприимчивостью к данной энергии, но кончается порабощенностью и одержимостью, не только энергией, но и ее трансцендентным носителем из царства космических существ, среди которых так много «сынов противления», носителей зла.

Современная физика дает много материала для суждения о взаимоотношении физических сил с окружающей

средой. Известный физик и социолог Густав Ле Бон³²⁰ говорит:

«Чувствительность материи такова, что изменения температуры на одну миллионную градуса достаточно, чтобы изменить электрическое сопротивление тела. Самое легкое волнение эфира заставляет материю дрожать и лучеиспускать. Существует постоянный обмен между телом и эфиром».

Если такова чувствительность неодушевленного физического тела и эфира, то какова же чувствительность одушевленного организма к окружающей его живой космической среде? Эта среда полна чужих и чуждых мыслей, чувств, эмоций, страстей и стремлений, вожделений титанического размаха. В ней проявляется и враждебная человеку и гибельная для него энергия зла. Демонское интеллигентное и психическое зло входит в человека часто через врата экзогенной (внешней) психической энергии и может поработить человека.

ВРОЖДЕННОЕ ТЕПЛО

Учение о врожденном тепле было неотъемлемой частью древней иатрософии. Гиппократ³²¹ и Гален говорят, что каждому человеку дается при рождении определенное количество жизненного тепла. Когда это количество израсходовано, человек умирает. По-видимому, это количество подвержено индивидуальным колебаниям, один получает его в большей, а другой в меньшей степени. Гиппократ называет его врожденным огнем (*ἐμφυτός πῦρ*) и местопребыванием его считает левый желудочек сердца. Этот огонь проникает все тело человека. Учение это было известно и философам, говорит о нем и все знавший Аристотель³²², называя эту энергию то врожденным теплом (*ἐμφυτός θερμός*), то теп-

³²⁰Густав Ле Бон, *Эволюция сил*. СПб. 1911, стр. 128. Ле Бон (Le Bon), Гюстав (1841–1931) — франц. ученый, философ-идеалист и социолог, д-р медицины. Л. принадлежит ряд эксперимент. работ в области анатомии, физиологии, физики и химии. Он создал натурфилос. гипотезу, близкую к энергетизму.

³²¹*Oeuvres complètes*, ed. Daremberg, Paris, 1851. t. 9, p. 88–89.

³²²Аристотель, *De anima*

лотой (θερμότης). Мелетий Монах говорит об отношении этой энергии к душе:

«Душа пользуется врожденным теплом для совершения всех своих действий. Некоторые называют его жизненным тоном»³²³.

Таким образом, эта врожденная теплота является универсальной органической средой, в которой совершаются все психические и психосоматические функции. Эта недифференцированная сила, предоставляемая извне, как некий жизненный дар всем живым существам на земле, есть одна из энергий Жизнедателя Логоса-Христа.

Некоторым аналогом этого тепла является энергия Jiva (джива) в индуизме, упоминаемая в Упанишадах, рассматриваемая, как энергия Атмана, высшего начала в человеке, самого Божества Брамана в нем. Атман-Браман индуизма есть внутренний имманентный Логос-Христос, живущий в сердце человека. Логос-Атман, живя в физическом теле человека, развивает в нем свою жизненную энергию, Джива-Атма, создавая тем самым жизненную среду для организма.

Некоторые сведения о врожденном тепле мы почерпнем у Аристотеля³²⁴. Врожденное тепло необходимо для питания, и не нужно смешивать его с теплом живых существ и солнца. Оно делается полнее и сильнее с возрастом и по диспозициям (διαθέσεις) (предрасположениям) тела. Как в технике, например, при обработке металлов, необходимо тепло, так и природа пользуется теплом для целей организма, говорит Аристотель. В своей маленькой книге «О духе» (De spiritu) Аристотель часто смешивает врожденное тепло с «жизненным духом», пневма зотикон, называя врожденное тепло «врожденным духом» (σύμφυτος πνεῦμα).

³²³ Мелетий Монах, Patr. Migne. PG, t. 64, De natura hominis, p. 1213.

³²⁴ De gen. animal., Opera, t. I, 3.

СЛОВО

Слово и ум

Аристотель учил о движениях души и об именах, служащих их знаками. Таким знаком или именем является, по Аристотелю, слово. Слово есть знак для содержания представления или понятия и является внешним выражением их. По Эйслеру, Цабарелла, Биунде, Спинозе и Хр. Вольфу, слово есть знак и название вещей, мыслей, душевных движений и научных понятий.

Процессы образования понятий и слов неотделимы друг от друга, и отсюда возникло учение об идентичности понятий и слов. Совокупность знаков или имен в их отдельном значении или в их связи образует речь. Мысли формируются благодаря слову и в слове, мысль воплощается в слове, а в словах расчленяется материал мысли. Содержание мысли имеется в сознании до его выражения в речи, это и есть внутренняя речь, состоящая из представлений слов: зрительных, слуховых и моторных. Внутренняя речь еще более характерна для мышления, чем его выражаемость в словах. Так возникла формула: мыслить значит говорить без слов. Тесная связь ума, мышления и слова повела с древних времен к их отождествлению. Так, по-гречески и ум, и слово выражаются одним словом логос. Аристотель различает внутреннее или душевное слово (*τον ἐν ψυχῇ λόγον*). Человеческое мышление есть речевое, словесное, мышление, если даже мысль еще не выражена в словах, но мышление и речь не одно и то же. Слово или речь есть часть интеллектуального процесса, его вторая стадия, как дело, деятельность или действие (поступок) есть третья, заключительная часть. Мысль получает свое выражение в слове и свое завершение в действии. Отсюда — интеллигибельность не только мысли, но и слова и действия. Это основное положение христианского триадизма выразил Григорий Синайский в главах акростихов:

«Как ум не бывает без слова, так и слово — без духа. Ум говорит посредством слова, а слово проявляется посредством

духа. Ум — это Бог Отец, Слово — Сын, а дух — Дух св»³²⁵.

Отец говорит в Сыне и действует в Духе. Человек должен действовать также, по принципу богоподобия, имея ту же триаду: ум — нус, слово — логос и дух — пневма, или ум, волю и силу-исхис. Подобие души выражается в том же составе: логос (логикон), эпитимия и тимос. Нет слова без разума и разума без слова, и понятен двойственный смысл слова логос, нет Сына без Отца, и Отца без Сына. Об отношении слова к уму говорит Никита Стифат:

«Человек поклоняется Триипостасному Богу душою, умом и словом. Ум рождает из естества своего».³²⁶ ... «Из чистоты ума рождается слово благодатное»³²⁷.

Слово, как энергия ума, само становится силой. Бог создает мир Словом Своим: «Да будет Свет. И стал Свет» (Быт. 1, 3). Слово, принесенное Христом в мир, опрокинуло мир и обновило человечество.

«Слова, которые Я говорю вам, суть дух и жизнь (Ин. 6, 69)... Слова Твое есть Истина (Ин. 17, 17)... Вы уже очищены Словом» (Ин. 16, 3).

Ап. Павел призывает силу Иисусова Слова на верующих:

«Слово Христово да вселяется в вас обильно» (Колос. 3, 16).
«... Слово Божие, которое действует в вас, верующих» (Фес-сал. 2, 13).

Многочисленны свидетельства о чудотворном действии слова и имени Иисуса (Мф. 8, 16 и 7, 22).

Слово выражает сокровенное в человеке, «из сердца исходит» (Матв. 12, 34).

Исключительная действенность слова возлагает на человека большую ответственность:

«За всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда» (Матв. 12, 36).

³²⁵ Григорий Синайский, Pat. Migne. PG, t. 150, 1248.

³²⁶ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5. третья умозрительных глав сотница о любви и совершенстве жизни, гл. 7, с. 146. (По Позову с. 156).

³²⁷ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5. деятельных глав сотница первая, гл. 1, с. 82. (По Позову с. 90).

На протяжении веков и тысячелетий слово теряет свою силу, убедительность и действенность, свои духовные черты силы, свой духовный источник и становится самодовлеющим, расходится с духом, который есть деятельность:

«Ибо они говорят и не делают» (Матв. 22, 3).

Это бьет не только по современным Иисусу мудрецам, книжникам и фарисеям, но и по всем адептам древней мудрости, которые возвели «неделание» в высшую добродетель и совершенство. Этому бессильному в деле возрождения человека слову ап. Павел противопоставляет слово Христа:

«И Слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (1 Кор. 2, 4).

Божественное Слово и внутреннее слово человека потянули возрождающую силу в сердцах людей, и народы стали на путь вырождения, дикости и культурной отсталости.

Огромное влияние слова на человека показывает гипноз, основанный целиком на действии слова. Этот так называемый «вербальный раздражитель» оказывает глубокое влияние даже на внутреннего человека, вызывая внутреннюю, моментальную диссоциацию между внешним и внутренним человеком, пробуждая латентные силы и способности, например, разговор на незнакомом языке, посещение местностей, никогда не виденных, вызывая к жизни родовое, сверхиндивидуальное содержание подсознания, затрагивая сферу анамнеза в платоновском смысле. Отсюда — и проблема ответственности врача-гипнотизера перед пациентом, проблема его моральной и интеллектуальной чистотности.

Фасцинирующее и сагинирующее (чарующее) действие слова хорошо известно из практики черных магов и всяких темных гешефтмахеров. Классическим образцом является действие слов змея-искусителя в раю: «Eritis sicut Deus». Огненными буквами запечатлено в Евангелии:

«Сатана похищает слово, посеянное в сердцах» (Марк. 4, 15).

Есть и специальная порода людей с этой сатанинской профессией, всякого рода спекулянты от мистики, адепты псевдорелигии, псевдомудрости и псевдоучености, апосто-

лы полуобразования, специализировавшиеся в отнимании у людей веры. Известно и значение гипноза красивых слов в общественно-политической жизни народов в руках демагогов. Из древних трудов, трактующих на эту тему, следует отметить труд современника и противника Сократа, известного софиста Горгия.

ВНУТРЕННЕЕ СЛОВО

Стоики углубили аристотелевское различие внешнего и внутреннего слова. Есть, по учению стоиков, речь духовная, или внутренняя, логос эндиатетос (λόγος ἐνδιάθετος), и речь душевно-телесная, внешняя, логос профорикос (λόγος προφορικός). Духовная речь не нуждается во внешнем, телесном или звуковом выражении, хотя и может быть выражена телесно, в речи. Психосоматическая речь выражается телесно, что еще больше подтверждает тесную связь души и тела. Существуют в мозгу телесные, материальные центры речи Брока и Вернике, моторный и сенсорный, существует и специальный телесный аппарат речи. В понятии эндиатетического логоса (внутреннего) стоики объединили внутренние движения души, а под профорическим логосом они понимали их звуковое обозначение. Профорический логос есть вестник разума и сам разумен. По Галену³²⁸, эндиатетический (духовный) логос есть движение, совершаемое логикон (разумной части души), даже когда мы не говорим. Он есть актуальное состояние того, что в потенциальном состоянии содержит в себе логос ортос (λόγος ὀρθός) (прямой, истинный), как некоторое расположение к образованию основных понятий метафизики и этики. Под влиянием опыта и духовного развития эти предрасположения получают определенную форму, становятся точно выраженными понятиями, которые могут быть высказаны посредством звуков. Они и составляют, по Галену, эндиатетический логос. По Иосифу Бриенскому, это — в то же время нематериальный логос (αὐλός λόγος), доступный только очищенному духовному уму³²⁹.

³²⁸Ор. cit., p. 14.

³²⁹Иосиф Бриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 333).

Функция внутреннего слова не исчерпывается этой стоической схемой. Древнецерковная мистика дает более точные и конкретные данные о нем. Внутреннее слово есть речь будущего века, речь совершенных и святых, бестелесная речь.

«Святые в будущем вещают между собой внутреннее слово, Духом Святым изглашаемое»³³⁰ (Григорий С.).

«Слово Божие пророки слышали, как бы возглашаемое в них» (пророках)³³¹ (Каллист).

Исаак говорит:

«Верую и смирением приобретаются милость и слова, изрекаемые Богом в сердце»³³².

Внутренним словом говорят друг с другом и ангелы, это — духовный способ вещания. Вдохновенный ученик великого Симеона (Нового Богослова), Никита Стифат говорит:

«На второй просветительной ступени происходит очищение ума действием божественного огня, рождение слова (внутреннего) с высокими помышлениями разума. А конец — Слово Премудрости, уясняющее все сущее и бывающее, ведение божеских и человеческих вещей, и откровение тайн небесного царства»³³³.

Теогнозия, тайноведение, созерцание и вся мистика Логоса-Христа неразрывно связаны с развитием внутреннего Слова, которое становится творческим. Никодим Агиорит говорит:

«Внутренний логос сердца есть то, чем мы размышляем, судим, составляем труды, читаем тайно целые книги, без того, чтобы наши уста произносили слова»³³⁴.

Внутреннее слово пробуждается к сокровенной деятель-

³³⁰ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповеди... гл. 49, с. 189. (По Позову с. 206).

³³¹ Каллист, Добр. 5, (По Позову с. 417). НЕ НАШЕЛ

³³² Исаак Сирин, Творения, Слово 49, с. 217.

³³³ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница о любви и совершенстве жизни, гл. 43, с. 152. (По Позову с. 162)

³³⁴ Никодим Агиорит, О хранении чувств... с. 125.

ности у того, кто достиг «возраста Христова», становится внутренним светочем и источником внутреннего откровения. Метаморфоз ума и усиление его созерцательной способности осуществляется через соединение ума с внутренним (духовным) логосом и с умным чувством, т. е. происходит мистическая триадизация духа и «разумение духом» по ап. Павлу.

ВНЕШНЕЕ СЛОВО

В процессе катастатической дезинтеграции особенно показательна и поучительна судьба профорического (внешнего) слова. Произошла диссоциация (расхождение) обоих логосов, духовного, эндиатетического (внутреннего) и душевно-телесного, профорического (внешнего), с диссоциацией ума и слова. Слово отошло от ума, хотя и не совсем порвало с ним, стало автономным, потеряв тем самым значительную долю своей первозданной разумности. Профорическое слово стало отщепенцем ума и внутреннего слова, своего корня и источника. «От избытка сердца глаголят уста», но слово стало рупором неразумного, страстного левого сердца, истоком сердечной нечистоты, выразителем чувств, эмоций, аффектов и страстей, орудием лжи, соблазна, искушения греха и зла. Достаточно напомнить действие слов змея: «*Eritis sicut Deus*». Ап. Иаков в своем послании говорит о злом слове:

«Язык — небольшой член, но много делает... Язык — огонь, прикраса неправды... оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспален от геенны» (Иак. 3, 5–6).

Из орудия Логоса слово стало орудием Анти-Логоса. Особенно показательно философское и теософско-спекулятивное нагромождение слова, вскрывающее все бессилие падшего слова выразить духовное, сверхразумное, сверхчувственное, сверхиндивидуальное и трансцендентное. Сфера слова крайне сузилась вместе с сужением сферы сознания. Слово стало одной из главных помех к духовному совершенству наряду с душевным умом (*ratio*) психизмом и психологизмом. Аскетическая проблема «обуздания языка» — самая трудная из всех, об этом говорят многие из великих аскетов Церкви.

«А язык укротить никто из людей не может. Это — неукротимое зло; он исполнен смертоносного яда»³³⁵ (Исаак).

Диссоциация обоих слов привела к их антагонизму. При неукротенной деятельности внешнего слова внутреннее слово не действует, для пробуждения внутреннего слова необходимо молчание внешнего. Все сверхприродное и божественное приходит при молчании.

«Когда приходит Домовладыка (Бог), да умолкнут уста и язык, да умолкнет сердце — распорядитель помыслов, и ум — этот правитель чувств, и мысль — эта быстропарящая и бесстыдная птица» (Исаак).

Силу и значение внешнего слова восстановил Богочеловек Иисус, соединивший в Своем Лице внешнее и внутреннее слово в идеальном синтезе и гармонии. И с тех пор Его внешнее или «огласительное» (катихитическое) Слово, Евангелие, как Откровение, становится единственным Светом.

Спекулятивная мистика в виде неотеософии, неоиндизма и необуддизма европейского образца полагает, что с развитием внутреннего слова внешний свет Откровения теряет свою силу и значение. В мистике Логоса-Христа внешнее слово не только сохраняет свое универсальное значение, но и является коррективом и критерием Истины для внутреннего слова (откровения). Всякое внутреннее откровение, за исключением христианского, рано или поздно подвергается рационалистической переработке для его выражения в понятиях и словах. В этой переработке «*divinae revelationis*» в «*humana ratiocinatio*», по выражению Ричарда Санкт-Виктор, есть всегда опасность уклонения от истины, заблуждения и сочинительства, «превращения Писания», как предостерегали апостолы.

ЭСОТЕРИЗМ

Расхождение внутреннего и внешнего слова аналогично расхождению ума и духа и идет параллельно с ним. Внутреннее слово ушло вглубь, стало латентным, как все духов-

³³⁵Исаак Сирин, Творения, слово 3, с. 8.

ное. Внешнее слово обеднело и сократилось, стало плотским. Появилось невыразимое, что нельзя выразить словами. Ум, порвавший с духом, стал многообразным и рассеянным, стал мирским, потерял свою «вмещаемость». Появилась тайна, Непостижимое, непонятное, не вмещаемое в уме. Но Слово Божие раздается со дня Творения и доходит только через избранных, духовно совершенных, не потерявших внутреннего слова, вмещающих: библейских патриархов, пророков, древних мудрецов, в духовной элите человечества. Тайна, невыразимое и непостижимое, неизрекаемое, переходит в Предание, передается устно. Слово Божие увековечивается в Писании, тайна передается индизобразительно, в притчах, сказаниях или облекается в миф, в язык внутреннего слова. Соккрытие тайны во внутреннем слове Писания есть благодатный процесс, как и обратный процесс — раскрытие тайны при чтении книг Св. Писания, и дано также немногим избранным, духовно совершенным. Это — медитативный процесс, доступный в длительной молитвенной аскезе.

Попытка вернуть внутреннее слово, открыть его в слове Писания, не прекращается в интеллектуальной элите народов, среди философов, «посвященных», «мудрецов». Это равносильно попытке вернуть рай на земле. В безблагодатной, безрелигиозной или псевдорелигиозной безмолитвенной медитации созерцание смешано со спекуляцией. Еще звучит в ушах змеиное: «Eritis sicut Deus». «Срывание тайны» или ее «разоблачение» стало профессией некоторых, считающих себя духовными. Главный труд Блаватской носит именно такое название, «Разоблачение Изиды».

Йогизм и спекулятивная мистика, говорящие о совершенстве в специфическом смысле, до неузнаваемости опостили внутреннее слово сплошным сочинительством с помощью фантазии и отбрасывают внешнее слово Писания, не умея найти за плотской оболочкой внутреннее духовное ядро в нем.

Максим Исповедник говорит о внешнем слове Писания:

«Божественное Слово называется плотью не потому только, что Оно воплотилось. Будучи рассматриваемо в первоначальной простоте своей, как Слово Божие, сущее в начале

у Бога Отца, Оно представляет ясные и чистые образы всякой Истины. Но когда открывается оно людям, которые не могут созерцать одним умом своим чисто-духовные предметы, то беседуя с ними свойственным им языком, оно облекается разнообразием поветствований, гаданий притчей — и прикровенных учений, и через то делается плотью. Таким образом ум наш при первом воззрении на Писание видит не чистое Слово, но отелесенное истинное Слово по своей природе, но плоть по внешнему выражению. Потому-то многим кажется, что они видят плоть, а не Слово, хотя на самом деле пред ними находится Слово... Слово в каждом речении Писания становится плотью»³³⁶.

Спекулятивизм только кичится своим эсотеризмом, не умея найти его за буквой Писания, и предлагает свой, сочиненный эсотеризм. Максим, один из величайших христианских эсотериков, говорит о приближении к духу Писания:

«посредством утонченных созерцаний возвышаясь над грубой буквой, мы соединяемся чистою душою с пречистым Христом, сколько сие возможно людям»³³⁷.

Внутреннее слово бежит от спекулянта, оставляя ему только свое внешнее покрывало. Спекулянт видит в лице Церкви хранительницу только внешнего покрывала воплощенного Слова, пренебрегая тем огромным опытом по изысканию внутреннего слова, которым Церковь обладает. Спекулятивистический эсотеризм шит теософистическими нитками, дохристианскими и антихристианскими, и отражает все черты натуралистического западно-восточного психизма и рационализма.

Процесс углубления во внутреннее Слово Писания идет рядом с процессом реализации систатического внутреннего слова в человеке и осуществляется силою внутрисердечного Логоса-Христа:

«Душа, посредством чистоты вступившая в единение с Богом, для научения своего не будет иметь нужды в слове дру-

³³⁶Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение» 1835, § 60.

³³⁷Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение» 1835, § 61.

гого. Она имеет в самой себе тайноводителем, путеуказателем и просветителем вечное Слово»³³⁸.

По Максиму, Писание есть покров Слова Божия, Его одеяние (ένδυμα λόγου), за которым подлинное богословие открывает Само Слово. Спекулянты или принимают это одеяние за Слово, или пытаются открыть Слово, отбросив Его одеяние. По Оригену, каждое из трех толкований Писания не должно противоречить двум другим. У спекулянта теософиста буквальное толкование полностью исключает аллегорическое, а аллегорическое противоречит буквальному. Теософия, восточная и западная, как антирелигия пытается подменить супранатуралистическое христианское богословие так называемым «эсотеризмом». Мерилом является натуралистическое «внутреннее откровение», прошедшее через рефлексию, т. е. через кривое зеркало спекулятивного, автономного ума. Теософия приходит на помощь людям религиозно неполноценным, которым очень хотелось бы вовсе отказаться от сверхразумности Божественного Откровения и ограничиться только натуралистической, теософской псевдорелигией, в рамках «только разума» (Кант). Ап. Павел говорит:

«Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно. Но духовный судит о всем» (1 Кор. 2, 14, 15).

Так открывается сущность иерархии сил: высшее может судить и понимать низшее, но низшему не дано понимать и судить о высшем.

Подлинный эсотеризм, т. е. проникновение во внутренний смысл текста книг Священного писания, достигается в молитве. Исаак говорит:

«К словам таинств, заключенных в Божественном Писании, не приступай без молитвы и испрошения помощи у Бога. Молитву почитай ключом к истинному смыслу сказанного в Божественных Писаниях»³³⁹.

³³⁸ Иоанн Лествичник, Лествица, 1894 г., Слово 30, гл. 21, с. 264.

³³⁹ Исаак Сирий, Добротолюбие, т. 2, Подвижнические наставления, гл. 265 с. 749. (По Позову с. 790).

Нужно отрешиться от всяких предвзятых мнений и теорий, почерпнутых из книжного обучения и изучения философских систем, нужно, по Исааку, «оставить ведение свое», оставить все свое знание, отвергнуть всякий гнозис. В Евангелии говорится об уподоблении младенцам как пути к достижению истины:

«Славлю Тебя Отче, что скрыл сие (Истину) от мудрых и открыл младенцам».

Все цитируемые нами в этой книге аскетические писатели были в то же время великими эсотериками, и только полное невежество в вопросах религии и религиозной мистики позволяет спекулянтам от мистики говорить о том, что в христианстве нет эсотеризма. Напротив, внешнее понимание Писания осуждается. Марк говорит:

«Те, которые не сочли себя должниками всякой христовой заповеди, читают закон Божий телесно (т. е. внешне)... Читая Божественное Писание, уразумевай то, что скрыто в нем (для тебя)»³⁴⁰.

Эсотерическое понимание Слова восходит к апостольским временам и к Самому Учителю-Христу, который Сам открывал ученикам и слушателям эсотерический смысл Писания. Позднее у Климента Александрийского и его ученика Оригена мы находим теорию христианского эсотеризма. Ориген говорит о трояком смысле Священного Писания: 1) буквальном, 2) аллегорическом и 3) внутреннем или духовном. Все эти толкования законны и уместны, но основное правило заключается в том, что аллегорическое и внутреннее толкование не должно противоречить внешнему, буквальному³⁴¹.

Теософия объявила эсотеризм своею монополией и берется учить даже христианскому эсотеризму. После отдельных фрагментарных заметок в «Тайной Доктрине» Блаватской наиболее крупным образцом является книга ее ученицы Анни Безант: «Эсотерическое христианство», в которой автор не дает ничего нового, кроме затасканных положений

³⁴⁰ Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, наставление о духовном законе, гл. 34, с. 523. (По Позову с. 526).

³⁴¹ Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, с. 540. 2 и 21

гностики Валентина, Василида, Карпократы и др. Рудольф Штейнер посвятил много труда раскрытию христианского эсотеризма, но и он не идет дальше и глубже своих теософских учителей и собратьев. У каждого теософа есть свое собственное понимание и изыскание эсотеризма Библии. Теософы, как правило, толкуют аллегорически и символически все то, что нужно понимать буквально, и наоборот, толкуют буквально все то, что нужно понимать метафорически и аллегорически, при чем разрушение буквально-го смысла Св. Писания стало специальной задачей и призыванием эзантично-настроенной теософии. Теософия пытается открыть тайны Нового Завета, пользуясь оккультными ключами индуизма, т. е. браманско-буддизма, и неудивительно, что она попадает не туда, куда следует; она не выходит из царства магического Психизма. Об этом говорит великий ученик Симеона Нового Богослова, Никита Стифат:

«Душевные не понимают духовного смысла Св. Писания, они пользуются методом возводительным (μεθόδος ἀναγωγική) (аналогическим), по произвольному наведению открывают духовный смысл Писания»³⁴².

Макарий говорит:

«Духовные предметы недостижимы для неиспытанных их. К душе же святой и верной на помощь к постижению их приходит причастие Св. Духа... Не посвященным же в сие даже и помыслить о том совершенно невозможно»³⁴³.

Христианский эсотеризм есть делание логоистическое и агиопневматическое, есть дело посвящения, и теософским профанам здесь нечего делать. Ап. Павел выразил ту же мысль:

«Бог нам открыл это Духом Своим... что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Св., соображая духовное с духовным (πνευματικὸς πνευματικὰ συυχρόμετες)» (1 Кор. 2, 10–13).

³⁴²Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница о любви и совершенстве жизни, гл. 78, с. 135. (по Позову с. 168)

³⁴³Макарий Великий, цит. Добротолюбие, т. 5, по Каллисту, Наставление для безмолвствующих, гл. 94, с. 417–418. (По Позову с. 449).

Ключом к христианскому эсотеризму является молитва и особенно умная молитвенная медитация, умная Иисусова молитва. Эсотеризм Ветхого Завета раскрыт в Новом Завете.

«Умы их (фарисеев и книжников) ослеплены, ибо то же самое покрывало доньше остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Доньше когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их» (2 Кор. 3, 14–15).

БОГОСЛОВИЕ

Классическим образцом действенности внутреннего слова является древнецерковное, апостольское и послеапостольское богословствование. Теология стоит перед самой трудной задачей всего религиозного бытия: передачи Истины сверхразумного и сверхприродного Откровения языком природного разума, перенесения чисто духовного в психосоматическое, мистико-созерцательного опыта — в рефлексивно-дискурсивное мышление, божественных глаголов — на язык человеческий. Это и совершается при помощи актуализированного внутреннего слова. Поэтому подлинное богословствование есть дело Духа Святого:

«Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Матв. 10, 17).

Теологизирование есть дар внутреннего слова и результат полного и совершенного контакта его с умом и внешним словом, когда последнее иерархически связывается с внутренним словом.

Максим говорит о двух источниках богословия: из созерцания природы, имея в виду метод так называемой натуральной теологии, и исследования Св. Писания, как метод мистический, супранатуралистический. К натуральной теологии относится и созерцание самого себя, своего внутреннего божественного ядра, которое носит в индуизме и теософии название «Я» или «Сам». Максим предостерегает от одностороннего пользования первой книгой, так как за внешней формой вещей нужно искать и скрытое величие Творца, а относительно второй книги он предостерегает от

привязанности к букве. Дионисий Ареопагит говорит, что аллегорический смысл Св. Писания порождает в невеждах мысли грубые. Аллегорический и духовный смысл Писания стал камнем преткновения для всех спекулирующих на Писании и теософствующих.

Тысячелетние усилия схоластики, со дней Августина и через Ансельма Кентерберийского, были направлены на создание систем теологии, где все супраментальное (сверхразумное) и супранатуральное искусственно и насильственно втискивалось в рамки разумности. Величайшим представителем этого направления остается Абельяр (Abaelard). Рационизация в теологии стала ахиллесовой пятой схоластики вообще, несмотря на формулу *semper Deus maior*, т. е. Бог — выше и больше всего того, что о Нем говорится или пишется. Схоластика разрешилась незаконным детищем — новой философией, начиная от Декарта и кончая последними представителями германской, так называемой идеалистической философии.

Ни одна философия не может обойтись без онтологии, которая с древнейших времен является объектом религиозного знания и религиозного опыта, религиозной медитации. Не имея своего медитативного опыта, философ принужден заимствовать положения из медитативного опыта мистики. Так, Фихте находится в прямой зависимости от Мейстера Эккарта, Гегель — от Иоганна Скотта Эригены, а Шеллинг — от «теософского сапожника» Якова Беме, и оба последние, Гегель и Шеллинг — от «швабского теософа» Этингера (Oetinger). Спекулятивизм и теософистика надолго отравили духовную и культурную атмосферу Запада.

Схоластика, порожденная ею философия и спекулятивная мистика Запада грешат забвением основного правила, формулированного Дионисием:

«Божественное открывается каждому по мере понятливости (вмещения) каждого»³⁴⁴.

Понятливость и вмещаемость соответствуют духовному развитию и религиозному опыту каждого.

³⁴⁴ Дионисий Ареопагит, I, de div. nom., cap. I, § 1.

О сверхопытном характере христианского богословия Максим говорит так: во время Преображения Господня на горе Фавор были представлены три пути спасения: добродетели, познания и богословия. Из них два первые пути представлены Ильей и Моисеем, а богословие представляет Сам Иисус³⁴⁵. Никита Стифат дополняет:

«Восхищение до третьего неба богословия у исполненного неизреченной премудростью происходит через сочетание с ним Духа... Глас таинственного богословия, учащий таинству Триипостасного Бога, приходит от Бога Слова и Духа Св.»³⁴⁶

Дионисий Ар. различает два вида богословия: таинственное или мистическое, и общедоступное, и оба рождаются от Бога Слова и напутствуются Духом. Таинственное или мистическое богословие есть духовный плод мистического религиозного опыта и религиозного внутреннего откровения. Это, по Максиму, — созерцание Логоса в человеке. Метод его — возвышение через молитву и созерцание к экстазу, с единением познающего и познаваемого, созерцающего и созерцаемого, субъекта и объекта. Мистическое богословие есть теантронология, раскрытие вечного Слова, а не изобретение нового. Внутреннее откровение как результат самоуглубления и самопознания становится теологией только в религии Логоса, становится теологическим знанием (γνώσις της ἐκφανοῦς θεολογίας). Вне религии Логоса внутреннее откровение вырождается в спекулятивизм и теософистику.

«Слово Божие немногоречиво. Оно единично, хотя и объемлет множество созерцаний, из коих каждое есть только часть Слова»³⁴⁷ (Максим).

Сила апостольской теологии была в полноте и совершенстве принятия Слова и Духа. Гармония обоих типов

³⁴⁵ Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение» 1835, § 16.

³⁴⁶ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница о любви и совершенстве жизни гл. 52, с. 152. (По Позову с. 163).

³⁴⁷ Максим Исповедник, О богословии и воплощении, «Христианское Чтение» 1835, § 20.

богословствования дает совершенный тип теолога, каковы Климент, Ориген, Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и др.

«Слова, которые Ты Мне дал, Я передал им, и они приняли и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя» (Иоан. 17, 8).

После Иерофея и Дионисия, учеников ап. Павла, мистическая теология получает дальнейшее развитие в синайской, афонской и солунской школах вплоть до конца 13-го века.

На Западе мистическое богословие Бернарда, обоих Санкт Викторов и др., выросло как реакция против спекулятивизма схоластики. Но еще в IX веке Иоганн Скотт Эригена, ознакомивший Запад с сочинениями Дионисия, Макария и Максима (в латинском переводе), стал основателем спекулятивной теологии и спекулятивной мистики, с большим перевесом теософского элемента в обеих. Мейстер Эккарт и популярная мистика средневековья довершили этот процесс.

Представители спекулятивной теологии пытаются отмежеваться от философских решений вопросов греха и зла, полемизируют со Спинозой, Кантом, Шеллингом и Гегелем, но тщетно. Они попадают вместе с философами в одну общую теософскую яму. Они полемизируют друг с другом, обвиняют друг друга в теософствовании и мифологизме. Не имея собственного созерцательного метода и опыта, они принуждены черпать из спекулятивной мистики и не прочь заимствовать даже у Якова Беме.

СЕРДЦЕ

ЦЕНТР ТРИМЕРИИ

В систатической множественности человека должно быть объединяющее и направляющее начало, должен быть центральный орган, орган единства и интеграции, осуществляющий связь частей, гармонию и иерархию сил, корреляцию органов и аппаратов; должен быть орган триединства тримерии, духовно-душевно-телесного единства. По

учению древнецерковной антропологии, таким органом в человеческом существе является сердце.

Для того, чтобы объединять столь разнородные начала, как дух, душу и тело, этот центральный орган — сердце — должен быть сам органом духовным, душевным и телесным, должен быть средоточием духа, души и тела.

ТЕЛЕСНЫЙ ЦЕНТР

Признание за сердцем роли телесного центра, регулятора кровообращения, дыхания и питания тканей тела, не встретит возражений со стороны физиологии, но здесь конкурентом сердца является голова с головным мозгом как объединяющий и регулирующий орган в теле. О единстве тела в сердце говорит Никодим Агиорит:

«В сердце соединены все силы тела. Сердце, по Василию Великому, образуется раньше всех частей тела и после всех частей тела умирает. Это — седалище, корень, источник, начало всех естественных сил тела: растительной, питательной, роста, животной. Сердце есть вечный двигатель, наполняющий жизнью все тело»³⁴⁸.

Единство тела в сердце осуществляется и на лоне чувственности. Внешняя чувственность в виде пяти телесных чувств, по учению древнецерковной антропологии, есть телесная дифференциация, или ответвления единого, общего, недифференцированного чувства сердца. Объединение их деятельности для нужд организма происходит в этом едином чувстве сердца. Максим Исповедник говорит:

«Одно чувство существует и упятеряется по видам рецептивной энергии»³⁴⁹.

Диадок говорит о пяти внешних чувствах сердца и едином чувстве сердца (внутреннем)³⁵⁰. Никодим Агиорит говорит:

³⁴⁸Никодим Агиорит, О хранении чувств, ума, фантазии и сердца, Константинополь, 1924, с. 134.

³⁴⁹Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1337.*

³⁵⁰Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 86, с. 116.*

«В сердце — одно лишь чувство, и все внешние пять чувств относятся к сердцу, как радиусы к центру»³⁵¹.

Плотяное сердце играет в Писании такую же почетную роль, как и сердце духовное или душевное:

«Сердце новое дам вам и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное и дам вам сердце плотяное». (Иезек. 36, 26).

Ап. Павел говорит:

«Вы письмо наше, письмо Христово, написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 8, 2–3).

О сердце как источнике жизни говорится и в Ветхом Завете:

«Больше всего храни сердце свое, потому что из него источник жизни» (Притчи Соломона 4, 23).

Максим Исповедник говорит:

«Сердце — центр жизни»³⁵².

Никифор Монах говорит:

«Сердце есть причина жизни (παράτιος ζωής) и источник тепла, оно привлекает к себе холод и выделяет тепло для сохранения жизни»³⁵³.

ЖИЗНЕННАЯ СИЛА

По Учению древнецерковной антропологии, сердце является также регулятором и распределителем жизненной силы и психической энергии в теле. Ф. Делич, ссылаясь на различные места Св. Писания, называет сердце центральной камерой «жизни крови». Кровь является не только жидкой физиологической средой для организма, с биологическими функциями питания, дыхания, защиты организма, обмена веществ и энергий, но и носителем и распределите-

³⁵¹Никодим Агиорит, О хранении чувств... с. 133.

³⁵²Максим Исповедник, Комм. к Дионисию, Patr. Migne. PG, t. 3, 103.

³⁵³Никифор Монах, т. е. Св. Никифор Уединенник, Patr. Migne. PG, t. 147, 963.

лем жизненной силы. Жизненная сила поступает в организм из космических депо через дыхание, со вдыхаемым воздухом, и через пищеварение, от пищевых веществ. Легкие являются органами обмена жизненной силы, поглощая ее извне и выделяя переработанную в человеческом организме жизненную силу наружу. По учению древней иатрософии, жизненная сила из легких поступает в сердце, где она ассимилируется и перерабатывается, претворяясь в сердце в специфическую жизненную энергию человека, в жизненный дух, пневма зотикон. Гиппократ, Гален и Орибасий считают сердце органом этого «жизненного духа». По Аристотелю, органы тела (сердце, печень, мозг, почки, легкие и др.) характеризуются каждый своею специфическою энергией.³⁵⁴

ПСИХИЧЕСКАЯ ЭНЕРГИЯ

Дальнейшая переработка жизненной силы, или «жизненного духа», происходит в центральной нервной системе, в головном мозгу, в *plexus reticularis* или в *rete admirabile* и в желудочках мозга, где она превращается из жизненного духа в «психический дух», пневма психикон, циркулирующий в теле по периферической нервной системе. Кровь, лимфа и нервная система, составляющие триаду тела и три внутренних среды человеческого организма, каждая по-своему осуществляют трофическую и раздражительную (чувствительную) функцию в органах, тканях и клетках тела. Здесь голова и сердце разделяют между собою функцию объединения тела.

СРЕДИННЫЙ ПУНКТ

Центрирующая роль сердца проявляется двояким образом: 1) Сердце является центром каждого из членов тримерии, т. е. является центром духа, объединяющим все три силы духа; центром душевных сил и центром телесных функций. Конкретно выражаясь, сердце есть центр духовный, центр душевный и центр телесный в человеке. 2) Сердце

³⁵⁴Михаил Пселл, *Patr. Migne. PG, t. 122, c. 1041 (De anima)*.

есть центр, связующий все члены тримерии друг с другом, т. е. является центром всего Антропоса. Кроме того нужно, чтобы в человеке было начало более простое и универсальное, чем дифференцированные начала духа, души и тела. Таким абсолютным, недифференцированным началом в человеке является Само Божество, внутренний имманентный Логос-Христос в сердце. Как центр Антропоса, сердце должно служить связью между Антропосом и Космосом с одной стороны, и между Антропосом и Теосом с другой стороны. Первая связь осуществляется благодаря наличию в человеке микрокосмических начал, вторая связь осуществляется благодаря присутствию в сердце имманентного Логоса.

Таким образом, главным объединяющим и интегрирующим началом в человеке является внутрисердечный Логос.

СЕРДЦЕ И ЖИЗНЬ

Сердце вмещает в себе все Бытие в целом, как в его преходящем, так и в его вечном аспекте. В сердце централизованы основные и сильнейшие функции, стремления, влечения и желания, от низших, растительно-животных, до наивысших, духовных. По единодушному свидетельству современных психологов и философов, они суть основные проявления человеческого Я, которое оказывается таким образом теснейшим образом связанным с сердцем. В сердце Я проявляется непосредственно, а в голове — через посредство телесного органа — мозга. Никодим Агиорит говорит:

«Сердце — посредник между телом и умом, почему и называют его жизненным, лучезарным и душевным духом... Сердце есть вечный двигатель, наполняющий жизнью все тело»³⁵⁵.

Феофан Тамб. говорит о круговращении жизненных энергий сердца:

«Сердце наше точно есть корень и центр жизни. Оно, давая знать о состоянии человека, возбуждает к деятельности и прочие силы, и после их деятельности, опять принимает их

³⁵⁵ Никодим Агиорит, О хранении чувств... с. 141.

в себя, на усиление или ослабление чувств, коими определяется состояние человека»³⁵⁶.

Сердце есть центр Жизни в ее интимном, бессознательном, иррациональном внеразумном и сверхразумном аспекте. Противоположным полюсом Я является головной разум, «чистый разум» Канта, мертвящий и убивающий все, к чему ни прикоснется. «В глубоком знании жизни нет», — говорит Пушкин (в «Сцене из Фауста»), имея в виду конечно суетное человеческое знание доктора Фауста, хотя и углубленное в бесплодных интуициях магической души. Чрезмерное приложение разума ведет к истощению, иссяканию жизни, как в буддизме, где Нирвана есть угасание Жизни и Сердца.

Поэтому Макарий Великий говорит:

«Сердце есть внутреннейшее в теле тело и первый разумный плотский орган»³⁵⁷.

ДУШЕВНЫЙ ЦЕНТР

Роль сердца как центра душевной жизни и душевных движений: чувств, влечений, эмоций, аффектов и страстей можно считать общепризнанной, хотя позитивная наука трактует об этих движениях вне их связи с сердцем. Вообще глава о сердце, как психическом факторе, еще не написана в современной психологии, так как сердце менее доступно экспериментированию, чем центральная нервная система.

Единство души в сердце касается как космической семейной души, так и индивидуальной, триадической. Аристотелевское деление душевных сил на: растительную, appetitivную, питательную, силу роста, животную, производительную и познавательную, удержалось вплоть до XIV века, и мы находим его у Никифора Влеммида³⁵⁸. Последний систематизатор умного делания, афонец Никодим Агиорит (XIX в.), перечисляя эти силы, считает их корнем

³⁵⁶ Феофан Затворник, цит. по кн. «Душа человеческая», с. 116.

³⁵⁷ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1. НЕ НАШЕЛ

³⁵⁸ Никифора Влеммида, Patr. Migne. PG, t. 142, 712).

и началом сердца³⁵⁹. И по Аристотелю, душа, как энтелехия тела, развивается из сердца. Переходя к индивидуальной душе человека, Никодим говорит:

«Сердце есть центр в человеке, в котором соединены все чувства и все силы души. . . Сущность души находится в сердце»³⁶⁰.

Платон помещал умную часть души в голове, тимос в сердце, а эпитимию — в печени. Гален держался той же точки зрения. Гиппократ (περί καρδίας) полагал³⁶¹, что мнение (докса) как деятельность разумной души, исходит из левого желудочка сердца. Можно примирить платоновскую телесную локализацию душевных сил с древнецерковной, полагая, что печень для желательной части души, как и голова для мыслительной части, суть лишь периферические филиалы сердца для соответственных сил души. Тимос и эпитимия действуют в сердце в своих двух аспектах: естественном, или разумном и противоестественном, или неразумном. Тимос, или чувствительная энергия сердца, представляет основу чувствительности и реактивности сердца. Он заключает в себе огромный динамизм души, находящийся вне аскезы в латентном состоянии или проявляющийся в противоестественных состояниях гнева и раздражительности. В момент сублимации и одухотворения этой силы в экстазе динамизм тимоса проявляется в виде божественной любви. Эпитимия есть желание души и сердца, а при сублимации она также превращается в любовь.

СТРАСТЬ

Продуктом комбинированной деятельности неразумных сил, тимоса и эпитимии, является страсть, в которую вовлекаются и разумная душа, и дух. Образование комплексов, аффектов и эмоций происходит в сердце подсознательно, и сердце есть настоящая лаборатория страстей. Неразумная эпитимия, усиленная участием тимоса, лежит в основе тех

³⁵⁹ Никодим Агиорит, О хранении чувств. . . , с. 133.

³⁶⁰ Никодим Агиорит. О хранении чувств. . . , с. 133.

³⁶¹ Op. cit., t. 9.

душевных движений, которые известны под названием влечений, стремлений, и желаний. Они — также продукты противоестественной деятельности души, хотя менее сложны, чем страсти. Эта точка зрения древнецерковной антропологии диаметрально противоположна точке зрения некоторых представителей современной психологии, которые видят в этих душевных движениях простейшие состояния, из коих якобы в процессе эволюции образуется воля. Воля есть духовная сила, и она остается таковою даже тогда, когда она поработана страстью и становится плотскою или сластолюбивою волею. Влечения, стремления и желания могут полностью исчезнуть в аскетическом катарсисе и в процессе сублимации души.

ВЛЕЧЕНИЯ И СТРЕМЛЕНИЯ

Страсть есть проявление автономности: 1) внешних чувств, 2) фантазии и 3) автономной деятельности двух сил неразумной души, раздражительности и желания, в их противоестественном аспекте ярости и похоти. Катастатическая диссоциация внутреннего чувства души, тимоса, на удовольствие и страдание, вызвала к жизни наслаждение, а с наслаждением появилась и страсть. Кроме того, страсть есть то, что вносит ум в чувства и желание, есть наслаждение внешних чувств, есть возбуждение раздражительности для наслаждения, есть желание этого наслаждения и предвкушение этого наслаждения в уме в виде помысла, т. е. наслаждение ума. Помысел может предшествовать страстному поступку. Участие ума в чувственном наслаждении доводит наслаждение до предельной силы и интенсивности; в этом и заключается цель страсти. Страсть есть возбуждение чувственности не для пользы организма, каковы естественные движения тимоса и эпитимии, а ради самой чувственности. Таким образом, страсть есть проявление: 4) автономного ума. Некогда царственный ум теряет руководство над чувствами и душою, происходит «пленение ума», и он становится животным умом. Этот процесс завершается в сердце, как результат нисхождения ума в левое сладострастное сердце, где, по учению древнецерковной антропологии, сидит змей чувственности и сладострастия.

Следствием автономности ума является пассивность и автоматизм ума. Исаак говорит о «тайных страстях ума» как признаках пассивности ума³⁶².

В страсти принимают участие духовные способности воли и силы-исхис. Страсть есть проявление автономной воли и автономной силы-исхис. Воля испытывает влияние плоти и крови, и когда уступает им, то становится «волею немощной плоти», по Исааку. Тогда она увлекает и ум, подчиняя его себе и «поглощая половину силы его»³⁶³. По Исааку, воля возбуждает фантазию. В своей молитве о любви Божьей он говорит:

«Сподоби меня, Господи, возвыситься над зрением воли, порождающей мечтания»³⁶⁴.

Он говорит о действии воли и на тимос и эпитимию:

«Когда возбужден кто или раздражительностью или похотью, тогда не сила естественная понуждает выйти из пределов естества, а то, что присовокупляем мы к естеству по побуждениям воли»³⁶⁵.

Всякая страсть стяжания есть, по Исааку, привязанность воли к чему-либо мирскому и чувственному³⁶⁶.

Таким образом, страсть есть сложный клубок противосто-естественно-приложенных сил духа, души и тела в сердце, с гипертрофией чувственности, пассивностью и огрубением ума, пленением воли и силы, нарушением иерархии, гармонии, синергии и единства сил в сердце, с дезинтеграцией и диссоциацией отдельных членов тримерии и их сил. Страсть есть стремление удержать один из полюсов диссоциированного тимоса, именно наслаждение, но это не в силах человека. Боль и страдание идут по пятам за наслаждением, что приводит в такое отчаяние философов-пессимистов. Человек создал новую диаду наслаждения и страдания.

³⁶² Исаак Сирин, Сл. 38, с. 167.

³⁶³ Исаак Сирин, Сл. 43, с. 188.

³⁶⁴ Исаак Сирин, Сл. 74, с. 366.

³⁶⁵ Исаак Сирин, Сл. 77, с. 377.

³⁶⁶ Исаак Сирин, Сл. 66, с. 278.

АФФЕКТ

Стоики Хризипп и Посидоний считали сердце местом аффектов, так как все силы души сосредоточены в сердце. Аффекты имеют своим субстратом раздражительную силу души, тимос, которую и Платон и пиррософы помещали в сердце. Аффект гнева есть кипение крови в сердце. Связь других аффектов с состоянием сердца также не вызывает сомнений.

Нет недостатка в смешении страстей с аффектами, или в сведении страстей и аффектов к эмоциям, как это делает Рибо. Аффект характеризуется своею более тесною связью с волею и пленением воли и силы. Страсть часто завершается аффектом, а в аффекте есть элемент страсти, и это сочетание страсти с аффектом дает полную картину пленения духа и порабощения его.

Эмоции

Каждой реакции, каждому чувству сердца соответствует определенное движение души, о которых Никодим Агиорит говорит:

«Сердце имеет движения аналогично конституции человека, которые, как приливы и отливы океана, расширяются и сокращаются. Отвечая движениям чувств и страстей, сердце изменяет их своими движениями. Если бы можно было наблюдать сердце, то можно было бы видеть, что от приятного сердце как бы бежит навстречу и расширяется. От ненавистного объекта сердце, сокращаясь, отталкивается назад. В радости сердце прыгает, при гневном кипит, в горе как бы падает, при страхе бьется и дрожит»³⁶⁷.

Нет недостатка в попытках свести эти состояния к более известным и изученным явлениям чувства, воли, представления и бессознательного, только потому, что элементы этих последних можно найти в них. Правы те, кто сводят эти состояния к проявлениям основного жизненного влечения — *Lebenstrieb*, или, по выражению Шопенгауэра — «воли к жизни». Это — естественное жизненное влечение

³⁶⁷ Никодим Агиорит, О хранении чувств... с. 119.

как первичный психический феномен, как функция желательной или вожделевательной части души, эпитимии, которое подверглось катастатическому многообразию в противоестественной деятельности сердца, приняв различные формы в сочетании с другими функциями души, а также и с функциями духа. Для Шеллинга, Фолькмана, Бенеке, Фортлаге, Тренделенбурга и др. воля есть стремление или высшая форма желания. Для Иодля стремление первичнее воли. Смешивают волю с аффектами и эмоциями, выводят волю из чувств и инстинктов. На самом же деле воля входит в стремление и влечение, которые суть сложные образования, суть психические комплексы. Воля может усилить инстинкт.

Проявляясь в теле, движения сердца дают начало тем душевно-телесным состояниям, которые носят название эмоций. Никодим говорит и о них:

«Как от движения педали изменяется движение корабля, так и от малейшего движения сердца получают в теле большие потрясения, различные движения частей тела: от-вращение, радость, скрежет зубов, бледность, дрожание членов. Все эти движения частей тела суть внешние результаты внутренних движений сердца, маленьких в центре, больших на периферии»³⁶⁸.

В эмоции, как и в страсти, повышен тонос чувства и раздражительности, что вместе с эмпатией ума ведет к повышенной телесной реакции. Дальнейшее патологическое повышение телесной реакции проявляется в виде эмотивности при психоневрозах.

СЧАСТЬЕ

Эти чувства сердца в тесном смысле, как душевные проявления, и эмоции, как проявления телесные, составляют жизнь сердца в тесном смысле, его внешнюю жизнь. Колеблющаяся и колеблемая между удовольствием и страданием, эта поверхностная и эгоистическая жизнь есть проявление дезинтеграции сердца и диссоциации его основного

³⁶⁸ Никодим Агиорит, О хранении чувств... с. 119.

чувства, тимос, на чувство удовольствия и страдания. Фе-офан Тамб. говорит об этой жизни сердца следующее:

«Удовлетворение вкусов сердечных дает ему покой сладкий, который и составляет, свою для всякого, меру счастья. Ничто не тревожит: вот и счастье. Если бы человек всегда в мысленной части держался здравомыслия, а в деятельности — благоразумия, то встречал бы в жизни наименьшую долю случайностей, неприятных сердцу, и, следовательно, имел бы наибольшую долю счастья. Но мысленная часть редко держит себя достойно, предаваясь мечтам и рассеянности, и деятельная уклоняется от нормального направления, увлекаясь непостоянными желаниями, возбуждаемыми не потребностями естества, а пришлыми страстями. Все наши тревоги и боли сердца — от страстей»³⁶⁹.

Пессимист, вооруженный плоской бухгалтерией ума, подводящего баланс приятного и неприятного, удовольствия и страдания в пользу последних, разоблачает сказку о человеческом счастье, основанном на внешней жизни сердца. Вот если бы было наоборот, если бы слепая и не разумная мировая Воля посылала бы человеку одни только удовольствия, то пессимист не говорил бы об «отрицании воли к жизни». В религиозной жизни, где происходит сужение и ограничение внешней жизни сердца, исчезает призрак земного, эгоистического счастья внешнего человека, уменьшается катастатическая реактивность сердца и жизнь чувств вводится в естественное русло.

РЕЗОНАТОР

Вся жизнь тримерии имеет в сердце свое отражение, свой отзвук, свой резонанс и проявляется наружу в виде настроения, симпатии и антипатии. Сердце дает всему некоторую чувственную окраску, с огромным разнообразием красок и оттенков, представленных в произведениях художественной литературы. Сердце является резонатором жизненных процессов, и эта сторона деятельности сердца изображена в книге афонского издания: «Душа челове-

³⁶⁹ Феофан Затворник, Начертания христ. нравоучения, 1891, с. 307.

ческая»³⁷⁰. «Дело сердца — чувствовать все, что касается личности. И оно чувствует постоянно и неотступно состояние души и тела... Здоровье и нездоровье тела, живость его или вялость, крепость, утомление или бодрость, затем все, что увидено, услышано, осязано, обоняно, вкушено, что вспомнано и воображено, что обдуманно и обдумывается, что сделано, делается или предлежит сделать, что добыто и добывается, что может и не может быть добыто, что благоприятствует нам или не благоприятствует, — все это отражается в сердце и раздражает его: приятно или неприятно. Судя по этому, ни минуты нельзя быть в покое. Но сердце причувствовалось, и многое проходит в нем без следа». Великому многообразию мира и мирских воздействий соответствует многообразие сердечных реакций: «Для различения чувств сердца в нашем языке нет слов. Мы выражаем свои чувства общими терминами: приятно — неприятно, нравится — не нравится, весело — скучно, радость — горе, покой — беспокойство, страх — надежда, симпатия и антипатия»³⁷¹.

Феофан Тамб. говорит о сердце как о центре центральных и центростремительных сил в человеке:

«Познавательные и деятельные силы отражаются своею деятельностью в сердце, и обратно, сердце отражает себя в них. В силу этого сердце есть как бы центр существа человеческого, фокус всех его сил духовных, душевных и телесных, и через него человек входит в связь со всем существующим»³⁷².

Таким образом, основные функции центральной нервной системы: 1) связь с окружающим миром и приспособление, 2) восприятие, отражение и реакция, 3) оценка, переработка и чувственная окраска всего содержания опыта, свойственны и сердцу, но эта деятельность сердца более всеобъемлюща, чем деятельность головного мозга, и протекает несколько иначе, что видно из следующих слов Феофана:

«Тогда как умом человек хочет все собрать в себя, а волею себя выразить вовне, или извести наружу в делах богатство

³⁷⁰ Феофан Затворник, цит. по кн. «Душа человеческая», с. 114–116.

³⁷¹ Феофан Затворник, цит. по кн. «Душа человеческая», с. 114–116.

³⁷² Феофан Затворник, цит. по кн. «Душа человеческая», с. 114–116.

своего внутреннего стяжания, сердце пребывает в себе и вращается внутрь не исходя. Видно, что оно лежит глубже тех сил деятельных и составляет для них как бы подкладку и основу, само принимает живое участие в движениях их. Таким образом, сердце есть центр сил и точка соприкосновения со всем сущим вне нас, т. е. седалище симпатии, а следовательно и точка соприкосновения с Богом»³⁷³.

ПОДСОЗНАНИЕ

Глубина и интимность сердечных процессов и является причиной того, что эти процессы подсознательны и потому недоступны научному исследованию. Отношение сердца к голове такое же, как подсознания к сознанию. Подсознание обширнее сознания, дает ему материал, и в такой же мере является «подкладкою и основой» для сознания, в какой сердце является для головы. Сердечное подсознание не вмещается в головном сознании, и только фрагменты подсознания доходят до сознания, и то при постоянном контроле головного ума. Этому постоянному обогащению сознания за счет головного и сердечного подсознания человечество обязано своими достижениями в духовной, интеллектуальной, моральной и материальной сфере. Сердце является настоящею сокровищницею ума и сознания, а внутреннее сокровище сердца — Внутренний Логос с его царствием небесным внутри, является сокровищем не только ума, но и самого сердца, и для тех субстанциальных, космических и надкосмических сущностей и принципов, которые заключены в человеческом сердце, как в темнице, и ждут своего освобождения и искупления. Дело аскезы — перевести в головное сознание духовный и божественный аспект сердечного подсознания и вычерпать демонское и inferнальное содержание сердечного подсознания. Подлинно религиозная аскеза должна быть сердечною аскезой, каковою она и была в древней церкви.

И голова является средоточием духа, в ней действуют все способности духа, но ум, воля и сила-исхис в голове не свободны. Ум детерминирован формами чувственности, ка-

³⁷³Феофан Затворник, цит. по кн. «Душа человеческая», с. 114–116.

тегориями разума и законами логики. Воля детерминирована влечениями, желаниями и стремлениями неразумной души и плоти, и инстинктивную безусловную рефлективность, а сила детерминирована психической энергией, как мозговым продуктом. Духовные функции в своем индетерминизме представлены в сердце: латентно и подсознательно — в обычных условиях, сознательно и сверхсознательно — в аскезе. В аскезе примат сердца осуществляется на всех планах бытия, а вне аскезы выступает примат головы с ее автономизированными духовными функциями. В Йоге примат головы усиливается и углубляется, а дух и душа в ней поступает в полное обладание змеиного начала. Катастатический процесс, начавшийся в Эдеме (раю), получает свое завершение.

СКЛОННОСТЬ СЕРДЦА

Сердцу принадлежит последнее слово. Решает, выбирает и склоняет к чему-либо или к кому либо сердце. Склонность сердца есть доминанта земной жизни человека. Склонность сердца есть равнодействующая всех сил, приложенных в сердце духом, душою и телом: истины и лжи, добра и зла, красоты и уродства, наследственности, воспитания и жизненного опыта всех энграфий и экфорий. Она различна у разных лиц и есть главное проявление человеческой индивидуальности в сердце. Премудрый Соломон просил у Бога разума и получил его в избытке. Сам Бог являлся ему два раза, и тем не менее Соломон изменил Богу, так как жены-чужестранки «развратили и склонили сердце его к чужим богам» (3-я кн. Царств. 11, 1-4).

Кант с его «чистым разумом» не составляет исключения, и склонность его определялась естествознанием, протестантизмом и «Просвещением», а критицизм его был догматизмом самого худшего сорта. Все системы новой философии носят в себе отпечаток эмоционального и аффективного мышления. Склонность сердца в обычных условиях есть проявление психизма сердца, даже у таких, как Соломон и Кант, есть психическая равнодействующая. Психическая склонность сердца есть одно из проявлений катастатической пассивности и инерции сердца. Сделать склонность

сердца из душевной духовною — такова одна из задач умной медитации.

ДУХОВНЫЙ ЦЕНТР

По учению древнецерковной антропологии, сердце есть вместилище духа, центр духовной жизни человека. Где проводится строгое разграничение духа и души, там возможно понимание сердца как духовного центра в отношении хотя бы двух способностей духа: воли и силы-исхис.

Мы уже говорили о том, что Платон, Аристотель и Зенон отличали волю от желания. То же находим мы у византийцев: Михаила Пселла и Никифора Влеммида. Платон помещает волю в сердце. Иоанн Дамаскин, различающий ум, волю и силу, также помещает волю в сердце³⁷⁴. Антоний Великий говорит:

«Воля, которая действует в сердце человека, бывает трояка: от дьявола, от человека и от Бога»³⁷⁵

Симеон Новый Богослов говорит:

«Нужно внедрять волю Божию в сердце свое»³⁷⁶.

Как духовный центр, сердце должно служить источником духовной силы-исхис или пневма. Отношение жизненных функций души и тела к сердцу такое же, как и отношение энергии к силе. Сила есть источник и исходный пункт энергии, и такую силою является для тела и души сила сердца:

«Значение сердца в экономии нашей жизни в том, чтобы поддержать энергию всех сил души и тела. Смотрите, как спешно делается дело, которое нравится, к которому лежит сердце. А к которому не лежит сердце — руки опускаются и ноги не движутся»³⁷⁷.

³⁷⁴Иоанн Дамаскин, Изложение православной веры, кн. 2, гл. 44.

³⁷⁵Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 66, с. 57. (По Позову с. 85).

³⁷⁶Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, Деятельные и богословские главы, т. 5, гл. 109 с. 36. «Вместо своей воли вводить в себя волю Божию, насаждать и внедрять ее в сердце свое». (По Позову с. 39).

³⁷⁷Феофан Затворник, цит. по кн. «Душа человеческая», с. 114.

Никодим Агиорит формулирует закон соотношения энергии и силы:

«Каждая энергия имеет отношение к действующей сущности или силе и естественно к ней возвращается, соединяется и в ней как бы успокаивается»³⁷⁸.

Феофан Тамбовский говорит об исходе жизненных энергий из сердца и возвращении их обратно в сердце.

ИНТЕЛЛЕКТ СЕРДЦА

Признание интеллектуальной функции сердца встречает для современного мировоззрения значительные затруднения. Тщательное изучение библейской психологии приводит Фр. Делича к следующему выводу:

«Сердце есть сознательное единство духовно-душевной жизни во всех ее направлениях и поэтому также и сознательное и полное единство воли, мысли и чувства».

Делич приводит много текстов из Ветхого и Нового Завета, где говорится, что в сердце рождаются мысли, размышления, воспоминания и понятия.

Гностические (познавательные) функции сердца хорошо известны всем представителям древней, ветхозаветной, хохмической литературы и постоянно упоминаются в псалмах Давида, притчах Соломона, премудростях Иисуса Сына Сирахова, в пророческих книгах и в книге Ионы, Соломон просил у Бога сердце разумное.

«Сердце разумного ищет знания» (Притчи 15, 14).

«Сердце человека обдумывает свой путь» (Притчи 16, 9).

В Евангелии Луки говорится:

«Рассеял надменных помышлениями сердца их» (διάνοια καρδίων αὐτῶν) (Лк. 1, 51).

«Да откроются помышления (διαλογισμοί) многих сердец» (Лк. 8, 36).

Сердце, как ум в устах псалмопевца, пророка и апостола, — не образная речь, не метафора, не аллегория, а имеет

³⁷⁸ Никодим Агиорит, О хранении чувств...

глубокий смысл и вскрывает интимнейшую сущность всей аскезы и мистики Логоса.

Как понять этот разум сердца, это участие сердца в интеллектуальных процессах, роль сердца в мышлении, которую обыденное сознание, естественно, приписывает голове? Как понять эту параллельную деятельность головы и сердца, долю участия обоих органов и род их деятельности в едином и, казалось бы, однородном процессе? Ответ на эти вопросы нужно искать в аскетической литературе, в учении о двух проявлениях ума. Григорий Палама (Фессалоникский) говорит:

«Умом называется и энергия ума, состоящая в мыслях и разумениях, ум есть и производящая сие сила, называемая в Писании еще и сердцем»³⁷⁹.

Таким образом, ум в сердце есть сила, а в голове он — энергия. Если принять во внимание, что энергия и у Аристотеля, и в древнецерковной литературе считается производной силы как духовной функции на низшем душевном плане, то станет ясным, что в сердце ум представлен в своем духовном аспекте, в голове — в душевно-телесном аспекте. Еще яснее представлено это у Григория Паламы:

«Душа наша одарена многими силами и пользуется, как орудием, телом, ею оживляемым. Каким же органом, как орудием пользуется в своей деятельности та сила, которую мы называем умом? Ибо одни водворяют его в мозгу, как в некоем акрополе, другие дают ему седалище в сердце. С этим и мы согласны, поясняя только, что разумная наша сила в сердце не как в сосуде каком заключена, как нетелесная, и не вне его есть, как соединенная с ним, но есть в сердце, как органе своем. . . Итак сердце — сокровенная храмина ума и первый плотский орган мысленной силы»³⁸⁰.

Здесь говорится об уме как мысленной силе и о сердце как органе этой силы. Поэтому в умном делании рассеянная вне энергия ума собирается, концентрируется и направляется в сердце для соединения с силою ума, поэтому

³⁷⁹Григорий Палама, *Patr. Migne. PG*, t. 150, 1121.

³⁸⁰Григорий Палама, *Добротолюбие*, т. 5, вопрос-ответ, гл. 3, с. 292. (По Позову с. 198).

сердце является в умной медитации единственным пунктом концентрации ума и единственным объектом медитации. Здесь, в сердце, ум укрепляется, усиливает свою созерцательную силу и молитвенную способность.

Древняя мысль отметила две деятельности ума: одну, направленную на невидимый сверхчувственный мир, другую — в сторону видимого чувственного материального мира. Первая деятельность есть Ноэзис (νόησις), созерцание, а сам созерцающий ум есть Нус (νοῦς). Вторая деятельность ума есть мышление, дианоэзис (διανόησις), а мыслящий ум есть разум (δύναμις) или рассудок, он же репрезентативный ум, представляющая способность, дискурсивный ум. Основные формы деятельности последнего: представление, ассоциация, понятие, суждение, умозаключение, аналогия. Он является как бы промежуточным звеном между умом и чувственностью. Он пытается оторваться от чувственности в абстракции, чтобы найти единое во множественности чувственных вещей, но это удается ему до известного, весьма ограниченного, предела; отсюда — ограниченность рассудочного знания. И только в концентрации этому уму удастся иногда, на мгновение, схватить единое и общее в интуитивном мышлении, черпая из подсознания.

Первая, поэтическая деятельность ума протекает вне представлений, понятий, суждений, вне категорий душевно-телесного ума: пространства, времени, причинности и т. д. Созерцательный ноэтический ум действует, по Иосифу Бриенскому, непосредственно. Он свободен и проявляет свою деятельность там, где умолкает чувственность, воображение и мышление, т. е. — при молчании и бездеятельности второго, дианоэтического ума. Поэтому подлинная концентрация ума в религиозной аскезе совершается при полном выключении дианоэтического ума, в то время как в йогической концентрации этого нет, ум здесь мыслит и воображение работает полным ходом. Ноэтический (духовный) ум не мыслит, а созерцает, это — ум в его созерцательной функции. Это — бестелесный ум (ἀσώματος νοῦς), по Оригену, свободный от физического аппарата мышления, от головного мозга, но действующий в сердце. Он воспринимает предметы в их непосредственном бытии, в их внутренней идеальной сущности, а не в их физических внешних

качествах, не в эмпирическом их бытии. Он видит скрытое духовное в предмете своего созерцания и его знание есть нуменальное знание.

Двойственность ума у Аристотеля есть в его учении об активном и пассивном уме, причем активный ум реализует содержание пассивного ума. Это учение проходит через всю схоластику и мистику Ричарда С. Виктор, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Авиценны и др. в виде различения *intellectus possibilis, discursivus*, действующий в связи с телесным органом ума, и *intellectus purus adeptus, agens, contemplativus et speculative*. Активация ума пассивного происходит в мистическом просветлении его, при одухотворении его, когда *potentia intellectualia* становятся *actu intellectualia*.

Разделение деятельностей ума проводится со всею строгостью и в древнецерковной аскетической литературе. Максим Исповедник различает ум созерцательный и логос, или логистикон:

«Ум есть орган мудрости, а логос (разум) — орган знания. Ум, двигаясь, ищет (*ζητεῖ τὸν οὐκ*) только причину существ, а логос, многообразно снабженный, исследует (*ἐρευνᾷ*) истинные условия. Искание есть первое движение ума к причине, а исследование есть различение логосом той же причины через понятие (*ἐννοίας*). Ум характеризуется движением (силою), а логос — энергией различения через понятие»³⁸¹.

Созерцательный, духовный, активный, свободный ум прост, единообразен, свободен от впечатлений чувства и фантазии; потому он и улавливает единое в предмете. Дискурсивно-интуитивный, пассивный, душевный, связанный ум, направленный на чувственное и смешиваясь с чувством и фантазией, разнообразится (*ποικίλλεται*) и впечатляется. Мышление разнообразит и впечатляет ум, а концентрация собирает, упрощает и унифицирует его, готовя его к созерцанию. Каллист и Игнатий говорят:

«Одно дело созерцать, другое — размышлять. Ум сначала созерцает, а потом разнообразно мыслит... Ум должен на-

³⁸¹Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG*, t. 90/1, 1315, 4-я сотня глав.

учиться молчать, должен оголиться. Тогда он обретает чувство тайного, сверхразумного и божественного»³⁸².

Григорий Палама говорит:

«Ум, смешанный с чувственностью и фантазией, вращаясь, вырабатывает различные мысли, диалогизирует, аналогизирует и силлогизирует, множественно, страстно и заблуждаясь»³⁸³.

Этот духовный созерцательный ум есть внутренний ум сердца, ум в глубочайшем и интимнейшем месте его деятельности в сердце, а душевно-телесный, дискурсивный ум есть внешний ум головы. Как внутреннее чувство сердца, направленное на периферию, дифференцировалось, по Максиму Исповеднику и Диадокху, на внешние телесные чувства, так и внутренний ум сердца, направленный на периферию, становится внешним дифференцированным умом головы. Как есть связь и координация в познавательной деятельности между внешнею и внутреннею чувственностью сердца, так есть связь и координация между внешним и внутренним умом. Последняя осуществляется через трансцендентальную апперцепцию в смысле Лейбница, Канта и Вундта, без которой невозможны единство и идентичность сознания³⁸⁴.

АППЕРЦЕПЦИЯ

Апперцепция есть начальная и банальная форма активности духа, активности ума. «Пока мы апперципируем, мы активны» — говорит Эйслер³⁸⁵. Апперцепция есть мост между внешним и внутренним умом, есть предвосхищение интеллектуального созерцания, его начальная форма и предварительная стадия, протекающая в голове, есть в то же время необходимое условие абстракции и логизирования: соединения, сравнения, анализа и синтеза. Апперцепция есть функция сердца в голове и носит в древнецерков-

³⁸²Каллист и Игнатий, *Patr. Migne. PG, t. 147, 885 и 888.*

³⁸³Григорий Палама, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1132.*

³⁸⁴*Kritik der reinen Vernunft, Berlin-Wien, 1924, S. 61.*

³⁸⁵*Op. cit.*

ной литературе название внимания. Внимание есть — внимать сердцу, прислушиваться к голосу сердца. Марк Подвижник говорит:

«Ум имеет власть внимать сердцу и всяким хранением блюсти его, входя во внутреннейшие клетки сердца, где уже нет лукавых помыслов, нет широкого и пространного пути, устланного словесами и образами мирского мудрования (κοσμικῆς σοφίας)»³⁸⁶.

ГОЛОВА И СЕРДЦЕ

В признании интеллекта сердца нет никакого умаления интеллектуальной функции головы. Сердце не является конкурентом головы как центра и не является также параллельным или дополнительным органом мысли. Древняя мысль со времен Пифагора, помещает мыслительную функцию в голове. Делич приводит многочисленные указания из библейских источников, отводящих голове почетное место в общем духовно-душевно облике человека. Интегрирующая и объединяющая роль головы не подлежит сомнению, но голова является не единственным органом связи и единства в организме, и параллелизм функций головы и сердца имеет особый смысл, понятный только в свете др.-церковной антропологии. Основные функции головы — мышление, рецептивность, реактивность, спонтанность (произвольность), анализаторская и ассоциативная деятельность, сознание свойственны и сердцу, но в какой-то иной форме, более глубокой, интимной и скрытой, открываясь полностью только лишь в мистическом переживании.

Часто слышны возражения против двойственности ума, но эта двойственность есть проявление двойственности природы человека, его духовности и душевности, небесности и земности, внешнего и внутреннего человека. Ум двоятся в своей деятельности, осуществляя связь с двумя мирами, служа органом приспособления к двум мирам и двум средам, видимой и невидимой. Если ум более или менее хо-

³⁸⁶Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 1016, de penitentia.

рошо ориентирован в видимой среде, то нельзя сказать того же о его ориентации в среде невидимой, духовной. Эта дезориентация в духовном мире, который нас окружает, как и видимый мир, выражается в болезнях ума и духа: в атеизме, рационализме, скептицизме, критицизме, агностицизме, позитивизме, солипсизме, адвайте и т. д. Отвлекаясь от внешнего чувственного мира и возвращаясь к себе в молитвенной медитации, ум начинает ориентироваться в невидимом, духовном мире, восстановив связь с ним и с Богом. Холодный, остывший в мире чувственном, ум согревается в сердце, излечившись от своих недугов. И сердце, холодное и мертвое, погрязшее в эгоизме и себялюбии, согревается и горит в неугасимом огне любви. Оба ума соединяются в сердце в «интеллектуальную любовь к Богу», в «*amor Dei intellectualis*».

Сердце не имеет органов для внешней деятельности. Чувствительность и чувственность сердца, его эмотивность и аффективность, память и сознание проявляется в голове, которая имеет свои душевно-телесные органы и центры в мозгу. Сердце есть внутренний двигатель, имеющий в своем распоряжении внешний аппарат в голове. Если этот аппарат действует иногда независимо от сердца, то это — уже автономизм, автоматизм, результат катастатической дезинтеграции человека. Привести все автономизированное и автоматизированное вновь в центр-сердце — задача умной медитации, осуществляемая в заключении ума в сердце. Центры головы — видимого, эмпирического порядка — имеют физиологический субстрат в мозгу. Центры сердца — невидимого порядка, не имеют физиологического субстрата в организме.

АВТОНОМНОСТЬ УМА И ВОЛИ

Автономный ум в голове — один, без своего Умного чувства (*νοερά αἰσθησις*), которое всегда остается в сердце в скрытом или деятельном состоянии и никогда не покидает сердце. Ум без умного чувства в голове не воспринимает невидимый мир «вещей в себе», нуменальный мир идей, Духа, духовных существ и сущностей. Голова — неудобный

пункт для созерцания, ум здесь — *intellectus materialis*. Бессилие головного ума заключается в его разрыве с умным чувством. Он должен спуститься из головы в сердце, чтобы вновь обрести свою потерянную им зречьность и ясновидение. Автономный ум горд, превозносится и отрицает бытие того, чего он уже не видит. Аналогом автономного ума является автономная воля. Это иначе говоря «своя воля», которую многие теологи склонны считать главным фактором падения человека.

ПАМЯТЬ СЕРДЦА И ПОДСОЗНАНИЕ

Сердце — хранитель всех внешних и внутренних воздействий, резервуар всего жизненного опыта. Голова есть орган внешней памяти, а сердце обладает еще и внутренней памятью. В сердце есть память непережитого, априорного, доопытного, память человека-Архетипа, коллективная память по С. G. Jung, и из этой памяти ум черпает в концентрации и медитации. Эта память сердца в широком смысле составляет основу подсознания человека, тот неисчерпаемый источник, из которого сознание черпает материал для познания, мышления, созерцания, научно-философского творчества и интуиции. Но и голова имеет подсознание и априорную память, есть центр микрокосма и Архетипа. Интуиция есть готовое знание, почерпаемое из головного и сердечного подсознания, но сердечное подсознание обширнее и вмещает божественное начало.

ЭНГРАФИЯ

Интеллектуальные процессы, волевые акты, жизнь чувства отражаются в сердце. Мысль и действие должны быть прочувствованы сердцем, и только тогда они приобретают силу и значительность. Прочувствование есть в то же время отложение или «положение в сердце».

«Матерь Божья сохраняла все слова сии, слагая в сердце своем» (Лук. 2, 19).

«Все слышавшие положили (ἐθεύοντο ἐν τῇ καρδίᾳ) это в сердце своем» (Лук. 1, 66).

Это — не оборот речи, не метафора, а один из законов древнего мнемизма, о котором говорится в главе о памяти. «Положение в сердце» всего содержания опыта составляет основу сердечной памяти и сердечного энграфирования.

МИКРОКОСМ

Как центр Антропоса, сердце должно служить связью между Антропосом и Космосом с одной стороны, и между Антропосом и Теосом с другой, а также связующим звеном между Теосом и Космосом в человеке. Поэтому как центр Микрокосма, сердце заключает в себе, кроме начал божественного и человеческого, еще и космические начала в виде солнечных, лунных, земных, планетных, зодиакальных и сидерических (звездных) начал.

Высказывания Парацельса о микрокосмизме человека отличаются особенной выразительностью: «Человек есть малый мир по той причине, что он есть экстракт (вытяжка) всего мира, экстракт всех звезд, планет, всей тверди (фирмаменты), земли и всех элементов, и тем самым есть пятое существо»³⁸⁷. Таким образом, по Парацельсу, нет ничего такого во внешнем мире, чего не было бы в человеке. Поэтому внешний мир есть зеркало человека, его «анатомия и его теория», так что человек во всех своих свойствах познается через внешний мир³⁸⁸.

Макрокосм (большой, внешний мир) имеет те же отношения, части и члены, как и человек.

О взаимоотношении между макро- и микрокосмом Парацельс говорит: «Что совершают внешние созвездия в человеке, как они в человеке действуют, так совершают и действуют внутренние созвездия в человеке на внешние небесные тела» (созвездия)³⁸⁹. Тесная связь и взаимоотношение между обоими мирами, вне и внутри человека, ставит во-

³⁸⁷Парацельс, «Philosophia sagax». Die Geheimnisse, v. W. E. Peuckert. S. 95.

³⁸⁸Парацельс, «Philosophia sagax». Die Geheimnisse, v. W. E. Peuckert. C. 62.

³⁸⁹Парацельс, «Philosophia sagax». Die Geheimnisse, v. W. E. Peuckert. C. 95.

прос об их взаимной ответственности друг перед другом, не только эссенциальной, но и моральной.

Установив, так сказать, звездную «анатомию человека», Парацельс различает собственно анатомию человека, т. е. анатомию в обычном смысле, и анатомию эссенциальную, т. е. анатомию сущностей в человеке, «сверхтелесное» в человеке (Überkörperliche).

Аналогия между человеком и миром идет дальше: «Как Космос есть сплетение сил, так и человек есть силовой узел»³⁹⁰.

Парацельс касается и иерархических взаимоотношений: «Человек господствует над звездами. Звезда должна делать то, чего желает человек в виду мудрости последнего. Если человек не принуждает, то он управляет звездами (созвездиями) и делает с ними, что хочет. Подобно тому, как человек имеет власть над землей и делает с ней, что хочет, так имеет он власть над небом. Подобно тому, как человеку подвластны овцы, коровы и т. д., так подвластны ему солнце, луна и все звезды, так как мудрость человека управляет небом (звездным). Как принуждает человек (gewaltigt) землю, так принуждают он и небо. Этим своим принуждением человек отравляет планеты, асценденты и звезды»³⁹¹.

В этих немногих, но выразительных словах Парацельс открывает тайну оккультных наук, магии, астрологии, алхимии и др. в их теории и практике. В основе лежит стремление вернуть себе силу систатического человека, райские привилегии человека и власть над землей и миром до его падения. Сама собой напрашивается мысль о тщете этих усилий. Никому из смертных не даны прерогативы Адама, как только Одному, Единственному из живших на земле, Иисусу из Назарета, Новому Адаму, не запятнанному грехопадением.

История оккультизма знает много обратных отношений, когда маг, начиная с победы над микрокосмической наслед-

³⁹⁰Парацельс, «Philosophia sagax». Die Geheimnisse, v. W. E. Peuckert. С. 114.

³⁹¹Парацельс, «Philosophia sagax». Die Geheimnisse, v. W. E. Peuckert. С. 347.

ственной массой в себе и вне себя, кончает полным порабощением своей личности этой слепой, темной и недифференцированной массой. Сам великий тайновед Парацельс всю свою жизнь ходил около самого края Бездны, готовый ежеминутно свалиться в нее.

Не к экспериментированию над микрокосмическими принципами призван человек, а к воспитанию и наставничеству. На Страшный Суд Христов придет человек со своим Микрокосмом и должен представить его очищенным и просветленным. Это достигается в религиозной жизни, в молитвенной интенции всей тримерии, когда молится с человеком и весь его микрокосм в сердце. Так достигается внутренняя гармония.

Микрокосм со всем его содержанием составляет внутреннюю среду человека, и человек призван определить свое отношение к ней, как он определяет свое отношение к среде внешней, — симбиоз, борьба или примирение, победа или поражение. Космический состав подвержен индивидуальным колебаниям, он — свой, особенный в каждом субъекте. С этой точки зрения космос в человеке есть его фатум, его внутренняя судьба. Умеряя центробежные тенденции внутренних космических принципов, влекущихся к своим трансцендентным прародителям, вне человека находящимся, человек может установить внутреннюю гармонию, иерархию и симфонию, без властительства и порабощения. Но человек призван сам показать пример умеренности, воздержания некоторого отрешения и интроверзии (внутри-обращенности).

Космические принципы суть детерминанты, выражают обусловленность и связанность субъекта, вплоть до кататической пассивности, до микрокосмической одержимости, когда не космос живет в человеке, а человек — в своем внутреннем космосе. Духовная активность одна преодолевает космическую и стихийную (элементарную) инерцию, и здесь пути религии и оккультизма расходятся. И здесь, как и в других областях, оккультизм есть извращение, метасхематизм религиозного умонастроения и воленстроения.

ЕДИНСТВО И ИНТЕГРАЦИЯ

Конкретное единство человеческой тримерии осуществляется в сердце, без которого отдельные члены тримерии были бы отдельными сущностями. Сердце — божественный орган единства и интеграции. Человек живет в своем единстве, пока живо его сердце. Смерть сердца есть смерть всего человека. Здесь идет речь не о физической, а о духовной, второй смерти, которая есть смерть сердца. Сердце умирает духовно, когда в нем угасают свет и огонь духа и воцаряется в нем мрак и холод бездны. Со смертью сердца разрушается тримерия, отдельные члены ее, потеряв связь друг с другом, возвращаются каждый в свое общее первичное лоно и от человека не остается и следа. По Макарию Великому, смерть сердца равнозначна смерти внутреннего человека³⁹².

Связь души с телом осуществляется через внутреннее чувство сердца, связь души с духом — через внутреннее чувство и ум, связь тела с душою — через нервную систему, а связь тела непосредственно с духом — через специальные центры в мозгу и в самосознании Я.

ИГЕМОНИКОН

В «Филебе» Платон называет ум царственным. По Платону, «господствующий орган» находится в голове. Иатрософы (древние врачи-мудрецы) держатся другого мнения. Гиппократ говорит: «Врожденное сознание человека находится в левом желудочке сердца и управляет душою». Архиген, по Галену, утверждал, что управляющая душа находится в сердце. По Аристотелю, сердце — центральный душевный орган, срединный пункт в человеке. Стоики, Секст Эмпирик, Марк Аврелий, Сенека называют сердце «господствующим в душе» (ἡγεμονικόν).

В древнецерковной антропологии сердце называется «господствующим» (ἀρχων), игемоном. Ориген говорит о «господствующем органе, называемом сердцем»³⁹³.

³⁹²Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления. . . , 8. Будущая жизнь, гл. 284, с. 269. (По Позову с. 276).

³⁹³Ориген. Patr. Migne. PG, t. 11/1, 632).

Григорий Палама говорит:

«Сердце правит всеми органами... Это — господственный орган, престол благодати»³⁹⁴.

Мелетий Монах говорит:

«В тримерии нус (дух, ум) есть император» (αυτοκράτωρ)³⁹⁵.

Климент Александрийский говорит:

«Игемоникон — это то, чем мы размышляем, он имеет прозретическую силу (добрую волю, выбор, решение) ... В тримерии души умственная сила или логистикон, есть внутренний человек, который есть архонт³⁹⁶ (начальник) внешнего человека»³⁹⁷. Тертуллиан, скептически относящийся к древней науке, принимает учение о «высшей части души, называемой эгемоникон и находящейся в определенном месте тела» и определяет ее как «*summus in animam gradus vitalis et sapientialis, quod egemonikon apellant, id est principale (in anima)*», говорит, что «на эту часть *взирает Бог, ad quem Deus respicit*»³⁹⁸.

СОВЕСТЬ

Господствующее положение сердца (то *χιρσῆτερον τῆς ψυχῆς*) в тримерии оправдывается еще следующим тезисом Макария:

«Сердце имеет кормчего — ум, обличающую совесть и помыслы, осуждающие и оправдывающие»³⁹⁹.

Совесть есть «суд сердца» (1 Иоан. 3, 20), закон Божий в сердце (Пс. 39, 9), «закон Божий во внутренности и на сердце» (Иерем. 31, 33). То же и у ап. Павла (Рим. 2, 15).

³⁹⁴ Григорий Палама, Добротолюбие, т. 5, о священно-безмолствующих, гл. 3–4, с. 292–293. (По Позову 897, цитата из Григория Паламы, а Каллиста и Игнатия).

³⁹⁵ Мелетий Монах Patr. Migne. PG, t. 64, 1094).

³⁹⁶ Климент Александрийский Patr. Migne. PG, t. 9, p. 88–89.

³⁹⁷ Климент Александрийский. Patr. Migne. PG, t. 9/1, 360, Стромат. Кн. 6).

³⁹⁸ Tertullians Samtliche Schriften, v. Dr. Karl Ad. Heinrich Kellner, Koln, 1882, t. 2, p. 548.

³⁹⁹ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления. 6. Состояние пришедших действительности Духа, гл. 228, с. 243. (По Позову с. 249).

Марк называет сердце «естественной книгой». Совесть есть принадлежность первозданного естества человека. Катастатически измененную совесть ап. Павел называл нечистой и порочною совестью (Евр. 10, 22).

Как всякая естественная сила, совесть нуждается в развитии и упражнении, иначе она глохнет и атрофируется. Марк говорит:

«Совесть есть естественная книга. Практически ее читающий обретает опыт божественной помощи»⁴⁰⁰.

Ключ к совести — в практической области.

«Когда мы следуем заповедям Божиим через совесть, тогда разумеем закон Божий безупречным и беспорочным, через применение наших добрых дел»⁴⁰¹.

Кто ищет исцеления, тот должен заботиться о совести и следовать ей, — говорит Марк, и кто не принимает телесных страданий, тот «непостоянен в созерцании совести»⁴⁰². Совесть как настольная книга — в нее нужно заглядывать постоянно. Кроме практических путей: добрых дел и заповедей, есть и теоретический путь к совести: через контроль, самонаблюдение и созерцание совести, род внутренней аскезы сердца, осуществляемой участием концентрированного ума. В этом созерцании свет ума и совести, свет интеллектуального и морального сознания, проникает в недра сердца и освещает темную бездну сердца. «Скрытое каждого видит Бог и совесть»⁴⁰³.

Совесть есть дверь, через которую проходит в сознание вся скрытая, подсознательная нечистота человека.

Что такое совесть? Макарий говорит о совести, как о духовной силе:

«Четыре животных (в видении пророка Иезекииля) суть образ владычественных умственных сил: воли, совести, ума и силы любви. В них почитает Бог и через них вступает душа в единение с Богом»⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 909.

⁴⁰¹ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 909

⁴⁰² Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 916.

⁴⁰³ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 916.

⁴⁰⁴ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления. 7. Высшая

Если принять, что сила любви, о которой говорит Макарий, есть сила-исхис, то имеем здесь, в этом перечислении духовных сил, все силы триады человеческого духа, наряду с которыми поставлена четвертая сила — совесть, как отдельная сила. Авва Дорофей говорит о природе совести:

«Дал Бог божественное человеку при создании его, наподобие мысли, имеющей горячее и теплое свойство искры. Это — совесть, или естественный закон, до писанного закона существующий»⁴⁰⁵.

Совесть имеет свойства духа: тепло и свет, которые проявляются то ярче, то слабее, вплоть до полного помрачения. Поэтому Авва Дорофей дает практическое правило:

«Не нужно подавлять, глубоко прятать совесть, или пренебрегать ею. Она подвергается опасности ограничения и может впасть в полное бесчувствие. Совесть загрязняется»⁴⁰⁶.

И ап. Павел говорит об «оскверненной совести» (Тит. 1, 16).

Совесть есть невидимый духовный свет, но тварный свет, подверженный индивидуальным колебаниям и неровный в различные моменты жизни одного и того же субъекта. На совесть постоянно падает тень и от карты души, находящейся в сердце, и от бездны сердца, и от эмпатического ума, и от катастатически извращенной чувственности. Этот непостоянный, колеблемый и колеблющийся свет Кант сделал универсальной силою, главною опорой своей метафизики. Кант увидел этот естественный свет совести, и то с помощью Ж.-Ж. Руссо, и возрадовался, и удивился ему, и панегиристы Канта ставят это ему в величайшую заслугу.

Порочная и нечистая совесть, тот самый факт, что совесть может быть загрязнена, показывает, что дух человеческий, как и ангельский, может помрачаться и загрязняться. Непостоянство, изменчивость и ранимость совести, ее подверженность внешним влияниям, показательны для

степень совершенства христиан, гл. 269, с. 262–263. (По Позову с. 269–270).

⁴⁰⁵ Дорофей авва., Patr. Migne. PG, t. 88, 1652–1653.

⁴⁰⁶ Дорофей авва., Patr. Migne. PG, t. 88, 1656.

непостоянства к изменчивости духа вообще и открывают тайну падения и метасхематизма духа. «Категорический императив» оказывается не таким категоричным, как представлял себе его Кант. Императивность моральной категории, например самого Канта, сильно отличается от императивности у какого-нибудь преступника, у которого эта императивность может быть сведена к нулю. Здесь у Канта — скрытая, бессознательная, теософская концепция непогрешимости духа, полностью противоречащая его же учению о зле. Сколько на свете людей — столько степеней чистой и нечистой совести. Непогрешимость совести — величина непостоянная.

Где же в таком случае критерий добра? Ап. Павел говорит:

«Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа» (Рим. 2, 16).

А в другом послании он говорит:

«Господь (Христос) осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения» (1 Кор. 4, 5).

В христианстве — два аспекта совести: естественный и сверхъестественный. Совесть есть естественная человеческая сила. То, что не открывает совесть, то откроет внутренний Логос, так как Он один остается в сердце нетронутым. Совесть, как и все в тримерии, должна опираться на внутренний Логос, прислушиваться к Его голосу. Это — непоколебимая, абсолютная совесть, которая и будет судить, по ап. Павлу, каждого в день Суда. Марк говорит:

«Совесть есть слово и контроль нашего Хранителя, данного нам при крещении»⁴⁰⁷.

РЕЦЕПТИВНОСТЬ СЕРДЦА

Сердце — универсальный рецептор. Все специальные рецепторы тела в виде органов чувств суть лишь разветвления общего внутреннего чувства сердца. Всякое восприя-

⁴⁰⁷Марк Подвижник, Комметатии к Иоанну Лествичнику. Patr. Migne. PG, t. 88, 1092.

тие совершается при глубинном, незаметном участии сердца. Более тонкое восприятие объектов невидимого мира совершается через внутреннее чувство. Тонкая рецептивность сердца в отношении к духовному и божественному подсознанию подвержена значительным колебаниям и зависит от степени духовного развития и культуры сердца. В аскезе тонкая рецептивность сердца повышается, в плотской, чувственной жизни она понижается. По рецептивности сердца можно судить о духовности, но духовность духовности рознь, так как различны источники духовности. Духовность религиозная аскета отличается от духовности йога. О пробуждении тонкой рецептивности сердца в молитве говорит Исаак:

«Когда во внешних членах прекратятся внешний мятеж и развлечение по внешности, тогда ум от парения возвращается в себя, и упокоевается в себе, а сердце пробуждается к исследованию внутренних душевных мыслей»⁴⁰⁸.

Исаак говорит о «высоких и тонких умопредставлениях, возникающих в душе, когда она освободится от плена страстей, соберет себя воедино и очистится»⁴⁰⁹. Далее он говорит о «глубоких и таинственных понятиях, какие ум постигает при пособии божественных словес. И внутренние движения, происходящие в душе»⁴¹⁰. Еще дальше он говорит о «тонких умопредставляемых божественных откровениях»⁴¹¹. Эти понятия и умопредставления Исаак называет в других местах «внутренними мыслями» или «тонкими помыслами», возникающими при просветлении⁴¹². Какие же это понятия и умопредставления? Следующие слова Исаака проливают яркий свет в эту загадочную область:

«Пришел ли ум в сознание понятий совершенно нетелесных, или весь он движется в вещественном»⁴¹³.

Это — понятия нетелесные, т. е. духовные, в отличие от

⁴⁰⁸Исаак Сирин, Сл. 21, с. 99.

⁴⁰⁹Исаак Сирин, Сл. 76, с. 367.

⁴¹⁰Исаак Сирин, Сл. 76, с. 368.

⁴¹¹Исаак Сирин, Сл. 81, с. 389.

⁴¹²Исаак Сирин, Сл. 49, с. 221.

⁴¹³Исаак Сирин, Сл. 2, с. 23.

телесных понятий, т. е. продуктов физического ума, материального интеллекта. Исаак ставит здесь проблему вещественного и невещественного мышления. Он говорит о «духовном чувстве, имеющем созерцательную силу»⁴¹⁴. Мистическое блаженство и радость приемлются духовным чувством⁴¹⁵; говорит о «внутренних чувствах, пробуждаемых для духовного делания»⁴¹⁶. Тайны сего и будущего века воспринимаются духовным чувством⁴¹⁷. Сердце, по Исааку, имеет «ощущение духовного и созерцание будущего века», имеет и «свое сознание»⁴¹⁸. Исаак является главным основоположником тонкой гносеологии духа в древнецерковной антропологии, и его учение о духовных ощущениях, представлениях, чувствах и понятиях проливает свет в таинственную и загадочную область тех познавательных процессов, которые протекают вне физического головного аппарата мысли.

Тонкая рецептивность сердца достигает своей вершины в теопневстии. Исаак говорит о «мысленных движениях в сердце, бывающих от Бога»⁴¹⁹. Об ощущении внутреннего Логоса он говорит:

«Я же, крестившийся Духом Святым, и исполненный благодати, хочу внутрь себя принять ощущение живущего во мне Христа»⁴²⁰.

Ощущение духовных импульсов, идущих от внутреннего Логоса и Духа Св., живущих в сердце, составляет главное содержание древнецерковной мистики.

ДУХОВНЫЕ ЧУВСТВА СЕРДЦА

Феофан Тамбовский, учение которого о чувствах сердца мы уже приводили, переходит к анализу высших, духовных чувств сердца:

⁴¹⁴Исаак Сирин, Сл. 43, с. 86.

⁴¹⁵Исаак Сирин, Сл. 64, с. 242.

⁴¹⁶Исаак Сирин, Сл. 28, с. 135.

⁴¹⁷Исаак Сирин, Сл. 21, с. 111.

⁴¹⁸Исаак Сирин, Сл. 38, с. 167.

⁴¹⁹Исаак Сирин, Сл. 9, с. 55.

⁴²⁰Исаак Сирин, Сл. 55, с. 267.

«Духовные чувства суть те изменения в сердце, кои: происходят от воздействия или созерцания предметов из духовного мира. Совокупность их можно назвать чувствами религиозными. Вера есть чувство, от которого изливаются в сердце другие духовные чувства: ощущение благодати, правосудия, могущества, промышленности, страх (Божий), благоговение, преданность, надежда, любовь. Нет веры — нет и этих, чувств»⁴²¹.

Феофан переходит затем к рассмотрению теоретических, практических и эстетических чувств (по аристотелевскому делению) в их отношении к сердцу, поскольку «происходят они от воздействия рассудка и воли, или суть следствия вращения сердца в самом себе, или в своей области».

Теоретические чувства, по Феофану, рождаются из отношения сердца к познаваемым истинам, и из них главное чувство — чувство истины. Сюда же относятся различные степени убеждения и неубеждения: уверенность, сомнение, вероятие, неверие, отрицание, недоумение и др. Чувство истины, способность сердцем узнавать истинный порядок вещей, свойственно природе человека, но у одних заглушено, у других оживает.

Практические чувства суть движения сердца, стоящие в связи с деятельностью воли, то возбуждают ее, то следуют за нею. Сюда относятся чувство самости (эгоизма) и разного рода расположения к людям, добрые и злые: уважение, соревнование, сожаление, признательность, дружба, или вражда, зависть, ненависть, злорадство, месть, осуждение, презрение и т. д. Эстетические чувства, по Феофану, суть те движения сердца, которые происходят в нем от действия особого рода предметов, называемых изящными. Здесь сердце наслаждается предметом, потому что он сам по себе хорош, без отношений к личным нашим интересам. Чувство изящного есть воспоминание о потерянном рае или предощущение будущего небесного царства. Главным содержанием изящного должны быть предметы из мира духовного. Им должна, конечно, соответствовать и внешняя форма⁴²².

⁴²¹ Феофан Затворник, *Начертания христ. нравоучения*, 1891, с. 307.

⁴²² Там же. С. 308–313.

АКТИВНОСТЬ СЕРДЦА

Активность сердца как господствующего органа заключается в переработке всего материала восприятий и воздействий окружающего мира, в видоизменении, отражении, комбинировании и синтезе. В сердце происходит трансформация воспринятых извне космических, сидерических и теллурических токов, энергий, вибраций и колебаний, с отложением и хранением их, ассимиляцией, фильтрацией и отбрасыванием всего чуждого, неусвоенного и переработанного. В сердце происходит утончение токов и энергий, и сердце становится источником тонких энергий, свойственных только человеку. Сердце человека становится солнцем не только человека, но и для всего органического мира. Сердце — конденсатор энергий и воздействий обоих миров — видимого и невидимого. Эта деятельность сердца протекает подсознательно, т.е. вне мозгового сознания, но сознательно для самого сердца, имеющего свое сознание. Можно сделать достоянием головного сознания это сознание сердца, можно объединить деятельность обоих сознаний — и в этом одна из задач умной медитации. От правильного обмена между подсознанием и сознанием или между обоими сознаниями, зависит духовно-душевно-телесное здоровье человека. Чистое и добродетельное сердце отбрасывает и нейтрализует все злые и вредные внешние воздействия и является надежной защитой всей тримерии. В катастатической пассивности сердца нарушается работа утончения, ассимиляции, трансформации и отбрасывания. Напротив, пассивное сердце широко открывает двери всем воздействиям, так как оно потеряло способность духовного различения доброго и злого, истины и лжи, и тогда эти нарушения могут лечь в основу невро- и психопатологии.

ПАССИВНОСТЬ СЕРДЦА

Пассивность сердца есть равнодействующая всех аттрактивных тенденций низшей, минерально-растительно-животной природы человека, первородного греха, инвадировавшего интеллигибельного зла, силы противления всех микрокосмических сущностей в Человеке, эмпатии и гедо-

патии ума и души, и катастатической инерции, влекущей человека в бездну, в «геенну огненную», к Змею-Искусителю. Вместо небесной пищи богочеловечества, человек стал питаться землею, наподобие змея, его соблазнившего. Хтонизм и дурная бесконечность — это историко-метафизический аспект этого змеино-го питания. Пассивность сердца ведет к медленной смерти сердца и к духовной смерти человека.

ПРОТИВОЕЕСТЕСТВО

В момент своего падения человек открыл двери своего сердца внешнему интеллигибельному злу, и с тех пор сердце его стало обителью и орудием Анти-Логоса. Макарий говорит:

«С того времени, как Адам преступил заповедь, змей, вошедши, сделался господином дома и он есть при душе, как другая душа; грех, вошедши в душу, сделался ее членом, прилепился и к самому телесному человеку и в сердце его струятся многие нечистые помыслы»⁴²³.

Сердце остается господствующим органом и в своем противоестестве, начало которого восходит к временам первородного греха, и Макарий говорит о нем:

«Слово лукавое, воспринятое сначала через внешний слух, прошло через сердце и объяло все его существо»⁴²⁴.

Феофан Тамбовский говорит: «Первый грех произошел главным образом от сердца, прельстившегося красивыми плодами и возжелавшего восхитить Божеские совершенства. И теперь главный корень греха — в сердце»⁴²⁵.

В Евангелии говорится:

«От сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Матв. 15, 19).

Человек открыл для интеллигибельного зла двери природы и Космоса, зло вошло и в Космос, сердце устремилось к нему и стало очагом разложения и разрушения.

⁴²³ Макарий Великий, «Христ. Чтение», 1902, № 15.

⁴²⁴ Макарий Великий, «Христ. Чтение», 1902, № 15.

⁴²⁵ Феофан Затворник, Начертания христ. нравоучения, 1891. с. 308–313.

«Все противоестественные страсти, постыдные, лукавые и гордые помыслы и дурные желания, склонности, аппетиты, усилия и сочетания (συχκατὰθέσεις) рождаются из сердца и в сердце находятся, и как пепел огонь, покрывают свет благодати, полученный при крещении» (Никодим Агиорит)⁴²⁶.

Диадок говорит об обратном процессе:

«Каждый помысл (διαλογισμός) через воображение чувственного входит в сердце»⁴²⁷.

Экфория помыслов, т. е. их проявление в действии и в поступках, завершается их отложением в сердце, или энграфией. Энграмма вновь экфорируется, а экфория вновь энграфируется и т. д. до бесконечности. Получается порочный круг. Сердце сделалось центром притяжения для внешнего интеллигибельного зла, для демонской силы. Все силы и способности сердца заколебались, пришли в замешательство, расшатались, стали давать неправильные движения и колебания (вибрации). Сердце сделалось центром мятежа, борьбы, соревнования сил, с подавлением, порабощением и поглощением одних сил другими. Восстание тимоса, которое многие аскетические писатели считают одним из главных проявлений катастасиса, выразилось в повышении тонаса раздражительности, с расщеплением этого, вначале единого, чувства на чувство наслаждения и страдания. Восстание эпитимии выразилось в повышении тонаса желания и вожделения. Восстание разумной души выразилось в автономии внешнего, душевного, головного ума, логикон или логистикон, в логизировании, стремлении охватить Божество и невидимый Мир силами душевного, не созерцательного ума, в стремлении вернуть утраченное единство созерцания в потугах дискурса; выразилось в сомнении, исследовании, в метафизической потребности, в магической страсти и тенденции к искусственному монизму. Восстание аппрегензивной способности воображения выразилось в гипертрофии чувственной фантазии, которая и легла в основу подсознательной ассоциативной деятельности серд-

⁴²⁶ Никодим Агиорит, О хранении чувств..., с. 12.

⁴²⁷ Диадок, цит. по Каллисту, *Patr. Migne. PG*, t. 147, 746. В сравнение с Добротолюбием эти слова принадлежат Исихию.

ца в виде образования психических комплексов: страстей, помыслов, аффектов и эмоций, для которых характерно эмпатическое смешение всех сил и способностей тримерии. За восстанием души последовало восстание тела в виде гедонического повышения тонаса внешней чувственности и извращения внешних чувств, дающих неправильную картину внешнего мира.

Извращенная, метасхематизированная душевно-телесная чувственность увлекла все силы духа, произошло пленение ума, воли и силы-исхис. Высшее стало на службу низшему, дух стал рабом плоти. Участием духа гедоническая чувственность еще больше усилилась, и катастатическая эмпатия становится основным фоном деятельности не только сердца, но и ума. Высшие интеллектуальные и духовные вибрации сердца огрубели и смешались с низшими вибрациями неразумной души. Всеобщее огрубение человеческой тримерии носит в древнецерковной антропологии название дебелости. Исаак говорит о дебелости ощущений, представлений, понятий, о дебелости ума и сердца. Координирующая, регуляторная, гармонизирующая и объединяющая функции сердца ослабели, и результатом была дезинтеграция человека, с диссоциацией в тримерии и внутри отдельных членов тримерии. За автономностью отдельных членов тримерии последовали духовно-душевно-телесные автоматизмы, которые современная психиатрия кладет в основу неврозов и психозов. В дизархии своих систатических способностей человек в значительной степени утратил черты богоподобия и уподобился змею.

Примат сердца потерпел в его противоестестве большой ущерб. Марк Подв. говорит:

«До очищения сердца своего не повинуйся ему. Сколько оно имеет вложений (ἐνθήκας) (энграфий), столько ищет прилогов (προσθήκας) (т. е. стремится к экфории)».⁴²⁸

Феофан Тамбовский говорит:

«Казалось бы, что сердцу следует дать полную власть над управлением жизнью. Может быть, по естеству оно имело именно такое назначение, но произошли страсти и все пому-

⁴²⁸Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 928, § 178.

тили. При них и состояние наше указывается сердцем неверно, и впечатления не таковы, какими следовало бы быть, и вкусы извращаются, и возбуждения других сил направляются не в должную сторону. Потому теперь закон — держать сердце в руках и подвергать строгой критике его чувства, вкусы и влечения. Когда очистится кто от страстей, пусть дает волю сердцу»⁴²⁹.

После первородного греха сердце испытало, по выражению Феодора Иерусалимского, «порыв к чувственности» (ὁρμη προς τα αισθητά),⁴³⁰ а головной мозг, этот тончайший аппарат, величайшее чудо материальной природы, становится сексуальным органом, органом прелюбодеяния.

НЕЧИСТОЕ СЕРДЦЕ

Поверженное и упорствующее в своем противоестестве сердце называется нечистым сердцем. Оно имеет свои мечты и в своем нечистом созерцании оно ставит эти мечты на место божественной действительности и реальности. Пророк Иеремия говорит о лжепророках:

«Они обманывают вас, рассказывают мечты сердца своего, пророчествуют обман сердца своего» (Иер. 23, 16 и 26).

Между плотью и духом нечистое сердце избирает плоть, «своею опорой делает плоть» (Иеремия, 17, 8–9), а ум становится лукавым. Нечистое и лукавое сердце имеет свою метафизику, свою «мудрость мира сего», мудрование плоти, имеет свою мистику и религию, поклоняется своим идолам, склонно к многобожию и творит мифы, и в своей гордости кончает тем, что обожествляет самого себя. Оно отвергает Божественные догматы и Откровение и ставит на их место свои «лукавые догматы», по Диадоху.

«И славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим. 1, 23).

Лукавое и нечистое сердце кончает атеизмом, оно ожесточается. Феофан говорит:

⁴²⁹ Феофан Затворник, цит. по кн. «Душа человеческая», с. 116–117.

⁴³⁰ Цит. по Никодиму Агиориту, О хранении чувств. . .

«Поверженное сердце не любит Бога, ему тяжела мысль о Боге, оно старается помрачить и затмить очи ума, видящего Бога, усиливается заглушить голос совести и доводит до безумия: «Рече безумец в сердце своем: несть Бог» (Пс. 13, 1).

Нет чистого атеизма, атеизм всегда смешан с антитеизмом и является часто лишь маскою последнего. Духовный закон взаимодействия теории (созерцания) и практики проявляется и в нечистой деятельности сердца. Нечистая практика вызывает к жизни нечистую теорию, и наоборот. Классические образцы этого извращенного псевдорелигиозного творчества сердца, заклеянного ап. Петром под именем софистического мифа (σεσοφισμένους μύθος) (2 Петр. 1, 16), на христианской почве повторены в гностицизме, манихействе и в учениях многих ересей и сект вплоть до нашего времени.

Ожесточенное сердце не приемлет страданий как средства очищения и проповедует об избавлении от страданий ценою уничтожения жизни и растворения Антропоса и Космоса. Бог сказал устами Давида:

«Они не войдут в покой Мой» (Пс. 94, 11).

Лукавое, гордое и ожесточенное сердце знает, что ему нет места в покое Божьем, и оно изобрело себе другой покой, покой Нирваны, где нет Бога. Герой драмы Леонида Андреева «Анатема», Давид Лейзер, спрашивает своего патрона, беса Анатему: «Скажи мне, нет ли такого места, где... нет Бога!» Лукавый бес умолчал о Нирване; он знает, что Нирвана — не для таких простаков, как Давид Лейзер.

КАМЕРА СЕРДЦА

Все индивидуальное и сверхиндивидуальное переходит в сердце по закону памяти сердца и отлагается, запечатлевается и хранится в нем. Это огромноеместилище всего жизненного опыта, своего и чужого, например, из «изящной литературы», изображающей изящество греха и зла, носит в древнецерковной антропологии название камеры сердца (θάλαμος της καρδιάς) в которой находится карта души (χάρτης της ψυχής), со всеми отпечатками пережитого и

совершенного. Камера находится в непрерывном движении, представляющем ассоциативную деятельность сердца по типу условных и сочетательных рефлексов Павлова и Бехтерева. Условно-сочетательный рефлекс есть искусственно получаемая в лабораторных условиях новая связь временного характера между новым, случайным раздражителем и старым, уже существовавшим физиологическим раздражителем. Уже из того факта, что от звука камертона, электрического звонка, или запаха камфоры, от действия холода или прижигания кожи, получается у подопытных собак выделение слюны, можно судить, насколько случайна и уродлива подчас эта новая связь. Эта условно-сочетательная и по сущности своей ассоциативная деятельность, открытая Сеченовым и Павловым, как одна из функций коры головного мозга, имеет полную аналогию в ассоциативной деятельности сердца в виде образования страстей, помыслов, эмоций, аффектов, влечений и стремлений, и эта деятельность сердца является с точки зрения древне-церковной антропологии противоестественной, страстной, эмпатической (чувственной) деятельностью, проявлением катастасиса сердца. Условные случайные и временные связи в сердце благодаря привычке становятся постоянными, и только в процессе психоанализа и медитации, при свете полного сознания, они разрываются и происходит освобождение от старых раздражителей. Что получается в искусственных, лабораторных условиях у животных, то же получается в потайных лабораториях сердца человека. Старые раздражители сочетаются в сердце с новыми сильными раздражителями: аффективными представлениями, фантастическими образами, подавленными влечениями и желаниями, подавленными чувствами, страстными помыслами, жизненными привычками, сильными впечатлениями и художественными переживаниями. Вокруг этих коренных стержней получают новообразования, психические комплексы, состоящие из смешения многих сил, функций и способностей тримерии.

Тенденция Фрейда свести все многообразие раздражителей у человека к одному, якобы коренному, к половому влечению, *libido sexualis*, также произвольно и одно-сторонне, как и у Адлера к «воле к власти» а la Ницше,

или, как у Юнга, — к сверхиндивидуальному коллективному подсознанию. Здесь сказывается та же метафизическая или научная тенденция к искусственному упрощению жизни и психэ.

Конституция, темперамент, характер, индивидуальность, наследственность, воспитание и образование, астральные, теллурические (земные) и сидерические влияния, внешние и внутренние демонские воздействия — вот факторы, участвующие в образовании комплексов в сердце. Пассивность этих состояний выражается словом патос, как чем-то внешним, навязанным человеку. Образование временных связей, более или менее прочных, — процесс подсознательный, и только готовые продукты этой деятельности доходят до сознания. О характере этой деятельности можно судить по сновидениям: отсутствие логической связи, случайность и неожиданность связей, самые уродливые сочетания лиц и событий, смешение настоящего с прошлым и будущим, что Кречмер⁴³¹ называет асинтактизмом, характерно для ассоциаций сердца. Поражает пластичность основного фактора, воображения и чувственной фантазии, создающих несуществующее. Можно себе представить, какую чудовищную силу представляет эта неразумная сила фантазии, когда она стимулируется нечистым умом и нечистым сердцем. Комплексообразование в голове и сердце — процесс катастатический, причина его — эмпатия ума, гедопатия души, духа и сердца, «греховная сладость в сердце», по Исааку, при извращении внешней и внутренней чувственности и гипертрофии фантазии. В основе комплексообразования лежит закон катастатического смешения духовно-душевных сил, симмиксис, сформулированный Дионисием Ареопагитом.

Торможением можно устранить условно-сочетательный рефлекс путем введения нового раздражителя. В медицинском психоанализе торможение или растопжение патологических условных связей достигается усилием врача-психотерапевта и сознательным усилием самого пациента. В аскетической умной медитации ум отрывается от сладо-

⁴³¹Medizinische Psychologie, [943], S. 05.

страстного «левого сердца», где сконцентрированы паразитарные силы Анти-Логоса, и переводится в бесстрастное «правое сердце», где «на троне чувств восседает Логос-Христос».

НЕДРА СЕРДЦА

Аскетические писатели говорят еще о «недрах сердца» (βαθος της καρδιάς), подразумевая под этим залежи нечистот сердца. Нечистое сердце открывает свои двери невидимым внешним силам зла. В таком сердце, по словам Нила Синайского, «поселяются воры и разбойники и берут все, что им нравится. Незапертый дом превращается в место нечистот и зловония. В нем поселяются гады, пресмыкающиеся в виде змей, ящериц, скорпионов и червей»⁴³².

В этих словах — не один только символизм и образность древней речи, но и сама реальность, что видно из следующих слов Григория Синайского:

«Помыслы суть слова бесов и предтечи страстей»⁴³³. . . Бесы наполняют образами ум наш и сами облекаются в образы, преображаются в разных животных и людей»⁴³⁴.

Таким образом, и экзогенный фактор в виде демонской силы вмешивается в работу темного сердечного подсознания. Никодим Агиорит говорит:

«Сам дьявол — царь телесных наслаждений, раздражает ум, сердце и чувства, так как, хотя и бестелесно, он сонаслаждается с телесными наслаждениями»⁴³⁵.

⁴³²Нил Синайский, цит. по Иосифу Бриенскому: Иосиф Бриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. I, Лейпциг, 1768, с. 291.

⁴³³Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях. . . , гл. 67, с. 191. (По Позову с. 207–208).

⁴³⁴Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5., главы о заповедях. . . , гл. 71, с. 191–192. (По Позову с. 207–208).

⁴³⁵Никодим Агиорит, О хранении чувств. . . с. 37.

БЕЗДНА

Сердце становится обителью великого паразита, питающегося человеческими страстями, как пищею, для поддержания своего паразитарного существования.

И Симеон Новый Богослов, и Каллист, и Игнатий говорят о «бездне сердца» (αβυσσος της καρδιάς), имея в виду этот inferнальный аспект нечистого сердца:

«Духи страстей начинают страшно трясти бездну сердца»⁴³⁶.

Для ясновидящего взора inferнальная карта души должна представлять страшное зрелище. Это — настоящий ад, помещенный в сердце, предвосхищение преисподней со всеми ее реальными обитателями. Свет ума угасает в бездне сердца, погружая души в мрак неведения.

«Ад есть неведение, ибо и тот и другое мрачны»⁴³⁷. «Ночь страстей есть тьма неведения, в коей царствует князь тьмы и в коей звери, птицы, гады, переносно понимаемые, как духи злобы, рыкая, ищут поглотить нас в пищу»⁴³⁸.

СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЙ ЦЕНТР

Снять тьму неведения и не дать человеческому свету угаснуть может только Божественный свет в человеке. Не дать бездне поглотить всю тримерию и дать человеку источник чистых сил для перевода его из противоестества в первозданное естество может только Божественное сверхъестество, вне и внутри человека пребывающее. Только в этом сверхъестестве — источник самостоятельности и свободы. Здесь человек — самоцель, а не орудие, здесь он согласен с самим собою, следует своей духовной природе и окончательно порывает со змеем. Здесь осуществляется цельность человека.

⁴³⁶ Каллист и Игнатий (Патр. М. т. 147).

⁴³⁷ Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, 200 глав о духовном законе, гл. 62, с. 525. (По Позову с. 646).

⁴³⁸ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 73, с. 192. (По Позову с. 209–210).

В древнецерковной аскетической литературе утвердилось деление всех деятельностей ума и сердца на естественные, противоестественные и сверхъестественные (ὑπερφυσικόν). В этом делении есть отражение аристотелевского учения о тех интеллектуальных местах (νοητοὶ τόποι), в которые входит ум через изменение своей деятельности. Это прозрение Аристотелем особенностей человеческого поведения нашло полное и всестороннее развитие в древнецерковной антропологии.

«Сердце есть центр сверхъестественный», — говорит Никодим Агиорит, имея в виду Божественное Сверхъестество в сердце, и присутствие Божества в сердце делает его местом всего сверхфизического, сверхразумного и сверхчувственного, надмирного и небесного, местом царствия внутри нас.

Трагедия человеческого катастасиса в том, что внутренний человек разобщен со своим внутренним ядром, т. е. с Божественным сверхъестеством в сердце. Когда внутренний человек находит свое сокровище и соединяется с ним, тогда он спасается, а с ним и внешний Человек. Тогда человек живет в Боге и Бог в нем. В религии разума нет подлинного соединения с Богом, с Его сверхъестеством, и потому религия разума отрицает сверхъестество, и перманентный эксцентризм характерен для религии разума.

Сердце, как сверхъестественный орган, включает в себя все Бытие: Теоса, Антропоса и Космоса и принимает в себя Божественную благодать, и облагодатствованное сердце становится полным господином тримерии:

«Сердце правит всеми органами, и когда благодать займет все пажити сердца, тогда оно царствует над всеми помыслами и членами. . . Потому должно смотреть, написала ли там благодать Всесвятого Духа законы свои»⁴³⁹.

В христианстве происходит обогащение внутреннего сверхъестества вселением Духа Св., и Феофан говорит:

⁴³⁹Максим Исповедник, цит. по Каллисту. Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, в сотне глав гл. 45, с. 367. (По Позову с. 397).

«Действие благодати в сердце совершается сокровенно только в христианстве»⁴⁴⁰.

Внехристианская мистика, отрицающая сверхъестество, берется говорить о том, чего не знает и знать не может. Теистический супранатурализм христианства, трансцендентный и имманентный, является бельмом на глазу у всех filo-теософствующих Запада и Востока. Каким образом Абсолютный Дух целиком укладывается в природу и естество? На этот вопрос не могут ответить все Махатмы, вместе взятые. Натуралистический пантеизм принужден признать вечность природы и материи, и в этом согласны не только Веданта и Самкия, но и Аристотель с Гегелем. От Спинозовского *Deus sive natura* остается с течением времени только Натура, а голый натурализм переходит в материализм и атеизм, как у Фейербаха и в Ниришвара-Самкия. Этот материализм странным образом уживается со спиритуализмом в брамано-буддизме.

МИСТИЧЕСКИЙ ЦЕНТР

Раскрытие врожденного и благодатного сверхъестества сердца составляет сущность древнецерковной мистики Логоса. Даже в самом нечистом сердце остается один чистый нетронутый уголок, который становится центральным пунктом всех мистических процессов и переживаний: интуиции, созерцания, просветления, преображения, уподобления, восстановления, обновления, рождения «новой твари» по ап. Павлу. В сердце совершается великая мистерия души, превращение ее в ум и дух, второе рождение, рождение свыше, по Евангелию. Сердце — место встречи Божественного Фаворского света с естественным светом ума и духа, место духовного брака Небесного Жениха — Христа с невестою — человеческою душою. Силы духа обретают в облагодатствованном сердце свою чистоту и свободу, силы души — свою интеллигибельность, тело — просветление и одухотворение. Духовное зрение есть открытие очей сердца, зрение апостольское и пророческое. Сердце стано-

⁴⁴⁰ Феофан Затворник, Начертания христ. нравоучения, 1891, с. 330.

вится источником мудрости и гнозиса, внутреннего откровения и тайноведения, но в божественном, не змеином аспекте, становится органом литургическим, иерургическим, телтургическим и теургическим. Сердце в самом себе находит блаженство и исихию:

«Возьмите иго Мое на себя, и научитесь от Меня, и найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Матв. 11, 29–30).

В умной медитации осуществляется реализация внутри-сердечного сверхъестества, которая эмпирически протекает как «пробуждение» внутреннего Логоса и «пробуждение» в сердце «начатка» или «залога Духа», по ап. Павлу, или «плода Духа», по Исааку, с завершительным вселением Бога-Отца:

«И Мы с Отцом придем и обитель у него (человека) сотворим» (Иоан. 14, 23).

Со вселением Отца завершается трансцендентная триадизация эмпирического человека и переход его в Бесконечность — факт совершенно непонятный для «чистых разумов» в кантовском смысле.

Храм Божий

О храме Божьем в человеке говорит ап. Павел (1 Кор. 6, 19). Этот храм в сердце. Человек воспеваает Бога в сердце (Ефес. 5, 19).

«Славлю Тебя всем сердцем моим» (Псал. 137, 1).

Марк Подвижник говорит:

«Царственный ум каждого от скрытого храма сердца приемлет прежде всего благие воздействия внутри живущего Христа»⁴⁴¹.

Ум, обращенный к сердцу и пребывая в мире, становится «жилищем Бога в духе» (θεοῦ κατοικητήριον ἐν πνεύματι)⁴⁴².

⁴⁴¹Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 1056.

⁴⁴²Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 1056.

«Истинное святилище (ιερατεῖον ἀληθινόν) и до будущей жизни есть сердце без помыслов. Все духовное в нем совершается и произносится»⁴⁴³ (Григорий Синайский).

По Исааку Сирину, сердце есть «духовный Божий жертвенник», на котором ум приносит Богу жертву в виде чистой молитвы⁴⁴⁴.

Алтарь Богу воздвигнут в сердце, как в самом внутреннем из всех органов.

СИСТАСИС-КАТАСТАСИС

Сердце есть священная чаша, заключающая в себе самое чистое, совершенное и светлое, обернутое в тройное покрывало. Есть «храм Божий» и обитель и в нем алтарь, в котором возжигается огонь служения. В сердце человек соприкасается с бесконечностью, свободой, вечностью и бессмертием. Поэтому сердце отвергает ограниченный человеческий разум и расчеты. Сердце — единственный в человеке трансцендентный орган, в котором релятивное соприкасается с Абсолютным, конечное с бесконечным, имманентное с трансцендентным, экзистенциальное с оптическим, субстанция с божественной Метусией (Сверхсубстанцией), есть место трансцендентальной реализации Божественной Троицы. То, что считается в новой философии неразрешимым и непостижимым, осуществляется чудесным образом в сердце. Жизнь есть чудо в сердце, но люди так свыклись с этим чудом, что не замечают его и потому отрицают чудо. В сердце — *scintilla conscientiae*, моральный неписанный закон, центр «синдерезиса» (συντηρησις), примарного морального сознания, дающего чувство греха, искра практического разума (Альберт Великий и Гоклен), со склонностью его к добру (Дунс Скотт), здесь *Habitus intellectualis, lex intellectualis* (Бонавентура). Сердце вмещает в себе все бытие в его обоих аспектах: рай и ад, Царство и Бездну, славу и порок, алтарь храма и притон чудовищ греха и разврата, всю радость и ужас бытия. Сердце есть место встречи Бога и

⁴⁴³Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1264.*

⁴⁴⁴Исаак Сирин, *Творения, Слово 16, с. 70.*

человека, человека и Космоса, ангелов и демонов, добра и зла, истины и лжи, света и мрака, красоты и уродства, огня и холода; место соприкосновения животной и божественной природы, видимого и невидимого, чувственно-материального и духовно-интеллигибельного, идеи и вещи; средоточие бытия и небытия, откровения и угасания, обновления и тления, рождения и смерти. Здесь — тонкая перегородка между раем и адом, но смешение их невозможно.

В сердце — весы доброго и злого, отсюда или восхождение, или падение в преисподнюю. Сердце раздирается на части этими противоборствующими силами, из коих одни влекут к спасению, а другие — к его гибели. Трагические антитезы, вся трагедия человечества заключена в индивидуальном человеческом сердце, вмещающем в себе всю историю мира и человека, и все их будущее, а индивидуальная душа человека содержит в себе всю коллективную душу человечества.

Человек призван принять участие в битве добра и зла, света и мрака в своем сердце. В сердце такой сложный и противоречивый клубок, распутать который человек своими силами не может. Гордиев узел Мира-Человека, Макро-микрокосмоса, распутал Сам Логос-Христос, а с Ним пришло и полное разоблачение и квалификация зла, его различение и разграничение.

Слияние всех индивидуальных сердец в одно сердце, в один дух, в одну душу и в одно тело, в одну Церковь — такова задача религии Логоса, с объединением всего божественного, космического и человеческого.

Древний мир хотел познать Бога умом-софией, и «древняя мудрость» стала заблуждением и безумием. Христос принес Софию через веру и любовь, и мир-человек вновь увидел Бога, в своем сердце.

Никита Отшельник говорит:

«В сердце Бог является уму сначала как огонь, очищающий любителя своего, а потом как свет, просвещающий ум и боживидным его содействующий»⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵Никита Отшельник, Добротолюбие, т. 5, Из жития преподобного отца нашего Антония, с. 241 (По Позову с. 262).

«Изображение Христа» в сердце, рост «плода Духа» и явление Отца — финальные акты.

Апокатастасис (восстановление) впервые в христианстве получил реальные очертания и осуществляется в сердце и через сердце.

ФАНТАЗИЯ

Фантазии уделяется много внимания в древнецерковной антропологии, главным образом в ее отрицательном аспекте, поэтому детальный анализ фантазии необходим для дальнейшего изложения. Современная психология еще не может дать цельного и точно разработанного учения о фантазии, так как не знает ничего о природе фантазии. Смешивают фантазию с умом и чувством, а деятельность творческой, продуктивной фантазии — с мышлением и интуицией. В древней философии и в древнецерковной антропологии утвердилась низкая оценка фантазии, рассматриваемой как деятельность неразумной души.

ФУНКЦИЯ ВООВРАЖЕНИЯ

По Джемсу⁴⁴⁶, однажды испытанные ощущения так изменяют нашу нервную организацию, что воспроизведение этих ощущений, их копии возникают в сознании, когда первоначально вызывавшие их внешние раздражения уже отсутствуют. Эта способность воспроизведения называется воображением. Воображение называется репродуктивным, когда копии буквальны, и продуктивным, или фантазией, когда элементы различных первоначальных впечатлений сочетаются вместе и образуют новое целое. Это старое деление воображения встречается и у Канта, причем по Канту⁴⁴⁷, продуктивное воображение предшествует опыту, а репродуктивное следует за опытом. Кант отмечает еще произвольный, пассивный характер продуктивного воображения, называя его также фантазией. Джемс отмечает,

⁴⁴⁶ Основания психологии, 1906.

⁴⁴⁷ Кант, *Anthropologie*, 6 Aufl., 1922, S. 66.

что нервные процессы, обуславливающие восприятие и воспроизведение ощущений, совершаются в тех же нервных путях и центрах, но существует разграничение между процессами восприятия и воспроизведения, как некий целесообразный принцип.

Владиславлев⁴⁴⁸ указывает на следующие функции, или виды деятельности, воображения: 1) воображение анализирует, т. е. различает и отождествляет явления, 2) составляет образцы, 3) соединяет различные образы в одно целое, создает картины.

Анализирующая функция воображения сходна с функцией мышления, но это сходство только внешнее. Ум в мышлении находит сходство между явлениями только тогда, когда признаки подобия преобладают над признаками различия. Воображение же открывает сходство в явлениях, основываясь на частных и даже на случайных признаках. В этом выражается творческая работа воображения. Оно как бы создает сходство между явлениями, например, выражения: железная воля, каменное сердце и т. д., т. е. поэтические образы. На таких случайных и шатких признаках воображение создает более сложные продукты — образы и картины. Вся творческая деятельность воображения основана на его чрезвычайно легкой возбудимости. Малейшего прикосновения к нему достаточно, чтобы заставить его уже работать. Между тем для возбуждения деятельности ума, т. е. мышления, такого прикосновения недостаточно. Работа воображения чисто индивидуальна и субъективна, а работа ума общеобязательна для всех. Например, чтение описания какой-нибудь местности вызывает у разных лиц разное представление. Из отдельных представлений и образов, отыскав какую-нибудь связь между ними, чисто случайную, воображение создает одно целое: более обширный образ, картину, тип. Но целое, созданное воображением, не похоже на целое, созданное умом: вместо логического целого оно создает художественное целое.

О синтезе воображения Кант⁴⁴⁹ говорит:

⁴⁴⁸ Психология том 1, стр. 374–379.

⁴⁴⁹ Кант, *Critik der reinen Vernunft* 1924, S. 46 и 57. («Критике чистого разума»).

«Синтез вообще есть деятельность воображения, хотя и слепой, но неизбежной функции души, без которой мы вообще не можем иметь никакого познания».

И только чистый синтез, т. е. синтез на основе понятий, осуществляется разумом. Таким образом, первичный, начальный синтез многообразного осуществляется силою воображения, это — синтез аппрегензии. Он протекает бессознательно или подсознательно, по типу ассоциации. Этим синтез воображения отличается от синтеза апперцепции, т. е. сознательного синтеза по типу понятий.

ДЕТСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

По Владиславлеву, функция воображения — одна из самых сильных в психической жизни человека — часто занимает главное место в этой жизни, часто больше, чем ум и чувство. Фантазия заманчива как вид творчества, и это творчество доступно в большей или меньшей степени всем. Фантазия появляется у ребенка раньше других функций и потому является преобладающей формой деятельности в детском возрасте, вследствие недостаточности материала в душевной деятельности. Впечатления от явления внешней жизни слагаются в душе ребенка в известные, более или менее определенные образы, создаваемые детской фантазией. Только в этих образах могут дети понимать окружающую их жизнь. С наивным увлечением отдаются дети этой творческой деятельности, создающей мир образов и картин. Самым лучшим плодом этой творческой деятельности являются сказки, и потому дети так любят сказки. Но детская фантазия находит еще удовлетворение в играх. Чтобы быть доступными для детей, мысль и чувство должны облечься в образ и в этой образной форме подействовать на фантазию, а через нее воздействовать на ум и чувство детей. Эти образы представляют для детей единственный доступный материал для знания.

Фантастическое мышление. Мифологизм

Фантастическое, или образное мышление аналогично детскому мышлению, характерно для младенческого периода жизни человека и нашло отражение в древних язы-

ческих религиях и у примитивных народов. Все явления окружающей жизни, а также и явления внутренней жизни, представлялись человеку в форме живых, ярких и художественных образов. Около этих образов сосредоточивалась вся душевная и интеллектуальная деятельность человека, все его мысли и чувства. Они служили исходным пунктом его знаний и размышлений. Фантастическое мышление нашло свое проявление в древних мифологиях, с персонификацией собственных, человеческих эмоций, аффектов и страстей. Смещение человека и животных с божеством, перенесение на божество не только человеческих добродетелей, но и человеческих пороков и слабостей — характерная черта этого рода мышления, вместе с нелогическим и дологическим характером всего этого мышления. Мифическое сознание и мифическое мышление представлены и в древней литературе индуизма: Ведах, Веданта-Сутра, Упанишадах и Пуранах, где философская спекуляция густо перемешана с мифотворчеством. Политеизм с точки зрения древнецерковных писателей является продуктом фантазии. Максим Исповедник говорит:

«Единое чувство души, взяв ум в качестве орудия, обучает многобожию через каждое отдельное чувство, принимая чувственное за божественное»⁴⁵⁰.

Политеизм немыслим без мифологизма, и наоборот. Политеизм и мифологизм свидетельствуют об угасании Логоса в индивидуальном и народном сознании. Антоний Великий говорит об эллинском мифологизме: «Демоны эллинов прельстили привидениями»⁴⁵¹. Мифологизм неизбежно ведет к антропоморфизму и антропатии, когда Боже-ству приписывают человеческие черты, человеческие страсти и человеческие слабости. Индуизм не освободился до сих пор от мифологического, младенческого мышления и черпает свою мудрость из басен о богах, которыми полны страницы Вед, Веданты, Пуран, Упанишад, Махабхараты и др. Буддизм не покончил с мифологизмом на Востоке и

⁴⁵⁰ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1337.*

⁴⁵¹ Антоний Великий, *Добротолюбие*, т. 1, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 10, с. 21. (По Позову с. 19).

сам создал свою мифологию в более отталкивающей форме. Древнегреческая философия покончила с мифологизмом Гомера и Гезиода и с теософией Орфея и вывела человечество на путь зрелого логического мышления. Сократ и Гаутама Будда, два современника, — характерные фигуры Запада и Востока. Запад пошел по пути Сократа с пробуждением Логоса, а Будда увлек Восток по пути отрицания Логоса и практического угасания Его. Митомания, как симптом клинический истерических и параноидных состояний, есть рецидив фантастического мышления и проявление духовного атавизма на Западе. Ориген говорит о мифотворчестве (μυθολογία) вместо теологии в древних религиях и антропатии (ἀνθρωποπάθεια) в представлениях о божестве⁴⁵².

ПРИРОДА ФАНТАЗИИ

Фантазию смешивают с чувством, с одной стороны, и с умом — с другой стороны, а творческую фантазию смешивают с интуицией⁴⁵³. Чтобы избежать этого смешения, необходимо обратиться к рассмотрению природы фантазии, сведения о которой можно найти в древней философии и в древнецерковной антропологии. Пифагорейцы считали фантазию и чувствительность животными способностями. Ориген говорит: «Животные движимы инстинктом и фантазией... Фантазия животных вызывает в них инстинкты» (ορμάς)⁴⁵⁴. У Платона в «Пармениде»⁴⁵⁵ говорится, что воображение есть комбинация чувства и мнения, и потому неизбежно, что они иногда ложны. В «Тее-тете» Платон отождествляет фантазию с чувством. Стоик Хрисипп считает фантазию страстью (χρηδον), вызываемую чувством. У Прокла⁴⁵⁶ фантазия есть чувственное представление и мало отличается от чувства.

Михаил Пселл излагает учение Платона о фантазии так:

⁴⁵²Ориген Patr. Migne. PG, t. 11/1, 704 и 689, Contra Celsum).

⁴⁵³Josef König, Der Begriff der Intuition, 1926, S. 109.

⁴⁵⁴Ориген Patr. Migne. PG, t. 11/1, 249, 1160).

⁴⁵⁵Oeuvres, Paris, 1925, t. 8, p. 383–384.

⁴⁵⁶Berger A., Proclus, p. 54.

«Разница между фантазией и чувством в том, что фантазия обращена внутрь, т.е. имеет внутреннее знание (γνώσιν ἐνδόν), а чувство обращено к наружи (πρὸς τὸ ἔκτον ἀποτείνεται). Чувство получает знание извне, от объекта, а фантазия посредством чувства получает типы чувственно-го (τοὺς τύπους) и вновь воссоздает их в себе» (ἀναπλάτει ἐν αὐτῇ)⁴⁵⁷.

В этом учении Платона мы видим указание на внутреннюю деятельность фантазии и ее связь с внешними чувствами. Аристотель, по Пселлу, называет фантазию пассивным умом, принимающим в себя отпечатки пяти внешних чувств. Этот ум, хотя и имеет знание, но проявляет его пассивно⁴⁵⁸.

Метасхематизм фантазии как внутреннего чувства, как аппрегензивной деятельности, происходит под воздействием двух катастатических факторов: 1) «худого делания ума», его гедонизма и эмпатии и 2) «дурного употребления чувств», которое также происходит от ума. Григорий Неокесарийский говорит:

«Чувства, будучи неразумны, создают в нас лживую фантазию»⁴⁵⁹.

И здесь, как и во всей тримерии, метасхематизированный (извращенный) ум является главным метасхематизирующим фактором.

ОБЩЕЕ И ВНУТРЕННЕЕ ЧУВСТВО

Назвав фантазию пассивным умом, Аристотель тем не менее не отрицает чувственную природу фантазии. Никодим Агиорит (περί φυλαχέος των πέντε αισθήσεων, της τε φαντασίας, του νοός καί της καρδίας) приводит мнение Аристотеля, считающего фантазию общим чувством (κοινή αἴσθησις), которое одно имеет в себе все образы, вошедшие извне посредством пяти внешних чувств.

Таким образом, фантазия или воображение есть единое

⁴⁵⁷Михаил Пселл, Patr. Migne. PG, t. 122, 1029–1033.

⁴⁵⁸Михаил Пселл, Patr. Migne. PG, t. 122, 1037.

⁴⁵⁹Григорий Неокесарийский, Patr. Migne. PG, t. 10, 1141.

внутреннее чувство души, основная душевная функция, чувственность в своем первоизданном единстве, простоте и недифференцированности, которое дифференцируется на пять внешних чувств, осуществляя тем самым связь души с телом. Приняв в себя специфическое, дифференцированное ощущение от каждого из телесных органов чувств, оно дает свой внутренний эквивалент каждому ощущению; некое внутреннее раздражение, поступающее, как чувственный образ, в мозг и дающее начало представлению.

Никодим Агиорит⁴⁶⁰ считает воображение, или фантазию, внутренним чувством, которое тоньше чувства, но грубее ума и потому является границей ума и чувства.

ФАНТАЗИЯ И ПОЗНАНИЕ

В простоте и недифференцированности этой синтетической функции, способности создавать из разрозненных ощущений цельные образы, переставлять и изменять элементы этих образов, создавая новые образы, часто не соответствующие никаким реальным объектам. На лоне этого таинственного и загадочного внутреннего чувства осуществляется не менее таинственный бессознательный синтез воображения, синтез многообразного, синтез аппрегензии, который, по Юму и Канту лежит в основе всякого опыта и всякого познания. Давид Юм говорит: «Повторяются впечатления или с почти первоначальной живостью, тогда способность называется памятью, или теряется живость, и тогда это — воображение. Воображение обладает способностью свободно переставлять и изменять идеи. Это — 2-й принцип человеческой природы»⁴⁶¹.

Юм говорит дальше: «Воображение придумывает нечто неизвестное и невидимое, остающееся одинаковым при всех изменениях, и это нечто называет субстанцией, или первичной материей». В заключении к своему «Трактату» Юм говорит: «В основании и наших чувств, и памяти, и ума, лежит воображение, или живость наших идей. Отсюда все наши заблуждения. Ничто так не опасно для разума, как

⁴⁶⁰ Никодим Агиорит, О хранении чувств. . . с. 109.

⁴⁶¹ Давид Юм. Трактат о человеческой природе, Юрьев, 1906,

полет воображения. Следовать во всем рассудку тоже нельзя, ибо он сам себя подрывает и не оставляет очевидности ни за одним суждением»⁴⁶².

Таким образом разум разрушает то, что воображение придумывает. Бедный философ рекомендует переходить от воображения к разуму в виде философствования и обратно. Он сам в своей личной жизни следовал этому совету, ни разу не заметив, что он уподобляется Пенелопе.

Кант следует Юму, но идет еще дальше в скептицизме и нигилизме, считая, что разум со всеми своими категориями вместе с воображением создает, или придумывает, не только субстанции, но и весь эмпирический мир. У Канта разум лишь довершает работу воображения, внося свой, чисто субъективный порядок, т. е. он служит воображению. Воображение и разум придумывают и сочиняют не только невидимое и неизвестное, но и видимое и более или менее известное. Почему они придумывают — ответ на этот вопрос мы найдем в восточной философии.

Фантазия, как познавательная способность, заняла, исключительное место в теории познания и в идеалистических системах Запада и Востока. В сущности, разум с его категориями служит чувственности, внося порядок в чувственный опыт. Деятельность фантазии как познавательной способности, протекает не по типу апперцептивной связи, а по типу ассоциационной связи в смысле Вундта⁴⁶³, т. е. это деятельность пассивная, с участием произвольного внимания. Это есть произвольная рефлексия, и протекает вне сознания, подсознательно, и только продукты этого анализа-синтеза⁴⁶⁴ поступают в сознание в готовом виде. Деятельность фантазии является типичным проявлением деятельности неразумной души, эманципировавшейся от разумной души, и вот на эту функцию неразумной души Кант перенес весь центр тяжести своей теории познания. Синтетическая способность фантазии зависит от ее

⁴⁶² Давид Юм, Тракта́т... т. ж.

⁴⁶³ Wundt, Grundriss d.'Psychologie, n Aufl., S. 307–308. Вундт Вильгельм (1832–1920) — нем. философ-идеалист, физиолог, фольклорист и психолог, один из основателей эксперимент. психологии.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 310.

первозданной интеллигибельности и от того, что фантазия в меньшей степени утратила эту интеллигибельность, чем неразумная душа, сохранив ее как внутреннее чувство души. Признание Аристотелем фантазии как пассивного ума есть признание этой интеллигибельности внутреннего чувства души.

ФАНТАЗИЯ И УМ

Если интуицию можно назвать мышлением сущностей, а дискурс — мышлением в понятиях, то фантазию можно назвать, по Вундту⁴⁶⁵, мышлением в образах, (*bildliches Denken*) постольку, поскольку в деятельности фантазии принимает участие интеллект. Чувственный или страстный ум так тесно сплетает свою деятельность с чувственной фантазией, что нельзя отличить, где начинается и кончается фантазия. Но и дискурсивное мышление невозможно без воображения, и чувственность ума в нем неизбежна, и мышление здесь образное.

Другим поводом к смешению фантазии с интеллектом является функция представления, которое одинаково участвует как в мышлении, так и в воображении. Аристотель⁴⁶⁶ предостерегает от смешения представления с воображениями, отмечая, что воображение находится в нашей власти и мы можем нечто поставить перед нашими глазами, когда захотим, в то время как представление не в нашей власти. Мышление на основе представления характерно для первобытных народов и для примитивного мышления, и вместе с работой фантазии оно лежит в основе мифологизма и мифотворчества, оказавшегося столь роковым в разложении религиозного сознания в до- и внехристианском мире. Освобождение ума от работы представлений — задача подлинной философии. Древнегреческая философия справилась с этой задачей, а восточная философия завела в настоящие дебри фантазии, из которых индуизм до сих пор выбраться не может.

⁴⁶⁵ Wundt (Вундт), *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 5 Aufl. S. 577. («Основания физиологической психологии»).

⁴⁶⁶ Аристотель, *über die Seele*, 1911, S. 72.

Третьим поводом к смещению интеллекта и фантазии является аналитико-синтетическая способность фантазии, о которой уже говорилось.

Ум и воображение находятся в постоянном взаимодействии. Ум и память приводят в движение фантазию. Напряжение ума приводит в движение всю карту души. Бессознательный синтез представлений продолжается под воздействием апперцепции, и происходит склеивание различных представлений в образы.

Если образование чувственного представления есть процесс субъективный, то построение образа и чувственных представлений — вдвойне субъективно. Ум обращается к своей третьей, противоестественной деятельности и, как кремь, высекает образы вместо мышления и созерцания. Эти образы потоками вливаются в сознание и затопляют его, давая ему сплошь чувственное, страстное содержание.

Максим Исповедник говорит:

«Нечистый ум фантазирует мысли (*νοήματα φαντάζεται*)»⁴⁶⁷.

Григорий Синайский говорит о фантастической деятельности ума:

«Ум и сам по себе имеет естественную силу мечтать и может легко строить призрачные образы того, что вожделевает, у тех, кто не внимает себе и таким образом сами себе причиняет вред»⁴⁶⁸.

Мечтательный и фантазирующий ум легко подвергается воздействию внешней, демонской силы:

«Бесы наполняют образами ум наш, или сами облакаются в образы по нам и приражаются соответственно навыку господствующей и действующей в уме страсти. Этим пользуются они к размножению в нас страстных воображений»⁴⁶⁹.

Мечтательный и фантазирующий ум — это страстный ум. Он становится эгоистом и служит самому себе в на-

⁴⁶⁷Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 980.

⁴⁶⁸Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, 7. О прелести, — и о других предметах, с. 224. (По Позову с. 242).

⁴⁶⁹Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 71, с. 191–192. (По Позов с. 209).

слаждении миром, в космофилии. Вместо интеллектуальной любви к Богу появляется интеллектуальная любовь к миру. По Гербарту, воля имеет свою фантазию. Конечно, здесь идет речь о плотской, сластолюбивой воле, по Исааку Сирину.

Если ум и воля имеют фантазию и фантазируют, то это свидетельствует о глубокой дезинтеграции духа и о его противоестественной деятельности. Ум подвергается окачеству в фантазии, он становится множественным и многообразным и не может уже охватить единое и простое в предметах. Фантазия смущает и помрачает ум.

«Ум начинает вращаться в смутительных и омрачительных воображениях»⁴⁷⁰, — говорит Никита Стифат.

Простая Божия память (μνήμη θεού) уступает место многообразной памяти мира (μνήμη τοῦ κόσμου). Фантазия есть сила, рассеивающая ум, сила экстравертирующая и потому она — главный враг аскезы и молитвы, один из главнейших врагов умного делания. Каллист Патриарх говорит о низменной природе фантазии:

«Оно, проклятое (воображение), много противится чистой сердечной молитве и неблуждающему деланию ума. . . это мечтание есть как бы мозг для бесов, через который проходят эти убийственные нечестивцы, общаются и смешиваются с душою и соделывают ее обиталищем трутней — бесплотных и страстных помышлений»⁴⁷¹. Фантазия наполняет ум образами, а ум активизирует и мобилизует фантазию. Фантазия и страстный ум образуют порочный круг. Если ум не будет освобожден, то фантазия может довести ум до полного истощения. Ум должен управлять воображением и чувственностью. Потерявший бразды правления ум становится жертвой чувственности и воображения.

⁴⁷⁰ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 5, 83. (По Позову с. 90).

⁴⁷¹ Каллист Патриарх, Добротолюбие, т. 5, наставление безмолвствующим, в сотне главе, гл. 64, с. 383. (По Позову с. 413).

ФАНТАЗИЯ И ДУША

Haberlin⁴⁷² отмечает чувственный характер фантазии: «Первичная фантазия черпает именно из наличных, чувственно оформленных личных интересов».

Maier⁴⁷³ отмечает не только чувственный характер фантазии, но и эмотивность, эффективность и волитивность фантазии, причем эта волитивность — от неразумной души в виде влечений и стремлений. «Они суть продукты фантазии, развиваются из чувств и аффектов».

Подавляющая роль эмоционального, аффективного и волитивного фактора в образовании фантастических представлений, роль чувственности и влечения, этих движений неразумной души, роль, признаваемая современной психологией, является как бы подтверждением точки зрения древнецерковной антропологии на фантазию как на деятельность неразумной души. Связь фантазии с умом и чувством лучше всего определяет положение фантазии как промежуточного звена между умом и чувством. Из всех чувственных деятельностей души фантазия наиболее близка уму, фантазия есть тот пункт, где неразумная душа соприкасается с душой разумною и где осуществляется их взаимодействие друг на друга в биосоциальной практике ориентировки, приспособления и самозащиты.

ФАНТАЗИЯ И ТЕЛО

О влиянии состояния тела на фантазию говорит Еп. Игнатий Брянчанинов:

«Тебе рано ожидать обильного мира: твоя кровь еще очень жива, и оттого сильно действует воображение, которым выводится душа из спокойного устроения»⁴⁷⁴.

⁴⁷²Der Geist und die Triebe, S. 158.

⁴⁷³Psychologie des emotionalen Denkens, 1908, S. 6.

⁴⁷⁴Еп. Игнатий Брянчанинов, Изречения. «Богослов. Вестник». 1913. 4, 704.

ФАНТАЗИЯ И СЕРДЦЕ

Мы уже говорили о карте души, находящейся в сердце, где записываются все ощущения, весь чувственный, волитивный и интеллектуальный опыт человека. На ней же отпечатлеваются все те новые чувственные образы, которые создает сама фантазия. Вся жизнь человека отпечатлевается на ней, как на воске. Мощным двигателем фантазии является и сердце. Если принять во внимание, что сердце является седалищем страстей, аффектов и страстных помыслов, что карта души помещается в сердце, что сердце вмещает радикальное зло, то роль сердца в возбуждении фантазии станет понятной. Действует ли сердце непосредственно на фантазию, или через посредство ума? Некоторый ответ на этот вопрос можно найти у Евагрия Понтийского:

«Все демонские помыслы вносят в душу представления чувственных вещей, а ум, приняв их отпечаток, вращает их в себе. . . Не говорю, что все воспоминания бывают от бесов, потому что и самому уму обычно воспроизводить воображение того, что было. . . Бесы в сонных мечтаниях воспроизводят образы в уме. Память, приводя в движение то, что получила через тело, вносит образы во владычественный ум. Память воспроизводит образы и без тела, во время сна»⁴⁷⁵.

Ум, приняв отпечаток помыслов, приводит в движение фантазию. Марк Подвижник говорит: «Когда сердце полно желания удовольствий, возникают помыслы и слова»⁴⁷⁶.

Знаменитый каббалист 19-го века Элифас Леви⁴⁷⁷ говорит: «*Le diable c'est le vertige de Intelligence etourdie par les balancements du coeur*».

О действии воображения на сердце говорит Исихий:

«Всякий помысел входит в сердце через воображение чего-либо чувственного»⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵Евагрий Понтийский, Добротолюбие, т. 1, 11. О различных порочных помыслах, главы, гл. 2, с. 618–619. (По Позову с. 641).

⁴⁷⁶Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, 200 Глав о духовном законе, гл. 162, с. 534. (По Позову с. 555).

⁴⁷⁷La clef des grands mysteres, Paris, p. 239.

⁴⁷⁸Исихий, Добротолюбие, т. 2, К Феодулу душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве, гл. 89, с. 176

ФАНТАЗИЯ И ИНТУИЦИЯ

В современной психологии прочно утвердилось понятие продуктивного воображения, или творческой фантазии. Научные открытия, технические изобретения, философские идеи, поэтические и художественные образы приписываются деятельности творческой фантазии. Смешение фантазии с интуицией особенно заметно у Рибо в его книге о «Творческой фантазии». Повод к смешению подает тот факт, что и интуиция, и фантазия требуют интеллектуального усилия, концентрации и интенции ума. И интуиция, и фантазия подсознательны и подчинены законам логики. Продукты интуитивного и имажинативного творчества достигают сознания и как бы запечатлеваются в нем. Область художественного творчества, как творческо-образного, лучше отнести к творческой фантазии, а область научно-философского и технического творчества — к интуиции. Интуиция и фантазия светят не обычным светом сознания, а иным светом, и момент соединения обоих светов знаменует переход из подсознания в сознание. Это — всегда озарение, обогащение света сознания. Выражения «металогизм» и «гиперлогизм» в отношении к творческой фантазии и интуиции мало говорят о природе этих процессов. И фантазия, и интуиция черпают из глубины сознания, но сферы или слои подсознания в обоих процессах иные. Интенция интровертированного и концентрированного ума в интуиции достигает чувства духа, давая общий мысле-чувственный интуитивный продукт. Интенция концентрированного ума в фантазии достигает внутреннего чувства души, — отсюда художественная образность. Точное разграничение интуиции и фантазии невозможно, так-как катастатическое смешение духовно-душевных функций и сил не допускает чистоты функций и процессов.

Сон и сновидения

Воображение и вообще репродуктивная деятельность получают полный простор и свободу во сне, когда нет контроля и торможения ума. Сновидные состояния днем, галлюцинации, бред слабоумных составляют патологию вооб-

ражения. Майер⁴⁷⁹ говорит о состоянии сумеречности и сновидности, когда «репродуктивная способность, нестесняемая ничем, идет своим путем, и ряды следуют за рядами, образы за образами. Это — не воспоминания, а продукты репродукции, творения фантастического представления в тесном смысле». Начинается голая игра представлении, не сдерживаемая умом.

ГАЛЛЮЦИНАЦИИ

Галлюцинации были известны древним и назывались фантазмами. Немезий говорит о фантазмах у меланхоликов и считает их органами передних желудочков мозга⁴⁸⁰. Галлюцинация есть патологическое представление, свидетельствующее о нарушении репродуктивной деятельности в карте души *tabula*, или в зеркале воображения, по Элифасу Леви.

Патология воображений тесно связана с патологией неразумной души вообще. Это — уклон к чрезмерности, неуравновешенности, неурегулированности, как признак автономности неразумной души. Если в отношении неразумной души говорится о гиперэмотивности и гипераффективности, то в отношении к воображению можно говорить о гиперимажинативности. Вопрос об отношении фантазии к действительности получил разработку в капитальных трудах Paul Haberlin и Heinrich Maier.

ФАНТАЗИЯ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

По Haberlin⁴⁸¹, фантазия как форма познания имеет отношение не к действительности, а к возможности. Ее особенность и функция — не утверждение, а представление. В противоположность восприятию, где мы устанавливаем объекты, в фантазии мы их представляем, как цель действия. Фантазия представляет внешние объекты так, как они «должны быть». Фантазия включает желательные свойства объекта.

⁴⁷⁹ Майер *Op. cit.*, S. 68.

⁴⁸⁰ Немезий, *Patr. Migne. PG*, t. 40, 632.

⁴⁸¹ *Op. cit.*, S. 157–158.

Другая особенность фантазии, по Haberlin, — в целевом характере представлений фантазии. Эти образы суть не только фантастические представления, но и представления цели. Ошибочно думать, что фантастические представления образуются из элементов объективных представлений. Нет, это есть лишь внутренний образ. Третья особенность представлений фантазии: представленный объект выглядит иначе, чем объект действительный; и это изменение вызвано деятельностью субъекта, фантазией.

Четвертая особенность фантазии — участие интереса. Новые черты представленного объекта, т. е. желательное свойство, суть интересы, соответствующие таковым самого субъекта.

Haberlin отмечает дальше чувственный характер фантазии. Maier⁴⁸² отмечает не только чувственность, но и такие чисто катастатические черты фантазии, как эффе́ктивность, эмо́тивность, постуля́тивность и воли́тивность, в основе которых лежит «*Sein-Sollen*».

Мы уже говорили, что чистое воспроизведение впечатлений и ощущений невозможно. Фантазия вносит в реальность нечто нереальное и призрачное и с помощью ума создает нереальный, призрачный мир, который она потом ставит на место мира реального. Фантазии в этой деятельности прощается ложь ввиду поэтичности этой лжи. Благодаря фантазии жизнь не только отдельных субъектов, но и целых народов протекает на грани реального и фантастического, истинного и ложного, и сколько раз в истории народов призрак, ложь и фантастика брали верх над истиною и реальностью. Дело не в одном только противоположении действительности и возможности, а в прямом насилии последней над первой, в насилии лжи над истиной и призрака над действительностью.

Майя

Творческая игра фантазии нашла свое выражение в мифологемах браманизма. Брама творит мир силою Майи, творит в образах и грезах, и эти грезы принимают очер-

⁴⁸²Ор. cit., S. 4-6.

тания реальных вещей. Майя есть призрак, обман, ложь; сила Майи есть сила грезящей фантазии, а Брами — великий престижитатор, и мир, создаваемый Брамой, есть призрачный мир, Брами ошибается. Когда он убеждается в своей ошибке, он обретает сознание и при свете сознания обман и ложь рассеиваются, и мир перестает существовать. Сознание Браммы куда-то исчезает во время внекосмической ночи, и игра Браммы с самим собою начинается вновь, до нового прояснения, и т. д. до бесконечности. Из этой полумистической и полумифической бессмыслицы Гаутама Будда сделал правильный вывод, что бессознательность и небытие — лучше и выше, чем мечта Браммы. Куда девается сознание Браммы, с таким трудом и мукой добываемое им в течение космического дня? Божество в индуизме творит мир так, как человек творит свои мечты, аутистично, бессознательно, следуя своему эмоционально-аффективно-волевому субъективному интересу, объективируя в своем призрачном творчестве свое Я. В этом — крайняя степень антропоморфизма и антропопатии индуизма, нашедшее себе почву на Западе, в метафизике Фихте, у которого «чистое Я» творит мир в представлениях, силою воображения, через самосозерцание. Чистое Я Фихте — это аналог Браммы, сверхиндивидуальное сознание, некая универсальная разум-фантазия, творящая мир своими представлениями. В *Bṛhad-Araṇyaka Upanishad* говорится: «Атман (Брами) созерцает самого себя и говорит: «Это — Я» (1, 4; 1–22). У Фихте это выражено несколько иначе: «Я ставит самого себя» и «Я ставит Не-Я в себе самом». Фихте подчеркивает, что речь идет не о *Sein*, а о *Sollen*, речь идет о действии, *Tun*, в основе коего лежит загадочное и непонятное ни для Фихте, ни для браманизма, неразумное влечение — *Trieb*, *Streben*. Фихте прибегает к диалектическому методу, как впоследствии Гегель, методу весьма удобному для спекуляции. Я все время создает в себе противоположности в виде представлений, перескакивая через них и создает себе новые антитезы. Мир со всеми богами, людьми и царствами природы есть лишь представление Я — Браммы, «мое представление», по Шопенгауэру. Бессознательное в виде *Tun*, *Streben*, *Trieb* первично и только став представлением, делается содержанием сознания. Характерно

положение сознания не только в системе Фихте, но и по всей послекантовской идеалистической философии. Сознание есть вторичный продукт эволюции и возможно только как эмпирическое сознание отдельных индивидуальных Я. У Шеллинга⁴⁸³ сознание пробуждается из бессознательного влечения, *Sehnsucht*, темной основой природы, бессознательного разума, который стремится стать разумом сознательным. Основная концепция древнецерковной антропологии, по которой неразумная подсознательная душа в катарсисе вновь обретает свою первозданную интеллигибельность, т. е. вновь становится разумной и сознательной, эта концепция дана в идеалистической философии в урезанном и искаженном виде, в виде простого беспричинного восхождения неразумного влечения к сознанию, с отрицанием первичного интеллигибельного характера неразумного начала. Примат практического Я с его темным *Trieb* и *Tun* завел Шопенгауэра в мрачные дебри слепого волюнтаризма. Разум, как главный атрибут Абсолютного Духа в системе Гегеля есть по существу разум-фантазия, работающая по типу представлений, т. е. на основе фантазии. Поэтому и диалектика Гегеля носит все черты псевдодиалектики фантазии, ярким образцом которой является вся «Феноменология Духа». Гегель также исходит из бессознательности мировой основы. Неразумный разум хочет стать разумным, поэтому он фантазирует вместе с Брамой, Фихте и Гегелем и сам себя делает разумным. Катастасис неразумной человеческой души дан у Гегеля в виде Инобытия Абсолютного Духа. Вся германская философия, начиная с Канта, есть отчаянная попытка вырваться из когтей фантазии к свету разума силами одного разума. Вся кантовская и послекантовская философия есть метафизика «могущественного обманщика», бывшего кошмаром Декарта⁴⁸⁴.

Мы увидим дальше, что в древнецерковной литературе говорится об этом могущественном обманщике как о реальном существе, обманывающем бедных философов могущественною силою фантазии-Майи, полным господином которой он является.

⁴⁸³über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 33–34.

⁴⁸⁴Meditationen, Leipzig, S. 18.

Мы останавливаемся так долго на метафизике фантазии, чтобы указать на своеобразную перекличку между западными браманистами-ведантистами и ведантистами восточными, на общность пути Майи на Востоке и на Западе. То, что дано на Востоке в лукаво-наивных образах, то получило на Западе форму quasi-логического мышления.

Деятельность фантазии в виде творческой, продуктивной, фантазии подала Фрошаммеру⁴⁸⁵ повод к смешению фантазии с духом. Он говорит о сверхиндивидуальном творчестве в природе в виде формирующего принципа в Бессознательном. Фантазия, по Фрошаммеру, есть способность переводить духовное в душевно-психические формы. Она творит не только органический мир, но и психические способности, и духи. Учение о Мировой Фантазии ничего не прибавляет ни к нашему пониманию фантазии, ни к Пониманию мирового процесса. Фрошаммер гипостазировал фантазию, как Гегель — разум, Шопенгауэр — волю, Лотце — чувство, Эд. ф. Гартмани — бессознательное. Это лишь новая попытка возвести отдельную душевную или духовную функцию человека на степень универсального мирового принципа.

ФАНТАЗИЯ В ЙОГЕ

Каллист Катафигиот говорит, что при смешении фантазии с интуицией в интеллектуальном созерцании получается смешанное знание⁴⁸⁶. Типическим образом такого знания является Жнана Йога. Интенция воображения является одним из главных средств в йогической медитации наряду с интенцией ума. Один из крупнейших йогов, сочинения которого получили распространение в Европе и Америке, Suomi Вивекананда⁴⁸⁷, ученик Рамакришны, так изображает йогическую концентрацию: «Представьте себе какое-нибудь место в вашем сердце, в середине его пламя. Вообразите, что это пламя — ваша собственная душа, что внутри этого пламени находится лучезарное пространство

⁴⁸⁵ Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses, S. 109.

⁴⁸⁶ Каллист Катафигиот, Patr. Migne. PG, t. 147, 8, 40.

⁴⁸⁷ Философия Йога, Рига, с. 79.

и что это пространство есть душа вашей души — Бог. Созерцайте это в вашем сердце». В другом месте, говоря о концентрации на поясничном центре Муладхара, он добавляет, что нужно как можно сильнее вообразить змея Кундалини, и чем сильнее воображение, тем скорее получается эффект. Психическая энергия, накапливаемая при йогическом дыхании, при помощи воображения направляется в поясничный центр, с концентрацией на мысленном образе пылающего треугольника со змеем Кундалини внутри.

Анни Безант⁴⁸⁸ говорит о воображении в йоге: «Воображение есть инструмент йоги. . . ментальное тело очищается мышлением и воображением». Даже катарсис в йоге воображаемый, как наивно отмечает Безант: «Нужно воображать в ментале те качества, которые желаешь приобрести и воображать отсутствующими дурные качества».

Таким образом, эту «смутительную и омрачительную», по выражению Никиты Стифата, силу воображения йог делает не только концентрирующей, но и катартической силой.

ФАНТАЗИЯ В ДРЕВНЕЦЕРКОВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Фантастическое представление носит у Немезия название *Phantaston*. Это — образ того чувства, которое возбуждает деятельность фантазии, то, что «падает в фантазию, как чувство в чувственное». Фантастон есть то, что вызывает страсть, т. е. помысл. Как в органе чувства рождается страсть от внешнего предмета, так в душе рождается страсть от фантастон⁴⁸⁹.

Максим Исповедник говорит о трех видах фантастического (*Phantastikon*): 1) первое впечатление — образное чувство, 2) отпечатки прежних чувств и впечатлений — собственно фантазия и 3) наслаждение и страдание от воображения добра и зла. Фантазия, по Максиму, есть пластическое представление о чувственном (*πλαστικότητα ἐννοια*)⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ Introduction a la Yoga, Paris, 1923, p. 146.

⁴⁸⁹ Немезий, Patr. Migne. PG, t. 40, 632–636.

⁴⁹⁰ Максим Исповедник, Комм, к Дионисию. Patr. Migne. PG, t. 3, 252.

Древнецерковная антропология отмечает три особенности деятельности воображения-фантазии: 1) эмпатическое или патетизирующее действие, 2) лживый аспект фантазии и 3) inferнальный аспект. Характерно для древнецерковной антропологии строгое разграничение ума и фантазии. Максим Исповедник говорит:

«Иное есть фантазия и иное есть ум. Они производятся разными силами и различаются свойствами движения. Мысль есть действие и творчество, а фантазия — плод страсти, впечатление (τύπωσις) образа, представляющего нечто чувственное. Фантазия есть пассивное и формирующее движение в уме и душе»⁴⁹¹.

Ум и фантазия разнятся в своих движениях. Движения фантазии как душевной силы грубее и сложнее движений ума. Участие фантазии в деятельности ума делает ум грубым и чувственным, меняется характер движений ума. Происходит снижение ума с духовного плана на душевный, помрачение ума. Ум как духовная сила есть свет и огонь, и от участия фантазии в деятельности ума ум в значительной степени теряет свою световидность и огненность, созерцательная сила его ослабляется. Участие фантазии и чувственности характерно для нечистого ума. Очищение, катарсис ума является необходимым условием созерцания и медитации и никакая образность, мечтательность, никакая фантазия неуместна в созерцании. Нечистый ум порождает нечистое знание. О смещении ума и фантазии в мышлении говорит Григорий Палама:

«Фантастикон души имеет образы от чувств, отделяя их от тела и предметов, имеет в себе сокровища даже в отсутствии тел, для внутреннего употребления, делая их для себя видимыми. Это фантастическое становится границей ума и чувства, и ум, вращаясь, создает разнообразные помыслы, диалогизируя, силлогизируя, аналогизируя, многовидно, страстно... Ум, опирающийся на фантазию и сроднившийся с чувствами, рождает смешанное знание»⁴⁹².

Отпечатлевая ум образами предметов, фантазия корен-

⁴⁹¹ Максим Исповедник, Комм. к Дионисию. Patr. Migne. PG, t. 3, 252.

⁴⁹² Григорий Палама, Patr. Migne. PG, t. 150, 1132.

ным образом меняет деятельность ума, сближая эту деятельность с деятельностью чувств. Этот род деятельности ума называется противоестественною деятельностью, а такое состояние носит название эмпагии ума (ἐμπάθεια τοῦ νοός), и такой ум называется страстным умом, так как его деятельность лежит в основе страстей и страстных помыслов (ἐμπάθεις λογισμοί). Такой ум воспроизводит чувственные образы, фантастические, аффективные и эмотивные представления, сам двигает фантазию и приводится в движение фантазией. Ум и фантазия образуют в страстной деятельности порочный круг, сила ума слабеет и истощается вплоть до патологических состояний гипонойи и слабоумия. Это извращение ума носит название окачествования, или метапоэза (μεταποίησις τοῦ νοός) ума. Такой ум отражает только черты вещества и неспособен к восприятию сверхчувственного и сверхразумного, не видит невидимую внутреннюю сущность вещей, не созерцает идеи.

Фантазия вмешивается и в созерцательную деятельность ума, о чем говорит Григорий Синайский: «Фантазия видоизменяет и извращает (μετασχηματίζει καὶ μετατρέπει) всякое духовное созерцание. Нет ничего такого духовного, чего нельзя было бы извратить фантазией... Получается заблуждение вместо истины и фантазия вместо созерцания»⁴⁹³ (φανταστῆς καὶ οὐχ ἡσυχαστῆς γενόμενος).

Примесь фантазии в созерцании указывает, по Григорию Синайскому, на преждевременность, на незрелость созерцания:

«Неподготовленный ум легко фантазирует о том, чего он еще не достиг»⁴⁹⁴ и кто прибегает к преждевременному созерцанию, тот становится «фантастом», а не «исихастом» (πλάνη ἀντὶ ἀληθείας, καὶ φαντασία ἀντίνα). В преждевременном созерцании, по Исааку Сирину, «вместо действительного усматриваются призраки и образы»⁴⁹⁵. Такое созерцание есть только «подобие духовное, а не действительность». Примесь фантазии придает медитативному созер-

⁴⁹³Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1228, главы в акростихах.

⁴⁹⁴Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1285.

⁴⁹⁵Исаак Сирин, Творения, Слово 65, с. 268.

панию мечтательный характер, и Исаак отличает мечтательное созерцание, как ложное, от истинного духовного созерцания. И созерцательное знание становится фантастическим. «Древняя мудрость», оккультизм, теософия, «эсotericическая философия» представляют образец этого «смешанного», «полуфантастического», полуреального знания, но и то реальное, что в них есть, представлено в искаженном виде, как в кривом зеркале. Акатарсия (нечистота) фантазии была известна и платоновской школе мистики. Пселл говорит, что, по Платону (в Федоне), фантазия вмешивается в созерцание в экстазе и все мутит, давая всему материальную форму и образ⁴⁹⁶. Синезий говорит, что по Платону, мудрость чужда фантазии⁴⁹⁷.

КАТАСТАСИС

Таким образом, фантазия удерживает ум на низшем душевном плане, не давая ему подняться на духовный план, став могущественным орудием злой силы. Максим Исповедник следует древнецерковной традиции, когда считает фантазию началом, источником и первым проявлением греха:

«В начале душа стала злою через фантазию»⁴⁹⁸.

Учение Максима о фантазии в естественном и противоположенном состоянии излагает Никодим Агиорит⁴⁹⁹. Орган дьявола — фантазия, и Адама соблазнил он фантазией «*Eritis sicut Deus*». Ум Адама до грехопадения не имел фантазии. В начале плоть не имела ни наслаждения, ни страдания, душа не имела незнания, и в уме не отпечатлевались образы вещей. Ум праотца получил отпечатки через фантазию, которая вошла, как стена между умом и умопостигаемым, и не дает ему войти в простые и нефантастические логосы вещей. Дьявол вводит в грех и заблуждение, в бессмысленные предрассудки, в утопические ереси и лукавые,

⁴⁹⁶ Михаил Пселл. Patr. Migne. PG, t. 122, 1029–1033.

⁴⁹⁷ Синезий Киренейский. Patr. Migne. PG, t. 66, 1293, de insomniis.

⁴⁹⁸ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1456.

⁴⁹⁹ Никодим Агиорит, О хранении чувств... с. 113–114.

распущенные догматы, и во всем этом соблазняет фантазией. Поэтому святые отцы называют дьявола всеподражающим и древним живописцем (Иоанн Златоуст, в главе о молитве). Демоны соблазняют не только умных людей через фантазию, но и других, во сне. Каллист патриарх называет фантазию мостом демонов. Григорий Богослов считает вообще фантазию причиной греховного поступка. По Георгию Неокесарийскому⁵⁰⁰ Господь Иисус Христос не имел фантазии.

Григорий Синайский говорит:

«Бесы наполняют образами ум наш и сами облакаются в образы для размножения в нас страстных воображений, и даже во сне мечтания наши делают богатыми воображением»⁵⁰¹.

Практикующие умную медитацию являются объектом особого внимания темной силы, как говорит Каллист патриарх:

«Всех начинающих и практикующих демон смущает своими нашептываниями, а созерцающим строит фантазии, показывая свет, цвета, огонь; смущая подвижников»⁵⁰².

Как извращенное внутреннее чувство, фантазия сродни демонам и составляет часть демонского существа:

«Что дурного в демоне? Неразумный гнев, безрассудное желание и фантазия»⁵⁰³, говорит Дионисий.

«Бесы могут принимать какой угодно мечтательный образ»⁵⁰⁴ (Иоанн Дамаскин).

«Они устрашают мечтательными привидениями» (Антоний Великий).

⁵⁰⁰В тексте: Георгию Коресийскому, надо: Георгию Неокесарийскому.

⁵⁰¹Григорий Синайский, Добр. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 71, с. 191–192. (По Позов с. 208–209).

⁵⁰²Каллист патриарх, Patr. Migne. PG, t. 147, 817.

⁵⁰³Дионисий Ареопагит, Patr. Migne. PG, t. I, de div. nom., cap. 4.

⁵⁰⁴Иоанн Дамаскин, Изложение православной веры, кн. 2, гл. 4, 58.

БЕСФАНТАСТИЧЕСКАЯ МЕДИТАЦИЯ

Древнецерковная медитация свободна от интенции всех видов воображения-фантазии, как воспроизведения чувственного. Фантазия изгнана полностью из умной медитации, как вспомогательная сила. Фантазия есть враг духовности и ведет к извращению и низведению духовного. Внешняя чувственность, фантазия и гедонизм эмпатического ума лежат в основе космофилического опьянения миром, а аскеза Логоса ставит своей задачей трезвение ($\nu\eta\psi\iota\zeta$), с устремлением к имманентной и трансцендентной реальности Сущего. Аскеты говорят:

«Нужно, чтобы владычественное в нас (ум) не сливалось с негодными и блуждающими образами»⁵⁰⁵ (Григорий Богослов).

«Нужно очистить ум от всякой чувственной фантазии»⁵⁰⁶ (Максим Исповедник).

«Кто болеет фантастическим духом, пусть не требует ясности, но должен очиститься»⁵⁰⁷. (Синезий).

Лживый аспект фантазии не требует пояснения, приводим только характеристику фантазии Никодима Агиорита⁵⁰⁸. «Фантазия не только отпечатлевает образы, но сама создает другие путем прибавления, изменения и отнятия, создает несуществующее».

Фантазия является энграфизирующим фактором:

«Воображение помрачает ум и душу, так как всякий помысел входит в сердце через воображение чего-либо чувственного»⁵⁰⁹ (Исихий).

Идеалом христианской жизни является ум, в котором «совершенное безобразие и безмечтание»⁵¹⁰ (Нил Синайский).

⁵⁰⁵ Григорий Богослов, Творения. Сл. 27.

⁵⁰⁶ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG*, t. 90/1, 1273.

⁵⁰⁷ Синезий Киренейский, *Patr. Migne. PG*, t. 66, de insomniis.

⁵⁰⁸ Никодим Агиорит, О хранении чувств... с. 112.

⁵⁰⁹ Исихий, цит. по Каллисту, Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, в сотне глав, гл. 65, с. 383–384. (По Позову с. 414).

⁵¹⁰ Нил Синайский, цит. по Каллисту, Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, в сотне глав, гл. 71, с. 386–387. (По Позову с. 417).

Каллист приводит мнение Василия Великого об отношении фантазии к истине:

«Воображения и мысленные построения как стеною, окружают помраченную душу, так что она силы не имеет чисто взирать на истину, но все еще держится зеркала и гадания»⁵¹¹.

Печатлеющее созерцание вовсе неуместно в отношении к Богу, по Евагрию Понтийскому⁵¹².

И внешние чувства фантазия делает эмпатичными, неточно отражающими действительность. «Чистый разум» в смысле Канта не в силах внести корректив в деятельность этой извращенной внешней и внутренней чувственности. Человеческая мысль с древнейших времен пришла к убеждению, что внешние чувства дают неточную картину мира. Из этого убеждения вышли: скептицизм, субъективный идеализм, антропоцентризм, нигилизм и т. д., как на Востоке, так и на Западе. Когда человеческий ум покидает почву голого логизирования *à la* Кант и устремляется к созерцанию, фантазия вновь приходит на помощь концентрированному интеллекту в его созерцательной деятельности. Спекулятивная концентрация не знает катарсиса интеллекта и охотно пользуется силою фантазии. Получается, по Исааку, Каллисту Катафигиоту и др., смешанное созерцание и знание, в котором нельзя отличить реальное от фантастического. Имагинативное созерцание Санкарачария и Капилы ничего не прибавляет к голой рефлексии Юма—Канта. Отсюда — культурно-исторический факт огромной важности, универсальный человеческий документ: полное совпадение взглядов восточной и западной философии, спекулятивного созерцания Востока и дискурсивного мышления Запада, как прямое следствие отрыва западной мысли от христианской почвы. Элемент нереальности во «внутреннем знании» и «внутреннем откровении» в спекулятивном созерцании также силен, как и в критической философии.

⁵¹¹ Василий Великий, цит. по Каллисту, Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, в сотне глав, гл. 65, с. 384. (По Позову с. 414).

⁵¹² Евагрий Понтийский цит. по Каллисту, Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, в сотне глав, гл. 65, с. 384. (По Позову с. 415).

Разрыв завесы в Иерусалимском храме в ночь Страстей Христовых равнозначен разрыву покрывала Майи, хотя имеет и много других эсотерических смыслов. Исчез призрак «могущественного Обманщика», и явилась Сама Истина и Действительность во всей своей трансцендентальной Реальности. Христос покончил с Левиафаном фантазии, готовым пожрать последние остатки человеческого разума и сознания.

МЕТАФИЗИКА ВООБРАЖЕНИЯ

Никому не удалось показать огромное значение фантазии — воображения в духовной жизни человека, так, как это удалось Фихте в его «Наукословии», и здесь он — целиком на почве спекулятивной мистики и индоевропейской, западно-восточной философии и психологии. Для Канта воображение есть способность аппрегензии, т.е. способность образования представлений из ощущений. Для Фихте — это способность восприятия вообще и универсальная способность миротворения, творения Не-Я из Я, единственный путь к творению вообще. Тем самым воображение становится метафизической способностью и способностью познания вообще. Воображение лежит в основе не только философской спекуляции, но и мистического созерцания. Фихте дал теорию имажинативного йогического созерцания и сделал это лучше, чем древние и новые теоретики йоги. Рядом с творческой силой фантазии рассудок есть только способность удержания (фиксирования) продуктов воображения, а ум есть только способность абстракции? Интеллект в его двух формах, духовной и психической, играет только вспомогательную роль и тем самым утверждается примат воображения над всеми силами духа и души. Эта с исключительной виртуозностью развитая теория имажинативного психизма лежит в основе спекулятивной мистики и теологии, и спекулятивной метафизики. Фихте выдвинул и кардинальный факт всякого мистического и метафизического спекулятивизма вообще: необходимость рефлексии над созерцаемым объектом (в Йоге-Тарка). Объект, по Фихте, — не объект в обычном смысле, а продукт субъекта, т.е. иллюзорный объект. Отсюда — субъективный идеализм или,

вернее, идеал-иллюзионизм, Майя, вытеснение реального фантастическим.

В индуизме это — сфера второй ступени сознания, ночного сновидного сознания. Это не просто рефлекс 1-ой ступени сознания, дневного сознания, а «творческая сила, которая из внутреннего строительного материала Самого (Атмана) строит миры, которые при пробуждении вновь погружаются в первооснову (Urgrund)⁵¹³. В глубоком сне, на 3-ей ступени сознания, Сам возвращается в сердце. Таким образом, в вопросе о роли воображения существует полное согласие точек зрения Запада и Востока. В брама-но-буддийском созерцании действует именно это «мировое воображение».

ПАМЯТЬ

Память есть основная функция души, без которой жизнь вообще невозможна. Всякое состояние живой материи оставляет в ней след, а оживание этого следа есть память. Связь памяти с деятельностью ума общеизвестна. В. Вундт⁵¹⁴ говорит: «Понятия фантазии и разума, как и понятие памяти, обозначают неоднородные силы и способности. Память есть общее понятие». По Джемсу⁵¹⁵, память есть знание о минувшем душевном состоянии после того, как оно перестало непосредственно сознаваться нами, или знание о событии или факте, о котором в данную минуту мы не думаем, и которое сверх того сознается нами теперь, как явление, имевшее место в нашем прошлом. Это — копия, оживание в сознании образа минувшего явления. Процесс памяти, по Джемсу, включает в себе два элемента: 1) запоминание известного факта и 2) припоминание или воспроизведение того же факта. Причиной обоих процессов служит закон приучения в нервной системе. Нервные пути, служащие для запоминания и припоминания, или воспоминания, нетождественны. Таким образом,

⁵¹³Hauer, Eranos — Jahrbuch, Zürich, 1934, S. 51.

⁵¹⁴Вундт, Grundriss d. Psychologie, S. 329.

⁵¹⁵Там же

память всецело зависит от свойств нервных путей, от числа их, и от устойчивости этих путей, т. е. является, по Джемсу, функцией мозга. Припоминание есть активный процесс, совершается при помощи усилия, с направлением раздражения в тот след, который находится в подсознании в состоянии минимального раздражения, и чем свежее след, тем быстрее и легче совершается припоминание. Иногда нужно бывает повторное усилие для концентрации раздражения до известной интенсивности, способной преодолеть косность нервных путей.

По Немезию, память есть особая функция души, мнемоневтикон, и есть способность запоминания и воспоминания. Ориген, по Немезию, считает, что память есть фантазия, покинутая чувством, а Платон называет память спасением чувства и мышления. Чувственное восприятие становится мнением (докса), а умственное восприятие становится мышлением (ноэзис). И мнение, и мышление оставляют отпечатки (λήθη), и это называется помнить, вспоминать. Воспоминание означает, что было забвение. Есть воспоминание идей, понятий, Бога. Орган памяти, по Немезию, — задний желудочек мозга и мозжечок⁵¹⁶.

Следы, или энграммы, накаплиются в коре головного мозга, но акт воспоминания, по Наскоуес⁵¹⁷, есть акт thalamus, который собирает следы явлений, помещенных в коре, напоминающей библиотеку.

ПАМЯТЬ СЕРДЦА

Древнецерковное учение о памяти можно найти у Никодима Агиорита. Душа имеет карту, где записывается все, что приходит от внешних чувств. Эта карта души подобна воску (tabula rasa схоластиков и Локка), и все чувства оставляют на ней отпечатки. Фантазия также отпечатлевает на карте свои чувственные образы. Фантазия пользуется картою души для воспроизведения отпечатков чувств, своих собственных образов и для комбинации новых образов. Карта души называется еще компасом фантазии (πύξ τῆς

⁵¹⁶Немезий, Patr. Migne. PG, t. 40, 660–661 и 664).

⁵¹⁷Наскоуес, Revue neurologique, Paris, 1926, n. 6.

φαντασία), так как является субстратом репродуктивной деятельности не только памяти в виде воспоминания, но и воображения (фантазии). Карта души является вместилищем всех ощущений, восприятий, представлений, понятий и фантастических образов, т. е. всего индивидуального опыта человека, внешнего и внутреннего, т. е. является универсальным органом энграфирования, органом рецептивности и чувственного созерцания. Так как древнецерковная антропология помещает карту души в сердце, то можно говорить о памяти сердца в отличие от головной памяти, единственно признаваемой современной наукой. Таким образом, и здесь мы встречаем параллелизм деятельности головы и сердца: оба центра являются вместилищем энграмм. Память сердца глубже и обширнее, так как вмещает и невидимый мир, вмещает и сверхиндивидуальный опыт человечества, коллективную душу и коллективное сознание в смысле С. G. Jung. Память головная — это множественная, многообразная (πολυσχεδές μνήμη) и разнообразная память, по Каллисту и Игнатию⁵¹⁸, вмещающая в себе вещи дифференцированного мира, это мирская память, по Исааку⁵¹⁹. Сердце имеет и другую, простую Божью память.

По Галену⁵²⁰, Архиген утверждал, что потеря памяти зависит от расстройства сердца. Это станет понятным, если признать сердечную память.

СТРАСТНАЯ ПАМЯТЬ

Для естественного состояния памяти характерна та же простота и единовидность, как и для божественного ума. Это была память Божья, главным содержанием коей было памятование о Боге. Но ум окачествовался, стал страстным умом, рассеялся по предметам внешнего мира, находя в этом блуждании и пристрастии наслаждение для себя, стал множественным и разнообразным. Метапоз и метасхематизм ума и души коснулся и памяти. И память стала страстной, стала воспроизводить множественность, стала

⁵¹⁸ Каллист и Игнатий, Patr. Migne. PG, t. 147, 684.

⁵¹⁹ Исаак Сирин, Patr. Migne. PG, t. 86, 888.

⁵²⁰ Op. Cit., t. 2, p. 548, 554.

орудием чувственной фантазии. Записи и отпечатки души получили другое содержание. Григорий Синайский говорит:

«Начало помыслов и причина разделения преступлением человека единовидной и простой памяти, которая через сие потеряла и Божью память, и сделавшись из простой сложною и из единовидной разнообразною, стала губима своими собственными силами»⁵²¹.

Потеря Божьей памяти отразилась на всем строе ума и души катастического человека, и легла в основу эксцентризма, антропоцентризма, пантеизма и атеизма.

«Память движет фантазию», — говорит Григорий С., имея в виду мирскую, множественную память⁵²². С другой стороны, и фантазия движет память, сотрясает карту души, по выражению Никодима Агиорита; получается порочный круг. Память, фантазия и внешние чувства отравляют ум. Евагрий говорит:

«Память, приводя в движение то, что получила через тело, вносит образы во владычественный ум... Память воспроизводит образы и без тела (во время сна)»⁵²³.

Он же говорит и о страстной памяти: «О чем имеем страстную память, то прежде на деле было воспринято со страстью»⁵²⁴.

⁵²¹Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях..., гл. 130, с. 213. «Утверждаем, что есть восемь главных предметов созерцания: первый — Бог, невидимый и безвидный, безначальный и несозданный, причина всего сущего, Троичное единое и пресущественное Божество; второе — чин и стояние умных сил; третий — составление видимых вещей; четвертый — домостроительное снисхождение Слова; пятый — всеобщее воскресение; шестой — страшное второе Христово пришествие; седьмой — вечная мука; восьмой — Царствие Небесное. Четыре первые — прошедшие и совершившиеся, а четыре последние — будущие и еще не проявившиеся, ясно однако же созерцаемые и признаваемые стяжавшими благодатью полную чистоту ума. Приступающий же к сему без света благодати да ведает, что он строит фантазии, а не созерцания имеет, мечтательным духом будучи опутываем фантазиями и мечтающий». (По Позову с. 207, сокращено)

⁵²²Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1301.*

⁵²³Авва Евагрий Понтийский, Добротолюбие, т. 1, 11. О различных порочных помыслах, главы, с. 619. (По Позову с. 647).

⁵²⁴Авва Евагрий Понтийский, Добротолюбие. Т. 1, главы о деятельной жизни, гл. 23, с. 574. (По Позову с. 600).

О роли памяти в страстной деятельности говорит Максим Исп.:
«Память приносит уму помыслы, а эти — страсти, и ведут ум к приражениям»⁵²⁵.

В целях борьбы со страстями ум должен начать брань с чувствами, с фантазией и с памятью.

«Ум, оторвавшись от чувств, — и приведший в порядок конституцию (тела) (χρᾶσιν), имеет брань только с памятью»⁵²⁶ (Авва Талассий).

Падение, по Диадоху, состояло в отпадении от памяти сердца, а восстановление (апокатастасис) приходит через «заглядывание в глубь сердца с постоянной памятью Бога»⁵²⁷.

Аскеза ума заключается в хранении ума, очищении его и внедрении памяти Божией (Исаак и Диадох).

Григорий Синайский говорит о врачевании памяти:

«Врачевство первобытной памяти от этой лукавой и пагубной памяти помыслов есть возвращение ее к древней простоте. Орудие зла, преслушание, не только простую души память о добре расстроило, но и все ее силы расстроило, омрачив естественные вожделения добродетели. Врачуется же память постоянной, действием молитвы утвердившеюся памятью Божьего, в коей, срастворившись с духом, возводится она из естественного в вышеестественное состояние»⁵²⁸.

Диадох говорит о значении аскезы хранения:

«Нужно хранить ум неволнуемым, чтобы он мог в текущих помышлениях различать доброе в складах памяти (ταμιόεις) от темного и демонического из складов природы»⁵²⁹.

О значении страдания говорит Марк Подвижник.:

«Горестный случай ведет к памяти Божьей»⁵³⁰.

⁵²⁵Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 980, 1-я сотня о любви.

⁵²⁶Талассий авва, Patr. Migne. PG, t. 91, 1452.

⁵²⁷Диадох, цит. по: Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; с. 56. п. 62).

⁵²⁸Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях, гл. 61, с. 160. (По Позову с. 208).

⁵²⁹Диадох, цит. по: Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; сар. 26, 28.

⁵³⁰Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 912.

ПАМЯТЬ БОЖЬЯ

Что такое Божья память?

«Память Божья — в сердце»⁵³¹ (Григорий Нисский).

«Память Божья есть сокрушение сердца»⁵³² (Марк Подвижник).

По Григорию Синайскому, память Божья есть частое призывание имени Иисуса, т. е. непрерывная умно-сердечная молитва, умное делание⁵³³. Поэтому и Симеон Новый Богослов говорит о непрестанности Божьей памяти⁵³⁴.

«От Божьей памяти — духовные наслаждения и божественные сверкания»⁵³⁵ — говорит Григорий Палама.

«Память Божья связывается с Любовью»⁵³⁶ — говорит Диадокх.

Таким образом, восстановление памяти Божьей есть мистический процесс, связанный с общим процессом метаморфоза человека, с просветлением и чувством блаженства, и является в то же время признаком очищения сердца.

«Сердце чистое есть то, которое предоставило Богу память совершенно безвидную (чистую от впечатлений) и не имеющую образов, и готово принять одни напечатления Божий, от которых оно обыкновенно делается светлым»⁵³⁷.

Таково харизматическое проявление Божьей памяти. Марк говорит еще о катартическом действии, об очищении души от нечистоты⁵³⁸. Во время молитвенной конденсации ума в сердце (в умном делании) память делается,

⁵³¹ Григорий Нисский, *Patr. Migne. PG, t. 44, 1121.*

⁵³² Марк Подвижник, *Комметании к Иоанну Лествичнику, Patr. Migne. PG, t. 88, 1121.*

⁵³³ Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1303.*

⁵³⁴ Симеон Новый Богослов, *Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, гл. 164, с. 53.*

⁵³⁵ Григорий Палама, *Патр. М. 150, 814.*

⁵³⁶ Диадокх, *цит. по: Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; сар. 32, 36).*

⁵³⁷ Марк Подвижник, *Добротолюбие, т. 1, Наставления извлеченные из других его слов, гл. 78, с. 518. (По Позову с. 538).*

⁵³⁸ Марк Подвижник, *Комметании к Иоанну Лествичнику, Patr. Migne. PG, t. 88, 1124.*

по Исааку, безвидной, безобразной, незапечатленной и простой (ἀνεῖδρον, ἀσχημάτιστον, σφραγιστον, ἀπλὴν γίνεται).

Она становится памятью божественною, «отпечатлеваясь в сердце силою креста»⁵³⁹ (Никифор Монах).

Утверждение Божьей памяти свидетельствует о метаморфозе памяти, достигаемом на вершине умной медитации. Исаак говорит: «Памятование о Боге, когда овладеет пажитью в душе, истребляет в сердце памятование о всем видимом»⁵⁴⁰. Отсутствие памяти Божьей означает, по Исааку, что в сердце преобладает лукавая память. Память Божья обладает тауматургической (чудотворною) силою:

«Кто при памятовании о Боге уважает всякого человека, тот, по мановению Божью втайне, обретает себе помощь у всякого человека»⁵⁴¹.

Память Божья обладает катартическим действием на душу и, по Марку, удаляет из души все нечистое и нездоровое⁵⁴². Григорий Син. говорит о «божественной единовидной памяти», и возвращение человека к этой первоначальной памяти означает исцеление души от последствий греха⁵⁴³.

Диадок говорит о других особенностях Божьей памяти, о ее связи, с одной стороны, с внутренним словом, когда память Божья «становится горячею»⁵⁴⁴, с другой стороны — с Любовью⁵⁴⁵. Таким образом, выходя из латентного состояния, память Божья обладает огнетворным и агапическим действием на всю тримерию.

Марк говорит о значении Божьей памяти для знания: «Без нее истинное знание невозможно»⁵⁴⁶.

⁵³⁹ Никифор Монах, Patr. Migne. PG, t. 147, 960.

⁵⁴⁰ Исаак Сирин, Творения, Слова 85, с. 397.

⁵⁴¹ Исаак Сирин, Творения, Слова 85, с. 396.

⁵⁴² Марк Подвижник, Комм. к Иоанну Лествичнику, Patr. Migne. PG, t. 88, 1124.

⁵⁴³ Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1256.

⁵⁴⁴ Диадок, цит. по: Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; 11, 12–14.

⁵⁴⁵ Диадок, цит. по: Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; 32, 36.

⁵⁴⁶ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 925, § 148, de lege spirit.

Таким образом, в сфере памяти человек является участником божественных свойств, но божественный мнемизм в нем вытеснен катастатическим мирским и антропическим мнемизмом.

ДРЕВНИЙ И НОВЫЙ МНЕМИЗМ

Первозданная систатическая Божья память человека имела все черты духовности и разумности. Будучи душевной функцией, память была духовной и интеллигивельной, как и вся душа, иначе нельзя понять связь ее с такими чисто духовными началами, силами и функциями, как внутреннее слово, любовь, сознание, ум и знание. Память стала неразумной катастатически, вместе со всею душою, когда она стала отпечатлеваться мирскими вещами, стала эмпатическою, превратилась в многообразную мирскую память, утратив черты божественности и духовности. Но и в своем душевном катастическом аспекте память является универсальной функцией, лежащей в основе всех жизненных функций тримерии. Идея универсальности памяти лежит в основе также и современного мнемизма в лице Геринга, Семона, Фореля, Блейлера и др. Универсальность памяти отметил еще Бергсон в своей книге: «Материя и память». Геринг⁵⁴⁷ приписывает память не только органической материи, но и материи вообще. В животном организме «инстинкт есть нечто вроде памяти». Наследственные инстинктивные действия человека и животных следуют тем же законам, что и индивидуальная память. Рихард Седон⁵⁴⁸ дал прочное психофизиологическое обоснование этому учению. Всякое раздражение вызывает в живом организме след, известные изменения молекулярной структуры. Этот след проявляется во всех случаях в виде возбуж-

⁵⁴⁷ Cit. n. Eisler Rudolf.

⁵⁴⁸ Рихард Седон. *Die Mneme*, 3 Aufl., 1911, S. 12. Рихард (Semon) Седон (род. 1859 г.), известный немецкий зоолог. Изучал естественные науки в Иене, медицину в Гейдельберге. В 1883 г. получил звание доктора зоологии Иенского унив., а в 1886 г. доктора медицины Гейдельбергского университета

дения раздражительной субстанции. Это действие раздражения Семон называет энграфическим действием⁵⁴⁹, а изменение органической субстанции от этого воздействия называет энграммой; совокупность же всех мнемических способностей организма он называет Мнемой (отсюда название учения мнемизм). Раздражение можно вызвать вновь другими раздражителями, и это будет экфорическое раздражение⁵⁵⁰. Энграммы сохраняются в латентном состоянии, и для их манифестации нужно экфорическое влияние. Чем теснее ассоциация, тем сильнее она действует экфорически⁵⁵¹. Индивидуальные энграммы находятся в коре головного мозга и экфорируют из субкортикальных центров, а наследственные энграммы находятся в зародышевых клетках⁵⁵². Под экфорией энграммы понимается переход ее из латентного состояния в явное, активация состояний возбуждения⁵⁵³.

При каждом раздражении возникает новая энграмма, а экфория этой энграммы ведет к вторичному мнемическому возбуждению, которое созвучно с первым возбуждением. Таким образом, каждое повторение создает новую энграмму, и внешний мир действует на организм двояко, изменяя его или синхронно, мимолетно, или энграфически, длительно⁵⁵⁴. Раздражение хотя и локализовано, но распространяется на весь организм и может энграфически поражать и зародышевые клетки, образуя наследственные энграммы.

Форель⁵⁵⁵ внес новые данные в это учение. Одновременные возбуждения образуют комплекс, который, как таковой, действует энграфически и составляет энграммокомплекс, остающийся в организме латентным. Если потом появляется одна часть комплекса, то вызывает весь прежний энграммокомплекс, и это есть экфория. Экфория есть воспроизведение всего, синхронного с тогдашним комплексом

⁵⁴⁹Ebd. S. 15.

⁵⁵⁰Ebd. S. 19.

⁵⁵¹Ebd. S. 125.

⁵⁵²Ebd. S. 169.

⁵⁵³Ebd. S. 187.

⁵⁵⁴Ebd. S. 232.

⁵⁵⁵Форель, Gehirn und Seele, 13 Aufl., 1922, S. 25.

путем воздействия лишь части, или ослабленного в целом раздражения⁵⁵⁶. Даже слабое энграфическое действие после бесчисленного ряда повторений, филогенетически после длинного ряда поколений, становится способным достигать экфории. Мнема работает с помощью внешнего мира, сохраняя и комбинируя с помощью энграфии, тогда как естественный отбор устраняет все плохо приспособленное. Настоящий строительный материал организмов поставляется раздражениями внешнего мира. В психологии энграмме соответствует воспоминание, а в экфории — выплывание образа. Это воспоминание, или экфорированную энграмму, Семон называет мнемическим ощущением, в отличие от обычного ощущения⁵⁵⁷.

Мнемические ощущения представляют отпечатки оригинальных ощущений. Комплекс ощущений никогда не состоит только из оригинальных ощущений, он связан с экфорированными мнемическими комплексами, становясь восприятием⁵⁵⁸. Оригинальные ощущения или восприятия отличаются от мнемических или внутренних ощущений своею живостью. Во сне мнемические ощущения обретают такую же живость, как и оригинальные ощущения, и имеют характер галлюцинаций, будучи относимы к внешнему миру⁵⁵⁹. Прорехи нашей памяти мы дополняем фантазией, и это смешение продуктов фантазии с действительностью приобретает патологический характер⁵⁶⁰. Во сне имеется хаос энграммокомплексов.

Мнемический комплекс есть представление. Повторение экфорий ведет к автоматизму и бессознательности⁵⁶¹.

По Блейлеру⁵⁶², сохранение жизни и приспособление невозможны без памяти. Все врожденные аппараты, рефлексy, инстинкты, основаны на функциях, покоящихся на памяти, суть функции мозговой коры. Жизнен-

⁵⁵⁶Фопель. Hypnose, Suggestion und Psychotherapie.

⁵⁵⁷Фопель, Gehirn und Seele, S. 26.

⁵⁵⁸Ebd. 33.

⁵⁵⁹Ebd. 61.

⁵⁶⁰Ebd. 41.

⁵⁶¹Ebd. 62.

⁵⁶²Блейлер, Die Psychoide als Princip d. organischen Entwicklung, 1925, S. 28.

ная формула, как совокупность генов, есть сумма физически унаследованных энграмм⁵⁶³. В развитии живущего все энграммы образуют *Serienreflex*, экфорирующие энграммы составляют живущее *Lebling*⁵⁶⁴ Ген. диспозиции, *Abstimmungen* суть энграммы, и их сумма составляет *Lebformel*⁵⁶⁵. Переживания, как отдельных частей, так и целого фиксируются в энграммах, аналогично энграммам мозговой коры. Единичные энграммы вновь переживаются, экфорируются через новые, подобные им, или через ассоциативно с ними связанные. Одновременно и последовательно экфорированные энграммы ассоциируются друг с другом и с новыми приходящими, и реагируют при повторяющихся подобных ситуациях на подобие рефлекса⁵⁶⁶.

Энграфия основана на впечатляющей способности, которая, по учению древнецерковной антропологии, есть катастатическое свойство ума и внутреннего чувства. Внешние чувства впечатлевают чувственную фантазию, т. е. аппрегензивную способность, составляя образы, или оригинальные ощущения, а фантазия впечатлевает ум, составляя мнемические ощущения. Ассоциируясь, образы складываются в энграммкомплексы. Помысел есть экфорированный энграмм-комплекс, который, как всякая экфория, может дать новый энграммкомплекс. По учению древнецерковного мнемизма, энграфирование происходит не только в голове, но и в сердце. Само слово энграфия не ново и встречается часто у аскетических писателей, буквально в том же смысле, как и у современных мнемистов. Диадок говорит:

«Сердце рождает из себя помыслы добрые и злые, помышления от лукавства сатаны, и память о них вписывается (ἐγγράφειν) в сердце»⁵⁶⁷.

Василий Великий говорит:

⁵⁶³ Ebd., S. 61

⁵⁶⁴ Ebd. S. 63.

⁵⁶⁵ Ebd. S. 64.

⁵⁶⁶ Ebd. S. 94

⁵⁶⁷ Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 85, с. 116.

«Будь ревнителем праведно живущих и дела их вписывай (ἐγγράφε) в свое сердце»⁵⁶⁸.

В другом месте он говорит более подробно:

«От чувств (внешних) сердце колеблемо к эпитимии, и пораженное раскаленными стрелами, сердце возгорается от отпечатков чувственных наслаждений. Душа, смягченная чувствами, набирает на себе, как на воске, отпечатки телесных форм, отпечатлевается ум и фантастирует душу. Тогда не от тела идут желания, а душа возбуждает свои желания даже в аскетическом теле, что еще хуже»⁵⁶⁹.

Происходит энграфирование отпечатков в душе⁵⁷⁰, и душа имеет фантастические образы (представления), записанные, как на таблице⁵⁷¹. Аскеза трезвения и хранения чувств, фантазии, ума и сердца, заключается в том, чтобы

«избегать лицемерия образов и форм, энграфирующихся (на карте души), как на воске. Иначе человек становится эмпатичным»⁵⁷².

По Василию, возможен и обратный процесс, можно «вычеркнуть (δῆραγράφειν) все это из сердца»⁵⁷³, и Василий говорит об аскетической диаграмме:

«Нужно энграфировать святые дела и божественное через медитацию и созерцание»⁵⁷⁴.

Марк говорит о «вложении в сердце», имея в виду энграфирование страстей и помыслов. Это выражение в точности соответствует евангельскому «положению в сердце» (Лук. 2, 19 и 1, 66).

С точки зрения древнецерковного мнемизма, отмечающего мнемическую роль сердца, галлюцинации объясняются автоматизмом и некоординированной деятельностью карты души, которая есть вместилище и хранилище всех энграммкомплексов в сердце. Помыслы также возникают

⁵⁶⁸Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 31, 645, Sermo asceticus.

⁵⁶⁹Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 31, 696, Sermo asceticus.

⁵⁷⁰Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 31, 733, Sermo asceticus.

⁵⁷¹Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 31, 733, Sermo asceticus.

⁵⁷²Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 31, 696, Sermo asceticus.

⁵⁷³Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 31, 733, Sermo asceticus.

⁵⁷⁴Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 31, 696, Sermo asceticus.

в значительной мере автоматически. Унаследованные, филогенетические энграммы составляют фатум человека, его психическую конституцию.

РЕФЛЕКСОЛОГИЯ

Память, внимание и воображение составляют три основных фактора психической жизни, протекающей по типу ассоциаций, лежащей в основу мнемического энграфирования вообще. Условно-сочетательный рефлекс, по Павлову и Бехтереву, есть один из видов энграфирования. И в лабораторных условиях прежде всего мобилизуется у животного внимание, а повторение рефлекса обусловлено памятью и воображением. У Павлова образуются в лабораторных условиях самые причудливые комбинации, как например, слюнотечение у собаки от звука камертона, электрического звонка, запаха камфоры, прижигания кожи и т. д. Эта ассоциативность неисчерпаема, и Павлов говорит, что весь мир со всеми его раздражителями можно связать с деятельностью слюнной железы, что позволяет судить о диапазоне впечатляемости и эмпатии животного организма. Здесь бросается в глаза искусственность и даже неестественность образующихся комплексов. Что общего между звуком камертона, прижиганием кожи и слюнотечением? Эта искусственность и неестественность проявляются и в обычных жизненных условиях у человека, и местами граничит с патологией, а местами целиком переходит в патологию.

Бехтерев пытался свести все многообразие и своеобразие духовно-душевных явлений к этим элементарным, ассоциативным, условно-рефлекторным психическим феноменам, и построил свою тяжеловесную рефлексологию вместо психологии, в которой не хватает самого главного: простоты и убедительности. Это — одна из крупнейших попыток научного отрицания духа. Но Павлов свободен от такого упрощения человеческой психики.

АНАМНЕЗ

По Платону, знание есть припоминание (ἀνάμνησις) того, что душа видела и испытала, или чему свидетелем была душа до своего воплощения в теле. В телесной жизни эта память, Мнемозина (μνημοσύνη), остается латентной. В интроверзии, в концентрации ума, эта память пробуждается, давая сведения о бытии невидимого мира, о прошлом и о будущем в созерцании. Эта аскеза памяти, носящая название аутопсии (αὐτοψία) составляет одну из особенностей платоновской медитации. Человеческая душа заключает в себе как бы систему энграмм о потустороннем и, может быть, и образы будущего. Если принять во внимание, что в человеке заключены все космические сущности в виде микрокосмических принципов с их генезом и историей, то это чтение в душе в порядке аутопсии расширяется. Платоновский анамнез становится понятным при свете учения о Мировой Душе, частицами которой являются индивидуальные человеческие души. Об анамнезе Платон говорит в диалогах «Теетет», «Федон», «Менон» и др.

ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК

Дух, душа и тело составляют одно существо, действуют иерархически, не подавляют и не поглощают одно другое, но пребывают во взаимной гармонии и симфонии. Дух, душа и тело являются формами жизни на трех различных планах. Тот, кто живет в человеке на духовном, психическом и физическом планах, является вместе с тем и связующим началом между этим и тремя формами жизни и тем центральным ядром, вокруг которого группируются члены тримерии человека. Это центральное ядро есть человеческое Я, Личность, монада. Цельность Я, иерархия и гармония составляющих его частей и сил является в значительной степени лишь идеалом, требующим реализации в религиозной теории (созерцании) и практике. Нарушение цельности Я и вообще всего эмпирического человеческого существа представляет собою сущность земной человеческой трагедии, и внешне эта трагедия проявляется

в различной судьбе двух основных частей человека: земного, плотского человека и небесного, духовного, составляющих диаду Антропоса. Земной человек, хотя и составленный из материи, был создан нетленным, бессмертным и вечным. Грехопадением человек поставил на карту судьбу своего тела и материи вообще. Дух предал материю на смерть и тление. Земной человек умирает и исчезает, оставляя небесного человека, по природе нетленного, но подвергающегося опасности «второй смерти», т. е. смерти души и духа, при их противоестественном уподоблении материи и телу. Отделение земного и небесного человека происходит не только в смерти, но и в жизни, периодически, во время сна. Спит именно земной человек, а небесный проявляет свою деятельность и во сне, например в сновидениях. Когда внешние чувства недействительны во сне, человек с удивлением узнает, что он имеет внутренние чувства соответственно пяти внешним чувствам, имеет речь и понимает чужую речь, может двигаться во сне. В сновидениях проявляется степень бодрствования внутреннего человека, чем активнее внутренний человек, тем содержательнее его сновидения. У плотского человека сновидения — это хаос чувств и фантазии. Анимизм и вера в бессмертие души имеет корни именно в этой деятельности небесного, сверхчувственного, нуменального, потустороннего, внутреннего человека. Феноменальный, земной или внешний человек живет как бы днем. Он имеет многочисленные потребности, которые современная материальная культура еще больше увеличивает в количестве и разнообразии. Внутренний человек имеет свое поле деятельности и свое сознание, которое в современной науке обозначается, как подсознание. Сознание и подсознание находятся в состоянии постоянного обмена, и степень проникновения подсознания в сознание зависит от степени бодрствования внутреннего человека. Внутренний человек живет скрытою жизнью, временами проявляя свою деятельность в дневном сознании, вмешиваясь, так сказать, в жизнь человека внешнего, переводя из подсознания в сознание свои мысли, чувства, потребности и желания. Две жизни, идущие как бы параллельно, начинают входить одна в другую; человек с удивлением убеждается, что внутри себя он имеет иную, вторую жизнь, незаметную и скры-

тую. Религиозно-аскетические усилия всех времен сводились к тому, чтобы сделать эту вторую, скрытую жизнь более явной и действительной, находя именно в этой жизни блаженство и покой, эти два высочайших проявления подлинного бытия. На примере наших сновидений мы видим, до какой степени бедно наше внутреннее сознание и в какой степени прозябает наш внутренний человек. Только в редкие моменты жизни пробуждается во сне духовное подсознание, придавая сновидениям характер пророческих видений.

Факт раздвоения сознания хорошо известен и науке. Меняется как бы хозяин сознания, одна личность как бы сменяет другую. Du Prel⁵⁷⁵ называет это *Janusgesicht des Menschen*. В патологических условиях раздвоение сознания и личности выступает еще резче, например при хлороформировании. Сомнамбулы чувствуют себя разными лицами, видят свое тело рядом с собою⁵⁷⁶. В патологических условиях утрачена гармония между внешним и внутренним человеком, и часто место внутреннего человека занимает чужая и чуждая личность, факт, известный под названием одержимости. Дисгармония двух сознаний и двух жизней находит свое крайнее проявление в истерической внушаемости, медиумизме, галлюцинациях, параноидном бреде, шизофрении и в состояниях энтузиазма в натуральной мистике. Во всех этих состояниях внутренний человек, своя личность, полностью или частично вытесняется чужою и чуждою силою, часто демонскою. Гармония двух сознаний и двух жизней осуществляется полностью только в религиозной жизни, когда ограничение жизни внешнего человека и реализация жизни внутреннего идут параллельно, шаг за шагом, а вера и молитва являются гарантией от всяких воздействий злой интеллигибельной демонской силы.

Двойственность природы человека нашла свое выражение в древнецерковном учении о внешнем и внутреннем человеке. Понятие о внутреннем человеке встречается впервые у Платона в «Phileb». По Плотину⁵⁷⁷, человек своею

⁵⁷⁵ Философия мистики, 1885, с. 378.

⁵⁷⁶ Философия мистики, 1885, с. 443.

⁵⁷⁷ Плотин, 4 Ennead., 3.

монадою связан с Единым, своим интеллектом — с Мировым Разумом, а своею душою — с Мировою Душою. Все эти три части составляют внутреннего человека Платона. В древнецерковной литературе понятие внутреннего человека прочно установлено ап. Павлом (Еф. 3, 16). Это именно внутренний человек является носителем Духа Святого:

«Да даст вам Бог крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке»⁵⁷⁸ (Еф. 3, 16).

Христианская «жизнь в духе» осуществляется там, где господствует внутренний человек:

«Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божьем» (Рим. 7, 22).

Ап. Петр говорит:

«Да будет украшением вашим... сокровенный сердца человек в негленной красоте молчаливого духа, что драгоценно перед Богом» (1 Петр. 3, 3–4).

Варсонофий Великий говорит: «Молится внутренний человек»⁵⁷⁹.

Таким образом, не имеющий религиозного чувства и религиозной потребности — весь во власти внешнего человека. Исаак Сирин говорит:

«Пребывающий внутри — целомудрствует, долготерпит, милосердствует, смиреномудрствует, созерцает, богословствует и молится. Сие то и есть “духом ходите”»⁵⁸⁰.

Сосредоточивший свою жизнь на внешнем человеке творит обратное. Он предается порокам, страстям и помыслам. Это — жизнь по плоти, ведущая к гипертрофии внешнего человека. Как различны их устремления, так различна их судьба.

«Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4, 16).

Внешний человек, подчиненный внутреннему, не есть

⁵⁷⁸ «Да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке» (Еф. 3, 16)

⁵⁷⁹ Варсонофий Великий, Руководство к дух. жизни, 1885.

⁵⁸⁰ Исаак Сирин, Творения, Сл. 21, стр. 100.

зло. Зло — в господстве внешнего над внутренним, порабощении последнего, в забвении интересов и потребностей внутреннего человека. Никита Стифат дает следующую характеристику обоих: Внешний человек — это тиранствующая плоть, а внутренний — «это ум, воспринимающий свою державную власть».⁵⁸¹

Это именно внутренний призван господствовать в порядке систатической иерархии, но — отношения обратные в катастатической дизархии. Исихий говорит:

«Горе внутреннему от внешнего, ибо внутренний много терпит от внешних чувств. Но претерпев, он должен употребить бичи против внешних чувств»⁵⁸².

Тленный внешний человек получает бессмертие, если он служит внутреннему. Бессмертный по природе внутренний человек может умереть, если он всецело подчинится внешнему.

«Кто же умертвит духу делания тела, тот будет жить»⁵⁸³, — говорит Григорий Палама.

Макарий говорит о второй смерти: «Истинная смерть внутри сердца, и она сокровенна, ею умирает внутренний человек»⁵⁸⁴.

Это о нем говорится в Евангелии:

«Оставь мертвым хоронить мертвых» (Лук. 9, 60).

Как разграничить внешнего человека от внутреннего?

Внешнего человека составляют, кроме тела и телесной чувственности, фантазия, душа, обращенная к телу, дискурсивно-интуитивный ум и дух, обращенный к телу. Внутреннего человека составляют: душа, обращенная к духу, и к Богу, дух, обращенный к самому себе и к Богу, и к внутреннему Логосу. Конкретно: созерцательная часть души, созерцательный ум, внутреннее чувство, умное духовное

⁵⁸¹Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница о любви и совершенстве жизни, гл. 95, с. 161. (По Позову с. 172).

⁵⁸²Исихий, *Patr. Migne. PG, t. 93/1, стр. 1497.*

⁵⁸³Григорий Палама, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1049, De ment. quietudine.*

⁵⁸⁴Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления, гл. 284, с. 269. (По Позову с. 276).

чувство и внутреннее слово, иначе говоря, душа и дух в их молитвенно-медитативной интенции. Внутренний человек усилен сверхъестественными ипостасными силами внутреннего Логоса-Христа и Духа Св., получаемого при крещении. Внешний человек видит только чувственным оком, внутренний — душевным и сердечным оком. В противополоственной экстраверзии все силы тримерии идут на служение внешнему человеку, на внешнее, на мирское, на служение Мамоне, так как

«Мамона есть делание мира сего»⁵⁸⁵ (Авва Исайя).

Интерес и стремление к внутреннему человеку означает определенное духовное призвание. Первый (внешний) человек, как более близкий к эмпирическому, посюстороннему человеку, вытесняет второго (внутреннего) человека и не дает ему проявиться. Они находятся в антагонизме. Чем интенсивнее жизнь первого, тем менее интенсивно проявление второго. Стремление ко второму связано с ограничением первого. Для усиления проявления второго нужно о нем думать и к нему стремиться. Внутренний человек пробуждается в интроверзии; «внемли себе» — вот заповедь интроверзии. Нужно поставить его на первый план и сделать внешнего орудием внутреннего. И тот и другой имеют каждый свои потребности, задачи и стремления и одарены определенными качествами, функциями, силами и динамизмами, причем эти последние у внутреннего человека находятся в скрытом состоянии и для своего проявления нуждаются в развитии через духовные упражнения. Но необходимым условием является также и соответствующая подготовка и внешнего человека.

Нормальное проявление жизненных функций вызывает чувство удовлетворения (здоровье). Чрезмерное, длительное, вошедшее в привычку проявление жизненных функций имеет целью наслаждение, и тогда эта функция из средства становится целью. Культивируя наслаждения как цель жизни, человек создает страсти и помышления, источником которых являются ощущения и восприятия и

⁵⁸⁵ Авва Исайя, Добротолюбие, т. 1, Слово 25, 1, с. 397. (По Позову с. 410).

связанные с ними чувственные представления. Сознание внешнего человека заполняется почти исключительно чувственным элементом, служит лишь низшим целям. Этот чувственный противоестественный комплекс из ощущений, восприятий, представлений, влечений и стремлений создает некое «я», продукт коллективного творчества низшей природы человека. Так как подлинное Я находится вдали от внешнего человека и редко заявляет о себе в спящем внутреннем человеке, то внешний создает себе другое «я», более близкое ему. Это низшее, ложное «я» — существо с крайне суженным сознанием, которое стремится к счастью и пытается подчинить себе обоих, и внешнего и внутреннего человека. Первая задача удастся ему полностью, все силы внешнего начинают служить ему. И внутренние силы привлекает он к себе, а внутренний уходит еще глубже, почти не давая о себе знать. Но для счастья нужны еще мир и покой, и состояние особенного, не физического благополучия. Чувственный, аффективный, эмотивный и импульсивный человек не знает ни мира ни покоя, так как подчинился идолу, сделанному своими же руками. Этот идол — «я», существо лживое, себялюбивое, тщеславное, гордое, жадное, злое, но полное динамизма «благодаря поглощению всех сил эмпирического человека. Богатые дары души и духа стали добычей этого хищника ограниченного, темного, невежественного, чувственного, одержимого демоном. Именно этого хищника сделали Штирлер и Ницше объектом своих философских спекуляций и прообразом своего хтонического идеала. Различные аспекты этого «я» даны в классических «Характерах» Теофраста, ими полна вся мировая литература, стремящаяся увековечить все низменное и животное в человеке. Тот Небесный, внутренний человек, подлинное Я человека, его Личность, дает эмпирическому человеку свои небесные наслаждения, мир и покой, чувство ни с чем несравнимого благополучия, которые и составляют подлинное счастье человека, то самое сокровище, которое, по евангельскому рассказу, покупает благоразумный купец, пожертвовав всем своим имуществом. Это о нем, об этом Я сказал Христос: «Ищите Царства Небесного... которое внутри вас». Путь к нему — это путь к внутреннему человеку, полный терний и испытаний, путь, избранный

Самим воплотившимся Логосом, «тесный путь» Евангелия. Умная молитвенная Иисусова медитация есть кратчайший путь от внешнего человека к внутреннему, до самых его интимнейших глубин, до внутреннего Логоса-Христа в сердце. И на этом пути полностью исчезает фантом мелкого змеино-человеческого «я» со всем его эгоизмом и самостью, как бы сгорая до тла в огне пробуждаемого в сердце Божественного Эроса.

На антагонизме внешнего и внутреннего человека основана всякая аскеза и всякая мистика. Ослабление внешнего человека ведет к мистическому пробуждению внутреннего. Земная судьба последнего — быть вытесняемым феноменальным человеком. Пошлый гуманизм Ренессанса окончательно утвердил в Европе права внешнего человека, вплоть до его права на страсть, и современная европейская культура есть культура этого человека и божественное ведение вытеснено условным, относительным, насквозь практическим знанием современности. «Чистый разум» философии и позитивный разум науки есть категорийный разум внешнего человека, а знание его упразднится, но Ап. Павлу, в жизни будущего века за его полную ненадобностью. Иррациональное внутреннего человека есть по своей сущности сверхразумное, и оно кажется неразумным только поверхностному взгляду внешнего человека, а подсознательное внутреннего человека есть сверхсознательное. В умной медитации и дневное, мозговое сознание внешнего человека уподобляется внутреннему, начинает вмещать божественное содержание, и тогда подсознательное становится сверхсознанием.

Современная философия в лице Habermas, N. Hartmann, K. Jaspers, F. Schlegel, E. Heidegger и др. пришла к признанию сверхразумности и сверхсознательности духа, т. е. внутр. человека. Эта сторона его природы находит свое проявление в экстазе. Внутренний человек живет во внешнем, как в некоем сосуде. Он выходит из него в экстазе. Выходя из внешнего, внутренний человек увлекает в экстаз и ту часть души внешнего человека, которая еще не очистилась в своей неразумной части от чувства, а в разумной части — от дискурсивности и фантазии. Эта внешняя часть души придает всему экстазу специфическую окрас-

ку, затемняя экстатическое созерцание рефлексией, спекуляцией, эйдетизмом (образностью) и фантастикой. Эта печать психизма лежит на всех видах йогической медитации.

Внутренний человек есть субъект созерцания, и в экстазе этот субъект соединяется с объектом, с Божеством внутри сердца. Этот мистический человек есть теофорос, христофорос, наофорос и агеофорос, по Игнатию Богоносцу⁵⁸⁶. Путь от внешнего человека к внутреннему есть мистический христианский путь ко спасению. Вступивший на этот путь не одинок, с ним сораспинается Сам Бог-Слово, Христос внутри, в сердце. На этом пути человек встречает все добродетели и с удивлением убеждается, что это — его собственные добродетели, о существовании которых в себе он сам и не подозревал. Он находит в себе кладезь нескончаемого ведения, дар бесстрастия и безмолвия, исихию и блаженство, чистое сердце, в котором Бог пишет свои письма, и видит в сердце Слово не в плоти, а в Духе, без притч, гаданий и аллегорий. Человек предваряет воскресение и будущий век уже в этой жизни и обретает Божественную Мудрость.

«Если в тебе есть чистота, бесстрастие, отчуждение от зла, то без сомнения в тебе есть Бог»⁵⁸⁷, — говорит один из величайших древнецерковных мистиков, Григорий Нисский, и таково живое свидетельство подвижнического опытного боговедения в умном делании, таково свидетельство об имманентном Боже из собственного мистического опыта, на основании собственного, оригинального метода умного делания. И ни в апостольскую, ни в послеапостольскую, ни в святоотеческую эпоху, не было у древних подвижников необходимости занимать мистику и медита-

⁵⁸⁶ Игнатий Богоносец, Письмо к Ефес. 9, У Функа, «Die apost. Vater» 1906, с. 83. Перевод на русский язык: Игнатий Антиохийский, Письмо к Ефесянам // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1998. с. 101–110. «Потому все вы спутники друг другу. Богоносцы и Храмоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа» (Гл. 9).

⁵⁸⁷ «чистота, бесстрастие, блаженство, отчуждение от всего худого и все однородное с тем, чем изображается в человеке подобие Божеству». Григорий Нисский, св. Об устроении человека, Гл. 5.

тивный метод у своих внехристианских соседей или своих врагов.

Идеальный образ внутреннего человека, освободившегося от рабства внешнему, — Сам Иисус Христос.

В умной медитации речь идет не о простом пробуждении латентного внутреннего человека, не о простом восстановлении естества, а обновлении его, о его обогащении, о переходе в сверхъестество силою сверхъестества Логоса и Духа. Поэтому Исаак говорит об «обновлении внутреннего, духовного в Христе человека»⁵⁸⁸.

Диада внешнего и внутреннего человека из антитетической стала в катастасисе энаитической. В браманно-буддизме диада разрешается монадизмом, простым возвращением к монаде, ценою полного растворения внешнего человека. Тогда и от внутреннего человека остается только его внутреннее божественное ядро, с полным поглощением его в Теосе, и от Антропоса не остается ничего. Подлинное иерархическое и гармоническое примирение и разрешение этой диады дано только в христианской мистической триадизации человека в умной медитации. Величайшую оптическую диаду Неба и Земли в виде внешнего и внутреннего человека соединил в Себе Сам Христос (Ефес. 1, 10) и заповедал это Своей Церкви.

ВНУТРЕННИЙ ЛОГОС

Логос

Логос формирует и держит Космос. Без Логоса Космос вновь обратился бы в Хаос, а Хаос перешел бы в Небытие. Так оно и происходит, по учению индуизма. Элементы Хаоса приходят в мир, чтобы принять форму и расположиться по законам диалектики — это одна сторона логоистического процесса. В Хаосе нет еще жизни, жизнь начинается внедрением монад — другая сторона логоистического процесса. Перцепция, рецепция, образование понятий в монаде — третье проявление логоизма: монада приближается к Истине,

⁵⁸⁸ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 248.

т. е. к Логосу. Образование понятий есть идеализация вещи, привлечение идеи к ее вещи. Идеализация (логоизация) элементов мира делает их действительными и реальными. Мир потенциалов становится из возможного действительным. В катастасисе открывается в Антропосе и Космосе люк в Хаос и Небытие. Небытие есть Смерть, имеющая в себе зачатки нового бытия. Победив смерть, Логос побеждает Небытие с его дурною бесконечностью. Мир лжи, иллюзий, нереальности и бессознательности обречен на исчезновение.

Логос знаменует примат духа над природою и преодоление механического распорядка. В индуизме природа господствует над духом и в самом духе, дух подчинен естеству, а сверхъестества нет. В Логосе — преодоление косности человеческой души и Души Мира.

«Я победил мир» (Ин. 16, 33).

Побежден Закон, ставший кошмаром индуизма, побеждена Карма, этот источник отчаяния Гаутамы:

«Се Агнец Божий, принявший на Себя грех Мира» (Ин. 1, 29).

Логос — это свобода: «Познаете истину и она освободит вас» (Ин. 8, 32).

Логос вошел в катастатический Мир, и мировой порядок не выдержал и рухнул. Крушение было страшное. «Великий Пан умер», как говорится у Плутарха, Сатана упал с неба. Зло отделено от добра. Этот логоистический акт прошел почти незамеченным для индуизма — тем хуже для него.

Древний мир не мог вместить Логоса и хотел убить Его, распяв Его на кресте, но физическая смерть Логоса стала Его воскресением, а мнимое торжество мира было его крушением. Крушение мирового порядка принесло освобождение человеку, а через человека и автономный мир идей приводится к Логосу. Логос есть верховная связь всех вещей в Макро- и Микрокосмосе и потому есть начало триадизирующее, интегрирующее и гармонизирующее. Он примиряет все диады и противоположности, и устраняет все энантиности (враждебности).

ИММАНЕНТИЗМ

Идея систатической имманентности Божества в человеке составляет центральный пункт всей древнецерковной антропологии и выражена апостолом и евангелистом Иоанном Богословом с исчерпывающею полнотою и ясностью в первой главе его Евангелия:

«Он (Христос-Логос) есть свет, просвещающий каждого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9).

Это — имманентный принцип Логоса в человеке, Христос, как интегральная часть человеческого существа, внутренний сердечный Логос, Теос в Антропосе. И когда говорится вообще о Божестве в человеке, подобно тому, как говорится о космосе в человеке, то имеется в виду именно этот аспект Божества, Бог-Слово. В индуизме это — частица Божества, Браман или Атман, живущий в сердце человека, по древним воззрениям, или в голове человека, по современной Раджа или Тантра Йоге.

Широкое иоанновское понимание внутреннего, сокровенного, врожденного Логоса, присущего каждому человеку, приходящему в мир, находит подтверждение в том историческом факте, что Христос-Логос говорил в древности в пророках. Ап. Петр говорит в своем первом послании об «исследовании» пророков,

«на какое время указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвещал Христовы страдания и последующую за ними славу» (1 Петр. 1, 11).

Каллист говорит:

«Слово Божие пророки слышали как бы возглашающимся в них»⁵⁸⁹.

Климент Александрийский переносит действие врожденного Логоса и на тех древних философов, которые приблизились, хотя и в несовершенной форме, к откровению

⁵⁸⁹Каллист патриарх приводит слова св. Василия Великого: «неизреченной некоей силою Пророки принимали воображения в уме, имея его неразвлеченным и чистым, и Слово Божие слышали как бы возглашающимся в них». Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, в сотне глав, гл. 67 с. 386. (По Позову с. 417).

Логоса. Это относится к Гермесу Трисмегисту, Орфею, Сократу, Платону, Аристотелю, Лао-Тсе и к ранним браманистам, в высказываниях коих звучат иногда искренние монотеистические ноты.

Внутренний, врожденный сердечный Логос, живущий в духе, душе и теле человека, есть не-тварное, сверхсубстанциальное и сверхъестественное в человеке, есть Бог, или частица Божества. Хотя и говорится о частице Божества, это не значит, что Бог делится на части и размножается, чтобы дать начало человеческим личностям. Истинный Свет, Слово, Логос, является, таким образом, достоинством каждого человека, независимо от религии, племени, национальности. Так понимают слова апостола Иоанна и Ориген, и Иоанн Христом в своих комментариях к Евангелию от Иоанна⁵⁹⁰. Этот универсальный систатический христизм всего человеческого рода, имманентность Логоса в человеке, лег в основу спекулятивного панхристизма, начиная с гностика Карпократа, через спекулятивную мистику Эригены, Эккарта и др., вплоть до современной теософии. Божественное в человеке было всегда центральным пунктом всякой мистики, объектом мистических исканий и устремлений, субъектом и объектом мистики в одно и то же время. Это — истина, добро и красота в человеке, источник чистоты, света и святости, творческая сила в человеке, делающая человека логосом природы и всей твари.

Ориген говорит, что «Свет, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир», есть свет знания⁵⁹¹. Максим Исповедник говорит то же:

«Слово есть источник, изливающий мудрость. Слово Божие называется дверью, потому что вводит добродетельных в познание тайн и открывает им многообразные сокровища мудрости»⁵⁹².

⁵⁹⁰Pat. Migne. PG, t. 59.

⁵⁹¹Ориген, Pat. Migne. PG, t. 14, 157. (Комм. к Иоан. т. 2).

⁵⁹²Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение», 1835, §§ 67–69. «Слово Божие называется Дверью (Ин. 10:9), которая вводит в ведение тех, кто успешно преодолел весь путь добродетелей, безукоризненно шествуя по ристалищу [духовного]

На протяжении тысячелетий дохристианской эры голос врожденного Логоса то усиливался, то ослабевал. Наступили времена всеобщего упадка, когда голос Логоса стал заглушаем голосом поднявшего голову змея и космических начал, сил и властей мира сего, мироправителей тьмы века сего (Ефес. 6, 12), навязывающих человеку свою мудрость, мудрость мира сего и духа мира сего, свое «бесовское учение» (1 Тим. 4, 1), «лжеименный гнозис», метафизику плоти и четырех стихий, увлекающих мифотворчеством, «хитросплетенными баснями» (2 Петр. 1, 16), «бабьими баснями» (1 Тим. 4, 7), «философиею, пустым обольщением, по преданию человеческому» (Колос. 2, 8). Сборное имя этой многоголовой гидре Анти-Логоса: «древняя мудрость».

Что же сказать об адептах спекулятивной мистики, которые начинают с того, что черпают из источника внутреннего света Логоса, но отражают этот свет в нечистом и кривом зеркале своих неочищенных от ментальной страсти и несублимированных душ. Они одержимы мессианским рвением, хотят облагодетельствовать человечество, реформировать его духовную жизнь, вплоть до создания религий и учений. Они не дают говорить самому Логосу, но говорят сами от Его имени, выдавая чужое за свое. О них сказано в Евангелии:

«Все, сколько ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники» (Ис. 10, 8).

Эти спекулянты духа кончают тем, что порывают с Логосом и переходят в стан «сынов противления» и к мудрости Змея.

Врожденный Логос

Апостольское учение о врожденном (ἐμφυτός λόγος) (систатическом) Логосе получило широкое распространение и нашло полное развитие в творениях первых апологетов и Отцов Церкви. Иустин Философ говорит о различных пред-

делания. А как Свет Оно являет всесветлые сокровища Премудрости» (Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1: Богословские и аскетические трактаты. Мартис, 1993, с. 215–256).

ставителях древней духовной культуры как о предваривших Логоса. Все то, что говорили и писали хорошего государственные деятели, законодатели, философы и поэты древнего мира, они заимствовали у Логоса, которого имели в себе:

«Каждый из них, замечая родственное от части сперматического Логоса, хорошо передавали Его⁵⁹³. Все они (философы и поэты) писали, соединившись с врожденным Логосом и могли созерцать существа»⁵⁹⁴.

Учение Платона и стоиков, говорит дальше Иустин, не чуждо Христу, но не вполне тождественно. Это мнение приложимо и к другим предшественникам Христа, учителям дохристианского человечества.

Иустин говорит о методе их богопознания:

«Они познавали Бога Неизвестного путем искания Логоса, который есть во всем и во всех»⁵⁹⁵.

Иустин имеет здесь в виду сократовский метод самонаблюдения, самосозерцания и самопознания, столь плодотворный и у последователей Сократа и вызвавший расцвет греческой мысли. Это был метод искания врожденного сперматического Логоса.

Климент Александрийский говорит:

«Философия ищет истину и (доискивается) природы существ, а, Истина есть Христос. Посвященные имеют Истину от Него. Но то, что в ней от человеческих помышлений, того я не называю божественным»⁵⁹⁶.

Климент говорит о прямом заимствовании у Логоса, раскрывая, вместе с Иустином, тайну древнего, дохристианского Логоса. Свет имманентного, врожденного Логоса озарял тех, кто искал Его внутри себя,

«и варварская, и эллинская философия имели лишь часть Истины, брали из теологии Логоса, и все разрозненное соединяли»⁵⁹⁷.

⁵⁹³Иустин Философ, *Patr. Migne. PG, t. 6, c. 465.*

⁵⁹⁴Иустин Философ, *Patr. Migne. PG, t. 6, § 13, 468.*

⁵⁹⁵Иустин Философ, *Patr. Migne. PG, t. 6, § 10, 461.*

⁵⁹⁶Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG, t. 8/1. Стромат. 1, 5, 728).*

⁵⁹⁷Климент Александрийский *Patr. Migne. PG, t. 8/1, 756).*

Неполное и несовершенное озарение Логоса в языческих душах превращалось, по словам Иустина, в имитацию Логоса, и Иустин предостерегает от смешения:

«Одно дело — семя и имитация по даншой силе Слова (ἐτέρων γάρ' ἐστὶ ἐσέρμα τινός καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν), а другое есть Тот, Которого имитируют»⁵⁹⁸.

Ириней Лионский уточняет учение о врожденном Логосе, утверждая тождество вселенского, надмирного Логоса с историческим Иисусом Христом:

«Иисус есть живущий в нас Логос (ὁ κατασχῆνωσάν ἐν ὑμῖν λόγος). Он и есть сокровище, скрытое в поле сердца (ἐν τῷ ἄγρῳ τῆς καρδίας)»⁵⁹⁹.

Переходя к «имитирующим Логоса», Ириней говорит:

«Они не могли Его понять до Его прихода»⁶⁰⁰.

Татиан (Философ) говорит о природе врожденного Логоса:

«Частица Бога в человеке — не душа человеческая, а Дух Логоса»⁶⁰¹.

Учение о сперматическом Логосе, т.е. о врожденном Слове, находящемся в человеке в виде семени, в виде зародыша, есть у апостолов:

«Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем» (1 Ин. 3, 9).

Как понять эту двойственность Логосов в человеке, — Логоса врожденного, сперматического, имманентного, общечеловеческого и Логоса приобретенного, христианского, трансцендентного, сакраментального (через таинство крещения)? Первый есть Свет и Огонь всех людей, по Иоанну (1, 9), принцип внутреннего, духовного света и огня. Второй есть Свет христиан, свет принявших крещение. Он должен вырасти и созреть, должен «изобразиться в нас», по ап. Павлу (Гал. 4, 19). Он — «образ Небесного» в нас (1 Кор. 15, 49).

⁵⁹⁸ Иустин Философ, Patr. Migne. PG, t. 6, § 13, 468.

⁵⁹⁹ Ириней Лионский Patr. Migne. PG, t. 7, § 3, 541).

⁶⁰⁰ Ириней, Patr. Migne. PG, t. 7, § 3, 541).

⁶⁰¹ Татиан, Patr. Migne. PG, t. 6, 820).

Света и Огня зародышевого Логоса хватило на несколько тысячелетий дохристианской эры. Для полноты духовного обновления человек принял в себя «Небесный Образ», т.е. Второго Логоса, ипостасного. Для «изображения» ипостасного Логоса нужно «чистое зеркало души». В древнецерковной, апостольской экстатической иллюминации (ἐλλαμψίς), просветлении участвуют оба Логоса.

МИСТИКА ЛОГОСА

Логос-Мистика перешла в древнюю Церковь в виде апостольского предания (ἀποστολική παραδόσις). До Христа не было чистой Мистики Логоса, она была смешана с микрокосмическими элементами или полностью вытеснена последними. Мистика Логоса есть созерцание «Небесного Образа» со всеми сопутствующими переживаниями. Кто увидел свет Образа, тот знает все, тот постигает всю полноту Бытия. Содержание мистики Логоса — Его мистерии, и о них восторженно говорит Климент Александрийский:

«Покажу тебе Логоса и мистерии Его, по твоему образу (κατά τὴν σὺν διηγουμένός εἰκόνα). Поют девы, славят ангелы, говорят пророки, хороводят праведники, а песнь — это гимн Царя всех. Раздается звук музыки, сопровождаемый шествием труппы, идут званые, жаждущие видеть Отца. О, Тирезий, увидишь небо, Христа, светящегося сильнее солнца! О, подлинно святая мистерия! О, чистый Свет!... Священнодействует (ἱεροφάντει) Господь и запечатлевает Миста (Посвященного), просветляет его... Хочу, чтобы исправились вы по Архетипу (ἀρχετύπου) (Христу)»⁶⁰².

ДРЕВНИЙ ЛОГОИЗМ И СИНКРЕТИЗМ

Все, что есть истинного и ценного в до- и внехристианских религиях, откровениях и мистике, заимствовано из источника врожденного Логоса. Логоизм есть всюду, где есть подлинная религиозность, благочестие, молитва и вера.

Черты логоизма можно найти в древнем герметизме,

⁶⁰²Климент Александрийский Patr. Migne. PG, t. 8, 240-241).

орфизме, зороастризме, браманизме, таоизме, пифагореизме, платонизме и даже в буддизме. Можно ли говорить, что христианство есть простая сумма всех этих «измов»? Синкретисты так и говорят, совершая логическую ошибку *post hoc ergo propter hoc*. Синкретист приходит в восторг, когда он находит в дохристианских религиях и учениях некоторые черты Христова учения. Он говорит о прямом заимствовании и плагиате, уподобляясь в своем синкретистском рвении тем вора и разбойникам, о которых говорится в Евангелии. Синкретист не хочет видеть, что дохристианский логоизм — сбивчивый, неполный, несовершенный, искаженный, смешанный с теософией и мифологизмом, связан с местными, культами и с политеизмом, и носит все черты менталитета места, времени, эпохи и племенных условий. Древний логоизм проведен через Ментал-Манас своих человеческих, слишком человеческих, носителей. Можно ли говорить серьезно, например, о монотеизме древних адептов, посвященных и иерофантов, когда они в своих гимнах воспевают богов и сами являются основателями языческих культов. И ведь Логос один и тот же во всех человеческих сердцах, и кто сумел в своем индивидуальном усилии дойти до Логоса в своем сердце, тот извлекает из него логоистическое. И когда приходит на землю Сам Логос-Христос и встречает в мире Свое, то Ему нет надобности брать Свое достояние из чужих рук, Он обладает им в большей и совершенной степени, очищая, возвышая, углубляя и освящая все, что было сказано до Него. Синкретизм есть санкционирование через тысячелетия старинного воровства и разбоя. Религиозный синкретизм, как и философский эклектизм, свидетельствует об упадке религиозного чувства, мысли и духовного различения, диакритической способности и есть аналог духовной слепоты.

Истины Логоса доступны религиозной интуиции и религиозному созерцанию в имманентности внутреннего, врожденного Логоса и в силу логоистического призвания человека. И там, где в древности была подлинная религиозность, эти истины становились достоянием искавших, например, в мистагогических школах древности, переходя из поколения в поколение. Эти истины Логоса открывались часто заново в разные эпохи у разных народов в порядке внутреннего

откровения и составляют то общее для всех религий ядро, которое так восхищает синкретистов и вдохновляет их в их усилиях сведения всех религий к одному общему корню и к утверждению тождества всех религий. Если же эти основные истины встречаются в религии Самого, пришедшего на землю, Логоса, то можно ли говорить о заимствовании? Нужно ли было Иисусу Христу, историческому Логосу, учиться у египетских жрецов, у халдейских мудрецов, у персидских магов, у индусских браманистов и тибетских буддистов, у Сократа, Платона и стоиков?

Во всех до- и внехристианских религиях основное логистическое ядро представлено в спекулятивно-извращенном и искаженном виде, обросло толстой корой теософски-имагинативных наслоений, дополнено теософской отсебятиной. И если в мистике и религии Логоса-Христа все эти наслоения и измышления отброшены, то синкретисты приходят в ужас и говорят об отсутствии науки и философии в христианстве вообще. Истины Логоса ничего не выигрывают от «науки» и «философии» профессиональных фило-теософов. Синкретисты ставят на одну доску имитирующих Логоса древних и новых иерофантов и утверждают, что имитируемый Логос заимствует у имитирующих Его. В новозаветной апостольской мистагогии Логоса-Христа основные божественные истины даны не в виде повторения, а во всей полноте, силе и глубине их Первоисточника, в связи с личной тайной Самого Логоса. Голос сперматического Логоса в сердце можно было еще заглушить отзвуками микрокосмических полуистин и полуоткровений, но нет во всем мире силы, которая могла бы заглушить голос воплотившегося Логоса-Христа.

ВСЕЛЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ЛОГОСА

Когда голос внутреннего Логоса иссяк и в древнем Израиле, тогда пришел на землю Сам ипостасный надмирный Логос Иисус Христос, и голос Его раздался не из темной глубины катастатического человеческого сердца, а из Божественного Сердца, и на смену древнему, угасающему христизму-логоизму с его неполным откровением и неполным гнозисом пришло христианство с вселением в серд-

це крещаемого Христа и Духа Св. Факт равенства всех людей в Логосе не противоречит другому основному факту: исключительности положения христианина среди всех других людей — нехристиан. Христианин вмещает в себе и трансцендентного Логоса, который вселяется в таинстве крещения, и об этой исключительности говорит ап. Павел: «Если же кто не имеет Духа Христова, тот и не Его» (Рим. 8, 9).

О Духе Христовом, вселившемся и действующем в человеке говорит, ап. Павел и во многих других местах:

«Верую вселиться Христу в сердца ваши» (Ефес. 3, 17).

«Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас» (2 Кор. 13, 5).

«А если Христос в вас, то тело мертво для греха» (Рим. 8, 10).

Вместе с Христом вселяется и Дух Св., о чем имеются многочисленные свидетельства ап. Павла:

«Дух Божий живет в вас» (Рим. 8, 9 и 11).

«Бог дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1, 22).

«Имея начаток Духа, и мы в себе стенаем» (Рим. 8, 23).

«И не оскорбляйте Духа Божия, которым вы запечатлены» (Ефес. 4, 30).

«Храни добрый залог Духом Св., живущим в нас» (г Тим. 1, 14).

«Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Св. Духа, Которого имеете вы от Бога» (1 Кор. 6, 19).

Христос и Дух Св. живут во внутреннем человеке (Ефес. 3, 16), молятся за нас, воссылая из сердец наших молитву: «Авва Отче» (Рим. 8, 15 и 26). Они — Дух утверждения (2 Кор. 1, 21), Дух усыновления (Рим. 8, 15), спасения и искупления. В первом послании ап. Иоанна говорится:

«Дети, вы от Бога и победили их (детей мира сего), ибо Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире» (4, 4).

Игнатий Богоносец говорит в письме к Магнезийцам:

«Вы имеете в себе Иисуса Христа»⁶⁰³.

⁶⁰³ Игнатий, Die apost Vater, Ftink, S. 89. Глава XII: «Желал бы я вполне насладиться вами, если бы только был достоин. Ибо хотя я

Новое сердце, новый дух и новую плоть обрело человечество в сочетании действия вселившегося трансцендентного Логоса и имманентного, врожденного Логоса. Древний мир не знал такого вселения Бога в человека. Он знал вселение богов в мантике в виде энтузиазма, вселение Аполлона, Диониса, Митры и др., вселение демонских сил в натуральной мистике. Это давало известную мистическую активность, не освобождая от психизма и вещественности, от земных оков. Отсюда — пессимизм древней мистики, вопли о теле как темнице духа, непобедимое чувство скованности земным, дурная бесконечность перевоплощений и Кармы. Новое творение и освобождение духа пришло со вселением Духа Христа в плотное сердце человека.

Истина имманентного и трансцендентного Логоса в человеке была основою теологемою всей апостольской и последующей святоотеческой эры, получила полное развитие в древнецерковной аскетической литературе и легла в основу древнецерковной умной медитации.

Со вселением трансцендентного, ипостасного Логоса Христа в человека пришла и благодать, как сверхсубстанциальная Сила, в отличие от субстанциальной Силы, как основы мира. По Макарию Египетскому, благодать есть Свет и Огонь, который Христос «низвел на землю» (Лук. 12, 49) и дал начало «новой твари» и «новой плоти» (Рим. 6, 4).

Марк Подвижник говорит:

«Мы будем иметь только одного Помощника, таинственно в нас сокровенного со времен крещения, Христа»⁶⁰⁴.

Отпадает всякая надобность в имитациях и имитаторах Логоса: иерофантах, посвященных, учителях, мистери-

и в узах, но не стою ни одного из вас, свободных. Знаю, что вы не кичитесь; ибо Иисуса Христа имеете в себе. Еще более, знаю что когда хвалю вас, вы краснеете, как написано: праведный — обвинитель самого себя.»

⁶⁰⁴Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1 Наставления извлеченные из других его слов. Гл. 43, с. 502. «Мы будем иметь только одного Помощника, таинственно в нас сокровенного со времени крещения — Христа, Который непобедим и от Которого ничто не сокрыто». (По Позову с. 522).

ях и мистагогиях, тайных обществах — все это приобретает только историческое значение, как иллюстрация к древнему сперматическому Логосу. Климент Александрийский говорит:

«Логос Небесный! Вот кто подлинный актер, увенчанный в театре всего мира!»⁶⁰⁵ (λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστὴς ἐπὶ τοῦ παντός κόσμου βεατρῶ στεφανουμένος).

С мистерией вселения стала возможной и мистерия созерцания, ум обрел подлинный объект созерцания в сердце и через вселившегося Христа созерцается Бог. Мистерия продолжается в принявшем крещение:

«Благодать при крещении дается таинственно и не перестает действовать тайно, по мере делания заповедей»⁶⁰⁶ (Марк Подвижник).

Мистерия вселения получает завершение в «пребывании во Христе» (Иоан. 15, 4–5).

Вместе со вселением Логоса-Христа во время крещения осуществляется вселение Духа Святого, как об этом многократно свидетельствует ап. Павел, и во исполнение пророчества: «Вложу внутрь вас Дух Мой» (Иезекииль 36, 27), и для спасения «банею возрождения и обновления Духом Святым» (Тит. 3, 56). Никифор Монах говорит о «законе духа жизни, который действует в сердце и освобождает от закона греха и смерти»⁶⁰⁷. Антоний Великий говорит о взыскании и стяжании «огненного Духа»⁶⁰⁸. Дух открывает высшие тайны, отгоняет страх и дает небесную радость день и ночь⁶⁰⁹. Взыскавший Духа созерцает в себе «зерно Духа».⁶¹⁰ (Исаак Сирин).

⁶⁰⁵Климент Александрийский, Patr. Migne. PG, t. 8/1, Colhortatio ad gentes, cap. 1, p. 63.

⁶⁰⁶Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 1005, (de baptismo).

⁶⁰⁷Никифор Монах, Цитата не найдена. (По Позову: Добротолюбие, т. 5, 261).

⁶⁰⁸Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 38, с. 35. (По Позову с. 33).

⁶⁰⁹Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, там же.

⁶¹⁰Исаак Сирин, Patr. Migne. PG, t. 86/1, p. 888, de cogitationibus.

ВНУТРЕННЯЯ КЛЕТЬ СЕРДЦА

Логос занимает в сердце самое интимное, самое внутреннее и центральное положение, представляя собою сокровеннейшее из сокровенных, глубочайшую и непроницаемую святыню и неприступную твердыню, крепость, внутренний град, недоступный никакой внешней силе и внешнему влиянию. Вся тримерия человека, собравшись в центре сердца, окружает Логос, не то защищая Его, не то ища у Него защиты. Кто сумел молящимся умом, с именем Иисуса в уме и на устах, пройти через эти три оболочки сердечной тримерии, предварительно очистив, утончив и одухотворив их, и дойти до Логоса в сердце, тот открывает в себе неисчерпаемый источник силы и жизни, духовного света и огня, знания и мудрости.

Только чистый, свободный от чувственности и фантазии, внутренний ум в молитвенной концентрации имеет доступ в эту сокровенную клеть сердца, где он обогащается из сокровищницы Логоса:

«Царственный ум каждого сперва из тайного сердечного храма приемлет доброе и благое от внутриживущего Христа»⁶¹¹ (Марк Подвижник).

Здесь ум принимает иррациональное, сверхразумное:

«Чистые и внутреннейшие клетки души и дом Христов приемлют внутрь себя наш ум, обнаженный и не приносящий ничего от века сего будет ли то оправдано разумом, или нет»⁶¹² (Марк Подвижник).

Мистические поиски должны быть направлены в сердце:

«В сердце ищи Господа»⁶¹³, — говорит Григорий Синайский.

⁶¹¹ Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, Наставления извлеченные из других его слов, гл. 18, с. 489. (По Позову с. 60).

⁶¹² Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 1016.

⁶¹³ Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1244.

СПАСЕНИЕ

Примат сердца в том, что оно — обитель Логоса, и его высшая духовность — также от Его присутствия. Удаленность головы от сердечного Логоса дает повод к автономности ума и функции, сосредоточенных в голове, поэтому центральным пунктом умной медитации является приведение головы в сердце. Сердечный Логос является интегрирующим принципом. Спасение, начатое в Голгофе, продолжается микрокосмически в индивидуальной теофории.

«Истинная смерть внутри, в сердце, и она сокровенна; ею умирает внутренний человек»⁶¹⁴, — говорит Макарий Великий.

«Смертью смерть поправый» приносит спасение изнутри. Это спасение изнутри, от врожденного Логоса, получило завершение в спасении извне, от надмирного, трансцендентного Логоса, и ни в одной религии спасение не дается так легко, как в христианстве:

«Все получают оправдание даром по благодати Его, искуплением во Иисусе Христе» (Рим. 3, 24).

Не нужно быть специалистом Вед, знатоком ритуалов, формул, заклинаний и многотомной «древней мудрости», не нужно тяжкодумного книжничества, не нужно суеты алхимии и магии, всякой науки и научности, не нужно псевдодialeктики философии. Кто верует и живет по заповеди, тот связал себя с Логосом навеки и вместе с ним побеждает мир с его механикой перевоплощений, с бесконечным чередованием Кармы, Самсары и Мокши, разделением и смешением добра и зла. Логос дает мир вечный:

«Мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам» (Иоан. 14, 27).

⁶¹⁴ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставление о христианской жизни, выбранные из его бесед, 8. Будущая жизнь, гл. 284, с. 269. (По Позову с. 276, Вместо Макария, указан Антоний) 284.

НЕБЕСНЫЙ ОБРАЗ

Логос пребывает в сердце в виде некоего Образа. Ап. Павел говорит об «изображении Христа» в верующем сердце (Гал. 4, 9). Григорий Богослов говорит об «Образе Божьем в человеке»⁶¹⁵, Макарий Великий называет «нетленным Образом»⁶¹⁶ и «Небесным Образом»⁶¹⁷. Климент Александрийский говорит:

«Мы находим божественное отображение (θεῖον ἀνέκχονισμα) и святую статую (ἅγιον ἀγαλμα) в праведной душе, когда она блаженна»⁶¹⁸.

Исаак Сирий говорит в своей молитве ко Христу:

«Отец да обновит во мне черты Образа Своего»⁶¹⁹.

В другом месте Исаак говорит о созерцании внутреннего Образа в виде славы:

«Уничжай себя, и увидишь в себе славу Божью... В сердце твоём покажет тебе Бог славу Свою»⁶²⁰.

Вселившийся Христос живет в человеке, проявляя многостороннюю логоистическую деятельность, о которой говорит Игнатий Богоносец:

«Все нами совершаемое — от Него, живущего в нас»⁶²¹.

Конечно, здесь имеются в виду добрые дела и подвиги. Это согласуется с евангельскими словами:

«Пребудьте во Мне и Я в вас... Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете ничего делать» (Иоан. 15, 5).

Действие Логоса и Духа Святого протекает для самого человека бессознательно или подсознательно, доходя до

⁶¹⁵Григорий Богослов, Соч. Т. 5, 18.

⁶¹⁶Макарий Великий, Беседы, послания и слова, Москва 1855, Сл. 7, гл. 24, 614.

⁶¹⁷Макарий Великий, Беседа 11, § 2.

⁶¹⁸Климент Александрийский, Patr. Migne. PG, t. 8/1, 8, 440.

⁶¹⁹Исаак Сирий, Творения, Слово 68, с. 349.

⁶²⁰Исаак Сирий, Сл. 57, с. 301.

⁶²¹Игнатий Богоносец, Письмо к Ефес. 15, У Функа, «Die apost. Vater» 1906, с. 84.

сознания лишь в исключительные моменты жизни, в озарении и просветлении. Задача христианской жизни — сделать это действие полным и сознательным, всегда представленным в сознании. Вера, любовь, смирение и терпение, милосердие и акты самопожертвования усиливают чувство присутствия Христа и Духа. Страсти, аффекты, эгоизм, гордость, тщеславие, все виды космофилии, погашают это чувство вплоть до полного исчезновения.

ТЕОФОРΙΑ

Христианская «жизнь в духе», по ап. Павлу, есть жизнь духа и души во Христе и жизнь Христа в душе. О тех, кто не слышит и не видит духовно, Григорий Синайский говорит, как о мертвых:

«Ибо не живет в нем Христос и сам он (человек) не движется и не действует во Христе»⁶²².

Подлинная духовность заключается в интенсивности жизни вселившегося Христа и от поведения человека, от его веры и любви, зависит, дать больший простор деятельности вселившегося Логоса. У первых христиан было ясное и живое чувство богоносительства, теофории, и этим они отличались от христиан более поздних эпох. Внешним проявлением этой теофории была массовая одаренность христиан апостольских времен в виде дара пророчеств и знания языков, о чем говорит ап. Павел в 1-м послании к Коринфянам (Гл. 14). Классическим образцом теофории является сам ап. Павел:

«И уже не я живу, а живет во мне Христос» (Галат. 2, 20).

Игнатий на допросе в Риме сам первый назвал себя богоносцем, теофором, и с тех пор это слово утвердилось в мистическом богословии.

⁶²²Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, Главы о заповедях..., гл. 97, с. 200. (По Позову с. 217).

ТЕОФАНИЯ

Теофория получает свое завершение в процессе полного развития Логоса в сердце, в эпифании Логоса, или в теофании. Ап. Павел говорит о себе:

«Бог благоволил... открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его» (Галат. 1, 15–16).

Явленный Образ созерцается внутри сердца. Теофания есть вершина мистического акта и сопровождается одухотворением всей тримерии, просветлением и всеми другими сопутствующими мистическими переживаниями, переводя тварь, вместе с материей, в бессмертие, вечность и бесконечность. Тогда в человеке открываются все стороны деятельности Логоса.

Дионисий Ареопагит поясняет, что такое теофания:

«Теофании бывают у святых от Бога, посредством неких священнодействий, аналогично видениям экфантии (откровения). Всемудрая теология называет это видение теофанией» (θεοφανεία)⁶²³.

Теофания, как «видение божественного» есть в то же время просветление и посвящение⁶²⁴.

В «Комментариях к Дионисию» Максим Исповедник поясняет:

«Теофания не есть явление Бога в том виде, как Он есть. Это неправильное понимание. Теофания означает божественное просветление святых через священнодействия (τεροουργεία), как бы через ангелов совершаемые»⁶²⁵.

«Так Отцы наши посвящались через небесные силы»⁶²⁶.

В христианстве теофания есть индивидуальное мистическое переживание. В спекулятивно-теософском пантеизме Иоганна Скотта Эригены теофанией является чуть ли

⁶²³ Дионисий Ареопагит, *Op. om.* 1755, t. 2, p. 37 de cel hier., cap. 4 § 3.

⁶²⁴ Дионисий Ареопагит, *Op. om.* 1755, t. 2, p. 37 de cel hier., cap. 4 § 3.

⁶²⁵ Максим Исповедник, *Комментарий к Дионисию*, *Patr. Migne. PG*, t. 3.

⁶²⁶ Дионисий Ареопагит, *Op. om.* 1755, t. 2, p. 37 de cel hier., cap. 4 § 3.

не каждое проявление природы, что вызвало язвительные замечания Шопенгауэра в его «Эпифилософии», в заключительной главе его книги «Мир как воля и представление».

ТЕОСИС

Дионисий Ареопагит говорит:

«Теосис (обожествление человека) есть уподобление Богу и единение с Ним... Принцип обожествления есть Божество, или богочающее блаженство (святость), даваемая для спасения и обожествления всех разумных существ»⁶²⁷.

Варсанофий и Иоанн говорят о последнем этапе теофории, об обожествлении Человека, о теосисе.

«От вселения Бога... человек делается богоносцем, даже более, он бывает богом»⁶²⁸.

О теосисе человека говорят, Макарий, Василий Великий, Исаак, Максим и др.

ТАЙНОВЕДЕНИЕ

Источник христианского тайноведения — внутреннее сокровище в сердце, в раскрытии коего и заключается сущность древнецерковной умной медитации (умного делания). Максим Исповедник говорит:

«Все сокровища мудрости и знания скрыты в Нем, Христе, Который в нас. Они скрыты в сердце и появляются по мере очищения»⁶²⁹.

Максим говорит об очищении ума:

«Очисти ум свой от гнева, злопамятства и нечистых помыслов и тогда познаешь вселение Христа (τον Χριστού ἐνοίκισιν), просвещающего в знании видимого и небесного»⁶³⁰.

⁶²⁷ Дионисий Ареопагит, Patr. Migne. PG, t. 2, do eccles. hier., cap. 1.

§§ 3–4. p. 156.

⁶²⁸ Варсанофий и Иоанн, Руководство к духов. жизни, Москва, 1885, с. 207.

⁶²⁹ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1065.

⁶³⁰ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1068.

Это — скрытое или тайное знание:

«При умеренности и свободе от страстей ищи в себе скрытое знание, и найдя скрытым в тебе множество различных и великих и чудесных вещей, будешь удивляться незнанию самого себя»⁶³¹.

Исаак говорит о «тайнах нового мира» (т.е. христианского), о «сокрытых в душе тайнах», о «невидимом божественном богатстве»⁶³².

Душа находится в полном неведении своих тайн, пока не коснется ее благодать Логоса, живущего внутри⁶³³.

По мере восхождения

«Всякая душа за рачительность и веру, здесь еще... сама ипостасно тайноводствуется к ведению всех тайн»⁶³⁴.

То же и у Максима:

«Когда души, затворив чувства свои наподобие дверей, безопасно пребывают в стране откровений, то оне, сами не ведая, приемлют в себя Слово, которое является им сверхчувственным образом, с приветствием мира преподает им бесстрастие, через дуновение Свое сообщая им причастие Духа Святого, дарует им власть над духами и открывает им символы Своих таинств»⁶³⁵.

ТЕОГНОЗИЯ

В Логосе открывается величайшая тайна, тайна Богопознания, «познания тайны Бога и Отца и Христа» (Колос. 2, 2). Сущность этой тайны раскрывает один из величайших представителей древнецерковного мистического богословия Максим Исповедник. Он говорит, что во Христе, истинном Слове живет вся полнота Божества телесно (Колос. 2, 9). Слово, существенно познавшее Отца, как Слово познающее Ум, Который Его (Слово) родил, откры-

⁶³¹Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1041.*

⁶³²Исаак Сирин, *Сл. 55, с. 263 и Добротолюбие, т. 2, 708–709.*

⁶³³Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1 т. ж. 1041.*

⁶³⁴Макарий, *Беседы, посл. и слова, сл. 7, 614.*

⁶³⁵Максим Исповедник, *О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение», 1835, § 72.*

вает нам Отца, к которому никакая тварь без Слова приблизиться не может. Поэтому Он, Христос, называется Ангелом Великого Совета (Исайя 3, 6). Великий Совет есть «сокровенное и неведомое таинство домостроительства Божия о человеках». А таинство это открыл и совершил Единородный Сын Божий посредством Своего вочеловечения⁶³⁶.

Действие этой тайны богопознания столь велико, что «ангелом великого Совета бывает всякий, кто, уразумев силу сего таинства, делом и словом непостижимо возносится на такую высоту, что приближается к Тому, Который низшел до такой глубины»⁶³⁷.

Созерцающий Сына созерцает и Отца. Исаак Сирий говорит о двух видах созерцания Бога, соответствующих двум духовным, внутренним очам человека:

«Одним оком мы видим тайны Божьей Славы, сокровенные в естествах, т. е. Силу и Премудрость Божью; тем же оком созерцаем и сослужебные нам чины. Другим же оком созерцаем Славу святого естества Божия, когда благоволит Бог ввести нас в духовные таинства, и в уме нашем отвергает море веры»⁶³⁸.

Еще два свидетельства о непосредственном созерцании Сына-Слова и Отца относятся к более позднему времени, к XIII и XV вв. Симеон Новый Богослов говорит:

«Зрю свет, которого нет в мире; зрю свет в келлии, сидя на одре; внутрь себя зрю Творца Мира»⁶³⁹.

Нил Сорский говорит:

«Живущий в небесах есть и в моем сердце, здесь и там зрится мною... и с естеством моим соединяется по существу»⁶⁴⁰.

Другой метод теогнозии — через самого себя. Афанасий Великий говорит, что «Бог познаваем, так как живет в духе

⁶³⁶Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение», 1835, § 80.

⁶³⁷Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение», 1835, § 72.

⁶³⁸Исаак Сирий, Сл. 82, с. 390.

⁶³⁹Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, 5.

⁶⁴⁰Нил Сорский цит. из «Предания о скитской жизни», СПб., 1852.

человека» (Постановление Никейского Собора). По Иустину Философу, есть в духе человека око ума, непосредственно видящее Бога⁶⁴¹. О методе самонаблюдения и самопознания говорит Василий Великий:

«Точное наблюдение самого себя дает достаточное руководство к познанию Бога»⁶⁴².

То же и у Климента Александрийского, Феофила и Оригена.

Можно прийти к созерцанию Бога и «через уразумение свойств творений Божьих», по Максиму Исповеднику, и это созерцание сопровождается чувством неизъяснимого блаженства⁶⁴³.

Христианские теологемы (догматы) — это опытные созерцательные истины, это теоремы (*θεωρήματα*). Что может противопоставить этому опытному боговедению древней Церкви новый и старый спекулятивизм? Ничего, кроме своих досужих «измышлений», по выражению Климента Александрийского.

ЛОГОС В ТРИМЕРИИ

Рождение Сына-Логоса в сердце осуществляется в духе и духовности. Фаворский Свет Логоса-Христа выходит наружу после «обновления духа», как ближайшей оболочки внутреннего Логоса. Признаками обновления и просветления духа являются:

1. Пробуждение духовного, или «большого» ума в сердце.
2. Пробуждение духовных чувств.
3. Пробуждение духовных понятий и «умопредставлений» по Исааку.
4. Пробуждение внутреннего слова, логос эндиатетос.
5. Пробуждение умного чувства.
6. Пробуждение сверхразумности и сверхсознания.
7. Пробуждение божественной Софии и Эроса-Агапэ.

⁶⁴¹Иустин Философ, Patr. Migne. PG, t. 6, Dialog, cum Triphon, 4, 4.

⁶⁴²Василий Великий, Patr. Migne. PG, t. 31, Homil. 213.

⁶⁴³Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение», 1835, § 80.

Силу человеческого духа с Логосом явил христианский дух в несравненных образцах мученичества и тауматургии (чудотворении). Психизм, как и плотскость, суть антитезы духовности. Психизм означает полную изоляцию души от света и жизни сперматического и ипостасного Логосов. Только полное молчание души и душевного ума (в умном делании) пробуждает Логоса в сердце. Приняв своего Небесного Жениха, душа одухотворяется Им, и тогда вся огромная энергия души присоединяется к энергии обновленного духа и Логоса, и у верующего «из чрева потекут реки живой воды» (Иоан. 7, 38).

Когда свет Логоса принят духом и душою, тогда он пронизывает все тело человека и осуществляется то, что ап. Павел называет переходом «тела душевного в тело духовное» (1 Кор. 15, 44). Душевность тела означает полное порабощение тела душою, когда тело служит только низшим душевным движениям: страстям и аффектам. В обычных условиях тело связано теснее с душою, чем с духом, и этот факт психосоматического единства признан и в современной науке. При духовности осуществляется пневмосоматическое единство, тело как бы освобождается от психических тисков и начинает служить и духу.

Фаворский свет Логоса осуществляет реинтеграцию духа, души и тела, метаморфоз (преображение) всей триметрии, с актами уподобления, усыновления и богочеловечества. Ум уподобляется уму апостолов, становится «умом Христовым» (1 Кор. 2, 16), перед которым открывается покрывало Св. Писания (2 Кор. 3, 14), пробуждаются «чувствования Христа» (Филип. 2, 5), восстанавливаются первоизданные, архетипические Агапэ и София в человеке, и человек становится участником божественной Метусии (Сверхсубстанции) и обретает в ней подлинное бытие и всю полноту бытия.

Внутренний Логос есть теоцентрический принцип. Дух и душа влекутся к Богу и сами по себе, по своей интеллигивельной природе, но сами оторваться от Космоса не могут. Их влечет силою своего света и огня Логос, и в Нем человеческие монады обретают свою свободу. Космоцентризм представлен в человеке демонскими началами, обеими зме-

ями, сеющими «лукавые и страстные помыслы», привязывающие к земле.

Внутренний «Хранитель, Помощник и Спаситель»⁶⁴⁴ (Исаак) будет в день Суда Судьею и «осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения» (1 Кор. 4, 5).

ИСКАНИЕ СЛОВА

В этой своей многообразной сокровенной деятельности в центре человеческого существа, в сердце, Логос является главным сокровищем человека, тою драгоценной жемужиной, о которой говорится в Евангелии (Матв. 13, 44–46), и которую мудрый купец покупает, продав все, что у него есть, пожертвовав всем своим достоянием. Путь к этому глубоко скрытому сокровищу и легок и труден; легок по достижимости его и труден по тем препятствиям, которые ставит себе сам человек. Искание сокровища — Слова внутри составляет задачу не только углубленного подвижнического искания, но и обычной религиозной жизни. Внутреннее Слово отзывается на всякое слово и дело, добрую мысль и рассудительность, растет внутри, как и от непосредственного созерцания. Максим Исповедник говорит:

«Кто ищет Господа (Слово), тот должен искать Его не вне, а внутри себя, посредством дел веры. Ибо Писание говорит: близь ти есть во устех твоих и в сердце твоём, сиречь глагол веры — истинный Христос и Слово искомое»⁶⁴⁵.

Максим приводит древние примеры искания Слова:

«Кто, подобно патриархам, умеет искапывать в самом себе кладези добродетели и ведения, посредством деятельности и созерцания, тот найдет внутри себя Христа — источника жизни, из коего пить повелевает нам мудрость, говоря: пей воды от своих сосудов и от твоих кладенцев источника (Притч, 6, 15). Поступая так, мы обретем внутри себя сокровище мудрости»⁶⁴⁶.

⁶⁴⁴Исаак Сирин, Сл. 60, с. 321.

⁶⁴⁵Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835.

⁶⁴⁶Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835.

Душа, затворив свои чувства (φυλακή των αισθήσεων), наподобие дверей, пребывает в стране созерцаний и откровений и «приемлет в себя Слово».

«Кто желает видеть Господа внутри себя, тот прилагает усилие очищать сердце свое непрестанным памятованием о Боге, и таким образом, при светлости очей ума своего, ежечасно будет он зреть Господа»⁶⁴⁷.

РОЖДЕНИЕ СЛОВА

Имманентность слова, Его участие во всякой жизни на Земле и во Вселенной конкретная и реальная жизненность Его — характерны для христианства. Логос живет в Макро- и Микрокосмосе, хотя и имеет жизнь в Себе Самом (Иоан. 5, 26). Кроме жизни в Себе (и в Отце), Он имеет жизнь в других и для других, для твари, и в этом — величайшая жертва Слова, как Агнца для заклания. Голгофская жертва Слова — это лишь исторический момент и кульминационный пункт в жертвенности Агнца. Вечно закалываясь, Он и вечно распинается в грешной плоти человека. Перманентная жертва закончится в будущем веке, в новом обновленном мире, в Новом Иерусалиме. Это и будет конец «мира сего», когда его навсегда покинет Логос. Предоставленный самому себе, мир сей рухнет и никакой Анти-Логос и Псевдо-Логос не смогут удержать его разрушения.

Жизнь Бесконечного в конечном, трансцендентного в эмпирическом — камень преткновения для новой философии. Слово вселяется в творение, как семя, как зародыш, испытывая в человеке Свой метаморфоз. Это учение выражено в притчах о Царствии Божьем внутри нас, которое и есть Слово. Оно подобно закваске, подобно зерну горчичному. В этом — символ всякой инволюции, всякого вселения духа в материальную обложку, вхождения идеи в вещь. Максим говорит:

«Господь есть зерно горчичное, которое духовным образом, посредством веры, всевается в сердцах, приемлющих Его.

⁶⁴⁷Исаак Сирин, Сл. 8, с. 45.

Кто неусыпными подвигами в добродетели возрастил сие семья, тот преставляет гору земного мудрования, изгоняя из себя, силою воли своей, утвердившееся расположение к порокам, и приемлет под кров души, как птиц небесных, слова и правила заповедей, равно и Божественные Силы»⁶⁴⁸.

Образ зародыша, или семени, который растет наподобие плода в чреве матери, вызывает в человеческом уме другой образ, рождения этого плода наподобие младенца, способного уже к самостоятельной жизни. Эта мысль нашла свое полное развитие в западной мистике в виде учения о рождении Слова в человеческой душе. Эта мысль развита здесь в связи с учением о теофаниях, о божественном явлении в тварях, с учением о втором рождении, или рождении свыше, от Духа (Иоан. 3, 3–5), и учением ап. Павла о возрождении и обновлении Св. Духом (Тит. 3, 5).

Наиболее полное и специфически-теософистическое развитие получило это учение у двух крупнейших представителей германской мистики: Мейстера Эккарта и Якова Беме. Эккарт заимствовал свое учение у Бернарда Клервоского, но здесь приоритет принадлежит целиком Иоганну Скотту Эригене⁶⁴⁹ с его формулой: «Христос ежедневно рождается в праведниках и умерщвляется (!) в неверных» (*Quotidie Christus a piis nascitur, infidelibus moritur*). Бернард развил дальше эту мысль: «Если ты желаешь и знаешь, как Отец, то имеешь того же Сына, что и Отец. Ты имеешь обоих, и Отца и мать, но не по твоим заслугам, а по Божьему дару. Ты можешь родить Его в сердце твоём. Интеллектом зарождается, согласием зачинается, аффектом рождается, эффектом питается. Поскольку ты мыслишь истину, постольку ты рождаешь Христа, как Отец и зачинаешь, как мать. Но желать не можешь, если не будет с тобою благодати Божьей» (*Nulla est humana industria sine Dei gratia*)⁶⁵⁰. Несмотря на теософскую фразеологию, Бернард, как представитель церковной мистики, стоит це-

⁶⁴⁸Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835.

⁶⁴⁹Christlieb, Lehre und Leben J. S. Erigena, Gotha 1860, s. 348.

⁶⁵⁰Sancti Bernardi Clarae-Valensis, ed. J. Mabillon, vol. 2, Tractatus de interiore domo, cap. 39, p. 378. Parisiis, 1719.

ликом на почве церковной христологии и христианской логологии. Рождение есть дар Божий и действие благодати и происходит в сердце.

Что сделал Эккарт с этим учением Бернарда? Он пошел по стопам Эригены, первого, пересадившего семени восточной теософии на почву христианского Запада. «Душа должна устремляться к Богу всеми силами, чтобы в ней Бог мог родить Своего Единородного Сына так, как в Себе Самом»⁶⁵¹, говорит Эккарт. В душе человека совершается процесс, который от вечности имеет место в Боге. Бог создал душу, чтобы Единородный Сын в ней родился. Сын Божий есть сын души и потому каждый человек может стать сыном Божьим. Между Единородным Сыном и душою нет никакого различия, — так рассуждает Эккарт. В дальнейшем оказывается, по Эккарту, что в сущности Бог рождает в душе человека не Сына, а Самого Себя. «И я говорю дальше: Он рождает Себя во мне, не как Сына, а как Себя»⁶⁵². Дальнейший ход мыслей у Эккарта следующий. Рождение Слова в душе есть рождение Бога, так как во всех других существах Бог пребывает, как сущность, деятельность и ощущение, и только в душе Он рождается и становится Богом, будучи до этого только Божеством⁶⁵³. Человеческая душа имеет решающее значение для эволюции Бога, который нуждается в человеческой душе и потому Он создает ее. Таким образом рождение нужно не столько человеку, сколько Самому Богу. Эккарт постепенно приходит к Адвайте (нет Бога вне меня, а только во мне). «Человек должен искать Бога не вне себя, а в самом себе. Бог и я в познании — одно»⁶⁵⁴. «Нигде Бог не является Богом, как в душе. Прежде всего в душе Бог божественен»⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ M. Eckehart, *Schriften*, Jena. Von der Abgeschiedenheit, S. 60. ЭКХАРТ (Eckhart), Иоганн (Мейстер Экхарт) (ок. 1260–1327) — нем. философ-мистик, монах-доминиканец. До 1310–11 занимал высокие посты в региональной системе ордена; затем преподавал в Париже, ун-те и высших школах доминиканцев в Страсбурге и Кёльне.

⁶⁵² M. Eckehart, *Schriften*. Von der Vollendung der Seele, S. 131.

⁶⁵³ M. Eckehart, *Schriften*. Von der ewigen Geburt, S. 71.

⁶⁵⁴ M. Eckehart, *Schriften*. Von der ewigen Geburt, S. 43

⁶⁵⁵ M. Eckehart, *Schriften*. Von der ewigen Geburt, S. 286.

Развязность, с которой дальше говорит Эккарт о Боге, граничит с кощунством: «Что Бог есть Бог, я являюсь тому причиной»⁶⁵⁶... Не хочу благодарить Бога, ибо Он делает это в силу необходимости своей природы... Ты Богу необходим более, чем Бог для тебя. Если ты получаешь от Бога свое человечество, то Бог получает от тебя свое Божество»⁶⁵⁷.

Можно до бесконечности цитировать эти кощунственные благоглупости Эккарта, но и сказанного достаточно, чтобы судить об интеллектуальной, моральной и мистической физиономии Эккарта, чтобы судить о том, до какой степени могут теософские спекуляции лишить мистика простого чувства меры.

Характерно для мистических спекуляций Эккарта игнорирование значения сердца: «Слово произносится в разуме»⁶⁵⁸, или «в голове души, в разуме, совершается рождение»⁶⁵⁹. Это вполне применимо к самому Эккарту, у которого мистические спекуляции вытесняют подлинное мистическое переживание, исчезает целиком Божественная Триада. Здесь Эккарт покидает почву сердечной мистики христианства, скатываясь в интеллектуальную, безрелигиозную и безблагодатную, головную мистику йогической и ведантической Адаиты. Все остальные «перлы» экартовской мистики являются логическим следствием его основного теософского тезиса о рождении Слова в душе, например: отрицание значения молитвы, благодати, заповедей, нравственных, правил, обрядности, добрых дел, иерархии, авторитета, Церкви, почитания икон и Богоматери, богослужения, Св. Писания и Предания.

Можно прибавить к этому учение о символизме таинств, спасение верою и без всякой веры, о совершенстве мистика, аллегоризм в толковании Писания, отказ от добродетели, от историчности и т.д. Чего стоят такие сентенции, как: «доброму все служит ко благу, далее грех»,

⁶⁵⁶ Vom Schauen Gottes S. 173.

⁶⁵⁷ Vom Schauen Gottes S. 173

⁶⁵⁸ Vom Schauen Gottes., S. 285.

⁶⁵⁹ Vom Schauen Gottes, S. 43.

благочестие не заслуживает почитания, добрые дела, как и злые, одинаково проходят бесследно. На высоте совершенства не существует никаких нравственных формул. Исполнение нравственных законов не обязательно для возрожденного человека. Когда душа соединяется с Богом, то и добро и зло могут идти ему на пользу. Эккарт положил на Западе прочное начало антиномизму, который вошел в обиход популярной, вульгарной мистики средневековья в виде мистических сект беггардов, бегвинок, братьев свободного духа, тюрлупенов, ортлибаров, алумбрадосов а также в ересь альбигойцев, вальдензов, катаров и богумилов, у которых писания Эккарта пользовались большим успехом. Поражает полное совпадение теософских доктрин Эккарта и индуизма. Мистико-спекулятивное перекликанье Востока и Запада, Европы и Азии, начатое при И. С. Эригене, достигает особенной силы в лице Эккарта, сыгравшего также большую роль, вместе с Эригеной, в развитии германской идеалистической философии. Известно влияние Эккарта на Фихте, Эккарта и Эригены на Гегеля и Эд. ф. Гартмана, Якова Беме — на Шеллинга. В спекулятивистической разнузданности, наглости и бесстыдстве Эккарт превзошел своих восточных собратьев. Натурализм, пантеизм, панлогизм, спиритуализм, квиетизм, антиномизм и адвайта, имеют у Эккарта более отталкивающие черты, чем на Востоке. Многие протестантские теологи отказываются от такой мистики, хотя и признают, что она подготовила реформацию, и многие основные положения этой спекулятивной мистики вошли в протестантскую теорию и практику. Теологи Ричль, Карл Барт и др. отказываются от мистики вообще, так как судят о ней по Эригене, Эккарту и Як. Беме, игнорируя древнецерковную мистику Макария, Максима, Исаака, Диодоха, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского, мистику синайцев и афонцев.

Яков Беме более близок к церковной интерпретации (истолкованию) рождения Слова. Слово — это Христос в сердце человека, Сын, горчичное зерно, зерно Света Божьего, окруженное оболочкою мрака. Нужно разжечь этот Свет, и тогда он пробивает свою темную оболочку. Это — рождение Сына-Света, которое есть ничто иное, как рождение Само-

го Бога⁶⁶⁰ (как и у Эригены). Бог не хочет быть таким, как Он есть, Он хочет победить Свою природу, Свой Urgrund (Ungrund). Здесь у Беме — полный контакт с брамано-буддизмом. Бог рождается не только в человеке, но и в мире, и в природе. Так как Бог вечен, то Он вечно рождается Сам, как и Сын. Нет никакой разницы между Богом-Отцом и Сыном, и между Богом и человеком (индуизм!). Теогония (рождение Бога) — необходимый процесс, а не свободный акт Бога. Чудовищным является в теософистике Беме то, что Бог есть не только тождество противоположностей, но и тождество враждебностей (энантностей), т. е. тождество добра и зла, утверждения и отрицания⁶⁶¹. Тем не менее Бог является у Беме чистым и святым, и непонятно, почему же Бог хочет избавиться от Своей «природы», хочет преодолеть ее. Непонятно также, каким образом рождение имманентного Бога в человеке есть в то же время рождение Бога Трансцендентного. Теософское жонглирование понятиями Бытия-Небытия занимает в спекуляциях Беме такое же место, как и у Эккарта и ведантистов. Тем не менее, он пытается стоять на религиозной точке зрения творения мира и церковной христологии. Христос-Логос для него не только мистический факт, но и факт исторический. Беме, как и все западные мистики, все время колеблется между религиозным теизмом и теософско-спекулятивным пантеизмом. Сумбурная, одурачивающая, головокружительная смесь теософии с христианством наиболее характерна именно для Беме, как признак раздвоенности человека Возрождения, Реформации и начала Новой Эпохи.

Необходимо отметить, что в акте просветления души и рождения Слова Беме признает решающее значение света Божественной благодати и роль сердца, как места рождения Сына-Слова и центрального пункта аскезы.

В своем мистическом переживании Беме теист, у него

⁶⁶⁰ Беме Я., *Aurora*, Kap. 22, S. 55. в рус. пер.: *Aurora*, или *Утренняя заря в восхождении*, М., 1914. БЁМЕ, Бём (Böhme, Böhm), Якоб (1575–1624) — нем. философ-пантеист. Подвергался преследованиям духовенства. Беме — мистик, экзальтированный религ. мечтатель; в то же время в его учении имеются глубокие диалектич. и материалистич. идеи.

⁶⁶¹ Беме Я., *Aurora*, Kap. 22, S. 55.

есть живое чувство надмирного личного Бога Отца, Святого и чистого, любящего мир и человека. При всем своем теософском либерализме и антиклерикализме Беме набожен и скромнен. Он пытается богословствовать, но в своей теологии он менее оригинален, чем его предшественники по западной мистике.

Учение о рождении Слова в том виде, как это изложено, не встречается ни в древней, ни в восточноцерковной мистике и является изобретением западной мистики, которая даже в лице таких представителей церковной мистики, как Бернард Клервосский, Гуго и Ричард Санкт-Викторы, не лишена спекулятивного духа.

КУЛЬТУРА СЕРДЦА

Искание Слова внутри есть в то же время Культурой Сердца, величайшее и единственное в мире непрестанное священнодействие, принесенное в мир Самим Логосом-Христом для тех, кто ищет Его внутри себя. Внутреннее Слово, как семя (λόγος σπέρματικός), должно дать всход, должно вырасти и принести плоды. В дикой и необработанной земле сердца оно не дает всходов и лежит втуне, как клад, зарытый в землю сердца (ο θησαυρός κηρυγμένος εν τῷ ἄγρῳ τῆς καρδίας), хотя и проявляет свою скрытую деятельность. Обработка, удобрение и орошение полей и пажитей сердца — задача подлинной религиозной жизни в Слове. Сам Христос сравнивает Себя с деятелем и с виноградной лозой. Культура сердца не оставляет в нем места хаосу и темной бездне сердца, вырывая тернии и волчцы, попаляя огнем тину страстей и помыслов, и орошая поле сердца слезами очищения и умиления. Культура сердца, жизнью в духе и созерцании, с возвращением ума, как главного культурного фактора, в сердце и соединением с ним, лежит в основе древнецерковной аскезы — умного делания. Ум, пребывая в сердце, высекает в нем естественный огонь и естественный свет души и духа, и привлекает к ним сверхъестественный свет внутреннего Слова, Св. Духа и Отчей благодати, триипостасно освещаясь в Божественной Любви. Исаак говорит:

«Сердце пробуждено непрестанным поведением и непрерывным сердечным деланием, совершаемым со Спасителем нашим»⁶⁶².

Темная бездна сердца вычерпывается до дна, стираются на доске сердца грехи и темные деяния, выползают из темных расщелин сердца все гады и пресмыкающиеся, змеи и скорпионы, удаляясь в уготованное им место вне человека, выбрасывается сам сердечный змей. Дебелое, плотское сердце пробуждается к новой жизни, отражая в себе «Небесный Образ» Логоса, Небесного Жениха, Который из семени вырастает в райское Древо Жизни, питая небесною пищею всю тримерию человека, и превращая в человеке в духовное все, что есть в нем недуховное, плотское и душевное.

МОЛИТВА СЛОВА

В виду сродства ума человека с Логосом, ум играет исключительную роль в сердечной аскезе, давая аскезе название «умного делания», являясь главным фактором в духовной культуре сердца. Это он, «царственный ум», по Марку Подвижнику, приемлет от внутри живущего в нас Христа благие помыслы, пробуждаясь сам к сокровенной деятельности вне и внутри сердца. Ум активизирует дремлющие духовные силы сердца, пробуждая и их к сокровенной (мистической) деятельности. Ум головы пробуждает скрытый духовный ум сердца, и его дальнейшая задача — прислушиваться к внутреннему голосу сердца. Никодим Агиорит (Афонский) так описывает деятельность сосредоточенного ума в сердце во время «умной молитвы»: находясь в сердце, ум должен не только созерцать, но и должен найти там «внутреннее слово сердца» (λόγος ἐνδιάθετος) и заставить его молиться. Нужно приводить в движение и волевою силою души (θελημάτων δύναμις), т. е. приносить молитву с силою, волею и любовью. Внутреннее слово произносит молитву, а ум созерцает и слушает слова молитвы, будучи уже очищенным, безвидным и безобразным (αἰδέης), не фанта-

⁶⁶²Исаак Сирин, Сл. 45, с. 197.

зируя, не мысля, не думая даже о благом. Ум должен быть «вне существ» чувственных и умственных, должен быть «над всем», чтобы соединиться с Богом, так как Бог — вне всего. Ум возвращается к своему центру — сердцу, собирает себя и становится «единовидным и простым» (ἐνοειδής καὶ ἀπλός), приобретает вновь утраченные черты духовности. Культура сердца получает завершение, когда сердце становится способным вместить Божественное Сверхъестество Отца, Сына и Духа.

Молитва есть функция внутреннего (эндиатетического) слова и во то же время — деятельность ипостасного, трансцендентного, приобретенного в таинстве крещения, Логоса. Ап. Павел говорит об этом дважды:

«Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва Отче!» (Галат. 4, 6).

«Вы... приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва Отче!» (Рим. 8, 15).

Усыновление, а с ним и уподобление и обожение, осуществляется молитвой Слова и молитвой человеческого слова, внутреннего человека. В этой обоюдной молитве — глубочайший пункт христианской религиозной жизни и религиозной антропологии (человекопознания), как свидетельствует Ап. Павел:

«Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии. А если дети (Божии), то и наследники Божии, сонаследники же Христу» (Рим. 8, 16–17).

Когда «образуется», по словам ап. Павла, в человеке Небесный Образ Слова и Слово выходит из своего добровольного заточения в плотном сердце человека, тогда «однотонная молитва Иисуса» (μονολόγιστος Ἰησοῦ προσευχή) (умная молитва, умное делание) в сердце становится непрерывной (ἀδιάλειπτος). Ап. Павел старался привить своим ученикам дар непрестанной молитвы, а древнецерковные подвижники говорили и писали, что они молятся всегда и везде Иисусовой молитвой.

УЧАСТЬ СЛОВА В ЧЕЛОВЕКЕ

По участи человека в его земной жизни можно судить об участи в нем внутреннего Слова.

«В какой мере бываю несовершен и упорен, когда не благоугождаю Богу через исполнение заповедей Его и не просвещаю ума своего ведением; в такой же мере уничтожается и бесчестится мною Иисус Христос. Ибо я, будучи телом Христа и членом от части, умаляю и обезображиваю Его, когда не совозрастаю с Ним своим духом»⁶⁶³.

Здесь указан процесс, обратный преобразению, процесс искажения образа Христа в сердце. Состояние внутреннего Слова колеблется в зависимости от поведения человека.

«Восходит солнце и заходит (Эккл. 1, 5). Так и Слово, иногда представляется высоко, иногда низко, соответственно достоинству, или состоянию ума и сердца тех, кои упражняются в добродетели, и ревнуют о Божественном познании»⁶⁶⁴.

Если бы человек мог видеть своим духовным оком, как отражаются состояния его ума и сердца на внутреннем Слове, то он видел бы и Его восхождение и умаление. Преображенный в человеке Логос возносится к Отцу:

«В тех, кои рассуждают о Боге плотским образом, Господь не восходит к Отцу, но кто ищет духовным образом, посредством высоких созерцаний, в том Он восходит к Отцу»⁶⁶⁵.

Восхождение Сына-Слова свидетельствует о спасении и искуплении человека. По участи внутреннего Слова в человеке можно судить об участи человека. При совершенстве запечатлевается в душе таинственным образом Слово, смысл которого откроется в конце иска сего.

«Когда Бог-Слово возносится в нас посредством деятельности и созерцания, тогда Он привлекает к Себе все, обращая в служение добродетели все наши помыслы и

⁶⁶³ Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835, § 72.

⁶⁶⁴ Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835.

⁶⁶⁵ Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835.

представления о теле, душе и свойствах существ, равно как и самые члены и чувства телесные, и с тем самым покоряя разум под иго свое»⁶⁶⁶.

«Древнецерковный молитвенный экстаз есть «восхождение» туда, где пребывает Слово. Черты такого восхождения мы находим в жизни и деятельности апостолов и подвижников, у обитателей Фиваиды, монастыря Синая, окрестных пустынь Антиохии и гор Афона.

Неоднократно на своем жизненном пути человек то приближается к своему Небесному Спутнику, то удаляется от Него. Удаление от Него бывает в противоестественной деятельности:

«В противность естеству служим похотям и гневу, плоть оскверняя срамными токами, а душу омрачая горечью гнева, за что отчуждаемы бывая от Сына Божия»⁶⁶⁷.

Но и у совершенных бывают периоды жизни, когда они чувствуют временное удаление от них Слова. В один из таких моментов великий и совершеннейший Исаак обратился к Нему с молитвой:

«Оставил я Тебя; Ты не оставь меня. Отошел я от Тебя; Ты прииди взыскать меня и введи меня в пажить Твою, сопричти меня к овцам стада Твоего, препитай меня лаком божественных таинств Твоих вместе с теми, у которых сердце их — обитель Твоя, и в нем видимо облистание откровений Твоих»⁶⁶⁸.

Ум Христов

Сверхразумность и сознательность внутреннего Слова, вливаясь в религиозное сознание человека, не подавляет и не устраняет его, а усиливает. Соединение человеческого сознательного ума с божественным сверхсознательным умом Слова дает человеку Ум Христов:

«Мы же ум Христов имамы» (1 Кор. 2, 16).

⁶⁶⁶Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835.

⁶⁶⁷Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 64, с. 100. (По Позову с. 108).

⁶⁶⁸Исаак Сирий, Сл. 68, с. 349.

Максим говорит:

«Ум Христов, получаемый святым, не есть такой дар, который сообщается токмо уничтожением нашей умственной способности. Напротив он своею силою просвещает силу нашего ума и направляет его. Тот имеет ум Христов, кто мыслит подобно Христу, и мыслит о Нем непрестанно»⁶⁶⁹.

Непрестанное мышление о Нем и лежит в основе «умного делания», дающего человеку (аскету) ум Христов, ум Слова.

РОСТ СЛОВА

Слова ап. Павла «доколе не изобразится в вас Христос» (Гал. 4, 19) и другие выражения апостола, как упоминание о «возрасте Христовом» или «возвеличится Христос в теле моем» (Филип. 1, 20), могут привести к неправильным толкованиям о росте, развитии и рождении Слова в человеке, т. е. к представлению о том, что Божественное Начало испытывает на себе судьбу земных вещей. Это так и случилось на христианском Западе.

В обычных условиях Слово еще не образовано или не изображено в сердце человека, как об этом и говорит ап. Павел. Оно находится как бы в потенциальном состоянии, как дух, ум и душа ребенка, которые еще не в состоянии проявить свою деятельность, так как еще не готовы и не развиты физические органы и аппараты, т. е. центральная нервная система. Ум может проявиться, когда готов и развит головной мозг. С очищением тела, души и духа, с заключительным очищением сердца, начинает проявляться в человеке скрытый до того свободный духовный ум и другие скрытые силы, и это не значит, что эти силы и ум рождаются вновь. Так и Слово проявляется только в готовом, очищенном сердце, тогда оно «изображается» в сердце и созерцается духовным зрением. В нечистом сердце Слово светит слабым светом и горит слабым огнем и недоступно физическому зрению. Интенсивность огня и света Сло-

⁶⁶⁹Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835.

ва зависит от духовной вместимости сердца. Вместимость сердца для Слова меняется и может увеличиться:

«Доколе мы придем... в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Ефес. 4, 13).

Таким образом, духовный рост человека, меняющий условия жизни Слова в сердце, принимается за рост Самого Слова. Это кажущийся рост бесконечного внепространственного и вневременного Логоса, поместившегося в конечном сердце человека, есть лишь приспособление Его к условиям земной жизни человека. Рост внутреннего Слова, понимаемый в спекулятивной мистике буквально, не есть рост самого Слова, а рост его отражения в душе, рост Его образа вместе с ростом души, Его изображения, как в чистом зеркале, по выражению Дионисия Ареопагита и Григория Нисского. Эккарт может считать, что это он, Эккарт, образует в себе Христа, развивает и рождает, и Эккарт ставит это себе в заслугу. Спекулятивная мистика смотрит на преобразование Слова, как на Его эволюцию. Как нетварный Свет, Логос не подвержен эволюции.

Вместе с Логосом «растет» в сердце и Дух Св., вселяющийся вместе с Ним в таинстве Крещения.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ

Максим Исповедник говорит, что человек «удерживает у себя Слово», пока идет борьба со страстями, но когда подвижническая борьба окончена и одержана победа над похотями и демонами, тогда

«путем созерцания приходит он (человек) к разумному любомудрию, тогда он способствует Слову паки оставить мир и вознестись к Отцу... В сем состоянии Слово Божие успокаивается в нас от борьбы со-страстями и демонами»⁶⁷⁰.

В этом успокоении, как в мистическом и аскетическом достижении человека, имманентный, связанный Логос обретает свою трансцендентность, не порывая связи с человеком.

⁶⁷⁰Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835, § 94.

Исаак говорит об «отпечатлении» невидимого образа «в духовной любви»⁶⁷¹. В своей молитве ко Христу он говорит:

«Даруй мне, Благий, благодать Твою. Безлетно и вечно изводящий Тебя из недр Своих Отец да славит во мне черты Образа Твоего»⁶⁷².

Изображение, отпечатление и обновление — таков процесс преобразования Слова в человеке, когда одновременно происходит метаморфоз (преображение) духа, души и тела, преобразование всей человеческой тримерии. В основе этого преобразования человека лежит преобразование (слова? — слово неразборчиво) в человеке, прообразом коего было историческое преобразование Христа на горе Фавор.

«Мы же все открытым лицом, как в зеркале взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18).

Слово вовлекает всего человека в логоистический процесс преобразования. Максим говорит:

«Когда Бог Слово воссияет в нас, и лицо Его просветится, как солнце, тогда и одежды Его делаются белыми, т. е. речения Святых Евангелий становятся ясными и понятными, свободными без всякого покрова таинственности. Тогда являются с Ним и Моисей и Илия, т. е. духовные ученики закона и пророков»⁶⁷³.

Преобразование Слова не разлучает Его с Моисеем и Илией, т. е. закон и пророки, Писание и Предание, заповеди и богослужение остаются в силе. От Фаворского Света Слова тварь делается световидной и обновление твари завершается.

«Христос уничиженное тело (свое?) преобразует (μεταμορφῶ) (так, что оно будет сообразно славному телу Его) (Филип. 3, 21).

Об образе и преобразении говорит и великий тайновидец Макарий:

⁶⁷¹ Исаак Сирин, Творения, Слово 1, с. 15.

⁶⁷² Исаак Сирин, Сл. 68, с. 349.

⁶⁷³ Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение» 1835, § 14.

«Движения вследствие подвига, производимые Божественным Духом, делают сердце тихостным; нас же преобразуют зарею божественного Света и дают нам образ»⁶⁷⁴.

В древнецерковной литературе встречаются применительно к внутреннему Слову и обозначения: плод, рождение, младенчество, но не в прямом, а переносном смысле, как например, у Исаака:

«Доныне служит миру сокровенное твое, а внутренний человек еще бесплоден, потому что плод его начинается слезами. . . Тогда начинает источать слезы, потому что приблизилось рождение духовного младенца. Общая всех матерь, благодать, воздевает таинственно в душе на свет будущего века произвести божественный образ. . . Но кто в действительности и точности нашел истинное значение сих образов, тот нашел оное в безмолвии»⁶⁷⁵.

Таким образом, плод, рождение и младенчество Слова — только образы, и мистерии Слова открываются в «безмолвии» ума, а не в его спекуляциях.

«Бог благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы благовествовал Его язычникам; я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью» (Гал. 1, 15–16).

Спекуляция на почве мистического переживания есть «совет» с плотью и кровью; Генрих Зейзе (Сузо), Руисброк и отчасти Яков Беме избежали этого благодаря Божественному Эросу.

⁶⁷⁴ Макарий Великий, цит. по Каллисту патриарху, Добротолюбие, т. 5, главы о молитве, гл. 9, с. 426–427. (По Позову с. 451).

⁶⁷⁵ Исаак Сирин, Сл. 65, с. 339

АНТРОПОЛОГИЯ КАТАСТАСИС

ЕСТЕСТВО И КАТАСТАСИС

ПЕРВОВЫТНОЕ ЕСТЕСТВО

Основой первобытного естества было родство человеческой души с Богом.

«Нет иной такой близости и взаимности, какая есть у души с Богом и у Бога с душою. Бог сотворил разные твари, но ни в одной из сих не почивает Господь... Таково сродство Бога с человеком. Как небо и землю сотворил Бог для обитания человека, так тело и душу человека создал Он в жилище Себе... Посему душа осмысленная и благо-разумная, обошедши все создания, нигде не находит себе упокоения, как только в Едином Боге. И Господь ни к кому не благоволит, как только к человеку» (Макарий Великий)¹.

Такова была цель творения человека и его души, причина влечения человеческой души к Богу и основа подлинной религии. Человеческая душа имела в себе богоподобные черты:

«Он (Бог) вложил в душу человека разумение, волю, владычественный ум, воцарил в ней и великую утонченность, соделал ее удобоподвижной, легкокрылою, неутомимою, даровал ей приходить и уходить в одно мгновение; и мыслью — служить Ему, когда хочет Дух. Одним словом соделал ее такою, чтобы соделаться ей невестою и сообщницею Его, чтобы и Ему быть в единении с нею, и ей быть с Ним в Единый Дух»².

¹Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления о христианской жизни, 1. Светлое первобытное состояние, а), с. 155. (По Позову с. 159).

²Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, там же, гл. 7, с. 156–157. (По Позову, с. 160).

Жизнь в Боге была главною особенностью райской жизни человека.

«Вследствие сего первозданные были в Боге и обладали великими преимуществами и благами. . . Они были облечены славою Божию, Адам был другом Божиим и с Богом пребывал в раю»³.

В чем заключалась жизнь первого человека в раю, в его естестве?

«Ум первоначально чистый, пребывая в чине своем, созерцал Владыку своего; и Адам пребывал в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал, покрываемый божественною славою. . . И со вне пребывала в первозданных слава, так что они не видели наготы своей»⁴.

Человек царствовал не только на Земле, но и во всем Мира, был царем природы и владыкою всего творения — еще один признак богоподобия,

«был чужд демонам, чист от греха, Божьим был подобием»⁵.

Зло уже существовало в лице падшего ангела, уже совершилось извращение ангельского духа, демонизм уже свирепствовал в сфере «воздуха», в надземной сфере, но человека еще не коснулась эта демонская нечисть.

«В Адаме пребывало Слово и имел он в себе Духа Божия»⁶. . . Само пребывавшее в нем Слово было для него всем: и ведением, и ощущением (блаженства), и наследием, и учением»⁷.

Этот факт пребывания Слова и Духа в первом человеке делает его и первым христианином и становится для него единственным источником жизни, деятельности, сверхчувственного знания и вдохновения. Логоизм и агиопневматизм первого человека служит опровержением всех науч-

³ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, там же, гл. 9, с. 157. (По Позову с. 160–162).

⁴ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, там же, гл. 11, с. 157. (По Позову с. 160–162).

⁵ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, там же, гл. 13, с. 157. (По Позову с. 160–162).

⁶ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, там же, Гл. 10, с. 157. (По Позову с. 160–162).

⁷ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, там же, гл. 12, с. 157. (По Позову с. 160–162).

ных и философских спекуляций о первобытной дикости, животности и неразумности первого человека. Против этого говорят, кроме того, и царственное положение человека, его созерцание Единого и все те особенности его склада, которые считаются признаками духовного совершенства: легкость и подвижность тела и духа, ясность и чистота души, неутомимость и др. Мистико-аскетический опыт древней Церкви есть частичное восстановление райского состояния человека и дает возможность судить о первозданном состоянии первых людей. Адам обладал таким созерцанием и ведением (знанием), каким после него не обладал ни один из живших после него людей, кроме Иисуса Христа, который не только восстановил Адама, но и превзошел его.

Нил Мироточивый Афонский говорит, что как только Адам согрешил, «мгновенно отступило от него сияние Солнца Солнцев, и Адам стал тьмою»⁸.

До грехопадения Адам был светлым, от него исходило сияние божественного Света, видимое чувственными очами.

«Никто другой не видел Бога и не беседовал с Ним, кроме Адама»⁹.

Облеченные в свет, люди не видели свою наготу.

Авва Дорофей говорит, что после падения человек ниспал с естества и впал в противоестество¹⁰.

Естество первозданного человека заключалось в чистоте и свежести его сил, в гармоническом соотношении между его физической и духовной сущностью, в постоянном обращении к Богу, как к своему началу, в легком и безошибочном приобретении познаний¹¹.

Вопросу о райском состоянии первых людей посвящены также и труды Ефрема Сирина, Ириней Лионского и Амвросия Медиоланского. Отцы Церкви и аскетические писатели проникли в сущность райского состояния человека в мистико-аскетическом созерцании.

⁸Нил Мироточивый Афонский, цит. по кн. Посмертные вещания Нила Мироточивого. М., 1912, с. 3.

⁹Нил Мироточивый, т. ж., с. 8.

¹⁰Дорофей авва, Patr. Migne. PG, t. 88, 1617, доктрина 1.

¹¹Г. Дьяченко. К истории первых людей, «Вера и Разум», май 1884. 2, стр. 780.

Прямой путь первого человека к совершенству и уподоблению Богу не был исключен, хотя и не осуществился. «Древняя мудрость» пытается изобразить падение человека как акт необходимый и целесообразный, как переход на высшую ступень сознания, и как будто находит опору в выводах современной эволюционистской науки и пантеистической философии, утверждающих, что первобытное состояние человека было диким и что к современному культурному состоянию человек пришел путем медленного развития и борьбы с окружающей средой. Предания почти всех народов земного шара ничего не знают о таком периоде жизни людей.

Не все ученые признают обезьянью теорию происхождения человека и не все согласны с тем, что первоначальное состояние было варварским, как утверждали в свое время Кант, Фихте, Гегель, Фр. Шиллер, Конт, Спенсер и др. Напротив, предания всех народов говорят о первоначальном зрелом, мудром и счастливом состоянии, о золотом веке. Среди современных представителей науки религиозной истории нет недостатка в именах исследователей, утверждающих, что древней религиозной формой был не фетишизм и грубый натуралистический политеизм, а монотеизм, вера в Единого, Святого, Всемогущего Бога, Творца мира и человека.

Исследования Макса Мюллера, Шпигеля, Лепсиуса, Шредера и Дункера показали, что чем древнее религия, тем ближе она к монотеизму. Наличие примитивных и диких племен в наше время свидетельствует об обратном процессе, о вырождении и деградации человека. История и археология шаг за шагом подтверждают все библейские рассказы, и религиозный «миф» превращается на наших глазах в историю. Современная наука иначе подходит к вопросу о мифе, легенде и сказании. В основе их лежит древняя истина, действительность, исторический факт. Миф и легенда — это лишь внешняя оболочка, покрывало, свидетельствующее о древнем магическом, мифологическом мышлении. Миф призван также покрыть или замаскировать тайну, которая — не для всех, не для широкой массы, а для разумеющих и посвященных, достигших духовного развития и духовно вмещающих тайну.

Падение человека обусловлено кардинальным свойством тварного духа, его непостоянством, релятивностью и несамобытностью, а также — сложностью его состава, двойственностью его природы (земной и небесной). Это — особенность не только человеческого духа, но и духа ангельского, духа космических богов, зонов и начальств. Опорой тварного духа в райском состоянии был Абсолютный Дух. Первозданное естественное состояние нарушено навсегда, несмотря на призыв древних и современных стойков и руссоистов к «жизни по природе» (*κατά φύσιν ζῆν*). В естественном райском состоянии человек был призван преодолеть свое земное естество. Путь от противоестества падения и греха к сверхъестеству спасения — более крутой, чем от естества к сверхъестеству, но и более славный. И совершается этот путь не силою человека, а Божественною силою и жертвою Агнца. Может быть, в этом и вся разгадка драмы падения релятивного духа. Падший Адам поднялся силою Распятого Слова, но Каин решил подняться собственными силами. Вместо короткого и прямого пути от естества к сверхъестеству, человек, а за ним и Космос, пошли по длинному, окольному и тернистому пути через противоестество. «Будете, как боги»... это не договорено... «Будете, как павшие боги», т. е. как павшие ангелы, — это было бы ближе к истине.

В падении человека принимали участие все члены его тримерии: тело — через чувственное вождение зрением и вкусом, душа — через душевное вождение и раздражительность, а дух — через тщеславие, гордость и себялюбие. Но в религиозной концепции проходит красною нитью учение о примате духа в падении, и примате ума в духе. Этот примат остается в силе и в религиозном восхождении человека, его возрождении и спасении.

Трехипостасность человеческого духа была подобием, а триадизация духа была проблемой райской жизни, и должна была получить завершение в исполнении заповедей. Инерция души и тела была непосильной для колеблющегося духа и увлекла его. Иллюзия самоспасения и самообожествления тварного духа есть продолжение и завершение инерции падения. Макарий говорит о самоспасющихся:

«Напрасно, надмеаясь, думают, собственною своею свободою устранить от себя поводы ко греху»¹².

Марк Подвижник говорит о лукавстве «неверующих, которые сами себя спасают»¹³.

В падении дух как бы выпал из своего места, он вышел из транссубъективности и стал субъектом.

Григ. Дьяченко говорит о причинах падения несколько иначе: «Святость первых людей не была безусловна, как святость создавшего их Бога. Они получили эту святость в дар, а не достигли ее путем собственных усилий, поэтому они и не могли ценить его (дар) надлежащим образом; им нужно было заслужить этот высокий дар, чтобы достигнуть такого состояния, при котором для них сделалось бы невозможным изменить святости и истине»¹⁴.

ВЕЛИЧИЕ И ПАДЕНИЕ

Человек стоит на грани двух миров, осуществляя связь между ними. Он составляет вершину земного, чувственного, материального мира, объединяя в себе всю земную природу, осуществляя связь между материальными вещами. Человек принял в себя Логоса для обеспечения интеграции не только самого себя, но и принятого им в себя Космоса. Человек стоит на грани Космоса и Теоса, осуществляя связь между абсолютным и релятивным бытием. Абсолютное и трансцендентное поселилось в человеке, не переставая быть Самим Собою, т.е. абсолютным. Человек стал обителью Бога и мог слышать голос Бога и созерцать Его не только извне, но и изнутри. Человек стал одной из вершин релятивного бытия, другою вершиной был Эосфор (Люцифер). Жизнь абсолютная и жизнь релятивная сомкнулись в человеке, и он стал участником (Μέτοχος) бесконечности, бессмертия и вечной жизни, а через чело-

¹²Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления о христианской жизни, 2. Мрачное состояние падшего, гл. 45, с. 167. (По Позов с. 170).

¹³Марк Подвижник, Pat. Migne. PG, t. 65, с. 1025.

¹⁴Г. Дьяченко. К истории первых людей, «Вера и Разум», май 1884, с. 780.

века и вся тварь стала бессмертной, в том числе и материя.

Ириней Лионский говорит:

«Как видящие свет находятся внутри света и участвуют в его блеске, так и видящие Бога находятся в Боге и участвуют в Его блеске, участвуют в жизни. Метохэ (участие) есть знание Бога и наслаждение божественным. Само существование жизни — от участия Бога»¹⁵.

Оптическое величие человека было неразрывно связано с осуществлением задач в релятивном бытии вообще: 1) триадизации всего релятивного бытия, включая и человека, с примирением основных диад Бытия: Теоса и Космоса, Теоса и Антропоса, Антропоса и Космоса, с примирением всех эмпирических и природных диад; 2) осуществление логоистической функции в Макро- и Микрокосмосе и 3) овладение всем микрокосмическим богатством под руководством Бога. Пример последнего мы видим в райской жизни Адама, когда Бог поручил ему дать названия животным. Это удалось Адаму потому, что он мог созерцать внутренние сущности живых существ, их идеи, и название выражало именно эту внутреннюю сущность существ.

Неизвестно, сколько времени продолжалось счастливое царствование Адама в раю, было ли его падение внезапным, молниеносным, или подготовлялось исподволь. Несомненно, что Адам не успел вступить в полное владение своим внешним и внутренним богатством, не успел реализовать всех заложенных в нем возможностей, не выполнил всех возложенных на него логоистических функций. Райское царство грубо оборвалось, рай исчез из поля зрения человека. «*Eritis sicut Deus*» — мысль и представление об «исотеии», по Иоанну Златоусту, равенстве с Богом, была основным мотивом падения и человека, и ангела, и с тех пор воображение, фантазия стали играть преобладающую роль в духовно-душевной жизни обоих падших существ.

Самосознание и самоутверждение, эти неизменные спутники индивидуального релятивного бытия, легко пе-

¹⁵Ириней Лионский, *Patr. Migne. PG, t. 7, кн. 4, гл. 20, стр. 1035–1036; гл. 38, с. 1108.*

решили в самоуверенность, самомнение, самолюбование и любовь к самому себе вместо любви к Богу. «Я», «Сам» обнаружили в условиях релятивного бытия свои слабые стороны, со всеми переходами в самость. Человеческий дух был заключен в физическое тело, в материальную оболочку и действовал на плане физической природы. Ангельский дух Эосфора действовал на плане психическом. Когда дух заколебался, низшие природы, психическая и физическая взяли верх, стали соблазном для пошатнувшегося духа. Для Эосфора это был двойной соблазн, и он стал инициатором падения. Рядом со своим архангельским величием он увидел земное величие человека — Адама, рядом с подвластным ему миром он увидел другой мир, подвластный другому, особый мир, полный своеобразного очарования. Ему удалось свалить с престола своего младшего брата — человека, и с тех пор он стал сам царем земли, «князем мира сего». Жажда земной власти оказалась для Эосфора роковой. Это было равносильно желанию земного. Так впервые в истории мира и в истории духа возникло в душе желание, жажда, влечение, стремление к низшему, что повторилось впоследствии в падении человека: метасхематизм (μετασχηματισμός) духа (извращение), его огрубение, дебелисть (παχύτης). Падший ангел оделся в тело. Григорий Синайский говорит:

«Были и они (падшие ангелы) некогда умами (νόεο) (духами), но отпадши от одного безвещества и тонкости, вещественную некую дебелисть стяжал каждый из них, отелесясь по чину и действу»¹⁶.

Ангел уподобился человеку, небожитель стал земным жителем.

«Тогда увидели сыны Божии дочерей человеческих, что оне красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал» (Быт. 6, 2).

И не случайно падший ангел назван человеком и в Ветхом и в Новом Завете (Исаия 14, 16 и Матв. 13, 28).

А человек? Он стал рабом своей низшей природы, пребывает в раздвоении, диада духа и плоти стала главным

¹⁶Григорий Синайский. Patr. Migne. PG, t. 150, 1288.

мотивом его внерайской жизни. Этой двойственности человека, его величию и падению посвящены лучшие страницы книги Блэза Паскаля «Pensees». Рядом с величием человека он ставит его бедственное положение, его недостатки. И именно размеры бедственного положения человека говорят о его былом величии... Это бедствие великого господина, детронированного короля. Только подлинная религия может указать источник величия человека и источник его бедствия, только она может исцелить и поднять человека, — говорит Паскаль.

ЭКСЦЕНТРИЗМ И КОСМОФИЛИЯ

ЭКСЦЕНТРИЗМ

Падение человека означало отпадение от Теоса (Бога) и, если можно говорить о падении с уровня Божественного Эроса, т. е. Теофилии, то это падение есть проявление Космофилии, т. е. любви к миру, и любви к самому себе. Космофилия и филавтия тесно связаны друг с другом и составляют основу катастатического противоестества человека. Отпадение человека от Бога, его духовную изоляцию, выпадение из центра Бытия Климент Александрийский назвал эксцентризмом (ἐκκεντρισμός). Тем самым возник некий искусственный центр Бытия в виде Космоса. В браманизме и само Божество становится эксцентричным, стремится к Космосу, вплоть до полного растворения в нем. Браманизм должен был привести к тенденции, к нахождению другого центра — в человеке. Антропизм или антропоцентризм, т. е. перемещение центра Бытия в человека стал краеугольным камнем буддизма. В нем Теос и Космос стремятся к человеку, ища в нем спасение.

Haberlin¹⁷ ставит субъективизм в связь с эксцентризмом и видит во влечении (влекомости) проявление эксцентризма. Субъективизм, по Haberlin, исключает духовность. Он близок к религиозной точке зрения, когда рассматривает эксцентризм как падение с духовного уровня на уровень психосоматической влекомости.

¹⁷Haberlin, Der Geisl u. die Treibe, S. 434–435.

«Eritis sicut Deus» ... Греховная мысль об исотеии, равенстве Богу, стала родоначальницей всех грехов, и в этом первоисточнике греха стирается тонкая грань между грехом и страстью. Страсть становится руководящим началом в жизни человека, и эксцентризм принимает специфические черты отчужденности от Бога. Начальные страсти: гордость, себялюбие (филаватия) и тщеславие определили всю духовно-интеллектуальную жизнь человечества. Центр тяжести всякой деятельности, в том числе и аскетической, полагается не в Боге, а в человеке, и возникает непримиримое противоречие между внешней богоугодностью поведения человека и его внутренней отчужденностью от Бога. Максим Исповедник называет тщеславие отступлением от Бога и переходом к другой цели, противоположной божественной. Тщеславный совершает добродетель ради собственной, а не божественной славы. Отсюда название «кенодоксия» — пустая, суетная слава. Отсюда — показная сторона праведности и подвижничества, лицемерие и ложь всякого фарисейства. Отчуждение выступает еще интенсивнее в гордости. Гордый усваивает себе свои подвиги и достоинства, утверждает свою независимость, способность своими силами осуществить свое идеальное человеческое назначение и осуществление добродетелей.

Замкнувшись в себе, человек утверждает свою духовную самодовлеемость, признает себя этически и религиозно самостоятельным, независимым от внешнего, даже божественного авторитета, считает себя бытием самоценным, имеющим необходимые средства для бесконечного самостоятельного развития, помимо реальных отношений к Абсолютному Бытию. Эти отношения признаются или ненужными, или невозможными по тем или иным философским или психологическим соображениям. Каким образом человек приходит к утверждению безусловности своей личности в самой себе при наличных эмпирических условиях, остается загадкой даже для самого убежденного гуманиста. Гордый отщепенец Бытия не допускает мысли о коренных недостатках и глубокого расстройстве своей природы, а если и допускает их в той или иной мере, то не признает своей личной греховности и ответственности. Единственным критерием своих мыслей, умонастроений, и деятельности он

признает только тот, который устанавливает он сам. История западного гуманизма показала, что антропоцентризм легко переходит в эгоцентризм. Гуманизм находит свое завершение в полной отмене гуманности в отношении к другому Я.

Отчуждение и отпадение от Бога приводит рано или поздно к противлению Богу, к энантности во всех видах и проявлениях, вплоть до теомании (борьбы с Богом). Псалмопевец Давид предостерегает от «совета нечестивых», который заключается в заговоре против Бога.

Гипноз отщепенческого самоутверждения так велик, что он заражает даже людей морально безупречных, людей высокой культуры и личных дарований, как Лессинг, Кант, Фридрих Шиллер, Фихте, Л. Толстой и др., и удаляет их от религии. В древности, во времена Давида, праведность и вера шли рука об руку, а неверие сопровождалось всяким нечестьем и нечистотою. С тех пор многое изменилось. Мы видим и на Востоке, и в Европе образцы внешнего благочиния, добродетельной жизни, образцы бескорыстия, например в жизни философов Спинозы, Канта, Фихте и Гегеля, в жизни ученых Эрнста Геккеля, Вильгельма Оствальда и др. Как огласовать эту внешнюю безукоризненность с внутренним нечестьем, безверием и атеизмом? Мы не беремся судить о том, будет ли эта внешняя добродетельность оправдана и будет ли внутреннее нечестье покрыто этой добродетельностью. Но в Евангелии есть сравнение фарисейской праведности с крашенными гробами,

«которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Матв. 23, 27).

Можно ли внутреннюю мерзость покрыть внешним соглашением с законом, при наличии даже чистых внутренних побуждений? Может ли чистая совесть философа-спекулянта спасти его ум от духовного маразма и бесчестия? Такое расхождение во внутреннем человеке, такой разлад ума с совестью и сердцем свидетельствует о далеко зашедшем процессе дезинтеграции человека.

Эксцентризм и антропоцентризм-гуманизм суть лишь иллюзии и ведут к другому искусственному, фальшивому

центру, к Эсфору-Люциферу. Эсфоризм есть заключительная фаза всякого эксцентризма.

Космофилия

Теофилия, любовь к Богу, была основным стержнем всего райского бытия человека. В первой книге Моисея отмечается изменение в человеческой природе, его отклонение от божественного Эроса:

«И к мужу твоему влечение твое» (Быт. 3, 16).

Это относится не только к жене, но и к мужу, Адаму. Но для жены это означает еще порабощение мужу:

«И он (муж) будет господствовать над тобою» (т. ж.).

Порабощение было обоюдное и означало порабощение человека его низшей природе, со всеми вытекающими отсюда последствиями, вплоть до полного метасхематизма (извращения) всей человеческой тримерии.

Другим объектом извращенного человеческого эроса становится мир, как третий член Бытия. Любовь к миру, к мирским вещам, вызывает заботу об этих вещах, заботу о мирском (μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου), стремление обеспечить себя этими мирскими благами.

Отсюда — самоуверенность, доверие к себе (πεποιθένε εαυτόν), гордость своими достижениями. Любовь к мирскому или желание мирского (ἐπιθυμεῖν), вместе с заботами о нем, определяют все мысли и все поведение человека, что лежит в основе «плотскости», составляет жизнь по плоти (πεποιθέναι ἐν σαρκί) (Рим. 8, 13), доверие к плоти. Так возникают дела плоти (ἔργα τῆς σαρκός), «плотское делание», делание мира сего. Ап. Иоанн отмечает злой, гедонический, страстный аспект всего мирского:

«Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Иоан. 2, 16).

Космофилия усиливает и углубляет отчуждение от Бога (Ефес. 4. 18). «Эпитимайн» и «меримнан» — первые и главные проявления не только эксцентризма и космофилии, но и греха вообще. За ними следует третий член греха: похвальба, самовосхваление, самодовольство, «кавхе-

зиз» (καυχῶτα). Апостол отвергает эту похвальбу хвалящихся (καυχώμενος) (2 Кор. 11, 12 и 10, 8).

Космофилическая плотскость имеет свою религию и свою мудрость, «плотскую мудрость» (σοφία σαρκική) (2 Кор. 1, 12). Она имеет своих мудрецов, самоуверенных и самовлюбленных (1 Кор. 1, 26). Отсюда — метафизическая потребность, ментальная страсть, философствование и спекулятивизм, стремление проникнуть в сферу тайн духа силою душевного ума. И как плод этой страсти — так называемая «древняя мудрость», о которой ап. Павел говорит:

«Мир своею мудростью не познал Бога» (1 Кор. 1, 21).

Она отвергнута Богом и потому выродилась в безумие мира сего (т. ж. 1, 20).

«Кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Иоанн, 2, 15).

Космофилия ведет к энантности, ставит в ряды «сынов противления», уподобляет человека демону, делает человека «сыном ночи» (1 Фесс. 5, 5). Происходит катастическая поляризация всей тримерии, всего человеческого бытия, как это формулировано ап. Петром: «отпадение от своего утверждения» (2 Петр. 3, 17).

Из мирскости и плотскости возникает своеобразное опьянение миром. Жизнь превращается в сладостный сон, полный ночных обманов и прельщений. Опьяненный таким образом человек не видит опасности, стоящей перед ним, не видит бездны у своих ног и становится жертвой невидимого врага. Космофилия становится ловушкой врага для уловления человека. Отсюда — религиозная задача трезвения, отказа от мирского опьянения. Ап. Павел говорит:

«Итак, не будем спать, как прочие, но будем бодрствовать и трезвиться (νήφωμεν)» (1 Фессал. 5, 6).

Этим отличаются «сыны света» от «сынов ночи»,

«Мы же, будучи сынами дня, да трезвимся, облекшись в броню любви и веры и в шлем надежды спасения» (т. ж. 5, 8).

Из отчуждения (ἀποστήναι), аллотрии (ἀλλότρια), эксцентризма возникают все виды греха и зла, а из греха возникает отчуждение, — создается порочный круг.

«Не пожелай»... звучит 10-я заповедь, направленная против «эпитимайн». Заповеди Нового Завета направлены против «меримнан»:

«Не заботьтесь ни о чем» (μηδέν μεριμνάτε) (Филипп. 4, 6).

О спасительной беззаботности сказано:

«Воззрите на птицы небесные» (Матв. 6, 26).

Космофилия в своих крайних формах поражает целые народы и означает вырождение народов, идя рука об руку с теософией, психизмом и магией. Древний Вавилон стал символом катастатического вырождения и космофилии, и в таком виде он вошел в Апокалипсис Иоанна.

МЕТАСХЕМАТИЗМ

Духовная изоляция человека, эксцентризм, привела не только к ослаблению систатической связи в тримерии, но и к тому искажению духа и души, которое у Климента Александрийского¹⁸, Григория Синайского и др. получило название метасхематизм. Первым следствием падения был метасхематизм духа, и с ним тесно связан вопрос о происхождении зла вообще. Как стало доброе творение Бога злым? Это — величайшая загадка, почти неразрешимая путем философской спекуляции и логизирования и ставшая камнем преткновения для «древней мудрости». Происхождение зла — это тайна Эсфора (Денницы), о падении его повествует пророк Исайя. Те же побуждения лежат в основе падения человека: исотеия (ισοθεΐα), по Иоанну Златоусту, богоравенство, желание быть равным Богу: «Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum». Эмпирическое познание зла, познание через злое делание, не уподобило Богу ни ангела, ни человека...

¹⁸Климент Александрийский, Pat. Migne. PG, t. 8/1, 536.

МЕТАСХЕМАТИЗМ ДУХА

Картину метасхематизма падшего ангельского духа дает Григорий Синайский:

«Были и они (демоны) умами, но после потери бестелесности их и тонкости приобрел каждый из них некую вещественную дебелость и стал по чину своему и действию телесным, от чего и окачивался. Поэтому начали и они, подобно человеку, потеряв свою ангельскую сласть (τρυφή), находить наслаждение в земном и стали вещественными, привыкнув к вещественным страстям. Поэтому и дивиться сему нечего, что и наша разумная и мыслящая душа, созданная по образу Божию, но не пожелавшая знать о Боге, стала по причине наслаждений вещественных скотскою и обезумевшею»¹⁹.

Целый ряд процессов составили в совокупности метасхематизм духа: материальное (телесное) объективирование, отелесение, окачествование, неразумность (скотскость), чувственный гедонизм, изменчивость и извращение природы, погружение духа в материю и вещественность.

«Привычка извращает (εἰς μεταβολήν τὴν φύσιν) природу и меняет действие сообразно с решением»²⁰.

Падение духа привело к огрубению его, к овеществлению его. Падший ангельский дух оделся в тело, его ангельской природе несвойственное. Григорий Синайский говорит об этом:

«Отпадши от одного безвещества и тонкости, вещественную некую дебелость стяжал каждый из них, отелесясь по чину и действу, коим окачивался действенно»²¹.

Об «отелесении» ангела говорит и Никита Стифат²². Падший ангельский дух оделся в темное тело, в одеяние тьмы.

Падший человеческий дух испытывает те же изменения дебелости и окачествования, но в несколько иной форме

¹⁹Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1228, §§ 123–124.

²⁰Григорий Синайский, т. ж.

²¹Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 123, с. 211. (По Позову, с. 238).

²²Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, 118.

и иной степени, делает душу немощной и ум бессильным. Вместо отражения Небесного образа ум отражает черты вещества и вещественности Мира. Для него характерна, по Исааку, «дебелость представлений и понятий»²³, он не возвышается над «понятиями века сего»²⁴, и «заимствует изменения от четырех влаг»²⁵, т. е. от стихии, делается игрой темперамента, эмоций, инстинктов, страстей и носит черты аффективного ума. Ум невосприимчив к тонким движениям духа, глух к голосу внутреннего Слова, не доходит до «тонких умопредставлений и понятий» духовного (Исаак), до тонких внутренних чувств, не способен к интуитивному озарению, не «внимает сердцу», не «внимает себе». Экстравертированный ум не находит свое внутреннее чувство в сердце, и все внутренние сокровища сердца для него закрыты, и закрыт вход в «Царство Божие внутри нас».

Исаак говорит об «омрачении и холодности мысли», об уме «одебелевшем и неспособном к рассудительности»²⁶.

Воля получает склонность ко злу, становится плотской волей, волей «немощной плоти».

Дух в целом теряет свою свободу, становится членом царства необходимости, рабом греха и плоти, подготавливая тем свою смерть, вторую смерть человека.

Дебелость чувственности поражает всю тримерию, пока не приведет человека к бездне небытия, через расслабление и болезни души и духа.

Падший ангельский дух превращается в демона, главными чертами которого являются безрассудство, воображение и сладострастие. По Григорию Синайскому, исчезает при этом способность духовного различения, извращается (метасхематизируется) духовное созерцание, превращаясь в созерцание фантастическое²⁷.

Эти черты метасхематизированного духа требуют де-

²³ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 252.

²⁴ Исаак Сирин, Сл. 39, с. 170.

²⁵ Исаак Сирин, Сл. 43, с. 190.

²⁶ Исаак Сирин, Сл. 75, с. 369.

²⁷ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 131, с. 214. (По Позову с. 238.)

тального рассмотрения, так как являются главной причиной дезинтеграции человека.

Метасхематизм релятивного (относительного) тварного духа (ангельского и человеческого) является следствием отрыва и отпадения его от своего Первоисточника, от Духа Абсолютного. Только один Абсолютный Дух — Бог — имеет жизнь в самом себе, как свидетельствует о Нем Сын, получивший также жизнь в Самом Себе от Отца (Иоан. 5, 26). Этот печальный в анналах духа факт неустойчивости должен был показать тварному духу его релятивность, открыть неверующему духу глаза после его падения. Нужен ли был духу этот опыт? Было падение необходимым и неизбежным? Опыт, дающий знание, ценен сам по себе, особенно когда нет веры. Вера есть пища души. Когда нет веры, тогда приходит опыт и опытное знание. Падение ангела было самопроизвольным, и падший ангел является подлинным отцом греха и зла. Метасхематизм Человека имел внешнюю причину — воздействие отца греха через змея. Внешний фактор, с момента падения, вошел в человека, поселился в нём и стал фактором внутренним, не переставая в то же время быть элементом чуждым и чужеродным, враждебным. Демонизм в человеке стал тем центром противоестества, к которому бессознательно стремятся все противоестественные деятельности, склонности и тенденции членов человеческой тримерии, их отдельных сил и способностей, стал тем центром нечистоты, в который ведут все нечистые русла: духовные, душевные и телесные. За метасхематизмом отдельных частей тримерии: духа, души и тела следует метасхематизм отдельных сил и способностей.

Отцы церкви и аскетические писатели в своем чистом аскетическом созерцании проникли в сущность райского состояния первого человека. Это состояние было не только разумным, но сверхразумным, иначе человек не был бы в состоянии созерцать Бога и беседовать с Ним. Для непосредственного общения с Богом требовалась не только моральная чистота человека, но и особое состояние духовных и психических сил, которым не обладал ни один из потомков Адама, включая Еноха и Моисея. Только Иисус Христос, рожденный от Духа и Девы, второй Адам, достиг это-

го состояния. Человек с этого сверхразумного состояния перешел в неразумное, сознание сузилось, и все духовное и сверхразумное выпало из него. Инстинктивный разум не был первичным состоянием человека, а последствием падения. Первый человек пребывал в такой полноте чистоты и блаженства, которой не достиг ни один из его потомков. Ириной отвечает на вопрос, почему первый человек не был создан совершенным:

«Только Бог, как нерожденный, совершенен. Человек, как рожденный, т. е. сотворенный во времени, был несовершенен. Так и мать не может дать младенцу совершенную (твердую) пищу, а принуждена кормить молоком»²⁸.

Вкушение от древа познания было преждевременно, как твердая пища для ребенка. И если в наше время, как и раньше, некоторые потомки клеветают на их родоначальника, то это не делает чести ни степени их совершенства, ни их пресловутому «Знанию», и ставит под сомнение подлинность их «посвящения».

Метасхематизм человеческого духа аналогичен извращению духа ангельского. Макарий Египетский (Великий) говорит:

«Все разумные существа создал Бог свободными, чистыми и простыми... Как свободен Бог и творит, что Он хочет, так свободен и ты. Но по природе своей ты изменчив. И если некоторые из разумных существ обратились ко злу, то своим собственным влечением»²⁹.

Эти особенности креатурного (тиарного) духа: подвижность, изменчивость и свобода, были причиной его падения и легли в основу метасхематизма. По Григорию Синайскому, метасхематизм выражается: 1) в «превращении» (извращении) природы и 2) в изменении энергии, так как

«привычка превращает природу и изменяет ее деятельность»³⁰.

²⁸Ириной Лионский, *Patr. Migne. PG, t. 7, кн. 4, с. 1105–1106.*

²⁹Макарий Великий, *Добротолюбие, т. 1, Наставления о христианской жизни, выбранные из его бесед, 1. Светлое первобытное состояние, гл. 14, с. 157–158. (По Позову с. 162–163).*

³⁰Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1288. § 123–124*

В этой «привычке» теория предшествует практике, а созерцание предшествует деланию. В метасхематизме ангельского духа роковую роль сыграло его самосозерцание, вместо созерцания Бога, и это было первым шагом к отрыву от Бога, приведшим к гордости, самоутверждению, заблуждению и падению. Ложное созерцание привело к извращенной деятельности. Первые шаги падения Первого Ангела окружены глубокой тайной, до тех пор, пока не откроются все тайны.

Григорий Синайский говорит об извращении (метатропии) созерцания:

«Нет ничего духовного, что нельзя было бы извратить через фантазию. Демоны осквернили созерцательную часть (своих) душ, сообщая некие воспоминания о постыдных вещах, и тем извратили всякое духовное созерцание, пришли к заблуждению и поставили фантазию вместо созерцания»³¹.

О роли фантазии в падении первых людей можно судить по тому эффекту, который могли произвести слова змея-соблазнителя «*Eritis sicut Deus*». Представление, воображение были началом злого самосозерцания человека. Падение человека дает ключ к падению ангела.

МЕТАСХЕМАТИЗМ ТРИМЕРИИ

Макарий Великий дает следующую картину глубокого изменения человеческой тримерии в результате падения:

«Древний человек отложился от совершенного человека и носит одеяние царства Тьмы, гордыни, тщеславия, стяжания, похоти и другие нечистые одеяния царства Тьмы. Враг имел после этого в виду, через преслушание Адама, помрачить и уязвить и внутреннего человека, владычественный ум его, зрящий Бога. И когда стали ему (человеку) недоступны небесные блага, тогда прозрели очи его на порок и страсти. Демоны убили его душу, рассеяли и раздвоили его мысли, совлекли разум с его высоты, низвели к лукавым, вещественным и бранным делам, суетным словам, созерцаниям и суждениям... И тело стало страждущим и тленным»³².

³¹ Григорий Синайский, там же.

³² Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления о христиан-

Так пострадали все члены человеческой тримерии через падение, и пришло протиеоество в виде страстей и помыслов. Человеческие силы и способности стали игрою для демонов, источниками энергии для них. Для демонов наступила эра духовно-душевного паразитизма за счет человека, которая привела душу в состояние паралича:

«Духи зла сковали душу оковами тьмы, поэтому она, вопреки своему желанию, не может любить Бога, ни верить, ни молиться, потому что скрытое и явное противление овладело им»³³.

Человек как бы примкнул к «силам противления», к лукавым, пагубным «миродержателям, властителям, князьям мира сего» и предается их страстям. Великое богатство и великое наследие было уготовано человеку, — говорит Макарий, но когда охватили его злые мысли и злое созерцание, он пропал для Бога, стал членом мира сего и времени, которые не имеют будущего и осуждены на гибель (160–162). За дурными мыслями пришло и дурное делание: человек начал поклоняться демонам, приносить им жертвы, обожествлять тварь, вплоть до поклонения Змею, как например в Индии, Тибете, Китае, Индокитае и др.

Вместо любви к Богу (теофилии) появилась любовь к миру (космофилия) и любовь к самому себе (филавтия). Дух составляет высшую ипостась человека, вершину его бытия, а высшая сила духа есть ум, который, по учению древнецерковной антропологии, родственен Богу и составляет одно с Ним. И в современной психологии нет недостатка в понимании подлинной природы духа. Эйкен относит сферу духовной жизни к надмирной, Николай Гартманн говорит о сверхсознательности духа.

«Светильник Господень — дух человека, испытывающий все глубины сердца» (Притчи Соломона 20, 27).

Какие гордые слова о тварном, релятивном духе, кото-

ской жизни, выбранные из его бесед, 2. Мрачное состояние падшего, гл. 20, с. 158–159. (По Позову, с. 164–165).

³³Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления о христианской жизни, выбранные из его бесед, 2. Мрачное состояние падшего, гл. 24, с. 159. (По Позову, с. 163).

рый обнаружил свою слабость именно в гордой подчеркнутости своего богоподобия! А разве дух падшего ангела не был светочем, светоносным (Люцифер)? Как он из света стал владыкой царства Тьмы? Тройственность ангелоподобного и человеческого духа была лишь подобием, а триадизация их была проблемой жизни «в духе» и в Боге, и не получила еще своего завершения. Только через послушание и следование заповеди мог прийти дух к совершенству. Триади́зм тварного духа, при отсутствии абсолютной простоты и единства, как в Абсолютной божественной Триаде, заключал в себе возможность, но не необходимость падения. Дух пал не потому, что в нем была потенция падения. Он был увлечен также и инерцией четырех образующих тело элементов, инерцией заключенных в теле микрокосмических принципов, значительная часть коих относилась к уже падшим космическим существам, «падшим идеям» в смысле Шеллинга, «отвлеченным началам» Владимира Соловьева, ангелам, которых совершенный человек будет судить в грядущем царстве (по ап. Павлу). Метасхематизированный человеческий дух (и ангельский) стали источником зла в мире. Все попытки древней и современной философии взвалить все зло на материю и на природу несправедливы и служат только стремлениям возгордившегося и философствующего духа к самоизвинению и самооправданию. Марк Подвижник говорит:

«Если ты грешишь, то не обвиняй ни тело, ни душу, а ум»³⁴.

Дух точно выпал из предназначенного ему места. Эта ектопия духа выразилась в потере трансцендентности и транссубъективности, он стал полностью субъектом, окружив себя оболочкою «Я» и позволил индивидуальной душе (манас) вытеснить себя. Тотчас же после падения духа обнаружились его болезни: 1) гордость, 2) сомнение и отрицание, 3) инерция, слабость и отчаяние, 4) своеобразие и своеволие. Дух потерял свое место и в тримерии, в эмпирическом человеке и уступил господство душе и телу. Гордость стала духовным субстратом всех страстей, страстных помыслов и аффектов. Сомнение и отрицание привели к

³⁴Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 933.

отпадению от Истины Логоса. Следствием падения было расстройство триединства духа, его дезинтеграция, с нарушением иерархии частей (сил), их автономность, борьба их друг с другом вплоть до полного поглощения одной силы другою. Параллельно шла дезинтеграция всей тримерии. Вопрос о падении духа разрешается в индуизме различно. Концепция греха вообще и ответственности духа в особенности, исчезает полностью вместе с распадом религиозного сознания.

МЕТАСХЕМАТИЗМ УМА И ВОЛИ

История человеческого ума есть история его падения и восхождения. Библейская картина падения есть не только историческое событие, но и символ. Сначала согрешила жена, женский принцип, душа (anima), но и дух принял участие в грехе (animus). Разум мог избирать и свободно решить, но проявил пассивность.

«И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание» (Быт. 3, 6).

Разум стал колебаться, в нем появилось вожделение, что-то новое, неестественное для разума. В несколько мгновений, решивших судьбу человечества, всей природы, всего творения, потерял разум сопротивляемость. Ум изменился, изменил своему Подобию, Единому, от коего произошел. Он перестал в Нем пребывать, лишился своего положения и господства, потерял свой ритм и выпал из ритма творения. Так кончилось естественное его состояние.

Порабощение духа плотью проявляется и в сфере воли. Исаак Сирин говорит о «плотской воле» как об одной из причин движения помыслов (Твор. 30). Здесь воля, как и ум отделяется от остального духа, теряет связь с умом и силою и действует самостоятельно, автономно. Она становится пассивной, как и ум, и следует влечениям телесных чувств и фантазии. В основе «своей воли» лежит эта противоестественная деятельность воли. Эта воля направлена вовне, к вещам мира, и вместе со «своим умом» составляет основу малого эгоистического человеческого «Я». Индусы

дуалистическая ницшевская «воля к власти» есть предельное, крайнее выражение этой экстравертированной «своей воли», ее наиболее звериный аспект и вполне гармонирует с хтонизмом Ницше. У Макса Штирнера эта воля объявляет весь мир своею собственностью, а себя — Единственным в мире. В своей чувственно-телесной деятельности воля целиком поглощается во влечениях, желаниях, стремлениях и страстях. «Своя воля» есть одно из главных проявлений дезинтеграции, дисгармонии и дизархии духа. Подавляемую «волю к власти» и ее конфликт с социальной средой А. Адлер положил в основу патогенеза неврозов, но неизвестно, в какой степени неврозы излечиваются, если дать воле полный простор. Аскетический опыт древней церкви говорит о полном подавлении «своей воли», как средстве обновления и интеграции духа.

Шопенгауэру и другим иррационалистам известен только этот неразумный, страстный телесный аспект воли; поэтому они говорят о слепой и неразумной воле, как основе мира. И разум им известен только в грубо-материалистическом аспекте *Intellectus materialis*. Германский идеализм в лице Шопенгауэра и Фейербаха пришел к материализму.

Эмпатия

Экстраверзия (внеаправленность) духа и ума, идущая параллельно с гедонизмом ума и чувств, ведет к чувственности духа и ума. Будучи до того интеллигибельными, они становятся чувственными, и это состояние их носит в древнецерковной антропологии название эмпатии (ἐμπαθεία). Дух и разум становятся эмпатическими. Эмпатия означает падение с духовного уровня и уподобление их неразумной душе. Эмпатия ведет к глубокому извращению и вырождению разума. Из простого и единичного (ἐνίαλος) он становится множественным и рассеивающимся и теряет свою интуитивную и созерцательную способность. В нем появляется новая способность впечатляемости, чего в нем прежде не было. В нем отпечатлеваются следы объектов, образы их, которые остаются в нем, и в таком уме легко возникают вновь чувственные и страстные помыслы, Михаил Пселл говорит:

«Чувства отпечатлевают фантазию (воображение) а фантазия в свою очередь отпечатлевает ум»³⁵.

Таким образом, фантазия оказывает значительное эмпатическое воздействие на ум и на всю тримерию. Гипертимия (повышенный тонус чувственности) чувств и эмпатия ума лежат в основе катастатического гедонизма. Ум приобретает несвойственные ему черты: отпечатляемость и репродуктивность (воспроизводимость) в отношении к внешним чувствам и фантазии и теряет свое «умное (духовное) чувство», отрешается от реальности и действительности и попадает в «сеть Майи» (иллюзии). Ум обнаруживает, по Максиму Исповеднику, «проспатию», т. е. склонность к чувствам. Эмпатический ум укрепляется в экстраверзии и космофилии

«и не может соединяться с Богом»³⁶ (Григорий Палама).

Эмпатия ума идет параллельно эмпатии чувств³⁷ (Илья Экдик).

МЕТАСХЕМАТИЗМ ДУШИ

И душа изменилась так, что лишилась контроля разума. Чувства и вожделение возросли и извратились, появилось чувственное наслаждение, чуждое первозданной природе души и тела. Разумная душа приняла участие в извращенной чувственности. Разум, «не пожелавший знать Бога» (Рим. 1, 28), приобрел новые черты: 1) страстную склонность к чувственному, 2) противоестественное смешение чувства и фантазии, 3) дурное делание ума, 4) изобретательность в отношении к удовольствиям, 5) ассоциирующую роль в комплексах души (страстях), 6) мечтательность и парение ума и увлечение вещами внешнего мира. Аппрегензивная деятельность (синтез воображения) заменяется чувственной фантазией.

Чувствительная и раздражительная часть души пре-

³⁵ Михаил Пселл, *Patr. Migne. PG, t. 122, 1036.*

³⁶ Григорий Палама, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1117.*

³⁷ Илья Экдик, комм. Каллиста и Игнатия, *opuscula ascetica, Patr. Migne. PG, t. 147, 788.*

вратилась в раздражительность и гнев, а желательная часть души (*epithymia*) превратилась в сладострастие и вожделение. По своей первоначальной, интеллигибельной (разумной) сущности «тимос» был внутренним, простым и единым чувством души, ее силою и энергией. «Эпитимия» была естественным желанием, была любовью и жаждала Бога, была к Богу обращена.

Извращенность души, как и духа, и потеря их духовности: световидности, света и тепла, т.е. в помрачении и охлаждении души, в ее окачественности и овеществлении, в смешении с телом, в плотскости и огрубении души. По Синезию, душа «оземляется» (*υγεοῦται*), все силы ее грубеют. «Небесный Образ» покрывает тень, и душа не воспринимает действия Божественной благодати, и дезинтеграция души так усиливается и углубляется, что может привести к смерти души.

Григорий Нисский так изображает процесс превращения разумной души в неразумную, который играет такую гибельную роль в судьбе всей тримерии:

«Два подобия заключает в себе человек: богоподобие ума, и другое, от склонности и расположению к страсти, ведущее к неразумности вплоть до скотоподобия... Подобно крестьянину, разум сеет семена страстей и взращивает их в огромном количестве... Так возникает злое делание ума»³⁸.

Разум участвует в страсти, как чувство, и отсюда — повышение тоноса чувства и раздражительности в страсти. Чувство и вожделение, не взнузданные разумом, придают поступкам характер животности и скотскости. С другой стороны, фантазия через страстные помыслы повышает тонос раздражительности.

Неразумие разумного — одно из самых печальных зрелищ всего катастасиса. Неразумность есть проявление всякой деятельности без рассудка, т.е. автоматическое, механическое, спазмодическое делание, без примата функции разума: сравнения, слияния, суждения, различения и умозаключения. Неразумное действие носит все черты пассивности, т.е. следует не разумным стремлениям и потребно-

³⁸ Григорий Нисский, Творения, т. 1, 150–152.

стям, а влечениям, побуждениям и извращенным инстинктам. Неразумность есть проявление нарушенной гармонии диады (двоицы) ассоциативности и ашперцептивное с преобладанием первой, и огромная область бессознательного растет за счет сознания. По Максиму Исповеднику, чувственное должно служить пищею разуму, но разум начинает служить чувствам. Неразумность углубляет и усиливает процесс метасхематизма всех частей и сил тримерии. Естество изменяется и переходит в противоестество. Противоестество души заключается в том, что

«разум (ум, логикон) и раздражительная часть души (тимос) обнаруживают порывы, им по их сущности несходные»³⁹ (Никита Стифат).

Эти порывы или стремления души в ее целом и в отдельных частях изменились под влиянием внешнего интеллигбельного зла (змея), когда душа была потрясена нечистыми мыслями и нечистым воображением.

В момент соблазна в Эдеме внешняя нечисть вошла в душу человека, как яд⁴⁰, в корне изменив все стремления его. Разум потерял свою ведущую роль, устремился к земным радостям и стал чувственным и страстным. Максим Исповедник говорит:

«Когда разум следует чувствам и наслаждениям, то связывает себя с мечтательностью и влечениями»⁴¹.

Авва Талассий говорит, что склонность разума к чувственному делает его рабом телесных прихотей⁴². Гедонизм разума идет рука об руку с состояниями других сил души.

МЕТАСХЕМАТИЗМ ТЕЛА

Падший человеческий дух помрачил и тело человека, которое было Богом сотворено светлым, одетым в «одеяние славы», но это помрачение не достигает у человека той

³⁹Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, 115.

⁴⁰Прокл, еп. Константинопольский. *Patr. Migne. PG*, t. 65, 682.

⁴¹Максим Исповедник, Добротолюбие, т. 3, с. 203

⁴²Талассий авва, Добротолюбие, т. 3, СОТНЯ ВТОРАЯ, гл. 55, с. 300. (По Позову с. 322).

степени, как у демона, хотя и существуют все переходные ступени между человеком и демоном. Вместе с помрачением тела идет рядом огрубение тела, его дебелость. Тело становится менее легким и подвижным. В теле берет перевес вещественность (материальность) (ὕληότης), в связи с увеличением количества и отложения жидких элементов тела: флегмы (слизи), крови, желтой и черной желчи, соответствующих четырем элементам материи.

Первичная (первозданная) материя была духовного происхождения и лишь впоследствии стала грубо материальной, как она нам и теперь представляется. В умном делании просветленное тело становится образом того светлого тела, которым обладал первый человек до своего падения. Метасхематизм духа и души привели тело в состояние тления и смертности. Измененный дух не в состоянии больше держать всю сложность и многообразие (множественность) тела в состоянии интеграции (целостности). Григорий Синайский говорит:

«Тело было сотворено нетленным, каковым оно и воскреснет, как и душа была сотворена бесстрастной. И оба они повредились и смешались друг с другом, следуя природному закону взаимоотношения и взаимовлияния, вследствие чего душа одержима страстями, а тело уподобилось телу неразумных животных и подверглось тлению»⁴³.

Между этим чисто религиозным и дуалистическим мирозерцанием древней и новой «мудрости» и идеалистически-пантеистической метафизики лежит целая пропасть и никакой синкретизм не в состоянии эту пропасть, перешагнуть. Преципитация (уплотнение) материи тел не систатична (не первозданна), а катастатична (вторична). Огрубение и отемнение материи тела есть следствия помрачения души и духа и инвазии (внедрения) внешнего интеллигбельного зла, демонского принципа (сердечного змея, по Макарию Египетскому), в душу и сердце человека. Яд чужеродного зла вызвал глубокие изменения в деятельности элементов материи тела. Четыре элемента, сгруппированные попарно, первоначально по закону противоположно-

⁴³ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, 212–213, (Гл. о запов.).

сти: «огонь — вода» и «воздух — земля», стали друг к другу во враждебные отношения. Рядом с противоположностями (αντιθέσεις) возникли враждебности (ἐναντιον), огонь — вода, воздух — земля стали враждебными, чего прежде не было. Вражда, соревнование, соперничество и борьба вошли и в физический мир. Нетленное и бессмертное по своей первозданной природе тело первого человека было совершенным храмом духа, созерцавшего в нем скрытый божественный Лик. Катастатическое (измененное) душевное стало дурным пристанищем духа, он так скрыт в нем, точно его и вовсе нет у человека. Плотский не знает ничего о духе и отрицает его существование. Сколько лжепророков и лжеучителей пытались вновь открыть латентный свет духа! История человечества есть история угасания духа и попыток открытия потерянного света духа.

Другим свойством (качеством) метасхематизированного тела является влажность (ὕγρότης), как следствие чрезмерного отложения жидких элементов. Вещественность, дебелисть и влажность делают тело непостоянным, подверженным болезням, легко разлагающимся и тленным. Тело стало смертным; смерть человека есть смерть тела с освобождением всех заключенных в нем монад. Другой причиной тленности тела было лишение плода с древа жизни, который давал телу первого человека безболезненность и бессмертие, и тело первого человека было духовным телом, хотя и не достигшим полного совершенства, как у Иисуса Христа. Метасхематизированное тело стало телом душевным, которое служит страстям неразумной души. Переход от душевного тела вновь к духовному телу является задачей религиозной жизни «в духе» или «по духу», по ап. Павлу. Духовное тело первого человека было «одето, как ризою», как брачною одеждою (ἐνδυμα γάμου) избранника на брачный пир (Матв. 22, 11).

СОЗНАНИЕ

Метасхематизм духа и ума привел к коренному изменению человеческого сознания в смысле крайнего сужения его. Существенная часть психических функций перешла из сознания в подсознание. Подсознательные функции, осо-

бенно тесно связанные с телом, стали бессознательными. И сверхсознание, как сознание божественного принципа Логоса, перешло из сознания в подсознание в латентное состояние, и только в исключительные моменты жизни дает о себе знать, переходя вновь в сознание в умном делании. Сфера подсознания сильно расширена за счет сознания и оказывает давление на сознание, временами и частично прорывая его, нарушая тем самым душевное равновесие вплоть до патологических состояний. Психическое подсознание состоит из воспоминаний, представлений, впечатлений и «страстных помыслов», а также из бессознательных влечений, стремлений, импульсов и диспозиций (расположений), стремящихся на поверхность сознания. Ассоциативная деятельность измененной души в сердце дает еще и другое содержание подсознанию в виде комплексов (новообразований), страстей. Исаак Сирин говорит об этой, стороне жизни индивидуума:

«Воспоминания о добром или о злом показывают, как пальцем, или на бесстыдство наших помыслов, или возвышенность нашей жизни. И каждые из них усиливают на свой лад движения вправо или влево. Мы испытываем от них притяжения в тайниках нашего ума»⁴⁴.

Из этой бездны сердца выходят на поверхность сознания готовые образы, и душевное здоровье субъекта зависит от того, в какой степени наполняют они наше сознание. Наследственно или индивидуально отягощенное подсознание постоянно угрожает душевно-духовному здоровью, т. е. нормальному обмену между подсознанием и сознанием.

Чувственность

Значение тела в религиозной жизни дает аскетическим писателям повод уделить телу особенное внимание, следить за функциями и анализировать состояние телесности. Учение о телесных чувствах, телесных страстях, как и о «плотском делании» и о плотском «мудровании», получило полное развитие. Для телесного состояния характерны

⁴⁴Исаак Сирин, Добротолюбие, т. 2, 703.

чувственность и фантазия, а для духовности — разумность и рассудительность. Различение между «эститон» и «ноэтон» проходит через всю древнюю философию.

«Плоти свойственны чувство и чувственное, а душе — ум и разумное»⁴⁵, — говорит Иосиф Бриенский.

Ум и чувственность различаются по их объектам, — говорит Максим Исповедник:

«Ум имеет в качестве объектов разумные и бестелесные сущности, а чувство напротив — телесные физические объекты и воспринимает их физически»⁴⁶.

Об отношении чувства к уму Иосиф Бриенский говорит:

«Чувства суть источник для ума, а ум — их Архонт (господин)»⁴⁷.

Не чувство само по себе характерно для телесности, но дурное и злое применение чувств, которые из средств становятся целью и служат гедонизму. Отношение ума к чувствам коренным образом меняется в противоестественной чувственности. Максим Исповедник говорит:

«Как только ум начинает рассматривать чувства, как свою природную силу, ... он становится изобретателем плотских наслаждений и уже не в состоянии стать выше природы видимых вещей»⁴⁸.

Чувственность, эмпатия и гедопатия, как формы повышенной деятельности чувств, становятся внешним проявлением греха.

Никодим Агиорит высказывает точку зрения всей древнецерковной антропологии, говоря:

«Каждое представление и каждая страсть достигают души посредством чувств. ... Пять чувств — это пять царей Содомы. Враг щекочет их. Дьявол питается человеческими стра-

⁴⁵ Иосиф Бриенский (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 340.

⁴⁶ Максим Исповедник, Pat. Migne. PG, t. 91, 1304.

⁴⁷ Иосиф Бриенский (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 333.

⁴⁸ Максим Исповедник, Добротолюбие, т. 3, Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия, гл. 211, с. 283. (По Позову с. 302).

стями и наслаждениями, как пищею; если он лишится этой пищи, то умирает и он»⁴⁹.

И Диадок также говорит об инфернальном аспекте чувственности:

«Сатана изгоняется из души через св. Крещение, но ему разрешено действовать через тело... Лукавые демоны действуют на душу через телесные чувства и сковывают ее»⁵⁰.

Душа со всеми своими тремя частями: тимосом, эпитимией и логикон, — служит чувствам и чувственности. Таким образом, катастатическое повышение чувственности обуславливается не только выпадением тормозящей и контролирующей деятельности ума на чувства, но и прямым участием ума в деятельности чувств.

Привязанность к миру, к мирским вещам, к чувственным объектам ума параллельно с потерей созерцательной способности ума и с угасанием «интеллектуальной любви к Богу», космофилия внесла полное расстройство, полную дизархию и анархию во всю тримерию.

Внутренняя и внешняя чувственность стала главным содержанием земной человеческой жизни, вся история человечества стала историей человеческих наслаждений. Земля наполнилась до своих краев чувственностью, которая росла вверх наподобие Вавилонской башни. Поэтому Спаситель мира, придя на землю, взял на Себя целиком другую половину душевного чувства в виде страдания и испил чашу страдания до краев.

Чувственность, как одно из главных проявлений катастасиса (состояния), была вызвана внезапной дезинтеграцией (расстройством) человеческого существа и сама в свою очередь усиливает эту дезинтеграцию. Возникает порочный круг, из которого человек сам не может выбраться.

⁴⁹Никодим Агиорит, О затворе чувств, фантазии, ума и сердца. Константинополь.

⁵⁰Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 79, с. 100.

Плотскость

В гедонизме душа служит телу, его органам и его чувственному аппарату. Она как бы глубже входит в тело и соединяется с ним теснее. Это «срастворение духа и души с телом» ведет к огрубению ума, духа и души. Умственная деятельность также грубеет, мышление становится материальным, оперирует лишь чувственными объектами видимого мира и неспособно охватить объекты тонкие и невидимые. Космофилическое и гедоническое «срастворение» находит выражение в плотскости, душа как бы целиком уходит в плотские функции. Деятельность духовной силы исхис истощается в плотской деятельности души и духа. Исаак Сирин говорит и о плотской, сладострастной воле. Плотскость выражается не только в повышенной, гипертрофической телесной и душевной чувственности, но в повышении телесных функций, т. е. в телесности. Это телесное делание носит в Евангелии название «служение Маммоне». В этом гедонизме, экстраверзии и плотскости внутренний, духовный мир не доходит до сознания. Плотскость ведет как бы к атрофии тонких духовных функций, молчит или не дает о себе знать, «умное чувство», разум теряет свою созерцательную способность, а дух — свое стремление к молитве. Богатейшие внутренние дары остаются неиспользованными, как золото, скрытое в земле. Внутреннее сокровище сердца, драгоценная жемчужина (Матв. 13, 45–46), прячется еще глубже внутрь, покрываясь как бы толстою корою плотского дебелого сердца. На пажитях сердца растут «сорные травы» и копошатся черви, гады, пресмыкающиеся и змеи в виде страстей. Внешний человек растет и живет за счет внутреннего человека. Это дает повод Локку, Юму, Канту и др. отрицать внутреннее восприятие и интеллектуальное созерцание человека. Эмпиризм, сенсуализм, критицизм, агностицизм, позитивизм и материализм знают только катастатического плотского человека с его гипертрофированной чувственностью и чувственным опытом. Плотскость есть проявление метасхематизированного тела. Гиперфункция неразумной души тесно связана с телесной гиперфункцией, телесные страсти питают страсти душевные, и наоборот, получается порочный круг, харак-

терный для плотскости вообще. Стабилизация этого состояния ведет к тому, что Исаак Сирии называет «естественной твердимом и нас»⁵¹. Эта цитадель плоти становится подсознательным источником страстных помыслов и чувственной фантазии.

О том, что такое плоть и плотскость, можно судить из слов ап. Павла:

«Плоть и кровь не могут наследовать царства Божия и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 50).

Плоть и кровь — носители тления, они — от мира сего. Кровь, как носительница низших психических функций, стала наиболее плотской из всех внутренних сред организма.

НЕЧИСТОТА

Нечистота греха приходит через страсть. В древнецерковной антропологии говорится о грязи, у ап. Павла — о скверне (*ρύλος*). Эта грязь и нечистота — преципитат души и духа, человеческого и ангельского, заражающий и загрязняющий не только их носителей, но и всю тварь, от них, как от венцов творения, зависящую. Нечистота — это продукт метасхематизированных монад и ведет к нечистоте тела, мешает стройному течению жизненных процессов, как шлаки мешают продукции, шевелит древний хаос, повергает тело в тление и распад. Нечистота духа выражается в неверии, сомнении, гностической страсти, носящей на Западе деликатное название «метафизической потребности», ложном знании, отчаянии, страхе, малодушии и лени (косности), а главным образом, в лукавстве и хитрости. Демонизм как наибольшая ступень нечистоты, выражается в лукавстве. Зло и лукавство — это почти синонимы.

Другим источником акатарсии (нечистоты) является неразумная душа, ставшая главным орудием экзоэндогенного (внутреннего) интеллигибельного зла. Движения неразумной души стали главной притягательной силой для всех членов тримерии и субстратом психических комплек-

⁵¹Исаак Сирий, Сл. 43, с. 188.

сов в виде страстей. Как центр души и духа, сердце стало камерой духовно-душевной нечистоты, и из сердца нечистота распространяется на все тело.

Третьим внутренним источником нечистоты являются внедрившиеся в человека змеиные существа в виде сердечного и поясничного змея (Кундалини), эти «лживые демоны разврата»⁵² (Иоанн Лествичник). Варсонофий и Иоанн, Прокл, еп. Константинопольский говорят, что змеи своим ядом отравляют сердце, из которого «струятся нечистые желания»⁵³. Внешним источником акатарсии являются демонские силы, действующие в двух направлениях: 1) на умственную силу человека наяву и 2) на чувственную фантазию и наяву, и во сне, в виде ночных фантазм (χαῖ'ύπνους Φαντάσματα)⁵⁴ (Иоанн Лествичник).

О роли неразумной души в нечистоте тела говорит Никита Стифат:

«Вопреки природе служим мы сластолюбию и гневу, оскверняя плоть срамными токами, душу же помрачаем горечью гнева, становясь чуждыми Сыну Божию»⁵⁵.

В аскетической литературе даются следующие определения нечистоты.

Нечистота ума заключается в незнании, страстных помыслах, в приложении к греху⁵⁶ (Иоанн Лествичник).

Нечистота души заключается в действии не по природе (разумной природе, *μη ἐνεργεῖν κατὰ φύσιν*).

По Максиму, нечистая душа есть страстная душа (*ψυχὴ ἐμπαθής*)⁵⁷.

В нечистоте дух и душа теряют свою зрячесть, свое ясновидение, свое яснослышание, и всякое соприкосновение с невидимым духовным миром исчезает почти полностью. Нечистота отравляет душу и тело и ведет к психосомати-

⁵²Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 88, 901.

⁵³Варсонофий и Иоанн, Руководство к внутренней жизни Москва, 1885, 14 и Патр. М., т. 65.

⁵⁴Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 88, 892.

⁵⁵Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 64, с. 100. (По Позову с. 108).

⁵⁶Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 88, 785.

⁵⁷Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 964.

ческим расстройством. Ясновидящему взору эта нечистота видна в виде темных пятен на светлых оболочках души. Нечистое сердце и нечистая душа горят темным и мрачным огнем и светят черным и мрачным светом. В умной медитации (делании) и во всякой чистой молитве происходит очищение от грязи и скверны, душа и сердце просветляются, пока огонь Божественной благодати не сожжет дотла остатки нечистоты сердца. Алхимический процесс сублимации в средние века имел в виду это очищение и просветление человека и всей природы. Аскетический катарсис имеет задачу очищения в трезвении, воздержании, хранении ума, чувств, фантазии и сердца, в выполнении заповедей и молитве.

Тленность

Тленность есть особый вид состояния (катастасиса), свойственный только телу и ведущий его к изнашиванию в виде старости и к смерти, в то время как две другие части тримерии, душа и дух, бессмертны. Тленность тела — это проявление непостоянства материи вообще, а материя тела находится к тому же еще под воздействием двух человеческих монад: души и духа, формирующих тело. Метасхематизированные и дезинтегрированные монады уже не в состоянии удерживать тело в состоянии интеграции, и центробежные силы берут в материи тела перевес и ведут к процессам распада.

Тело было создано вечным, постоянным, чистым и нетленным. Материальные элементы находились в состоянии гармонии и постоянства. Сами элементы изменяются, превращаются в стихийные силы, и как таковые подлежат изъятию и уничтожению, как это следует из письма ап. Петра (2 Петр. 3, 10). Стихии и вся модифицированная, метасхематизированная материя станут добычей огня. Органическая материя, которая особенно сложна по составу и непостоянна, приобретает новые свойства, другой вид, формы и запахи. Выражаясь эсотерически, вещь перестает соответствовать своей идее, отстает от своего архетипа и обречена на уничтожение, смерть и обновление. Тело и его материя тленны наследственно и восходят до вре-

мен наследственного греха. Человек рождается в тленном теле.

Откуда же зло в материи и в теле? По учению древнецерковной антропологии, измененные человеческие монады стали давать чуждые их первоначальной природе и негармонические движения (вибрации), которые вызвали в телесной структуре процессы дезинтеграции и диссоциации (расщепления). В мир и в человека вошел разрушительный фактор, и гармоническая система творческой диалектики Логоса-Христа претерпела в свою очередь изменение.

Среди всех катастатических феноменов тление является наиболее заметным, видимым и ощутимым. Изменения души и духа менее заметны, так как дело идет об изменении их невидимой световидности и огневидности. Тление — от плотскости. Ап. Павел говорит:

«Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Галат. 6,8).

Слово «фтора» (*φθορά*) у Аристотеля, обозначающее тление, имеет много значений. Никифор Влеммид говорит:

«Рождение есть переход из Не-Сущего (*μη οντοζ*) в существование (*εις τό εἶναι*) а тление, наоборот, переход из бытия в небытие»⁵⁸.

Тление есть медленная диссоциация стихий с их возвращением в хаос. Тление есть медленная смерть, растянутая на человеческий век. С тлением человека и все материальное естество стало тленным, но и «сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих» (Рим. 8, 20–21). Тление будет побеждено нетлением (1 Кор. 15, 42).

Проблема тления тесно связана с проблемой смерти:

«Когда тленное сие облечется в нетление и смертное облечется в бессмертие, тогда сбудется слово писанное: поглощена смерть победою» (1 Кор. 15, 54).

Вновь и вновь подчеркивают апостолы психогенный источник растреления:

⁵⁸Никифор Влеммид, Patr. Migne. PG, t. 142, 1081.

«Нужно отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях» (Ефес. 4, 22–24).

Заповедь апостольская — «удаление от господствующего в мире растления похотью» (2 Петр. 1, 4). Лежащий в основе похоти гедонизм есть растлевающий фактор.

ГЕДОНИЗМ

Мир постоянно входит в дневное сознание человека в виде ощущений, восприятий, чувств, воспоминаний и впечатлений, составляющих внешнюю чувственность или чувственную жизнь. Такова естественная чувственность при интегральном внутреннем чувстве души-тимос. После катастатического потрясения человека, с диссоциацией тимоса на два чувства: удовольствия и страдания, внешние чувства стали доставлять наслаждение. Человек стал искать наслаждений, и все его усилия, вся его деятельность устремилась на поиски чувственных наслаждений. Это стремление стало всеобъемлющим и самодовлеющим и вытеснило все интеллектуальные и духовные устремления. Вся тримерия стала служить чувству. Внешний мир приобретает гедонический аспект, становится источником наслаждений. Внедрение душевного элемента в телесные функции в виде страстей есть одно из главных проявлений катастатической дезинтеграции, а наслаждение стало основой противояствия человека. Внедрение духовного начала в телесные функции в виде духовных страстей еще больше увеличило дезинтеграцию человека.

Гедонизм есть одна сторона катастатического бытия человека, а страдание — другая, обратная сторона его. И то, и другое — продукты расщепленного, раздвоенного чувства души, или раздражительной ее части, тимос, продукты дезинтеграционной диссоциации (расчленения) душевного чувства, удвоения его. Райское состояние человека характеризовалось цельностью душевного чувства, не было ни наслаждения в обычном смысле, ни страдания, а было лишь цельное, интегральное состояние блаженства и радости, которая и есть цельное чувство души, до его расщепления и удвоения. В Евангелии говорится о радости, как о высшем состоянии человека (Матв. 25, 1, Иоан. 15, 11).

Вместо Божественного Эроса — космофилическая, гедоническая любовь к миру, вместо радости — чувственный гедонизм. И страдание, и гедонизм (от «эдонэ» — наслаждение) — следствия противоестества, привнесения чего-то чуждого и внешнего в человека. Буддийская апатия есть неделание обоих аспектов чувственности: наслаждения и страдания. Хотя эта катастатическая диада (двоица) и изживается в буддийском дхиане (медитации), но убивается и само чувство души (тимос). Буддизм есть самое бесчувственное учение и в теоретическом, и в практическом смысле. Буддизм хочет стать выше всякого чувства вообще, и потому в нем нет аскетической интеграции чувства, а есть полное убийство его. С этим чувственным индифферентизмом гармонирует в буддизме и моральный индифферентизм: буддизм хочет быть также выше добра и зла, поэтому он учит о неделании добра, как и о неделании зла, так как и то, и другое создают Карму.

Этот индифферентизм — одна из логических причин дурной бесконечности в брамано-буддизме, как следствия неосуществления основной задачи человеческого бытия: интеграции. Христианство учит о неделании наслаждения и принятии страдания, о неделании зла и делании добра. Наслаждение губительно, так как фиксирует тримерию человека в диссоциированном чувстве, а страдание целительно, так как в нем чувство концентрируется, сублимируется и интегрируется. Принятием страдания чувственность не убивается, а очищается, гедонизм же изживается, а на смену ему приходит радость блаженства и Эрос.

Вся древняя духовная культура сходится в признании катартического, очистительного значения страдания, и только один Гаутама Будда составляет странное исключение в плеяде «Великих Посвященных» своим учением об освобождении от страдания. Так как в буддийской аскезе всякое чувство убивается полностью, то учение о блаженстве в Нирване есть заблуждение необуддизма.

В религиозной практике и в умной Иисусовой медитации душевное чувство тимос восстанавливается в своем единстве и превращается в любовь.

ГЕДОПАТИЯ

О гедоническом падении духа, ангельского и человеческого, говорит Григорий Синайский:

«И они (ангелы), подобно человеку, ангельскую потеряв сладость, лишились божественного наслаждения и стали находить наслаждение в вещественном»⁵⁹.

В демонскую гедопатию были втянуты все силы человеческой тримерии. Основным стремлением души, духа и тела стало сладострастие (ἡδονή). Духовно-душевная природа гедопатии — нечистый огонь.

«Есть нечистый огонь, который воспламеняет сердце, пробегает по всем членам и побуждает людей к непотребству»⁶⁰ (Макарий Великий).

Этот Огонь проявляется различно в отдельных частях тримерии, об этом говорит Илья Экдик:

«Страстность (ἐμπάθεια) тела, сладострастие души и при-
страстие (Προπάθεια) ума»⁶¹.

Грех утвердился в виде «греховной сладости в сердце»⁶² (Исаак Сирий), которая имеет центральное положение в противоестестве человека.

Сладострастие есть демонское изобретение, эрос, перешедший в эротизм, ведущий к смерти. В сладострастии (гедопатии) человек истощает самого себя, исполняя волю «держателя смерти» (Евр. 2, 14).

ДЕМОНИЗМ

Катастатическое противоестество отличается от систатического естества тем, что в нем высшее начинает жить, как низшее, подчиняется низшему и начинает служить ему,

⁵⁹Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, Главы о заповедях и догматах, гл. 123, с. 211. (По Позову с. 238.).

⁶⁰Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1. Наставления о христианской жизни, выбранные из его бесед, 5. Состояние трудничества, гл. 163, с. 217–218. (По Позову с. 223. Вместо Макария придется Антоний).

⁶¹Илья Экдик, цит. по Каллисту и Игнатию, Patr. Migne. PG, t. 147.

⁶²Исаак Сирий, Сл. 56, с. 289.

обращается в рабство, идет процесс окачествования ума и духа, срастворение ума, духа и души с телом. Демонизм и сатанизм характеризуются этим перманентным и бесповоротным служением высшего низшему и почти полным окачествованием и срастворением духа, не оставляющим никакой надежды на восстановление. Метасхематизм ангельского духа у демона полный и, по учению древней церкви, неисправимый. Теософия учит о спасении всего и всех, так как в нирванической бессознательности и безразличии добра и зла одинаково уживаются все. Человек не доходит по полного метасхематизма, за некоторыми исключениями. Литература дает inferнальные типы людей в лице Макбета, Дон Жуана, Иудушки в «Господах Головлевых» Салтыкова-Щедрина и некоторых героев Достоевского. Метасхематизм человека исправим и обратим, и это достигается в метаморфозе человека.

В противоестественной, страстной деятельности, несмотря на множественность страстей, разнообразие их оттенков, степеней и форм, происходит обеднение жизни и ослабление жизненного тона. Дух, душа и ум теряют свои первозаданные духовные свойства: свет и огненность. Происходит потемнение и охлаждение всей тримерии, и в этом мраке и холоде начинает пробуждаться древний хаос. Григорий Синайский говорит:

«Ночь страстей есть тьма неведения, в которой царствует князь тьмы, и дикие звери, птицы и пресмыкающиеся, в переносном смысле понимаемые, как духи злобы рыкают и ищут поглотить нас»⁶³.

Хаос переходит от человека на природу, происходит углубление противоположностей в диадах и увеличение числа искусственных диад. Демонская сила не в состоянии овладеть личностью человека, и все силы ее направлены к тому, чтобы овладеть его индивидуальностью. Преувеличенная, гипертрофированная индивидуальность находит свое выражение в индивидуализме, как первой стадии демонизма. Гедонизм и эвдемонизм являются главными при-

⁶³ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, Главы о заповедях и догматах. гл. 73, с. 192. (По Позову с. 209).

знаками гипертрофированной индивидуальности. Сатанический аспект гедонизма и гедопатии находит свое выражение у Гете в «Вальпургиевой ночи» с неподражаемой силой. Магический психизм есть вторая стадия демонизма человека, когда происходит порабощение человека «мудростью мира сего».

Каждый человек имеет своего собственного Мефистофеля, как спутника жизни и советника, который нашептывает не только изнутри, но и извне. Демоническое в обычном человеке обуздывается воспитанием и образованием, подавляется страхом, законом и государством. Когда слабеют эти факторы, тогда демоническое в человеке выступает резче. В сверхчеловеке Ницше демонизирование человека достигает своей вершины.

В литературе демонизм изображен Байроном, его герои — демонические натуры. Задачей поэзии Пушкина было разоблачение демонского типа от всякой романтики. Лермонтов взялся разоблачить самого Демона и справился с этой задачей с несравненной гениальностью в поэме «Демон».

Демонизм не есть непременно состояние одержимости; он означает нарушение равновесия во внутреннем человеке, когда перевес оказывается не в сторону личности, а в сторону индивидуальности.

Духовно-душевым субстратом демонизма человека являются инвадировавшие в него демонские существа, хорошо известные древнецерковным писателям: сердечный змей и поясничный змей Кундалини, играющий такую видную роль в индо-тибетской Йоге. Последнего Григорий Синайский называет «естественным и внутренним врагом поясницы»⁶⁴ (Ο Ο εχθρός ἐνδον καὶ ὁ φυσικός τῆς ὀσφύως). Известно, что означает на церковном языке слово «враг», это — дьявол, демон. Змей сердца есть «радикальное зло» в человеке, демонический полюс в нем, центр эффеktivности и сластолюбия в нем (сексуальности), от которого злые импульсы идут через всю тримерию вплоть до чашей духа. Он же (змей) есть ядро малого эгоистического

⁶⁴Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1324, (о заблуждении).

человеческого «я», этого хищника в человеке. Змеиные существа вторглись в человека в момент его падения, по Макарию Великому, «змей вошел в Адама». Судьба сердечного змея различна в христианской и йогической аскезе. В тантрической Йоге деятельность змеев проявляется на более высоком уровне и в других, более «сублимированных» формах. Отсюда демонская теория и практика Йоги и вся демонская, западно-восточная «древняя мудрость» Змея. В умной Иисусовой молитве-медитации змеи приводятся в состояние бездействия, сердечный змей изгоняется из сердца, так как он не переносит света и огня пробужденного внутреннего Логоса. В психоанализе Фрейда психоаналитик в состоянии достигнуть до сатанинских глубин человеческой либидинозности (сладострастия), и это означает — идти добровольно черту прямо в пасть. Психоаналитики копаются в либидинозности, как в некоем руднике, и некоторым ученикам Фрейда это стоило жизни.

Демония подверглась научному рассмотрению в современной психиатрии, и здесь необходимо отметить имена К. Остеррейх, П. Тиллих, К. Ясперс, Р. Пфейфер и др. Мауергофер⁶⁵ утверждает, что в основе демонизма лежит клиническая форма шизоидии, психологической и психопатологической основой которой является эффе́ктивность, или аффе́ктивная реакция.

Он говорит о «шизоидно-демоническом характере», особенностями коего являются: замкнутость, асоциальность (по Кречмеру), склонность к диалектике и антитетике (по Ясперс и Тиллих)⁶⁶, животность и духовная извращенность, раздвоение личности, самоутверждение, раздражительность, мизантропия, прожигание жизни вплоть до саморазрушения⁶⁷. Ясперс говорит о демоническом мирозерцании и демонической философии.

Диалектизм в демонизме выражается не только в антитетизме (противоположении), но и в энантиности (враждебности), в противлении не только божескому, но и человеческому, в попрании вечных ценностей.

⁶⁵ Мауергофер, *Der schizoid-dämonische Charakter*, 1930, S. 3.

⁶⁶ Ebd. S. 51–52.

⁶⁷ Ebd. S. 64–69.

ЭМОТИВНОСТЬ

В своей психологической теории права и нравственности Л. Петражицкий⁶⁸ свел все обязательственные отношения человека к простейшим, как ему казалось, отношениям — эмоциям. В поисках элементарного психического акта животных и человека Павлов остановился на рефлексе — понятии, установленном еще Декартом. Рефлекс оказался в руках Павлова предельным психологическим понятием, всецело обязанным физиологическим процессам в нервной системе. Понятие рефлекса является более узким и потому более точным понятием. Эмоция предполагает некоторую психическую окраску, приятную или неприятную. В условном рефлексе в смысле Павлова⁶⁹ чувственная окраска также налицо, хотя Павлов не учитывает ее и его теория условных рефлексов есть искусственное упрощение и схематизация психической основы.

Таким образом, эмоция есть рефлекс плюс известная чувственная окраска и оценка, положительная или отрицательная. Найдя этот элементарный акт, разложив, так сказать, психику на элементы, Павлов в то же время показал, как можно конструировать сложные психические акты из рефлексов, т. е. указал на процесс комплексообразования. Что происходит в лаборатории, в условиях эксперимента, то же происходит и в жизни, и психическая жизнь есть лишь сумма безусловных и условных рефлексов, нагроможденных друг на друга в течении всей жизни человеческого и животного индивида.

Эмоции суть психосоматические состояния. При эмоциях отмечено повышение калия и хлора в крови, повышение

⁶⁸Л. Петражицкий, Новая теория права и нравственности, СПб., 1907. Петражицкий Лев Иосифович (1867–1931) — русский социолог, правовед, философ. Закончил юридический факультет Киевского университета, позднее учился в Берлине. В 1897 защитил докторскую диссертацию. В 1898–1918 возглавлял кафедру в Петербургском университете. Основатель психологической школы права. С его именем связано возникновение социологии права. После 1917 — в эмиграции. Занимал кафедру в Варшавском университете. Покончил жизнь самоубийством

⁶⁹Двадцатилетний опыт в изучении высшей нервной деятельности, 1932.

резервной щелочности⁷⁰. Эмоции и склонность к эмотивным реакциям зависят также от состояния вегетативной нервной системы и эндокринного аппарата (Кречмер)⁷¹.

В психофизиологию и психопатологию эмоций много света внесли работы Павлова и его школы. Чрезмерность этой психосоматической реакции, ведущей к эмотивности или гиперэмотивности, объясняется отсутствием контроля и торможения со стороны коры головного мозга. Слабость коры выражается и в преобладании процесса торможения, что ведет к фобиям.

Некоторые психологи рассматривают эмоции (*Gemütsbewegungen*) как соединения и производные чувств, как возбуждения психики. Платнер⁷² отмечает, что в эмоцию входят как элемент чувства, так и элемент воли. Sully также отмечает наличие полевого элемента в эмоции и сложный, комплексный характер эмоций. По Вундту, нет эмоций без представлений⁷³. Это положение находит подтверждение в современной медицинской психологии, отмечается роль представлений и воспоминаний, которые сенсibilизируют нервную систему при неврозах и психозах, и эта сенсibilизация есть эмотивная гипермнезия (*Pascal et Davesne*)⁷⁴. Тем не менее нет в современной психологии строго разграничения между чувствами и эмоциями, между эмоциями и аффектами.

Ценно в этих положениях и определениях установление комплексного характера эмоций и аффектов, участие в них всех частей тримерии и всех сил и способностей отдельных членов тримерии. Основным душевным субстратом эмоций являются две силы неразумной души: чувственная, или раздражительная сила (*тимос*) и желательная, или вожделевательная сила (*эпитимия*), а связь эмоций с представлениями указывает и на участие умной силы души (*логикон*).

Слово «аффект» почти исчезло из современной психологии, но сохранилось в современной медицинской психоло-

⁷⁰Baruk et Jankovsky, «L'encephale», Paris, 1030, N 1

⁷¹Medizin. Psychologie, Ref. 5.

⁷²Philosoph. Aphorismen, 2, S. 171.

⁷³Handbudh der Psychologie, S. 310

⁷⁴La presse medicale, Paris, 1925, 93.

гии, и состояние эффективности стоит в центре внимания современных психиатров. Понятию аффекта в древности соответствовало понятие страсти, патос, и в схоластике произошло полное отождествление обоих понятий, как и отождествление эмоции и страсти.

Связь страсти с известным телесным состоянием была ясна и для Аристотеля. Стоики, Зенон и другие называли страстями неразумные и неумеренные движения души. Новая философия в лице Декарта и Спинозы рассматривает аффекты, как простые состояния, следуя стоической традиции. В резком противоречии находится точка зрения Ницше, приводимая М. De Crinis⁷⁵: «Affekte sind eine Konstruktion des Intellekts» («Wille zur Macht»), «eine Erdichtung von Ursachen».

Хотя с аффектом связано в современной науке вполне определенное представление, тем не менее нет еще до сих пор точного определения аффекта. Говорится и о возбуждении чувственного аппетита (Августин), и о сильном движении воли. Указывается на роль чувства, на участие воли и на связь с представлением (Йодль, Леманн, Вундт).

Наличие волитивного элемента в аффектах повело к смешению их с влечениями, стремлениями и инстинктами. По Вундту⁷⁶, аффекты суть модифицированные влечения (Triebe), первичные психические деятельности, общий исходный пункт представления и воли, основной феномен психических фактов, простой волевой акт, исходящий из единичного мотива. Йодль⁷⁷ отмечает активный характер аффектов, со стремлением изменить состояние неудовольствия, но по Наторпу это — низшая активность.

Аффекты тесно связаны с эмоциями и часто возникают из них, что приводит к их смешению. Eisler говорит «Аффекты суть течения чувств (Gefuhlsverlauf) через представления, частью через внутренние раздражения, подсознательные эмоции, зависящие от страстных тенденций, с которыми связаны определенные психические и физиологические изменения, которые в свою очередь действуют

⁷⁵ М. De Crinis, Der Affekt u.s. körp. Grundlagen, S. 21

⁷⁶ Вундт, Grundzüge d. Physiol. Psychologie, 4 Aufl. 2, S. 640

⁷⁷ Zit. n. Eisler Rudolf.

на аффект». Смешение аффектов с эмоциями и страстями проходит через всю медицинскую психологию. Hubert Roliracher⁷⁸ говорит: «Ни психология, ни психиатрия не имеют точного, определенного и, формулированного понятия об аффекте и его отличия от чувства». По Павлову⁷⁹, аффект означает повышенную возбудимость субкортикальных центров и иррадиацию возбуждения по большому району полушарий головного мозга, с повышенным эффектом.

Аффект суживает сознание, возбуждает или подавляет течение представлений, влияет на жизненные отправления: кровообращение, дыхание, секрецию и мышечную деятельность, деятельность всех внутренних органов.

АФФЕКТИВНОСТЬ

Аффект, как и эмоция, вызывает телесную реакцию: красноту, бледность, пот, дрожание. Телесная основа аффективной чрезмерности коренится в вегетативно-эндокринной системе, мобилизующей все силы организма. Известна роль адреналина и тиреоидина в аффективной реакции, а также роль последнего в эмоции страха (у базедовиков). Это вызвало стремление поставить аффект в зависимость от эмоций и физиологических функций. Аффект стоит уже на грани патологии, и клиницисты отмечают аффективные анестезии и гиперестезии. М. De Crinis⁸⁰ также отмечает центральное происхождение аффектов и дает следующее определение:

«Affekte sind Gemütsbewegungen (ein seelisches Geschehen) besonderer Art, die in den Verhaltensweisen eines Individuums zum Ausdruck kommen; die wir in den bewusst und unbewusst ablaufenden irtotorischen Vorgängen, in Handeln, in der Sprache, Mimik und Gestik verfolgen können».

Он рассматривает аффект, как смешение ощущений и чувственных тонов, вызываемое восприятиями и представлениями.

⁷⁸ Йодль, Einführung in die Psychologie, 5 Aufl. München, 1953, S. 441.

⁷⁹ Двадцатилетний опыт, т. ж.

⁸⁰ М. De Crinis, Der Affekt und seine körperliche Grundlagen, Leipzig, 1924, S. 18.

Для аффекта характерны: повышенный тонос чувственности, неумеренность и нелогичность движений и связь чувства с другими психическими функциями, интеллектуальными и волитивными, т. е. его комплексный характер, что согласуется с древнецерковной аскетической точкой зрения. Показательно установившееся деление аффектов на стенические и астенические, т. е. связанные с чувством удовольствия и неудовольствия. Таким образом, аффекты представляются, как модификации диссоциированного тимоса, как состояния тимозпитимии, как движения неразумной души, комбинированные с ноопсихическими и волитивными функциями, и с состояниями метасхематизированного духа. Конструктивным фактором в этом комплексообразовании является ум в его катастатическом состоянии эмпатии и гедопатии.

В первой книге Моисея, в 3-й главе, дана вся гамма первых человеческих эмоций, аффектов и страстей, после грехопадения: эмоция стыда («узнали они, что наги» — 1, 3, 7), эмоция страха («голос Твой я услышал и убоялся» — т. ж. 3, 10), аффект вожделения (3, 6) и аффект гнева у Каина при убийстве брата.

По-видимому, и в животном мире не совсем благополучно с естественными силами и функциями. Падение человека отразилось и на животных. Не приходится говорить о наличии страстей у животных в том виде, как они встречаются в человеке. Но эффективность, как выражение повышения раздражительности, у животных налицо и проявляется в хищнической жестокости и беспощадности, кровожадности, столь характерных для «борьбы за существование». Впрочем, хищничество, свирепость и зверскость характерны и для некоторой породы людей.

Исаак, Григорий С., Максим говорят о зверином в человеке (θηροειδής).

ИНСТИНКТИВНОСТЬ

Дезинтеграция человека выражается также и в автономности его животной природы, в связи с повышением животного начала в нем. Катастатическая животность человека приняла формы инстинктивности. Из инстинктов

известны: инстинкт самосохранения, приобретения или наживы, строительный и разрушительный, половой, питания и материнский инстинкты. Карл Леонгард⁸¹ разбирает и другие инстинкты, связанные с половым инстинктом: господства — у мужчин, покорности и преданности — у женщин. Анализ инстинктов обнаруживает, что дело идет об измененных и повышенных основных психосоматических функциях, известных древним под видом низших психических сил: вегетативной, анимальной, питательной, аппетитивной и роста. В систатической, райской интеграции человека и животных инстинктам не было места, так как не было таких, чисто катастатических состояний, как «борьба за существование» и «война всех против всех». Ни люди, ни животные не нуждались в самоохране и самозащите, в строительстве и наживе, в производстве себе подобных, так как еще не было полового чувства, и все живое творение было под защитой Божьего закона.

Инстинкт не есть нечто первичное, первоначальное. Естественные биопсихические силы в катастасисе усилены, и это усиление лежит в основе инстинктов. Откуда же усиление? Извращенные (метасхематизированные) тимос и эпитимия влекут эти силы себе на службу, давая им новую силу и иное направление. Отсюда — комплексный характер инстинктов. «Борьба» и «война» суть результаты этой комплексной деятельности, это — не естественные, а противоестественные состояния, вызванные инстинктивностью. С тех пор, как изменилось питание людей и появилось мясоядение у животных и человека, появилось хищничество, борьба и война достигли наивысшего пункта. Инстинкты были изгнаны из рая, инстинктивность — не райское состояние, как утверждают теософы и философы: Кант, Фихте, Фридрих Шиллер и др.

Тем временем инстинкты стали автоматическими, на-

⁸¹Карл Леонгард, *Instinkte und Urinstinkte in der menschlichen Sexualität*. Леонгард (Leonhard) Карл (1904–1988) — немецкий невролог, психиатр и психолог. Профессор неврологии в неврологической клинике университета им. Гумбольда в Берлине. Специалист в области психологии акцентуированных личностей. Автор работы «Акцентуированные личности», где он на материале анализа художественной литературы дал иллюстрации акцентуированным типам личности.

следственными, приобрели характер рефлексов, что дало повод Павлову называть их безусловными рефлексам, в отличие от приобретенных и непостоянных условных рефлексов. Несмотря на рефлекторный характер инстинктов, они не тождественны с рефлексам и представляют сложный продукт. Комплексный характер инстинктов дает повод к смешению их с другими комплексами, например, со страстями, влечениями и др. Инстинкты и страсти так тесно переплетаются друг с другом, что часто нет возможности их разграничить. Инстинкты составляют психосоматический субстрат страстей, в то время как неразумная деятельность тимоса и эпитимии составляют психический субстрат страстей. Страсти сложнее, чем инстинкты, они имеют и духовный субстрат в виде гордости и филавтии. Губерт Рорахер говорит что «ни биология, ни психология не имеют точного понятия инстинкта» и видит в инстинктах «непроизвольные, биологические, целесообразные виды поведения»⁸². Он приводит определение Bleurer'a: «Инстинкт есть готовое наследственное достояние различных видов поведения». Е. Кречмер⁸³ говорит: «Die Instinktreaktion ist von einer gewissen summarischen Zweckmässigkeit, aber Starr, formelhaft, in eine feste Schablone geprägt, der Einzelsituation nicht angepasst» и прибавляет: «Для нас инстинкт есть противоположность рационального»⁸⁴. Вильям Штерн⁸⁵ в

⁸²Губерт Рорахер, Einführung in die Psychologie, S. 391.

⁸³Е. Кречмер, Hysterie, Reflex und Instinkt, Leipzig, 1944, S. II. Кречмер (Kretschmer) Эрнст — (1888–1964) — немецкий психиатр и психолог, создатель типологии темпераментов на основе особенностей телосложения. В 1906 г. приступил к изучению философии, всемирной истории, литературы и истории искусств в Тюбингене, но через два семестра сменил специализацию и стал изучать медицину. Защитил в 1914 г. докторскую диссертацию по теме «Развитие бреда и маниакально-депрессивный симптомокомплекс». С 1946 г. по 1959 г. он работал в качестве профессора и директора Неврологической клиники в университете Тюбингена.

⁸⁴Ebd.

⁸⁵Вильям Штерн, Allgemeine Psychologie, 1935, S. 535. Штерн (Stern) Вильям Луис (29.04.1871, Берлин — 27.03.1938) — немецкий психолог, основатель «персоналистической психологии». Сделал попытку интегрировать естественные и гуманитарные науки. Проводил экспериментальные исследования развития у детей восприятия, речи, умственных процессов. Ввел понятие «коэффициента интеллекта — ».

своей обширной «Общей психологии» сводит инстинкт к влечению (Trieb), считая его «funktionsfertig».

Инстинкты появились впервые после падения человека, как силы и способности для жизни в новой, извращенной среде, самим же человеком созданной. Страх, враждебность, недоброжелательность, конкуренция, борьба, непрочность и заботы о потомстве — таковы стали новые жизненные условия. Инстинкт стал выражением катастрофического самоутверждения и самостоятельности ставшего независимым релятивного тварного духа, его отражением в кривом зеркале катастасиса. Падший дух окружает себя инстинктами, чтобы уцелеть в том хаосе, который он сам вызвал к жизни. В основе инстинктов лежит эмоция страха. Они так тесно связаны с жизненными функциями, что стали постоянными спутниками земной жизни человека. Механическое и машинообразное в жизненных процессах находит выражение в инстинктивности, рассматриваемой, как основа психической жизни. С точки зрения рефлексологии Павлова и Бехтерева вся «высшая нервная деятельность» представляется, как надстройка над этим биопсихическим механизмом.

Появление инстинктов свидетельствует о неблагополучии человеческого духа, о его неуверенности в измененных условиях среды, его глубоком внедрении в плоть и материю, связанности с измененным телом, как объектом космо- и эгофилии. О начале борьбы за существование говорится:

«В поте лица твоего будешь есть хлеб твой» (Быт. 3, 19).

О начале войны говорится:

«И вражду положу между тобой и женой и между семенем твоим и семенем жены» (Быт. 3, 15).

Эта вражда перешла в общую вражду между человеком и животными, между человеком и природой.

Инстинкт связан так тесно с эмоцией и аффектом, что строгое разграничение их невозможно.

David Katz⁸⁶ расширяет сферу влияния инстинкта

⁸⁶David Katz, Handbuch der Psychologie, Basel, 1911, S. 184. Кац

и утверждает, что следует говорить не об инстинктивной реакции, но об инстинктивной акции (Instinktaktion). Fr. Boden⁸⁷ отмечает огромную роль инстинктивного фактора в опыте, мирозерцании, противопоставляя инстинкту мышление. До появления мышления история человечества обусловлена инстинктом, — говорит Катц. Инстинкт есть исторически предшествовавшее, есть консервативный элемент, в то время как мышление есть вновь явившееся, есть прогрессивный элемент. И именно инстинкту обязано человечество своим развитием, в то время как мышление, без инстинктивной основы, есть «порыв во мрак». Мышление расширяет инстинкт и освобождает от ограничений. Мышление и инстинкт у человека — антиподы.

Инстинктивность выражена у животных сильнее, чем у человека, так как рефлексия у животных отсутствует. Особенно ясно проявляется у животных ясновидение инстинкта, животные более ясновидящи, чем человек. Эту сторону инстинкта отметил в наше время Анри Бергсон. Инстинкт часто безошибочен и более целостен, чем мышление (рефлексия). Нельзя представить себе жизнь на земле без инстинкта. Самоутверждение жизни находит свое наивысшее проявление в инстинкте, это — жизнеутверждающий фактор. Даже такие человеческие типы, как Декарт, Спиноза, Кант и Юм, нельзя себе представить без инстинкта. Рефлексия же ведет часто к понижению жизненного тона и к «отрицанию воли к жизни», а в поисках живой истины не приближается к ней. Таковы примеры Канта, Шопенгауэра, Санкары и Гаутамы Будды.

Инстинкт бледнеет и отступает перед вечными религиозными и моральными ценностями.

Ясновидение инстинкта указывает на его духовное происхождение, т. е. на ясновидение духа, даже в его катастасисе. Ясновидение животного указывает на то, что и жи-

(Katz) Давид (1884–1953), нем. психолог и педагог, проф. ун-тов в Росток (1919), Манчестере (1933), Лондоне (1935). Стокгольме (1937). Разрабатывал широкий круг вопросов теоретич., эксперим., сравнит., генетич. социальной психологии. В интерпретации ряда вопросов был близок к гештальтпсихологии.

⁸⁷ Fr. Boden, *Die Instinktbedingtheit der Wahrheit u. Erfahrung*, *Bibl. d. Philosophie*, Berlin, 1911, S. 27–28.

вотное наделено духом, но дух животного отличается от духа человека и имеет другой источник. В то же время инстинкт есть выражение психического и биологического детерминизма, в то время как рефлексия выражает относительную свободу человека. Полную свободу человека отражает только свободный от страсти дух в его религиозных и моральных устремлениях. Есть ли отсутствие инстинктивности наш идеал? С точки зрения Д. Катца, Бергсона и др. — нет. Но и рефлексивность (рационализм, логицизм, мышление) — также не наш идеал. Христианский идеал — это «жизнь в духе» или «жизнь по духу», где инстинкт не нужен, далее тот инстинкт, которому, по Катцу, человечество обязано своим «прогрессом». Пробуждается духовное или «умное чувство», как вечный критерий подлинности, как корректива к колеблющейся человеческой рефлексии. Христианский «обновленный дух» оставляет в стороне древнее духовное наследие, в котором истина смешана с заблуждением и добро со злом.

Катастатические процессы: эмотивность, эффективность, инстинктивность, имажинативность, плотскость, чувственность и др. носят в древнецерковной аскетической литературе название окачествования, а катастатические комплексы, как привычка, эмоция, аффект, страсть и расположение, носят название качеств.

ИМАГИНАТИВНОСТЬ

Метасхематизм и автономность фантазии выражается в ее чрезмерной деятельности, в имажинативности или гиперимажинативности, в связи с эмансипацией от контроля высших душевных и духовных функций. Имажинативность становится могущественным фактором страстной деятельности и всего противоестества человека, сильным катастатическим фактором, проводником греха и зла.

Главным двигателем фантазии становится метасхематизированный эмпатический, страстный ум, который приводит в движение все содержание карты души в сердце, все страстное, аффективное подсознание сердца. Бессознательный синтез представлений, апсрегенизивная функция, склеивание представлений в образы, происходит в другом,

в гедоническом направлении, служит целям чувственного наслаждения. Открываются широкие двери для внешних чувственных факторов, для внешнего интеллигибельного зла. Ключ к имажинативности лежит не только в глубинах микрокосмического слоя, но и в астральных сферах. Элифас Леви⁸⁸ говорит: «Вместо того, чтобы руководиться разумом, люди обрекают себя на фатальные приливы и отливы магнетического света». Алхимик Руланд⁸⁹ высказывается более определенно: «Воображение есть созвездие в человеке, есть его небесное или сверхнебесное тело. Это — не схема (не образ), а нечто живое, это тонкое тело». По К. Г. Юнгу⁹⁰, это — сгущенный экстракт живых сил, душевных и телесных.

Имажинативность является главным препятствием в концентрации и медитации, она фальсифицирует медитативное созерцание, подставляя лживый образ вместо созерцаемой сущности и реальности. Плодом имажинативного созерцания является спекулятивизм, столь характерный для некоторых кругов мистики Запада и Востока.

Имажинативизм граничит с патологией и входит, как существенная часть, в клиническую картину неврозов и психозов. По Nathan⁹¹, для истерии характерны психизм и бессознательная мифомания. Шизоид (склонный к шизофрении) также мифоман и большой фантазер. Для шизофрении Блейлера характерен аутизм или аутистическое мышление, как уход от жизни и действительности и компенсаторная конструкция собственного фантастического мира, ничего общего с реальностью не имеющая. Brugia⁹² считает, что бредовые идеи обязаны бессознательному суеверию и фантазии, не контролируемой интеллектом, и суть проявления потери личности.

⁸⁸Op. cit., p. 239.

⁸⁹C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, 1944, S. 378.

⁹⁰Ebd., 379.

⁹¹La presse medicale, Paris, N 5.

⁹²L'encephale, Paris, N 19.

Соблазн в Эдеме и последовавшее за ним преслушание вызвали страшное потрясение всего существа человека. Были вызваны к жизни чувства и мысли, до сих пор человеку неизвестные, появились эмоции, не связанные непосредственно с жизненными функциями, а вызванные к жизни новой ситуацией. Еще неиспытанное чувство гордости, игра фантазии, гедоническая игра внешних чувств зрением запретного плода, его осознанием, обонянием и вкушением, по-новому потрясли всю тримерию.

По Макарию Великому, «лукавое слово» змея, воспринятое через слух, прошло через сердце и объяло все существо человека. Все силы и способности духа, души и тела как бы слились в одной мысли, в одном желании, в одном всепоглощающем чувстве и в одном акте преслушания. Так возник метасхематизм, а вместе с ним пришла эктопия ума и всех сил духа, снижение их с духовного уровня, испытываемое огрубение в чувственном наслаждении, утратив (не полностью, конечно) свое индивидуальное лицо, ослабив свое духовное воздействие на иерархически низшие силы, потеряв свою руководящую роль в тримерии. Низшие силы, души и тела как бы вырвались на свободу, вышли из подчинения, стали действовать самостоятельно, преследуя свои эгоистические цели, и завлекая в свою деятельность и другие, как высшие, так и низшие силы. Произошло то, что носит в древнецерковной антропологии название восстания или мятежа сил. Отмечается несколько таких восстаний: 1) восстание внешних чувств против единого внутреннего чувства души или сердца, 2) восстание внешних чувств против ума, 3) восстание тимоса и эпитимии против разумной души, 4) восстание воли и силы-исхис против ума и 5) восстание ума против духа. Восстание сил, вызванное новым расположением метасхематизированной души, было усилено демонской инвазией в человека. Синергия сил приняла другой характер и стала негармоничной и несимфоничной, не иерархичной. Перерождение отдельных сил души и духа выразилось в утрате ими своей первоначальной простоты, разумности и духовности; они огрубели, стали дебелы-

ми, изменилась частота и качество их колебаний, с приближением и уподоблением их друг другу. Взаимно проникая друг друга, они раньше не смешивались друг с другом, сохраняя свои индивидуальные свойства. Падение их привело к смешению друг с другом, факт, отмеченный еще Дионисием Ареопагитом. Больше всех подвергся унижению ум, этот царь тримерии, ставший посмешищем и игрищем чувств, и отпечатляемый чувствами и фантазией.

Метасхематизм должен был рано или поздно привести к дезинтеграции тримерии, нарушению цельности и тотальности ее. Дезинтеграция выразилась в нарушении и ослаблении живой связи между членами тримерии и между силами отдельных членов тримерии. Тримерия испытала разделение (*διαρρησις*), единство ее стало под угрозой. Космос в человеке также устремился к катастатической «свободе», но за счет человека и его сил. Эгоизм и духовно-душевный паразитизм «сынов противления» в человеке-микрокосме выразился в полной форме. Развязывание сил Космоса в человеке усилило его дезинтеграцию.

В потрясенное человеческое существо вошел сам отец метасхематизма в виде двух змеев: сердечного и поясничного, чтобы стабилизировать метасхематизм и продолжать дезинтеграцию и тем окончательно утвердить власть Змея в Антропосе и Космосе. Отец противоестества не оставил свою акцию и извне. Сатана «получил власть сотрясать умную природу человека», и «он имеет власть действовать на человека через внешние чувства» (Диадокх). Инвадированные змеиные сущности стали новыми центрами притяжения в тримерии, установили новую связь частей и сил, вызвали к жизни новые функции, характерные для катастасиса. Если теоцентризм служил к обогащению человека силою божественной благодати, то офеоцентризм служил целям духовно-душевного паразитизма Змея, получившего для себя источник сил из противоестественной эксплуатации человеческих сил.

По самому замыслу отца падения, катастасис должен был поставить человека в ряды «сынов противления», но этого не случилось, и только часть семени Адама перешла в ряды противления.

Вся тварь содрогнулась с этим духовно-душевым шо-

ком человека. Началась дезинтеграция всего Космоса, так как ослабела логоистическая функция человека в Космосе.

Ослабление взаимной связи и зависимости частей привело их к ощущению свободы. Каждая часть почувствовала себя независимой и самостоятельной. Со стороны иерархически высших сил это выразилось в потере руководящей роли, потере чувства ответственности, в эгоизме высших сил и их аристократической изоляции. Со стороны низших сил это выразилось в их восстании против высших сил. Свобода оказалась мнимой, она была куплена ценой порабощения одних сил другими, паразитизмом одних за счет других. Мнимо свободные и автономные силы оказались в рабстве внешней враждебной силы. Эгоизм, восстание и обособленность вызвали соперничество, борьбу и вражду сил и функций, их противодействие друг другу. Получилось опрокинутое положение тримерии.

Последствиями дезинтеграции были: 1) падение общего духовного тонаса всех членов тримерии, 2) утрата душою своею интеллигibilityности (софийности), 3) утрата агапичности, Эроса, духа и души, 4) ослабление световидности и огневидности души и духа, 5) тело и ближайшие к нему растительные душевные функции питания, аппетита, роста, размножения и желания, получили приращение в виде плотскости.

Можно различать три вида дезинтеграции: 1) тримерическую, в виде расхождения членов тримерии, т. е. духа, души и тела, 2) ипостасную, в виде расхождения сил каждого из членов тримерии, т. е. духовных, душевных и телесных, сил, и 3) функциональную дезинтеграцию в виде раздвоения, диссоциации отдельных сил на две противоположные силы, например, тимос на чувство наслаждения и страдания.

Дезинтеграция ведет к нарушению: 1) иерархии, в виде восстания низших сил и порабощению высших сил низшими, 2) гармонии, в виде гипертрофии одних сил и атрофии и атонии других, «свободы» одних и порабощения других, 3) к преципитации, огрубению, овеществлению и «окачествованию» высших сил, 4) к противоестественному смешению сил и к продукции психических комплексов в виде страстей.

Дезинтеграция привела к некоторым духовно-душевым проявлениям: 1) расхождению между духом и внутренним Логосом, в виде сомнения, отрицания, неверия и отчаяния, испытания и исследования, как признаков астении (расслабления) духа, 2) расхождению между душой и духом, в виде упадка созерцания и интуиции, с преобладанием дискурса и рефлексии, 3) расхождению разумной и неразумной души, в виде чувственности и страстности, гедонизма, 4) ослаблению непосредственной связи тела с духом в духовных центрах тела, с потерей мистической одаренности.

Кардинальным фактом дезинтеграции является расхождение между головой и сердцем, как центрами человеческого существа, расхождение головного и сердечного сознания и обоих интеллектов, знаменующее также и расхождение архетипических признаков Софии и Агапэ (Эроса) в человеке.

На плане энергетическом дезинтеграция коснулась двух главных резервуаров психической энергии в человеческом организме: 1) пояснично-крестцового нервного сплетения (*plexus lumbo-sacralis*) с центром Муладхара в спинном мозгу и 2) солнечного нервного сплетения (*plexus solaris*) на проекции сердца. Человек потерял контроль над этим своим психическим, природным богатством. Контроль перешел к двум внедрившимся змеям: поясничному змею Кундалини и сердечному змею, двум «внутренним и природным врагам», по Григорию Синайскому.

Иерархически высшие силы и функции служат низшим целям и испытывают глубокие изменения их природы. Гедонизм есть внутренняя причина всех человеческих стремлений, влечений, вожделений, желаний и страстей. Гедонизмом поражены все силы тримерии от высших до низших, что придает стремлениям, влечениям и желаниям характер сложных психических образований, комплексов, в которых участвуют несколько психических элементов. Гедонизм означает примат диссоциированного *thymos* и метасхематизированной *epythymia*, собирающих вокруг себя все другие силы тримерии. Наслаждение становится основой аффективности и истощающим фактором, ведущим к расслаблению сил тримерии. В то же время наслажде-

ние становится фактором рассеивающим и экстравертирующим. В такой же мере страдание, этот противоположный полюс диссоциированного *thymos* становится фактором, отрешающим от мира, концентрирующим и интровертирующим. Поэтому Логос-Христос избрал путь страдания и сконцентрировал в своей личной земной судьбе, в Голгофе, все страдание Мира и человечества. Простой отказ от страдания в буддизме находится в полном противоречии не только с Логосом, но и со всеми дохристианскими учителями, посвященными и иерофантами, учившими о спасительности страдания. Их взгляд выражает и Ямвлих, который говорит: «Наслаждение ведет к гибели, а страдание спасительно»⁹³. Исаак говорит:

«Кто открыл горечь в сладости мира, тот просвещен»⁹⁴.

Открыть в сладости мира скрытую в ней горечь дано всем в различные периоды жизни каждого, но не всем дано делать из этого признания практические выводы. Как страдание следует за наслаждением, как неразлучный спутник, так и горечь следует за сладостью. И только сладость Христа не имеет в себе ни следа горечи.

«Будете иметь радость, которую никто не отнимет у вас. И будет радость ваша совершенна» (Иоан. 16, 22).

Первый человек прошел школу гедонической чувственности под руководством Змея. Все чувства приняли участие в Падении: зрение запретного плода, вкусовое ощущение, осязание, обоняние. Но здесь чувства приобрели то, чего в них раньше не было: наслаждение и естественные желания окрасились в цвет наслаждения. Простые физиологические ощущения приобрели психологические оттенки. Наслаждение пришло не от тела и не от телесных чувств. Оно пришло от души, от восставшего *thymos*, ценою его распада. Так учит древнецерковная антропология. Это привнесение душевного в телесные функции стало одним из проявлений противоестества.

⁹³ Ямвлих, *De vita pythagorica*, S. 85.

⁹⁴ Исаак Сирин, Сл. 21, с. 90.

ДЕЗИНТЕГРАЦИЯ ДУХА

Дезинтеграция духа выражается в расхождении не только отдельных сил духа, т. е. ума, воли и силы, но и в расхождении этих сил от сил недифференцированного духа, т. е. ума, внутреннего слова (логос эндиатетос) и духа-пневма, которые остаются в латентном состоянии.

Дезинтеграция духа сопровождается изменением сознания и его крайним сужением. Сознание уже не вмещает духа и становится душевным сознанием. Духовное зрение, «очи сердца», переходит в скрытое состояние, не функционирует больше, за исключением редких мгновений в жизни человека, когда внезапно наступит состояние просветления и пробуждения духа. Скрытое состояние недифференцированного духа ведет к изолированию (отделению) сил духовной триады: ум отделяется от слова, а слово — от духа. Только в длительной аскезе, соединенной с концентрацией и молитвой, достигается катарсис (очищение) и восстанавливается связь между умом и внутренним словом, умом и духом, т. е. «духовным чувством», и между словом и чувством. Аскеты говорят, что ум «находит» свое умное (духовное) чувство, а внутреннее слово «осведомляет» дух.

Ум, воля и сила, эти дифференцированные силы духа менее просты, чем недифференцированные силы духа: ум, слово и дух, о которых была речь выше. Они связаны с душевно-телесным аппаратом и зависят от состояния телесных органов, мозга, сердца и спинного мозга, этих духовных центров в теле. Поэтому ум, воля и сила нуждаются в развитии и упражнении. Для ума это развитие достигается в мышлении и созерцании, для воли — в практическом делании добродетелей, а для силы — в упражнениях, имеющих задачей ограничить все автоматическое, бессознательное и подсознательное в действиях человека и довести все это до сознания. В обычной практике упражнения ума, воли и чувства оказываются недостаточными и является необходимость в религиозной теории и практике, как например в христианской аскезе или в интеллектуальной аскезе Йоги. Идеалом духовности человека являются: простота, связь, синергия (сотрудничество), гармония и иерархия членов духовной триады. Но тысячелетняя история чело-

вечества дает примеры дисгармонии, дизархии, дизергии и разъединенности членов духовной триады. Дезинтеграция духа проявляется в центробежной тенденции ее отдельных сил, в стремлении к отделению, отпадению и обособлению, что ведет к их функциональной диссоциации (расщеплению). Возникает иллюзорное чувство «свободы», самостоятельности, независимости отдельных сил. Затем возникают: чрезмерные претензии, соперничество, сопротивление, борьба, соединенные с эксплуатацией и порабощением одних сил другими. Разъединенные силы духа теряют свою духовность и простоту, принимая участие в комплексобразовании страстей, и метасхематизм духа тем самым усиливается.

Дезинтеграция духа проявляется в самостоятельной, автономной деятельности отдельных сил духа, т. е. в автономности ума, воли и силы. Автономность духовных сил заключается в их самоутверждении и самопроизвольной деятельности, вне связи с деятельностью других сил. Уже одно это событие направлено против духа в целом и есть восстание против духа вообще. Уже в одном этом устремлении против духа ум, воля и сила перестают быть духовными, что ведет к падению их с духовного уровня на низший, душевный уровень, с неизбежным помрачением и охлаждением духа. Неизбежным следствием падения духа являются пассивность и восприимчивость ко всяким чужесторонним влияниям. Дальнейшее огрубение духа (дебелость) в противоестественной деятельности делает его невосприимчивым к божественным воздействиям, дух становится безблагодатным.

В их гедопатическом устремлении автономные силы духа, ум, воля и сила сталкиваются, как соперники и конкуренты, как антагонисты и враги в борьбе за исключительное господство над душою и телом, но вместо господства они сами попадают в рабство плоти. Это рабство духа — одно из самых печальных явлений в духовно-душевной жизни человека.

Автономный ум как бы сам порывает с внутренним словом и с внутренним чувством, с которыми он не только созерцает, но и молится. Здесь имеется в виду молчаливая, умная молитва, которая проникает до самого сердца

и реализует его внутренние сокровища. Молитва ума есть признак религиозной интеграции ума и духа, который начинает вновь обретать свои прежние духовные черты.

Ум, воля и сила имеют свои центры в теле: в мозгу, сердце и спинном мозгу, но в своем естественном, первозданном состоянии они имеют местопребывание и в других центрах. Так, ум пребывает не только в голове, но и в сердце. Воля, центром коей считается сердце, имеет и филиальные центры в головном и спинном мозгах. Дезинтеграция и автономизм привели к духовному разобщению телесных центров духа и их сознаний, осталась только анатомо-физиологическая связь.

Восстановление духовной связи телесных центров духа осуществляется в умном делании древней Церкви, осуществляется и триадическое объединение духа (триадизация духа) (τριαδοποιησις). Триадизированный, обновленный дух соединяется в сердце с внутренним Логосом-Христом, с внутренним сокровищем сердца (Матв. 13, 45–46).

ДЕЗИНТЕГРАЦИЯ ДУШИ

Дезинтеграция души началась вместе с глубокими изменениями, как души в целом, так и ее частей. Григорий Синайский говорит:

«Душа была создана разумной и духовной, в ней не было вожделения и гнева. . . Но когда плоть господствует, то сладострастие и гнев противятся побуждениям души»⁹⁵.

Григорий имеет здесь в виду разумные побуждения души. Ум души, логикон или логистикон, становится чувственным умом, а две другие части души, раздражительная (тимос) и вожделевательная (эпитимия) становятся неразумными, образуя неразумную душу. О первоначальной природе этих двух сил и их метасхематизме Григорий Синайский говорит:

«Душа и тело осрамили себя, смешались по естественному

⁹⁵Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 81, с. 194. (По Позову с. 212).

закону соединения друг с другом... Душа окачествовалась со страстями, вернее с бесами»⁹⁶.

Смешение души с телом, ее окачествование, огрубение, падение с духовного, разумного плана на низший, телесный план, переход из субстанциальности в акцидентальность — таковы проявления метасхематизма души.

1) Диссоциированный тимос в своем противоестественном пристрастии к наслаждению стал орудием внутренней демонской силы в сердце. Это легло в основу пассивности не только души, но и всей тримерии.

2) Пассивность и страстность — синонимы. Неразумие, расщепление (диссоциация) и пассивность сделали душу седалищем и центром психических новообразований (комплексов) в виде страстей, страстных помыслов, аффектов и эмоций, этих продуктов человеческого противоестества, и привлекли и дух, и телесные чувства к комплексообразованию. Так, по Диадоху тимос и эпитимия стали страстную частью души⁹⁷.

3) Наряду с метасхематизмом и диссоциацией играет роль и другой катастатический фактор, смешение (*σύμμιζις*) духовных и душевных сил друг с другом, о котором первый упоминает великий Дионисий Ареопагит. В результате окачествования, огрубения и падения с высшего уровня на низший происходит и смешение духовно-душевных сил. Дебелость ума и духа привела их к неразумным силам души, к противоестественной синергии и смешению. Отсюда — чрезмерная, противоестественная интенция (напряжение) чувственности вообще.

4) Первым проявлением дезинтеграции души было отделение разумной души от души чувственной и вожделевательной. Когда ум в своей гордыне стал обнаруживать в то же время склонность к чувствам и стал колебаться, он потерял свое господство над чувствами души и тела. Тогда произошло то, что Исаак Сирий назвал «восстанием тимоса», этого чувства и основной энергии души. Это вос-

⁹⁶ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 82, 194–195 (По Позову с. 212–213).

⁹⁷ Диадох, Добротолюбие, т. 3, подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, гл. 29, с. 21–22. (По Позову с. 24).

стание было первым неразумным актом души и стало краеугольным камнем ее неразумности вообще. Гибельность этой неразумности заключается еще в том, что она стала притягательным пунктом для ума и телесных чувств, усиливая дезинтеграцию их. С своей стороны и ум в своей неразумной и противоестественной деятельности стал огромным дезинтегрирующим фактором для всей тримерии человека. Восстание тимоса, как неразумный акт, легло в основу и других проявлений дезинтеграции.

5) Потеря первоначальной простоты сил нашла свое выражение в факте расщепления (диссоциации) сил. На первое место ставит древнецерковная антропология расщепление тимоса на два чувства: удовольствие и неудовольствие (страдание). Чувство удовольствия, которое в увеличенном виде переходит в наслаждение, стало суррогатом райского духовного чувства блаженства, утерянного человеком. Эпитимия, которая была единым чувством любви, превращается в вожделение, влечение и стремление. Продукты диссоциированных сил души суть искусственные продукты. Появление их вызвало противоестественную деятельность не одной только души, но и всей тримерии. Диадокх говорит:

«В состоянии невинности (первых людей) душевное чувство было единым; через падение оно разделилось... Через непослушание Адама оно разделилось на два чувства»⁹⁸.

Максим Исповедник говорит:

«Удовольствие и страдание и сопровождающие их вожделение и страх не были созданы вместе с природой человека, а по учению великого Григория Нисского появились после потери человеком свойственного ему по природе совершенства. И после преступления заповеди обнаружилось наше сходство с бессловесною тварью, вместо подобия Божьего»⁹⁹.

Глубокая дальнейшая дезинтеграция души сопровождается помутнением и охлаждением души, что ведет к болез-

⁹⁸ Диадокх, Добротолюбие, т. 3, подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, гл. 25. с. 19. (По Позову с. 24).

⁹⁹ Максим Исповедник, Добротолюбие, т. 3, Умозрительные и деятельные главы, Умозрительные и деятельные главы, гл. 115, с. 258. (По Позову с. 276).

ни души, о которой говорит основатель исихастского учения Григорий Палама¹⁰⁰.

В религиозной практике и в аскезе диссоциированные силы души преобразуются в свой первоначальный вид. Тимос проявляется, как рвение (сила рвения), по Исааку¹⁰¹, а эпитимия переходит в любовь к ближнему и к Богу.

Дезинтеграция души, приведшая к гипертрофии эффективности и чувственности, и ослаблению ума, получает завершение в клинической картине шизофрении.

ДЕЗИНТЕГРАЦИЯ ТЕЛА

О дезинтеграции тела говорит Григорий Синайский:

«Когда Бог сотворил тело, то он не вложил в него гнева и сладострастия, и только позже, вследствие непослушания, приняло оно (тело) смертность, тленность и животность»¹⁰².

Об изменениях тела он говорит:

«Плоть, созданная нетленной, не имела той влажности, из коей впоследствии вышли сладострастие и животное неистовство... После преслушания впал человек в тление и дебелисть плоти»¹⁰³.

1) Это метасхематизированное сырое и влажное тело стало началом тления. Катастатическая влажность тела проявилась и в глубоких изменениях нервно-гуморальной среды организма, вегетативно-эндокринного (внутрисекреторного) аппарата, как физиологический эквивалент эффективности (гнев, неистовство, свирепость) и эмотивности (волнения, страха, боязни).

2) Дезинтеграция тела выразилась и в «восстании» и автономности внешних чувств, результатом коих была «неразумность» чувств (Исаак, Диадок и др.) Авва Дорофей говорит о неповрежденных и здоровых чувствах (σώας ἔχων

¹⁰⁰ Григорий Палама, Добротолюбие, т. 5, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания, гл. 26, с. 269–270. (По Позову с. 288).

¹⁰¹ Исаак Сирий, Сл. 37, с. 150.

¹⁰² Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 82, с. 194–195 (По Позову с. 213).

¹⁰³ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 82, с. 195. (По Позову с. 213).

τὰ αἰσθήσεις) в райском состоянии человека, перед падением в протиевество¹⁰⁴. Параллельно с извращением чувств идет извращение воображения (фантазии), как внутреннего чувства души. Григорий Неокесарийский Чудотворец (ученик Оригена) говорит:

«Чувства (внешние) неразумны и образуют в нас неверные представления о существах»¹⁰⁵.

Дезинтеграция чувств ведет к извращению аналитической (ощущения) и рецептивной (восприятия) функций, а впоследствии и к извращению аппергензивной функции (выработка представлений). Извращение внешней и внутренней чувственности достигает своей крайней степени в психопатологических состояниях: в галлюцинациях и параноидных навязчивых представлениях. Обман чувств, как и обман чувственной фантазии в виде фантомов и фантазмагорий, есть результат дезинтеграции и метасхематизма чувственности.

3) Дезинтеграция тела идет дальше в трех направлениях, в зависимости от тех трех принципов, из коих составлено человеческое тело: клеточных монад, стихийных (элементарных) сил и астрального или сидерического (планетарно-звездного) состава тела. Человеческое тело состоит из огромного количества клеток, из коих каждая заключает в себе монаду, как клеточную душу. Они связаны для совместного существования под гегемонией двух больших человеческих монад, духа и души. Монады — души клеток — находятся в определенном коррелятивном (соотносительном) контакте друг с другом, составляя в то же время отдельные органы человеческого тела. Расстройство корреляции клеточных групп, отдельных частей и органов человеческого тела вызывает различные заболевания тела, особенно хронические заболевания. Монады в то же время как бы погружены в море материи тела, состоящей из основных элементарных (стихийных) веществ. Эта элементарная среда имеет определенный состав и структуру и всякое нарушение их ведет к дальнейшей дезинтеграции тела.

¹⁰⁴ Авва Дорофей, Патр. М., 88, 107

¹⁰⁵ Григорий Неокесарийский, Patr. Migne. PG, t. 10, 1141, (о душе).

Дезинтеграция элементарного начала в человеке проявляется в расстройстве взаимоотношения элементов и их единства, в разделении их, с тенденцией автономности, господства, конкуренции и борьбы. Отдельные элементы выплывают как бы на поверхность, удерживая свое преобладание в теле и обуславливая темперамент человека. Темперамент есть проявление нарушения равновесия 4-х стихийных сил. Оливасий (врач императора Юлиана Отступника), развивший учение Гиппократов о темпераментах, устанавливает 8 темпераментов или кразов, когда 4 основных элемента вступают в новые комбинации друг с другом. Эвкразия (εὐκρασία), т. е. идеальное состояние равновесия элементов, встречается редко. Расстройство элементарного сидерического равновесия есть дискразия, предрасположение к заболеваниям.

Расстройство сидерического (астрального), равновесия проявляется в конституции человека, которое есть в то же время стигматизация (запечатление) сидерических, микрокосмических принципов в человеческом организме, с преобладанием одних принципов над другими.

Нарушение равновесия элементов в организме достигает крайности в плотскости и вещественности, при накоплении в организме неассимилированных и несублимированных элементов. Чревоугодие вызывает обогащение организма жидким и земным элементом.

Исаак говорит:

«Всякая поглощаемая снедь прибавляет собою влагу, и делается естественною в нас крепостью»¹⁰⁶.

Изобилие гуморального элемента повышает дезинтеграцию тела и тление. Религиозно-аскетическое укрощение плоти ведет к уменьшению благ, и вещественность дает некоторое место духовности. Исаак говорит о сухости плоти у аскетов и совершенных.

¹⁰⁶Исаак Сирин, Сл. 43, с. 188.

ДЕЗИНТЕГРАЦИЯ ПАМЯТИ

Дезинтеграцию памяти Григорий Синайский считает основой дезинтеграции и комплексообразования вообще:

«Начало помыслов и причина — в разделении единовидной и простой памяти, которая через сие потеряла и Божию память, и, сделавшись из простой сложною и из единовидной разнообразною, стала губима своими собственными силами»¹⁰⁷.

Григорий, как и другие, рассматривает простую память, как основу душевной деятельности, как ее субстанциальное свойство, вне триады индивидуальной души. Человеческая память включает в себя, кроме космической памяти ещё и Божью память. Подобно уму, и память стала множественной и многообразной, и этот полисхедизм и пойкилоз (разнообразие) стали причиной возникновения психических комплексов. Падение человека началось с помыслов о приятных свойствах запрещенного плода и о богоподобии. С этого момента начала в человеке исчезать память Божия, а мирская, космическая память начала расти и «окачествовалась», как и вся душа, и стала лукавою памятью. Метасхематизм и дезинтеграция памяти и ума привели к мирскости и экстраверзии. Григорий С. продолжает:

«Орудие зла (змей) не только отвратило простую память души от добра, но и растлило все ее силы, и помрачило естественную ее склонность к добродетели»¹⁰⁸.

Учение о памяти и этот древний мнемизм являются одним из краеугольных камней древнецерковной антропологии. Всякое усложнение, диссоциация и множественность заключают в себе опасность болезни и становятся опорой зла. Исцеление души и всей тримерии начинается, по Григорию, с исцеления памяти, с ее возвращением к ее первоначальной простоте и восстановлением Божией памяти, как основы Бытия и источника Жизни и Силы. Универсальным спасительным средством для памяти души и всей три-

¹⁰⁷Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 60, с. 190. (По Позову с. 208).

¹⁰⁸Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 61, с. 190 (По Позову с. 208).

мерии, универсальным реинтегрирующим средством является молитва вообще, и умная молитва в особенности. С восстановлением Божьей памяти и ум возвращается к самому себе, после своего рассеяния по миру и мирским вещам, после дискурсивного мышления. Так возвращается ум и к Богу, восстанавливается и Божья память. Из инициатора греха, метасхематизма и дезинтеграции ум становится инициатором реинтеграции тримерии.

ДЕЗИНТЕГРАЦИЯ СЕРДЦА

Сердце является исходным пунктом дезинтеграции человека, и в то же время в сердце дезинтеграция тримерии получает свое завершение. Основным дезинтегрирующим фактором является «греховная сладость в сердце»¹⁰⁹ (Исаак Сирин). Это — основной психический комплекс, лежащий в основе всех других комплексов, всех человеческих страстей. Он имеет огромную, демоническую, притягательную силу, он привлекает к себе силы духа и души, отрывая их от их естественной деятельности, и тем самым способствует их метасхематизму. Недифференцированный дух переходит в латентное (скрытое) состояние, а внутренние чувства духа и души не дают о себе знать и лишь частично пробуждаются к деятельности в концентрации ума. Сердце, как господствующий орган и «престол благодати» (*βρόχος της χάριτος*), как Гегемоникон, теряет свое ведущее положение, становится, по Григорию Палама (Солунскому), «смятенным» (*ταραχῶδες*). Гегемония переходит от сердца к голове, с последующим почти полным расхождением ума и сердца.

Результатом дезинтеграции является возникновение новой обширной области подсознания, с крайним сужением сознания, когда из него выпадают не только психосоматические функции, но и все сверхчувственное, сверхприродное и сверхразумное (*πὲρ νοῦν*). Естественное взаимоотношение и связь в тримерии, с естественным центром — внутренним Логосом, заменяется противоестествен-

¹⁰⁹Исаак Сирин, Сл. 56, с. 289.

ным взимоотношением с центром — сердечным змеем (ὄφις της καρδίας). В духовной пустыне сердца произрастают ядовитые плоды комплексов. Дезинтеграция сердца и комплексобразование идут рука об руку, оба процесса поддерживают и усиливают друг друга, образуется порочный круг противоестества.

ПРОЦЕСС ДЕЗИНТЕГРАЦИИ

Дезинтеграция есть потеря единства, переход от триады (тройственности) к диаде (двойственности), распад троического единства на две части. В применении к человеческой тримерии это есть расщепление тримерии и каждого триадического члена тримерии. Дезинтеграция означает образование, новых диад, например, в тримерии — образование диады духа и тела, духа и души, души и тела. Из цельной триады духа: ума, воли и силы, образуются три диады: ума и воли, воли и силы, ума и силы. Процесс дезинтеграции характеризуется в дальнейшем углублением диадизма, с переходом двух взаимодействующих противоположностей в состояние соперничества, конкуренции, вплоть до состояния вражды, борьбы, с переходом из противоположности во враждебность. Для цельной триады характерно творческое сотрудничество и синергия сил или способностей, ее составляющих, а для искусственной диады характерно соперничество и борьба двух сил, по природе своей родственных, но ставших враждебными, что еще больше усиливает распад и ведет к разрушению или поглощению (абсорпции) одних сил другими. В диадической борьбе сил дезинтеграция получает свое завершение в атеистическом и акосмическом возвращении к монаде — единице в искусственном монадизировании, конечною целью коего является разрушение всех основ Бытия, с переходом всего и всех в Ничто.

Автономизм дезинтегрированных частей и сил тримерии с подавлением и порабощением одной силы другою ведет в дальнейшем к искусственному монадизированию, как переходной ступени к всеобщему поглощению и уничтожению. Автономизм есть последующая ступень метасхематизма и дезинтеграции человеческих монад.

АВТОНОМНОСТЬ

Разделение или дизрез (дизинтеграция) выразились в появлении самостоятельной, независимой, автономной деятельности сил, в виде автономного ума, автономной воли, автономной силы, фантазии, чувства и инстинктов. Автономная деятельность становится привычкой, переходит в автоматизм и представляет законченную форму катастрофической пассивности.

Автономный ум

Автономный ум оторвался от своего духовного источника, от ума сердца, и утвердился в голове, как в некоей твердыне, а духовный ум перешел в латентное состояние. Ум становится рабом не только чувств, но и фантазии и автономной воли. Он теряет не только свою созерцательную, но и мыслительную энергию, меняется самый характер его движений (колебаний), из циркулярных (круговых) они становятся спиральными и прямолинейными, которые, по Дионисию Ареопагиту, не проникают в сущность вещей. Ум утрачивает свою первоначальную «память Божественную» и приобретает многообразную космическую память, устремляющую его на блуждание по предметам внешнего мира. Такой эмпатический ум легко отпечатлевает на себе образы предметов, которые вытесняют «Божественный Образ» в сердце, мешая созерцанию тайн и принятию откровений и ведений. Это «кружение и скитание» ума происходит, по Григорию Синайскому, не по естеству, а по противоестественной привычке.

«По нерадению он (ум) усваивает себе кружение и скитание туда и сюда, изначала навывкнув сему»¹¹⁰.

Рассеянный ум не способен к концентрации, он перестает молиться и тем окончательно порывает со своим Небесным Отцом. Вместо хранения и подчинения чувств ум сам увлекается чувствами в страсть, происходит «смятение ума»¹¹¹ (Исаак).

¹¹⁰ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, гл. 3, с. 217. (По Позову с. 241).

¹¹¹ Исаак Сирий, сл. 58, с. 309.

Автономность связана неизбежно с «кичением и гордостью» ума, что носит в аскетической литературе название «метеоризма» ума (μετεωρισμός της διανοίας). Никита Стифат говорит о пленении ума демонской силой, которая охотится за умом и похищает его¹¹². Пленный ум наполняется образами, и через образы совершается приращение господствующей и действующей в душе страсти. Страстный ум становится организатором страсти и разнообразит их. Автономный ум переходит в рабство фантазии и вместе с нею рождает смешанное знание, «душевную, бесовскую мудрость», внушенную демонской силой, «лжеименный гнозис», полный противоречий.

Развлечение ума образами есть состояние, обратное молитве и концентрации. Высшую степень рассеяния ума мы видим в неврозах и психозах, когда беспорядочные ассоциации заполняют все содержание сознания. Помыслы получают такую власть в уме, что возникают автоматически, произвольно, по привычке. Автоматизм ума играет также большую роль в генезе и симптоматологии психозов. Смятение, рассеяние, автоматизм и расслабление ума входят в клиническую картину шизофрении.

О пленении и рабстве ума воле говорит Исаак:

«Ум оным ощущением приятного, происшедшим в членах, возмущается и как бы с высокого места нисходит. Тогда половина силы его изнемогает, и прежде, нежели вступить в борьбу, без борьбы оказывается пленником, подчиненным воле немощной плоти»¹¹³.

Обращенный к суетному, спекулятивному знанию (имажинативному), он перерождается, становится множественным, не вмещает в себе Божественной простоты. Атеизм ума с последующим или предшествующим антиатеизмом есть признак гносеологического бессилия ума, не вмещающего в себе Идею Идей. Таким образом, «худое делание ума» (Григорий Палама) заключается не только в его страстной деятельности, гедонической или гедопатической, но и в спекулятивно-гностической функции.

¹¹²Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 85, с. 105–106. (По Позову с. 143)

¹¹³Исаак Сирин, Сл. 43, с. 188.

Кант стабилизировал автономный ум в обоих его проявлениях, теоретическом и практическом, поставив теоретический ум в зависимость от практического. В кантовском критицизме принесены огромные жертвы ума в угоду мелочной и суетной тенденции Канта — отстоять автономию разума, в основе которой лежит старая теософская концепция мнимой независимости человеческого духа. Автономность ума есть тот догмат, который Кант противопоставил отвергнутым им догматам подлинной философии и религии.

Автономность ума означает его полный отрыв от внутреннего Логоса и от Логоса вообще, которому нет места в новой философии. Автономный ум Запада потерял Логоса, как и его старший собрат, автономный ум Востока в индуизме.

Пойкилоз (ποικίλωσι) ума, многообразие сопровождается потерей умного зрения, притуплением «очей ума». Не умея проникнуть в духовный, невидимый мир, ум кончает отрицанием его. Он идет дальше и в своем «идеалистическом» рвении отрицает существование и видимого, эмпирического мира, считая его призраком — Майей. Тогда остается он, ум, один, называет себя «Я», а все остальное называет «не Я», считая его своим произведением (Фихте). Он считает себя «Единственным», а все остальное своей «собственностью» (Макс Штирнер).

Автономный ум в своем пристрастии и в своем аспекте «превратного ума» (Рим. 1, 24) теряет свою свободу и становится рупором чувств, эмоций, страстей, аффектов и «превратной» воли. Он мыслит так, как предписывают ему воля и чувство. Мышление становится эмоциональным, аффективным, волевым и имажинативным. Религиозная метафизика до- и внехристианских религий относится к этой области и переплетена с мифоманией мифологизмом.

Инициатор падения, ангельского и человеческого, ум становится фактором дальнейшей дезинтеграции тримерии. Ап. Павел дает картину интеллектуального развращения и осквернения адептов древней лжемудрости:

«Осуетились в умствованиях своих, и омрачилось неосмысленное сердце их, называя себя мудрыми, обезумели» (Рим. 1, 21–23).

Дальше следует осквернение тел и противоестество:

«И как не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребное» (Рим. 1, 24), и Апостол перечисляет эти непотребства (Рим. 1, 29–31).

Нет преступления и греха, в котором превратный ум не принимал бы участия. В таком уме, по Максиму,

«Демоны ставят идол греха»¹¹⁴.

Эмпатический ум претерпевает диссоциацию, и это функциональное расщепление дает себя чувствовать в течение всей человеческой жизни. Соединение вновь в одну общую мыслительную функцию осуществляется лишь в редкие мгновения напряжения ума в концентрации, в метафизическом, научном, художественном и техническом озарении. В эти мгновения «собираения себя» уму удастся достигнуть своего первозданного единства в интуиции.

ДИСКУРСИВНОСТЬ

Следуя своей метафизической потребности к собиранию и упрощению для познания единства во множественности, автономный ум приступает к философскому мышлению с биологическим средством, т. е. дискурсивностью. В абстракции дискурс не изживается полностью и становится настоящим проклятием новой философии. Основатель новой философии Р. Декарт дал своей книге название: «Discours de la methode». С тех пор как новая метафизика оказалась не в состоянии охватить во множественности мира единое и существенное, т. е. идеи познаваемых вещей, она принуждена была обратиться к спекулятивной мистике. Без участия этой мистики системы Спинозы, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Эд. Гартмана и даже Канта были бы невозможны. Но спекулятивная мистика оказывает философии медвежью услугу, подсовывая ей фантастические спекуляции и нечистое созерцание. Она созерцает космические идеи не в Единстве Божественной Монады, а в их изолированности и отпадении от Идеи Идеи, от Бога. Дискурсивный разум

¹¹⁴Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 993.

кончает или идеализмом, с отрицанием внешнего, видимо-го мира, или материализмом, с отрицанием невидимого мира. Пытаясь создать свою религию разума, автономный ум кончает теоретическим и практическим спиритуализмом.

РАЦИОНАЛИЗМ

Следуя своей метафизической тенденции, автономный ум творит... философию, для которой характерно искусственное упрощение, произвольное объединение, искусственное сведение всей множественности Бытия к единому принципу, избираемому по своему вкусу, господствующему настроению, теоретическому интересу, склонности, или просто по эмоции и аффекту, т. е. по всем признакам «нечистого» ума. Философские системы отличаются друг от друга только по характеру этих привходящих моментов. Множественность и разнообразие принципа Единого в философских системах говорит о том, что ни один из принципов не соответствует подлинному Единству. У Гегеля это — Интеллект, у Шопенгауэра — Воля, у Гартмана — Бессознательное, у Канта — «сознание вообще», у Фихте — Я, у Лотце — чувство, а у Фрошаммера — фантазия. Метафизика автономного ума есть монизм, искусственное монадизирование, не вмещающее Триады и триадизации, есть логизм, или, по Вундту, логицизм. В этой «мирской философии» (*κατά κόσμον φιλοσοφία*), по выражению Марка Подвижника, нет места Эросу и Логосу¹¹⁵. Новая философия, за немногими исключениями, есть рационализм, попытка охватить сверхразумное и сверхчувственное силами душевного ума.

АВТОНОМНАЯ ВОЛЯ

Когда ум пал и потерял руководство над душою и чувствами, тогда воля, эта вторая сила духа, как автономная, стала главным претендентом на господство в тримерии. «Своя воля» является в такой же мере источником замешательства, беспокойства и анисихии, как и автономный

¹¹⁵Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG*, t. 8, 1112.

ум. «Своя воля» имеет все черты автономной воли, и наоборот, есть отпадение не только от воли Божьей, но и от своего источника, своего духа. Исаак Сирин говорит:

«Кто раздражителен, кто гневлив, кто славолубив, кто любостяжателен, кто исполнен страстей... кто хочет, чтобы исполняема была собственная его воля, — все таковые пребывают в таком же смятении, как сражающиеся ночью, и осязают тьму, находясь вне области жизни и света»¹¹⁶.

Марк Подвижник видит причину падения в «своей воле»¹¹⁷. Роль «своей воли» в противоестестве человека еще потому особенно велика, что воля связана с сердцем, имеет свой центр в сердце и является своеволием сердца (Антоний Великий, Иоанн Дамаскин, Симеон Новый Богослов и др.). Исаак отмечает, что если даже наша воля направлена на доброе, то она не всегда согласована с Божьей волей. То же отмечает и еп. Игнатий (Брянчанинов); своя воля может вести человека к искушениям, хотя ее побуждения могут показаться добрыми, и мы не можем знать, к каким последствиям может она привести¹¹⁸.

Автономная «своя воля» является одним из главных препятствий на пути к освобождению, совершенству, исихии (покою и миру) и спасению. Все попытки автономной воли к добру и к истине собственными силами тщетны. Упорство в своей воле приводит в лагерь, «противления»:

«Кто воли своей не Покоряет Богу, тот пскорится противнику Его»¹¹⁹ (Исаак).

Таков катастатический закон, сформулированный Христом:

«Кто не со Мною, тот против Меня» (Лук. 11, 23).

Отсюда — древнецерковная религиозно-аскетическая заповедь об отказе от своей воли (Авва Дорофей, Симеон Благоговейный, Никита Стифат и др.)¹²⁰. Кто отказался

¹¹⁶Исаак Сирин, Сл. 8, с. 46.

¹¹⁷Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 1112.

¹¹⁸Игнатий (Брянчанинов), «Богословский вестник», 1913, стр. 722.

¹¹⁹Исаак Сирин, Сл. 71, с. 357.

¹²⁰(Доброт. 2 и 5, стр. 646, 68 и 110)

от своей воли и предал себя воле Божьей, тот ощущает вселение в него новой, божественной силы:

«Тогда вселится в тебе оная неведомая сила... которую ощутив в себе, многие идут в огонь, и не боятся, и ходя по водам, не колеблются в помысле своем опасением потонуть»¹²¹ (Исаак).

Это в то же время — сила исцеляющая, и ее действие распространяется на всю тримерию.

Своя воля ведет к рабству чувствам, страстям, желаниям и влечениям и становится «волей немощной плоти»¹²². Как ум, привязавшись к чувствам, становится эмпатическим, так и воля обнаруживает свои склонности. Так и сама воля становится немощной, уступая чувствам без борьбы¹²³. Нет ни одной страсти, в которой воля не принимала бы участия. Получая импульсы от плоти и от неразумной души, воля сама становится источником страстных помыслов и фантазии.

Исаак говорит в своей молитве:

«Сподоби меня, Господи, возвыситься над зрением воли, порождающей мечтания»¹²⁴.

По аналогии со страстною деятельностью ума, которая проявляется в страстных помыслах, Исаак отмечает «изволения» лукавые, исходящие из «лукавого сердца»¹²⁵, ведущие к смятению души и ума. Автономный ум и автономная воля приходят к тому состоянию, которое в древнецерковной антропологии носит название пленения (αἰχμαλωσία) (обоих), с порабощением духа душе и телу. Никита Стифат говорит о порабощении ума демонской силой¹²⁶, а Исаак говорит о порабощении воли¹²⁷.

Таким образом, катастатическая «свобода» является ограниченной, односторонней и эгоистической, когда «свобода» одних частей или сил тримерии достигается пора-

¹²¹ Исаак Сирин, Сл. 49, с. 218.

¹²² Исаак Сирин, Сл. 43, с. 188.

¹²³ (т. ж.).

¹²⁴ Исаак Сирин, Сл. 74, с. 366.

¹²⁵ Исаак Сирин, Сл. 58, с. 311.

¹²⁶ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, 143.

¹²⁷ Исаак Сирин, сл. 43, с. 188.

бощением, подавлением и поглощением других частей или сил. Каждая часть ищет свободы для себя за счет других. Автономная «свобода» покоится на нарушении гармонии, иерархии и синергии частей, и есть в сущности свобода для прикрытия зла, или как ап. Петр говорит:

«Обещают свободу, будучи сами рабы тления» (2 Петр. 2, 19), имея в виду тех лжеучителей, которые «улопляют в плотские похоти и разврат» (2 Петр. 2, 18).

Таким образом свобода в «своей воле» — это только иллюзия, и она связывает человека с отцом всякой иллюзии и лжи. Ап. Павел говорит о своих противниках:

«Чтобы они освободились от сети дьявола, который уловил их в свою волю» (2 Тимоф. 2, 26).

Параллельно с гедонизмом ума идет гедонизм воли, которую Исаак называет сластолюбивою волей¹²⁸.

Автономная гипербулия (повышение тонаса воли) лежит в основе ницшевской «воли к власти», и ее положил Альфред Адлер в основу психоневрозов. В состоянии гипербулии не ум управляет волею, а воля умом. Практически и исторически это проявляется в повышенной, временами бурной деятельности без идеи или с еще неосознанной идеей. Воля к власти проявляется в каждом человеке в большей или в меньшей степени, каждый человек есть в потенции завоеватель.

Автономность ума, как и автономность воли, суть проявления дезинтеграции духа, с последующим усилением и углублением диады (двоицы) ума и воли. Два метафизических полюса этой противоборствующей диады представляют интелектуализм-рационализм и волюнтаризм.

Автоматизм воли выражается в «изволениях», по Исааку.¹²⁹ Автоматизмы всякого рода граничат с патологией, автоматизм ума выражается в параноидных состояниях, автоматизм воли — в импульсивности, автоматизм чувств и воображения (фантазии) — в галлюцинациях. Патологический и физиологический автоматизм свидетельствует об

¹²⁸ Исаак Сирин, Сл. 84, с. 394.

¹²⁹ Исаак Сирин, Сл. 58, с. 311.

отсутствии контроля ума и сознания и тормозящей деятельности коры головного мозга. Автономность — это мнимая свобода сил, автономные ум и воля обычно находятся в подчинении и услужении у какой-нибудь другой, низшей силы. В противоестественной деятельности ум находится на услужении у воли, а воля — на услужении у плоти¹³⁰.

АВТОНОМНАЯ СИЛА

Понятие духовной силы (исхис), третьей способности духа, незнакомо современной психологии, в то время как две другие способности духа — ум и воля — известны в такой степени, что возведены даже в единый принцип философии. Деятельность ума и воли более доступны, чем деятельность духовной силы. По аналогии с душевной триадой ума, воли и чувства, признанной и принятой научной психологией, душевному чувству (тимос) соответствует в духе сила-исхис, которую можно поэтому считать чувством духа. Из всех сил духа сила-исхис наиболее тесным образом связана с телом и телесными функциями и распределяется по всему телу, расходясь в нервно-мышечной деятельности. Из всех духовных функций деятельность силы-исхис остается наиболее латентной и относится к сфере бессознательного. В физиологических условиях духовная энергия (сила) проявляется в рефлекторной деятельности, т. е. без участия ума и воли, а в патологических условиях — в психосоматических автоматизмах. Пленение силы-исхис также менее поддается наблюдению, чем пленение ума и воли. В плотскости духовная сила целиком поглощается низшими функциями.

Полное пленение ума осуществляется в йогическом экстазе Самадхи, когда поясничный змей Кундалини поднимается из поясничного центра в головной центр. Пленение воли в сердце осуществляется через сердечного змея, в результате противоестественной страстной деятельности. Пленение силы-исхис есть врожденный факт, поскольку змей Кундалини находится вблизи духовного центра силы

¹³⁰Исаак Сирин, сл. 43, с. 188.

в спинном мозгу. Сила-исхис претерпевает в организме глубокий метасхематизм, превращаясь в сексуальную энергию, и только в процессе аскетической сублимации через воздержание она вновь превращается в духовную силу. Реальное чувство духовной силы возникает на высоте аскезы, когда в исключительных условиях ночного бдения аскет научается побеждать сон. Об этом говорит Исаак:

«Ум одним бдением может привести в благородство душу и дать уразумение сердцу к дознанию духовной силы»¹³¹.

Исхизм, как вершина автономной силы встречается в чистой форме редко и обычно комбинируется с гипербулией.

АВТОНОМНОСТЬ ДУХА

Автономность появилась с чувством «свободы», независимости и самостоятельности духа, возмечтавшего о своем богоравенстве (изотеии), с чувством своего иерархического превосходства и первородства над другими членами тримерии. Это привело дух к аристократической изолированности, его отрыву от других членов тримерии, от души и тела. Дух почувствовал себя в теле, как в темнице, а душу, как обузу и находит свое спасение не только в освобождении от тела, но и от души. Как тело, так и душа представляются автономному духу как временные спутники в земной жизни, как оболочки, которые дух в своем эгоистическом «спасении» просто сбрасывает, как ненужную ветошь. Дух теряет сознание своего призвания и своей ответственности перед своими меньшими братьями — душою и телом. Он призван светить им своим светом, должен одухотворить их, жертвенно служить им. Этот эгоизм духа в его самоспасении характерен для теоретического и практического (аскетического) спиритуализма в индуизме и во всем дохристианском мире. Дух теряет чувство реальности и действительности, он недооценивает меньшую братию, недооценивает творение вообще. В своей земной жизни в душе и теле дух призван преодолеть инерцию их, вывести их из темного царства катастатического психизма. Эгоизм духа

¹³¹ Исаак Сирин, Сл. 70, с. 354.

есть отдаленный отголосок райской гордыни духа, которая привела к падению обоих релятивных духов, ангельского и человеческого. Древний эгоцентрический спиритуализм достигает своей вершины в Нирване Гаутамы Будды, которая есть обитель оголенного духа, свободного не только от атрибутов земной жизни, но и от жизни вообще, ищущего свою свободу в бегстве от человеческого бытия, в дегуманизации человека.

Автономный дух присваивает себе горделивое звание «свободного духа», Дживанмукта, т. е. «еще при жизни искупленного». Искупленного как и кем? Речь идет о самоискуплении путем отрешения от всякого бытия. Дух приходит к тому, что утверждает только свое бытие и отрицает бытие мира и другого, родственного ему духа, как иллюзию. Отсюда — прямой путь к субъективному идеализму, солипсизму и адвайте. Но постепенно, в процессе спекуляции, дух приходит к убеждению в иллюзорности своего спасения, иллюзорности всего собственного бытия, и кончает сомнением, отчаянием, пессимизмом и бегством в Небытие. Скептицизм, отчаяние, пессимизм, идеализм и солипсизм, вместе с гордостью и спиритуалистическим эгоизмом стали настоящими болезнями духа автономного на Западе и на Востоке.

Или дух упорствует в своем эгоистическом благополучии, в самовлюбленности, в самообожествлении (автотеосии), в самообмане своей идентичности с Божеством-Браманом («Я есмь Брама»), вплоть до полного вытеснения Божества в адвайте (монизме), этом последнем слове метафизики индуизма. Конец духа в адвайтическом экстазе — печальный, он поглощается полностью гипертрофированной индивидуальной душой (манасом). Такова же судьба духа в буддийской дхиане (медитации). Автономность духа означает его разрыв с внутренним Логосом.

АВТОНОМНОСТЬ ДУШИ

С момента диссоциации души на разумную и неразумную автономность проявляется в обеих ее частях. Автономность разумной части души проявляется в своеобразном теоретическом психизме, в психологизме мышления и

в дискурсивности. Душевный ум, логикон или логистикон не охватывает единства в вещи, не созерцает идеи, но как бы скользит по поверхности исследуемого предмета, отмечая частичное и несущественное. Типичный продукт этой деятельности душевного ума — описательные науки. Это — своего рода психический монизм, который кончает отрицанием духа, с которым душа порывает в своем автономном бытии. Разумная душа, ноопсихэ, имеет и свое душевное ясновидение, которое позволяет ей созерцать космические сущности в психической концентрации. Духовные очи и очи сердца потеряны, все сверхразумное, сверхчувственное и сверхъестественное недоступно психическому зрению, и душевный ум отрицает их. Ноопсихэ кончает рационализмом, который достигает своей вершины в XVIII веке и в некоторых интеллектуальных кругах Европы не изжит и по сей день. Став эмпатичным, ноопсихэ теряет и свое психическое ясновидение, кончает признанием своего бессилия и все знание сводит к чувственному опыту.

Автономизм неразумной души, тимопсихэ, проявляется в эффективности (повышенной раздражительности), в тимизме, и в повышенных влечениях, стремлениях и желаниях, т. е. в эпитимизме. Катастатические тимизм и эпитимизм становятся субстратом (основой) искусственных психических новообразований, комплексов, страстей. Повышенные раздражительность и волитивность ведут к ослаблению всех сил тримерии. Страсти начинают занимать преобладающее место в жизни души, и сфера душевного подсознания расширяется, поскольку психические функции ускользают от контроля ума и сознания. Образование условно-сочетательных рефлексов по Павлову-Бехтереву облегчается, патологические рефлексы перевешивают, а прорыв психического подсознания в сознание обуславливает пеструю картину человеческой психопатологии.

АВТОНОМНОСТЬ ТЕЛА

В автономном теле отдельные телесные функции ускользают от контроля сознания, что приводит к расширению сферы подсознания и бессознательного, что в свою очередь ведет к нарушению корреляции (соотношения) и

координации органов, тканей и клеток. Страдает также и правильное распределение и обмен жизненной энергии и психического тока (праны) в органах и тканях, что ведет к местной ранимости и повышенной смертности клеточных систем. Хатха-Йога учит, что внимание, направленное на больной орган тела, при ритмическом йогическом дыхании, мобилизует прану и может привести к излечению этого органа.

Автономизм тела проявляется и в образовании целого ряда отдельных, независимых сознаний, например, сознания спинного мозга, вегетативной нервной системы и др., которые первоначально были связаны с общим центральным сознанием. Эмотивность есть проявление автономности вегетативной нервной системы.

Гипертрофия внешней чувственности и чувственной фантазии, при плотскости, является также одним из проявлений автономии тела, когда ослабляется и полностью исчезает контролирующая и тормозящая деятельность ума. Автономизм находит свое предельное выражение в психосоматических автоматизмах. Автоматизмы всякого рода граничат с патологией, автоматизм ума выражается в параноидных состояниях, автоматизм воли — в импульсивности, в «изволениях» по Исааку, автоматизм чувств и воображения (фантазии) — в галлюцинациях. Физиологический и патологический автономизмы свидетельствуют об ослаблении или полном отсутствии тормозящей деятельности коры головного мозга.

Автономные части и силы тримерии образуют новые, искусственные, противоестественные комбинации в виде сложных, духовно-душевно-телесных комплексов, более известных под названием страстей.

СТРАСТЬ

СТРАСТЬ И БЕССТРАСТИЕ

Наличие в душе «страстной части» (παθητικόν μέρος της ψυχῆς) еще не говорит о страстной природе души. Исаак отстаивает древнецерковное учение о первоначальном бес-

страсти души. Он полемизирует с теми представителями «внешнего любомудрия» (светской философии), которые говорят о природной страстности души и ее очищении в ходе эволюции. Эволюционизма было много и в древности, и вся теософия, древняя и обновленная, стоит целиком на эволюционистских позициях, в трогательном единении с современным естественно-научным эволюционизмом.

«Душа по природе бесстрастна... Мы веруем, что Бог созданного по Образу сотворил бесстрастным... Страсти суть нечто придаточное, и в них виновна сама душа»¹³².

Исаак переходит к учению о естестве и протиестестве души. Душа находится в естественном состоянии, когда в ней не занимают преобладающего места «житейские попечения», когда она стремится к познанию Божьей Премудрости и возносится к Богу, т. е. в состоянии теофилии. Но когда душа полна «воспоминаний чуждых», когда чувства от встречи с предметами производят в ней мятеж, тогда возникают в душе страсти, душа бывает вне своего естества¹³³. Страсти суть продукты позднейшего происхождения, когда в деятельности низшего психизма, тесно связанного с телесными функциями, стал принимать участие средний и высший психизм: эпитимикон, тимикон и логикон индивидуальной души¹³⁴. Исаак приводит и другой аргумент:

«Если добродетель есть естественным образом здравие души, то недугом души будут уже страсти, нечто случайное, прившедшее в естество души и выводящее ее из собственного здравия. А из сего явствует, что здравие предшествует недугу»¹³⁵.

Третий аргумент Исаака заключается в том, что если бы страсти были естественны, то не приносили бы вреда, так как естественное не вредит¹³⁶.

«Посему никто да не хулит Бога, будто бы Он в естество наше вложил страсти и грех»¹³⁷.

¹³²Исаак Сирин, Сл. 3, с. 25.

¹³³Исаак Сирин, Сл. 3, с. 25.

¹³⁴Исаак Исаак, Сл. 3, с. 26

¹³⁵Исаак Сирин, Сл. 4, с. 28.

¹³⁶Исаак Сирин, Сл. 4, с. 28.

¹³⁷Исаак Сирин, Сл. 4, с. 29.

И по Василию Великому, говорит Исаак, душа оказывается сообразной с естеством, когда она устремлена вверх; когда же она нисходит вниз к земле, она сходит со свойственного ей чина, и тогда открываются в ней страсти¹³⁸. Так возникла «страстная часть» души и по Авве Талассию и Максиму.

«Страстная часть души — лаборатория лукавых мыслей»¹³⁹ (ἐργαστήριον τῶν πονηρῶν ἐννοιῶν), — говорит Авва Таласий.
«Страстная душа нечиста»¹⁴⁰, — говорит Максим.

Нечистота души в страстях обусловлена привнесением нового, нездорового чувства телесной и мирской сладости, наслаждения (после распада здорового, цельного чувства души), приведшего к повышению тоноса чувственности за счет разумности и рассудительности. Возникает диада разумной и неразумной души, ноопсихэ и тимопсихэ, нарушается гармония души, дезинтеграция человека усиливается и углубляется, иерархия и гармония в тримерии нарушается с восстанием низших сил против высших и ниспадением высших, с потерей их контролирующей и тормозящей деятельности. Если к чувству примешивается гедонический элемент, то оно не знает меры и границы, что доступно только разуму. Возбуждение и перевозбуждение чувства, составляющее сущность страсти, и есть нарушение естества, извращение природы человека и вне человека.

Ум не остается безучастным в комплексообразовании страстей, он прислушивается к душевным движениям, сам испытывает наслаждение и откладывает его у себя в виде помысла, делая наслаждение внутренним состоянием, легко вновь воспроизводя его при помощи воображения (фантазии), без наличия внешнего объекта страсти. Это и есть помысел, или страсть в уме и воображении, играющая роковую роль в страстной деятельности человека. Помысел может перейти во внешнюю деятельность, выразиться в страстном движении, поступке, акте и таким образом является центральным источником и внутренним стиму-

¹³⁸ Исаак Сирин, Сл. 4, с. 27.

¹³⁹ Авва Таласий, Patr. Migne. PG, t. 91, 1456.

¹⁴⁰ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1866.

лом страсти. Если прибавить сюда тот факт, что в уме, по Исааку, возникают «тайные страсти» и что ум получает страстные помыслы и из другого центрального источника, из сердца, где находится Сердечный змей и индивидуализированная эффективность, то все роковое значение ума и его помыслов в новообразовании страстей становится яснее и виднее. Таким образом, страсть получает двоякого рода импульсы, периферические и центральные.

Аскетические писатели говорят о полиморфизме и о «движении страстей». Исаак дает картину движения страстей с чревоугодия и отмечает сопутствующие явления: тяжесть в голове, отягощение всего тела, расслабление мышц, лень в молитве и обрядах, холодность мысли, ослабление рассудительности от смятения и помрачения, уныние в духовной сфере, нечистые мечтания, созерцание нечистых образов, похотливость и др.¹⁴¹. Марк Подвижник говорит о превращении страстей из одного вида в другой¹⁴². Тесная связь страстей друг с другом и зависимость их друг от друга ставит аскетическую проблему освобождения от всех страстей¹⁴³.

Механизм новообразования страстей изложен в классическом учении древнецерковных аскетов, где главные моменты постепенного прогрессивного воздействия патогенного объекта или помысла на душевное состояние человека обозначаются различными терминами. Наиболее полно учение о страстях разработано у Ефрема Сирина, Нила Синайского, Иоанна Лествичника и Марка Подвижника, причем сходство в терминах указывает на то, что это учение передавалось в виде предания и исходило из одного источника. Приводим это учение в изложении С. Зарина («Значение страстей в духовной жизни человека»¹⁴⁴). Главных моментов в развитии страсти в душе отмечается семь: приращение, сочетание или сдвоение, чувство (патос), борьба, склонение, действие и пленение (προσβολή, συνδυασμός,

¹⁴¹ Исаак Сирин, Сл. 77, с. 369–371.

¹⁴² Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, 657.

¹⁴³ Исаак Сирин, сл. 4, с. 31.

¹⁴⁴ С. Зарин, «Значение страстей в духовной жизни человека», Христианское чтение, 1904, май, 661–662.

πάθος, πάλη συγκατάθεσις, ενέργεια, αιχμαλωσία). Первый толчок к началу возникновения страсти носит у аскетов название «просболэ», что значит «приражение», или «прилог». Этим обозначается такое представление какого-нибудь предмета или действия, которое или под влиянием внешних чувств, или под влиянием работы памяти и воображения, по законам ассоциации, входит в сферу сознания человека. По словам Иоанна Лествичника, прилог есть простое слово или образ какого-нибудь предмета, вновь вносимый в сердце, т. е. появление мысли и представления о предмете в сознании. По словам проф. Попова, под приражением разумеется произведенное внешними или внутренними причинами действие на душу и вызванное в ней движение (κίνημα). Оно есть впечатление, чувственное восприятие (πρόληψις), ощущение (αἴσθησις), свидетельствующее о том, что нечто воздействовало на душу и нашло в ней отзвук. Марк Подвижник говорит, что приражение есть движение сердца, но не представление и помысел (λογισμός). Появление представлений и впечатлений в сознании происходит непроизвольно, вопреки желанию. Поэтому приражение должно считаться невинным, беспричинным (ἀναίτιος) и не может быть названо грехом, если оно не вызывается «блужданием мысли», сознательным и добровольным. Для воли «просболэ» является пробным камнем. Человек отвечает на него чувством, сочувствием или несочувствием, и от него зависит судьба приражения и помысла, оставаться ему или не оставаться в душе. Иная нравственная оценка предполагается, если помысел при появлении не отвергается и не подавляется, не изгоняется из сознания, но остается в нем. Медление в помысле знаменательно для человека и показывает, что возникший помысел не случайный, внешний, чужеродный для человека элемент, а напротив, находит почву в природе человека, что и выражается в сочувствии помыслу. Внимание как бы привлекается, приковывается к помыслу, который раскрывается в мечтательную картину, заполняя все сознание и вытесняя из него все другие впечатления и мысли. Человек, по-видимому, потому позволяет своему вниманию медлить на помысле, заниматься им, что он испытывает при этом чувство удовольствия. Этот второй момент развития страсти носит на-

звание «синдиазмос», что означает сочетание, сдвоение, соединение внимания с помыслом, преобладание последнего в сознании. Ефрем Сирин отмечает в сочетании «свободное приятие помысла», как бы занятие им и «с удовольствием соединенное собеседование с ним» (ἐνῆδονος ὁμιλία).

Иоанн Лествичник допускает здесь не только страстное, но и бесстрастное собеседование. Чтобы порвать нить этой гедонической ассоциации, освободить от нее сознание и этим прекратить испытываемое чувство удовольствия, необходимы отвлечение внимания усилием воли и твердая решимость оттолкнуться от картины греха, больше на ней не останавливаться и к ней не возвращаться. Если это не удастся, если внимание и на этом втором моменте останавливается на помысле, то наступает третий момент, когда и сама воля увлекается помыслом, склоняется, так что образуется решимость осуществить на самом деле то, о чем говорит помысел. В таком случае равновесие духовной жизни нарушается, вся душа отдается помыслу и стремится привести его в исполнение с целью пережить еще более интенсивное наслаждение. Этот третий момент характеризуется склонением воли и называется «синкататесис», есть согласие души, новый решительный шаг к греховной страсти. Удовлетворение страсти решено, грех в намерении уже совершен, остается только фактическое удовлетворение — «энергия». Но прежде чем состоялось окончательное решение, а также иногда и после такового, человек переживает еще борьбу между страстным влечением к объекту и добрыми противоположными наклонностями и разумно-нравственными убеждениями. Но если приобретен навык, то борьбы уже нет. Тогда образуется некоторое свойство, образуется страсть. Воля утрачивает свою нормативную, контролирующую и руководящую власть над чувствами, влечениями, аффектами, инстинктами и диспозициями. Не воля господствует над страстями, а наоборот, и все силы души — мыслительная, желательная и чувствительная — увлекаются в сторону предмета страсти. Такое этико-психологическое состояние называется «пленением». В этом последнем моменте страсть является в своем полном развитии и проявлении, как состояние души, окрепшее и завершенное.

КОМПЛЕКСООБРАЗОВАНИЕ СТРАСТЕЙ

Основной психофизиологической базой для страстей являются: 1) внешние чувства, ощущения, 2) чувственные восприятия и впечатления, 3) инстинкты, которые, по Максиму и Каллисту Катафигиоту, носят название «инстинктов тела»¹⁴⁵ (ὁρμαὶ τοῦ σώματος) 4) животные аппетиты (Иоанн Лествичник)¹⁴⁶, как проявления аппетитивной и питательной сил души (Аристотель), 5) влаги тела, т. е. стихийные элементы, обуславливающие темперамент, 6) конституция, 7) диспозиции (предрасположения и 8) вожделения желательной части души, эпитимии (Григорий Синайский).

Эти психосоматические силы, функции и способности служат для поддержания органической, минерально-растительной и животной жизни, для удовлетворения потребностей нормальной природы человека и животных. Отличие человека от животного в том, что у него этот психофизиологический субстрат сдерживается, контролируется, регулируется и корригируются разумом и не носит характера непосредственности и физиологичности, как у животных. В состояниях слабоумия, идиотии и шизофренических состояниях настроения поступки приобретают характер животности, скотскости и даже звериности.

Катастатическое усиление аппетита и влечения за счет желательной части души эпитимии, есть эпитимизм. С усилением деятельности этой части души автоматически усиливается и чувственный тонус за счет деятельности чувствительной или раздражительной части души, тимоса, и это есть тимизм. Усиление или повышение чувственного тона сопровождается и своеобразной чувственной окраской удовольствия, наслаждения или чувством неудовольствия, боли, страдания. Эта чувственная, гедоническая окраска происходит также за счет тимоса.

Эпитимизм и тимизм составляют психический субстрат страстей, таково участие среднего психизма в комплексобразовании страстей. Изменения низшего и сред-

¹⁴⁵ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1001; т. 147, 849.*

¹⁴⁶ Иоанн Лествичник, *Patr. Migne. PG, t. 88, 905.*

него психизма означают уклонение от нормы, «выход из пределов естества», как говорит Исаак. Древнецерковная антропология рассматривает человека в его двух состояниях: в естестве и протиевествие. Авва Дорофей говорит:

«Человек, созданный Богом и помещенный в рай, был наделен, по Св. Писанию, всеми добродетелями, имея здоровые чувства, был в естестве, в коем и создан. После падения впал из естественного в протиевественное состояние, т. е. в страсть»¹⁴⁷.

Исаак говорит:

«Что ни сотворил Бог, сотворил прекрасно и соразмерно. И пока правильно сохраняется в нас мера ответственности в естественном, движения естественные не могут понудить нас уклониться от пути. Напротив, в теле возбуждаются одни стройные движения, которые давали бы знать о естественных желаниях, но не производили щекотания и смятений, не омрачали бы ум раздражительностью, и не переводили бы из мирного состояния в состояние гневное»¹⁴⁸.

Исаак говорит о воспламенении тела огнем похотения при смотреии на предметы внешнего мира¹⁴⁹. И ум, призванный умерять, регулировать и контролировать низший и средний психизм, сам охотно и любовно останавливается на этих выходящих состояниях, сознание фиксирует эти состояния, вместо того чтобы вытеснять их, в уме возникают образы отсутствующих объектов страсти, т. е. принимает участие воображение (фантазия). Так в протиевество страсти вовлекается и высший психизм.

В анализе Исаака даны все характерные черты естественных чувств, желаний и потребностей: 1) прочная физиологическая основа естества, 2) стройность и гармоничность естественных движений души и тела, 3) их мирный характер и кротость, 4) естественная функция тимоса и 5) мера соответствия чувства и поступка с движением.

Для страсти характерны: 1) участие помысла, т. е. чувственного возбуждения ума фантастическим образом,

¹⁴⁷Дорофей, Patr. Migne. PG, t. 88, 1617; doctrina 1.

¹⁴⁸Исаак Сирин, Сл. 77, с. 377–378.

¹⁴⁹Исаак Сирин, там же

2) гипертрофия телесного элемента в виде плотскости, от увеличения влаг в теле, 3) увлечение чувственностью, желание усилить и продлить чувство, чрезмерность чувства, 4) появление и усиление чувства удовольствия и наслаждения как извращение (метасхематизм) тимоса, 5) смятение и щекотание чувств в виде нестройных движений души, 6) воспламенение тела огнем похотения, 7) изменение раздражительности в сторону эффективности, повышение ее, 8) свирепость нрава и огрубение, 9) помрачение ума раздражительностью, 10) интенсификация инстинктов, желаний побуждений, стремлений, участием ума, 11) участие побуждений автономной воли, «своей воли».

Не только душа и тело, но и дух увлекается в пассивность и рабство страстей. Нарушены: покой, блаженство, созерцание духовного, ведение, откровение тайн и восхождение. Происходит то, от чего предостерегает ап. Павел:

«Попечения плоти не превращайте в похоти» (Рим. 3, 14).

В чрезмерности противоестества страсти все силы тримерии истощают свои силы до расслабления, до болезни — предвестницы смерти. Человек исполняет не только свои похоти, но и похоти дьявола, поддерживая его паразитическое существование своими силами.

Страсть есть чисто человеческий продукт и ей нет места в природе, она стала искусственной, извращенной, второй природой человека.

1) Одним из главных факторов комплексообразования страстей является метасхематизм всех частей тримерии в сторону неразумности. Иоанн Лествичник говорит:

«Причина страсти — чувство, а дурное употребление чувств от ума»¹⁵⁰.

О неразумности внешних чувств говорят Григорий Неокесарийский¹⁵¹ и Авва Дорофей.

2) Другим важным фактором патогенеза является нарушение внутренней связи между отдельными силами и частями тримерии, нарушение их иерархичности и авто-

¹⁵⁰Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 88, 920.

¹⁵¹Григорий Неокесарийский, Patr. Migne. PG, t. 10, 114.

номность, неестественное сочетание их друг с другом¹⁵². Ап. Павел говорит о «похотствовании» друг на друга:

«Плоть похотствует на духа, а дух на плоть. Они друг другу противятся» (Гал. 5, 17).

3) Происходит смешение одних сил с другими по качеству, но не принципу естества.

4) Происходит «окачествование» высших сил, они приобретают черты низших сил. Высшие силы теряют свое иерархическое положение, как бы выпадают из своих мест, падают с высоты, теряя свое влияние на низшие силы. К неразумности низшего психизма прибавляется неразумность среднего и высшего психизма. Например, ум, призванный к обузданию инстинктов, воображения и чувств¹⁵³, сам увлекается в игру с ними, становится умом невоздержным, плотским и «непотребным» (Рим. 1, 28).

5) Основным фактором является, по выражению Исаака, «греховная сладость в сердце», которая связывает все части тримерии в их страстной деятельности, центральный сердечный гедонизм, пронизывающий все человеческое существо. Как центр тимоса, сердце является центром чувства наслаждения, которое становится как бы внутренней средой организма, внутренним ядом, который отравляет все части тримерии. Диадок говорит о двух сладостях, испытываемых чувствами души:

«Чувство влечется страстной частью души, — отчего мы сладостно сочувствуем благам житейским; то соуслаждается разумному мысленному ее движению, поскольку наш ум с вожделением устремляется к небесным красотам»¹⁵⁴.

Григорий Синайский говорит о падших ангелах, которые свою ангельскую, духовную сладость заменили плотской, вещественной сладостью, подобно людям¹⁵⁵. Приращения, производимые вещами мира сего, не прекра-

¹⁵²Исаак Сирин, Сл. 4, с. 29.

¹⁵³Каллист Катафигиот, *Patr. Migne. PG, t. 147, 849.*

¹⁵⁴Диадок, *Добротолюбие*, т. 3, подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, гл. 29, с. 21–22. (По Позову с. 24).

¹⁵⁵Григорий Синайский, *Добротолюбие*, т. 5, главы о заповедях и догматах..., гл. 123, с. 210–211. (По Позову с. 238).

тятся, пока стоит мир сей¹⁵⁶. Так — и с мирскою сладостью.

Ум становится посредником между внешним миром и гедоническим сердцем, осуществляя вместе с воображением и внешними чувствами «положения» или «вложения», т. е. энграммы. С другой стороны, через ум осуществляется экфория этого страстного содержания сердца. Получается порочный круг.

Уму свойственна интеллектуальная (духовная) любовь, *amor intellectualis*, а в своей посреднической роли он испытывает чувственную любовь, *amor sensualis*, ему по природе несвойственную и потому противоестественную. В религиозной жизни, через благодать, человек вновь возвращается к первозданной интеллигибельности, к духовной сладости и отвращается от мирских чувственных приражений, подобно тому, как человек, вкусивший хорошую пищу, отвращается от дурной пищи¹⁵⁷. Бездействие страсти при наличии духовной сладости лучше всего свидетельствует о низменной природе и демонском характере страсти и ее сладости.

Древнее трифэ (наслаждение, блаженство) разделилось на два аспекта — земной и небесный. Духовный, небесный аспект перешел целиком в христианство и в нем нашел верные формы:

«Радость Моя в вас будет, и радость ваша будет совершенна» (Ин. 15, 11)... «Радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин. 16, 22).

Место трифэ прочно заняло в древнем мире гедонэ (ονη). Климент Александрийский говорит, что Эпикур поставил наслаждение целью философии¹⁵⁸ и считал гедонэ божественным (от богов!). Никто не выразил сущность языческого мироощущения так, как это сделал Эпикур, считавший наслаждение началом и концом блаженной жизни (ηδονή αρχήν και τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίου βίου), сущностью и целью бытия. Разум и магическая душа принимают только чувственный, земной аспект любви и блажен-

¹⁵⁶Исаак Сирин, Слово 38, с. 166.

¹⁵⁷Исаак Сирин, сл., с. 167

¹⁵⁸Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG*, t. 8/1, 76.

ства, в центре которого стоит преувеличенное и прикрашенное либидо (libido) без следов духовности. Центр тяжести натуралистического хтонизма, столь характерного для мироощущения до- и внехристианской культуры, лежит в этом пункте. Духовный атавизм, при отталкивании от христианства, влечет и западное человечество к этим древнеарийским источникам. Вместо мистического брака — блудодеяние с богом или с богиней, блуд во всех его видах: уличный или площадной, или утонченный блуд мистагогических лож, или храмовый блуд. Вся история иудейских и израильских царей, порвавших с библейским Богом, полна культового блудодеяния, и в этой истории, как в зеркале, отражается весь древний мир.

СТРАСТЬ И АФФЕКТ

Исаак приводит мнение современных ему философов, утверждавших, что в душе и помимо телесной природы человека, естественно существуют страсти в виде похоти и раздражительности. Но, говорит Исаак, естественное вождение души к Богу не есть похоть, и естественная ревность души к добру не есть раздражительность.

Древнее дохристианское учение о простоте и естественности страстей вошло и в новую философию и психологию. Декарт¹⁵⁹ говорит об аффектах как о простых движениях души, хотя и отмечает их связь с чувствами удовольствия и страдания. Учение Декарта об аффектах нашло полное и всестороннее развитие в «Этике» Спинозы, хотя он местами употребляет слово «страсть» наряду со словом «аффект». Спиноза считает аффекты пассивными состояниями души, в то время как активным состоянием души является мышление. Страсть-аффект исходит от «недостаточных представлений» (unzureichende Vorstellungen), а мышление — от «достаточных представлений» (zureichende Vorstellungen)¹⁶⁰. Все многообразие страстей и аффектов Спиноза сводит к двум основным: радости и печали, и такие «аффекты», как любовь, надежда и др. он определя-

¹⁵⁹ Декарт Meditationen, S. 64–65.

¹⁶⁰ Ethik, übersetzt von J. H. Kirsdhmann, S. 109, 160, 172, 192.

ет как разновидности радости, а ненависть, отвращение, страх, угрызение совести, отчаяние, зависть, малодушие, как печаль. Тимические страсти, как сладострастие, скупость, пьянство, честолюбие, сибаритство, гнев, месть, жестокость относит к категории вожделений. Не говоря о произвольности такого деления аффектов, само определение основных аффектов радости и печали нам ничего не говорит: «Радость есть переход от меньшего совершенства к большему, а печаль — наоборот, от большего к меньшему совершенству».

Также ничего не говорит и определение аффекта: «Аффект или страсть души есть спутанное представление» (*verworrene Vorstellung*). Это спутанное представление есть ничто иное как «помысел» древнецерковных авторов, но о происхождении этих представлений Спиноза ничего не может сказать. Он хочет подвести под все аффекты, желания и страсти одну психологическую основу, и эта основа есть стремление, которое он рассматривает, как действительную сущность человека и всякого существа. Каждая вещь стремится к своему утверждению, и это стремление выражает сущность каждой вещи, — говорит Спиноза. Этот инстинкт самоутверждения и самосохранения Спиноза объявляет сущностью человека, а все аффекты объявляет естественными проявлениями этой сущности. Современная психология стоит на этих декарто-спинозовских позициях, и в основу чувственно-волевого бытия человека кладется это стремление, как нечто первичное и потому существенное в человеке.

ВИДЫ СТРАСТЕЙ

Зачинающей силой и прямым источником страсти является, по древнецерковной антропологии, вожделевательная или желательная часть индивидуальной души, эпитимия. В своей первозданной сущности она была естественным и разумным вожделением или влечением к удовлетворению потребностей организма, а стала неразумным, автономным влечением к наслаждению миром и мирскими объектами. Отсюда — классификация страстей Аввы Талассия, различающего три «помышления эпитимии: чревоугодие

(γαστριμαργία, λαίμαργία), тщеславие (κενοδοξία) и сребролюбие (φιλαργυρία)»¹⁶¹. Но в основе всех страстей лежит, по Талассию, самолюбие или себялюбие — филавтия, как извращенный эрос эпитимии, направленный на самого себя:

«Себялюбие — начало страстей»¹⁶².

И Максим говорит о трех страстях эпитимии, отмечая кроме того духовный характер тщеславия (κενοδοξία πνεύματος) и полагая в основу всех страстей филавтию¹⁶³, которая есть величайшее из зол, наряду с незнанием (αγνοία) и деспотизмом (τυραννιζ)¹⁶⁴. Максим различает телесные и душевные страсти:

«Первые — из инстинктов тела, а вторые от раздражительной и желательной части души, и вызываются внешними предметами»¹⁶⁵.

Григорий Синайский также придерживается деления страстей на телесные и душевные. К первым он относит скорбные и греховные страсти, а душевные он разделяет на: раздражительные (тимос), похотные или желательные (эпитимия) и мысленные (логикон). Мысленные страсти он делит на: воображительные и рассудочные¹⁶⁶. Нил Синайский в книге «О различных лукавых помыслах»¹⁶⁷ говорит о восьми пороках (κακία), помышлениях, или страстях.

Иоанн Лествичник насчитывает также восемь страстей: чревоугодие, блуд (πορνεία), сребролюбие, гнев, печаль (λύπη), леность (ἀοιδία), тщеславие и гордость¹⁶⁸. Такое же перечисление страстей у Ефрема Сирина и др.

Исаак Сирин перечисляет следующие страсти: сребролюбие, скупость (πλεονεξία), сладострастие или блуд, честолюбие (φιλοδοξία), зависть, властолюбие, тщеславие и злопамятство.

¹⁶¹ Аввы Талассия, Patr. Migne. PG, t. 90, 1460.

¹⁶² Аввы Талассия, Patr. Migne. PG, t. 90, 1456.

¹⁶³ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1033.

¹⁶⁴ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1192.

¹⁶⁵ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 973.

¹⁶⁶ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 77, с. 193. (По Позову с. 211).

¹⁶⁷ Нил Синайский, Patr. Migne. PG, t. 79, 1436.

¹⁶⁸ Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 88, 872.

Григорий Синайский и Максим Исповедник прибавляют к этим страстям еще: надменность (ἀλαζονία), невоздержность (αχολασία), расточительность (ασωτία), несправедливость (αδικία), любовь к мирскому (φιλοκοσμία), привязанность к жизни (φιλοζωία), угнетенность (στενοχώρια) и ненависть (μίσος)¹⁶⁹.

Деление страстей на телесные и душевные встречается еще у Галена¹⁷⁰, и он дает подробное описание страстей.

Григорий Синайский выделяет особый вид духовных страстей в виде фантастических образований (μορφώσεις) в интеллекте. Эти интеллектуальные страсти vyplывают из подсознания в сознание в виде фантазмов в интеллектуально-имагинативном созерцании и составляют главное содержание спекулятивной мистики Востока и Запада, свидетельствуя о неполноте катарсиса и неполноценности концентрации ума в спекулятивной аскезе.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ СТРАСТИ

В новой философии и психологии говорится о страсти как об усиленном и привычном желании (эпитимия!), как о склонности (Кант), диспозиции (Герbart), связанной с представлением (помысл), агрегате склонностей к наслаждениям и желаниям (Бенеке), аффекте (И. Г. Фихте) эмоции (Рибо), волевой привычке (Йодль). Вундт не отличает аффект от страсти, как и многие другие. Хотя в этих определениях и есть некоторые указания на модификацию душевных движений, но ничего не говорится о генезисе страстей.

Определение страсти должно вытекать из понимания сущности страсти, как это вытекает из процесса комплексобразования страсти. Сущность страстности заключается в повышенной, гипертрофированной чувственности тела и души (внешней и внутренней чувственности), при гипертрофии воображения (фантазии). Страстность есть гиперэстетизм и фантазиплексия (φοντασιοληζία). В чисто душевной сфере страсть есть гиперэпитимизм и гипертимизм

¹⁶⁹Цит. по Григорий Палама, Patr. Migne. PG, t. 150, 1241.

¹⁷⁰Гален Op. cit. t. i, cap. 18.

при пониженной функции рассудительности. В духовной сфере страстность есть эмпатия ума с клинически выраженными формами гипонойи и гипобулии (спутанность сознания и связанность воли).

Неизменным спутником страстности является плотскость, преципитация (противоположность сублимации, т. е. утончения) всех духовно-душевных свойств, дебелость. По Максиму, предосудительность и противоестественность страсти заключается в беспокойстве, в смятении души и есть болезнь, а бесстрастие есть мир души¹⁷¹. По Иоанну Лествичнику, страсть есть дурное, злое применение чувств, а это применение — от ума¹⁷².

В своем определении страсти Исаак исходит из понятия мира и отождествляет мир и страсти:

«Мир есть имя собирательное, обнимающее собою страсти. . . И когда хотим наименовать страсти, называем их миром, а когда хотим различить их, то называем их страстями. . . Страсти же суть части преемственности течения мира»¹⁷³.

Мир сей немислим без страстей, и прекращение страстей означало бы конец сего мира и наступление нового века, мира иного. Поэтому аскетическое отрешение от мира есть отрешение от страстей, и наоборот.

На основе древнецерковного учения о страстях можно дать следующее определение страсти. Страсть есть тримерический (духовно-душевно-телесный) комплекс, есть смешение катастатически измененных, метасхематизированных (извращенных), противоестественно приложенных, гедонически-аффективно устремленных сил человеческой тримерии, соединенных по законам ассоциативной и условно-рефлективной деятельности.

ХАРАКТЕРИСТИКА СТРАСТЕЙ

Из Духовных страстей на первом месте стоят гордость, тщеславие и самолюбие или себялюбие, о которых уже говорилось в их отношении к эксцентризму и отступничеству.

¹⁷¹ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 968.

¹⁷² Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 88, 920.

¹⁷³ Исаак Сирин, Сл. 2, с. 22-23.

1) Гордость.

Гордость знаменует самую глубокую ступень человеческого падения и крайним ее проявлением является противление Богу, теомания. Классическим образцом является древний титанизм и прометеизм, нечуждый и обыкновенной генерации людей. Историческими примерами человеческой гордости, засвидетельствованными в Библии, являются: построение вавилонской башни, личности Навуходоносор, Камбиза и др., и все поплатились за гордость. В гордости себялюбие и эгоизм, самоуверенность, самоуслаждение, всего заметнее и интенсивнее. По аскетическому учению, гордость пагубнее всех других страстей и пороков. По Иоанну Лествичнику:

«Гордость есть отрицание Бога (ἀρνησις θεού) и источник гнева»¹⁷⁴.

По Авве Исаяю, «Ангелы и люди утратили через гордость истинный свет»¹⁷⁵.

Иоанн Лествичник дает следующую характеристику гордости:

«Гордыня есть отречение от Бога, демонское изобретение, уничтожение человека, мать отчуждения, исчадие похвал, признак бесплодия, предшественница умоисступления, причина падучей болезни, источник раздражительности, дверь лицемерия, опора демонов, противление Богу, корень хулы, неведение сострадания, жестокий истязатель, охранительница грехов, бесчеловечный судья. Где совершилось падение, там уже была гордость... Гордыня — это яблоко, сгнившее внутри, а снаружи блистающее красотой... есть крайняя нищета души... Монах горделивый не будет иметь нужды в демоне, потому что он сам стал для себя уже демоном»¹⁷⁶.

По Никите Стифату:

«Надменный водится духом мира сего чувственного»¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Иоанн Лествичник, Pat. Migne. PG, t. 88, 96.

¹⁷⁵ Авва Исая, Добротолюбие.

¹⁷⁶ Иоанн Лествичник, Pat. Migne. PG, t. 88.

¹⁷⁷ Никита Стифат, Добр. 5, 37 169.

Освободиться от страстей невозможно, пока есть гордость — «начало греха»¹⁷⁸. Исаак говорит:

«Гордость не понимает того, что она ходит во тьме и не имеет понятия о мудрости. Ибо как ей знать это, пребывая в своем омрачении? Поэтому-то и превозносится она больше всех, будучи и немощна и ничтожна, и не способна познавать пути Господни. Господь скрывает от нее Свою волю»¹⁷⁹. «Гордость неразлучна с другими страстями. За гордостью следует блуд, за самомнением — обольщение»¹⁸⁰.

2) Тщеславие.

Эту страсть Нил Синайский считает началом заблуждения ума, пытающегося охватить Божественное в образах и формах. Поэтому рекомендуется в молитве полная бесформенность и бесчувственность ума (αδωρφία, αναισθησία)¹⁸¹.

«Тщеславие есть аппарат демона»¹⁸² (μηχανή δαίμονος) (Иоанн Лествичник).

«Тщеславие и наслаждение — материя ума»¹⁸³ (Марк Подвижник).

О тщеславии и блуде говорит Исаак:

«Тщеславие — служитель блуда и дело гордости. По причине непрестанного мятежа и смущения помышлений, из всего встречающегося тщеславие собирает нечистое содержание и оскверняет сердце. Оно смотрит на природу вещей непотребным взором и занимает ум срамными представлениями»¹⁸⁴.

3) Самолюбие.

Исключительное значение этой страсти в патогенезе выразил Григорий Синайский в краткой, но выразительной форме:

«Самолюбие (филавтия) — кормилица страстей»¹⁸⁵.

¹⁷⁸Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 35, с. 92. (По Позову с. 103).

¹⁷⁹Исаак Сирин, Сл. 69, с. 351.

¹⁸⁰Исаак Сирин, Сл. 40, с. 174.

¹⁸¹Нил Синайский, Patr. Migne. PG, t. 79, 1192.

¹⁸²Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 65, 960.

¹⁸³Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 946.

¹⁸⁴Исаак Сирин, Сл. 56, с. 280.

¹⁸⁵Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 106, с. 203. (По Позову, 226).

По Исааку, «Прежде всех страстей — самолюбие», которое он считает основою, почвою, источником и корнем всех страстей. Самолюбие есть корень эгоизма и эгоцентризма, эрос, направленный на самого себя. Существует метафизика филавтии, и она дана в индивидуализме М. Штирнера и Фр. Ницше.

4) Отчаяние.

Когда ущемлены гордость и самолюбие и нет пищи для тщеславия, когда истощены силы ума и души, тогда приходит отчаяние.

«Чувственный ум погружает себя в бездну отчаяния через помышления»¹⁸⁶ (Григорий Синайский).

Отчаяние связано с другими страстями, с унынием, малодушием, печалью. Корень отчаяния часто эвдемонический, от невозможности наслаждаться благами жизни, от переизбытка и непринятии страданий, от боязни жизненных испытаний. Отчаяние приводит иногда к самоубийству. Отчаяние также имеет свою метафизику в виде пессимизма, восточного и западного. В западном пессимизме преобладает эвдемонический мотив, а в восточном — неприятие страдания.

5) Лень.

Лень и праздность суть состояния души и духа. По народной поговорке, лень есть мать пороков. Исаак говорит о праздности:

«Остерегайтесь, возлюбленные, праздности; потому что в ней сокрыта дознанная смерть, и без нее невозможно впасть в руки домогающихся пленить инока (т. е. демонов). В онный день Бог будет судит нас не о псалмах, не оставление нами молитвы, но за то, что отпущением сего дается вход бесам»¹⁸⁷.

Найдя себе место в ленивой душе праздного, бесы толкают его на другие грехи¹⁸⁸. В евангельской притче о талантах лень осуждена.

¹⁸⁶ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 65, с. 191. (По Позову с. 226).

¹⁸⁷ Исаак Сирин, Сл. 71, с. 357.

¹⁸⁸ Исаак Сирин, (т. ж.)

6) Сребролюбие.

Анализ душевных и душевно-телесных страстей обнаруживает, что к основному ядру, к естественному и простому чувству примешивается начало эгоизма и самолюбия (самоуслаждения), т. е. духовный фактор. Из них на первое место ставится в аскетической схеме сребролюбие, ввиду его наиболее грубого, материального объекта. Эта страсть ненасытима, не имеет пределов и разжигается все более и более. Сущность этой страсти — в полном порабощении всего строя духовно-душевной жизни материальным благам, как отмечает С. Зарин¹⁸⁹. Внешний факт обладания большим имуществом еще не говорит о наличии страсти корыстолюбия, как у библейских патриархов и у Иова, и наоборот, полная нищета может таить в себе сильное ее господство. Иоанн Кассиан говорит, что можно быть сребролюбом по сердцу и уму¹⁹⁰. Любостяжательность говорит и о привязанности воли к мирским благам. Сребролюбие является служебной и основной страстью к так называемым плотским страстям, как источник самоуслаждения. Если духовные страсти гордости, тщеславия и самолюбия являются выражением филиавтии, то филаргия является крайним выражением космофилии и экстраверзии. Сребролюбие проявляется в скупости.

7) Чревоугодие.

Чревоугодие ставит Нил Синайский во главе всех страстей (*ἀρχὴν τῶν παθῶν*) по следующим причинам:

«Сухая диета создает трезвый рассудок, а жидкая затопляет ум. Перегруженный желудок рождает постыдные помыслы. Воздержание создает рассудительность, а приток крови вызывает отток духа»¹⁹¹.

И Исаак говорит:

«От чревоугодия рождается мятеж помыслов»¹⁹².

Чревоугодник Фальстаф полон постыдных помыслов.

¹⁸⁹Зарин С. О значении страстей в духовной жизни, «Христианское Чтение», 1903, стр. 788–795.

¹⁹⁰цит. по С. Зарину.

¹⁹¹Нил Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 79, 1440.*

¹⁹²Исаак Сирин, *Сл. 58, с. 305.*

Поэзия и искусство чревоугодия были несомненно воплощены в древнем Лукулле.

8) *Сладострастие.*

Эта наиболее характерная для вожделевательной части души, эпитимии, страсть свойственна не только человеку, но и надземной, космической иерархии духов и Князю мира сего, «сынам противления».

«Вы хотите исполнять похоти отца вашего дьявола» (Ин. 8, 44).

Похоть в широком смысле есть космофилия, и об этом говорит ап. Иоанн:

«Мир проходит и похоть его» (1 Ин. 2, 17).

Похоть, как и другие душевно-телесные страсти эпитимии, усложнена участием тимизма наслаждения. В виде сластолюбия, сладострастия и любострастия похоть выражается в гиперсексуализме со всеми его извращениями и ведет к греху прелюбодеяния. Вся мировая литература пестрит произведениями, посвященными теме сладострастия и прелюбодеяния. Инфернальный аспект сладострастия нашел свое предельное выражение в литературном типе Дон Жуана. О многосложности и многогреховности блуда, его разновидностей и разветвлений говорит апокалиптический образ «великого города Вавилона» и «жены-блудницы».

«И увидел я жену, сидящую на звере багряном... и держала она чашу золотую в руке своей, наполненную мерзостями и ницам и мерзостям земным. Я видел, что жена упоена была кровью святых и свидетелей Иисусовых... яростным вином блудодеяния своего она напоила все народы... растлила землю любодейством своим» (Откр., гл. 17–19).

Только великому апостолу и последнему пророку, соединившему в своем лице пророчество и апостольство в знак преемственности обоих Заветов, удалось полностью раскрыть сатанинские глубины блуда, наделенного всеми космофилическими атрибутами внешнего блеска, знатности, богатства, роскоши и мирской власти, в его органической, духовной связи со «зверем из бездны» и «великим драконом, древним змеем-дьяволом», как главного орудия в растлении и разложении человека и мира.

9) Гнев.

Среди тимических страстей на первое место ставят древнецерковные писатели гнев, по его разрушительному действию на весь душевный строй человека. Психологической подкладкой гнева является самолюбие. Когда ускользает источник самоуслаждения, когда есть препятствие к осуществлению личных целей и стремлений, когда воля приходит в столкновение с другой волей, возникает страсть гнева. Гнев исходит из эгоистических побуждений, определяется не разумом, а другими страстями. В основе гневной страсти (аффекта) лежит раздражительность, как метасхематизированная функция чувствительной части души-тимоса, который очень чувствителен ко всем колебаниям ума. В страстной деятельности ума функция тимоса изменяется, превращаясь в раздражительность. Раздражительность в свою очередь помрачает ум. Получается противоестественный порочный круг.

«Раздражительность есть непостоянное движение нрава и неблагопристойность в душе»¹⁹³, — говорит Иоанн Лествичник.

Психофизиологической основой раздражительности и гнева является беспорядочная деятельность тимоса. Когда раздражительность достигает предельного физиологического уровня, наступает порыв гнева, как срывная реакция. В «неразумной страсти гнева» по выражению Марка Подвижника вся энергия тимоса в бурных, стремительных порывах, вся сила сердечного возбуждения проявляется и расходует из-за личных неудач. Защищается эмпирическое бытие со всеми случайными принадлежностями, привычками, склонностями и интересами. По своей стремительности и бурности гнев разрушителен. Он нарушает духовно-душевное равновесие больше, чем все другие страсти, вносит смятение, беспорядочность, устраняет рассудительность, ослепляет ум и притупляет все живые чувства, исключает терпение (μακροθυμία) и кротость (πραότης).

Авва Дорофей говорит:

«Волнение (ταραχή) есть дым, который возбуждает и ослаб-

¹⁹³Иоанн Лествичник, Лествица, 1894 г., Слово 8, гл. 5, с. 107.

ляет сердце. Нужно потушить этот небольшой уголь (гнев), чтобы не вышло волнения. Где гнева нет, там прекращается борьба. Кто удержал гнев, тот удержал демонов. Где симпатия, любовь и смирение, там нет гнева»¹⁹⁴.

Диадок говорит:

«От гнева волнуется глубина души (βυθός της ψυχής), тогда и созерцательный ум страдает. . . Когда душа волнуется от гнева, то ум не может быть воздержным. Гнев больше других страстей потрясает душу»¹⁹⁵.

По Нилу Синайскому, «гнев есть отец безумия»¹⁹⁶ (маний). Гнев опустошает душу¹⁹⁷ (Марк Подвижник). Гнев связан с гордостью¹⁹⁸. Вспыльчивость есть мгновенное воспламенение сердца¹⁹⁹ (Иоанн Лествичник).

10) Печаль и уныние.

После гневной реакции, в виде ослабления и упадка душевной энергии, могут возникнуть новые аффективные состояния печали и уныния. По аскетическому учению, печаль не может найти доступ в душу, если нет других страстей, свидетельствующих о любви или пристрастии к мирскому, склонность к удовольствиям, так как именно отсутствие всего этого может привести к печали и унынию. Кто связан печалью, тот побежден страстями. Печаль и уныние несовместимы с любовью к Богу и ближним, со спокойствием и кротостью.

При эгоцентризме печаль может перейти в мрачную и безысходную тоску, ведущую к апатии, бездеятельности, отчаянию и духовной смерти. Если печаль регулируется разумом, то она выражается в сознании несовершенства жизни и человеческой природы и может служить стиму-

¹⁹⁴ Авва Дорофей, Patr. Migne. PG, t. 88, 1708; 709, doctrina 2.

¹⁹⁵ Диадок, цит. по: Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 62, с. 70.

¹⁹⁶ Нил Синайский, Patr. Migne. PG, t. 79, 1264.

¹⁹⁷ Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, Наставления Марка подвижника о духовной жизни, 1. ПОСЛАНИЕ К ИНОКУ НИКОЛАЮ, гл. 16, с. 478. (По Позову с. 496).

¹⁹⁸ Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, Наставления Марка подвижника о духовной жизни, 1. ПОСЛАНИЕ К ИНОКУ НИКОЛАЮ, гл. 16, с. 478. (По Позову с. 496).

¹⁹⁹ Иоанн Лествичник, Лествица, 1894г., Слово 8, гл. 5, с. 107.

лом к духовному совершенствованию. Есть «печаль по Богу», которая не расслабляет ум и душу, а напротив, ведет к духовной активности и подвижничеству.

Об унынии Иоанн Лествичник говорит:

«(неразб.) есть изнеможение души, расслабление (неразб.)»²⁰⁰.

По Григорию Синайскому,

«Из всех страстей две особенно жестоки и тяжки: блуд и уныние. Они расслабляют душу. Первая овладевает вожделевательной частью, а вторая умом»²⁰¹.

Исаак Сирин говорит об источнике уныния:

«Уныние — от парения ума, а парение ума от праздности, чтения, суетных бесед, или от пресыщения чрева».

11) Малодушие.

С унынием связано малодушие:

«Когда угодно Богу подвергнуть человека большим скорбям, попускает ему впасть в руки малодушия. И оно порождает в человеке одолевающую его силу уныния, в котором ощущает он подавление души... Отсюда тысячи искушений: смущение, раздражение, хула, жалобы на судьбу, превратные помыслы, переселения из одного места в другое... Врачевание же всего этого одно: смиренномудрие сердца»²⁰² (Исаак Сирин).

12) Скорбь.

Душевная скорбь сходна с малодушием и отчаянием. Добровольное же принятие на себя скорби есть путь к совершенству.

«Всякий, приступающий к перенесению скорби, сперва укрепляется верою, а потом приступает к скорбям»²⁰³ (Исаак Сирин).

Такая скорбь есть добродетель и в борьбе со страстями занимает одно из первых мест.

²⁰⁰Иоанн Лествичник, Лествица, 1894, Слово 13, гл. 2, с. 107. «Уныние есть расслабление души, изнеможение ума».

²⁰¹Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 110, с. 202.

²⁰²Исаак Сирин, Слово 79, с. 385.

²⁰³Исаак Сирин, Слово 78, с. 380.

«Скорби и опасности умерщвляют сладострастие, а покой питает и возвращает их»²⁰⁴ (Исаак Сирий).

13) Ненависть.

Диадок говорит о ненависти:

«Гнев и ненависть более всего потрясают душу. Пока в душе есть ненависть, гнозис (знание) невозможен»²⁰⁵.

Есть спасительная ненависть, ненависть ко злу и страстям.

«Когда сердце с горячей болью принимает стрелы демонов, то душа начинает ненавидеть страсти, будучи при начале очищения»²⁰⁶ (Диадок).

«Тогда тимос движется против страстей, это — время молитвы, час борьбы»²⁰⁷.

ТРИМЕРИЯ В СТРАСТИ

В древнецерковном учении о страстях вопрос о роли отдельных сил тримерии в комплексообразовании страстей и участие в страстной деятельности тщательно разработаны и представляется в следующем виде. Естественные чувства, ощущения, инстинкты, диспозиции, желания, потребности и аппетиты составляют психофизиологический субстрат страстей. О значении психических факторов: эпитимии и тимоса уже говорилось. О действии ума (логикон) говорит Марк Подвижник:

«Когда видишь, как движутся желания и вызывают в уме страсти, то знай, что ум до этого предшествовал и привел к действию и в сердце положил»²⁰⁸.

Это «положение в сердце» свидетельствует о центральном, головном происхождении страстей, которое также ре-

²⁰⁴ Исаак Сирий, Слово 77, с. 378.

²⁰⁵ Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 71, с. 88.

²⁰⁶ Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 97, с. 144.

²⁰⁷ Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 10, с. 12.

²⁰⁸ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 65, 928.*

ально, как и сердечное их происхождение. Нечистота сердца в значительной степени зависит от этих «положений» или «вложений» ума. Исаак говорит об «очищении души от тайных страстей, возникающих в уме»²⁰⁹.

Метасхематизированный ум отличается следующими качествами, способствующими новообразованию страстей: 1) эмпатией ума, т. е. чувствительностью, 2) разнообразием и усложнением ума в его рассеянии по предметам внешнего мира, 3) впечатляемостью ума от природной и демонской фантазии, 4) смешением ума с фантазией и внешней чувственностью, ненормальной сизигией ума. От этой совместной деятельности ум претерпевает дальнейшие изменения своей природы. Он становится пассивным (по Аристотелю), материальным, вещественным умом, а по Максиму еще и скотским (κτηνώδης), любострастным (φιλήδονος) и зверским (θηριώδη). Это — «превратный ум» в смысле ап. Павла, который «делает непотребное» (Рим. 1, 28). Такой ум поступает на услужение страсти, отлучающей его от Бога²¹⁰. Он становится вместилищем страстных помыслов, как и сердце. Страстные помыслы составляют нечистоту ума и ведут к его помрачению. Нечистота и страстность ума становится главным препятствием к духовному пробуждению и восхождению, к обращению и просветлению сердца. Соединяясь с чувствами и фантазией, ум не просветляет и не уразумляет их, в чем состоит его прямая задача, а сам делается неразумным, стирая последние остатки интеллигибельности души. Он попадает в порочный круг, из которого сам вырваться не может, становится игральным внешней и внутренней демонской силы. Максим говорит:

«Место святое и храм Божий — ум человека, и демоны, через страстные помыслы, опустошив душу, ставят в уме идол греха»²¹¹.

В чувственных наслаждениях ум становится дебелым²¹² (Марк Подвижник). И только когда ум освобождается от

²⁰⁹ Исаак Сирин, Сл. 81, с. 389).

²¹⁰ Максим Исповедник, Добротолюбие, т. 3, 192.

²¹¹ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 993.

²¹² Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 928.

страстей, падает средостение между умом и Богом²¹³. Пленный же помыслами ум погружается в бездну отчаяния²¹⁴. Есть, по Исааку, особенное состояние ума, называемое смущением. Демоны смущают ум, чтобы проникнуть в душу с кучею страстей²¹⁵.

Интенция неразумной души (эпитимии и тимос) в сладострастии ведет к чувственному, гедоническому экстазу ума, о котором Григорий Синайский говорит:

«Из наслаждения рождается необузданность невыразимых нечистот. Согревая всю природу человека и затемняя господствующий орган — разум, ведет его к экстазу, делая его безумным (φρενίρη), лжепророчества предсказывает, видения якобы святых и их слова, и якобы под их воздействием действует. Это — демонизированные и обманутые. Это — экстаз безумия (εκστασις φρενών). Демон ведет их к этому. Их считают святыми»²¹⁶.

Нечистота ума рождает, по Иоанну Лествичнику, ложное знание, которое есть вид страсти, есть лукавый и страстный помысел²¹⁷.

Роль сердца в новообразовании понятна из того положения, которое занимает сердце в тримерии, как господствующий орган, как срединный пункт и средоточие духа, души и тела. Сердце господствует не только в величии естества и божественного сверхъестества в нем, но и в своем падении в противоестество. Понятна роль головы как центра внешней чувственности, разумной души, памяти и фантазии. Мозг, как телесный орган головы, имеет счетательную, условно-рефлекторную функцию, сердце же является центром внутренней чувственности, чувствительной части души (тимос), духовным центром воли и силы-исхис, имеет свою память и фантазию. Кроме всего этого, в сердце находится демонский принцип эффективности и гедонизма в виде сердечного змея. Вся чувственная сладость и прелесть

²¹³ Авва Исаия, Добр. 1, Слово тринадцатое. Гл. 8, с. 340. (По Позову с. 473).

²¹⁴ Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150.

²¹⁵ Исаак Сирин, Сл. 30, с. 143.

²¹⁶ Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1296.

²¹⁷ Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 88, 715.

мира, раздражая метасхематизированный тимос, проникает в сердце, отлагается в нем и перерабатывается, давая законченные продукты в виде страстей. Таблица сердца (хартия) вся заполнена фрагментами гедонического жизненного опыта человека и находится в непрерывном движении, давая материал для образования страстей. Сердце, как и голова, является центром помышлений (помыслов) и переводит нечистое подсознание в сознание.

«Сердце рождает из себя помышления добрые и злые. Помышления — от лукавства Сатаны и память о них вписывается в сердце»²¹⁸ (Εγγράφων τῇ εαυτοῦ καρδίᾳ) (Диадок).

Экфория помышлений (энграмм) осуществляется в голове и сердце:

«От сердца исходят помышления злые (κακοὶ διαλογισμοί), любодения, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, зависть, богохульство, гордость, безумство. Все это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк. 7, 21–23).

Читавший в сердцах Иисус Христос спрашивает:

«Что вы помышляете в сердцах ваших?» (Лк. 5, 22).

Макарий Великий говорит:

«Есть нечистый огонь, который воспламеняет сердце, пробегает по всем членам и побуждает людей к непотребству»²¹⁹.

Эта нечистота — огонь сладострастия, «греховная сладость», пребывающая в сердце. Поэтому чистота сердца занимает центральное место в религиозном катарсисе. Чистота ума и сердца заключается в бесстрастии, в свободе от впечатлов памяти и фантазии. Основной акт соединения, сцепления (сочетания) метасхематизированных и автоматизированных сил и функций тримерии совершается в сердце, где сконцентрированы к тому же космические и демонические существа.

²¹⁸Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 83, с. 112.

²¹⁹Макарий Великий, *Добролюбие*, т. 1, Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, 5. Состояние трудничества, гл. 163, 217. (По Позову с. 233. Вместо Макария указан Антоний).

ВЛАСТЬ ТЬМЫ

Бесстрастие отождествляется в древнецерковной аскетической литературе со здоровым состоянием, а страсти с болезнью. Григорий Нисский говорит:

«духовное в человечестве было некогда здорово, потому что некие стихии, разумею душевные движения, растворены были в нас по закону добродетели»²²⁰.

Страсть является в человеке выражением закона порока смерти. В святоотеческой и аскетической литературе говорится о губительности всех страстей для человека. Все, что мыслится, говорится и совершается со страстью (*δια πάθος τινός*), то чуждо Христу и носит на себе черты противника.

«Тихое и спокойное состояние души приходит в колебание от нападения даже одной какой-нибудь страсти»²²¹.

Страсти стали, по Макарию Египетскому, «одеждою царства тьмы» для человека с тех пор, «как лукавый вошел в душу и сердце и обложил их своею «духовной тьмою». С тех пор настала «власть тьмы»²²².

«Кто раздражителен, гневлив, славолубив, любостяжатель, чревоугодник, кто хочет, чтобы исполняема была его воля, кто вспыльчив и исполнен страстей, все таковые пребывают в таком же смятении, как сражающиеся ночью, и осязают тьму, находясь вне области жизни и света»²²³ (Исаак Сирий).

Авва Пимен говорит, что сила Божья не может пребывать в человеке, преданном страстям²²⁴, и просветить душу невозможно тому, кто не очистил себя от страстей²²⁵. Страсти являются препятствием для мистического единения с Богом, являются закрытой дверью, и кто не откроет эту дверь, тот не войдет в святую обитель сердца, к внут-

²²⁰ Григорий Нисский, Творения, т. 11, 432.

²²¹ Григорий Нисский, т. ж., О девстве.

²²² Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, 2. Мрачное состояние падшего, гл. 20, с. 158–159. (По Позову с. 163–164).

²²³ Исаак Сирий, Сл. 8, с. 46.

²²⁴ Авва Пимен, Древний Патерик, 10, 77.

²²⁵ Авва Пимен, Древний Патерик, 11, 80.

ренному Логосу. При наличии в душе страстей невозможно созерцание, ведение, откровение тайн и скрытых даров сердца, видение. Небесный жених не приходит к страстной душе, которая прелюбодействует с Князем мира сего. Обучение и знание не приносят, по Исааку, пользы при страстях, ум не просветляется и не созерцает, такой ум — не ясновидящий. Никакой «матезис» (обучение) никакая наукообразная система оккультизма и древней мудрости не может заменить личного опыта бесстрастного, очищенного ума. Преждевременность созерцания и гнозиса (знания) без предварительного очищения (катарсиса) и бесстрастия характерны для всей до- и внехристианской мистики, здесь — источник ее заблуждений. Эту преждевременность Исаак называет «душенной болезнью».

«Если душа не уврачуется от порока. . . , человеку невозможно возделывать сверхъестественных даров Духа. . . а возделывает он его только по слуху и по Писаниям»²²⁶.

Страсть становится средоточием между светом созерцающего ума и созерцаемой вещью. Страсть притупляет способность различения²²⁷.

СТРАСТЬ И ДОБРОДЕТЕЛЬ

Бесстрастие не исчерпывает христианское совершенство, но является его необходимым условием. Борьба со страстями занимает одно из видных мест не только в христианской аскетике, но и в религиозной жизни вообще, ибо поступающие по страсти «царствия Божия не наследуют» (Галат. 5, 19–21). Противоположное страсти есть добродетель, и борьба со страстями идет параллельно с деланием добродетелей, этот важный момент не учитывается в спекулятивном квиетизме. Исаак говорит:

«Страсти лучше отвращать памятованием добродетелей, нежели сопротивлением»²²⁸.

²²⁶ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 259.

²²⁷ Исаак Сирин, Сл. 43, с. 186.

²²⁸ Исаак Сирин, Сл. 56.

И, по Авве Дорофею, искореняет страсть тот, кто делает противоположное страсти²²⁹.

«Как добродетелей порождение имеет в душе начало, так и страстей. Но те по естеству рождает она, а эти в противность естеству. Исходным же началом к порождению добра и зла бывает для души склонение желания: куда склонится желание, то душа берет в побуждение и действует»²³⁰.

Отмечая inferнальный аспект страсти, Григорий Синайский разграничивает добрые дела от добродетелей:

«Должно называть добрыми делами действия по заповеди, а добродетелями — укоренившиеся навыком добрые расположения (диспозиции)»²³¹.

Он же противопоставляет восьми главным страстям восемь противоположных добродетелей: воздержание, нестяжательность, смирение, чистоту, кротость, радость, мужество и самоуничтожение²³². Ап. Павел противопоставляет делам плоти (страстям) «плод духа»: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, веру, кротость и воздержание (Галат. 6, 22–23). Авва Дорофей говорит:

«Каждый, желающий спастись, должен не только не делать зла, но и делать добро. Каждая страсть имеет противоположную ей добродетель. Кто был гневен, должен приобрести кротость, кто гордился, должен быть смиренным, скупости противоположно милосердие, блуду — целомудрие, ненависти — любовь»²³³.

О коренной страсти — гордости — Иоанн Лествичник говорит:

«Гордость есть утрата богатства и труд. Если некто за одну только гордость пал с неба, то спрашивается, нет ли возможности, без других добродетелей, одним смирением взойти на небо»²³⁴.

²²⁹ Авве Дорофей, *Patr. Migne. PG, t. 88, doct. 10, capitulo 5.*

²³⁰ Григорий Синайский, *Добротолюбие*, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 89, с. 197. (По Позову, 215).

²³¹ Григорий Синайский, *Добротолюбие*, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 36, с. 187. (По Позову, 204)

²³² Григорий Синайский, *Добротолюбие*, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 91, с. 198. (По Позову, 215).

²³³ Авва Дорофей, *Patr. Migne. PG, t. 88, doct. 12, cap. 5.*

²³⁴ Иоанн Лествичник, *Лестница*, 1894 г., Слово 23, гл. 12–13, с. 168.

Вместо ненависти к людям Исаак рекомендует «ненависть к похотениям»²³⁵, вместо душевной печали — «умную печаль», так как «добродетели сопряжены с печалью» и без скорби «открыта дверь к гордости»²³⁶.

В статье «Учение о страстях духовных»²³⁷ С. Зарин говорит, что в процессе религиозно-нравственного христианского совершенствования человека отрицательный момент его аскетического делания неразрывно связан с моментом положительным, получает свою силу и значимость в духовной жизни именно вследствие преуспевания в последнем, в меру его действительного осуществления. Только положительный момент определяет собою направление, метод, содержание и подлинную ценность отрицательного момента, имеющего целью достижение свободы человека от страстей, чистоты от всего, носящего черты «страстности». Христианское совершенствование есть воспитание любви, которая и «рождает бесстрастие»²³⁸.

Феофан Затворник Тамбовский говорит: «В духовной жизни умирание не есть престание жизни, а порождение новых начал жизни, отмечающих прежние. Самоутверждение убивает самость или самоугождение. . . Отвергший себя, или пресекший в себе самоугождение не в пустоту какую поступает, а к Богу привергается и чувствует в себе ревнование о богоугождении»²³⁹.

В буддизме есть только отрицательный момент, в сторону полного отрешения от бытия, а делание направлено не к обогащению жизни, а к ее полному устранению.

СТРАСТЬ И ГРЕХ

Началом и источником страстей является грех. Макарий Великий говорит:

«Грех, вошедший в душу, следался ее членом. . . Всякая душа имеет неисцелимую язву греха. . . Язва и омрачение — во

²³⁵ Исаак Сирин, Творения, Слово 39, с. 172.

²³⁶ Исаак Сирин, Творения, Слово 34, с. 165.

²³⁷ С. Зарин, Учение о страстях духовных, «Христианское Чтение», 1904, август, 204.

²³⁸ Древний Патерик, 15, 23

²³⁹ Феофан Затворник, Начертания христ. нравоучения, 1891, с. 394.

внутреннем человеке, во владычественном уме... Как преступивший заповедь Адам принял в себя закваску зла, страстей, так и родившийся от него и весь род Адамов стал участником этой закваски»²⁴⁰.

Ап. Павел говорит:

«Грех произвел во мне всякое пожелание» (Рим. 7,8).

Об отношении греха к страсти говорит Григорий Синайский:

«Причина страстей — греховные дела, а причина помышлений — страсти, причина фантазий — помышления»²⁴¹.

Исаак говорит о переходе от страстей в грех²⁴².

Но страсть и греховное дело — не одно и тоже:

«Страсть в душе движется, а деяние греховное телом видимо совершается. Слстолюбие, сребролюбие, славолубие, похоть, гнев — суть страсти душевные, а блуд, лихоимство, неправда, убийство, кража, пьянство суть противозаконные телесные действия»²⁴³.

СТРАСТЬ И ЗЛО

О связи страсти с внутренним злом в сердце говорит Антоний Великий:

«В сердце есть добро естественное и зло противоестественное. От зла рождаются страсти душевные»²⁴⁴.

Среди злых факторов страстной деятельности на первое место ставит Максим Исповедник фантазию, как катастрофически извращенное чувство души:

«В начале душа через фантазию обращается ко злу, затем через эпитимию, и наконец через наслаждение и скорбь» (тимос)²⁴⁵.

²⁴⁰ Цит. по Катанскому, «Христ. Чтение», 1902. 15.

²⁴¹ Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1256.*

²⁴² Исаак Сирин, *Сл. 67, с. 290.*

²⁴³ Никита Стифат, *Добр. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 37, с. 92. (По Позову, 150).*

²⁴⁴ Антоний Великий, *Добротолубие, т. 1, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, гл. 60, с. 51–52.*

²⁴⁵ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1456.*

Уже говорилось о том, что фантазия (чувственное воображение) стала в руках демонов глинным орудием со- вращения, обмана и прельщения. Фантазия стала по преимуществу демонской силой и основой демонского бытия самого по себе:

«Что дурного в демоне?» — спрашивает Никодим Агиорит, и со слов Дионисия Ареопагита отвечает: «Неразумный гнев, безумное желание и фантазия»²⁴⁶.

Но и человеческая фантазия играет не последнюю роль. Об исключительной роли бесовской фантазии говорит Григорий Синайский:

«Без бесов ничего не творится, ни мечтание не строит образов, ни страсть не действует без скрытой силы бесовской. Впрочем, они берут силу над нами больше по нашей беспечности»²⁴⁷.

Как действует сила вражеская?

«Дьявол с демонами после того, как через преслушание сделал человека изгнанником из рая, получил доступ мысленно колебать разумную силу всякого человека, днем и ночью»²⁴⁸ (Симеон Новый Богослов).

При этом происходит отпечатлевание (τύπωσις) демонских образов в уме человека в виде страстных и аффективных представлений или помыслов. Эту теорию центрального происхождения страстей ярко и картинно изображает Григорий Синайский:

«Бесы наполняют образами ум наш, или лучше, сами облакаются в образы и приражаются соответственно действующей в душе страсти, причем преобразуются бесы похоти иногда в свиней, иногда в ослов, иногда в коней женонеистовых и огневидных, иногда в жидов наиболее невоздержных; бесы гнева иногда в язычников, иногда в львов; бесы страха — в измаилитов; бесы непостоянства — в идумеев; бесы пьян-

²⁴⁶ Никодим Агиорит, О хранении чувств, ума, сердца и фантазии, Константинополь, стр. 113.

²⁴⁷ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 70, с. 192. (По Позову, 209).

²⁴⁸ Симеон Новый Богослов, цит. по Никифору Уединенника, Добротолюбие, т. 5, глава Симеона нового Богослова, с. 247. (По Позову, 269).

ства и объядения — в сарацин; бесы любостяжания — в волков, иногда в тигров; бесы лукавства — в змей, ехидн, лисиц; бесы бесстыдства — в собак, лености — в кошек»²⁴⁹.

Каждой категории страстей и каждому пороку соответствует своя категория бесов. Чувственные образы, поражающие человеческий мозг, суть воображения демонов, которые рефлекторно возбуждают в человеческой душе страсти. Это соответствует словам ап. Павла:

«Паче всего возьмите щит веры, которым сможете угасить все раскаленные стрелы лукавого» (Еф. 6, 16).

Григорий Синайский говорит об избирательном действии бесовских мечтаний на различные части души:

«Три князя страсти против трех сил (души) вооружаются и какую страстью окачествована душа, сродный с тою они принимают образ, в коем и приступают к ней»²⁵⁰.

Отсюда — такая исключительная и своеобразная роль ума (логикон) в возникновении страстей. Эмпатия ума сделала его легко впечатляемым, восприимчивым к фантастическим образам, посылаемым вражеской силой в целях ослабления ума и души, паразитизма, разрушения и смерти.

ПОМЫСЕЛ

Естественные, или разумные, помыслы составляют содержание интеллектуальной жизни человека. Есть разница между помыслом и мыслью. Мысль есть продукт мышления, а помысел есть постоянное содержание ума и сознания в виде основных истин бытия и познания. В помысле заключены отправные пункты для мышления и созерцания. Помыслы свойственны всем разумным существам, включая и ангелов. Исаак говорит о царственном, владычественном помысле, помысле Божьем, составляющем главный стержень интеллектуальной, моральной и религиозной жизни разумных существ. Помысел и память родственны, по древ-

²⁴⁹ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 71, с. 192 (По Позову, 209).

²⁵⁰ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 71, с. 192 (По Позову, с. 209).

нецерковной антропологии, и без памяти нет помыслов, и память Божья есть в то же время и владычественный помысел Божий. Об извращении жизни помыслов говорит Макарий Великий применительно к падшим ангелам:

«А что некоторые из них (ангелов) совратились во зло, это произошло с ними от самопроизвола, потому что по собственной своей воле уклонились они от достодожного помысла»²⁵¹.

Падение человека было также падением его помыслов.

«Адам, пребывая в чистоте, царствовал над своими помыслами. Но как скоро возымел худые помыслы и мысли, погиб он для Бога»²⁵².

На смену чистым духовным помыслам пришли душевные и телесные помыслы.

«Душевные помыслы отторглись от любви Божьей, рассеялись в веке сем и смешались с помыслами вещественными и земными. Грех обратился в привычку»²⁵³.

Макарий говорит о радикальной перемене в интеллектуальной и психической жизни после грехопадения:

«Люди приводятся в колебание непостоянными помыслами боязни, страха, смущения, многообразных удовольствий. Князь мира сего волнует всякую душу и человеческие помыслы, всех приводя в колебание»²⁵⁴.

Интеллектуальная жизнь наполнилась страстными образами, ум стал искать наслаждения в этих образах, вместо блаженства созерцания и ведения. О значении сердца в жизни помыслов Макарий говорит:

²⁵¹ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, 1. Светлое первобытное состояние, гл. 14, с. 157. (По Позову, 160).

²⁵² Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, 1. Светлое первобытное состояние, гл. 18, с. 158, (По Позову, 161).

²⁵³ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, 2. Мрачное состояние падшего, гл. 30, с. 162, (По Позову, 166).

²⁵⁴ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, 2. Мрачное состояние падшего, гл. 34, с. 164 (По Позову, 166).

«Грех наполнил сердце нечистыми помыслами, которые непрестанно струятся в нем»²⁵⁵.

Ум постоянно получает импульсы из страстного, нечистого сердца в виде помыслов, но и голова имеет центры чувственности в головном мозгу, в которых хранятся страстные и аффективные образы. Внешние чувства, кровь, как психическая среда организма, и плоть являются источниками помыслов, нечистых и страстных, в голове и сердце. Аскетические писатели говорят и об экзогенных помыслах, идущих от демонской силы. Каллист Тиликуда говорит:

«Дьявол, как стрелы какие разженные, посылает помыслы свои в безмолвствующую душу и внезапно воспламеняет ее, делая надолго остающимися и трудно изгладимыми воспоминаниями о том, что им однажды ввергнуто»²⁵⁶.

Ввиду их тесной связи и идентичности со страстями помыслы носят название страстных помыслов, или нечистых лукавых помыслов. Помыслы, или помышления, — это те же страсти, и многие писатели, как например Максим Исп. и Иосиф Брианский, отождествляют их. Марк Подвижник говорит:

«Страсти — одни воображаются, а другие деятельно совершаются, хотя бывает, что они преображаются из одного вида в другой»²⁵⁷.

Таким образом, разница в том, что страсть реализуется в действии, в поступке, а помысел есть только мысль о действии, без телесного акта. Страсть и помысел переходят друг в друга и возбуждают друг друга. Совокупность страстных помыслов составляет страстную память. Выражаясь языком современного мнемизма, можно сказать, что помысел есть энграфированная страсть, а страсть есть экфорированный помысел. Евагрий Понтийский говорит:

²⁵⁵ Макарий Великий, Беседа о молитве, в «Христ. Чтен.».

²⁵⁶ Каллист Тиликуда, Добротолюбие, т. 5, О внимании и молитве, гл. 2, с. 437. (По Позову, 471).

²⁵⁷ Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, 200 глав о духовном законе, гл. 178, 535. (По Позову, 555).

«О чем имеем страстную память (ἐμπλήρης μνήμη), то прежде на деле было воспринято со страстью»²⁵⁸.

В Евангелии нет строго разграничения помыслов от злых дел:

«От сердца исходят злые помышления: убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельство, хуления».

Помысел есть чувственное, аффективное представление, воспоминание, образ. Исихий говорит:

«Всякий помысел есть воображение какого-нибудь чувственного предмета в уме»²⁵⁹.

Диадок говорит:

«Всякий помысел входит в сердце через воображение каких-нибудь предметов»²⁶⁰.

Григорий Синайский говорит:

«Помыслы суть слова бесов и предтечи страстей, движение безвидного прилога (приложения) каких-либо вещей»²⁶¹.

Таким образом, духовно-душевым, скрытым субстратом страстей и помыслов является космофилия, любовь к миру и мирским вещам. Страсти и помыслы являются крайним пунктом катастатической экстраверзии человека.

Исаак говорит о пяти причинах движения помыслов: 1) естественные желания плоти, 2) изменения тела от колебания четырех «влаг» в теле, 3) фантазия, 4) предрассудки, предубеждения и расположения души и 5) демонские импульсы²⁶². Плотскость и чревоугодие располагают к страстным помыслам. Аскеза хранения ума, чувств, фантазии и сердца, которой и посвящена столь часто цитируемая нами книга афонца Никодима Агиорита, заключается в том, чтобы пресечь и изгонять помыслы, не давать им задерживаться в уме и сердце, так как раз укрепившись,

²⁵⁸Евагрий Понтийский, Добротолюбие, т. 1, Главы о деятельной жизни к Анатолию, гл. 23, с. 574. (По Позову, 600).

²⁵⁹Исихий, Цит. по Каллисту и Игнатию, Patr. Migne. PG, t. 147, 745.

²⁶⁰Диадок, цит. по Каллисту и Игнатию, Patr. Migne. PG, t. 147, 745.

²⁶¹Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 67, с. 191. (По Позову, 209)

²⁶²Исаак Сирин, Патр. М., т. 86, 885.

они загрязняют и помрачают их. Помыслы составляют содержание душевно-телесного, головного и сердечного под-сознания, наполняют карту души и камеру сердца, отпечатлевают ум и вместе со страстями истощают все силы тримерии, ведя к расслаблению души и духа.

СТРАСТЬ И ПОМЫСЕЛ

Помысел — это подсознательная мысль сердца, которая становится сознательной мыслью в голове. Сердце, поместив в ум свои новообразования, осознав их в уме, само получает страстные импульсы от ума в виде помыслов. Это «идол греха в уме», по выражению Максима Исповедника²⁶³. Как все содержание ума отлагается в сердце, так и все содержание души (неразумном) со всеми страстями отлагается в сердце, отпечатлеваясь на таблице сердца. Максим Исповедник называет иногда помысел мыслью (φρόνησις)²⁶⁴. Помысел есть интеллектуализированная страсть, страсть в голове, в мозгу. Помысел есть результат осознания страсти после его сознательного или бессознательного возникновения в сердце. Когда страсть перешла в голову, тогда она оформляется, фиксируется и стабилизируется. Иногда может показаться, что страсть и помысел уже исчезли, и только наличие сильного раздражителя в виде страстного объекта вновь пробуждает помысел и страсть. Для помыслов характерны произвольность и автоматизм мысли.

Многие аскетические писатели отождествляют страсти и помыслы, Максим Исповедник и Исаак говорят о «страстных помыслах». Это происходит из евангельского термина «помысел», или «помышление», после которого у ев. Матвея идет перечисление страстей и грехов (Матв. 15, 19). Страстные помыслы называются также «нечистыми помыслами»²⁶⁵, или «лукавыми помыслами» (πονηροί λογισμοί). По Иосифу Бриенскому, страсть и помысел — одно и то же²⁶⁶.

²⁶³Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 993.

²⁶⁴Максим Исповедник. Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1029.

²⁶⁵Авва Талассий, Patr. Migne. PG, t. 91, 1433

²⁶⁶Иосиф Бриенский (Соч. Т. 1, 291).

По Григорию Синайскому, помыслы иногда предшествуют, а иногда последуют страстям²⁶⁷. По Максиму Исповеднику разница между страстью и помыслом в том, что помысл может исчезнуть, когда нет налицо объекта, но «страсти прячутся в душе»²⁶⁸.

«Помыслы страстные представляют образы страстных вещей» (объектов)²⁶⁹, — говорит Григорий Синайский.

Если помысел дает импульсы страстям, то и обратно, страсти приносят с собою нечистые, лукавые и страстные помыслы. Каждая страсть имеет, по Исааку, соответствующий помысел. Есть помысел тщеславия, самомнения, гордыни и т. д.²⁷⁰. С приходом помыслов прекращается промысление Божье о человеке и «устремляются на человека искушения»²⁷¹.

Исключительно важную роль в комплексообразовании страстей и помыслов играют чувственные восприятия и ощущения, внешние чувства, и они же являются главным душевно-телесным субстратом страстей и помыслов. Дезинтеграция внешних чувств, особенно отмечаемая Авв. Доррофеем, привела к эмпатии чувств, к одностороннему гедоническому проявлению гипертрофированной чувственности. Второе место среди комплексообразовательных факторов занимают впечатления. Исаак говорит:

«От впечатлений, предварительно принятых чувством, в душе возбуждаются помыслы, увлекающие к чему-нибудь одному»²⁷².

Аналогичную роль играют воспоминания. Каллист Тиликуда говорит:

«Когда душа, ослабив собранность и напряжение мысли, начнет вносить в себя воспоминания о каких либо предметах, тогда помысел, устремляясь к воспоминаемым предметам и ими одними занимаясь, одну прелесть (прельщение) заменя-

²⁶⁷ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, с. 191. (По Позову, 210).

²⁶⁸ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1*, 1041.

²⁶⁹ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 66. с. 191. (По Позову, 210).

²⁷⁰ Исаак Сирин, Сл. 32, с. 152.

²⁷¹ Исаак Сирин, Сл. 40, с. 175.

²⁷² Исаак Сирин, Сл. 30, с. 142.

ет другою, и наконец низвергается в срамные и непотребные помышления»²⁷³.

Исключительную роль в образовании помыслов играет чувственная фантазия в ее катастатическом виде:

«Порочный ум, движимый чувствами тела к желаниям и наслаждениям, приражается к фантазиям и инстинктам»²⁷⁴.

Деятельность катастатической фантазии проявляется в «парении ума», когда обессиленный в страстях ум пленен фантазией и влечется к чувственному и мирскому. Поэтому всякое «парение» подозрительно и может служить источником помыслов. Помысел может иметь в своей основе не только реальное ощущение и представление, но и фантастическое представление, которое может стать аффективным представлением, непосредственно ведущим к страстному поступку.

Значительным фактором является катастатически измененная память:

«Начало помыслов и причина — в разделении единовидной и простой памяти, которая через сие потеряла и Божью память, и, сделавшись из простой сложною и из единовидной разнообразною, стала губима своими силами»²⁷⁵.

Божья память — это память простая и единовидная, память интегральная первозданного человека, память Адама до падения, содержанием коей были чистые и бесстрастные божественные помыслы как проявление райской теофилии человека. Нечистые и страстные помыслы катастатического человека вызываются космической памятью, как проявлением космофилии после падения. Совокупность страстных помыслов составляет «страстную память», по Евагрию Понтийскому²⁷⁶.

²⁷³Каллист Тиликуда, Добротолюбие, т. 5, О внимании и молитве, гл. 3, с. 437–438. (По Позову, 473).

²⁷⁴Максим Исповедник, Pat. Migne. PG, t. 90/1, 1001.

²⁷⁵Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, гл. 60, с. 190. (По Позову, 208).

²⁷⁶Евагрий Понтийский, Добротолюбие, т. 1, 1. Главы о деятельной жизни к Анатолию, гл. 23, с. 574. (По Позову, 600).

«Память приносит уму помыслы, а помыслы приносят страсти и ведут ум к приражениям»²⁷⁷ (Максим Исп.).

Приражение есть влечение ума к помыслам и страстям. Можно дать возможность и время помыслу приражаться, или отбросить его, и это зависит от состояния воли:

«Приражение помысла есть обличение самовластия нашей воли» (своей воли)²⁷⁸.

Центральным источником помыслов является сердце. Ум постоянно получает страстные импульсы от нечистого сердца.

Особое место занимают аутохтонные помыслы, идущие от плоти и крови. Они составляют как бы часть естества человека²⁷⁹. По Нилу Синайскому, изменения «стихийной жизни» тела ведут к помышлениям²⁸⁰.

Гедонизм помыслов, как и страстей, является их кардинальной особенностью. Иоанн Лествичник говорит о «наслаждении страстными помыслами»²⁸¹. Ум сонаслаждается с внешними чувствами, впечатлениями и воспоминаниями, с метасхематизированным (извращенным) внутренним чувством души, т. е. фантазией.

Помысел есть порождение эмпирического (страстного, чувственного) ума, легко опечатаваемого чувственными и фантастическими образами. Сущность помыслов — в опечатлении ума чувством и фантазией.

Движение помыслов

Лукавые и страстные помыслы, как эквиваленты страсти в уме, отлагаются и хранятся в нем в виде чувственных, аффективных и фантастических представлений. Судьба помыслов различна, в зависимости от склонности воли. Каллист Тиликуда говорит:

²⁷⁷ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 980.*

²⁷⁸ Марк Подвижник, *Добротолюбие*, т. 1, *Наставления* извлеченные из других его слов гл. 24, с. 491–492. (По Позову, 511).

²⁷⁹ Исаак Сирин, *Сл. 43, с. 190.*

²⁸⁰ Нил Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 79, 1180.*

²⁸¹ Иоанн Лествичник, *Patr. Migne. PG, t. 88, 905.*

«Из порочных помыслов иные никогда не входят в душу нашу, если мы оградим себя. Иные рождаются внутри, когда разленимся, и растут, но как только сознаются, скоро гложут и исчезают. Иные рождаются, растут, входят в худые дела, и все здравие нашей души расстраивают, когда мы бываем в большом разлениении и нерадении»²⁸².

Когда дух (ум и воля) поработен и принимает участие в страстной деятельности, тогда приходит разлениение и нерадение.

«Когда сердце полно желания удовольствий, возникают помыслы и слова»²⁸³ (Марк Подвижник), и наоборот, получается порочный круг: страсть и помысел переходят друг в друга и возбуждают друг друга. Порочный круг сломлен, когда дух (ум и воля) вновь обретает себя и становится господином чувств, помыслов, страстей и фантазии.

Вины помыслов

Максим Исповедник различает помыслы простые и сложные. Простые помыслы, по Максиму, бесстрастны, а сложные — это страстные помыслы, состоящие из страсти и мысли о них. Действие страстных помыслов на силы души Максим выражает так:

«Страстные помыслы возбуждают (ἐρεθίζουσι) желательную часть души (эпитимию), волнуют (ταράττουσιν) раздражительную или чувствительную часть (тимос), и помрачают (σχοτίζουσιν) разумную часть души (логикон)»²⁸⁴.

Григорий Синайский различает помыслы, страсти, похоти и мечтания по месту их генеза:

«В мысленной силе души (логикон) рождаются помыслы, в раздражительной (тимос) — зверские страсти, в воделевательной (эпитимии) — скотские похоти, в уме (нус) — мечтательные воображения, в рассудке (логистикон) — мнения»²⁸⁵.

²⁸²Каллист Тиликуда, Добротолюбие, т. 5, О внимании и молитве, гл. 5, с. 438. (По Позову, 473).

²⁸³Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, 200 глав о духовном законе, гл. 162, с. 534. (По Позову, 555).

²⁸⁴Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1021.

²⁸⁵Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 63, с. 190. (По Позову, 207).

Григорий Синайский различает помыслы простые или естественные, противоестественные и сверхъестественные:

«Вещи сами по себе рождают помыслы простые, бесовский же прилог (воздействие) порождает помыслы злые. Естественные помыслы отличаются от противоестественных по сравнению (по степени). Помыслы мгновенно изменяются одни в другие: естественные в противоестественные, и те, кои по существу, в такие, кои выше естества. Бесовские же прилоги ко всему прилипают, даже и к божественным»²⁸⁶.

Исаак говорит еще о плотских и срамных помыслах²⁸⁷.

Ап. Павел говорит о плотских и духовных помыслах (Рим. 8, 6–7), первые суть смерть, а вторые — жизнь и мир. В Евангелиях говорится о добрых и злых помышлениях сердца (Матв. 15, 18–19).

ЗЛОЙ ФАКТОР

О роли злого фактора, внутреннего и внешнего, в образовании комплексов помысла и страсти говорится с исчерпывающей полнотой в древнецерковной аскетической литературе. Эндогенный фактор (внутренний) — это демон сладострастия, сердечный змей, который, наслаждаясь сам, как бы купается в сладострастной нечисти человека, и в то же время собирает эту нечисть для своего господина, Змея-Дракона. Экзогенные (внешние) помыслы — это навеянные внешним врагом, внешнею демонскою силою, пускающей ядовитые стрелы в страстное человеческое сердце. Григорий Синайский говорит о бесовской силе как причине помыслов и страстей:

«... Без бесов ничего тут не творится: ни мечтание не строит образов, ни страсть не действует без скрытой бесовской силы. Впрочем, они берут силу над нами больше по нашей беспечности... Помыслы суть слова бесов и предтечи страстей. Испытание желания есть прилог, прилог же от бесов, коим Промыслом попускается обнаружить, каково наше самовластие»²⁸⁸.

²⁸⁶ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 69, с. 191. (По Позову, 207)

²⁸⁷ Исаак Сирин Сл. 58

²⁸⁸ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 75, с. 193. (По Позову, 207).

Таким образом, самовластие, «своя воля» — это самобман, за ними стоит скрытая демонская сила, нашепывающая как извне, так и изнутри. Психологический процесс прилога и приращения объясняет Нил Синайский так:

«Все демонские помыслы вносят в душу представления чувственных предметов, отпечатлевая ум, вносят формы этих вещей»²⁸⁹.

Нил Синайский и др. отмечают, что по характеру помысла и по природе отпечатков образов предметов в уме можно узнать приблизившегося демона²⁹⁰.

Марк Подвижник говорит:

«Помысел есть мрак и туман души»²⁹¹.

Григорий Синайский идет дальше:

«Ночь страстей есть тьма неведения, в коей царствует князь тьмы и в коей звери, птицы, гады, переносно понимаемые как духи злобы, рыкая, ищут поглотить нас в пищу себе»²⁹².

Помыслы и страсти ведут к помрачению всех частей человеческой тримерии: духа, души и тела, уподобляя человека тем демонам, от которых исходят помыслы и страсти. Таков в изображении древнецерковных аскетических писателей транссубъективный, сверхиндивидуальный источник человеческих помыслов. Ипостасное зло вне человека, всегда активное и готовое к действию, и имманентное ипостасное зло внутри, змей в сердце. Оба вида зла приводятся к бездействию в тотальном (целостном) религиозном «делании»: в «хранении» и очищении ума и души, в трезвении, молитве и «умном делании».

²⁸⁹Нил Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 79, 1201.*

²⁹⁰Нил Синайский (т. ж.).

²⁹¹Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 65, 961, («О тех, кто мнят спастись делами»).*

²⁹²Григорий Синайский, *Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 73, с. 192. (По Позову, 209–210).*

ПОМЫСЕЛ-КОМПЛЕКС

Таким образом, помыслы составляют чувственно-рассудочное содержание сознания, различное в зависимости от преобладания той или иной «памяти». О роли помысла в комплексообразовании страстей Марк говорит образно:

«Как нет облака без ветра, так нет страсти без представления»²⁹³.

К двум психологическим факторам комплексообразования — прилогу и приражению — Григорий Синайский прибавляет третий фактор — сосложение (*σύνδεσμος*)²⁹⁴. Марк прибавляет еще один фактор:

«Где образы помышлений, там и сцепление (сочетание)»²⁹⁵.

Прилог, приражение, сосложение и сцепление (сочетание) лежат в основе условно-рефлекторной деятельности, совместной подсознательной деятельности ума и сердца. Угасание помыслов аналогично угасанию условных рефлексов:

«Долговременным навыком (созерцанием) изглаждаются в сердце воспоминания, возбуждающие страсти»²⁹⁶ (Исаак).

Ум и сердце дают материал для страсти и помысла и необходимые энергии для комплексообразования. Основным соединяющим, сцепляющим началом является ум, действующий подсознательно. Когда страстный комплекс доходит до сознания, он становится помыслом. Помысел есть осознание страсти, и в этом его значение для страстной деятельности, в которой голова и сердце находятся в постоянном контакте. Этот обмен сознания с подсознанием составляет содержание индивидуальной жизни, один из главных порочных кругов человеческого бытия. Этот порочный круг не ограничивается одною психологическою сферою, но накладывает отпечаток и на интеллектуальную сферу, выражаясь в аффективном и эмоциональном мышлении,

²⁹³ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG*, t. 65, 928, § 180.

²⁹⁴ Григорий Синайский, *Добротолюбие*, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 64, с. 191. (По Позову, 209–210).

²⁹⁵ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG*, t. 65, 928, § 180.

²⁹⁶ Исаак Сирин, сл. 48, с. 214.

и на сферу моральную, составляя главную подоплеку так называемой автономной морали и «чистого практического разума», в смысле Канта. Помыслы составляют содержание огромной области подсознания. Во сне человек вновь и вновь погружается в эти темные глубины, в целый мир переживаний, подавленных желаний и стремлений, темных влечений. Здесь все комплексы больной человеческой души. Основной стержень, вокруг которого нанизываются все сложные условные рефлексy и комплексы, видит Фрейд в половом влечении (либидо), Адлер — в «воле к власти», а Юнг — в сверхиндивидуальном подсознании человечества.

БРАНЬ С ПОМЫСЛАМИ

«Помыслы в сердце человека — глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их» (Притчи Соломона, 20, 5).

Вычерпывание этих глубоких и темных вод — одна из основных задач религиозной жизни, молитвы, медитации, таинств и культа. Таинство покаяния целиком посвящено этой задаче. Современная наука нашла суррогат в виде психоанализа, о действенности этого обмирщенного, секуляризированного катарсиса не приходится долго говорить. Подлинно религиозный катарсис, как и всякое подлинное религиозное делание, основан на строгом разграничении человеческих возможностей от возможностей Божественных:

«Из первоначальных никто никогда не отгоняет помысла, если Бог не отгонит его. Только сильным свойственно бороться с ними, но и они (помыслы) не сами собою отгоняют их, а с Богом воздвигаются на брань с ними, как облеченные во всеоружие Его. Ты же, когда приходят помыслы, призывай Господа Иисуса часто и терпеливо, и они отбегут, ибо не терпя сердечной теплоты, молитвой появляющейся, они как огнем палимые отбегают»²⁹⁷.

Это «частое и терпеливое» призывание имени Иисуса и есть «умное делание», умная Иисусова молитва, произно-

²⁹⁷ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, 4. Как отгонять помыслы, с. 218. (по Позову, 236).

симая вслух или в уме, делание «вместе с Иисусом», апостольская тайная молитва, переданная, по преданию, апостолам Самим Иисусом Христом. Молитва и молитвенное безмолвие «отсекают», по Исааку, предлоги и причины к помыслам, доводят помыслы «до увядания и возвращают ум в свой чин»²⁹⁸. Тогда ум сам борется со страстями и помыслами, и «долговременным навыком изглаждаются а сердце воспоминания, которыми возбуждаются в душе страсти»²⁹⁹. Основным правилом здесь, как и в других случаях катарсиса (очищения), является воздержание, ведущее к торможению помыслов:

«Удерживай гнев и вожделение — и быстро освободишься от лукавых помыслов»³⁰⁰, говорит Авва Талассий.

Брань с помыслами вступает в новую фазу, начинается борьба «тонких» и чистых помыслов с нечистыми и лукавыми. Среди чистых помыслов, которые рождаются в этой борьбе помыслов, Исаак особо отмечает помыслы, «исходящие» от ангелов. В этой борьбе, которая может длиться годы и десятилетия, обретается свобода ума и души:

«Сердце его (подвижника) подкрепляется надеждою на Бога; душа его легка, как пернатая птица, ум его ежечасно возносится от земли, превыше всего человеческого парит своими помыслами (чистыми) и наслаждается бессмертием у Всевышнего»³⁰¹.

Содержание сознания становится духовным, когда в нем преобладают помыслы «божественные»³⁰². Духовное совершенство состоит прежде всего в чистоте помыслов. Так как невозможно держать сознание пустым, а ум — бездейственным, то чистое сознание должно содержать в себе чистые помыслы.

«Трудами и хранением (ума и сердца) исходит чистота помыслов, а чистотою помыслов — свет мышления. Отсюда по благодати ум руководится к тому, над чем

²⁹⁸ Исаак Сирин, Сл. 42, с. 183.

²⁹⁹ Исаак Сирин, Сл. 48, с. 214.

³⁰⁰ Авва Талассий, *Patr. Migne. PG*, t. 91, 1429.

³⁰¹ Исаак Сирин, Сл. 51, с. 232.

³⁰² Исаак Сирин, Сл. 56, с. 280.

чувства не имеют власти, чему не учат, и не научаются они»³⁰³.

Исаак говорит о «духовном ведении» (знании), которое приходит не в мышлении, а в созерцании, в «видении» сущности вещей, созерцании платоновских идей. Это видение становится в свою очередь источником новых, чистых помыслов:

«И сие видение порождает горячие помыслы... Сие созерцание порождает горячность, и от сей горячности, производимой благодатью созерцания, рождается слезный поток... а от слез душа приемлет умирение помыслов»³⁰⁴.

«Слезный поток», по утверждению всех аскетических писателей, свидетельствует об успехе и завершении катарсиса. Искушение и борьба помыслов завершается в аскезе стяжанием «владычественного» помысла или «помышления» о Боге»³⁰⁵ (Никита Стифат). Господство над помыслами, стяжание владычественного помысла, есть признак чистоты. Таков был первый человек Адам, по Макарию Великому.

Лукавые, нечистые помыслы легли в основу «внешней» (мирской) философии, говорит Исаак:

«Они (философы) почли духовным то, о чем не прияли истинного учения от Бога. По сокращению и возбуждению разумной силы в них, по понятиям помыслов своих заключили в самомнении своем, что они суть нечто... И эту мечту безумия помыслов своих назвали умозрением естеств»³⁰⁶.

О значении аскезы (внешней и внутренней) Исаак говорит:

«В утесняемом теле помыслы не могут предаваться суетным парениям. Кто с радостью несет на себе труды и скорби, может сильно обуздывать помыслы, потому что помыслы сии трудами приводятся в бездействие»³⁰⁷.

³⁰³ Исаак Сирин, Сл. 2, с. 21.

³⁰⁴ Исаак Сирин, Сл. 59, с. 317.

³⁰⁵ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 17, с. 86. (По Позову, 94).

³⁰⁶ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 269.

³⁰⁷ Исаак Сирин, Сл. 77, с. 378.

Молящийся должен, по Евагрию, избегать всех мыслей и образов, впечатлевающих ум, ум должен стать «безобразным» (ἀσχημάτιστος, ἄτυλος), иначе в нем не воссияет внутренний свет. Духовное знание начинается с освобождения ума от помыслов. От помыслов ум становится множественным и рассеянным, смешивается с фантазией и обесиливает, пассивно влечется к заблуждению и туману фантазии. Фантастический, немощный ум кончает преждевременным созерцанием, заменяя духовную действительность призраком.

ПРОТИВОЕСТЕСТВО

Вышеуказанные черты метасхематизма составляют противоестество человека. Никита Стифат различает две деятельности души:

«Троечастная разумная душа видится в двух видах деятельности: разумной, естественной, и страстной, противоестественной. Разумным движением душа приобщается к умным божественным силам, по естеству востекает к Богу, как к первообразу своему и божественным Его улаждаясь естеством. Страстное же ее действие чувствами раздробляется на многие части, подлежа страданиям и отрадам»³⁰⁸.

Авва Исайя говорит о превращении естественных чувств в неестественные при грехопадении. Например, ревность по Богу, гнев против врага (дьявола), ненависть, как у пророка Илии, высокоумные, как у пророка Ионы, суть естественные и полезные чувства, но те же чувства, обращенные к людям, к ближним, суть чувства противоестественные³⁰⁹. Превращение (метасхематизм) естественных чувств в противоестественные происходит, по Исааку Сирину, при участии деятельности неразумной души: тимоса и эпитимии:

³⁰⁸ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница о любви и совершенстве жизни, гл. 9, с. 147. (По Позову, с. 114).

³⁰⁹ Авва Исайя, Добротолюбие, т. 1, Слово второе. О законе естественном, гл. 1, с. 283. (по Позову, 293–295).

«Когда возбужден кто или раздражительностью, или похотью, тогда не сила естественная понуждает его выйти за пределы естества, а то, что присовокупляем мы к естеству по побуждениям воли. Что ни сотворил Бог, то прекрасно и соразмерно. И пока правильно сохраняется в нас мера ответственности в естественном, движения естественные не побудят нас уклониться от пути»³¹⁰.

Огромным противоестественным фактором является раздражительность (гнев), тимизм. Аффективность, внесенная в каждое чувство, превращает его из естественного в противоестественное. Другим мощным фактором является эмпатический ум. Григорий Нисский говорит о превращении естественного стремления в страсти «худым деланием ума». Григорий Синайский говорит о противоестестве души и тела при их срастении друг с другом:

«Ни душа, ни тело при их сотворении и вдуновении ни имели гнева (раздражительности) и похоти. Ибо оне, душа и тело, рослились и срастались по естественному закону сочетания их друг с другом и взаимного влияния. При чем душа окачествовалась страстями, а паче бесами, а тело уподобилось скотам немысленным и погрузилось в тление» (φθορά)³¹¹.

Григорий Синайский говорит о восстании страстей и войне (πόλεμος) от плоти против души, и о действии демонов против души, но душа и сама по себе склонна к противоестеству³¹².

Противоестество человека отразилось и на его гностической способности. Никодим Агиорит говорит:

«В начале плоть не имела ни наслаждения, ни страдания, душа не имела неведения и в уме не отпечатлевались образы вещей. Через фантазию ум праотца получил отпечатки, и фантазия стала, как стена между умом и умопостигаемым, и не дает уму войти в простые и нефантастические логосы вещей»³¹³.

³¹⁰Исаак Сирин, Сл. 77, с. 377.

³¹¹Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 82, с. 194–195 (по Позову, 212), или Патр. М. т. 150, 1228.

³¹²Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 122, с. 209–210 (по Позову, 212).

³¹³Никодим Агиорит, (Op. cit.).

Незнание стало основным катастатическим свойством, и отсюда — сомнение и исследование. Марк Подвижник говорит:

«Ад есть неведение, ибо тот и другое мрачны»³¹⁴.

Другое состояние души — забвение, утрата интегральной памяти как результат потери простой Божьей памяти. Дискурс и несовершенная интуиция — третья особенность катастического ума. Имагинативное созерцание спекулятивной мистики есть четвертое проявление извращения ума, и есть яркое свидетельство того, что катастасис в спекулятивной мистике не изживается полностью.

Страсть, занимающая такое значительное место в жизни человека, противоестественна. Климент Александрийский говорит:

«Страсть наслаждения вовсе не необходима, но есть следствие естественных потребностей: голода, жажды, брака и др. Наслаждение не есть ни деятельность, ни расположение, ни какая-либо наша часть; она вошла в жизнь вследствие извращенного питания. И захватив дом, она (страсть) рождает вожделение, желание и неразумный аппетит»³¹⁵.

В противоестестве страсти участвуют не отдельные силы души, а вся душа в целом:

«Желательная часть души (эпитимия) устремляется на утехи, наслаждения и удовольствия, раздражительная часть (тимос) озверевает, а умная часть надмевается в тщеславии и гордости»³¹⁶ (Симеон Н. Богослов).

Противоестество души распространяется на тело, «оскверняя плоть срамными токами»³¹⁷ (Никита Стифат).

Исаак говорит об «исторжении души из самого корня» при страстях, имея в виду ее начальную разумность. В

³¹⁴Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, 200 глав о духовном законе, гл. 62, с. 525. (По Позову, 646. Вместо Марка записан Антоний).

³¹⁵Климент Александрийский, Патр. М. т. 8/1, 1064, Стромат. 2, гл. 20.

³¹⁶Симеон Новый. Богослов, Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, гл. 177, с. 56–57. (По Позову, с. 61).

³¹⁷Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 64, с. 100. (по Позову, с. 108).

страстях душа теряет свою световидность и огневидность, происходит помрачение и охлаждение души.

«Воды страстей наполняют душу мутью, мутят ум и помрачают сердце»³¹⁸ (Григорий С.).

И ап. Павел говорит о «помрачении разума, ожесточении сердца, бесчувствии распутства и невежестве» язычников (Ефес. 4, 18–19).

Аристотель, по Пселлу, говорит об отношениях души и тела в естестве и противоестестве:

«Когда господствует ум, то человек находится в естестве, его душевные силы не следуют за конституцией тела, а тело следует за душою, а если не господствует ум, то человек пребывает в противоестестве, порядок в нем обратный, силы душевные следуют за конституцией тела»³¹⁹.

Порядок в тримерии зависит от положения в нем ума. Тем не менее естество не вовсе утрачено человеком. Тертуллиан говорит:

«Повреждение природы является второю природою, имея своего бога и отца, однако так, что существует в духе и доброе, первоначальное, божественное, и в собственном смысле натуральное»³²⁰.

Противоестество первого человека стало наследственным. Адам уступил и продал дьяволу не только себя, но и все человечество и весь Мир. Пользуясь евангельским сравнением, Макарий дает следующую картину состояния человечества:

«Сатана сотрясает души и решетом, т. е. земными делами, просеивает весь грешный род человеческий. Как пшеница в решете у просеивающего бьется, и взбрасываемая непрерывно, в нем переворачивается, так князь лукавства земными делами занимает людей, колеблет, приводит в смятение и тревогу, заставляет приражаться к суетным помыслам, гнусным пожеланиям, земным и мирским вещам, непрерывно пленяя, смущая, уловляя весь грешный род Адамов... От царей и до нищих, никто не знает тому причины, потому что

³¹⁸ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 105, с. 202. (по Позову, с. 220).

³¹⁹ Михаил Пселл, *Patr. Migne. PG*, t. 122, 1069.

³²⁰ Тертуллиан, Цит. по Катанскому, «Христ. Чтение» 1902, № 15.

прившедший грех тайно действует на внутреннего человека и на ум. Люди не знают, что делают сии побуждаемые некоею силою; напротив того, думают, что это естественно, и что делают сие по собственному своему рассуждению»³²¹.

«Думают, что это естественно», т. е. принимают противоестество за естественное, — так мыслят и современная наука, и философия, которые недалеко ушли от обывательской точки зрения на мир и естество. Неведение, ослепление и помрачение сознания владеют человеком с древнейших времен. Только в религиозном сознании постигается истинная природа души, различение естества и противоестества, своего и чужеродного, доброго и враждебного, и душа находит себя и свою родину. Знание и восхождение души до ее воссоединения с Богом — такова другая сторона истории человека. Исаак приводит слова пророка Михея:

«Не радуйся о мне, противник мой, яко падох. Восстану. Аще сяду во тьме, Господь озарит мя» (Мих. 7, 8).

Ап. Павел говорит о противоестестве:

«... Чтобы вы не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи помрачены (ἐοχλωμένοι) в разуме, отчуждены от жизни Божьей, по причине их невежества и ожесточения сердца их» (Ефес. 4, 18).

Катастатические законы жизни, как результат внедрения энантной силы в человека и природу, могут быть формулированы так:

- 1) стремление частей и сил тримерии к господству;
- 2) восстание и борьба сил и частей;
- 3) при пассивности высшая сила слабеет в своей энергии, снижается со своего плана бытия на другой, низший план, теряет свое иерархическое положение в тримерии, теряет свои индивидуальные черты и грубеет;
- 4) низшая сила выходит из подчинения, становится самостоятельной и стремится поработить себе другие силы, в том числе и высшие;
- 5) уподобление высших сил низшим, вплоть до ассимиляции и поглощения их низшими.

³²¹ Макарий Великий, Цит. по Катанскому, «Христ. Чтение» 1902, № 15.

Обратим ли катастатический процесс? Другими словами — возможен ли апокатастасис? Можно ли победить противоестество и вернуть человека и космос к первозданному естеству? Если бы не было положительного ответа на этот вопрос, то существование религии потеряло бы всякий смысл. Ж.-Ж. Руссо и руссоисты, Шатобриан и Лев Толстой искали выход в простом возвращении к природе, в стоической жизни по природе. Но природа сама катастатична к нуждается в обновлении. Человеческий разум в буддизме выразил полное свое отчаяние в спасении, и апокатастасису в буддизме нет места. В буддизме разум утратил не только веру, но и надежду, и потому и любовь подверглась искажению, разум изменил Логосу.

Победа над противоестеством дана в обновлении естества самоотречением Богочеловека Иисуса. Климент Александрийский сравнивает это обновление с прививкой на старой, одичавшей виноградной лозе, и это сравнение вошло с тех пор в теологию:

«Как земледелец (садовник) посредством прививки украшает свою рощу наподобие рая...»

В христианском катарсисе есть не только очищение от противоестества, но соприкосновение человеческого обновленного естества с божественным сверхъестеством и в этом — залог преодоления противоестества.

БОЛЕЗНЬ

РАССЛАБЛЕНИЕ

Метасхематизм и дезинтеграция суть первичные проявления катастаза, расслабление же есть результат «дурного делания» измененных и расщепленных частей и сил тримерии.

Катастатическое противоестество находит свое крайнее выражение в душевно-телесных страстях, главной особенностью которых является чрезмерность гедонической чувственности и вожделения. Эта чрезмерность и безграничность чувства и вожделения является психосоматическим

отражением вечности и бесконечности ума и духа, а с другой стороны является выражением неудовлетворенности человека, так как чувственный гедонизм является лишь суррогатом духовного райского блаженства, к которому человек стремится бессознательно, хотя и утратил его вместе с раем. Чрезмерность в страсти усиливается огромной долей участия внешней и внутренней демонской силы, получившей власть «колебать умную и душевную силу человека», и поражающей, по Антонию Великому, душевные страсти в человеке. Чрезмерность чувственности и вожделения покрывается чрезмерным расходом энергий всей тримерии. Исаак Сирийский говорит о расслаблении души.³²² Гиперэстезия и гиперэпитимия в страсти ведет к истощению душевной энергии тимоса, т. е. к гипотимии, что ведет в свою очередь к понижению психического тона, клинически выражающейся в психастении. Неврастения выражается в так называемой «раздражительной слабости», т. е. представляет также состояние гипотимии. То же имеет место и в отношении духовной энергии, или силы-исхис, которая расходуется в чрезмерностях и излишествах плотской жизни, наряду с душевной силой, тимосом. Таким образом, гипотимия идет параллельно с гипохисией. Интеллектуальная энергия также расходуется в чрезмерном количестве в страстях, так как ум водится здесь фантазией, а фантазия стимулируется внешней и внутренней демонской силой.

Антоний Великий говорит:

«От страстей расслабляется сила ума. Не давайте расслабляться сердцам вашим страстями»³²³.

Соматическим проявлением расслабления является истощение коры головного мозга, что ведет к ослаблению тормозящей функции коры на подкорковые центры чувственности, эмотивности и эффективности. Расслабление духа, души и тела, автоматизм духовный, психический и телес-

³²² Исаак Сирийский, Сл. 21, с. 98.

³²³ Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 63, с. 54, 63, 53.

ный и пассивность составляют ту почву, на которой развивается нервно-психическая патология, и усиливают дезинтеграцию человека.

Никодим Агиорит (Афонский) говорит, что душа расслабляется от двух вредностей: 1) от внешних чувственных предметов и 2) от помыслов и от страстей сердца³²⁴. Третьим расслабляющим фактором является чувственная фантазия, которая растрчивает силы ума в производстве чувственных образов. Нил Синайский говорит о «парезе души» (πάρεσις τῆς ψυχῆς) (расслаблении)³²⁵. Григорий Синайский высказывается еще энергичнее:

«Страсти умерщвляют естественные силы души, соделывают их бесчувственными к действию и причастию таинств Духа»³²⁶.

Григорий Синайский говорит о расслаблении души:

«Страсти умерщвляют естественные силы души, делают ее нечувствительной к действию таинств Св. Духа и к участию в них»³²⁷.

О расслаблении ума Исаак Сирин говорит, что от страстных помыслов «возмущается рассудок и как бы с высокого места нисходит он... тогда половина силы его изнемогает, без борьбы оказывается пленником, делается подчиненным воле немощной плоти»³²⁸. В другом месте он говорит, что от приближения к миру и к вещам мирским «расслабевае сила ума»³²⁹.

О расслаблении тела Исаак говорит, что зрелище роскоши и суеты, окружающей человека, пробуждает в нем «пламенное желание сего, и как бы разжигая его, раздражает», и это ведет к расслаблению³³⁰.

Хотя астения (слабость) тримерии проявляется в психо-

³²⁴Никодим Агиорит, О хранении чувств, фантазии, сердца и ума.

³²⁵Нил Синайский, Patr. Migne. PG, t. 79, 880.

³²⁶Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 97, с. 199–200 (По Позову, с. 217–218).

³²⁷Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, гл. 97, с. 199–200. (По Позову, с. 217–218).

³²⁸Исаак Сирин, Сл. 43, с. 188.

³²⁹Исаак Сирин, Сл. 21, с. 93.

³³⁰Исаак Сирин, Сл. 21, с. 92.

соматической сфере, корень ее лежит глубоко, в духовной сфере. Из всех сил духа, или его способностей, сила-исхис подвергается наибольшей эксплуатации со стороны других сил тримерии, так как связана с телом наиболее тесным образом в сравнении с другими силами. И не только плотскость, чувственность и гедонизм ведут к гиперфункции силы-исхис, но и автономная воля и автономный ум, т. е. метасхематизированный и дезинтегрированный дух. Гедоническая эффективность и имажинативность являются главными истощающими и расслабляющими факторами, и все части и силы тримерии расслабляются в катастатическом противоестестве.

Аффективность поражает человека с детства, но с появлением половой зрелости она увеличивается.

Расслабление душевной энергии — тимос — имеет те же корни.

Одною из главных задач религиозной аскезы является освобождение духовной силы-исхис и душевной силы-тимос от чрезмерностей человеческого противоестества.

БОЛЕЗНЬ

Одним из проявлений греха является болезнь. За болезнью идет смерть.

«Похоть порождает грех, а сделанный грех рождает смерть» (Иаков, I, 15).

Между грехом и смертью стоит болезнь как предпоследняя ступень катастасиса. Болезнь прирождена человеку, но не природна, она является одним из проявлений противоестества человека. Катастатическое расстройство всех жизненных функций в тримерии приводит к болезни. Прирожденность некоторых болезней медицина принуждена была признать уже давно, но с появлением учения о конституциях и конституциональных заболеваниях круг врожденных болезней значительно расширился. Учение о конституциях устанавливает врожденную неполноценность тканей и целых органов человека, что обуславливает неустойчивость против различных болезнетворных факторов. Учение о конституциях есть современное научное развитие древ-

них идей Гиппократ и Гален о предрасположениях к болезням, о диатезах и кразах, рассматривавшихся также в связи с темпераментами.

С другой стороны, болезнь является прямым следствием предшествующей ступени катастасиса-расслабления отдельных членов тримерии. В главе о страстях говорилось о чрезмерности, о преувеличенности духовно-душевных и психосоматических функций в страстной деятельности, которая и ведет к расслаблению.

Гален говорит о здоровье и болезни: «Нет безупречно-го здоровья и безупречного устройства тела. Называются здоровыми те, у которых не болит никакая часть тела при обычной жизненной деятельности, а безупречным устройством обладают те, которые не болеют от воздействия внешних причин. При злоупотреблениях и здоровые и безупречные болеют, а дефективно устроенные болеют без всяких погрешностей»³³¹.

ГУМОРАЛЬНЫЕ РАССТРОЙСТВА

Гиппократ и его современники, Эрасистрат и Демокрит, а впоследствии Гален и Оливасий, учили, что тело человека и животных построено из четырех стихий (элементов) и включает в себе 4 соответствующих им жидкости: кровь, флегму (воду), желтую и черную желчь. Здоровье обусловлено правильным распределением этих жидкостей в организме, их гармонией и симметрией. Болеет же человек, если в его организме одна из этих жидкостей уменьшена или увеличена в количестве или отделяется и ведет себя самостоятельно, накапливается в одной какой-нибудь части тела или органе. Здоровое, или гармоническое и симметрическое состояние носит название эвкразии, а нарушение равновесия стихий и жидкостей носит название дискразии, т.е. предрасположения. Болезненное состояние, обусловленное преобладанием какого либо элемента или жидкости, носит название кразиса, или конституции³³². Учение древней иатрософии о конституциях, дискразиях и диатезах вошло и в

³³¹Гален, *Op. cit.* 1. p. 33

³³²Гален, *Op. cit.* 1. p. 33

современную научную медицину, но вместо учения о четырех жидкостях появилось учение о гормонах.

Гуморальная (жидкостная) патология просуществовала в европейской медицине вплоть до середины XIX века. Под влиянием работ двух французских ботаников, Dutrochet (1824 г.) и Raspail (1843 г.) и немецких ученых Шванна и Шлейдена (1838 г.) выросло учение о клетке животного и растительного организмов, и Рудольф Вирхов построил свою «целлюлярную (клеточную) патологию», где болезни обусловлены процессами в клетках органов тела. 80 лет господствовала в медицине целлюлярная теория Вирхова, но уже на протяжении последних 30-ти лет, после новых лабораторных изысканий в области раковых заболеваний, намечается возврат к гуморальной патологии и раздается, особенно в Германии, клич: «Назад к Гиппократу!»³³³.

Гуморальная патология находит некоторое подтверждение и в современном учении о роли химизма в организме, о нарушении концентрации ионов в крови, например, от количества ионов водорода, хлора, кальция и калия, серы, азота, фосфора и т. д. Нарушения химизма в виде изменения основного обмена, содержания сахара, белка, холестерина, играют роли не только в соматических (телесных), но и психических расстройствах, как и концентрация ионов.

ПСИХОСОМАТИЧЕСКИЕ РАССТРОЙСТВА

Во второй четверти XX столетия, наряду с гуморальным фактором приобретает значение нервный фактор. Книга русского клинициста Манассеина о роли нервного фактора во внутренней патологии не находит отклика в западноевропейских научных кругах. По теории Сперанского, соматические (телесные) расстройства отражаются в психической сфере или непосредственно обусловлены нервно-психическими факторами. Соматические расстройства выражаются двояким образом: как нервно-вегетативные аномалии и как расстройства химизма в организме. Как оперирующая большими научными данными, теория

³³³ J. Lartschneider, Ippocrates oder Virchow, 1940, S. 7.

Сперанского нашла больший отклик на Западе, хотя и не получила всеобщего признания.

Ферраро³³⁴ говорит о двояком воздействии: о роли вегетативной нервной системы в ментальных расстройствах и о воздействии эмоции и психических реакций на вегетативную систему.

В психосоматических расстройствах играют роль катастатические факторы: с одной стороны, дезинтеграция, нарушение связи, корреляции гармонии, иерархии и симфонии частей тримерии и отдельных сил и функций, а с другой — их автономность, с подавлением и вытеснением одних и преобладанием других функций.

Парацельс (Теофраст Бомбаст фон Гугенгейм), великий реформатор медицины, близок к гуморальной теории, но он развивает ее по своему. Вода, соли, соки и продукты питания заключают в себе примесь, как и вино, говорит Парацельс. Эту нечистоту он называет тартаром, по аналогии с вином (адский камень, винный камень). Эта примесь отлагается в теле и вызывает болезни, тартаровые болезни. Парацельс близок к древнецерковной точке зрения, когда он говорит, что матерью всех болезней является врожденная дисгармония тела. Лекарства действуют потому, что в них, кроме материальных частей, есть еще и духовное начало.

Ясновидец материи и плоти, Парацельс отмечает, что все входящие в состав человека субстанции ненавидят человека (как виновника извращения материи) и стремятся к своему первозданному чистому состоянию³³⁵. Древнецерковные аскетические писатели отмечают и другой факт. Все входящие в состав человека субстанции и микрокосмические принципы не только ненавидят человека, но и оказывают отчаянное сопротивление аскету в начале его подвижнического пути, а когда аскет достигает просветления, тогда они целиком подчиняются ему, служат ему и блаженствуют вместе с ним.

³³⁴L'encephale, 1930, ref. 7.

³³⁵Парацельс, Die Geheimnisse, 1941. S. 131.

ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ АВТОМАТИЗМЫ

Анатомо-физиологическим субстратом психопатологии является диада двух систем: коры головного мозга и подкорковых центров, зрительного бугра (*thalamus opticus*) и центров, расположенных вокруг 3-го желудочка мозга. Но и вся область промежуточного мозга относится к этой области. Подкорка и средний мозг составляют, по Павлову, область безусловных, врожденных и постоянных связей организма с внешним миром, а кора есть область временных, условных и приобретенных связей или рефлексов. Роль коры сводится к тому, чтобы расширить и уточнить связи организма с окружающим миром в целях приспособления. Современная наука открыла жизненно важное значение подкорковых центров мозга как центров чувственности, памяти, инстинктов, влечений и стремлений. Здесь же находятся и центры вегетативной нервной системы, и их связь с центральной нервной системой. Л. К. Мюллер, Кюпперс³³⁶ и др. рассматривают область 3-го желудочка, как центр души, а Насковес считает зрительный бугор центром сознания, центром человеческого Я, личности и их высших функций, т. е. центром метапсихэ.

Подкорковые центры, как жизненно важные, находятся в состоянии постоянного возбуждения, жизненные функции не останавливаются ни на мгновение, как например в продолговатом мозгу центры кровообращения и дыхания, и каждое колебание или торможение их угрожает жизни субъекта. Средний мозг, рассматриваемый как филогенетически более старая часть центральной нервной системы, есть центр анимальных (животных) функций: инстинктов, влечений и стремлений. Некоторое торможение его, не затрагивающее непосредственно течение жизни, означает восхождение на более высшую, человеческую ступень органического бытия. Так возникает кардинальная проблема торможения и регулирования его, включения его в определенных границах, т. е. возникает проблема равновесия между процессами возбуждения и торможения. Здесь выступа-

³³⁶Zeitschrift f. d. gesammte Neurologie u. Psychiatrie, 1923, Vol. 86, S. III.

ет роль коры полушарий головного мозга. Катастатически до коры головного мозга достигают только низшие функции подкорковых центров, инстинкты, аппетиты, чувственные влечения. Высшие функции Я, личности и духа, если и доходят до коры, то подавляются и вытесняются деятельностью биологического ума. У животных, у которых кора менее развита, чем у человека, и тормозящее действие ее слабее, чем у человека, некоторые латентные функции в виде ясновидения, предчувствия и телепатии выражены сильнее. Кора получает постоянные импульсы от подкорковых центров и тем самым находится в состоянии известного тонуса, иначе, при бездействии коры наступает сон. Получая воздействия от низших подкорковых центров, кора контролирует и перерабатывает их, тормозит или возбуждает их в зависимости от жизненных потребностей момента, реализуя биологическую задачу более тонкого и совершенного приспособления организма к окружающей среде с помощью душевного ума, рассудка (логикон). Тем самым физиологическая школа вносит биологизм и в психологию человека, допуская, что все логические функции разума: суждения, сличения, различения, установления сходства и умозаключения служат биологической цели приспособления. Тем самым биологизм проникает собою всю жизнь человека в рамках животных инстинктов: приспособления, самосохранения, питания, роста и ориентировки. И если философ типа Декарта или Канта пытается оторвать этот биологический разум от биологических функций путем абстракции и ввести в область метафизики для решения основных проблем Бытия по вопросам теологии, космологии и антропологии, то он оперирует в действительности только этим биологическим разумом, за неимением под рукой другого. И сколько бы ни хлестал кенигсберский наездник (Кант) донкихотского Россинанта своим рационалистическим кнутом, из него не вышел божественный Пегас. Хотя и признается бескрылый разум Канта в своей импотенции, тем не менее он берется решать проблемы онтологии, иначе Кант не написал бы самую нелепую из своих книг: «Религия в пределах только разума».

Кора большого мозга находится в двойной связи с остальной центральной нервной системой: 1) с низшими

подкорковыми центрами и 2) высшими подкорковыми центрами. Третья связь — со всем организмом, включая эндокринную систему (железы внутренней секреции), реализуя анатомо-физиологическую интеграцию (цельность, единство) всего организма. При органическом или функциональном расстройстве связи появляются два автоматизма. Мезенцефалический (среднемозговой) автоматизм, по Натану³³⁷, есть нарушение связи между корой и средним мозгом или от слабости коры. Происходит эмансипация низших центров с симптомами автономизма и автоматизма и повышением инстинктивных, анимальных и вегетативных функций. В отношении к низшим подкорковым центрам и среднему мозгу кора играет контролирующую, регулирующую и центрирующую роль, а в отношении к высшим подкорковым центрам кора играет роль исполнительного органа: центра сознания, личности, Я. При органическом повреждении этих центров, например, при травме, опухолях мозга, энцефалите (воспалении мозга) или при функциональных расстройствах связи, кора начинает работать самостоятельно, автоматически. Это психический автоматизм, по Laignel-Lavastine³³⁸. Происходит разрыв связи между духом и его центром в мозгу. При повреждении центра сознания (Я) кора также работает автоматически, по Нас-сowес³³⁹. При повреждении 3-го желудочка мозга (центра сознания) наступает бессознательное состояние, в то время как при повреждении коры не наступает бессознательное состояние. В йогическом экстазе Самадхи, когда змей Кундалини поднимается из поясницы в голову и достигает этого центра сознания, появляется бессознательное состояние, т. е. паралич этого центра.

Вторая анатомо-физиологическая противоположность представлена в виде диады анимальной и вегетативной нервной системы, с центрами последней в основании 3-го желудочка мозга. Через вегетативную систему осуществляется связь эндокринного аппарата с центральной нервной

³³⁷La presse medicale 1926, Nr. 6.

³³⁸La presse medicale 1928, Nr. 43, ref. 6.

³³⁹Revue neurologique, 1924.

системой, анимальной. Давид³⁴⁰ говорит, что вегетативные центры и эндокринные железы тесно связаны с душой (психэ), но эта связь в значительной степени нарушена, и автономия вегетативной системы есть научный факт, она и называется автономной. Вегетативная система имеет свое собственное сознание, обычно изолированное, и связь обоих сознаний, общего и вегетативного, осуществляется в аскетической медитации, что ведет к расширению сознания вообще. Кречмер³⁴¹ говорит, что сознание находится под постоянным воздействием вегетативных центров и подвержено колебаниям. Насcowec³⁴² говорит о связи между симпатическим нервом (часть вегетативной системы) и сознанием. Связь эндокринного аппарата с вегетативной системой настолько тесна, что говорят о нервно-гланулярном аппарате (Фальта) или о нервно-гуморальном факторе. Кора иннервирует все органы тела, в том числе и эндокринные железы, осуществляя контроль и регуляцию. Диссоциация коры и эндокринного аппарата ведет к образованию диад внутри самой эндокринной системы в виде функционального антагонизма желез внутренней секреции и к целому ряду соматических расстройств в виде эндокринных заболеваний.

В самой вегетативной системе существует диада симпатического и парасимпатического нерва (*nervus vagus*), и расстройство их равновесия проявляется как вегетативная дистония и анафилактический шок, или аллергия в форме соматических расстройств: бронхиальной астмы, мигрени, сенной астмы и др.

Автономия вегетативной системы и эндокринного аппарата вследствие нарушения анатомической связи или функциональной слабости коры ведет к чрезмерности в форме эмоций.

³⁴⁰Revue neurologique, 1924.

³⁴¹Op. cit., S. 53-54.

³⁴²Revue neurologique, 1924.

БОЛЕЗНЬ ДУШИ

В патологии человеческой тримерии наиболее актуальной является патология души ввиду ее промежуточного положения между духом и телом, воздействуя на них и получая болезнетворные импульсы от телесных и духовных расстройств. В то же время как бы сместившись со своего места, она обратилась к телу, и произошло «срастворение души с телом», вместо срастворения с духом. Страсти, ведущие к расслаблению души, стали почвой болезней души, и наоборот, больная душа становится почвой для развития страстей, смещения сил и комплексообразования. Исаак говорит:

«Если не будет исцелена страстная часть души, если не обновится и не будет связана с житием духовным, то душа не приобретет здравия»³⁴³.

Григорий Палама говорит о роли отдельных сил в патологии души:

«Всеми своими силами душа больна. Пищею гневу (тимос) служит пожелание (эпитимия). Они же при дурном направлении питают гордость ума (логикон). Почему не увидишь никогда здорово раздражительную силу души (тимос) прежде уврачевания желательной части, и мыслительную часть — прежде уврачевания обоих»³⁴⁴.

Филимон отмечает значение фактора экстраверзии:

«Рассеянность есть болезнь души, принадлежность тех, кто внешни суть»³⁴⁵.

НЕВРОЗЫ

Физиологическим субстратом невро- и психопатологии является диада противоположных нервных процессов, возбуждения и торможения, по Павлову³⁴⁶. Это — в то же вре-

³⁴³Исаак Сирин, Сл. 55, с. 260.

³⁴⁴Григорий Палама, Добротолюбие, т. 5, ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания, гл. 15, с. 264–265. (По Позову, с. 228).

³⁴⁵Филимон, Добротолюбие, т. 3, Многополезное сказание об Авве Филомоне, гл. 3, с. 364 (По Позову, с. 399).

³⁴⁶Двадцатилетний опыт, 1932, с. 138.

мя две половины одного и того же процесса (настоящее тождество противоположностей). Каждый человек и каждое животное имеют свои индивидуальные границы раздражимости³⁴⁷, за которыми следует расстройство или нарушение равновесия. Невроз вызывается, по Павлову³⁴⁸, расстройством равновесия обоих процессов. Павлов вызывал экспериментальные неврозы у собак: 1) применением сильных раздражителей, 2) перевозбуждением раздражительного процесса и соответствующим перевозбуждением процесса торможения и 3) столкновением или тяжелой встречей обоих процессов. Но и в обычных жизненных условиях может большое количество раздражителей или смена сильных раздражителей вызвать расстройство и здоровой нервной системы. Средние раздражители, которые не вызывают расстройств у здорового, могут оказаться сильными для людей с врожденной слабостью системы (коры) или при истощении нервной системы от различных экзогенных (внешних) и эндогенных (внутренних) вредностей (инфекционных болезней, наследственных и хронических заболеваний, хронических отравлений, например алкоголизма и т. д.).

Кроме двух типов уравновешенной нервной системы, соответствующих сангвиническому и флегматическому темпераментам, Павлов устанавливает и наличие двух других, неуравновешенных типов нервной системы, соответствующих холерическому и меланхолическому темпераментам. Возбудимый тип теряет способность торможения, в то время как он необыкновенно и чрезмерно возбудим, а тормозимый тип теряет способ возбудимости³⁴⁹. Оба процесса основаны на понижении количества возбуждающего (раздражимого) вещества в нервных клетках, которое основано, по Павлову, или от врожденной слабости коры, или истощения клеток коры воздействием эндо- и экзогенных факторов. К внутренним истощающим факторам относятся уже упомянутые: 1) эффективность, 2) эмотивность и 3) имажинативность (фантазия).

³⁴⁷ Двадцатилетний опыт, 1932, с. 413.

³⁴⁸ Двадцатилетний опыт, 1932, с. 456

³⁴⁹ Двадцатилетний опыт, 1932 г. ж. 457-458

Но нельзя сводить всю этиологию неврозов только на расстройство равновесия между основными нервными процессами возбуждения и торможения, как это делает физиологическая школа Павлова, или всю невро- и психопатологию сводить к патологической рефлексологии, как это делает рефлексологическая школа Бехтерева, другими словами, нельзя сводить всю систему патогенеза неврозов и психозов только к телесным расстройствам, т. е. расстройствам функций головного мозга. С энергетической точки зрения, неврозы основаны на аномалиях циркуляции нервного или психического тока или энергии. Всякое расстройство обмена нервной энергии должно действовать на нервно-психические функции, и так оно и есть на самом деле. Понятие психической энергии занимало в древней иатрософии значительное место и проникло и в современную медицинскую психологию и психиатрию. Первую серьезную попытку в этом направлении сделал Бехтерев. Под влиянием энергетической теории Вильгельма Оствальда и Laswitz³⁵⁰, который внес энергетизм в философию, и русского философа и филолога И. Грота, внесшего понятие энергии в психологию, Бехтерев построил хорошо обоснованную теорию психической энергии в своей книге «Психика и жизнь»³⁵¹. Он говорит, что в душевной жизни мы имеем дело с субъективными явлениями, причину коих составляет особая, скрытая энергия, которая в то же время обуславливает и материльные изменения в мозгу, идущие параллельно психическим процессам. Происхождение этой энергии остается для Бехтерева неизвестным, и он допускает превращение физических энергий в латентную психическую энергию. Физические энергии участвуют, по Бехтереву, в питании мозга и в тех энергиях, которые воздействуют извне на органы внешних чувств. И в том, и в другом случае превращение физической энергии в латентную энергию нервных центров идет параллельно с субъективными процессами в нашем сознании в виде общих чувств, ощущений и подставлений. Бехтерев допускает и обратный процесс превращения латент-

³⁵⁰ über psychophysische Energie u. ihre Faktoren, Arch. f. system Philos. 1895, Bd 1, Heft 1.

³⁵¹ Psyche und Leben, Petersburg, 1904, S. 21-55.

ной психической энергии в физико-химических процессах организма, например в мышечной работе, в теплоте и химических процессах в виде «нервного тока»³⁵². Бехтерев близок к точке зрения древних иатрософфов, Гиппократ и Галена, когда он говорит, что «латентная внутренняя энергия» происходит из энергий окружающей природы и сама в организме превращается в другие энергии. Бехтерев близок к индуистской концепции мировой энергии, праны, из которой исходят все жизненные энергии организма, включая и психическую энергию. «Таким образом происходит с одной стороны, в течение жизни организма, накопление латентной энергии, а с другой стороны — непрерывное расхождение ее»³⁵³. Этой энергии обязаны организмы, по Бехтереву, своим ростом, развитием и эволюцией. Носителем латентной энергии является нервная система, именно большой мозг.

Признав психическую энергию. Freud³⁵⁴ принял динамическую точку зрения. Brugia³⁵⁵ признает, что нервные элементы трансформируют принятую извне энергию в другую форму энергии³⁵⁶. Энергия собирается в глубине Я, мысль и воля имеют электромагнитный динамизм.

С точки зрения современной медицинской психологии психическая энергия есть аналог животного электромагнетизма. Это — пневма зотикон древних иатрософфов, жизненная сила. Утончение этой энергии происходит в мозгу, в области 3-го желудочка, где пневма зотикон превращается в пневма психикон, по учению древней иатрософии. Учение о психической энергии занимает видное место в современной «Агни-Йоге».

Можно себе представить, что при неврозах и психозах происходит нарушение баланса психической энергии, влияющее на правильное течение процессов возбуждения и торможения. Эти нарушения баланса могут быть пяти родов: 1) чрезмерное, ненормальное, патологическое расходева-

³⁵²Т. ж. 25–55

³⁵³Т. ж. 25–55

³⁵⁴introduction à la Psychoanalyse, Paris, 1922.

³⁵⁵Revue neurologique, 1926, 1, ref. 5.

³⁵⁶Revue neurologique, 1926, 1, ref. 6.

ние психической энергии, 2) врожденная или наследственная неспособность организма к восприятию энергии извне, 3) врожденная или наследственная неспособность организма к усвоению или ассимилированию воспринятой энергии, 4) неспособность к собиранию, депонированию и распределению усвоенной энергии и 5) неспособность к переработке низших энергий в высшую. Некоторые из этих аномалий изучены научно, проявляются в виде аффективной реакции, «эмотивного шока», срывной (эксплозивной) реакции, когда происходит сильный нервный разряд наподобие разряда лейденской банки, а за разрядом следует «нервное истощение». О неспособности организма к усвоению внешней энергии (праны) вследствие обычного неритмизированного дыхания учит индо-тибетская Хатха-Йога.

НЕВРАСТЕНИЯ

Как выглядят отдельные члены и силы тримерии при неврозах и психозах?

Карл Ясперс отмечает следующие черты неврастений: «раздражительную слабость» старых авторов, чрезмерную чувствительность и возбудимость, мучительную чувствительность, ненормально легкую отзывчивость на всякое раздражение — с одной стороны, и ненормально быструю утомляемость и медленность восстановления, многочисленные неприятные ощущения и боли, чувство тяжести в голове, общая подавленность и разбитость, чувство слабости³⁵⁷. Пренговский³⁵⁸ отмечает роль вегетативной конституции и особенно иннервацию сосудов, вазомоторные расстройства (сосудодвигательные). Соматические расстройства при неврастении так явны, что Fleury³⁵⁹ считает ее телесной болезнью, главным признаком которой является утомляемость и слабость.

Нетрудно видеть в этой картине повышение тонаса чувствительности и раздражимости, известный гипертимизм, с неизбежным последовательным расслаблением, пониже-

³⁵⁷ Ясперс, *Allgemeine Psychopathologie*, 1948, S. 369.

³⁵⁸ *Revue neurologique*, 1928, ref. 1.

³⁵⁹ *Revue neurologique*, 1924, 2, ref. 3.

ние контроля и сдерживающего влияния логикой, т. е. гипонойя, с понижением не только психической энергии, но и духовной силы-исхис, т. е. гипоисхия.

ПСИХАСТЕНИЯ

Для психастенического симптомокомплекса Ясперс³⁶⁰ считает характерным понижение психической силы, отсутствие общей сопротивляемости против переживаний. Исчезает уверенность в себе и решимость; сомнение и фобии (боязнь) делают деятельность невозможной. Психастеник избегает общества, проводит время в самонаблюдении и самоанализе, копаясь в своих ощущениях и чувствах, которым здоровый человек не уделяет внимания. Возникает страх перед всякой деятельностью, выбором, решением и действием. Мечтательность увеличивает стремление к одиночеству.

Здесь — налицо то же отсутствие контроля ума, как и при неврастении, пониженный эпитимизм, отсутствие желаний и стремлений, слабость или отсутствие воли и силы, гипобулия или абулия, и имажинативность, т. е. чрезмерная фантазия.

ИСТЕРИЯ

Кречмер³⁶¹ отмечает связь истерии с эмотивной жизнью, причем эта связь здесь сильнее, чем при неврастении и ведет больных к эмотивному шоку. Здесь проявляется мезенцефалический (среднемозговой) автономизм и автоматизм, средний мозг и вегетативные центры функционируют автоматически, без контроля коры. Вследствие этого появляется повышенная возбудимость подкорковых центров. Мариинеско³⁶² отмечает роль конституционного фактора гуморального порядка, т. е. эндокринной системы. Истерия есть эмотивный диатез, нервный криз и эмотив-

³⁶⁰ Allg. Psych. S. 369.

³⁶¹ Ebd. Allgemeine Psychopathologie, S. 369.

³⁶² L'encephale 1931, ref. 10.

ный шок необходим для разрядки эмотивной насыщенности (Натан³⁶³). В интеллектуальной сфере наблюдается сужение поля сознания, поглощение всего сознания и психики в аффекте (Janet), легкая внушаемость и самовнушаемость (Janet, Forel). По Форелю, истерия есть диссоциативная слабость мозга, которая и обуславливает легкую внушаемость и самовнушаемость³⁶⁴. Соматические расстройства при истерии проявляются и в другой сфере. Papastratigakis³⁶⁵ говорит, что истерия есть форма психомоторной дебильности (хрупкости), причем в конституции ее участвуют детские психические реакции, моторные экстрапирамидальные функции. Органические, т. е. обусловленные анатомическими повреждениями и функциональные формы истерии идентичны (Hascowec)³⁶⁶. В чрезвычайно сложной картине истерических состояний существенную черту представляет страсть к преувеличениям, казаться больше и значительнее, чем истерик или истеричка представляют в действительности. Если это стремление выражается в словах и действиях, то обнаруживается театральная сущность субъекта, больной начинает играть роль. Постепенно он входит в свою роль, начинает верить в свое фальшивое Я, вкладывая в него другое, выдуманное содержание, и удивляется, что окружающие не находят в нем того, что он сам находит в себе. Отсюда и стремление к необыкновенному, экстравагантному, фешенебельному, влечение к скандалу, шуму и различным крайностям обыденной жизни. Ясперс³⁶⁷ говорит, что истерик чувствует себя несчастным, если его не замечают, даже хотя бы на время, не уделяют ему внимания. Если у истерика нет ничего другого под рукою, то он пытается привлечь к себе хотя бы своей болезнью, ищет пристанища во лжи, создавая вокруг себя атмосферу лжи. «Больные обманывают не только других, но и самих себя, теряя сознание реальности и ставя фантазию на место действительности». Чем больше развивается истерическая

³⁶³ L'encephale 1931, ref. 10.

³⁶⁴ La presse niedicale, 1926, Nr. 5.

³⁶⁵ op. cit.

³⁶⁶ L'encephale 1928, 2, ref. 6.

³⁶⁷ Op. cit. 371 Allgemeine Psychopathologie, 1948.

театральность, тем меньше остается места для нормальных душевных движений.

Для истерии характерна чрезмерная фантастичность, имажинативность, проявляющаяся часто, как митомания (Натан) и детское мышление. Ценно признание истерии, как состояния психизма (Жанэ, Натан). Все низшие формы оккультного психизма — медиумизм, тантрический транс и др. родственны истерии и появляются на истерической почве.

Кроме отмеченных выше эмотивности, эффективности и имажинативности характерны для истерии гипонойя, т. е. понижение интеллектуальной сферы с повышением тимизма и эпитимизма, т. е. функций раздражительной и вожделевательной сферы. В духовной сфере характерны страсти тщеславия, самовлюбленности.

Ипохондрия

Повышенная чувствительность, гиперэстезия при неврозах ведет к тому, что целый ряд телесных ощущений, которым здоровый человек обычно не придает значения, привлекают к себе внимание неврастеников, становясь источником неприятных переживаний и наблюдений. Головные боли, сердцебиения, чувства давления и слабости в брюшной полости, колотья в спине и груди, шум в ушах, мерцание век, вырастают в серьезные болезни, внушают страх и ужас. Неврастеник копается в своих ощущениях и в их незначительных нюансах. Направленное на внутренние органы внимание становится само по себе источником новых, неприятных ощущений, составляющих в их совокупности картину ипохондрии. Хотя ипохондрик телесно здоров, но он считает себя больным. «Мнимый больной есть по своей сущности действительно больной» (Ясперс³⁶⁸). Тяжелые случаи ипохондрии связаны с общим, философским пессимизмом. Ипохондрик видит все в мрачном свете и считает себя жертвой зла и несправедливости в мире. Различные «фобии» дополняют картину ипохондрии, психическим субстратом коих являются чувство страха.

³⁶⁸Ор. cit. 371. Allgemeine Psychopathologie, 1948,

Ипохондрия как симптом, а не отдельная болезнь, при-
мыкает с одной стороны к неврастении, а с другой — к ис-
терии. Кроме чувства страха, для ипохондрии характерно
ослабление жизненного тона.

Психозы

Утверждение Павлова, что психозы суть лишь углуб-
ленные неврозы, справедливо. Психозы отличаются от нев-
розов не только количественно, в них дезинтеграция чело-
веческой тримерии достигает наивысшей ступени. За ко-
личественными изменениями следуют и качественные, при
психозах имеют место и другие проявления. И при невро-
зах налицо психические аномалии, и потому Жанэ³⁶⁹ назы-
вает их психоневрозами. При психозах наблюдается более
сильное понижение активности, сужение интеллектуаль-
ного горизонта до минимума, фиксация привычных реак-
ций, повышение аффективной раздражительности вплоть
до мании. Вегетативные расстройства при них выражены
еще сильнее. Экстрапирамидальные симптомы при психо-
зах также выражены (Steck)³⁷⁰.

При легких формах психозов говорят о двух главных:
шизотимии и циклотимии, соответствующих интроверти-
рованному и экставертированному типу. Шизотимик груб,
замкнут и угрюм, а циклотимик общителен.

Если для неврозов считается характерной диссоциация
коры и подкорковых центров среднего мозга, то для психо-
зов, считает Hasowes³⁷¹, характерен симптом диссоциа-
ции коры и центров сознания. Когда центр сознания болен,
то кора работает самостоятельно и автономно. В основе
психозов лежит, по Hasowes, повреждение центра созна-
ния, которое составляет часть мирового сознания. Центр
сознания или Я воспоминаний (памяти), интересов есть ме-
сто характера и темперамента, а центр души находится в
зрительном бугре, а по Кюпперсу, в области 3-го желудоч-
ка. Если вспомнить, что в той же области расположена и

³⁶⁹ *Revue neurologique*, 1927, ref. 6.

³⁷⁰ *Revue neurologique*, 1926, 1, ref. 3

³⁷¹ *Revue neurologique*, 1926, 1, ref. 3

пинеальная железа (глаз Браны), то станет понятным, что в человеческой психопатологии принимает участие и дух. Дело не только в органических повреждениях или функциональном расстройстве этих высших центров, т. е. не только в анатомо-физиологической диссоциации, но и в психосоматических явлениях аномалии самого духа.

В современной психиатрии есть тенденция к упрощению и все многообразие психических аномалий сводится к двум основным формам: маниако-депрессивному психозу и шизофрении. Все старые формы параноидных и дементивных состояний переходят в синдромы двух основных болезненных форм. В маниакально-депрессивном психозе аффективная возбудимость достигает крайней формы вплоть до мании и сменяется депрессией, крайней формой торможения.

ШИЗОФРЕНИЯ

Шизофрения представляет грандиозный психосоматический комплекс, включающий все катастатические черты тримерии. По Блейлеру, давшему название этому комплексу, шизофрения есть психическая диссоциация, как и показывает само название. По Ясперсу³⁷² это — сумасшествие души, падение жизненного тонуса *tonus vital* (Berze³⁷³) с диссоциацией личности, дезагрегацией памяти. Эта диссоциация — интеллектуального и аффективного происхождения и касается всех трех аспектов личности: интеллектуальной, аффективной (чувство) и волевой сферы (Heuer et Badonnel³⁷⁴). В интеллектуальной сфере шизофрения характеризуется недостаточностью мышления, расстройством ассоциации идей, в волевой сфере — понижением активности. Фантазия играет большую роль, шизофреник живет в нереальном мире (Ясперс), он создает себе фантастический мир. Патологоанатомически шизофрения есть результат повреждения мозговой оси (Hascowes, Max Meyer, Frangois Naville).

³⁷² 1926, 1, ref. 3

³⁷³ L'encephale 1928.

³⁷⁴ Revue neurologique 1930, I.

Павлов отмечает слабость корковых клеток, расстройство нормальной объединяющей работы всей коры, все увеличивающийся распад коры больших полушарий. Появляются слабые инвалидные пункты в коре под влиянием сильных жизненных возбуждений³⁷⁵. Появляется стереотипия, упрямое и длительное повторение одних и тех же движений. Характерна эхолалия и эхопраксия, произнесение одних и тех же слов, произносимых собеседником, подражание все тем же движениям того человека, на которого обращено внимание, т. е. то, что происходит во время гипноза здорового человека. С одной стороны, наблюдается апатия, тупость, остоленение, а с другой — распушенность, шаловливость и детское поведение. Павлов рассматривает шизофрению как хронический гипноз³⁷⁶. По Кречмеру, душа проявляет себя в сновидениях и для них характерны: агглютинация образов, асинтактизм и кататимическая связь. И это все характерно для шизофрений.

Современная наука отмечает также расстройство духа при шизофрении, в форме ментальной абберации и диссоциации духа от психических паразитов (Claude³⁷⁷).

Современное понятие шизофрении включает в себе целый ряд клинических синдромов, которые еще при Крепелине рассматривались как определенные болезненные формы. В интеллектуальной сфере — это паранойя как расстройство логической функции в виде «ложных суждений», навязчивых идей; одновременно также и расстройства в области чувства, как обманы чувств, галлюцинации, связанные с полной неспособностью бороться с беспорядочной, чрезмерно повышенной фантазией. Ментальные расстройства выражаются главным образом в форме нарушений ассоциативной функции. Кречмер³⁷⁸ говорит об аффективной агглютинации образов, о нереальных ассоциативных группах. Кататимная фальсификация содержания мышления пропорциональна силе аффектов и определяет прочность или подвижность структуры личности. Это обычно

³⁷⁵ *Revue neurologique* 1926, 1, ref. 5,

³⁷⁶ *Mediz. Psychologie*, S. 42.

³⁷⁷ *Mediz. Psychologie*, S. 42.

³⁷⁸ *Mediz. Psychologie*, S. 42.

сновидное, асинтактическое мышление, которое продолжается и наяву, без вмешательства и контроля коры. Различные виды и степени аффективного и эмоционального мышления протекают по типу катастимного мышления.

Отсутствие контроля и торможения со стороны коры проявляется и в гебефрении, с приступами смешливости, распушенности и детской шаловливости, о чем уже говорилось. Сюда же относится эффективность, гримасничество, страсть к позированию и эффектам, обилие жестов, красивых, высокопарных, большею частью тривиальных слов.

Гебефрения часто связана с кататонией, для которой характерна связь ментальных расстройств с психомоторными, отсутствие координации высших корковых центров с низшими базальными, таламическими, бульбарными и спинномозговыми. Baruk et Jankowska³⁷⁹ считают характерными для гебефренической кататонии глубокое безразличие, отсутствие реакции, моторную и психическую инерцию и одновременные контрактуры мышц. Ступор, негативизм, мутизм, внезапный смех, возбудимость, импульсивность и кошмары дополняют картину.

Аутизм Блейлера есть та форма ментального расстройства, которая рассматривается как нарушение контакта с действительностью. Все неприятности, затруднения и несовершенства действительности компенсируются мечтательностью, т. е. с помощью фантазии (Minkowski³⁸⁰). Человек создает себе свой собственный мир, в котором все желания и домогательства получают удовлетворение и осуществление. Отсутствие реального объекта компенсируется измышленным объектом. Блейлер называет это «инкапсулированием в свой собственный мир». Стремление к реализации своего душевного содержания выражается в истерической лжи, фантастической псевдологии, шизофреническом самообмане. Аутизм есть проявление своеобразной, патологической интроверзии, есть нарциссизм в смысле Фрейда, как либидо, уставка на свое тело, суть различные формы и этапы катастической филавтии, греховной любви к самому себе.

³⁷⁹ L'encephale, 1931, Nr. 4.

³⁸⁰ Revue neurologique, 1926, I ref. 5.

Различные формы и проявления ментальных расстройств были объединены в старой психиатрии под понятием деменции, и это хорошо выражало падение с известного интеллектуального уровня, расстройство интеллектуальных функций шло параллельно дезинтеграции души и духа. Первоначальное, чисто научное выражение вырождение вытеснено чисто эволюционистской точкой зрения, когда все клинические формы рассматриваются как филогенетические ступени человечества (Кречмер³⁸¹), как пройденные этапы духовной культуры, как первоначальные и примитивные формы. Они представляются человеку сегодняшнего дня как болезни, но означают возврат к прежним формам как вид инфантильности. Levy Bruhl (Levy Suhl³⁸²) проводит параллель между продуктами творчества примитивных народов и современных душевных больных.

В катаlepsии обнаруживаются чисто соматические проявления диссоциации мозга в виде тонического рефлекса от среднего мозга на скелетную мускулатуру (Павлов³⁸³), напряжение скелетной мускулатуры, такое удержание положения тела, точно другой субъект придавал это положение. В лаборатории это достигается децерабрацией, введенной Шеррингтоном. Пример аскетической катаlepsии мы имеем в йогическом экстазе Самадхи, где наступает полный паралич сознания (функциональный) от грубого воздействия змея Кундалини.

К этим патологическим механизмам Кречмер³⁸⁴ присоединяет гипоноические и гипобулические механизмы. Для первых характерна кататимная агглютинация образов и пониженный психический синтез, а для вторых — расстройство всех высших волевых функций, с появлением низших психомоторных функций. Здесь проявляется катастатический закон эмансипации низших центров при повреждении или ослаблении высших центров. Низшие центры стремятся к самостоятельности и открывают нам их эволюциони-

³⁸¹Op. cit. S. 91.

³⁸²Abhandlungen aus dem Gebiete d. Psychotherapie u.med. Psych., 1925, H. 3.

³⁸³Двадцатилетний опыт, 311.

³⁸⁴Op. Cit., S. 48.

стические функциональные типы. Установив эти механизмы, Кречмер переносит патогенез неврозов и психозов в духовную сферу.

ДИССОЦИАЦИЯ И РАЗДВОЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Процесс дезинтеграции человека с особенной наглядностью выступает в феноменах раздвоения человеческой личности и деперсонализации, научно изученных и клинически проверенных. Развитие учения о личности, о человеческом Я связано с появлением персоналистической психологии и философии, в связи с отказом от атомистических, ассоциационистических и синтетических теорий Я в духе Локка, Юма, Расселя и большинства психологов XIX века, и в этом направлении современной науки психологии одно из видных мест занимают труды Т. К. Oesterreich и др.

Речь идет о центрирующей роли Я в психических состояниях и деятельности, об *Ichhaftigkeit*, лежащем в основе психической жизни. Константа (постоянная) лежит в тотальном чувстве в виде «чувства жизни» и «чувства личности»³⁸⁵. Расстройства и торможения этих жизненных чувств лежат в основе жалоб на потерю себя, потерю своего «самого», личности. Больные жалуются, что исчезает личность, самосознание, они чувствуют себя автоматами, теряется чувство действительности, расшатывается интегральность Я³⁸⁶. Отдельные элементы Я становятся автоматическими (автономными!), и это ведет как бы к множественности Я. У больных появляется точно второе Я в них, появляется вторичная «система личности, которая ведет жизнь против воли индивидуума»³⁸⁷. Больные говорят о спутанности, о нереальности мира, «точно на другой планете». Oesterreich отмечает также болезненную отчужденность мира чувств и мира восприятий и волевых устремлений, автоматизацию действий³⁸⁸. Субъект теряет господ-

³⁸⁵ Otto Jansen, *Das erlebende Ich u. sein Dasein*, Berlin, 1932.

³⁸⁶ Otto Jansen, *Das erlebende Ich u. sein Dasein* S. 45

³⁸⁷ Otto Jansen, *Das erlebende Ich u. sein Dasein* S. 47

³⁸⁸ Otto Jansen, *Das erlebende Ich u. sein Dasein* S. 25

ство над значительной частью своих душевных состояний. Появляется новое Я, совершенно чуждое³⁸⁹. Иногда возникает несколько и даже много новых Я.

Появляется теория о примарном и вторичном Я, как у Morton Prince или учение о множественности личности, о главном и дочернем Я, как у Mac Dougall,³⁹⁰ точно «множество феноменальных Я находятся при деле»³⁹¹, и говорится о дезинтеграции Я. Таким образом патологические состояния отчужденности могут привести к полной деперсонализации. Субъект реагирует одновременно множественным, противоположным образом, имеет противоречивые тенденции, например религиозные и антирелигиозные. По М. Дугалл, возникают как бы два параллельных мыслительных ряда³⁹². Остеррайх говорит о раздвоении при психастении, истерии, медиумизме, парапсихических состояниях и при шизофрении³⁹³. Раздвоение ведет или может идти параллельно с альтернированием (чередованием) личности.

Для деперсонализации характерны «не настоящие чувства», т.е. идущие не из глубины Я, перекрешивающиеся и перебиваемые другими, «неясный, смутный мир», недействительный и призрачный. Человек и вещи представляются как фантомы, как будто туман перед глазами. Мир представляется измененным, мертвым и пустым, теневидным³⁹⁴. Есть аналогия с «безындивидуальным состоянием» при гипнозе» по Oesterreich'y³⁹⁵, точно на самом деле осуществляется «психология без души». Остеррайх говорит также о смешении Я, причем второе Я может быть не обязательно от человека, но и от животного, или от «мирового сознания»³⁹⁶. Хотя вопрос о смешении двух организмов еще не решен, автор переходит к вопросу об одержимости,

³⁸⁹ Oesterreich, Die Probleme d. Einheit u. d. Spaltung des. Ich, «Beitr. z. Phil. und Psych.», 1928, H. 1, S. 27.

³⁹⁰ Oesterreich, Die Probleme. . . S. 42.

³⁹¹ Otto Jansen, Das erlebende Ich u. sein Dasein, S. 73.

³⁹² Oesterreich, Die Probleme. . . S. 13

³⁹³ Otto Jansen, Das erlebende Ich u. sein Dasein, S. 27.

³⁹⁴ Oesterreich, S. 29.

³⁹⁵?

³⁹⁶?

которой он посвящает свою замечательную и обширную монографию³⁹⁷.

Современная наука тем самым подтверждает древнецерковное учение о сложности человеческого систасиса, о дезинтеграции, автономности и нарушении иерархии и борьбы отдельных частей тримерии, вытеснении одной части другой, последствиями змеиной инвазии.

ПНЕВМАСТЕНИЯ

Если неврастения и психастения получили гражданство в современной невро-психо-патологии, как проявления слабости тела и души, то пневмастении не уделяется внимание, нет еще клинического симптомокомплекса пневмастении, так как в современной психологии нет еще твердо установленного понятия духа с его тройственным составом. Кречмер³⁹⁸ выделяет в картине психозов состояния гипонойи, как состояния слабости ума или слабоумия (от «нус»), и состояния гипобулии, т. е. слабости воли. К последним он относит также и гипобулические механизмы, как например, ритмические движения при кататонии, негативизм и внушаемость.

Для пневмастении характерны: сомнение (скептицизм), отрицание, страх, отчаяние, лень, моральная апатия и неразличение. Сомнение, отрицание, отчаяние и неразличение суть проявления астении (слабости) ума, состояния гипонойи. Моральная апатия характеризует слабость воли, гипобулию, а лень — астению силы-исхис. Эти три проявления расслабления духа могут быть представлены в отдельности, но чаще они встречаются вместе и связаны с особым состоянием духа, гордостью. В интеллектуальной или идеологической сфере этот духовный комплект лежит в основе того состояния, которое носит в древнецерковной литературе название энантности, враждебности, когда знание противопоставляется вере и вытесняет веру. Таковы: значительная часть «древней мудрости», гнозис, древняя

³⁹⁷ Oesterreich, Die Besessenheit, Stuttgart.

³⁹⁸ Med. Psych. S. 121

и новая теософия и Жнана, как самодовлеющая дисциплина.

Энантная гордыня идет параллельно с «оскудением благодати в человеке», как говорит Исаак Сирин, и

«Тогда сказанное в нем (в человеке) оказывается в почти противоположном виде»³⁹⁹.

Все виды астении духа достигают вершины в буддизме, а слабость силы-исхис проявляется в неделании, непротивления злу, квиетизме и моральной апатии, с отрицанием значения добра.

³⁹⁹Исаак Сирин, Сл. 1, с. 11.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

АПОКАТАСТАСИС (Восстановление)

Варсонофий говорит об учении Оригена, о том, что ангелы, демоны и люди вновь вернутся в прежнее состояние, и что это называется апокатастасис (ἀποκατάστασις)¹. Сам Ориген признавал, что этого учения нет ни в Евангелии, ни у апостолов, ни в церковном предании².

Иустин Философ говорит применительно к христианству:

«Божественный Логос освобождает недра души от чувственных страстей. Освободившись, душа становится спокойной. Нужно вернуться в то место, откуда снизошел, откуда явился»³.

И Теофил говорит:

«Как господин — человек согрешил, так и его рабы (животные). Если человек перейдет в естественное состояние, так и они вернутся к первоначальному состоянию»⁴.

Спекулятивно — теософистический, рационалистический апокатастасис представлен во всех 6-ти школах индуизма. Это — переход всего и всех в Небытие, в Ничто, включая и Божество, это — абсолютный нигилизм. Христианско-религиозный апокатастасис есть восстановление человека со всей его тримерией, включая и тело, восстановление всего творения, бытие в его наивысшем, божественном проявлении.

¹ Варсонофий. Рук. к дух, жизни. М., 1885.

² Варсонофий. Рук. к дух, жизни. М., 1885.

³ Иустин Философ. Migne PG, t. 6

⁴ Теофил — Феофил Александрийский. Migne PG t. 6.

«И будет Бог всяческая, во всех» (1 Кор. 15, 28).

Климент Александрийский говорит:

«Очищенным сердцем и искупленным, в близости Бога пребывающим, достается восстановление в вечном созерцании, и называются (они) именем богов, сотронниками других богов, которые утверждены Спасителем первыми»⁵.

На извечный человеческий, слишком человеческий вопрос: «Кто же может спастись?», Христос сказал:

«Невозможное человеку возможно Богу» (Лк. 18, 27)⁶.

⁵Климент Александрийский, Migne PG, t. 8/2, 480.

⁶Ср. «Иисус, возрев, сказал им: человекам это невозможно, Богу же все возможно». (Мф. 19, 26). «Иисус, возрев на них, говорит: человекам это невозможно, но не Богу, ибо все возможно Богу». (Мк. 10:27).

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПИСАТЕЛИ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Иустин Философ (? — ок. 167) — святой отец и учитель Церкви, один из первых писателей-апологетов. Грек по национальности, родился в первом десятилетии в самарийском городе Сихеме. Иустин не занимал в церкви какого-либо иерархического положения. С проповедью о Христе все путешествовал по разным местам Азии и Европы. В Риме основал христианскую школу. Его ученик-совопросник был Трифон, эта беседа была воспроизведена в форме сочинения «Разговор с Трифоном иудеем» (в составе 142 глав). Проповедь его снискала много врагов среди иудеев и язычников. Суд в Риме, состоявшийся над Иустином, закончился осуждением его на смерть. Память его празднуется 1 июня. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 6.

Татиан (? — ок. 175) — христианский писатель, апологет; младший современник и ученик Иустина; родом из Ассирии. Греко-римская поэзия, мифология, история, философия были ему хорошо известны. Он обратился в христианство, по примеру своего учителя стал проповедником и защитником христианской веры. После мученической смерти Иустина Татиан удалился в Сирию и увлекся гностицизмом. Из творений известна «Речь против эллинов», ему приписывают «Книгу вопросов» и свод четырех евангелий. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 6.

Афинагор (II в.) — апологет, философ, защищавший христианство. Родом из Афин, получил платонико-философское образование. Автор «Прошения» к императору Марку Аврелию и рассуждения «О воскресении мертвых». Цит. по Patr. Migne. PG, t. 6.

Феофил Антиохийский (Теофил) (кон. II в.), — святой, грекоязычный раннехристианский апологет и толкователь священных книг. Родился в Месопотамии в языческой семье. Получил разностороннее греческое образование. Согласно Евсевию Кесарийскому, был 6-м епископом

Антиохии. Феофил приобрел известность борьбой против различных лжеучений. Ему принадлежат комментарии к Евангелиям, евангельская гармония и толкование на Притч (в наст. время утрачены). Сохранились лишь «Три книги к Автолику о вере христианской» — апологетическое сочинение, направленное против язычества. Особое внимание святой уделяет проблеме грехопадения, которой посвятил спец. книгу (также утраченную). Полемизируя с язычниками, Ф. отмечает, однако, что среди них были мыслители, приближавшиеся к идее Единого Бога. В истории догматов Феофил известен как богослов, впервые употребивший термин «Троица». Цит. по Patr. Migne. PG, t. 6.

Иринеи Лионский (ок. 130–202) — святой, отец церкви, родился ок. 130 в Смирне (или поблизости от нее) в Малой Азии. Учился у св. Поликарпа Смирнского (который, в свою очередь, был учеником св. Иоанна Богослова), стал пресвитером, а позднее — епископом Лионским. Иринеи умер (вероятно, мученической смертью) в 202 в Лионе. День памяти святого 28 июня (в Русской православной церкви 23 августа по старому стилю).

До нас дошли многочисленные фрагменты сочинений Иринея, цитируемых позднейшими авторами, и только два сочинения, сохранившихся полностью. Первое из них — трактат *Против ересей* — содержит изложение гностических учений и других еретических систем. Опровергая эти системы, Иринеи в то же время оставляет нам ценное свидетельство о характере вероучения древней церкви. Затем Иринеи говорит об общехристианской вере в подлинность евангелий и во второе пришествие Христа, а также о вере в первенство Римской церкви. В другом сочинении, сохранившемся только в армянском изводе, Иринеи доказывает истинность евангельского учения, опираясь на ветхозаветные пророчества. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 7.

Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 217) — Тит Флавий — пресвитер александрийской церкви, знаменитый учитель и писатель конца II и начала III века. Климент родился в Афинах, язычник по воспитанию, он после долгих странствований по Империи и общения с различными учителями философии, обратившись в христианство, около 175 года обосновался в Александрии. Около 190 года

он был избран главой Александрийского Огласительного собрания. Его творчество демонстрирует глубокое погружение в философию гностицизма. Во время гонений при императоре Септимии Севере, начавшихся в 201 году, переселился в Каппадокию. Автор книг «Стоматы» и «Педагог». Климент умер в Иерусалиме около 216 года. Оценивая заслуги Климента перед Церковью, Евсевий Памфил (выдающийся церковный историк нач. IV века.) называет его, вместе с Иринеем Лионским, «вождями церковного прававерия». Цит. по Patr. Migne. PG, t. 8/1 и t. 8/2.

Тертуллиан Квинт Септимий Флорент (около 160 — после 220) — классик христианской патристики, один из наиболее выдающихся ранних христианских писателей и богословов, оставил после себя около 40 трактатов, 31 из которых сохранился. Он прожил бурную жизнь: родившись в Карфагене в семье проконсульского центуриона, он переехал в Рим, где вел необременительную жизнь богато-бездельника, изучая риторику и философию. Тертуллиан стал священником и защищал свою новую веру. Спустя десятилетие Тертуллиан ушел к малоазийским сектантам-монтанистам, напоминавшим современных харизматов, аскетам и мистикам, презиравшим плоть, ждавшим скорого конца света. После он ушел и от монтанистов и основал собственную секту, просуществовавшую не менее ста лет после его смерти. В число отцов Церкви Тертуллиан из-за своего отступничества не попал, но его заслуги перед Церковью безмерны. Сочинения того периода, когда он еще был с Церковью, до сих пор составляют ее золотой фонд. Цит. по *De anima*, *Tertullians samtliche Werke*. Тертуллиан входит в Patr. Migne. PL, t. 1–2.

Ориген (ок. 185 — ок. 254) — учитель Церкви, философ и богослов: родился в Александрии, грек по происхождению. Уже в молодые годы преподавал в знаменитой Александрийской школе риторику и грамматику. В 228 г. рукоположен в пресвитеры, но вскоре был лишен сана. Его жизнь прошла в гонениях, несмотря на проповедь и толкование Священного Писания. Прославился своими трудами и трудами своих последователей, среди которых — св. Григорий Назианазин и св. Григорий Нисский. Преставился после мученических истязаний в Тире во время гонений

Деция. Погребен за главным алтарем церкви в Тире. Посмертно осужден на Вселенском соборе 553 г. при императоре Юстиниане. Еретическим было признано прежде всего учение Оригена о предсуществовании душ и об «апокатастасисе», то есть о всеобщем восстановлении, в котором души всех разумных существ после предварительного очищения непременно попадут на небеса.

Ориген был блестящим педагогом и плодовитым писателем. Его трактат «О началах» посвящен основам христианского вероучения и методу богословия. Обширный трактат «Против Цельса» — один из самых внушительных опытов защиты христианства перед лицом языческих оппонентов-философов. Он написал также сочинения «О молитве» и «Увещание к мученичеству». К числу значительных сочинений Оригена принадлежат многочисленные толкования на библейские книги, многие из которых дошли лишь во фрагментах или в переводах на латинский язык. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 11-14.

Григорий Неокесарийский, Тавматург (Чудотворец) (ок. 213 — ок. 270) — святитель, епископ. Сын состоятельного жителя Неокесарии в Понте (Малая Азия), Григорий готовился стать юристом. Отца он потерял в 14 лет, но вместе с братом Афенодором все же отправился в юридическую школу в палестинском городе Бирит. Тут недавно открыл свою школу знаменитый египетский богослов Ориген. Из любопытства придя к знаменитости, Григорий был им покорен и обращен. Позднее он говорил об учителе: «Этот человек получил от Бога величайший дар — быть переводчиком слова Божия к людям, разуместь Слово Божие, как Бог Сам его употреблял, и изъяснять его людям, как они могут уразуметь». После окончания учебы Григорий вернулся на родину. В Неокесарии было лишь 17 христиан, и они избрали его епископом. Предание утверждает, что юноша хотел стать отшельником и бежал, но был заочно рукоположен епископом Федимом. Григорий прославился чудесами, особенно изгнанием бесов (впрочем, тогда чин изгнания бесов предшествовал любому крещению, следы чего сохранились в православном таинстве). Очень скоро община христиан разрослась. Во время гонений 250 г. Григорий сам скрылся и советовал верующим бежать: лучше сохранить веру

в подполье, чем потерять ее под пытками. Он был первым (и единственным в течение первых трех веков истории Церкви) епископом, который на дни памяти мучеников организовывал открытые для всех, не только для христиан, пиршества — своеобразная проповедь, напоминание о том, что если уж кто сохранил веру и под пытками, то это не повод быть мрачными и отвергать неверующих, прямо наоборот. Легенда утверждает, что к моменту его кончины в город оставалось семнадцать нехристиан. И замечательно, что хоть столько язычников осталось; значит, остальные вошли в Церковь без принуждения. Память его празднуется 17/30 ноября, в Католической Церкви — 17 ноября. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 10.

Антоний Великий, преподобный (ок. 250–356 гг.) — святой, христианский подвижник, проповедник и богослов, один из основоположников монашества. По происхождению копт. Основатель пустынножительства и отец монашества, получивший от Святой Церкви наименование Великий, родился в Египте, в селении Кома, близ Фиваидской пустыни, в 251 году. Родителями его были благочестивые христиане знатного происхождения. В течение 35 лет совершал аскетический подвиг в пустынях Египта, творя чудеса и преодолевая разнообразные искушения. Проповедовал в Александрии во времена гонений на христиан. Основатель ряда монастырей. Древнейшее житие Антония было составлено св. Афанасием Великим. Преподобный Антоний мирно скончался в 356 году, в возрасте 105 лет, и погребен своими учениками в прославленной им пустыне в сокровенном месте. Память 17(30) января. Цит. по Добротолюбию (т. 1).

Макарий Великий (Египетский) (ок. 300 — ок. 390) — святой, один из первых отцов-пустынников, сподвижник Антония, снискавший наряду с ним великую славу и влияние, сыгравший крупную роль в становлении монашества; удалился в пустыню Египта. Его кротость и смирение привлекали людей, для которых его поставили в пресвитеры. Из писаний св. Макария имеем 50 бесед и послание. Цит. по книги «Беседы, послания и слова», из Добротолюбию (т. 1).

Василий Великий (ок. 330–379) — святитель, богослов. Вместе с братом своим св. Григорием Нисским и своим другом св. Григорием Назианзином (Богословом) был

представителем Каппадокийской школы православного богословия, занимавшей среднее, примирительное положение между школами Антиохийской и Александрийской. В семье свт. Василия к лику святых причислены мать Эмилия (память 1 января), сестра Макрина (память 19 июля), брат Григорий (память 10 января). Отец был адвокат, под его руководством Василий получил первоначальное образование, затем он обучался у лучших учителей Кесарии Каппадокийской, где познакомился со святым Григорием Богословом (память 25 января), а позже перешел в школы Константинополя. Для завершения обучения св. Василий отправился в Афины — центр классического образования. В Афинах между Василием Великим и Григорием Богословом установилась теснейшая дружба, продолжавшаяся всю жизнь. Около 357 г. святой Василий возвратился в Кесарию. Желая найти духовного руководителя, он посетил Египет, Сирию, Палестину. Подражая наставникам, вернулся в Кесарию и поселился на берегу реки Ирис. Вокруг него собрались иноки. В 362 г. был рукоположен в сан диакона, в 364 г. — в сан пресвитера. При императоре Валенте (334–378), стороннике ариан, в тяжелые времена для Православия к Василию перешло управление церковными делами. В это время он составил чин Литургии, «Беседы на Шестоднев», а также книги против ариан. В 370 г. Василий был возведен епископом на Кесарийскую кафедру. Болезни от юности, труды учения, подвиги воздержания, заботы и скорби пастырского служения истощили силы святителя, и 1 января 379 г. он преставился ко Господу, будучи 49 лет. Церковь тотчас стала праздновать его память.

Григорий Назианзин, или Богослов (ок. 330–390) — святитель, епископ Назианза и Сасимы, патриарх Константинополя (380–381), выдающийся церковный деятель и мыслитель. Св. Григорий получил прекрасное христианское воспитание. Свое образование он окончил в Афинах, где сблизился с Василием Великим. Подвижник и поэт в душе, Св. Григорий жаждал уединения и молитвенной жизни. Был председателем Второго Вселенского собора 381 г., который явился торжеством Никейской Веры, но интриги церковных деятелей заставили его покинуть собор, а с ним и пост патриарха Константинополя. Последние годы жизни

Григорий посвятил литературным трудам и оставил после себя не очень обширное, но разнообразное наследие. Основную часть наследия Григория составляют гомилии, речи и проповеди, общим числом 45, причем большинство из них относится к периоду патриаршества Богослова. Творения Святителя Григория замечательны по Богословской глубине и художественной красоте языка. За свои замечательные богословские творения Св. Григорий получил от Церкви почетное наименование Богослова и вселенского учителя, а за способность проникать мыслью до самых глубоких тайн веры и выражать непостижимые ее истины с прозрачной ясностью и строгой точностью Церковь в одной из молитв называет его умом самым высоким. Цит. по собранием Творений.

Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394), святитель, церковный писатель, теолог и философ-платоник, представитель патристики; епископ г. Ниса (М. Азия). Брат Василия Великого. В 372 году был рукоположен святым Василием Великим во епископа города Ниссы в Каппадокии. Разрабатывал теоретические основы христианской экзегетики. В антропологии исходил из органического единства человечества как некоей коллективной личности.

В 381 году святой Григорий был одним из главных деятелей II Вселенского Собора, созванного в Константинополе против ереси Македония, неправильно учившего о сущности Святого Духа, На этом Соборе, по инициативе святого Григория, был дополнен Никейский Символ веры. В 383 году святой Григорий Нисский был участником Собора в Константинополе, где произнес слово о Божестве Сына и Святого Духа. Святитель Григорий Нисский был пламенный защитник Православных догматов и ревностный учитель своей паствы. Святитель Григорий вошел в историю как один из самых видных богословов и деятелей христианской мысли IV века. Обладая глубоким философским даром, он понимал философию только как средство для более глубокого проникновения в подлинный смысл Божественного откровения. Святой Григорий оставил после себя много сочинений догматического характера, слова и поучения. Память ... Цит. по собранию Творений и по *Patr. Migne. PG, t. 44.*

Евагрий Понтийский (от же — Монах) (ок. 345–399) — греч. подвижник, духовный писатель и экзегет. Род. в провинции Понт (Черноморское побережье М. Азии). В молодые годы увлекался философией; был близок к свт. Василию Великому, к-рый поставил его чтецом. Он пользовался также расположением свт. Григория Нисского и свт. Григория Назианзина, рукоположившего его в диаконы. После II Вселенского собора (на к-ром Е. присутствовал в качестве участника) В Египте он сблизился с великими учителями монашества, с Макарием Египетским и Макарием Александрийским. Два года Е. провел в Нитрии и 14 лет в Келлии. Феофил Александрийский решил поставить его в епископы, но Евагрий тайно скрылся. Спиритуализм Евагрия, заимствованный им у Оригена, привел к осуждению его взглядов на V Вселенском соборе. Однако сочинения его продолжали оставаться авторитетными. Ему принадлежит ряд книг, которые включают краткие поучения о подвижнической жизни. Одна из них надписывается *Монах*, или о деятельности, другая — Гностик, или к человеку удостоившемуся знания, разделенная на пятьдесят глав, третья — Противоречник (*antirritikos*), или выбор из Божественных Писаний против демонов искусителей, разделенный на восемь частей, по числу восьми помыслов. В *Patrologia* помещено все сохранившееся из писаний Евагрия. Цит. по Добротолочию (т. 1).

Исайя авва Нитрийский (ум. 370) — святой преподобный, отшельник, современно с аввою Макарием Великим. Происходил из бедной семьи. Местом подвигов его был нижний Египет, а в нем пустыня Скеф (*Skethos*), обычно называемая нами — Скит, недалеко отстоящий от Александрии, где монашествующие проводили жизнь созерцательную в глубоком безмолвии. Преподобный Исайя пользовался вниманием современных ему монахов, из которых многие руководствовались советами его и охотно оказывали ему совершенное послушание. По обычаю отцов, безмолвствовавших в Ските, преподобный Исайя имел двух учеников — Петра и Елисея. О писаниях Преподобного упоминают: Епископ Аммон в послании своем к Феофилу патриарху Александрийскому, Никифор монах в слове своем о хранении сердца. Варсанофий Великий, Иоанн Дамаскин, Гри-

горий Синаит и др. С именем его связывается обширный корпус аскетических сочинений, остающихся малоизученными в отношении авторства и текстологии. Память Преподобного отца нашего Исайи совершается православной Церковью в субботу сырной седмицы. Цит. по Добротолюбию, т. 1.

Августин Блаженный (354–430) — святой. Родился в Африке, в городе Тагасте. Воспитывала его мать, благочестивая христианка Моника. Образование он получил в Карфагене. В качестве преподавателя риторики Августин прибыл в Медиолан в период епископства святителя Амвросия. Под руководством святителя Амвросия Августин изучил Священное Писание. Слово Божие произвело в его душе коренной перелом — он принял святое Крещение, раздал все свое имение бедным и постригся в иноческий образ.

В 391 году епископ Иппонийский Валерий посвятил святого Августина в сан пресвитера, а в 395 году — в сан епископа и назначил викарием Иппонийской кафедры. После смерти епископа Валериана святитель Августин занял его место. Много трудов за 35 лет своего епископства блаженный Августин посвятил борьбе с ересями донатистов, манихеев и пелагиан, Блаженным Августином написано много творений и «Христианская наука». Блаженный Августин прежде всего заботился о том, чтобы его сочинения были понятны и назидательны. «Пусть лучше, — говорил он, — порицают нас грамматики, чем не понимает народ». Скончался блаженный Августин 28 августа 430 года. Цит. по *Patr. Migne. PL, t. 42.*

Исихий Иерусалимский (ум. 432) — преподобный, уроженец Иерусалимский, в молодых летах своих был слушателем и учеником св. Григория Богослова. По кончине великого наставника своего проводил жизнь подвижническую в одной из пустынь Палестинских, где продолжал изучать дух христианства то в книгах, то из устных бесед с современными подвижниками Палестины, то опытами собственной жизни и своими исследованиями. В 412 году Иерусалимский архиепископ посвятил просвещенного подвижника во пресвитера, и с сего времени, соединяя с сном пресвитера и звание проповедника, он является в истории Церкви как один из знаменитых учителей. По уче-

ным трудам своим преп. Исихий был достойным учеником св. Григория Богослова. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 93/1 и по Добротолюбию (т. 2).

Эней Газский (Газейский) (прибл. кон. V в.) — христианский философ; принадлежал сначала к школе неоплатоников, а потом принял христианство. После него остались 25 писем и сочинение «Феофраст, или о бессмертии души и воскресении». Поводом к написанию сочинения было, что теория переселения душ находила последователей среди христиан (даже такой богослов, как Ориген). Цит. по Patr. Migne. PG, t. 85.

Нил Постник, Синайский (IV–V) — преподобный, ученик свт. **Иоанна Златоуста**, уроженец **Константинополя**. Получив прекрасное образование, Нил еще молодым человеком был назначен на важный пост префекта столицы. К этому времени Нил был женат и имел двух детей. Блеск придворной жизни тяготил супругов. Огромное влияние на их жизнь и их стремления оказывал святой **Иоанн Златоуст**. Супруги решили расстаться и посвятить себя иноческой жизни. Жена Нила с дочерью удалилась в один из женских монастырей в **Египет**, а преподобный Нил с сыном **Феодулом** ушли на **Синай**, где поселились в выкопанной своими руками пещере. Сорок лет служила эта пещера жилищем преподобному Нилу. В своем уединении преподобный Нил много писал. Известны его послания, широко известны аскетические творения, среди них: «Слово подвижническое», «Слово о нестяжательности», «Слово о молитве», «О восьми лукавых духах». Память **12 ноября**. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 79

Немезий Эмесский (IV–V в.) — епископ Эмесы (ныне — город Хомс в Сирии), богослов и философ. Он является автором произведения «О природе человека», трактата философского характера о человеке, его составе, устройстве, назначении, первый полный трактат по антропологии. Его ставим в связь с линией, восходящей к Оригену и Филону. В этом трактате мы находим и наблюдения экспериментальной психологии с мнениями медиков, с данными естествознания и т. д., и чисто философский подход к духовной природе человека, к происхождению его души, его назначению. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 40.

Дионисий Ареопагит (ок. 500) — христианский богослов. Дионисий Ареопагит был афинянином, обращенным в христианство апостолом Павлом; по свидетельству Евсевия Кесарийского, позднее он стал первым епископом Афинским. Приблизительно на рубеже V и VI вв., вероятно в Сирии, неизвестным христианским писателем был создан ряд богословских трактатов на греческом языке. Эти сочинения, опирающиеся на библейскую традицию и на традицию философии неоплатонизма, обнаруживают прямую зависимость автора от языческого неоплатоника Прокла. Для большей авторитетности автор издал их под именем Дионисия Ареопагита, жившего в I в. В трактате *«О божественных именах»* автор рассуждает о различных именах и определениях, которые даются в Библии неименованному Богу, *«О таинственном богословии»* он говорит о том, что Бог превосходит все, что человек способен помыслить или выразить словами, и по этой причине Бог выше даже блага, бытия и единства. В трактате *«О небесной иерархии»*, после увлекательных рассуждений о символическом языке, использованном в Библии для описания ангелов, подробно рассматриваются 9 чинов небесных умопостигаемых существ (ангелов): серафимы, херувимы, престолы, господства, силы, власти, начальства, архангелы и ангелы. В трактате *«О церковной иерархии»* описывается жизнь церкви: таинства крещения, евхаристии и миропомазания; чины священства. В VII в. Максим Исповедник истолковал сочинения Псевдо-Дионисия в ортодоксальном смысле, обеспечив тем самым широкое распространение их как на греческом Востоке, так и на латинском Западе. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 3-4 и отдельных изданий.

Диадок Фотикийский (ок. 400 — сер. 80-х 5 в.) — святой. Родился блаженный Диадок около 400 года. Во время монофизитских споров встал без колебаний на стороне участников IV Вселенского Собора в Халкидоне (451 г.). В конце шестидесятых или начале семидесятых годов V века во время нашествия на Эпир вандалов Блаженный Диадок был пленен и отвезен в Карфаген. Кончину блаженного Диодоха относят к середине восьмидесятых годов V века. Святой Диадок славился святой жизнью и премудрым учением. Два вопроса особенно подробно рассматриваются св.

Диадокхом в его главнейшем труде «Сто гностических глав о духовном совершенстве»: первый — о различии между действием благодати и сатанинским действием; второй — богословское описание образа, каким оба они действуют в христианине в отличие от их действия в некрещеном человеке. Является его богословской заслугой, что он сделал более ясным значение крещения в духовной жизни. Цит. по книге «Capita de perfectione spirituali» и Добротолюбию (т. 3).

Иоанн Лествичник (ок. 525–606 гг.) — преподобный христианский святой, отшельник и подвижник. Принял пострижение в Синайской обители, провел в уединении более 40 лет, за несколько лет до смерти был избран игуменом. Автор знаменитого руководства к монашеской жизни «Лествицы райской», в которой рассматривал монашеский подвиг как процесс непрерывного и сложного восхождения по лестнице духовного очищения и самосовершенствования и давал аллегорические описания различных стадий на этом пути. Цель этого творения — научить, что достижение спасения требует от человека нелегкого самоотвержения и усиленных подвигов. Сочинение Иоанна Лествичника пользовалось огромной популярностью среди византийского и русского монашества. Память 30 марта (12 апреля). Цит по Patr. Migne. PG, t. 88 и по книге «Лествица».

Дорофей авва (кон. VI в. и VII в.) — святой Преподобный, был учеником преподобного Иоанна Пророка в палестинском монастыре аввы Серида в VI веке. После кончины преподобного Иоанна Пророка, когда авва Варсануфий принял на себя совершенное молчание, преподобный Дорофей оставил монастырь аввы Серида и основал другую обитель. Преподобному авве Дорофею принадлежит 21 поучение, несколько посланий, 87 вопросов с записанными ответами преподобных Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Поучения аввы Дорофея являются начальной книгой вступивших на путь духовного делания. Простые советы, как поступить в том или другом случае, и тончайший анализ помыслов и движений души являются надежным руководством для тех, кто решил опытным путем читать творения аввы Дорофея. Творения аввы Дорофея находились во всех монастырских библиотеках и непрестанно переписывались. Поучения аввы Дорофея относятся не только к

инокам: во все времена эту книгу читали все, кто стремился исполнить заповеди Спасителя. Празднуется 18 июня (5 июня по старому стилю). Цит. по Patr. Migne. PG, t. 88 и по Добротолюбию (т. 2).

Иоанн Дамаскин (ок. 675–753) — преподобный святой, один из отцов церкви, богослов и гимнограф. Служил при дворе калифа в Дамаске, ок. 736 г. принял пострижение в монастыре св. Саввы близ Иерусалима. Известен как крупнейший систематизатор христианского вероучения; ему принадлежит фундаментальный труд «Источник знания», включающий в себя философский («Диалектика»), обличительный («О ересьях») и догматический («Точное изложение православной веры») разделы. В период иконоборчества выступал в защиту почитания икон, автор «Трех защитительных слов в поддержку иконопочитания», в которых иконоборчество понимается как христологическая ересь, а также впервые различается «служение», подобающее только Богу, и «поклонение», оказываемое тварным вещам, в том числе и иконам. Иконоборческий собор 754 г. четырежды подверг анафеме Иоанна, но VII Вселенский собор подтвердил верность его учения. Преставился преподобный Иоанн Дамаскин около 780 года в возрасте 104 лет и был погребен в Лавре святого Саввы. Память святого Русская Православная церковь отмечает 4 (17) декабря. Цит. по книге «Изложение православной веры», возможно, по Patr. Migne. PG, t. 94-96.

Феогност — преподобный, отец предлежащих глав, был ли тот Александриец — толковник, о котором поминается у Фотия в 106 чтении, или другой кто, и в какое время жил, наверное сказать не можем. Он был из числа добре поживших деянием и разумом и за чистоту жизни сподобившихся иметь живущим в себе Святого Духа, указывается восхождение к жизни созерцательной, нравственное назидание и верное руководство к спасительному трезвению. Автор трактата «О созерцательной жизни». Цит. по Добротолюбию (т. 3).

Максим Исповедник (ок. 580–662) — святой преподобный. В молодости государственный деятель, с 613–614 гг. монах. С 642 г. выступает как ведущий оппонент монофелитов, способствовал созыву Латеранского собора,

который осудил монофизитство и предал анафеме его защитников. После того, как св. Мартин за исповедание православия был заточен под стражу и замучен в ссылке, в 654 г. преп. Максима заключили в тюрьму, а затем, обвинив в измене отечеству, сослали во Фракию, но потом снова перевели в Константинополь. Преподобного вместе с двумя его учениками жестоко пытали, а потом каждому отрезали язык, усекли правую руку и отправили в ссылку в Колхиду. Но вскоре свершилось чудо — они снова смогли говорить и писать. Максим Исповедник — один из самых выдающихся православных богословов; до нас дошли его многочисленные полемические, экзегетические, аскетические и литургические сочинения. Ему принадлежат многие труды, касающиеся Св. Писания: толкования на Ареопагитики, объяснение богослужения («Мистагогия»), «Недоуменные вопросы к Фалассию о Св. Писании», «Главы о любви». По своим взглядам он представляет собой посредствующее звено между греко-христианским богословием и средневековой философией Запада. Он наиболее полно в Православии разработал учение о человеке, сотворении мира и обожении, подтвержденное затем св. Симеоном Новым Богословом и св. Григорием Паламой. Защищая Православие, преподобный Максим обращался к людям различных званий и сословий, и это имело успех. «Не только клир и все епископы, но и народ, и все мирские начальники ощущали в себе какое-то неодолимое влечение к нему», — свидетельствует его житие. Память прп. Максима отмечается 13 августа (26 августа по нов. ст.). Цит. по Patr. Migne. PG, t. 90/1, по Добротолюбию (т. 3), по журналу «Христианское Чтение» («О богословии и воплощении Слова»).

Варсанофий Великий (иначе *Варсануфий* или *Варсо-нуфий*) (кон. V в.—VI в.) — святой преподобный, отшельник, весьма почитавшийся на христианском Востоке. Род. в Египте, переселился в монастырь св. Серида около Газы (в Палестине), где упражнялся в иноческих подвигах вместе с аввою Досифеем и аввою Дорофеем. Около 540 г. удалился в пустыню и жил в полном уединении. Написал сочинение против монахов-оригенистов. Скончался в глубокой старости в конце VI века. В IX веке мощи его были перенесены в южную Италию в г. Ория (в Отрантской обла-

сти). О жизни Варсанофия Великого достоверных подробностей не сохранилось. Память на Востоке — 6 февраля, а на Западе — 11 апреля. В 1803 году издана была афонскими монахами греческая книга, содержащая ответы Варсанофия Великого на вопросы учеников по древней и, как говорится в предисловии, единственной рукописи, находящейся на Св. горе. Русский перевод этой книги издан Московскою духовною академией в 1855 г. Разрешаемые в этой книге вопросы имеют исключительно нравственно-аскетический характер. Цит. по «Руководство к духовной жизни» (Москва, 1885).

Софроний Иерусалимский († 644 г.) — святитель, патриарх, богослов, знаменитый противник монофизитства. Род. в Дамаске; в Александрии учился риторике и философии. В ранней юности принял монашество и жил в монастыре, под руководством агиографа Иоанна Мосха. Софроний прибыл в Иерусалим, где скоро был избран сам в патриархи (634 г.). От С. сохранилось большое количество сочинений, и он признается одним из первоклассных богословов-догматиков, автор соборного послания (издано в актах VI вселенского собора), содержащего: учение о Троице (т. е. и о Духе св.), о воплощении Бога Слова, причем доказывается единство ипостаси и двойство естеств. Скончался в 644 году. Память 11 марта. Вторично воспоминается в Субботу сырную. Цит. по сборнику «Душа человеческая».

Феодор Иерусалимский (патр.? 745–767) — святитель, патриарх. В 764 г. все восточные, неподвластные Византии патриархи, под влиянием Феодора Иерусалимского, написали общее исповедание веры и отослали в Рим и в готскую епархию. Этот документ стал известен таким образом не только на Востоке, но и на Западе. Он также был прочитан на VII Вселенском Соборе, провели его с 24 сентября по 23 октября 787 г. в Никее. Цит. по Филокалии.

Исаак Сирий (ум. ок. 700) — святой, отец Церкви, епископ Ниневийский (Др. Сирия). Св. Исаак родился в Ниневии. О родителях его ничего не известно. В юности, удалившись от мира и от всего мирского, вместе с братом своим поступил он в монастырь Святого Матфия, и там принял образ и чин монашеского жития. После 5 месяцев сложивший епископство, строгий подвижник удалился сначала в

горы, а после в монастырь Раббан Шабор. Пребывая здесь до смерти, какие св. Исаак совершил подвиги в борьбе с демонами и плотью, сколько преуспел в добродетели, требуемой как деятельною жизнью, так и жизнью созерцательною, какого достиг духовного совершенства, и какой еще в жизни сей сподобился благодати, об этом без труда можно узнать из его писаний. Св. Исаак писал много и все, что писал, писал с опыта. Он прежде деятельно проходил все то, что впоследствии предал писанию, и собственной деятельностью обучал руководимых им. Писания св. Исаака дошли до нас на сирском и арабском языках, из коих до половины переведено на греческий язык, — а с греческого на русский, в ряду творений св. Отцов, в числе 91 — слова. Память его 28-го января. Цит. по Творениям (Слова подвижнические. Изд. 2. А. И. Снегиревой 1893), по Добротолюбию (Т. 2), по Patr. Migne. PG, t. 86/1.

Фалассий авва (VII в. — ум. втор. пол. VII в.) — преподобный, был пресвитером и настоятелем одного из монастырей в Ливийских пустынях (в Африке), современник Максима Исповедника, с которым Ф. находился в духовном общении, доказательством чего служат письма св. Максима и то, что св. Максим посвятил Фалласию особую книгу, в которой изъясняются трудные места Св. Писания. Творение Фалласия: «Четыре сотницы глав о любви, воздержании и духовной жизни». В греческой церкви память Фалласия совершается 21 янв., в римской — 13 авг. В месяцесловах не значится его имени, но в каноне препод. Феодора Студита — на субботу сырной недели — препод. Фалласия. упоминается в числе святых. Цит. по Добротолюбию (т. 3).

Филофей Синайский (9 век) — преподобный, инок и игумен Синайского обители. В какое время он жил и когда скончался, точно неизвестно. Его творения посвящены правилам трезвения, составленные в великой духовной мудрости и душеспасительности. Цит. по Добротолюбию (т. 3).

Мелетий Монах (9 в.) — богослов, врач. Автор «Сочинения по описанию природы человека, составленного из сочинений церковных писателей и избранных философов». Мелетий упоминает о Гиппократе, Сократе, Гелене. Его сочинение полезным философией и медициной. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 64.

Симеон Новый Богослов (949–1022) — святитель, византийский религиозный писатель и философ-мистик. Родился Новый Богослов в 946 г. в городе Галате и получил лучшее столичное образование. Некоторое время юноша занимал высокое положение при императорском дворе, но в 25 лет бежал из дома и удалился в Студийский монастырь, отличающийся строгостью устава. Иноческим деланием овладевал под руководством знаменитого в то время старца Симеона Благоговейного. Сочинения Симеона Нового Богослова развивают тему самоуглубления, самоочищения и просветления внутренне уединившейся для своей религиозной жизни личности. Авторитет церковно-иерархических институций отступает для него на задний план перед абсолютным авторитетом «духоносного» аскета, носителя личной святости. Преподобный Симеон подверг новому рассмотрению и толкованию знаменитую «Лестницу», считавшуюся наиболее авторитетным из иноческих писаний. Он показал, что современники не вполне правильно толковали ее. Мистическая философия Симеона предвосхищала исихазм XIV в. Преподобный Симеон носит в церковной традиции имя Нового Богослова, т. к. с его деятельностью и сочинениями в Византии X–XI вв. оказалась в немалой степени связана реформа, давшая новый толчок православной аскезе, богословию, мистике. Память его ... Цит. по Добротолюбию (т. 5).

Никита Стифат (Пекторат) (11 в.) — преподобный, родился в начале примерно в 1005 г., очень рано встал на путь монашеского подвига, известно, что с 14-ти лет он был послушником Студийского монастыря. Там же и рукоположен в сан пресвитера. Студийская обитель, в которой преп. Никита провел большую часть своей жизни, всегда была на особом положении в государстве. Значение обители подчеркивалось тем, что государи часто отдавали своих наследников на воспитание под начало наставников-монахов в этом монастыре. Определяющим моментом его жизни стало близкое знакомство и духовное общение с великим подвижником — преп. Симеоном Новым Богословом, который был его духовным отцом. Воспоминания о жизни и поучениях своего наставника преподобный Никита сохранил для потомков, написав *Житие* преподобного Симеона.

Именно благодаря такой скрупулезной работе преп. Никиты в качестве секретаря и переписчика при своем учителе мы знакомы с основными богословскими трудами преп. Симеона Нового Богослова. Особенностью жизненного подвига преп. Никиты была постоянная духовная борьба за чистоту исповедания православной веры. Несомненна его важная роль в драматических событиях середины XI века, в отношениях Восточной и Западной Церквей, приведших к историческому расколу. Автор творений — трех сотниц, которые были точным правилом деятельной жизни, руководством к непогрешительному ведению, одним словом, богатейшей сокровищницей нравственных уроков и умозрительных идей. Цит. по Добротолюбию (т. 5).

Михаил Пселл (1018 — около 1078 или около 1096) — византийский политический деятель, писатель, учёный. До пострижения носил имя — Константин. Видный чиновник, первый руководитель Высшей философской школы в Константинополе, входил в состав кружка образованной столичной знати, оказывавшей большое влияние на правительство Константина IX (1042–1055). Около 1050 попал в опалу, постригся в монахи, но затем был возвращен ко двору. При Константине X (1059–67) — воспитатель наследника (Михаила VII). Просветитель, знаток античной культуры, стремившийся к усвоению основных принципов античного мирозерцания, которое Михаил хотел соединить с христианским учением (бог — творец «природы», но «природа» подчиняется внутренней закономерности, что делает невозможными противоестественные явления — отсюда вражда М. П. к вульгарному «чудотворству»). Письма Мхаила Пселла воссоздают атмосферу интеллектуальной жизни Византии. Кроме того, ему принадлежат теологические и философские сочинения (в т. ч. комментарии к Платону и Аристотелю и «Всеобщая наука» — краткое систематическое изложение представлений о мироздании), трактаты по математике, медицине, филологии, праву, музыке и т. п. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 122.

Фома Аквинский (1225 или 1227–1274 г.) — знаменитый схоластик, сын графа Ландольфа Аквинского. Первоначальное воспитание получил у бенедиктинских монахов в Монте-Кассино. Жизнь Фомы не отличается боль-

шим разнообразием внешних событий, она была богата раз-
ве что странствиями — родившись в Италии, Фома жил в
Париже, Кельне, Риме и других городах Италии. В 1239–
1243 годах учился в университете Неаполя. Далее Фома
учится некоторое время в Париже, а в 1244 или 1245 го-
ду, в Кельне, он становится учеником Альберта Велико-
го, уже в то время почитавшегося одним из наиболее вы-
дающихся ученых своего времени. С 1252 года он препода-
ет в Париже, тогда же пишет свои первые труды — «О
сущности и существовании», «О началах природы», «Ком-
ментарий к “Сентенциям”». В 1256 году становится маги-
стром, в течение трех лет ведет диспуты «Об истине», и,
возможно, начинает работу над «Суммой против язычни-
ков». Далее он странствует по университетам, много пишет,
а с 1265 года приступает к созданию «Суммы теологии». Философ и теолог, получивший титул «ангельского доктор-
а», причисленный 18 июля 1323 г. к лику святых Иоан-
ном XXII и считающийся покровителем католических уни-
верситетов, колледжей и школ. Папа Лев XIII в энциклике
Aeterni Patris (4 августа 1879) объявил его наиболее автори-
тетным католическим ученым. Цит. по книге «Сумма тео-
логии».

Никифор Влеммид (кон. XII в. — 1272) — иеромонах;
полемист-богослов, выдающийся византийский писатель. В
период занятия Константинополя крестоносцами не раз
заходила речь о соединении церквей (на соборных совеща-
ниях по вопросах Filioque среди греков выделялся Ники-
фор). В 1255 духовенство и народ называли его единствен-
ным кандидатом на патриаршество, но царь предложил
ему только земные почести, а он хотел «принять на себя
бремя иерархии ради божественной главы», тогда Влеммид
отказался. Все свое время он отдал школе. Цит. по Patr.
Migne. PG, t. 142.

Никифор Уединенник (он же — Монах) (2-я пол.
XIII в.) — святой преподобный, афонский подвижник, учи-
тель св. Феоплота. Его трактат «О трезвении и хранении
сердца» (конец XIII в.) считается первым систематическим
изложением афонского исихазма, включающего психосоматическую технику. Память празднуется вместе с отцами, во
Святой Горе Афонской просиявшими (в 2-ю по Пятидесят-

нице). Цит. по Добротлюбию (т. 5) и по Patr. Migne. PG, t. 147.

Григорий Синаит (XIII в.—XIV в.) — святой, был пострижен в монашество на горе Синай и потому назван Синаитом. Он пользовался большой известностью в правление [Византией] Андроника Палеолога, около 1330 года. Основоположник византийского мистического учения исихазма. Руководитель движения исихастов на Афоне, где написал религиозно-философские произведения, посвященные обоснованию аскетизма и обобщавшие многовековой опыт монастырской созерцательной мистики. Источниками работ Григория были труды предшествующих мистиков — Иоанна Лествичника, Симеона Нового, Никиты Стифата, Филофея Синаита и др. Из представителей исихазма оказал наибольшее влияние на религиозно-психологическое учение Древней Руси. Житие Г. С. написано его учеником Каллистом, будущим константинопольским патриархом. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 150 и по Добротолубию (т. 5).

Максим Кавсокаливит, Афонский (ум. 1354) — святой преподобный. Его творения входят в Добротолубие; прозвище происходит, как сжигатель калив — шалашей. Цит. из 5 тома Добротолубия.

Каллист, святейший Патриарх Константинопольский, Ксанфопул (ум. 1397) — святой, процветал при Андронике втором из Палеологов (1360 г.). Научившись подвижничеству у св. Григория Синаита, проводил подвижническую жизнь на святой Афонской горе, в ските Магула. С Игнатием, тоже Ксанфопулом, был столь дружен, что казалось, одна душа была в них обоих. Ксанфопул был значительным исихастским автором. Вместе со своим другом монахом Игнатием Ксанфопулом они написали настоящее руководство по молитве и распорядку, «методу» жизни исихастов, назвав свое сочинение «Метод и канон», и оно позднее стало важной составной частью «Филокалии» Никодима Агиорита. Сделавшись потом Патриархом и отправясь в Сербию с клиром для умиротворения тамошней церкви, проходил он через Св. гору, где Максим Капсокаливит предсказал скорую ему кончину, говоря: старец сей не увидит более своей паствы. Прибыв в Сербию, он действи-

тельно переменял жизнь тленную на нетленную. Принадлежность Каллиста к XIV в. видна по месту исихии, молчания, божественной энергии и умного экстаза в его труде. Кроме того, этот поздний неоплатоник, безусловно принимающий христианство как воздух своей эпохи, настолько погружен в сладость открывшегося ему «единения», что скорее через него, со времен Плотина во всем платонизме тождественное видит и понимает все христианские реалии. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 147 и Добротолюбию (т. 5).

Илия Екдик — пресвитер, называемый также и Екдиком (церковное звание в Византии. К обязанностям епископа в древности относилась защита его паствы от несправедливости), есть ли Илия Критский, истолкователь богословских слов св. Григория Богослова, или другой какой, неизвестно. Но, судя по подлежащим главам, видно, что он был муж в высшей степени мудрый, и внешнею мудростью, и особенно нашей духовной. Название глав Илии пресвитера — цветословие или цветособрание. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 148 и по Добротолюбию (т. 3).

Феолипт, митрополит Филадельфийский (XIV в.) — подвижник и богослов, один из зачинателей Исихастского возрождения, ученик св. Никифора Уединенника и учитель св. Григория Паламы. Он проходил подвижническую жизнь на святой Горе, а оттуда потом вызван был и принял предстояние в Филадельфии при Андронике втором из Палеологов, около 1325 года. Здесь под его учением и тайноводством состоял Григорий Фессалоникский, которому он преподавал прекрасные уроки о священном трезвении и открыл тайны умной молитвы, когда он занимался еще мирскими делами. Составлено слово — точное изображение и верное правило сокровенного во Христе делания, — равно как и последующие за ним главы. Цит. по Добротолюбию (т. 5).

Григорий Палама (1296–1359 г.) — святитель Фессалоникийский, византийский богослов и церковный деятель, систематизатор исихазма. Родился в 1296 году в Малой Азии. Во время турецкого нашествия семья бежала в Константинополь и нашла приют при дворе Андроника II Палеолога (1282–1328). Григорий, едва достигнув 20 лет, удалился на Святую Гору Афон и поступил послушником в

монастырь Ватопед, где под руководством преподобного Никодима Ватопедского (память 11 июля) начал путь подвижничества и принял монашеский постриг. На Афоне он развил идеи о различии сущности бога (запредельной и недоступной) и Его энергий (самовыявлений), пронизывающих мир и сообщаемых человеку. На Константинопольском Соборе 1341 года в храме Святой Софии произошел спор святителя Григория Паламы с Варлаамом, сосредоточившийся на природе Фаворского Света. 27 мая 1341 года Собор принял положения святителя Григория Паламы о том, что Бог, недоступный в Своей Сущности, являет Себя в энергиях как Фаворский Свет, которые обращены к миру и доступны восприятию, но являются несотворенными. Учение Варлаама было осуждено как ересь и сам он предан анафеме. Но несмотря на это Патриарх Иоанн XIV Калека отлучил святителя от Церкви (1344) и подверг темничному заключению, которое продолжалось три года. В 1347 году, после смерти Иоанна XIV, св. Григорий был освобожден и возведен в сан архиепископа Фессалоникийского. Учение Григория Палама в 1351 году признано официальной доктриной византийской Церкви. За три года до кончины он вернулся в Солунь. Святитель Григорий Палама мирно преставился к Богу 14 ноября 1359 года. В 1368 году он был канонизирован на Константинопольском Соборе при Патриархе Филофее. День его смерти — 14 ноября. Цит. по Patr. Migne. PG, t. 150, по Добротолюбию (т. 5).

Вриенний, Иосиф (XIV–XV в.) — иеромонах, византийский проповедник, последователь Св. Григория Паламы, получил в Константинополе прозвище «учитель учителей», руководя образованными церковными кругами в столице Византии. С 1381 по 1400 г. был экзархом патриаршего престола на острове Крите, затем главным надзирателем за обучением в государстве. Вриенний был противником единения с латинским Западом, мысль о котором была тогда довольно популярна в Византии, теснимой турками; он принимал деятельное участие в происходивших по этому поводу диспутах. Глава Патриаршей академии и профессор Университета. Именно он воспитал последнее замечательное поколение византийских ученых. Вриенний был большим знатоком как западной, так и греческой литерату-

ры и помог императору ввести изучение трудов западных ученых в университетскую программу. Он горячо приветствовал приезд студентов с Запада. Его труды издал Евгений Вульгарис в Лейпциге. Цит. по собранию сочинений «Βρυέννιου Εύρεθέντα».

Тереза Авильская (Тереза Иисусова) (1515–1582) — святая, монахиня Ордена кармелиток (с 1537). Осуществила реформу данного ордена, приведшую к возникновению 17 женских и 2 мужских монастырей. Канонизирована в 1622. Согласно Терезе, Бог человека живет в его душе. Жизнь в молитве являет собой «орошение сада души» как своими усилиями (мысленной молитвой или медитацией), так и с помощью Святого Духа (посредством созерцания). Один из лучших писателей испанского «золотого века». Основные сочинения — «Книга о моей жизни» (1562–65), «Путь к совершенству» (1583), «Внутренний замок, или Обители души» (1589). Память в Католической церкви 15 октября. В 1960-х гг. причислена Католической церковью к учителям Церкви. Цит. по книге «Град души» (возможно, «Внутренний замок, или Обители души»).

Никодим Агиорит, Святогорец (1748–1809) — святой, преподобный; родился на греческом острове Наксосе. В возрасте 26 лет он пришел на Святую Гору Афон и там, в монастыре Дионисиат, принял постриг с именем Никодим (в крещении Николай). Когда прибыл митрополит Коринфский Макарий, он поручил молодому иноку подготовку к изданию рукописи «Добротолюбие», найденной им в 1777 году в Ватопедском монастыре. Работа над этой книгой явилась началом многолетних литературных трудов Никодима Святогорца. В 1783 году преподобный Никодим принял схиму и шесть лет пребывал в совершенном безмолвии. Когда на Афон вновь прибыл митрополит Коринфский Макарий, он возложил на преподобного Никодима новое послушание — редактирование творений преподобного Симеона Нового Богослова. Преподобный Никодим оставил подвиг молчаливничества и опять занялся литературной работой. С того времени до самой своей кончины он продолжал ревностно трудиться на этом поприще. Литературные труды старца Никодима разнообразны. Им написаны предисловие к «Добротолюбию» и краткие жития подвиж-

ников. Из аскетических наставлений подвижника особенно известна книга «Невидимая брань», переведенная с итальянского, и «Затвор чувств, фантазии и ума». Преподобный Никодим 1 июля 1809 года мирно отошел ко Господу. Память празднуется Церковью 1 июня по ст. стилю и вместе со отцами, во Святой Горе Афонской просиявших (в 2-ю по Пятидесятнице). Цит. с Константинопольского издания.

Иннокентий (Борисов) Херсонский (1800–1857), святитель, архиепископ, проповедник, писатель и экзегет. Род. в семье священника в г. Ельце Воронежской губ.; в 1819 окончил Орловскую ДС, высшее образование получил в КДА. По окончании академии (1823) переехал в Петербург, принял монашество и стал преподавать в духовных школах. Будучи профессором и инспектором СПб. Духовной Академии, потом ректором Казанской Духовной Академии, он проявил себя как талантливый проповедник и писатель. В 1840 хиротонисан во еп. Вологодского, в том же году переведен в Харьков, а в 1848 назначен архиеп. Херсонским и Таврическим. В 1841 И. избран членом Российской Академии наук. Он пользовался большой популярностью как «русский Златоуст» и добрый архипастырь. Архиепископ Херсонский и Таврический канонизирован Русской Православной Церковью в 1997 году решением Синода УПЦ. Память празднуется ... Цит. по книге «Человеческой душе».

Феофан Затворник, Вышенский (Тамбовский) (1815–1894) — святитель, в миру Георгий Васильевич Говоров, доктор богословия, психолог, педагог и духовный писатель; родился в семье священника, получил духовное воспитание и образование. За свою педагогическую и богословскую деятельность он удостоился стать почетным членом всех Духовных академий Русской Православной Церкви. С 1866 года епископ Феофан — на покое в Вышенской пустыне Тамбовской епархии, с 1872 года в течение более двадцати лет до своего преставления находился в затворе, посвятив себя научно-богословским трудам.

В трудах и письмах святителем Феофаном наиболее полно представлено учение о духовной жизни, о значении в ней соединения собственной свободной воли с Божественной благодатью. Христианская жизнь систематично представлена как метод преодоления личностных про-

блем, разрешения психотравмирующих ситуаций и коррекции неадекватных реакций, в книге в доступной форме в аскетико-богословских терминах детально описан весь психотерапевтический процесс от анализа возникновения мотивации к исправлению (предпосылки покаяния) и исцелению до содействия в изменении жизненных установок. Феофан Затворник — признанный предтеча православной психотерапии. Вклад Ф.З. в науку о человеке безмерен, им не только структурированы знания предшествующих подвижников, но и введен в оборот корпус основных первоисточников. Важнейшей из переводных работ святителя является «Добротолюбие», главный предмет которого составляют писания о духовной жизни, изложенные опытными подвижниками. «Добротолюбие» — своеобразная антология по всем аспектам проблемы Человека. С этой же темой связана другая переводная работа — «Невидимая брань», вести которую помогает духовная психотерапия. В 1988 году Церковь канонизировала Ф.З. как подвижника веры и благочестия. Цит. по книгам «Путь ко спасению», «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», «Начертания христ. нравоучения» и из сборника «Душа человеческая».

ДУХОВНОСТЬ КАК ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ¹

Введение понятия духовности в лексикон психотерапии актуализировано развитием самой дисциплины, как ответ в решении стоящих перед ней задач; понятие духовности отражает качество внутренней жизни страдающего человека. Духовность в предельном значении есть самосознание конкретного человека в контексте присущего ему мироощущения, т. е. качественная характеристика духовного уровня его души. Духовность в человеке есть при любом образе жизни и в любом состоянии. Как писал *Феофан Затворник*: «Не то, чтоб, когда человек бывает духовен, душевность и телесность не имели в нем уже места, — но то, что тогда духовность у него бывает господствующей, подчиняя себе и проникая собою душевность и телесность; равно не то, чтоб, когда человек бывает душевен, его духовность и телесность не существовали более, — но то, что тогда душевность бывает господствующею, всем заправляет и всему дает свой тон и самую духовность облекает покровом душевности; так же не то, чтоб, когда человек бывает плотян, его духовность и душевность исчезли, — но то, что тогда все у него оплотняется, и духовность и душевность плотяны бывают, подчинены плоти и ее попораны» (Феофан, 2001). Духовность выражается в иерархии потребностей духа, души и тела, потребности характеризуются мотивацией, мотивация — ценностными смыслами, смыслы — самосознанием и восприятием картины мира. Духовность выступает стержнем личности.

Стратегия и методология работы с духовным уровнем имеет определенность в религиозно-духовных практиках, и

¹Статья написана для «Психотерапевтической энциклопедии». Оформлена как требуется в научной энциклопедии.

потому необходимо разрешать эту психотерапевтическую проблему в контексте междисциплинарного диалога. Духовность — понятие не религиозное, поскольку характеризует сущность человека как такового в соответствии с его антропологическим составом; религиозным может быть ее содержание и, соответственно, формы коррекции и помощи. Например, духовность христиан основывается на том, что они имеют «залог Св. Духа» (*pignus Spiritus*).

Являясь положительным потенциалом личности, духовность в психотерапии наблюдается преимущественно в поврежденном состоянии, реальная коррекция духовности происходит в процессе реконструкции личности. Обычно образцом для реконструкции выступает или утраченное состояние пациента, бывшее до обращения к врачу, или приведение в соответствие с социальной нормированностью. В целях противостояния возможной рецидивуемости того или иного расстройства перед психотерапевтом всегда стоит задача разобраться в духовной этиологии болезненного состояния, связанного с невидимым миром смыслов.

Наиболее адекватным способом определения духовности для психотерапии является прочтение собственных эмпирических данных и наблюдений с помощью привлечения данных христианской антропологии и семантической лингвистики. Такая герменевтическая работа позволяет с научной корректностью идентифицировать сведения о внутренней психической деятельности человека с его невидимыми органами, зафиксированными в терминах «наивной анатомии». Образ человека по данным языка и по данным аскетического опыта позволяет понять духовную этиологию страдания и пути его преодоления. Подобно обычным органам, органы невидимые обладают своими четко очерченными функциями, связанными, однако, не с материальными процессами внутри тела человека, а с его психикой, расширенной до понимания души и духа. Принципиально важным это является потому, что умозрительные и физиологически нелокализованные органы человека являются тем, на что и через которые в значительной мере направлено психотерапевтическое лечение. Вне зависимости от концептуальных основ того или иного научно-практического направления структурирование способностей и сил души от-

носителем таких органов являются составлением атласа внутреннего человека, основой диагностической и прогностической модели при оказании помощи.

Для описания духовности и ее интерпретации использования социально-демографических замеров недостаточно. Корреляты между внешними факторами и внутренней жизнью в свете духовности определены в христианской аскетике, отражая опытное знание о человеке, полученное через путь самопознания в духовной брани, что нашло закрепление в естественном языке как общечеловеческие универсалии. Основное внимание сосредоточено, прежде всего, на личностной, ипостасной стороне человека, но с учетом его психофизической природы, которая выступает фоном для отражения сигналов внутренней жизни. Природная и социальная среда — только условия жизни личности, на которые она реагирует в соответствии с областью действия ее духа, т.е. это отношение к ближнему и к творению на основе отношения к самому себе. Когда внутренняя жизнь не самодостаточна, то духовность преломляется через внешнюю жизнь. Этот уровень чаще всего используется в психотерапии, но коррекция на психофизическом уровне может быть связана только с внешне обусловленными факторами: изменить условия среды обитания или через научение принудить к социальной нормированности, включая систему отношений. Условием гармонизации внутреннего мира является рассмотрение страдания как нарушение в невидимых органах и субстанциях, структурирующих личность и, прежде всего, в духе.

Другим источником понимания духа и духовности является семантическая лингвистика. Описания образа человека и его состава в терминах «наивной анатомии» отражают языковую реальность, необходимую в психотерапевтической коммуникации. Семантический метаязык используется для построения толкований, которые бы не зависели от конкретного языка и культуры. Словарь универсальных человеческих понятий в несколько десятков единиц установлен на базе межъязыковых исследований, семантическая неразложимость и универсальность элементарных смыслов подлежит эмпирической проверке. Универсальность фундаментальных человеческих концептов тесно

связана с представлением о врожденности этих концептов, что было выявлено в исследованиях детской речи. Признание наличия врожденного и универсального языка мыслей можно интерпретировать как врожденную религиозность, но без конфессиональной окраски.

Например, концепт «Бог» не является универсальным, но его можно построить из универсальных концептов. Используя их, психолингвист А. Вежбицкая (Wierzbicka Анна), предлагает объяснение: «Бог — это некто, не такой, как кто-либо еще; этот некто есть некто хороший; этот некто не такой, как люди; этот некто может сделать все. . . » (Вежбицкая, 1999). Об этом же говорит Феофан Затворник: «Тому, кто хочет созерцать все сущее идеально, следует исходить от Бога или от того символа, который Богом написан в духе». Стремление к универсализму отражено в концептуальной основе движения «АА»: «Бог, как я его понимаю. . . ».

В связи с этим отметим, что парадокс трансформирования души в психику не связан с противоречиями науки и богословия, это проблема методологическая. В соответствии с методологическим основанием естественных наук, все душевное стало пониматься как психическое, а психическое стало рассматриваться через фиксируемую связь с организмом. Сфера психики ограничена тем уровнем души, который может быть исследован естественнонаучными методами, недостаточными для духовного измерения человека. Все, что превышает психику, в психотерапии становится содержанием текста коммуникации, и через это реализуется врачебная помощь словом, лечение души душой. Уровень психики в совокупности с духовным уровнем составляет душу. Психотерапия работает в зоне взаимодействия духовного и психического; проговаривая духовное и фиксируя психическое.

Психотерапевтическая беседа — коммуникация на духовном уровне с использованием концептов культуры, в виде которых культура входит в ментальный мир. В отличие от понятий концепты не только мыслятся, они переживаются, они — предмет эмоций, симпатий, антипатий, а иногда и столкновений. Концепты всегда содержат в скрытой форме смыслы религиозных традиций. Противоречие меж-

ду культурными концептами и естественнонаучными понятиями преодолеть стало возможным через их интеграцию в категорию духовности, динамика которой определяется духом. Данное положение было точно и корректно сформулировано почти сто лет назад К. Ясперсом (K. Jaspers) в фундаментальной «Общей психопатологии»: «Наше психологическое понимание пребывает, если можно так выразиться, в пространстве *между*, с одной стороны, объективным фактическим материалом, явлениями пережитого опыта и предполагаемыми внесознательными механизмами и, с другой стороны, спонтанной свободой экзистенции. (...) Благодаря такому промежуточному статусу нашего понимания мы можем пролить определенный свет на старую проблему связи души с духом и телом. В духе мы усматриваем значащее, осмысленное содержание, с которым душа соотносится и которое ею движет. В теле мы усматриваем наличное бытие души. (...) Как соматическая сфера в целом не исчерпывается совокупностью феноменов, доступных исследованию чисто биологическими методами (поскольку простирается вплоть до телесно-душевного единства экспрессивных проявлений), сфера духа также одушевлена, неразрывно связана с душой и основана на ней». (К. Ясперс, 1997).

Медико-психотерапевтическая практика и сопутствующая ей научная теория честно подошли своим путем к рубежам такого понимания человека, которое отражено в богословской антропологии и некоторых положениях метафизики. Это нашло свое выражение в использовании таких понятий, как духовное, производной от него духовности и неизбежно, согласно этимологической корневой основе, «духа». По научно-психотерапевтическим текстам можно определить с долей условности, что духовное лежит в пространстве между Святым Духом и психикой, упорядочено и регулируется некой религиозной идеей. На категориальном уровне самое общее определение всего духовного состоит в противопоставлении всему материальному. В различных культах и традиционных культурах «дух» всегда — невидимая сущность, действующая вне и внутри человека, т. е. фактор, который явно не поддается наблюдению, но обладает силой (или энергией) и обнаруживает себя через

действие. «Natura naturata — «природа сотворенная», чувственная реальность, изучаемая в естественнонаучной парадигме мышления; natura naturans — «природа творящая», по сути невидимая, но реально присутствующая и умопостигаемая. В Библии словами Бога человек определен как «плоть, в которой есть дух жизни» (Быт. 6,17).

По данным анализа языка, «основная невидимая субстанция внутри человека — это дух. Дух окрашивается личностью человека. Он подвержен изменениям связанным главным образом с функционированием воли, потом с настроением. С духом могут связываться представления о норме — здоровье или болезни» (Апресян, 1997). Следует отметить, что и в богословском святоотеческом наследии наличие духа как органа в составе человека не абсолютизируется, бесспорна только душа. Дух выражается в способностях, данных душе человеческой сверх психики, но психика имеет свое содержание только при наличии соматики. Трехотомия: дух, душа, тело, — идеальна как объяснительная модель духовных процессов. Дух — это душа души. Антропологические теологемы — инструментарий описания невидимого. Для психотерапии она играет точно такое же значение, это — модель, на которой фиксируются данные о наличных состояниях пациента. Кроме богословия эта проблематика важна только для психотерапии. Эта сопряженность вызывает противоречия между двумя помогающими человеку служениями. В русской языковой среде понятие духовного и духовности особенно окрашены религиозно-церковным содержанием через социализацию ряда слов, производных от «дух» (духовенство, духовное сословие и пр.), тем самым создавая ложную посылку, что духовное — это то, что относится к профессиональной сфере и компетенции духовенства. Без анализа антропологии внутреннего человека приходилось даже объясняться: «Мы и не думаем соперничать с духовенством. Но мы стремимся расширить сферу медицинской активности и использовать полные возможности медицинского лечения» (Франкл, 1997).

В обосновании *логотерапии* и экзистенциального анализа В. Франкл (Frankl V.E.) писал: «Человек живет в трех измерениях: соматическом, психическом и духовном.

Духовное измерение не может быть игнорируемым, так как именно оно делает нас людьми... духовное страдание может иметь очень мало связи с болезнью психики» (Франкл В., 1997). Подобная позиция звучит у В. Кречмера (Kretschmer W.) в определении *синтетической психотерапии*: «биологическое, психологическое и духовное синтетически включаются в психотерапевтический процесс... Чем отличается здесь духовное от психологического...? Психологическое здесь — это различные душевные процессы, совершающиеся по правилам, закономерностям, например, примитивные реакции, характерологическое, формы темперамента, чувства. Духовное — все, что преступает эти правила» (Кречмер, 1993).

Задолго до выводов этих видных психотерапевтов, святой *Феофан Затворник* в книге «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться» аналогично сформулировал эту триаду: «У человека есть три (а с промежуточными — пять) яруса жизни: духовный, душевный и телесный», «каждый из них дает свою сумму потребностей, естественных и свойственных человеку», «потребности не все одного достоинства, но одни выше, а другие — ниже», «соразмерное удовлетворение их дает человеку покой». «Духовные потребности выше всех, и когда они удовлетворяются, то другие хоть и не будут удовлетворены, покой бывает; а когда они не удовлетворяются, то, будь все другие удовлетворяемы богато, покоя не бывает» (Феофан, 2001). Без включения духовного измерения в психическую антропологию медицинской модели человека и болезни все рассуждения о качестве внутренней жизни являются житейскими мнениями, не имеющими никакого отношения к профессионально поставленной психотерапевтической деятельности. «Правильный диагноз может быть поставлен только тем врачом, который может видеть духовную сторону человека» (Франкл В., 1997).

В свете психологии религии можно сказать, что в духе находится источник религиозности, но важнее другое: в духе сосредоточены потенциальные возможности человека гармонизировать себя и свое бытие в мире. «Когда удовлетворяются духовные потребности, то они научают человека поставлять в согласие с ними удовлетворение и прочих по-

требностей, так что ни то, чем удовлетворяется душа, ни то, чем удовлетворяется тело, не противоречит духовной жизни, а ей пособствует, — и в человеке водворяется полная гармония всех движений и обнаружений его жизни, — гармония мыслей, чувств, желаний, предприятий, отношений, наслаждений» (Феофан, 2001).

Советы святителя Феофана предельно просты по звучанию, для него страдающий человек — не пациент, а подвижник. Он писал: «Как зашла болезнь, — противоположно тому, действуя, можно изгнать ее. Отпали от Бога — надобно воссоединиться с Ним. Отпали, усомнившись в слове Бога, — надо восстановить полную веру сему слову. Потеряв веру Богу и в Бога, приняли мы пагубное решение *так я сам* — надо уничтожить это *я сам*. Когда образовалось это пагубное *я сам*, дух наш потерял свойственную ему силу властвовать над душою и телом и, напротив, сам подпал под иго рабства им; надо восстановить сию власть духа. Когда власть духа пресеклась, потребности души и тела разбрелись в разные стороны и в желаниях наших произошло смятение; надо все эти потребности опять привести к единству и установить в их чине взаимоподчинение».

В древнецерковной антропологии триаду духа составляют: ум (разум), воля и силы. Духовность, таким образом, должна характеризовать их совокупно, не их наличие, а их состояние или качество относительно неопределенной «нормы», т. е. структуру внутреннего мира. Пациентом психотерапевта не может стать только человек духовный и духовно-душевный, т. е. достигший границы бесстрастия; в любом другом состоянии человек не всегда способен переносить страдания адекватно, даже если он верующий. Подверженный страстям человек всегда определенно болен, хотя медицинская диагностика касается только некоторых патологических состояний, связанных с духовной ущербностью, не понимая духовной этиологии и генезиса страсти как реальных процессов. Неучтенная духовная этиология может быть определена как криптогенная. Духовная диагностика, не имеющая в психотерапии формализованной классификации, является востребованной при оказании психотерапевтической помощи. Это касается в особенности болезней с синдромом зависимости, как, например,

при наркомании. Во всех видах зависимости всегда присутствует страсть.

Дух проявляет себя через способности: ум, волю и силы. В аскетике ум рассматривается как способность понимания и ведения, а также уподобляется духу в целом, он никогда не отождествляется с интеллектом современного словоупотребления, он — владычественная часть души. Синонимичны уму только разум и рассудок, разум по тексту Библии буквально значит «вера». Вот эта способность не является сферой психотерапии по определению. На антропологическом материале можно видеть, где реально проходит граница компетенции священников и врачей. Наряду с умом другой основной способностью духа является воля. В философском и богословском осмыслении ей уделено большое внимание, воля является также камнем преткновения между психотерапией и представителями Церкви. Волевой акт в описании состоит из трех моментов: обсуждение (или совещание), выбор и само действие (или исполнение). Свобода выбора дана от Бога, повлиять на выбор не могут даже бесы, т. е. нет внешней силы, которая внушит «быть или не быть», даже под гипнозом. Момент «обсуждение», по аскетике в психологии называется внутренним интеллектуальным планом с функцией сознательной регуляции деятельности. Определенным является то, что психотерапевтическая коммуникация направлена к духовному уровню человека и конкретно к этому моменту волевого акта. У человека обсуждение с самим собой включает не только нравственные понятия и нормы, но и вообще информационное поле о предмете выбора. В этом аспекте следует отметить, что психотерапевтическая беседа входит в зону волевого акта, она имитирует внутреннее обсуждение. Врач целенаправленно и структурированно излагает свое видение проблемы и тем участвует в совещании в душе человека, но выбор сделает сам человек, как, например, может предпочесть бегство в болезнь. В действе этого ряда лежит причина, почему оппонентами говорится о подавлении воли в психотерапевтическом лечении, т. е. от незнания святоотеческой антропологии и без ее сопоставления с психотерапевтическим процессом.

По сути, в этом вопросе задача и возможности психо-

терапии лежат в организации восстановления нарушенного баланса смысловых регуляторных систем, формирующих деятельность и поведение. Смыслы стали предметом изучения в психологии; так, Д. А. Леонтьев в монографии «Психология смысла» пишет: «Почему люди делают то, что они делают?» — ключевой вопрос психологии личности, поскольку личность вбирает в себя и интегрирует различные механизмы регуляции деятельности и жизни в целом» (Леонтьев Д. А., 1999). Им выделены шесть типов регуляции деятельности:

1. Логика удовлетворения потребностей;
2. логика реагирования на стимул;
3. логика предрасположенности;
4. логика социальной нормативности;
5. логика смысла или логика жизненной необходимости;
6. логика свободного выбора.

Первые три системы регуляции деятельности не нуждаются в представлении о мире как о целом, т. е. находятся за гранью духовности. Детерминанты всех этих форм поведения не выходят за пределы конкретной ситуации. Действуя в рамках этих трех логик, субъект не может сделать что-то, чего нет в ситуации. Эта группа мотивации общая для человека и животного. Логика социальной нормативности расширяет контекст деятельности, учитывая то, чего нет здесь-и-теперь, в данной ситуации, но она все равно не связана с миром как целым, хоть и свойственна только для человека. Это предел собственно психической деятельности. Человек является личностью в той мере, в какой его жизнь определяется логикой смысла и выбора в духе.

Психотерапия и душепопечение призваны поднять страдающего человека до логики смысла и поставить перед свободным выбором, т. е. работа должна быть ориентирована на восстановление поврежденной духовности.

В труде «Основы древнецерковной антропологии» врач А. Позов изложил обобщенные сведения о триаде духа в методологически удобном ракурсе: «Особенность каждой из духовных сил в том, что ум есть дух в духе, душе и теле; воля есть дух в душе и теле, а сила есть дух в теле. Отсюда — другая особенность духовных сил. Каждая из них сама по себе сознательна, но проявления их в человеке различны по

степени сознаваемости их для «Я». Ум сознателен, потому что функция его протекает в духе; воля менее сознательна, она подсознательна, так как функция ее протекает в душе. Сила из всех трех духовных функций наименее сознательна, так как протекает в материальном теле. Разница в степени сознательности отдельных сторон духа — не в них самих, но в той среде, в которой каждая из них действует».

Действования духа проявляются в человеке в положительной и отрицательной формах. Болезнь внутреннего человека спасительно манифестируется то страхом Божиим, то тревогами совести, то недовольством ничем тварным. Отреагировать человек может деланием лучшего, идеального, как он это понимает, что опять же написано в духе.

В. Франкл определил важность ценностей переживания Добра, Истины и Красоты, назвав их ценностями установки, которые эквивалентны знакам одуховленности души, сохранившимися у павшего человека, по *Феофану Затворнику*. Вследствие соединения по сотворению человека его души с духом от Бога душа преобразилась из животной и стала человеческой. Она обнаруживает высшие стремления и восходит на одну ступень выше всего тварного, являясь душою одуховленною. Одуховленность тождественна духовности. По Феофану, жизнеутверждающая духовность проявляется во всех сторонах жизни человека — мысленной, деятельной и чувствующей.

В мысленной части — «от действия духа является в душе *стремление к идеальности*. Собственно душевная мысленность вся опирается на опыт и наблюдение. Из того, что узнается сим путем раздробленно и без связи, она строит обобщения, делает наведения и добывает, таким образом, основные положения об известном круге вещей. На этом бы и стоять ей. Между тем она никогда не бывает этим довольна, но стремится выше, ища определить *значение каждого круга вещей* в общей совокупности творений. Например, что есть человек... Это и есть стремление к идеальности: ибо значение вещи есть ее идея». Истина по Франклу, идеальность по Феофану, «идеализм как психологический фактор» по Яроцкому — положительное основание для самосознания. В деятельной части — «от действия духа является *желание и производство бескорыстных дел* или

добродетелей. . . не потому, что они нужны, полезны и приятны, но потому, что они хороши, добры и справедливы». В чувствующей части — «от действия духа является в душе стремление и любовь к красоте. Собственное дело сей части в душе — воспринимать чувством благоприятные или неблагоприятные свои состояния и воздействие совне по мерке удовлетворения или неудовлетворения душевно-телесных потребностей. Но видим в кругу чувств — чувства от услаждения красотой». В духе заложен потенциал изменять травмирующую ситуацию посредством личностных ресурсов, тем продвигаясь по пути исцеления. Психотерапия наравне с душепопечением касается сферы духовного бытия человека, но в пределах оказания помощи, а не в сопровождении по пути спасения.

Интердисциплинарность и многоуровневость психотерапии отражается в целостном подходе к человеку, дополняя психосоматическую его структуру духовной составляющей. В этом можно видеть качественный рост психотерапевтического подхода при реализации своих специфичных лечебных, профилактических и реабилитационных задач. Духовность в данном контексте является не только областью изучения, но и концептуальным понятием в методологии. В категории духовности — ключ к метапсихотерапии. С помощью семантических универсалий возможно дать описание внутреннего человека в переводе с понятийных языков всех психотерапевтических направлений.

ЛИТЕРАТУРА

- Адлер Г. Лекции по аналитической психологии. М.: «Рефл-бук», 1996.
- Апресян Ю. Д. (общее руководство). Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск. М., 1997.
- Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М.: «Языки русской культуры», 1999.
- Кречмер Вольфганг. О синтетической психотерапии // Московский психотерапевтический журнал, № 1. 1993.
- Леонтьев Д. А. Психология смысла (природа, структура и динамика смысловой реальности). М.: Смысл, 1999.
- Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Мадрид, 1965.
- Феофан (Говоров) епископ. Путь ко спасению (краткий очерк аскетике). Начертания христианской жизни. М., 1908.
- Франкл В. Доктор и душа. СПб.: Ювента, 1997.
- Ясперс К. Общая психопатология. М.: «Практика», 1997.

КОНЦЕПЦИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

Православная психотерапия — совокупность форм и подходов к врачеванию души, имеющих в основании мировосприятие, покоящееся на православной вере, духовном, аскетическом и литургическом опыте Единой, Соборной и Апостольской Церкви (конфессионально определяемой как Православная).

Выделяемая в отдельное направление православная психотерапия определяется с религиозно-конфессиональной тональностью, потому что в ее основании лежат опытно-теоретические знания православной антропологии, гомилетики, аскетическое и святоотеческое учение о духовной жизни, о страстях как источнике болезней, о подвижничестве как духовной брани, а также многовековой положительный опыт Церкви в деле душепопечения и понимание нравственного христианского долга в духе Святого Евангелия.

Православная психотерапия естественным образом занимает свое место среди многообразия психотерапевтических теоретико-методических подходов, поскольку они связаны прежде всего со своеобразием понимания природы человека и его назначения, а также вытекающих из этого характера человеческих отношений. Специфичность данного направления в том, что междисциплинарная проблема, в центре которой стоит человек, — помощь ему в выживании и спасение ею, — решается в совокупности трех аспектов: не только медицинского и социального, но и сотериологического.

При полном приятии значения совокупности клинических, психологических, социальных и биологических факторов опытное знание о человеке подвижников христиан-

ского благочестия, отцов и учителей Церкви, запечатленное в их творениях в форме слов, гомилий, бесед или поучений, содержит категории и понятия, которые отличают его от аналогичной области знания как современной научной психотерапии и психологии, так и инославных религиозных систем. Например, состав человека (дух, душа, тело), человек как образ и подобие Божие, благодать, трезвение, обожение, спасение. Религиозно-конфессиональный признак психотерапии указывает на использование не религиозного опыта вообще в его социально-психологическом понимании, а только конкретного опыта православной духовности. «Православное учение о человеке исходит в главном из трех источников ведения: Священное Писание, непосредственные мистические прозрения и самостоятельные домыслы богословствующего разума», по словам исследователя православной антропологии и аскетики архимандрита Киприана (Керна).

Главнейшим в богословии можно уверенно считать эмпирическое знание о человеке, аскетические опыты, гомиетику, практическое душепопечение, крайне важные догматические и канонические направления богословской мысли имеют первенствующее значение в вероисповедных вопросах, которые структурируют религиозность души человеческой.

С первых веков христианства постигался состав человека как образ и подобие Божии, психический механизм действующих в нем сил, формировалось учение о человеке, основанное больше на внутреннем самоуглублении, на изучении сокровенного мира собственной души, чем на богословской диалектике и предпосылках античной философии.

Накоплен положительный опыт, легший в основу поведения спасения и пути подвижников. Наука нового времени прошла мимо многоценных психологических и антропологических знаний, достигнутых последователями Христа Спасителя. Аскетические опыты, патриотическое наследие в полной мере не наследовались и самой Церковью в новое и новейшее время (по исторической периодизации), а со стороны научных кругов они не только не изучались, но даже не критиковались и полностью игнорировались.

Различия понимания души между научным рациональным знанием и ведением религиозным, всегда опирающимся на Божественное Откровение, здесь не требуют пояснений. Но примечательно другое: Евангельское Благовестие принесло в мир несколько руководящих идей о человеке, при этом некоторые из них были восприняты из ветхозаветной традиции, а иные заново даны в христианском Откровении. Г. Б. Робинсон («The Christian doctrine of Man») проанализировал корпус библейских антропологических терминов, из которого видно, что уже терминология Посланий апостола Павла (Новый Завет) содержит неадекватность ветхозаветным выражениям (безусловно еще большая несогласованность с современной психологической терминологией), его язык не укладывается в рамки иудейской антропологии, которой была чужда трихотомия человека (дух, душа, тело) и свойственно особое понимание человеческой личности, не в ее ипостасном, абсолютно-персоналистическом значении, а через призму коллектива, национального целого, реализуемое через общество, которое на ней базируется.

Вопрос о дихотомии или трихотомии человека апостолом Павлом не решается специально, но классический текст в 1 Послании к Фессалоникийцам (5.23) с бесспорно трехчастным пониманием человека стал одной из аксиом решения проблемы человека и мира.

Внутри христианских конфессий и деноминаций проблема человека преломляется, в частности, через отношение к святоотеческому наследию и к аскетическому опыту. Так, например, такая категория аскетики, как *обожение*, не свойственна миру неправославному. Отношение к аскетике в католицизме (по С. М. Зарину в его монографии «Аскетизм по православно-христианскому учению») выражается в выполнении и осуществлении трех «евангельских советов» (целомудрие, нищета и послушание), которые не являются, строго говоря, евангельскими заповедями, и потому аскеза оказывается выполнением не должного, а сверхдолжного. В протестантстве отрицается само существование «евангельских советов», в отличие от заповедей, а потому аскетизм в его понимании противен духу Евангелия. В Православии совершенство считается общехристианским

требованием, «путем узким». Богословские концепции, таким образом, входят в проблему человека во всей его полноте и не могут не отражаться на принципах помощи и терапии.

Признак конфессиональности (*церковности* — в богословском понимании) выражает определенную человеческую позицию и ситуацию при оказании и принятии психотерапевтической помощи, в отличие от любого методологического или характерологического определения. Важно отметить, что принцип доминанты, сформулированный А. А. Ухтомским (известным физиологом, прежде получившим образование в Духовной Академии), рассматривался им самим в неразрывной связи с законом заслуженного собеседника: «Мы видим во встречном человеке преимущественно то, что по поводу встречи с ним поднимается в нас, но не то, что он есть. А то, как мы толкуем себе встречного человека (на свой аршин), предопределяет наше поведение в отношении его, а значит, и его введение в отношении нас». Православная психотерапия в своих основах близка к личностно ориентированной психотерапии, она *ориентирована на видение человека, созданного по образу и подобию Божию*.

В понимании личности христианство дало наиболее полное раскрытие заложенного в человеке неповторимого начала. Архимандрит Киприан (Керн) тонко заметил в связи с этим, что эллинистическая мысль не нашла даже выражения для личности, греческий язык Платона и Плотина для обозначения индивидуальности использовал производное от местоимения «каждый». В период богословских споров вокруг тринитарного и христологического догматов была определена основа для обозначения человеческого лица через осознание божественного происхождения Личности, ее духовности. Богословие выработало понятие ипостаси как самостоятельного «бытия в себе», т. е. понятие, определять временном словаре словом «личность». Она прежде всего духовна, а не «индивид» как «часть вида». Православная психотерапия, условно говоря, *ипостасно ориентирована*, понимание человека как личности неотделимо от богословской антропологии с нюансами понимания духа, души и тела. Для психотерапии практической крайне

важно понимать не только многогранность личности, но и ее многоуровневость.

Ветхий и новый человек, внешний и внутренний, плотский, душевный, духовный — не образы, а понятия. Личность, или человеческая ипостась, объемлет все части этого естественного состава. Проблема дихотомии и трихотомии снимается при внимательном прочтении творений отцов, в частности, святого Исаака Сирина, объединившего идею двуприродности человека («человек составлен из двух частей, т. е. из души и тела») и представление о трехчастном строении человека («три суть мысленные способа, по которым ведение восходит и нисходит: и бывает изменение как в способах, какими водится ведение, так и в самом ведении; и чрез это оно вредит и помогает. Три же способа суть: тело, душа, дух»). Внешний, внутренний и совершенный человек — своего рода лестница. (Среди современных авторов этой темы коснулись А. Позов в Испании и Н. Носов в России.) Епископ Варнава, автор монографии «Основы искусства святости», отмечал, что святые отцы, рассуждая о разумной, раздражительной и вожделевательной силах души, рассуждают не только в отношении плотского человека, но и борющегося со страстями, и даже святого. По его определению, они изучают духовную жизнь в трех срезах (духовном, душевном и плотском) по трем сторонам (способностям), сразу с девяти точек зрения. В этом отличие святоотеческой психологии от мирской, православная психотерапия опирается на ее богатый духовный и эмпирический опыт.

Исторически формирование этих основ прошло многовековой путь, условно подразделяемый на доникейскую антропологию, антропологию великих догматических споров, пустыни, мистиков, богословских синтезов, исихастскую (паламитскую) и современного богословствования.

Иное своеобразие православной психотерапии состоит в том, что необходимо говорить о двух ее формах: сугубо церковной и научно-практической.

В первом случае это констатация факта психотерапевтического воздействия практики церковного душепопечения, таинств, обрядов и дисциплины, установленных с апостольских времен, развитых в святоотеческий период,

незначительно корректируемых на протяжении всей церковной истории.

Во втором случае все виды помощи (консультирование, диагностика, профилактика, лечение) осуществляются профессиональными врачами и психологами в диапазоне психотерапевтических и общемедицинских мероприятий, при этом они не подменяют собой пастырское душепопечение и благодатные действия церковных таинств и обрядов, но их методико-теоретическая база аккумулирует глубинные знания как богословских, так и естественных наук. Это есть выражение тенденции наладить взаимодействие с религиозным опытом в свете православной духовности, иными словами — постижение этого опыта самим психотерапевтом через личное воцерковление и гармонично следующее за этим деятельное благовествование, реализуемое через врачебное призвание.

Обе формы являются осуществлением Миссии Церкви в мире; духовным окормлением народа Божия в первом случае и ее социальным служением — во втором, поскольку православный врач — чадо Церкви и опыт человекознания отцов и учителей Церкви не может быть трансформирован в некую психотехнику, культивируемую вне церковного общения.

Отмечая реальность психотерапевтической помощи Церкви, важно понимать, что она организована на основе всечасного решения сотериологических задач, что ситуативная целительная (можно сказать, чудесная) помощь страждущим не может быть выделена из этого контекста. Говорить о методике спасения было бы кощунственно для церковного сознания и бессмысленно для научно-критической любознательности в силу трудностей понятийного перевода сущности церковной икономии, Божественного Домостроительства, на язык современной науки.

При посильном описании научным языком с позиций психотерапии деятельной сакральной жизни Церкви особенно выделяются такие ее составляющие, как пастырское душепопечение (с таинством исповеди и покаяния, институтом духовничества, специальными молебнами) и богослужение во всей литургической полноте. Такое описание фиксирует прикладную сторону таинств, иерархических обя-

занностей и храма. Например, священник Байбаков (до принятия получивший образование врача-психиатра) на церковно-медицинской конференции отмечал, что «если богослужение рассматривать только как храмовое Действо в отрыве от мистической сущности, то оно является синтезом многих искусств: изобразительного, словесно-поэтического, музыкального. Психотерапевтический эффект каждого из них, ритмическая структура всей службы, участие в ней певчих и народа, эмоциональная насыщенность — все подчинено единой цели — разрядке отрицательных аффектов, катарсису... Русский философ и священник Павел Флоренский вообще рассматривал ритм, темп и интонацию как древнейшие и существенные части богослужения... И если ритм, темп и интонация соблюдены, то чтение, пение, молитва производят свое очищающее действие на души людей, хотя бы содержание всего воспринималось на подсознательном уровне». Можно говорить об элементах музыкотерапии, библиотерапии, об аналогичности медицинской деонтологии соответствующему разделу пастырского богословия, об установках ожидания и соответственно типологии грешников, но сопоставимость форм вторична перед реальной помощью страждущему.

Епископ Варнава, согласно церковному сознанию, так определил порядок в призывании врача: 1) рассказать в душе своей во всех прежних грехах, без всякого самооправдания и самовыгораживания; 2) дать торжественное обещание исправить свою жизнь к лучшему; 3) призвать священника и закрепить, освятить эти новые душевные расположения в таинствах покаяния, елеосвящения и святого причащения; 4) наконец уж, чтобы не понуждать Господа на явное чудо и не давать повода к возрастанию в себе скверного тщеславия и гордости («Бог мне сам поможет»), смириться под крепкую руку Всевышнего и призвать земного врача.

Православная психотерапия, востребованная временем, предшествует этому порядку, она приуготовляет человека к его восприятию, ее задача — привести страждущего к покаянию через осознание им психологических (страстных) механизмов болезни, активизацию значимых эмоциональных переживаний, пробуждения резервных возможностей

для восстановления в нем Образа Божия. Следуя за Афанасием Великим: «По образу — это мое разумное бытие, а по подобию — это моя возможность стать христианином», обращение к молитвенной помощи Церкви — залог восстановления подобия Божиего. В современной практике психотерапии такой подход реализуется в методе целебного зарок доктора Г. И. Григорьева.

При двух формах православной психотерапии важно отметить две возможные оценки ее значения: 1) с позиций официальной медицины и православного психотерапевта *как врача* его практика является основной в оказании помощи, а Церковь со службами, требами, таинствами и опытом душепопечения становится реабилитационным этапом после основного лечения; 2) с позиции Церкви и врача *как православного человека* сама психотерапевтическая практика является катехизаторской, проповеднической, огласительной по своему содержанию, первой ступенью перед воцерковлением собеседника-пациента, становлением на путь спасения, второй ступенью восхождения будет собственно жизнь во Христе.

Святитель Феофан Затворник точно сформулировал психотерапевтическое значение слова: «Пути и способы, коими воздействует благодать на дух человека, зачастую немые: ко всем им должен быть приложен еще способ дополнительный и совершительный. Это — слово, или проповедь. Слово Божие в разных его видах действительно и сопровождает все способы, поясняя указывая последнюю цель. «Всем всюду проповедовать», да покаются (Деян. 17. 30). Вера от слуха. И вот существенная нужда оглашения — сказание общего, спасительного порядка, необходимость общеизвестных лиц и места, куда должен обратиться за истолкованием возбужденный, чтобы не потерять напрасно возбуждения.

Слово не только восполняет все показанные способы, но и заменяет их. Оно возбуждает полнее и внятнее. По сродству его с духом нашим, оно проходит внутрь, до разделения души и духа, оживляет последний и осеменяет его к плодоношению дел духовных. Возбудительная сила его тем значительнее, что оно действует разом на всего человека, на весь его состав. Звук, или членосостав слова, поража-

ет слух, мысль занимает душу, а невидимая сокровенная в нем энергия касается духа, который если вонмет, то после того как слово благополучно пройдет и тело и душу — эти грубые заставы, — возбуждается и, приходя в напряжение, разрывает держащие его узы».

Принципиальным условием данного психотерапевтического направления является то, что оно реализуется посредством воздействия на пациента словом не просто врача-психотерапевта, а словом врача-психотерапевта православного. Здесь личность психотерапевта играет значительную роль, а применяемые методы работы с пациентом должны отвечать конкретно решаемой задаче, при этом сами методы применяются в интерпретации православного врача, т. е. на основе данных православной антропологии, аскетики и в пределах догматической и канонической допустимости.

При безусловном исповедании православной веры можно выделить еще две основополагающие черты православного врача-психотерапевта:

1) Чуждость антропоцентрическому гуманизму, в основе которого лежат самодостаточность человека и такое представление о мире, что он есть и должен быть только областью человека. Эта чуждость обуславливается православной верой врача;

2) Чуждость «психологическому монофизитству» со свойственным ему гнушением человеком и миром как созданием Божиим и приверженностью к лжеблагочестию и декларируемому неумеренному аскетизму, причем понятию неверно, не в духе святоотеческого понимания неверно, не в духе святоотеческого внимания аскетизма.

Эта чуждость обуславливается собственно врачебным призванием, этикой и назначением медицины.

Первое свойство отделяет православную психотерапию как от директивной, так и от гуманистической психотерапии своей *христоцентричностью*, вводя в научно-медицинское применение истинность Евангелия и верность святоотеческого знания о человеке. Антропоцентризм в мироощущении, иначе человекообожие, является полнейшей противоположностью православного учения об обожении человека, он активизирует в человеке оттесняющую и уни-

чтожающую образ Божий в нем, подменяет своим «эго» божественное «я» и, несмотря на временное облегчение, оставляет человека в замкнутом порочном кругу страстей.

Второе свойство объясняет возможные недоуменные вопросы между научной психотерапией и церковной практикой, вызываемые оценкой «мира и того, что в нем», неадекватной догматически исповедуемому Халкидонскому символу о восприятии человеческой природы Богом. Следствием оценок такого порядка является ошибочное благочестие, возводимое на требования ложно понятого аскетизма, и даже в противомедицинских мнениях.

Парадоксально, но врачи в силу профессиональных знаний, ставших важной составляющей в их мировоззрении, обладают иммунитетом против этих заблуждений и, по преодолении в себе безверия, маловерия и сомнений, врач волею Божией становится врачом православным. Особый статус врача обусловлен самой природой врачевания, медицина с древности относилась к практическому искусству, она не входила в состав философии или богословия, в Евангелии и в святоотеческом предании образ врача и его искусство часто используются как положительная метафора. Святые врачи и целители христианского Востока не были священниками (св. великомученик Пантелеимон, свв. бессребреники Косма и Дамиан). Целительство определяется как благодатный дар. Уместно привести известную аналогию, согласно которой психотерапевт (православный и христианин вообще) соотносится со священником, как Иоанн Предтеча со Христом. Врач и священник не подменяют друг друга, но они соработники Господу. Ответственность врача беспрецедентна, на нем лежит юридическая ответственность в государстве, вне зависимости от вероисповедной принадлежности он не избавлен от Суда Божиего, и его деятельная позиция определяется высоконравственной внеконфессиональной врачебной этикой.

Отличительными свойствами православной психотерапии являются христианское милосердие, врачебное человеколюбие и христолюбие в сочетании с человеческим умением пользоваться медицинскими и психотерапевтическими знаниями.

Апология христианства не умаляет значения секуляри-

зованной науки, в частности, достижения отечественной школы психотерапии, ее психогенетического направления, обретают новое прочтение: опытное человекознание и Богопознание в аскетике расширяют возможности психотерапии для современного человека. Аскетизм в Православии является неотъемлемой частью духовной жизни, так же как и стяжание благодати Святого Духа. Психотерапия достигает результата, если способствует встрече деяний Божиих, направленных на спасение человека, и встречных деяний человека, жаждущего своего спасения.

Значение благодати в исцелении человека, в помощи ему в духовной брани неизмеримо, духовная диагностика и видение в страждущем действия или отсутствия благодати резонирует с духовным состоянием самого психотерапевта. Современный подвижник благочестия архимандрит Софроний учит через свой опыт: «Благодать, даруемая в начале ради привлечения и обучения, иногда бывает не меньшей, чем у совершенных; однако это вовсе не значит, что она усвоена получившим сие страшное благословение. Усвоение Божиих дарований требует длительного испытания и усиленного подвига. В полноте перерождение падшего человека в “нового” (Еф. 4.22-24) совершается в три периода: первый, начальный — призыв и вдохновение на предстоящий подвиг; второй — оставление “ощутимой” благодатью и переживание богооставленности, смысл которой в том, чтобы предоставить подвижнику возможность явить верность Богу в свободном разуме; третий, заключительный — вторичное стяжание ощутимой благодати и хранение ее, связанное уже с умным познанием Бога».

«В духовной жизни именно важно озарение божественною силой, благодатью Св. Духа не только ума, но и всех способностей человека, всего его сложного психофизического существа. Совершается процесс всецелого обновления человека. Всем своим бытием человек участвует в этом и всем существом погружается в лучи божественного света. . . Тело, как и ум, и воля, и чувство, содействуют друг другу в процессе этого обожения. . . Аскетика восточных отцов проходит через своеобразный путь принуждения и покорения естественных сил человека. Внутреннее трезвление — путь воспитания не только ума, но и всех естествен-

ных способностей, воспитания и тела. И именно не убиение, не уничтожение тела, а его воспитание, использование для служения делу молитвы и трезвения», — кратко резюмирует архимандрит Киприан (Керн).

Аскетическая традиция, следовательно, зовет к воспитанию и преображению человека во всей его целостности духа, души и тела. Оно проходит в условиях аскетического подвига. Весь опыт аскетики усваивается как необходимое условие этого делания. Подвиг прежде всего:

1. Исправительное средство для души;

2. Воспитательное и предупреждающее средство против будущих искушений и опасностей. Страждущий на приеме у психотерапевта по состоянию — подвижник. Собственно о подвиге можно говорить как о терапевтике и гигиене души.

Православной психотерапией страждущий пациент воспринимается и как подвижник и как грешник, человек, плененный страстями. Для диагностики духовной, интерпретации данных клинического и психологического анализа водимо иметь знание о страстях в свете христианского аскетизма. Страсти — категория, которая отсутствует в психологической, да и философской, науке.

Суть заключается в том, что если в человеке не осуществляется его реализация как образа и подобия Божиих и даже благая жизнь в мире, то единственную конкретную причиной являются именно страсти, сообщающие ложные, превратные направления всей жизнедеятельности, лишаящие его природной по сотворению способности. Без чистоты от страстей душа не врачует от греховных недугов. Страсти служат преградой добродетелям души. Страсть всегда указывает на негармоничное и несвободное состояние сил человека, от которого страдает и его объективное достоинство, и субъективное благосостояние. Единичный интерес, чрезмерно расширяясь в ущерб другим, подчиняет своему влиянию волю человека, почему страсть и является по преимуществу болезнью воли, хотя и другие силы и способности человека извращаются и получают ложное, превратное направление вследствие влияния страсти на всю психофизическую жизнь. Приходя в страстное состояние, душа оказывается вне своего естества, поскольку приводится в движение чем-то чуждым, внешним, а не

своим собственным, Все громадное многообразие страстей соответственно разнообразию и духов злобы, которые аскеты сводят, в основном, к восьми главным и разделяют на телесные и душевные. Первые имеют место в телесных потребностях, но рассматриваются как психофизиологические состояния. Основным в схеме главных страстей является генетическая связь, которая существует между ними, этими страстями или помыслами. Существует внутренняя диалектика греховных страстей: одна страсть производит другую.

Страсть также можно определить как сильное и длительное желание, а желание в свою очередь — как осознанную потребность, выяснившуюся и определившуюся вследствие прежних опытов ее удовлетворения. По определению Иоанна Дамаскина, страсть — это возбуждающее чувство движение желательной способности в результате представления блага или зла. Что касается желания, то оно характеризуется с трех сторон: неудовлетворенного стремления, представления предмета, способного удовлетворить стремление, и из чувства удовольствия, знакомого из прежних опытов удовлетворения возникшей склонности. Центр тяжести всех страстей лежит в психической области и именно есть акт волевой по преимуществу. Можно определить страсть как сильное и длительное желание, которое властно управляет разумным существом, фактически проявляясь не иначе, как при условии слабости духа, это худое дело разума.

Без подвига борьбы со страстями душа не приобретает для себя ничего боголюбезного или спасительного, не достигает искомого исцеления, телесные средства: 1) память смертная с осознанием, что самое страшное — смерть духовная; 2) спасительный плач о своих грехах; 3) смирение; 4) пост.

Покаяние и воздержание сопутствуют главному средству — трезвению ума. Трезвение деятельно и радикально, оно «непрестанный труд самопреобразования, аутотрансформации — к Общению и в Общении»; оно «не мистика (спиритуалистического экстаза, исступления и отрешения от тела, не спекулятивная и не визионерская мистика... не психотехника, нацеленная на продуцирование измененных

форм сознания» (С.С. Хоружий. Аналитический словарь исихастской антропологии).

Очерк о православной психотерапии необходимо дополнить уточнением самого явления аскетизма в Православии. Восприятие термина «аскетизм» связано с представлением о монахе-отшельнике, упражняющемся в делах, ведущих преимущественно к угнетению и умерщвлению плоти. Аскетизм считают порой явлением ненормальным и даже заслуживающим порицания, или он считается путем избавления от пороков. Такое представление на века оставило всю ценность аскетических знаний, наблюдений и опыта. На самом деле аскетизм имеет своей прямой и ближайшей целью приспособить естественные силы и способности человека к восприятию воздействия божественной благодати, сделать их органом, послушным и удобным орудием для осуществления в человеческой личности вечной жизни. Аскетизм является моментом христианского освящения, поскольку для осуществления последнего необходимы и всякое внутреннее усилие — заботы, попечения, молитвы, и всякое внешнее борение и препобеждение препятствий. Среди аскетических правил есть общеизвестные труд и воздержание, а большинство аскетических положений, психологических в своей основе, легли в основу большинства психотерапевтических школ. Важен вопрос о месте и качестве употребления этих советов, поскольку целью является помощь человеку. Основным, общим и наиболее характерным принципом аскетики является принцип ведения и разумения, лежащий в основе рациональной психотерапии. Самым значительным трудом по аскетизму можно назвать монографию С. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению», новый опыт анализа аскетической традиции представил С. Хоружий в «Аналитическом словаре исихастской антропологии». Эволюция антропологических знаний детально исследована в диссертации архимандрита Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы». При этом сами творения отцов, учителей и аскетов являются живоносным источником, некоторые представляют собой суммарное изложение накопленного опыта, как, например, Творения аввы Евагрия, Поучения аввы Дорофея, Духовные беседы преподобного Макария Египетско-

го, Творения преподобного Максима Исповедника и многих других (Иоанна Кассиана Римлянина, св. Ефрема Сирина, св. Иоанна Дамаскина. . .). Своеобразной антологией аспектам проблемы человека можно назвать Добротолюбие. Составной частью аскетики, наряду с антропологией, следует назвать и святоотеческую психологию. Должно отметить, что выделение суммы знаний о человеке в специальные разделы вызвано диалогом с современной наукой. Психологизм в богопознании, на благочестивом пути к Богу даже не одобрялся. Литература по этому вопросу, который применительно к проблемам современного человека можно назвать психологией грешника, одновременно безмерна и ограничена. Собственно, к ней можно отнести определенную часть аскетики, но она уже аскетики и должна бы составлять пропедевтику ее. Аскетика тесно связана с психологией падшего человека, которая составляет ее теоретические предпосылки. Все содержание аскетики насковзь психологично. Среди работ по этому вопросу систематизированными можно назвать только труд епископа Феофана «Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики)», его работу о том, что есть духовная жизнь, труд епископа Варнавы «Основы искусства святости», в котором он потрудился начать работу по сопоставлению светской и святоотеческой психологии, и Авраама Позова «Основы древнецерковной антропологии», который предложил метод систематизирования невидимых органов человека.

Изучение сопряженности святоотеческого и аскетического опыта с основами психотерапии актуально не только в связи со спекулятивным использованием евангельского лексикона в отечественной целительской и зарубежной психотерапевтической практике, с экзегезой в отрыве от Священного Предания, содержащего эмпирические данные (фактор, важный для науки), но и с возможностью своевременно одухотворить психотерапию как медико-психологическую помощь, явив при этом и научную добросовестность. Первым отечественным пособием по психотерапии можно назвать «Путь ко спасению» святителя Феофана (Говорова) — руководство, написанное во второй половине XIX века. В предисловии к одному из переизданий обоснованно говорится, что в нем найдут хорошие советы под-

росток и мать семейства, ученый профессор и простолюдин, здоровый человек и калека. Христианская жизнь систематично представлена как метод преодоления личностных проблем, разрешения психотравмирующих ситуаций и коррекций неадекватных реакций, в книге детально описан весь психотерапевтический процесс от анализа возникновения мотивации к исправлению (предпосылки покаяния) до содействия в изменении жизненных установок (реконструкции отношений, нарушенных внутриличностным конфликтом). Краткий очерк аскетики изложен без свойственной нравственному богословию нормативности моральных предписаний на основе десяти заповедей Моисея, а как опыт исполнения евангельских заповедей во всей полноте. Обобщенный святителем Феофаном (Говоровым) опыт подвижников предвосхитил востребованность психотерапии в научном понимании термина задолго до выделения ее в самостоятельное направление, отдельное от клинической психиатрии.

На современном этапе интеграционные процессы Церкви и медицины происходят в вопросах психиатрии и наркологии, оставив проблему терапии души без должного внимания, хотя признается, что успехи «тесно связаны с повышением уровня духовности в обществе, с развитием высоких морально завешенных качеств каждого человека, с перестройкой межчеловеческих отношений в духе гуманности и милосердия». На официальном уровне нет сопоставления наличных знаний о природе заболеваний и недугов, теоретических и эмпирических основ понимания страждущего человека. Предполагаемая высокообразованность деятелей Церкви позволила внешне согласиться на понимание языка мирской науки, веротерпимость светских специалистов допустила право на специфичный терминологический аппарат в богословии, а в результате стала процветать практика псевдоцелителей и колдунов, построенная на синкретической ложной мистике и магии, которые вредны медицине и религии в плане уровня социального статуса, а человеку опасны для сохранения физического и психического здоровья, не говоря о спасении души. Православная психотерапия как помощь ближнему призвана преодолеть методологическую недоговоренность, вооружившись духовно-вра-

чебной мудростью нематериалистического постижения человека в его цельности и положительными знаниями естественных наук.

Насущная проблема православной психотерапии состоит в формулировании терминологии своей теоретико-методологической основы, она не решена в полной мере. Трудность не только в соотнесении научных и святоотеческих понятий и категорий, но и в соотнесении особенностей мышления восточнохристианского и западноевропейского. Методологическая, а следовательно, и понятийная разделенность проистекает настолько же из мировоззренческих категорий, как и из интеллектуальной культуры, которая задает мыслительные категориальные конструкции для способа понимания объекта исследования. Применительно к психологии и психотерапии эта проблема имеет особенно острый характер, так как сталкивается с реальной психологией реально живущих людей, их ментальностью, языковой культурой, образом жизни, освященным в равной степени традицией и повседневностью.

Например, в языке наших отцов самого слова «мистика» нет, это понятие западного происхождения, которому лучше всего соответствует «стяжание Святого Духа». Поэтому то духовное делание, которое на Западе называют «мистикой» и которое у нас не имеет такого определенного и узаконенного наименования, представляется в учении наших отцов прежде всего как благодатное состояние. Но через школьное богословие и русскую религиозную философию расширился синонимичный ряд и для понятий духовного порядка (например, понятия *мистика* и мистическое, при употреблении которых пишут одно, а имеют в виду иное).

В речи психотерапевта может преобладать разговорный язык, отражающий особенности мышления (так, всем понятно, что душа это не то, что психика, а сердце — не только физиологический орган), но некоторые понятийные конструкции даже в разговорном языке имеют смысловые оттенки западного мышления. Язык беседы и язык научных интерпретаций в центре внимания православной психотерапии. При этом надо помнить предостережение архимандрита Киприана, что нельзя стилизовать отцов под наши

понятия. Нельзя, ища привычных методологических приемов, навязывать отцам наши выводы и ограничивать их нашими предпосылками. До конца познать глубину можно, только приобщившись к их духовному опыту.

В свою очередь, нельзя свести духовный опыт даже к таким важным понятиям, как вера и религиозность, которые успешно интегрированы в некоторые зарубежные психотерапевтические направления и методы, и им в них определено по достоинству высокое место. Отрыв от церковной традиции связан с объективными обстоятельствами исторического порядка, отказ от наследования ее — проявление духовной гордыни. Самодостаточный научный поиск при видимой методологической последовательности вдруг открывает то Христа без Церкви, то Церковь без Христа. Видимая твердая опора на Евангелие с исключением значения Священного Предания, т. е. опыта, ведет к проповеди частного мнения (отсюда многочисленность деноминаций в неортодоксальном христианстве и харизматические движения, перестраивающие жизнь вовлеченный в них по самочинию основателя). Преемственность — проявление соборности, а соборность — это не коллегиальность, в противоположность авторитаризму и тоталитарности, а «единство во множестве», согласное обобщение с учетом накопленного опыта. В основании православной психотерапии лежит этот опыт, исключающий возможность экспериментаторства над человеком, совлечения его с пути спасения в процессе оказания помощи.

Резонно заметить, что святые отцы не знали православной психотерапии как таковой, но она пребывала в жизни Церкви и в ее проповеди как факт и ныне явлена как ответ на запрос времени.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Учение о пастыре, пастырстве и об исповеди. Нью Йорк, 1966.
2. *Григорий Нисский.* Об устройении человека. СПб., 1995.
3. *Варнава (Беляев), епископ.* Основы искусства святости. Т. 1–3. Н. Новгород.
4. Добротолюбие. Т. 1–5. М., 1992.
5. *Дорофей авва.* Поучения. М., 1995.

6. *Евагрий, авва*. Творения. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.
7. *Ершов С. А., Зверев В. Ф., Григорьев Г. И.* К вопросу о теории и практике православной психотерапии // Вестник психотерапии. 1995, № 2 (7). С. 111–121.
8. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.
9. *Иоанн Лествичник*. Лествица. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994.
10. *Исаак Сирин, авва*. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911.
11. *Киприан (Крен), архимандрит*. Православное пастырское служение. Париж, 1957.
12. *Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
13. *Немесий Эмесский*. О природе человека. Уч.-инф. Экуменический центр апостола Павла, 1996.
14. *Нил Сорский*. О борьбе с грехом и страстями. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1993.
15. Новый Завет.
16. *Носов Я.* Психология ангелов. М., 1995.
17. *Невярович В.* Терапия души. Святоотеческая психотерапия. Воронеж, 1997.
18. *Позов А.* Сокровище ума и сердца. Молитвенно-аскетический опыт древней церкви. Воронеж, 1996.
19. *Софроний, архимандрит*. Видеть Бога как он есть. Монастырь Иоанна Крестителя, Эссекс, Англия. 1985.
20. *Софроний, архимандрит*. О молитве. СПб., 1994.
21. *Феофан (Говоров), епископ*. Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики). Начертания христианской жизни. М., 1908.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ершов С. А.</i> Грек из России: врач и богослов	5
Вступление	19
ТРИЕДИНСТВО БЫТИЯ И ЧЕЛОВЕК	21
АНТРОПОЛОГИЯ. Систасис	36
Триединство человека	—
Триединство духа	40
Триединство души	76
Триединство тела	131
Космическая душа	178
Слово	198
Сердце	213
Фантазия	263
Память	290
Внутренний человек	303
Внутренний логос	312
АНТРОПОЛОГИЯ. Катастасис	351
Естество и катастасис	—
Эксцентризм и космофилия	359
Метасхематизм	364
Дезинтеграция	404
Автономность	420
Страсть	432
Противоестество	481
Болезнь	486
Заключение	514
ПРИЛОЖЕНИЯ	516
Писатели Востока и Запада	—
<i>Ершов С. А.</i> Духовность как психотерапевтическое по- нятие	541
<i>Ершов С. А.</i> Концепция православной психотерапии ...	553

Научное издание

А. Позов (Авраам Позидис)

ОСНОВЫ ДРЕВНЕЦЕРКОВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В двух томах

Том 1

Сын человеческий

Директор Издательства СПбГУ
проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Редактор *С. А. Еришов*
Обложка художника *Е. А. Соловьевой*
Корректор *Н. В. Выркова*
Компьютерная верстка *А. М. Вейшторт*

Подписано в печать 28.12.2007. Формат 84×108¹/32.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 30,24. Тираж 1000 экз. Заказ № 7

Издательство СПбГУ. 199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21

Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41