



ЖАН-КЛОД
ЛАРШЕ

*Исцеление
психических
болезней*

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Издание Сретенского монастыря

**JEAN-CLAUDE
LARCHET**

*Thérapeutique
des maladies
mentales*

*L'expérience de l'Orient
chrétien des premiers siècles*

Les Éditions du Cerf
Paris, 1992

ЖАН-КЛОД
ЛАРШЕ

*Исцеление
психических
болезней*

*Опыт христианского
Востока первых веков*

Перевод с французского
иеромонаха САВВЫ (ТУТУНОВА)
и ОЛЬГИ ПИЛЬЩИКОВОЙ



Издательство
Сретенского монастыря
Москва, 2007

УДК 616.89:27
ББК 56.14+86.37
Л25

По благословению
Святейшего Патриарха
Московского и всея Руси
Алексия

Научный консультант серии:
доктор философии, кандидат богословия
иерей Сергей Говорун

Ларше Ж.-К.

Л25 Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Пер. с франц. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. — 224 с. — (Православное богословие).

ISBN 978-5-7533-0112-3

Книга известного православного богослова Жан-Клода Ларше посвящена христианскому опыту исцеления психических болезней. Автор рассматривает физические, психические и духовные аспекты безумия, а также феномен «юродства во Христе» в широком контексте библейского и святоотеческого учения о человеке и данных современной медицины. Книга адресована как специалистам, так и всем, кто вместе с Пушкиным восклицает: «Не дай мне Бог сойти с ума!»

УДК 616.89:27
ББК 56.14+86.37

ISBN 978-5-7533-0112-3

© Les Éditions du Cerf, le texte français, 1992
© Сретенский монастырь, русский перевод,
оформление, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|-------------------|---|
| СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ | 7 |
|-------------------|---|

| | |
|-------------|---|
| ПРЕДИСЛОВИЕ | 9 |
|-------------|---|

ГЛАВА I Антропологические предпосылки:

| | |
|-----------------------------|----|
| состав человеческой природы | 31 |
|-----------------------------|----|

| | |
|-------------|----|
| Душа и тело | 31 |
|-------------|----|

| | |
|------------------|----|
| Дух, душа и тело | 43 |
|------------------|----|

| | |
|--|----|
| ГЛАВА II Безумие соматического происхождения | 53 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| ГЛАВА III Безумие бесовского происхождения | 65 |
|--|----|

| | |
|-----------------|----|
| Формы и причины | 65 |
|-----------------|----|

| | |
|----------------------------------|----|
| Христианское отношение к безумию | 81 |
|----------------------------------|----|

| | |
|---------|----|
| Лечение | 94 |
|---------|----|

| | |
|--|-----|
| ГЛАВА IV Безумие духовного происхождения | 117 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| Психические болезни и духовные болезни | 117 |
|--|-----|

| | |
|-------------------|-----|
| Печаль. Нозология | 121 |
|-------------------|-----|

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Первая причина: лишение желаемого | 122 |
|-----------------------------------|-----|

| | |
|----------------------|-----|
| Вторая причина: гнев | 125 |
|----------------------|-----|

| | |
|---------------------|-----|
| Беспричинная печаль | 126 |
|---------------------|-----|

| | |
|-------------------|-----|
| Воздействие бесов | 127 |
|-------------------|-----|

| | |
|-------------------|-----|
| Уныние. Нозология | 133 |
|-------------------|-----|

| | |
|----------------|-----|
| Лечение печали | 142 |
|----------------|-----|

| | |
|----------------|-----|
| Лечение уныния | 149 |
|----------------|-----|

| | | |
|---------------------|--|-----|
| ГЛАВА V | <i>Особый вид безумия: юродство Христа ради</i> | 162 |
| | Юродивый, необразованный, простец, невинный | 165 |
| | Притворное безумие | 169 |
| | Библейские источники юродства | 172 |
| | Первая причина юродства: смирение | 176 |
| | Вторая причина юродства: отречение от этого мира | 188 |
| | Уединение | 188 |
| | Странничество | 189 |
| | Нищета | 190 |
| | Третья причина юродства: милосердие | 191 |
| | Духовные предпосылки юродства Христа ради | 196 |
| | Божественное призвание или личное призвание, подтвержденное Богом | 196 |
| | Духовная жизнь, достигшая совершенства | 196 |
| | Бесстрастие | 200 |
| | Заключение | 202 |
| БИБЛИОГРАФИЯ | | 204 |

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Издания

AnBoll — *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1882-.

BHG — *Bibliotheca hagiographica Graeca* / Ed. Fr.Halkin. Bruxelles, 1957. Vol. 1—3. (SH; 8a); *Auctarium*. Bruxelles, 1969. (SH; 47); *Novum auctarium*. Bruxelles, 1984. (SH; 65).

OC — *Orientalia Christiana*. Roma, 1926—1934.

OCA — *Orientalia Christiana Analecta*. Roma, 1935-.

PG — *Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca* / Ed. J.P.Migne. Paris, 1857—1866. 161 t.

PL — *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* / Ed. J.P.Migne. Paris, 1844—1864. 225 t.

PO — *Patrologia Orientalis* / Ed. R.Graffin, F.Nau. Paris, 1903-. T. 1-.

ROC — *Revue de l'Orient Chrétien*. Paris, 1896-.

SC — *Sources Chrétiennes*. Paris, 1940-.

SH — *Subsidia Hagiographica*. Bruxelles, 1971-.

TM — *Travaux et Mémoires* / Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 1965-.

TU — *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*. Leipzig, 1883-.

Φιλοκαλία — *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*. Ἀθῆναι, 1957—1963. T. I—V (1974—1976. T. I—V).

ВВ — Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894—1928. 25 т.; М., 1947-. Т. 1(26)-.

ЖМП — Журнал Московской Патриархии. М., 1931—1935, 1943-.

ПЭ — Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000-.

ТСОРП — Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843—1891.

Названия городов

Л. — Ленинград

М. — Москва

СПб. — Санкт-Петербург

Серг. П. — Сергиев Посад

Монастырские издательства

СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия

ТСЛ — Свято-Троицкая Сергиева лавра

Духовные лица

ап. — апостол; **архим.** — архимандрит; **блж.** — блаженный; **еп.** — епископ; **игум.** — игумен; **иером.** — иеромонах; **прп.** — преподобный; **св.** — святой; **свт.** — святитель; **сщмч.** — священномученик.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Психически больной всегда вызывал к себе самые противоречивые чувства, и отношение к нему менялось в зависимости от эпохи или общества и часто — в одном и том же обществе. Одни воспринимали его как посланца из другого мира, посредника между людьми и божеством, объект уважения и почитания, возвышая его до деятельности священника или достоинства пророка, а для других гораздо чаще он был недочеловеком, проводником или рабом темных сил, объектом притеснений и изгнания из общества, которое могло выразиться в его изоляции, заточении и даже физическом устранении.

Соответственно, природа и причина того, что мы обычно называем сегодня психическими болезнями, во все времена оставались трудноразрешимой проблемой.

Нельзя упускать из виду, что психические заболевания затрагивают, если не при своем возникновении, то по крайней мере в своих проявлениях и, в любом случае, в тех вопросах, которые они вызывают, три параметра человеческого естества — физический, психический и духовный, и происходит это более непосредственно, чем при телесных болезнях.

Однако эти три параметра редко учитывались вместе, когда их пытались объяснить. Обозревая историю «психиатрии» (понимаемой здесь в широком смысле), можно

констатировать, что ей всегда было очень трудно интегрировать сразу три параметра, и поэтому она рано оказалась разделенной на течения, которые поочередно превалировали¹.

Современная психиатрия парадоксальным образом остается носителем этих различий, вмещающая гетерогенные и даже противоречивые теории и терапии. Классический учебник по психиатрии (Ey H., Bernard P., Brisset C. *Manuel de psychiatrie*) констатирует, что в настоящее время сосуществуют четыре основных типа теорий: 1) органо-механистические теории, полагающие, что психические болезни имеют органическое происхождение; 2) психодинамические теории о бессознательном патогенного характера, которые рассматривают психические болезни как проявление бессознательных сил (Фрейд и его ученики, Юнг); 3) социопсихогенные теории факторов среды, которые представляют психические болезни как исключительно психологические патологические реакции на неудачные или трудные ситуации (англо-саксонская школа, Павлов) или на трудности в общении, особенно в лоне семьи (Бейтсон*, Вацлавик** и школа Пало Альто); 4) динамические

1. См.: Ey H. *Histoire de la psychiatrie* // *Encyclopédie médico-chirurgicale*. 1955. 37005A; *idem*. *Études psychiatriques*. I. Paris, 1952; *Pélicier Y. Histoire de la psychiatrie*. Paris, 1971; *Alexander F.G., Selesnick S.T. Histoire de la psychiatrie*. Paris, 1972.

* Бейтсон Г. (1904–1980), известный англо-американский философ и этнограф, зачинатель новой формы психотерапии (системной семейной терапии), когда «пациентом» выступает вся семья того человека, у которого наблюдаются нарушения. Основатели разных психотерапевтических подходов считают Бейтсона своим учителем, например Р.Д.Лэйнг (антипсихиатрия), Д.Джек-сон, П.Вацлавик (краткосрочная психотерапия школы Пало Альто в Калифорнии), Дж.Хейли (стратегическая психотерапия) и т. д. (Здесь и далее под звездочками или в круглых скобках — примечания редактора русского издания. — *Ред.*)

** Вацлавик П. (род. 1921), американский психиатр, специализируется по проблемам социальной психологии.

теории об органическом происхождении, которые считают, что психические болезни представляют собой распад психического существа, а эта дезорганизация обусловлена органическими факторами (Джексон, Жане, Эя).

Эти различные теории являются принципиально взаимоисключающими: первая отстаивает чисто органическую этиологию и отбрасывает все психогенные и социогенные факторы; вторая, выдвигая психогенные факторы, отказывается от всей органической базы психических заболеваний и, признавая важность некоторых относительных факторов, рассматривает их как эндогенные; третья, отбрасывая всякую органическую этиологию и всякое вмешательство бессознательного психического, приписывает психические болезни исключительно экзогенным факторам; четвертая исключает такие факторы, как бессознательное, и, допуская органическую основу психических болезней, не считает, что их симптомы зависят от нее прямо и механически, но признает главенствующую роль динамики психических сил в структуре и эволюции данных болезней².

Иногда внутри одного и того же теоретического и практического направления можно найти значительные различия, расхождения и противоречия (это наиболее четко проявляется при рассмотрении отдельных видов психотерапии и даже психотерапии одного типа, например фрейдовского психоанализа и юнговского психоанализа).

Но в действительности многие психиатры прибегают на практике к эклектизму. И хотя в данных условиях невозможно проявить безукоризненное соединение, эклектизм часто освобождает их от блужданий насущно и, надо признать, иногда от всякого рода «кустарщины».

2. Ср.: Ey H., Bernard P., Brisset C. Manuel de psychiatrie. 4^{me} éd. Paris, 1974. P. 68—76.

Что касается результатов, то, как было установлено, все терапии стоят друг друга³. Это заставляет задуматься: факт, что такие гетерогенные методы, основанные на столь различных, даже противоречивых теоретических принципах, имеют сходный эффект, сбивает с истинного пути логический принцип непротиворечия и может легко привести к мысли, что их эффективность зависит не от их специфичности, а от чего-то другого, например от некоторого внимания, уделенного больному, от выслушивания и заботы, которые он мог бы отныне получать столь же эффективно и вне этой специальной медицинской среды.

Если рассматривать негативные стороны, то можно сделать вывод о равной неэффективности этих различных терапий по отношению к природе, которая в таких случаях, по старому гиппократовскому принципу, найдет в себе самой способы своего исцеления.

Так, необходимо констатировать, что имеющиеся многочисленные терапии малоэффективны как при большинстве неврозов, так и психозов. Психотропные лекарства воздействуют на симптомы болезней, но в большинстве случаев не затрагивают их причин. Они приносят бесспорное облегчение, сокращая патологические проявления, но в обмен происходит притупление и торможение внутреннее и внешнее, которые зачастую заставляют страдать больного в той же мере, что и сама болезнь. Однако многие психиатры имеют мудрость видеть в этих лекарственных назначениях только вспомогательные средства, предназначенные прежде всего для расположения больного к основательной психологической терапии; но последняя применяется редко, а в противном случае — она редко завершается успехом. Извест-

3. См. отчет J.-Y. Nau (Le Monde. 1988. 5 août) об исследовании, опубликованном в «The Lancet» 30 июля 1988 года: «Une étude comparative sur le traitement des névroses. Psychothérapie et psychotropes se valent».

но, что психоанализ, который составляет одну из самых разработанных психотерапий нашей эпохи, не вылечивает большинство больных, страдающих психозами, и достигает в случаях с невротами ограниченных успехов. Фрейд, впрочем, никогда не считал, что полное выздоровление возможно, и многие психиатры скромно ограничивают свою практику одной целью — помочь больным принять их состояние и лучше переносить болезнь.

Разнообразие психиатрических теорий, конечно, затрудняет договоренность об определении и классификации психических болезней⁴. По этому поводу существуют значительные различия в зависимости от страны и от школы. Можно также смело утверждать, что «нет примеров классификации»⁵.

Современное развитие психиатрии, не собираясь идти по пути унификации или, по крайней мере, гармонизации, только подчеркивает эти различия и закрепляет разрыв. Что касается проблемы дефиниции, то показателен пример с «шизофренией»: если во Франции это понятие подразумевает вполне определенную сущность, то англо-саксонская школа придает ему такой широкий смысл, что он вмещает почти все психозы и даже невроты (классическое различие между этими большими категориями болезней все время оспаривалось, в частности антипсихиатрической школой). Что касается проблемы этиологии, то показательное значение имеет аутизм: никогда еще не был столь оживленным спор между приверженцами психологической причинности и приверженцами генетической причинности⁶.

4. Ср.: *Ey H., Bernard P., Brisset C.* Manuel de psychiatrie. P. 217–218; *Stengel E.* Classification of mental disorders // Bull. OMS. 1959. № 21. P. 600–663.

5. *Ey H., Bernard P., Brisset C.* Manuel de psychiatrie. P. 217.

6. См. статьи исследователей: *Dr. Escoffier-Lambiotte* (Le Monde. 1985. 2 février, 14 février, 24 avril), *J.-Y. Nau* (Le Monde. 1988. 22 juin).

Само понятие «психическая болезнь» представляет проблему. Следуя антипсихиатрическому учению, развившемуся в 60-е годы, психическая болезнь — это миф (Сас*), изобретение общества (Купер) и вовсе не является болезнью. Подчеркивая важность социальных факторов и факторов среды, психиатры психоаналитического англо-саксонского направления также были склонны упразднить представление о психической болезни (Салливан**). С другой стороны, в своей знаменитой работе Мишель Фуко⁷ утверждает, что понятие «психические болезни» появилось в результате того, что зарождающаяся медицинская наука неправильно присвоила себе «безумие», которое до этого было также неверно идентифицировано с «безрассудством» и в этом качестве исключено социально значимым и господствующим разумом.

Отношение психиатрического института к психически больным отражает эти расхождения и противоречия. При современном положении вещей, как отмечают А.Эя и его соратники, психиатрия «может только колебаться между двумя тенденциями, которые то предлагают ей рассматривать болезнь более, чем больного, то заставляют ее более интересоваться больным, нежели болезнью⁸.

Сама госпитализация подразумевает некую двойственность. Ф.Пинель, разрушая в 1793 году цепи душевно-

* Сас Т.С. (род. 1920), известный психиатр, доктор медицины, работает в США, написал 25 книг («Миф о душевных болезнях» (1961), «Миф о психотерапии» (1978) и т. д.). Сас считает, что душевные болезни являются изобретением медицинского сообщества, правительства и религиозных организаций для контроля и подавления людей.

** Салливан Х.С. (1892–1949), американский психолог, основал в 1930 г. Вашингтонскую школу психиатрии, занимался изучением шизофрении, в лечении которой использовал принцип: даже глубоко пораженный разум остается разумом.

7. Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, 1972.

8. Ey H., Bernard P., Brisset C. Manuel de psychiatrie. P. 61.

больных и обращаясь с ними как с больными, освободил их от положения отверженных, но они оказались заключенными в другие узы, юридические и больничные. Госпитализация и изолирование психически больных могут рассматриваться, с одной стороны, как формы приема для лиц, исключенных из своего семейного и социального круга⁹, но, с другой стороны, они являются способами заточения, которое в глазах многих роднит больничную среду в домах умалишенных с обстановкой карцера.

Изобретение нейролептиков могло показаться в этом отношении способом освобождения, но многие голоса поднялись против замены смирительной рубашки на «химическую смирительную рубашку». По части смягчения условий содержания госпитализированных больных и уточнения назначений в каждом конкретном случае был достигнут большой прогресс¹⁰. Но преобладание в классической больничной среде органогенных теорий и химиотерапий часто приводит к ограничению там ухода за больными. Психологические проблемы больного, рассматриваемые по логике этих теорий как эпифеномены, во многих случаях не являются предметом какой-либо психологической терапии. Сам больной пользуется со стороны больничного персонала (часто слишком малочисленного и не подготовленного к указанной выше функции) только ограниченным вниманием, направленным на выполнение назначений и удовлетворение его материальных нужд. Объяснение состояния больного медицинскими факторами приводит к рассмотрению и лечению в большей степени болезни, чем самого больного. Конфискация его болезни врачом, считающимся единственным компетентным лицом, чтобы лечить

9. См.: *Brisset C.* Le Psychiatre et l'exclusion du fou // *Le Monde*. 1977. 2 novembre. P. 9.

10. См.: *Koupernik C.* L'Heure des «traitements sur mesure» // *Le Monde*. 1980. 16 avril. P. 15.

состояние, где больной принимается за жертву физико-химических факторов, которые не поддаются не только его воле, но и его сознанию, как зависящие только от медицинской науки, лишают последнего всякой возможности участия в своем собственном лечении и выздоровлении. Отчасти как ответная реакция против этого и зародились экспериментальные терапевтические сообщества, которые были учреждены основателями антипсихиатрии в Англии (Купер, Лэйнг), и движения критической психиатрии (*Psichiatria democratica*) в Италии (Базалья). В первом случае преследовалась цель — сделать «больных» ответственными за их образ жизни и участниками касающихся их терапевтических решений, а во втором — положить конец всем формам исключения больных из обычной социальной жизни и вовлечь их в нее, насколько это возможно. Но эти начинания, к несчастью, остались второстепенными.

Действительно, даже вне медицинского учреждения взаимоотношения с психически больным всегда трудны и проблематичны. Каждый раз он предстает не только как возмутитель социального и семейного спокойствия, но и главным образом как оспариватель установленных ценностей, подвергая сомнению самим своим состоянием общепринятый критерий нормы и представляя угрозу иногда с трудом приобретенному и часто хрупкому равновесию лиц его окружения. Без сомнения, антипсихиатрия преувеличивает, когда видит в психической болезни здоровое оспаривание социальной или семейной структуры, которая больна. Но справедливо, хотя бы частично, что, используя заточение, медицинское учреждение отвечает на более или менее твердое желание со стороны общества, семейного круга или индивидуума, которые, чувствуя угрозу собственному равновесию и здоровью, хотят устранить психически больного. Психически больной — в высшей степени иной человек, которого каждый воспринимает как совершен-

но отличного от себя, как чужака. Показательно, что в большинстве обществ он считается либо сверхчеловеком, либо недочеловеком (то есть человеком, лишенным разума — отличительного человеческого качества, или «сумасшедшим», подверженным нечеловеческим силам или избавившимся от свободной воли и ее проявления; оба случая одинаково характеризуют состояние человека, ставшего чуждым человеческому существованию), но редко обычным человеком.

Надеемся, что нижеприведенное исследование, третий том трилогии¹¹, посвященной христианскому пониманию болезни, какой она предстает из святоотеческих и агиографических текстов христианского Востока I—XIV веков, внесет некоторый вклад в историю психических болезней и их лечения, так как эта область до сих пор была очень мало изучена.

Ввиду многочисленных проблем, которые еще сегодня вызывает, как мы видели, понимание безумия¹², лечение психических болезней и обращение с больными, хотелось бы в данном исследовании показать вклад, пусть скромный, мысли и опыта древних христиан.

Исторический и социальный контекст, конечно, очень отличается. И речь никоим образом не идет о том, чтобы представить все концепции древних по этой тематике

11. Первый том посвящен телесным болезням (*Théologie de la maladie*. Paris, 1991. 3^{me} éd. 2001), второй — духовным болезням (*Thérapeutique des maladies spirituelles*. Paris, 1991. 4^{me} éd. 2000).
12. Мы не придаем, конечно, этому термину никакого уничижительного смысла. Мы только соотносимся с практикой святых отцов, которые употребляют иногда слово «болезнь» (см., например: *S. Gregorius Nazianzenus. Carmina theologica*. II. 28 // PG. 37. Col. 857A), но чаще слово «безумие», так как это понятие шире, чем предыдущее, и больше соответствует их широкой концепции. Первое понятие более привычно современному читателю, так как его навязывали в течение двух веков медицинского вмешательства, в то же время второе понятие было полностью обесценено. Однако оно вновь обрело некоторое достоинство в семидесятые годы под эгидой антипсихиатрического движения и знаменитого труда М.Фуко (см.: *Foucault M. Op. cit.*).

как рекомендации, а все их терапевтические практики как образцы.

Некоторые положения, безусловно, устарели. Медицинский прогресс уже давно показал ошибочность многих гиппократовских и галеновских концепций, которыми они объясняли некоторые психические болезни, и соответствующие им терапии тоже вышли из употребления. С другой стороны, нужно подчеркнуть, что отцы Церкви затрагивают эту тему только косвенно и по случаю, так как она не входила в их первостепенные интересы. Фрагментарный и неполный характер источников не позволяет составить столь же связного, систематизированного, точного и полного представления о психических заболеваниях как о телесных и в особенности о духовных болезнях. Поэтому синтез, который мы выработали на основе этих источников, несет отпечаток незаконченности.

Однако этот синтез не только разоблачает определенные предрассудки и устраняет некоторое непонимание относительно святоотеческих концепций, но и предлагает нам для размышления и для современной практики средства, которыми не стоит пренебрегать.

В то время как современная психиатрия предстает в значительной степени разобщенной, как мы видели, противоречивыми теориями или теориями, претендующими каждая на исключительность своей точки зрения, интересно констатировать, что христианская мысль выработала комплексную концепцию психических болезней, которая распознает в их происхождении три возможные причины: органическую, демоническую и духовную. Эти три этиологии порождают различные и специфические терапии, что сразу позволяет констатировать полную ошибочность довольно распространенного между историками утверждения о том, что в христианстве безумие и психические болезни воспринимались только как бесовская одержимость.

Все теории современной психиатрии кажутся во многих отношениях редуccionными, а у концепции отцов Церкви есть то достоинство, что она учитывает три параметра человеческого естества: телесный, психический и духовный. И в то время как феномен безумия отсылает к самым глубинным сферам (это все более и более признается), даже к основным человеческим ценностям, отцы Церкви всегда рассматривают его в зависимости от отношения человека к Богу и в связи со становлением всего человеческого существа. Ссылка на духовный план указывает на их понимание этого и обеспечивает единство и связность концепции, несмотря на различные параметры, которые она объединяет, и вопреки впечатлению раздробленности, которое может возникнуть сначала. С этой точки зрения тезис о том, что византийское общество имело лишь бессвязные представления о безумии и не располагало общепринятой системой терапии¹³, кажется спорным.

Во-первых, отцы Церкви без колебаний относят некоторые формы психических болезней к органическим причинам и применяют к этим заболеваниям современную им терапию.

Необходимо это учитывать, хотя замечания отцов Церкви на эту тему малочисленны, их концепции, соответственно, кажутся рудиментарными, а теории и практики той медицины сегодня устарели. С одной стороны, здесь есть противоречие существующему предрассудку, что при объяснении психических болезней христианская концепция допускала только сверхъестественные силы. С другой стороны, поправка, которую отцы Церкви сочли нужным внести в чисто натуралистическую концепцию современной им медицины по поводу

13. Ср.: *Dols M. Insanity in Byzantine and Islamic Medicine // Symposium on Byzantine Medicine* Ed. J. Scarborough. Cambridge; Washington, 1984. P. 137. (*Dumbarton Oaks Papers*. 38).

безумия, сохраняет свою актуальность, так как эта концепция еще и сегодня характеризует органохемистическую психиатрию, которая являет себя наследницей гиппократовской медицины по этому пункту. В противовес концепции, которая полностью сводит психическое заболевание к телесной болезни, они допускают существование психического фактора. Но, основываясь на антропологии, где душа, будучи тесно связанной с телом, сохраняет от него некоторую независимость, они утверждают, что психические болезни с органической причиной являются более расстройствами телесного выражения души, чем самой души. Это важно, так как позволяет даже в теоретическом плане утверждать, что идентичность человеческого существа сохраняется, а в практическом плане это подтверждает то абсолютное уважение, которое ему подобает.

Во-вторых, отцы Церкви утверждают, что возможна демоническая причинность, которая проявляется непосредственно через психику или использует тело как посредника.

Такая концепция, с одной стороны, может показаться шокирующей для современного сознания, которое помнит бесчисленные незаконные жертвы и мрачные процессы над ведьмами, происходившие в Европе XVI—XVII веков. Однако концепции и практики отцов Церкви не имеют с этим ничего общего: мы покажем, что бесноватый рассматривается ими не как сообщник дьявола¹⁴, а как жертва, которой поэтому необходимо внимание и особая забота.

С другой стороны, эта концепция о демонической этиологии может показаться архаичной и устаревшей. На Западе роль бесовской силы в наши дни если не игнорируется, то по крайней мере преуменьшается многи-

14. Историки признают, что это смешение произошло на Западе только с XV в. См.: *Pelicier Y.* Op. cit. P. 26; *Alexander F., Selesnick S.* Op. cit. P. 69, 87.

ми, в том числе и христианами, несмотря на многочисленные ссылки в Писании, в литургических текстах, в сочинениях отцов Церкви и агиографических рассказах.

Однако за исключением некоторых присущих эпохе факторов эта концепция не кажется нам утратившей свою значимость.

В первую очередь, мы увидим в отношении психических заболеваний то, что мы уже констатировали для телесных болезней¹⁵, а именно — в Евангелии и у святых отцов объяснение через демоническую причину не игнорирует естественные причины, как это часто утверждается, так как одинаковые болезни объясняются в зависимости от обстоятельств либо первой причиной, либо последними.

Далее следует отметить, что такой общепризнанный ученый, как профессор Марсель Сендрай, будучи врачом, тем не менее не колеблясь написал в своей недавно вышедшей книге¹⁶: «Современный критический ум предпочитает признавать в случаях, очевидно похожих [на случаи одержимости, изложенные в Евангелиях], последствия психических расстройств, лишенных оккультного характера. Остается доказать, что эта гипотеза подходит всем психопатическим проявлениям без исключения. За два тысячелетия, когда изменилось содержание так называемой здоровой человеческой мысли, изменились также формы человеческого помешательства и расстройства. Хотелось бы, в конечном счете, убедить себя, что история нашего времени позволяет отрицать, что в мире проявляются влияние и насилие злой силы»¹⁷.

15. См. нашу работу: *Théologie de la maladie*. P. 95–97.

16. *Sendrail M. Histoire culturelle de la maladie*. Toulouse, 1980. P. 169.

17. Автор напоминает этот отрывок из «Маленьких поэм в прозе» Ш.Бодлера: «Я не раз оказывался жертвой тех припадков и порывов, которые побуждают

И наконец, приходится констатировать, что некоторые психически больные ссылаются в своих разговорах на присутствие в них, по крайней мере в отдельные моменты, посторонней силы, которая наталкивает их помимо воли на определенные мысли, слова или действия. Некоторые из них представляют эту силу, которая ясно диктует негативное поведение по отношению к ним самим и/или к другим, доходящее до убийства или самоубийства, как демоническую сущность. Американские психиатры, обеспокоенные постоянством и схожестью этих упоминаний у индивидуумов из разной социокультурной среды, иногда нерелигиозной, были вынуждены порвать с натуралистической традицией, которая отказывается видеть в этих рассуждениях что-либо иное, кроме бреда, и поэтому не относится серьезно к их содержанию. В качестве рабочей гипотезы они решили рассматривать эти рассказы об общении с бесовскими силами как истинные, иными словами, как будто они соответствовали объективной реальности¹⁸. Один из них, переписав, изучив и сопоставив «голоса», которые, по словам пациентов, они слышали, констатировал, что эти «послания» не имели хаотического, неустойчивого и беспорядочного характера, который можно было ожидать от психологической дезориентации, но казались соответствующими совершенно определенному, логичному и связному замыслу и представляли из себя идентифицируемую структуру (*pattern*), которая могла бы существовать независимо от самих пациентов¹⁹. Несмотря на смелость гипотезы, из этого учения, которое ограничивается только описательным планом, конечно,

нас верить в то, что хитрые бесы вселяются в нас и заставляют против нашей воли исполнять их самые абсурдные капризы» («Негодный стекольщик»).

18. Эти исследования изложены в статье: *Chrysostomos, Bishop. Demonology in the Orthodox Church: A Psychological Perspective* // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1988. 33. P. 55–58.

19. См.: *Van Dusen W. The Presence of Other Worlds*. New York, 1974.

нельзя сделать заключение о реальном существовании бесовских сил, как их представляет христианская традиция. Но поразительно, насколько похожи между собой по своим свойствам данная выявленная исследованием структура и то, что христианская традиция подразумевает обычно под бесовскими силами. Одно из самых очевидных бесовских действий — это побуждение к бесстыдным поступкам и постоянная склонность к вредительству²⁰. Поэтому епископ Хризостом, представив новые направления в психиатрических исследованиях, заключает: «Мне кажется, что было бы плодотворным... переоценить патристическую космологию Восточной Церкви и извлечь из нее психологическую модель, которая бы включала реальность бесовских сил и воздействие их на человеческое поведение как нормальное, так и патологическое»²¹.

В-третьих, отцы Церкви допускают, что у психических болезней существуют духовные причины. Духовную этиологию обычно определяют как ту или иную страсть, развивающуюся в обостренной форме. Эта этиология очень важна, так как она затрагивает большинство невротических современной классической психиатрии, так же как и некоторые формы психозов. Например, поведение, которое современная психиатрия обозначает как «переоценку» или «гипертрофию я», — симптом, наблюдающийся при большинстве невротических и вызывающий многие трудности во взаимоотношениях (в наивысшей степени он представлен в параноидальном психозе, в меньшей — в истерическом невротическом). Этот симптом явно находит соответствие в гордыне, как ее описывают отцы Церкви. В том же ряду находится «нарциссизм», как его принято называть со времени Фрейда. Он также соответствует этой страсти,

20. См.: Ibid. P. 120 s.

21. *Chrysostomos, Bishop*. Op. cit. P. 58.

но еще более тесно соотносится с первоначальной страстью самолюбия (страстная любовь к самому себе и в первую очередь к своему телу). Беспокойство и тревога, присущие большей части психозов и всем неврозам, легко могут быть отнесены к страстям страха и печали, как их понимает христианская восточная аскеза. Агрессивность, которая также свойственна большинству неврозов и некоторым психозам, может быть соотнесена с страстью гнева в том широком смысле, какой ему придают отцы Церкви. Астения, общий симптом многих психических болезней, довольно точно соответствует одной из основных составляющих страсти уныния. Также можно увидеть прямую связь между фобическими неврозами, которые классифицируют как «мучительные страхи», и страстью страха. Невроз тревоги может быть легко рассмотрен в рамках этой же страсти страха и страсти печали. Меланхолический психоз имеет явную связь, с одной стороны, с унынием, а с другой — особенно с отчаянием, крайней формой страсти печали.

Нозография и терапия духовных болезней, разработанные отцами Церкви, также представляют сегодня очень большой интерес.

Во-первых, в них накоплен опыт многих поколений аскетов, которые, с одной стороны, изучали человеческую душу в ее малейших тайниках и достигли необычайно тонкого и глубокого знания ее, а с другой стороны, на протяжении всей жизни старались ее смирить и преобразить, приобретая уникальный и действенный опыт.

Во-вторых, они рассматривают человека во всей сложности его природы, учитывают многочисленные параметры его существа и те проблемы, которые ставит перед ним сама жизнь (а именно — в чем ее смысл), основное предназначение человека и его отношение к Богу. Важность этих факторов в этиологии и терапии психи-

ческих болезней была недавно заново открыта течением экзистенциальных психотерапий²².

Мы уже посвятили духовным болезням обширный труд²³. Поэтому в данной работе, как напоминание, мы ограничимся анализом двух грехов: уныния и печали. Их связь с различными формами депрессии очевидна и не преминула в последние годы привлечь внимание некоторых психиатров, которые оказались способными воспринять тонкость, глубину и богатство анализов, предложенных отцами Церкви²⁴.

На самом деле эти две названные болезни служат показательным примером. Хотя жертвами тоски и депрессии в мире становится более двухсот миллионов человек²⁵, они чаще всего не получают никакого иного ответа на свои недуги, кроме химического вмешательства²⁶. Если некоторые из этих болезней имеют бесспорно органическую причину и оправдывают подобную терапию, то

22. См.: *Frankl V.* La Psychotérapie et son image de l'homme. Paris, 1970; *idem.* Le Dieu inconscient. Paris, 1975; *Daim W.* Transvaluation de la psychanalyse. Paris, 1957; *Caruso I.* Psychanalyse et synthèse personnelle. Paris, 1959; *idem.* Psychanalyse pour la personne. Paris, 1962. См. также: *Jung C.G.* La Guérison psychologique. Genève, 1953.

23. Thérapeutique des maladies spirituelles. 2 vol. Paris, 1991.

24. См. особенно: *Alliez J., Huber J.-P.* L'Acédie ou le déprimé entre le péché et la maladie // *Annales médico-psychologiques*. 1987. 145. P. 393–407; *Lecomte B.* L'Acédie: invention et devenir d'une psychopathologie dans le monde monastique. Thèse de doctorat en médecine. Université de Nancy I, 1991. Это последнее исследование отчасти руководствуется нашими предыдущими работами.

25. «Все эпидемиологические исследования показывают, что в западных странах каждый четвертый за свою жизнь подвержен одной из форм этого душевного недуга» (*Le Monde*. 1981. 4 novembre. P. 11). В 1985 г. семь миллионов французов могли рассматриваться как подверженные депрессии (ср.: *Le Monde*. 1985. 1 février. P. 14).

26. По данным на 1981 г, в мире каждый год потребляется восемь тонн транквилизаторов (*Le Monde*. 1981. 4 novembre. P. 11). Во Франции назначения антидепрессантов возросли с 4 300 000 в 1977 г. до 7 300 000 в 1982 г. (*Le Monde*. 1985. 1 février. P. 14). Из статистических данных 1991 г. следует, что каждый четвертый француз минимум один раз в год употребляет транквилизаторы.

большинство из них, это признается всеми, зависит от того, что обычно называют «жизненными затруднениями»²⁷, иначе говоря, от экзистенциальных проблем, перед которыми классическая психиатрия остается абсолютно бессильной. Очевидно, что эти проблемы в большей части отсылают к духовной сфере, которую рассматривают отцы Церкви. Их нозологические и терапевтические концепции кажутся здесь совершенно уместными, так как затрагивают, вне различий социального и временного контекста, универсальные параметры человеческого существования, трудности, с которыми встречаются все люди, когда хотят гармонизировать свой внутренний мир, придать смысл жизни, определить свое бытие и деятельность по отношению к ценностям, исчезновение которых, как соглашаются многие психиатры и психологи, способствует в наши дни возрастанию умственных расстройств и непосредственно феноменов тоски и депрессии.

Другая цель данного труда — представить, каким было отношение к «сумасшедшим» у духовных людей, движимых христианским идеалом милосердия. Нам кажется, что их опыт сохраняет актуальность и может быть применим во взаимодействиях с психически больными, так как позволяет понять, как должен принимать таких больных мир, где, как мы подчеркивали, их отличие остается тревожащим и вызывает еще очень часто непонимание и отвержение. В наши дни чаще всего заточение является единственной возможностью, которая им предоставляется, и даже в специализированных клиниках они во многих случаях рассматриваются как «пациенты», для которых единственным возможным лекарством считается медицинский подход. На деле такой подход помещает их в объективную ситуа-

27. Cp.: *Dr. Escoffier-Lambiotte*. Mal de vivre et médicalisation systématique. Sept millions de Français dépressifs // *Le Monde*. 1985. 1 février. P. 14.

цию запущенности, равнозначную «хронической форме болезни».

Забота святых отцов, таких, как преподобный Феодосий, об активном вовлечении психически больных в процесс их выздоровления свидетельствует об уважении к ним, о доверии, об отказе рассматривать их как простых пациентов, полностью подчиненных власти терапевта или зависящих от результатов внешней терапии. Такой подход близок новейшим исследованиям, напоминая во многих отношениях попытки, которые предприняли ранее упоминавшиеся «терапевтические сообщества».

Прежде чем детально изучить различные этиологии, признаваемые отцами Церкви, используемые ими терапии, а также их отношение к сумасшедшим и психически больным, нам показалось необходимым, для лучшего их понимания, дать некоторые указания по поводу антропологических оснований их концепций и более точно представить, каким образом они рассматривали человеческую психику и ее взаимоотношения как с телом, так и с разумом.

Кроме того, нам показалось, что мы не можем закончить данный труд, не упомянув очень специфическую форму сумасшествия на христианском Востоке, даже если она более принадлежит к аскетической области, нежели к психопатологической, — юродство Христа ради.

Изучение такой формы безумия, симулированного в духовных целях, рядом с подлинными формами сумасшествия поможет нам лучше понять природу и конечную цель феномена, который часто остается нераскрытым.

Изучение этого феномена даст нам полезные сведения о том, как рассматривались безумие и сумасшедший человек в византийском обществе. Ситуация, как мы увидим, не была идиллической. В этом обществе, как и во многих других, сумасшедший был объектом презрения и отторжения для всех, кроме духовных людей.

Их пример показывает нам, что даже в христианском обществе восприятие, уважение и принятие другого, несмотря на его отличие и слабость, могут произойти только в результате победы над собой и страстями. Только таким образом может восторжествовать любовь к людям, которая, по воле Божией, должна быть направлена прежде всего на самых обездоленных.

«Юродивый Христа ради», исчезнувший сегодня вид аскета, сам по себе является показательным примером: один из его побудительных мотивов состоит в том, чтобы разделить до конца бедственные условия униженных, презираемых и отверженных обществом, и в первую очередь «безумных». Испытав подобное им состояние, он имеет возможность полнее сочувствовать их бедам, максимально приблизиться к ним, чтобы удобнее было прийти им на помощь, уподобляясь в этом апостолу Павлу, который сказал: *...для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор 9, 22).

ГЛАВА I

Антропологические предпосылки: состав человеческой природы

ДУША И ТЕЛО

Отцы Церкви часто настаивали на том, что человеческое естество не есть только душа или только тело, но оба они вместе и нераздельно составляют человека.

Утверждая, что тело является составной частью самого человека, признавая за ним равное достоинство с душой¹ и отказываясь приписывать ему отличные от души происхождение и судьбу², они спорят со спиритуалистическими концепциями, согласно которым тело — всего лишь воплощение души, свидетельство ее падения, источник ее нечистоты, могила (σῶμα — σῆμα)³, которая случайно заточила ее, добавленный и неглавный элемент, тогда как душа одна составляет сущность человека и должна будет проявить себя или достичь исполнения предназначения

1. Тем более что Слово, воплощаясь, восприняло не только душу, но и тело человека.
2. По смерти тело отделяется от души только до воскресения, когда оно, трансформировавшись, снова воссоединится с ней и разделит блага Царства Небесного или муки ада.
3. Ср.: Платон. Горгий. 493а; он же. Кратил. 400с. (Ж.-К.Ларше имеет здесь в виду высказывание Платона: «Тело — [наша] могила», т. е. тело есть могила души. — Ред.)

при отделении от тела, через поступательное отрицание последнего⁴.

Утверждая, соответственно, что человек состоит из души и тела⁵, они противостоят всем формам материализма

4. Гностицизм нельзя свести к нескольким школам: это очень широкое движение, имеет многочисленные корни и развилось в разных направлениях. Но очевидно, что он имеет некоторую связь с платонизмом (см.: Pétremont S. *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*. Paris, 1947), по крайней мере с платонизмом первых веков христианства. Антропология ранних христианских богословов (особенно Ириней Лионского, Ипполита Римского, Тертуллиана и даже Климента Александрийского) становится понятной как реакция против гностицизма и против дуалистических аспектов платонизма (см.: Spanneut M. *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris, 1957. P. 43, 133, 149, 150). Защита православной антропологии останется необходимой в течение следующих веков, когда некоторые положения гностиков (имеется в виду оригенизм) поставят под угрозу в самой Церкви (в особенности в некоторых монастырских кругах) собственно христианскую концепцию. Так, Ориген, Евагрий и Дидим будут в 553 г. осуждены на V Вселенском Соборе за «реставрацию эллинских мифов», как об этом напомним 1-е правило Трульского (Пято-Шестого) Собора (692 г.). Но оригенизм оставит следы далеко за пределами VI в., и в XIV в. свт. Григорий Палама будет вынужден вновь уточнить православную концепцию человека и напомнить отеческое учение об общности судьбы души и тела вплоть до обожения. О кризисе оригенизма см.: Guillaumont A. *Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris, 1962; Meyendorff J. *Le Christ dans la théologie byzantine*. Paris, 1969. Chap. III. P. 59–89.

5. См., например: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 45. 8 (рус. пер. см.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: В 2 т. СПб., 1912 [репринт: Серг. П., 1994]. Т. 1. С. 665)*; *Прп. Максим Исповедник*. Мистагогия. V. PG. 91. Col. 672D.

* Так как во французском издании все ссылки на источники даны на французском языке, то в примечаниях к русскому изданию принята следующая система: 1) на русском языке даются названия источников, переведенных на русский язык; нумерация (глав, слов и т. д.) по русскому переводу. Если перевод цитируется, то в круглых скобках с пометкой «рус. пер.» указаны выходные данные издания, при первой ссылке — полностью, при последующих сокращенно (Указ. изд.). Это же цитируемое издание повторно полностью указано в дополнении к библиографии. Все указания Ларше на греческий текст по PG сохранены и стоят после названия источника на русском языке через двоеточие (: PG); 2) на латинском языке приведены названия источников (как они даны в PG),

или натурализма, которые отрицают душу, или сводят ее к эпифеномену тела, или считают ее произведенной и зависящей от тела, а тело считают сущностью человека и основой всякого человеческого проявления⁶.

«Душа не есть человек, — пишет святой Иустин Мученик, — но душа человека; тело не есть человек, но тело человека»⁷. И священномученик Иринеи говорит: «Ибо ни плотское создание само по себе не есть человек совершенный, но есть тело человека и часть человека; ни душа сама по себе не есть человек, но душа человека и часть человека»⁸.

Таким образом, человек — это душа и тело вместе, соединение двух субстанций. Отцы Церкви не устают повторять, что человек по природе состоит из двух частей, что его существо не может быть сведено к одной или другой субстанции, что его сущность составлена из двух элементов. «Человек создан по природе и состоит из тела и души», — отмечает в другом месте священномученик Иринеи⁹. И Афинагор пишет:

не переведенных на русский язык; нумерация глав по PG; 3) на французском (английском, немецком) языке — названия источников, опубликованных только в данном издании или с параллельным переводом, которым пользовался Ларше (если необходимо сохранить указанную им нумерацию глав). Оформление ссылок на источники выполнено: для глав 3, 4 — переводчиком (иером. Савва Тутунов), для глав 1, 2, 5, частично 3 и 4 — редактором (Е.В.Макаревич).

6. Свт. Афанасий Александрийский, например, уточняет: «Так как любой человек имеет душу, и душу разумную, необходимо ради простых людей показать это в нескольких словах, тем более что некоторые еретики полностью отрицают это, представляя, что человек — не что иное, как зримая оболочка своего тела». (Место цитаты автором не указано. — *Ред.*)
7. *Justinus Philosophus et Martyr. De resurrectione* // *Holl K. Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*. Leipzig, 1899. № 107 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св. Творения*. М., 1892 [репринт: 1995]. С. 479).
8. *Сщмч. Иринеи Лионский*. Против ересей. V. 6. 1 (рус. пер.: *Иринеи Лионский, сщмч.* Творения / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900 [репринт: М., 1996]. С. 456).
9. *Сщмч. Иринеи Лионский*. Против ересей. II. 15. 3. Ср.: *он же*. Доказательство апостольской проповеди. 2.

«Человек, сделанный из тела и души, двойственен»¹⁰, «он состоит из двух частей»¹¹. «...Познай, что ты из двух частей состоящий человек, из души и тела; и что... Тот же Бог есть Творец души и тела», — говорит святитель Кирилл Иерусалимский¹². Святитель Иоанн Златоуст говорит, что «человек — разумное животное, которое состоит из двух сущностей, из бес-телесной души и материального тела»¹³. У святителя Григория Нисского находим: «Что такое человек? Душа и тело одновременно или только одно из двух? Но совершенно очевидно, что единство обоих характеризует живое существо»¹⁴. Прочитируем еще святителя Григория Паламу: «...только душа или только тело не может называться человеком, но оба вместе, так как они были созданы вместе по образу Божию»¹⁵.

Утверждение о двойственном составе, о сосуществовании двух субстанций и их четком разделении не выражает, однако, дуалистическую концепцию. «Так как человек,

10. *Афинагор Афинянин*. О воскресении мертвых. 15.

11. Там же. 25.

12. *Свт. Кирилл Иерусалимский*. Огласительные поучения. 4. 18 (рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 51).

13. *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на книгу Бытия. XIV. 5. (Ср. с рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. / СПб.: Изд. СПбДА, 1895—1906 [репринт: М., 1991—2004]. Т. 4. Кн. 1. 1898. С. 116. — *Ред.*)

14. *Свт. Григорий Нисский*. Слово 3-е на святую Пасху о воскресении Христовом. (Так как автор не указал точного места цитаты, то добавляем: *S. Gregorius Nysenus. In sanctum Pascha et de tridundo festo resurrectionis Christi. III // PG. 46. Col. 677A. — Ред.*)

15. *S. Gregorius Palamas. Prosopopoeiae // PG. 151. Col. 1361C.* (На самом деле автором этого сочинения, в переводе на русский язык оно называется «Олицетворение», является Михаил Хопиат, митр. Афинский. — *Ред.*) Можно было бы еще процитировать прп. Максима Исповедника (*Ambigua. 7 // PG. 91. Col. 1109CD*) и прп. Симеона Нового Богослова (Главы богословские, умо-зрительные и практические. 2. 23; 3. 62).

состоящий из души и тела, един...» — подчеркивает святитель Григорий Нисский¹⁶.

Он тем более един в своих двух природах, что душа и тело происходят от единого акта творения в один и тот же момент. «Так как человек, состоящий из души и тела, един, нужно предполагать одно общее происхождение его состава...» — пишет святитель Григорий Нисский¹⁷.

Божественное Слово, уточняет преподобный Никита Стифат, «не поставило вперед одну из двух природ в поддержку второй, так что одна предшествовала другой, либо была причиной, либо следствием, будь то тело по отношению к душе или душа по отношению к телу, а напротив, объединило без смешения обе природы в единую субстанцию...»¹⁸. Это объединение, которое Бог осуществляет при создании человека, одинаково повторяется при замысле каждой личности. Святитель Григорий Нисский утверждает: «При сотворении каждой части не появлялось одно раньше другого — ни душа раньше тела, ни наоборот»¹⁹. «Так что несправедливо было бы утверждать, что душа произошла прежде тела или тело без души, но оба имеют одно начало: по высшему закону [это начало] основывается первым Божиим волеизъявлением, а по другому закону оно составляется в основаниях нашего рождения», — отмечает там же

16. *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XXIX: PG. 44. Col. 233D (рус. пер.: *Григорий Нисский, св.* Об устройении человека / Пер., послесл. и примеч. В.М.Лурье. СПб.: Аxioma, 2000. С. 116).

17. Там же (рус. пер.: Указ. изд. С. 116). Главы XXVIII и XXIX полностью посвящены опровержению доктрины Оригена о предсуществовании душ. Ср.: *Свт. Григорий Нисский*. О душе и воскресении. XLVI: PG. 46. Col. 113BC. Свт. Григорий Нисский критикует также доктрину о переселении душ (Об устройении человека. XXVIII: PG. 44. Col. 232A).

18. *S. Nicéas Stéthatos. De l'âme*. 14. Cp.: Ibid. 26; *Idem. Lettres*. IV. 9.

19. *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XXIX: PG. 44. Col. 233D (рус. пер.: Указ. изд. С. 117).

святитель Григорий²⁰. Преподобный Максим совершенно ясно утверждает одновременное начало существования души и тела, так как человек имеет сложную природу: «Всякая сложная природа, как сама, так и ее компоненты, состоит из частей, которые одновременно появились на свет»²¹; «эти составляющие части одновременны друг с другом и с ней, поскольку они сосуществуют при своем появлении на свет и ни одна из них не предшествует другой во времени»²².

Преподобный Максим подчеркивает, что части обязательно к чему-то относятся и они обе одновременно необходимы, чтобы составить совершенный вид (εἶδος), каким является человек²³. Сама смерть, подчеркивает преподобный Максим, разделяет тело и душу только относительно: ни тело, ни душа не существуют тогда отдельно, но всегда являются душой и телом не только человека, но человека, рассматриваемого как целое, частью которого они остаются²⁴.

Несколько этих замечаний показывают нам, что отцы Церкви постоянно пытаются защитить равновесие в понимании структуры человеческого существа: обе его составляющие субстанции различны, не будучи разделены, и объединены, не будучи смешаны. Душа соединена

20. Там же. XXIX. Греч. текст см.: PG. 44. Col. 236B.

21. *S. Maximus Confessor. Epistolae.* XII // PG. 91. Col. 488CD.

22. Ibid. См. аргументацию по этому вопросу прп. Максима Исповедника: *Ambigua.* 42 // PG. 91. Col. 1321D–1341C. Он рассматривает как оригенистов, утверждающих предсуществование души, так и тех, кто, основываясь на дословном толковании одного места из Писания (Исх 21, 22), утверждают последующее существование души. Он также отрицает доктрину о переселении душ (ср.: *Ambigua.* 7 // PG. 91. Col. 1100D–1101A). См.: *Congourdeau M.-H. L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur // Nouvelle revue théologique.* 1989. 111. P. 693–709; *Stéphanou E. La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologue // Échos d'Orient.* 1932. 31. P. 304–315.

23. См.: *S. Maximus Confessor. Ambigua.* 7 // PG. 91. Col. 1100C.

24. См.: Ibid // PG. 91. Col. 1101A–C.

с телом, пишет преподобный Симеон Новый Богослов, «неизреченно и непостижимо и смешана с ним несмешиваемо и неслитно»²⁵. Таким образом, невозможно полностью изучать одно без другого, рассматривать человека через душу независимо от тела, хотя оба они сохраняют свою природу и в некоторой степени свое собственное предназначение²⁶.

Соединение души и тела означает, что в любой человеческой деятельности они участвуют вместе и испытывают одни и те же движения. Что душа соединена с телом, «это показывает сочувствие, по которому живое существо *всего* сочувствует самому себе, как единое», — отмечает Немесий, епископ Эмесский²⁷. Он также замечает, что душа, «будучи многообразной, представляется и сочувствующей телу, вследствие некоторого сродства с ним, и владеющей им иногда, и от него владимой»²⁸. «Какая боль, какая радость, какое движение тела, которые не были бы действием общим для тела и души?» — спрашивает святитель Григорий Палама²⁹. Преподобный Максим пишет более конкретно: «Всякая сложная природа <...> обладает своими частями, объемлющими друг друга естественно и по необходимости. Это касается человека и любой другой сложной природы. Душа произвольно

25. *Прп. Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические. 2. 23. См. также: *Немесий Эмесский*. О природе человека. 3: PG. 40. Col. 597A.

26. Ср.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 3. 16; *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 4 (нумерация слов дается по рус. пер.: Иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. Серг. П., 1911 [репринт: М., 1993]. — *Ред.*).

27. *Немесий Эмесский*. О природе человека. 3: PG. 40. Col. 597B (рус. пер.: *Немесий, еп. Эмесский*. О природе человека / Пер. с греч., примеч., прилож. предисловий и словаря Ф.С.Владимирского. Почаев, 1904. С. 70).

28. *Немесий Эмесский*. О природе человека. 3: PG. 40. Col. 601A (рус. пер.: Указ. изд. С. 74).

29. *Свт. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. II. 2. 12. См. также: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 12.

хранит тело и хранима им; она сообщает ему жизнь, не выбирая его, естественно разделяя его страсти³⁰ и боли способностью к их восприятию, которая у нее есть»³¹.

Чтобы подтвердить ответственность души и тела за грех, отцы Церкви подчеркивают общность их действий: «В любой деятельности они связаны друг с другом и вместе участвуют в результате. Итак, если они находятся в таком положении, то, ожидая, что грядет суд над прожитой жизнью, почему ты отделяешь одну от другого? И так как сделанное является общим для обоих, то почему ты назначаешь суд только одной душе?» — спрашивает святитель Григорий Нисский³². В продолжение этих мыслей отцы Церкви также отмечают, что страсти³³ являются общими для души и для тела, равно как и добродетели³⁴. Таким образом, всякое движение души сопровождается движением тела и всякое движение тела движением души³⁵; всякое действие и движение человеческого существа есть движение и действие одновременно его души и тела. Евагрий Понтийский упоминает эту двойную связь³⁶, а преподобный Максим описывает ее очень чет-

30. Здесь речь идет о естественных страхах.

31. *S. Maximus Confessor. Epistolae. XII // PG. 91. Col. 488CD.*

32. *Свт. Григорий Нисский.* Слово 3-е на святую Пасху о воскресении Христовом. (Точное место цитаты см.: PG. 46. Col. 677BC. — *Ред.*)

33. Здесь речь идет о пагубных страхах, противопоставленных добродетелям.

34. См., например: *Прп. Максим Исповедник.* Главы о любви. 2. 57; *Прп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. 2. 12.

35. Прп. Исаак Сирин, утверждая, что «движение одной отличается от движения другого» и что «воля одной отличается от воли другого», отмечает по этому поводу: душа «естественно участвует в телесных скорбях, так как ее собственное движение было связано с движением телесным непостижимой мудростью [Создателя]» (Слова подвижнические. 4; ср. рус. пер.: Указ. изд. С. 22–23). Об отражении в душе телесных движений см. также: *Евагрий Понтийский.* Слово о молитве. 64, 65; *Прп. Максим Исповедник.* Главы о любви. 2. 85, 92; *Idem.* Quaestiones et dubia. 149.

36. «Тогда как прочие производят в душе помыслы, мысли и представления, пользуясь изменениями тела, Господь делает противоположное: Он входит в сам

ко: «Говорят, что четыре вещи изменяют телесное устройство и сообщают уму как страстные, так и бесстрастные помыслы: Ангелы, бесы, погода и образ жизни. Ангелы изменяют [это устройство] словом, бесы — прикосновением, погода — своими превратностями, образ жизни — качеством и количеством еды и питья, их излишеством или недостатком. Помимо этого, изменение телесного устройства происходит через память, слух и зрение, ибо душа первая подвергается воздействию печальных или радостных обстоятельств. И подвергнувшись воздействию их, душа, [в свою очередь], изменяет и телесное устройство, а оно, изменившись, внушает и уму [соответствующие] помыслы»³⁷.

Это значит, что в человеческом существе ни один элемент не может действовать без участия другого. Плоть без души не может ничего совершить³⁸, ни душа без плоти, но по разным причинам — телу нужна душа, чтобы жить и двигаться³⁹, а душе нужно тело, чтобы проявляться, самовыражаться и воздействовать на окружающий мир⁴⁰. Так как тело слуга, орган или инструмент души⁴¹, инструмент, необходимый для выполнения

ум и влагает в него ведение о тех вещах, какие Ему угодны; посредством же ума Он унимает и неводержанность тела» (*Евагрий Понтийский. Слово о молитве*. 64). (Цит. по: *Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения* / Пер., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. М., 1994. С. 83. Далее русский перевод других творений аввы Евагрия (кроме тех, которые приписывались прп. Нилу Синайскому) цитируется по этому же изданию с сокращением: Указ. изд. — Ред.)

37. Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 2. 92 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Творения: В 2 кн. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. М., 1993. С. 120).

38. См.: *S. Nicéas Stéthatos. De l'âme*. 56. 56.

39. См.: *Немесий Эмесский. О природе человека*. 2; *S. Nicéas Stéthatos. De l'âme*. 56.

40. См.: *Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека*. XV: PG. 44. Col. 177C.

41. См.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия*. XIV. 5; *Немесий Эмесский. О природе человека*. 2; Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 12; *S. S. Nicéas Stéthatos. De l'âme*. 62.

функций по связи с миром и по проявлению своих способностей в условиях земного существования. В этих рамках все действия души, поскольку они проявляются, могут существовать только через тело⁴².

Остается ли душа невыраженной, если телесные органы, необходимые для реализации ее деятельности, находятся не в состоянии осуществлять их инструментальную функцию? Таким примером является зародыш, у которого эти органы еще не развиты, как четко объясняет святитель Григорий Нисский: «...даже если душа не проявляет себя в видимом какими-либо действиями, она тем не менее уже присутствует в зародыше. Ибо и вид будущего человека в этом зародыше в возможности уже есть, но он сокрыт, так как невозможно ему проявиться вследствие необходимой последовательности [развития]. Также и душа в нем присутствует, но невидимая; она проявится только при осуществлении ее естественной деятельности, сопровождая рост тела»; «в соответствии с устроением и совершенствованием тела, возрастают вместе с телом и деятельности души»⁴³. Мы увидим в дальнейшем, что так бывает и у взрослого человека при некоторых болезнях, которые затрагивают телесные органы и мешают им осуществлять некоторые возможности души, к осуществлению которых они были изначально предназначены. Но это также справедливо для первых лет жизни, когда душа, хотя она имеет от рождения всю полноту своих возможностей, может их проявить только сообразно разви-

42. Можно также сказать, что состояние души полностью отпечатывается на теле и особенно на лице. Именно так, замечает прп. Иоанн Кассиан Римлянин, духовные люди могут «узнать по облику, по лицу, по внешнему виду человека его внутреннее состояние» (Собеседования египетских подвижников. 7. 1). В Ветхом Завете уже отмечалось: *Сердце человека изменяет лицо его или на хорошее, или на худое* (Сир 13, 31). Ср.: *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 30. 17.

43. *Свт. Григорий Нисский*. Об устроении человека. XXIX: PG. 44. Col. 236CD, 237B. Ср.: Col. 237C.

тию организма. Святитель Григорий Нисский пишет так: «...даже если душа не проявляет себя в видимом какими-либо действиями, она тем не менее уже присутствует в зародыше. <...> Также и душа в нем присутствует, но невидимая; она проявится только при осуществлении ее естественной деятельности, сопровождая рост тела»⁴⁴. «...Но в соответствии с устроением и совершенствованием тела, возрастают вместе с телом и деятельности души»⁴⁵.

Однако все эти рассуждения не должны позволить нам забыть, что душа, будучи бестелесной⁴⁶, имеет природу, отличную от природы тела, над которым она обладает превосходством⁴⁷: именно душа дает жизнь телу,

44. Там же. Греч. текст см.: PG. 44. Col. 236CD.

45. Там же. Греч. текст см.: PG. 44. Col. 237B. Ср.: Col. 237C: «...Деятельность души развивается и растет в соответствии с телом. Во время первичного формирования, как у корня, спрятанного в земле, появляется в душе одна растительная и питательная сила. Малый размер принимающего тела не может вместить больше. Потом, когда растение появляется на свет и показывает свой росток солнцу, расцветает способность чувствовать. Наконец, когда тело зреет и достигает своего размера, как плод начинает блистать сила разума; но это происходит не сразу: она старательно следует за совершенствованием инструмента и приносит плод в той мере, насколько позволяет сила вмещающего ее тела». Словарь, используемый свт. Григорием, довольно четко указывает, что возрастает именно деятельность души, а не сама душа. Все способности присутствуют, но их действия (или их активность) осуществляются только прогрессивно. Также не надо было бы видеть в этом тексте отражение теории Аристотеля о прогрессивной анимации (вегетативная душа, потом чувственная, затем рациональная). Прп. Максим Исповедник, со своей стороны, ясно противостоит этой теории и недвусмысленно утверждает присутствие в человеке разумной души с момента зачатия, так как она характеризует человека как такового, а он является человеком (а не животным или растением) с этого момента (см.: *Ambigua*. 42 // PG. 91. Col. 1337C–1340A).

46. Прп. Максим Исповедник подробно излагает это в своих «Посланиях» (6), см.: PG. 91. Col. 424C–433A. См. также: *Немесий Эмесский*. О природе человека. 3: PG. 40. Col. 597A.

47. См., например: *Свт. Афанасий Великий*. Слово на язычников. 32: PG. 25. Col. 64C–65A. Ср.: Там же. 31 (греч. текст: PG. 25. Col. 61CD); *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 1. 7.

именно ей оно обязано своим формированием, именно она управляет его деятельностью и поддерживает его целостность⁴⁸. Смещение тела и души происходит благодаря последней, которая проникает в каждую его часть и делает тело своим органом. Преподобный Максим отмечает: «Душа, распространяясь по всему телу, обеспечивает ему жизнь и движение, будучи простой по природе и бестелесной, не разделяясь или заключааясь в теле, но обладая каждым из его членов, так как оно предназначено ее принимать в силу от природы заложенной в нем способности вмещать ее деятельность»⁴⁹. Преподобный Макарий в свою очередь пишет: «Так и душа, будучи тонким телом, обложилась и облеклась членами сего тела, облеклась оком, которым смотрит, облеклась и этим ухом, которым слышит, и рукою, и ноздрями, и, одним словом, душа облеклась всеми членами тела и срастворилась с ними; вследствие чего и совершает все отправления, какие предлежат ей в жизни»⁵⁰. Немесий Эмесский обобщает все эти аспекты: душа, «будучи бестелесной, проникает всюду... и в то же время она остается неизменной, как несмешиваемые вещи, и сохраняет свою целостность, наконец, она обращает к своей жизни все, в чем бы она ни была, и не попадает от него в зависимость. Подобно тому как солнце своим присутствием превращает воздух в свет, делая его световидным, и свет соединяется с воздухом без смешения, так и душа, со-

48. См.: *S. Maximus Confessor. Ambigua*. 7, 42 // PG. 91. Col. 1100AB, 1336C–1337B; *Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры*. 2, 12; *S. Nicétas Stéthatos. De l'âme*. 24; *S. Gregorius Palamas. Capita CL physica, theologica, moralia et practica*. 3, 30.

49. *S. Maximus Confessor. Ambigua*. 7 // PG. 91. Col. 1100AB.

50. *S. Macaire. Chapitres métaphrasés par Syméon Métaphraste*. 67 // *Φιλοκαλία*. 1960. Т. III. С. 198 (рус. пер.: *Макарий Египетский, прп. Духовные беседы*. ТСЛ, 1904 [репринт: ТСЛ, 1994]. С. 406). Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Слово на язычников*. 32; PG. 25. Col. 64C–65A.

единившись с телом, пребывает в нем совершенно неслитной. Но разница в том, что солнце, будучи телом и будучи ограничено в определенном пространстве, не находится везде, где его свет... тогда как бестелесная и не ограниченная местом душа проникает вся через все и своим светом проникает и все тело; нет ни одной освещенной ею части, в которой она не находилась бы полностью. Ведь не она управляется телом, но сама управляет им; и не душа в теле, как в сосуде или в мешке, но скорее — тело в ней»⁵¹.

Хотя душа управляет организацией и функционированием тела, однако человек только частично владеет своим телом. Если уточнить меру этого господства, то можно будет определить сложную природу души. Это определение позволит также установить, в какой степени душа независима от тела.

ДУХ, ДУША И ТЕЛО

Отцы Церкви обычно различают в человеческой душе три «силы»⁵².

Самому элементарному уровню (который не всегда четко обозначен и часто включается в расширенную концепцию второго уровня) соответствует растительная или жизненная сила, которой обладают все живые существа: люди, животные и растения⁵³. Ее основные

51. *Немесий Эмесский*. О природе человека. 3: PG. 40. Col. 597A–600A.

52. См.: *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XXIX: PG. 44. Col. 237C; *Немесий Эмесский*. О природе человека. 15; *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 3. 32; *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 12; *S. Nicetas Stéthatos*. De l'âme. 31–32.

53. Душа последних ограничивается этой жизненной силой.

функции — питание, рост и размножение⁵⁴. С другой стороны, именно она является источником жизни в организме и обеспечивает в особенности деятельность жизненно важных органов⁵⁵. Жизненные способности, которые соответствуют вегетативной душе, выходят из-под контроля человеческой воли, они «действуют как тогда, когда мы этого желаем, так и тогда, когда не желаем»⁵⁶.

На втором уровне находится животная сила, общая для людей и животных⁵⁷. Вместе с растительной силой они составляют неразумную часть души. Ее также называют пожелательной⁵⁸ и страдательной⁵⁹. Помимо способности чувствовать и воспринимать⁶⁰ она включает два начала: «раздражительный», или гнев (*θυμός*), откуда проистекают все формы агрессивности, а также желание мщения⁶¹, и «вождевательный»⁶² (*ἐπιθυμητικόν*),

54. См.: *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. VIII: PG. 44. Col. 144D–145A,C; *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 3. 32; *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 12; *S. Nicétas Stéthatos*. De l'âme. 31–32.

55. См.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 12.

56. Там же. 2. 12 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 52). *Прп. Иоанн Дамаскин* в этой же главе уточняет: «Непослушны разуму и не повинуются ему сила животная, называемая еще силою кровообращения, сила произведения семени, или сила рождения, сила растительная, называемая также силой питания; видами этой силы являются сила возрастания и сила образования тел. Все эти силы управляются не разумом, а природою» (Указ. изд. С. 52).

57. См.: *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. VIII: PG. 44. Col. 145A; *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 3. 32.

58. См.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 12; *S. Nicétas Stéthatos*. De l'âme. 32.

59. *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 12.

60. См.: *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. VIII: PG. 44. Col. 145A.

61. См.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 16.

62. Учение о трехчастности души: разумное начало — раздражительное начало — вождевательное начало — ведет свое происхождение от Платона (Государство. IV. 444c–e)* и стало классическим в восточном богословии начиная с Евагрия (см. в особенности: Слово о духовном делании, или Монах. 86, 89.

содержащий желания, аффективность и склонности⁶³. К ней также относится воображение⁶⁴ в элементарной нерациональной форме.

У человека осуществление этих способностей может контролироваться способностями разумной части души⁶⁵. На третьем уровне находится разумная сила, которая свойственна человеку, составляет главную характеристику его природы и отличает от других творений⁶⁶. Два главных ее свойства — это разум и, на высшей ступени, дух (πνεῦμα) или ум (νοῦς⁶⁷), который является

Однако сам Евагрий ссылается здесь на свт. Григория Богослова). См., например: *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 21; *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 1. 67; 3. 3; 4. 15, 80; *idem*. Epistolae. 2, 31 // PG. 91. Col. 397A, 625AB; *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 2; *Pseudo-Jean Damascène*. Discours utile à l'âme // *Philocalie des Pères neptiques*. Т. 7. Р. 54 (греч. текст см.: Φιλοκαλία. 1976. Т. II. Σ. 234); *Прп. Исихий Иерусалимский*. О трезвении и молитве. 126; *Прп. Филофей Синайский*. Главы о трезвении. 16; *S. Nicétas Stéthatos*. De l'âme. 36; *idem*. Centuries. I. 15, 16.

* Вероятно, здесь допущена автором опечатка, т. к. о трех началах человеческой души у Платона сказано в другом месте, см.: Государство. IV. 439b–443e. Добавим, что может быть использована и другая терминология при определении трех начал: разумное, яростное (аффективное) и желательное; см., например: *Евагрий Понтийский*. Аскетические и богословские творения. С. 243. Примеч. 151. Подробнее о строении души, т. е. ее силах (способностях), см.: *Коржевский Вадим, свящ.* Пропедевтика аскетики: компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004. С. 158–169.

63. Об этих различиях особенно см.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 12; *S. Nicétas Stéthatos*. De l'âme. 32, 36–41.

64. См.: *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 3. 32; *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 17, 18; *S. Nicétas Stéthatos*. De l'âme. 65, 68.

65. См.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 12; *S. Nicétas Stéthatos*. De l'âme.

66. Поэтому прп. Максим Исповедник признает, в отличие от Аристотеля (которому позднее последует Фома Аквинский), что разумная душа присутствует с первого момента жизни человека, т. е. с зачатия (см.: Ambigua. 42 // PG. 91. Col. 1337C–1340B).

67. Авторы первых веков (см., например: *Сщмч. Игнатий Богоносец*. Послание к Филладельфийцам. XII. 2; *Сщмч. Иринеи Лионский*. Против ересей. V. 6. 1) употребляют

основой сознания (в психологическом и моральном смысле) и способности человека к самовластности (αὐτεξούσιον), а значит, лежит в основе наивысшего проявления человеческой воли⁶⁸ и свободы⁶⁹. Ум в равной степени является основой всех рассудочных функций: во-первых, это интуитивный ум (νοῦς как таковой), способность к созерцанию (θεωρία) и источник всякого познания; во-вторых, рассудок (λόγος) и все, что проистекает из способности к мышлению⁷⁰: мысль (ἐννοια, διάνοια), размышление (διάνοια), суждение (κρίσις), рассудительность (διάκρισις), внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος), откуда происходят речь и память⁷¹.

Ум является самой высшей способностью человека; он властен в нем командовать и руководить (поэтому его часто называют ἡγεμονικόν). С его помощью человек имеет

слово πνεῦμα по примеру св. ап. Павла (см.: 1 Фес 5, 23). Святые отцы IV века и византийские отцы Церкви более поздних веков отдадут предпочтение слову νοῦς (см.: *Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris. 1975. P. 190.* Автор думает, что это изменение могло произойти, чтобы, с одной стороны, избежать двойственность, которая могла существовать в определении духа, а с другой — утвердить сотворенность человеческого духа). См. также: *Festugière A.-J. L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile. Paris, 1932. P. 212–220 (Excursus B «La division corps — âme — esprit de 1 Thess»).*

68. Прп. Максим Исповедник разработал очень тонкую психологию воли (см., в частности: *Opuscula theologica et polemica. 1 // PG. 91. Col. 12C–20A*), продолженную прп. Иоанном Дамаскиным (Точное изложение православной веры. 2. 24). См. также: *Немесий Эмесский. О природе человека. 27–33; Nicétas Stéthatos. De l'âme. 38.*

69. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 12. См. у него же о свободе: Точное изложение православной веры. 2. 24, 25, 27. Это превосходное описание в значительной степени вдохновлено прп. Максимом Исповедником (см., в частности: *Opuscula theologica et polemica. 1 // PG. 91. Col. 16B–20A*).

70. См.: Прп. Максим Исповедник. Мистагогия. V: PG. 91. Col. 672D–673A.

71. См.: *Немесий Эмесский. О природе человека. 12–14; Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 19–20; Nicétas Stéthatos. De l'âme. 65, 66, 68.*

возможность ориентироваться, управлять собой и совершенствоваться.

Ум представляет созерцательные возможности человека⁷².

Для отцов Церкви он прежде всего — то, с помощью чего человек привязан к Богу, обращается к Нему, склоняется к Нему и соединяется с Ним⁷³. Через ум человек связан с Богом объективно, со своего сотворения, и окончательно: он воистину образ Божий в человеке⁷⁴. Этот образ может быть замаскирован или осквернен грехом, но не уничтожен: он — неизгладимый отпечаток его глубинной сути, его истинной природы, логос которой, или определяющая основа, не может быть искажен⁷⁵.

Ум сотворен, но бессмертен по благодати⁷⁶; изменчив по природе, но способен контролировать и управлять своим изменением⁷⁷. Будучи образом Божиим, но не божественным по природе, он имеет возможность, если открывается Божественной благодати, быть обожненным после того как достигнет уподобления Богу⁷⁸.

72. См.: *Прп. Максим Исповедник*. Мистагогия. V: PG. 91. Col. 672D, 673BC.

73. См., например: *Прп. Максим Исповедник*. Мистагогия. V: PG. 91. Col. 673AB.

74. См.: *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. X. 98, 4; *Свт. Афанасий Великий*. Слово на язычников. 34; *S. Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme*. I. 6, 7; *Прп. Максим Исповедник*. Мистагогия. V: PG. 91. Col. 673B; *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 12. См.: *Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944. P. 74–75.

75. Это один из лейтмотивов прп. Максима Исповедника. См., например: *Ambigua*. 42 // PG. 91. Col. 1341D.

76. Христианская традиция противостоит в этом гностической и платоновской теории, утверждающей, что разум вечно существует и бессмертен по природе. Однако некоторые христианские авторы, например Ориген или Немесий Эмесский, присоединяются к этой точке зрения. См.: *Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine*. P. 74–75.

77. Ср.: *S. Nicéas Stéthatos*. De l'âme. 48.

78. Происходит полное обожение человека — души и тела. Но отцы Церкви часто утверждают, что ум первым получает благодать и преобразуется ею. Именно посредством ума благодать сообщается остальному человеческому составу.

Наконец, для нашего исследования важно отметить, что, по мнению отцов Церкви, ум более всего соответствует личности⁷⁹; «можно сказать, — пишет В.Н.Лосский, — что он есть местопребывание личности, человеческой ипостаси, которая включает в себе совокупность человеческой природы — дух, душу и тело»⁸⁰.

Надо подчеркнуть, что «начала», которые различают в душе, не образуют три души, или три отдельные части, или три отдела души: душа едина и неделима, как уточняет святитель Григорий Нисский: «И хотя слово наше нашло три различия жизненных сил... но никто да не предполагает из-за этого, будто в человеческом составе содержатся три души, видимые каждая в собственных границах, чтобы можно было бы полагать человеческую природу сложением множества душ. Истинная и совершенная душа — одна по естеству...»⁸¹. Отцы Церкви, которые часто употребляют дихотомическое понятие душа — тело, подразумевая под душой (ψυχή) все ее начала, таким образом ясно демонстрируют свое осознание глубокого единства души. Прибегая в других случаях к трихотомическому понятию дух/интеллект — душа — тело, они особенно тщательно стараются выделить человеческую способность единения с Богом. Тем не менее они не хотят превращать ум в способность, отдельную от души и от тела, или другую душу. По словам преподобного Иоанна Дамаскина, «ум принадлежит душе не как что-либо другое, отличное от нее, но как чистейшая часть ее самой. Что глаз в теле, то и ум в душе»⁸². Следовательно, ум не

79. См.: *Lossky V. Op. cit. P. 198; Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. P. 191.*

80. *Lossky V. Op. cit. P. 198.*

81. *Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XIV (рус. пер.: Указ. изд. С. 61).*

82. *Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 50).*

может существовать раньше души, но создан в одно время с ней и вместе с ней⁸³.

Ум не находится вовне тела⁸⁴. Как и душа (животная и растительная), ум соединен с телом, притом не в одной его части, но во всей совокупности. «Надо полагать, что ум по необъяснимому закону смешения прикрепляется в равной степени к каждому из членов тела», — уточняет святитель Григорий Нисский⁸⁵. Таким образом, вся душа (включая ум) полностью соединяется с телом⁸⁶ и полностью его пронизывает, как мы это видели ранее. Как ум пронизывает все тело, так он пронизывает и всю животную и растительную душу⁸⁷.

При полном единении ума с совокупностью души и тела весь человек становится образом и подобием Божиим.

Кроме того, тело и душа при таком единении получают возможность полностью участвовать в духовной жизни. Ум может подчинять все другие начала человеческого состава, приспособлять их к себе и одухотворять, сообщая им вплоть до самой их глубокой сущности Божественные энергии, которые он по природе способен (*δέκτικός*) получать. И таким образом с его помощью весь человек может соединиться с Богом и достичь обожения.

Следовательно, ум — основа физического единства состава человеческой природы⁸⁸, основа его духовного единства⁸⁹ и, наконец, способ его единения с Богом.

83. См.: *S. Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques. 2* // SC. 1966. N 122. P. 136 (1. 96—99). (См. это место в рус. пер.: *Прп. Симеон Новый Богослов. Слова. 61* // Слова преподобного Симеона Нового Богослова / Пер. с новогреч. еп. Феофана. 2-е изд. Вып. 1—2. М., 1890—1892 [репринт: ТСЛ, 1993]. Т. 2. С. 94. — *Ред.*)

84. См.: *Свт. Афанасий Великий. Слово на язычников. 32; Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XV*: PG. 44. Col. 177B.

85. *Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XII*: PG. 44. Col. 160D. Ср.: Там же. XIV, XV: PG. 44. Col. 173D, 177B.

86. См.: *Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XIV*: PG. 44. Col. 176B.

87. *Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XIV*: PG. 44. Col. 176A.

88. Ср.: *S. Maximus Confessor. Ambigua. 7* // PG. 91. Col. 1100A—B.

89. Ср.: *Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. P. 190—191.*

Благодаря своей разумной душе человек управляет своими действиями и поступками, причем ум является одновременно основой как его рассудка, так и его воли и свободы⁹⁰.

Человек подчиняет себе таким же образом, в отличие от животных, свои чувства. Святитель Афанасий отмечает: «Как глаз, созданный, чтобы видеть, и ухо, чтобы слышать, отвращаются от одного, а другое предпочтут? Кто отвращает глаз от зрения? Или кто мешает уху слышать, тогда как оно естественно предназначено для слуха? Вкус естественно предназначен, чтобы пробовать; кто остановит его в естественном порыве? Рука естественно сделана, чтобы действовать; кто помешает ей трогать тот или иной предмет? Обоняние предназначено для чувствования запахов; кто отвращает его от принятия их? Таким образом, кто может действовать наперекор естественным способностям тела? Как тело, отклонившись от своей природы, позволяет себе следовать мнению другого и управляться его мановением? Все это показывает, что только разумная душа ведет тело. Тело не создано, чтобы само себя двигать, но управляется и движется другим»⁹¹. В более общем смысле святитель Григорий Нисский отмечает, что каждый член тела «охраняется, как домашним сторожем, разумной способностью души»⁹².

Разумная душа также в принципе способна управлять способностями своей неразумной «части»⁹³: гневом, желанием и всем, что зависит от эмоциональности и воображения. Ум также способен контролировать психиче-

90. Свт. Григорий Богослов употребляет выражение — «владычественный ум» (Oratio 39. 7 // PG. 36. Col. 341B; цит. по: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. Т. 1. С. 535).

91. *Свт. Афанасий Великий.* Слово на язычников. 32: PG. 25. Col. 64C–65A.

92. *Свт. Григорий Нисский.* О душе и воскресении: PG. 46. Col. 76–77.

93. См., например: *Немесий Эмесский.* О природе человека. 22; *Прп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. 2. 12: PG. 94. Col. 928BC.

скую деятельность рациональной души и заведовать как потоком, так и содержанием мыслей и воспоминаний. Несмотря на то, что тело носит душу и она зависит от него для своего проявления и своих действий во внешнем мире, она в то же время остается в основном от него независимой⁹⁴. В то время как тело не может двигаться без души, душа сама себя приводит в движение⁹⁵. С другой стороны, человек своим сознанием превосходит границы своего тела. Святитель Афанасий Великий отмечает, что когда «душа заключена в теле и соединена с ним, не ограничивается она малостию тела и не соразмеряется с нею; тело лежит иногда на одре и, как бы уснув смертным сном, пребывает недвижимо, а душа по силе своей бодрствует и возвышается над природою тела...»⁹⁶.

Эта независимость души четко проявляется в смерти, когда тело разлагается, а душа продолжает жить. «...Если, по доказанному, душа движет тело, а сама ничем другим не приводится в движение, — пишет святитель Афанасий, — то следует из этого, что душа самодвижна и, по сложении с себя тела в землю, опять будет сама себя приводить в движение. Ибо не душа подвергается смерти, умирает же тело вследствие разлучения с ним души. Посему, если бы душа приводима была в движение телом, то по разлучении с движущим ей следовало бы умереть. А если душа движет и тело, то тем паче необходимо ей приводить в движение и себя. Приводя же себя в движение, по необходимости будет она жить и по смерти тела; потому что движение души не иное что есть, как жизнь ее»⁹⁷. Святитель Григорий Палама

94. Немесий Эмесский. О природе человека. 3: PG. 40. Col. 597A.

95. См.: *Свт. Афанасий Великий. Слово на язычников*. 33.

96. Там же (рус. пер.: *Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. ТСЛ, 1902–1903 [репринт: М., 1994]. Т. 1. С. 169*). Ср.: *Немесий Эмесский. О природе человека*. 3: PG. 40. Col. 597A.

97. *Свт. Афанасий Великий. Слово на язычников*. 33 (рус. пер.: *он же. Творения. Т. 1. С. 169*).

развивает аналогичную концепцию, более точно показывая, что отличает человека от животного: «Душа каждого из неразумных животных... имеет жизнь не как сущность, но как деятельность, как существующую для тела, а не в себе самой. Ибо видно, что она не имеет ничего другого, кроме того, что действует через тело, поэтому, когда оно разлагается, необходимо, чтобы она уничтожалась вместе с ним. <...> Душа каждого из людей это также жизнь ею одушевленного тела... Однако она имеет жизнь не только как деятельность, но и как сущность, так как она живет в себе самой. Ибо видно, что она имеет жизнь, наделенную разумом и интеллектом, которая явственно отличается от жизни тела и от всего, что происходит через тело; поэтому, когда тело разлагается, она не уничтожается вместе с ним... и остается бессмертной, так как она не зависит от другого (то есть от тела. — *Примеч. ред.*), но имеет жизнь в самой себе как сущность»⁹⁸.

98. *S. Gregorius Palamas*. Capita CL physica, theologica, moralia et practica. 31–32 // PG. 150. Col. 1141AB.

ГЛАВА II

Безумие соматического происхождения

Используя медицинские понятия своего времени, отцы Церкви не колеблясь признают, что некоторые формы безумия имеют физиологическое происхождение.

Психическое опьянение, вызванное принятым алкоголем или наркотиками, является доказательством подобного происхождения для некоторых форм бреда или галлюцинаций¹. Речь идет о токсических веществах, внешних для тела: воздействуя на тело, они вызывают психические нарушения. Но в ряде случаев причиной бреда также могут быть присущие телу болезни. Например, общий для многих заболеваний симптом — жар часто является источником бреда². Немесий Эмесский приписывает некоторые нарушения воображения повреждению передних желудочков головного мозга³. Святитель Григорий Нисский допускает также, что возможной

1. См.: *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 156D; *Сщмч. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. V. 5—6; *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования египетских подвижников. 7. 12; *Блж. Феодорит Кирский*. Десять слов о Промысле. VI: PG. 83. Col. 652B.

2. См.: *Vie de S. Athanase l'Athonite*. 30; *S. Barsanuphe*. Lettres. 483. (В русском переводе нумерация ответов другая, см.: Ответ 480 // *Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Изд. 4-е. СПб., 1905 [репринт: М., 1993]. С. 311. Далее нумерация дается по этому изданию, при ссылке на него принято сокращение: *Прп. Варсонофий Великий и Иоанн*. Руководство к духовной жизни. — *Ред.*)

3. *Немесий Эмесский*. О природе человека. 13.

причиной бреда является заболевание грудобрюшной преграды (φρένες): «Ведь мы узнали, что расстройство ума бывает не только от отяжеления головы. От болезненного состояния плев, прилегающих с обратной стороны к ребрам, также страдает разумевающее (т. е. мыслительная способность. — *Ред.*); так определяют сведущие в медицине⁴, называя эту болезнь “φρενίτιν”, [“расстройство ума”], потому что эти плевы называются “φρένες”»⁵. Святитель Григорий Нисский присоединяется также к мнению тех, кто считает, что плохое состояние мозговой оболочки производит умственные нарушения⁶. Кроме того, отцы Церкви отмечают, что некоторые формы паралича сопровождаются утратой умственных способностей и человек теряет рассудок⁷.

Нельзя сказать, что это только некоторые примеры, случайно приведенные отцами Церкви. С их точки зрения влияние организма на психические расстройства не ограничивается этими несколькими случаями⁸. «С моей стороны, — пишет святитель Григорий Нисский, — я легко признаю, что преобладание физических болезней часто нарушает способность мышления и предрас-

4. Свт. Григорий Нисский ссылается здесь на галеновскую традицию.
5. *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 157D (рус. пер.: Указ. изд. С. 45).
6. См.: *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 157D. Среди физических расстройств, которые могут повлечь психические нарушения, Палладий упоминает отсутствие сна, чрезмерную жару или холод (Лавсаик. 19).
7. См.: *Прп. Варсонофий и Иоанн*. Руководство к духовной жизни. 385.
8. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования египетских подвижников. 7. 12. Как утверждают некоторые исследователи (см.: *Canivet P. Le Monachisme syrien selon Théodore de Cyr*. Paris, 1977. P. 141–142), блж. Феодорит Кирский, упоминая в своей «Истории монахов Сирии» (XIII. 9, 13) о двух случаях безумия, вероятно, сам склонен допустить здесь органическую этиологию (в первом случае это «немошь тела», без более точного указания; во втором — «болезнь мозга»). (В рус. пер. см.: *Феодорит Кирский*, блж. История боголюбцев с прибавлением «О Божественной любви» / Вступ. статья и новый пер. А.И.Сидорова. М., 1996. С. 220–222. — *Ред.*)

положение тела притупляет естественную активность разума»⁹. Святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Когда состояние тела хоть немного уклонится от надлежащего своего устройства... то многие из душевных действий останавливаются»¹⁰. Отцы Церкви употребляют для форм безумия, о которых здесь идет речь, как и для телесных болезней¹¹, самые общие категории византийской медицины, которые в основном взяты из гиппократо-галеновской традиции¹².

9. *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 157BC.
10. *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы о статуях. XI, 4 // *Он же*. Творения. Т. 2. Кн. 1. 1899. С. 137.
11. См.: *Miller T. S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore, 1985. P. 163–166; *Keenan M. E.* St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine // *Bulletin of the History of Medicine*. 1941. 9. P. 26–30; *idem*. St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession // *Bulletin of the History of Medicine*. 1944. 15. P. 154–157. О влиянии Галена на христианские круги см.: *Walzer R.* Galen on Jews and Christians. Oxford, 1949.
12. О византийской психиатрии, основные представители которой Орибасий (325–403), Аэций из Амиды (502–575), Александр из Тралл (525–605) и Павел Эгинский (625–690), см. в библиографии к данному изданию работы следующих авторов: *Brunet F.*; *Roccatagliata G.* (Chap. 12. P. 293–311); *Dols M.* (P. 137–138); *Flashar H.* (рассматривает только меланхолию, см.: S. 118–133). Об античной медицине в общем см.: *Trélat V.* Recherches historiques sur la folie. Paris, 1839; *Sémelaigne A.* Études historiques sur l'aliénation mentale dans l'Antiquité. Paris, 1869. Хорошее изложение галеновской медицины, продолжательницы медицины гиппократовской, можно найти в вышеперечисленных исследованиях, см.: *Sémelaigne A.* (Chap. 5. P. 182–214); *Roccatagliata G.* (Chap. 12) и в статье: *Jackson S. W.* Galen — On Mental Disorders // *Journal of the History of Behavioural Science*. 1969. 5. P. 365–384. Основными болезнями галеновской нозологии являются: 1) *phrenitis* (умопомешательство), острое заболевание, сопровождаемое лихорадкой, судорогами и бредом; Гален рассматривает его как результат болезни либо самого мозга, либо мозговых оболочек (*phrenes*). 2) *Delirium febrile* (помешательство лихорадочное) близок к *phrenitis*; это также острое заболевание, но его причина находится вне мозга, который затронут только во вторую очередь; бред появляется при этой болезни внезапно, бывает перемежающимся и кратковременным и связан со скачками температуры, тогда как в первом случае (*phrenitis*) он развивается постепенно и не прекращается после падения температуры. 3) *Меланхолия* — хроническое заболевание без лихорадки, вызванное избытком черной

Однако отцы Церкви сопровождают эти утверждения некоторыми уточнениями, которые помещают их в рамки христианской антропологии и тем самым отличают от натуралистических положений, позволяя избежать ошибок детерминистической, механистической или материалистической точек зрения.

С одной стороны, если допустимо, что патологические или функциональные повреждения некоторых органов тела могут породить нарушения в психике, нарушения, которые в некоторых случаях помещаются в разряд безумий, то это не означает, что душа локализуется в этих органах. «Когда мне говорят, что умственная деятельность притупляется или даже полностью исчезает при некоторых положениях тела, — пишет святитель Григорий Нисский, — я не вижу в этом достаточного доказательства, чтобы ограничить силу ума в каком-либо месте»¹³.

желчи, которая в первом случае болезни затрагивает всю кровь, а затем мозг, во втором случае — только мозг, а в третьем случае, называемом *ипохондрией*, органы брюшной полости и, во вторую очередь, мозг. Для этой болезни характерны страх, грусть, мизантропия, усталость от жизни и иногда — желание умереть.

4) *Мания* — хроническая болезнь, поражающая мозг. Она характеризуется патологическим возбуждением и отличается от *phrenitis* отсутствием лихорадки. Она обусловлена желтой желчью. 5) *Летаргия* — острое заболевание, сопровождаемое лихорадкой, затрагивающее сам мозг или окружающие его оболочки. Это приближает летаргию к *phrenitis*, но если последняя проявляется в виде бессонницы и гиперактивности, то летаргия — состояние ступора, характеризующееся снижением умственной и физической активности. Она повреждает воображение, провоцирует провалы в памяти. Причиной ее является избыток холода и влажности, но также избыток или разложение мокроты. 6) *Каталепсия* (или *catochus*) — это состояние оцепенения и ступора или сочетания судорог и ступора. 7) *Эпилепсия* характеризуется судорогами всего тела и остановкой психических функций. Она поражает мозг и бывает вызвана большим скоплением жидкости (мокроты или черной желчи), закупоривающей выходы из среднего желудочка или расположенного за ним. Однако античная медицина, кажется, не помещает ее в разряд психических расстройств, впрочем, как и *каталепсию*, *апоплексию* и *истерию* (см.: Jackson S.W. Op. cit. P. 377–378).

13. Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 160D–161A. Ср.: Col. 157D.

С другой стороны, мы видели, что, согласно святоотеческой антропологии, душа обладает собственной сущностью, не ограничивается телом и, собственно говоря, не определена им. Однако тело обуславливает ее деятельность, оно является ее органом, ее необходимым инструментом. Без него она не может проявляться или осуществлять какую-либо из своих способностей к выражению. Чтобы душа могла в нем, с ним и через него нормально самовыражаться, необходимо, чтобы оно было полностью способно к своей инструментальной функции (что происходит, когда тело находится в здоровом состоянии), будучи предназначенным для этой цели Создателем¹⁴. Но если поражение затрагивает один из органов тела, который необходим душе для действия и проявления, то психическое выражение окажется нарушенным, по-своему отражая расстройство того органа, который был посредником. Святитель Григорий Нисский объясняет это с помощью классической метафоры: «Но ведь все тело создано наподобие музыкального инструмента, а с искусными в музыке часто случается, что они не могут показать своего искусства из-за негодности инструментов, не поддающихся мастерству (ведь и свирель, испорченная временем, или разбитая при падении, или проеденная плесенью, остается безгласной и бездейственной, хотя бы дул в нее тот, кто считается лучшим игроком на свирели). Так и ум, распространяясь по всему организму и прикасаясь, как это естественно, к каждому члену, соответственно умственным энергиям, делает в членах, пребывающих в естественном состоянии, то, что им свойственно, а в немощных

14. Свт. Иоанн Златоуст пишет: «И тело Бог создал сообразным с благородством души и способным выполнять ее веления; создал не просто каким-нибудь, но таким, каким ему нужно быть для служения разумной душе, так что если бы оно не было таким, действия души встретили бы сильные препятствия. Это и видно во время болезней...» (Беседы о статуях. XI. 4 // *Иоанн Златоуст, свт. Творения*. Т. 2. Кн. 1. С. 137).

членах его искусное движение пребывает бездейственным и бездеятельным. Ведь для ума естественно приулавливаться каким-либо образом к тому, что в естественном состоянии, и отчуждаться от того, что из такого состояния выведено»¹⁵. Святитель Григорий также замечает, что «в каждой части человеческого состава, наделенной собственной деятельностью, сила души равным образом остается бездеятельной, если эта часть не сохраняется согласно природному порядку»¹⁶.

Из этой концепции вытекает очень важное следствие: в тех случаях, когда психические расстройства соотносятся с соматическим заболеванием, они являются нарушениями не самой души, но — ее выражения, ее проявления. За этими видимыми повреждениями сама душа не поражена, она остается нетронутой в своей сущности. Очень ясно объясняет это прп. Иоанн Отшельник, который прибегает к тому же сравнению, что и святитель Григорий Нисский: «Для того чтобы ты знал, что природа души отделена (в глубине своего разума) от членов тела и что через свою деятельность посредством тела она приводится в движение чувствами последнего, обрати внимание, что когда происходит ранение одного из внутренних членов, или в мозг, или в сердце, то поражена не природа души, а поражена деятельность, которую душа осуществляет через эти члены. Когда повреждена струна у цитры или труба у органа, поврежден не палец, который их трогает, но артистической деятельности пальца мешают струны цитры или труба, и так как те части, через которые выражалось искусство, были повреждены, то само воздействие руки на них сведено к тишине, при этом ни искусство не исчезло из руки, ни рука не была ранена. Также знание души со-

15. *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 161AB (рус. пер.: Указ. изд. С. 47—48).

16. Там же. XII: PG. 44. Col. 164C. Ср.: Col. 164D; *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы о статуях. XI. 4.

хранено в ее природе, и поэтому она пользуется членами тела. Так как, если бы через тело проявлялась сама природа души, то она могла бы изрекать несложное слово»¹⁷.

Отцы Церкви иначе понимают различие между умом и душой. Когда нарушения возникают в душе, они не затрагивают только психическую «часть», в то время как ум оставался бы неповрежденным. Святитель Григорий Нисский указывает, мы отметили это в вышеприведенных цитатах, что сам ум (*νοῦς*) также поражен¹⁸. Следовательно, вся душа (включая ум) затронута нарушениями, но так с ней бывает, повторим это, только во время ее деятельности через тело. Это не означает, что возможность этой деятельности была уничтожена или изменена в самой душе; это только означает, что тело мешает ее нормальной реализации и деформирует ее выражение¹⁹. Нарушение никак не касается части души или некоторых ее функций, но формы ее проявления, посредничества ее выражения. Измененными оказываются только способ, которым тело обнаруживает душу, и ее проявление через тело. Различные способности души остаются неизменными в себе. Они начали бы действовать и вновь проявляться нормальным образом, если бы тело снова смогло выполнять свои функции.

Психические расстройства, которые обнаруживаются в этих случаях, таким образом, являются душевными нарушениями только с внешней точки зрения. Некоторые формы безумия характерны для этих нарушений, но безумие не является здесь, собственно говоря,

17. *Hausherr I.* Jean le Solitaire — Pseudo-Jean de Lycopolis. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes. Rome, 1939. P. 68. (Прп. Иоанн Отшельник, или Иоанн Арамейский, сирийский аскетический писатель IV в. См. о нем в статьях Г.М.Кесселя: Богословский вестник / Изд. МДАиС. 2005–2006. № 5–6. Серг. П., 2006. С. 42–57, 642–649. — *Ред.*)

18. См. также: *Немесий Эмесский.* О природе человека. 13.

19. Немесий Эмесский, похоже, тоже склоняется к этой концепции (см.: Там же).

болезнью души, но болезнью тела²⁰. Отсюда следуют важные выводы.

Во-первых, на этой концепции основывается возможность и даже необходимость чисто физиологической терапии. Так как душа сама по себе не затронута, но налицо чисто соматическая причина, и она отличается от причин других болезней не своей природой, но своими последствиями, то лечение должно осуществляться не «врачевателем душ», а обычным врачом.

Во-вторых, лечение должно быть направлено только на возвращение тела/инструмента в его нормальное состояние и восстановление его природного порядка²¹, чтобы разрешить нетронутую в ее сущности душе снова нормально выражаться, то есть чтобы ее проявлению не мешало расстройство органа-посредника.

Отцы Церкви, приняв по отношению к телесным болезням нозологию господствовавшей в их эпоху медицины, а именно медицины гиппократо-галеновской, допускают также терапевтические принципы и способы, среди которых лекарства на основе растений, минералов и животных, ванны и диета занимают первое место²².

Но для оправдания физиологической терапии и диагностики необходимо, чтобы была четко выявлена органическая этиология. Недостаточно вывести ее из общей гипотезы школы, из предположений медицины или культуры эпохи или из личного убеждения наблюда-

20. Галеновская медицина сама имеет, но в силу своего натуралистического характера, «чисто соматический подход, так что нарушения не включаются [ею] в число психических болезней» (*Dols M. Op. cit. P. 138, 140*).

21. Однако это согласуется с фундаментальным принципом гиппократо-галеновской медицины, по которому болезнь соответствует нарушению (гуморальному), а функцией лечения является восстановление естественного равновесия организма: устраняется то, что он имеет в избытке, или привносится в организм то, в чем он нуждается, по принципу противоречий (см.: *Dols M. Op. cit. P. 138*).

22. См.: *Dols M. Op. cit. P. 137–138; Miller T.S. Op. cit. P. 163–166; Keenan M.E. St. Gregory of Nazianzus... P. 26–30; idem. St. Gregory of Nyssa... P. 154–157.*

теля. На основе случаев, когда психические нарушения (в действительности это нарушения психического выражения) предстают бесспорно predetermined органическим заболеванием, не следует делать подобный же вывод для всех возможных психических нарушений. С другой стороны, нельзя утверждать исходя из этого, чтобы душа была детерминирована телом и являлась лишь его выражением или эпифеноменом. Недостаточно констатировать связь психических нарушений с органическими, чтобы утверждать, что последние являются причиной или даже обуславливают первые. Если натуралистическая, материалистическая, органическая или механистическая медицина утверждает, что безумие обязательно имеет причиной органические недуги, то святоотеческая точка зрения, допуская для некоторых определенных случаев, как мы только что видели, существование или возможность соматического происхождения, отказывается распространять это объяснение на все случаи и признает, что безумие может иметь другие причины, которые мы рассмотрим в дальнейшем. В безумном состоянии тело всегда в некотором роде затронуто, но это вовсе не свидетельствует о его причинной или определяющей роли, но указывает на тесную связь, которая объединяет в составе человеческой природы тело и душу. Как мы видели, эта связь, следуя святоотеческой антропологии, двойственна. Тело обуславливает душу, которая в человеческом составе обладает командующей силой, придает телу его жизнь и движение и делает его постоянным органом своих различных действий. Всякое действие души оказывается в силу этого отраженным в теле и через него проявленным. Следовательно, соматические нарушения могут происходить из-за действия природы на тело посредством элементов, не имеющих к душе отношения, и производить торможение или дезорганизацию психических проявлений, не беспокоя при этом саму душу. Но равным

образом возможно, чтобы они были только выражением или отзвуком в телесном плане тех нарушений, которые нашли себе основание в самой душе и свойства которых мы уточним отдельно.

При совместном рассмотрении психических и соматических нарушений необходимо будет определить, если между ними есть связь, то какие из них зависят от других, допуская для психических нарушений этиологию, которая не вовлекает тело, и признавая за соматическими нарушениями наряду с возможностью быть причиной также и возможность быть только следствием, не забывая, что обе эти возможности могут осложняться, следуя отцам Церкви, демоническим вмешательством. Оно может либо непосредственно воздействовать на душу, либо посредством тела, что мы также изучим в дальнейшем.

Перед лицом такой сложности и разнообразия этиологий с разных точек зрения, место медицины оказывается особенно ограниченным и ее тотальные притязания отвергнутыми. Место врача в этой перспективе ограничивается попыткой выяснить органическую причину в тех случаях, когда это вероятно, а в тех случаях, когда она не констатируется, он должен допустить существование другой этиологии, которая не восходит к его компетенции²³.

В случаях, когда органическая причина нарушений ясно определена, функция врача оказывается вновь сведенной только к физиологическому плану. Потому что утверждение, что в этих случаях сама природа души не затронута и, следовательно, сохраняет свою независимость, ставит в стесненное положение определенную отрасль медицины или психиатрии с ее притязанием за-

23. Например, одна апофтегма сообщает нам о случае с молодой женщиной, которая заболела из-за некоторых мыслей. Врачи, которые ее осмотрели, сказали: «У нее, должно быть, какая-то психическая болезнь, так как у нее нет никакого телесного недуга». С тех пор они признали себя некомпетентными и удалились (Apophtegmes. N 37).

ботиться о душе человека через его тело и навязывать ей свои мнения и ценности. Надо отметить, что уже Тертуллиан изобличил это вмешательство медицины в область, которая не подвластна ей по природе: «Исследовал я и медицину, сестру, как говорят, философии, также претендующую на знание в этой области. Разве нет? Ведь вследствие ее заботы о теле может показаться, что она в большей степени, чем философия, сталкивается с проблемой души. Потому философия и противится сестре, что та лучше нее постигла душу, изучая ее как бы непосредственно в месте ее нахождения. Однако пусть и та и другая умерят свое желание первенствовать! <...> Христианину же достаточно немного для понимания этого предмета»²⁴.

Такая точка зрения в любом случае идет наперекор попытке натуралистической медицины/психиатрии свести область души к физиологии, построить психические болезни по образу телесных или даже определять их как заболевания самой психики и, значит, лечить безумие любой формы лекарствами. Тем самым становится невозможным свести лечение безумного к его телу или к клиническим симптомам и в итоге затерять его настоящую личность за понятиями медицинского искусства. Даже в тех случаях, когда органическая этиология навязчиво проявляется и психические нарушения, сторонним взглядом, кажутся полностью овладевшими человеком, отцы Церкви раскрывают нам, что душа осталась неизменной в ее глубокой природе, нетронутой в своей основе, независимой в своем существовании, и что она бодрствует за телом, неподвижная, тихая и неосязаемая, в ожидании восстановления тела, чтобы оно снова стало способным проявлять ее правильным образом и выражать ее во всей полноте, которая из-за болезни стала неразличима.

24. *Тертуллиан. О душе. II* (рус. пер.: *Тертуллиан. О душе / Пер. с лат., вступ. статья, коммент. и указ. А.Ю.Братухина. СПб., 2004. С. 46*).

Мы можем упомянуть здесь, что святитель Григорий Нисский по поводу тела употребляет сравнение болезни с маской: «...изменение, производимое болезнью, затрагивает внешний вид; тогда болезненное безобразие наподобие чуждой маски закрывает этот вид. Но после снятия этой маски разумом, как случилось с Нееманом Сирияниным²⁵ и с прокаженными, о которых говорится в Евангелии²⁶, скрытый под болезнь вид в здравии снова является со своими собственными признаками»²⁷. Действительно, об этом свидетельствуют многочисленные примеры, переданные в Евангелиях и житиях святых²⁸, когда чудесным образом болезнь или/и безумие спадают как маска и человек внезапно и полностью обретает свой нормальный вид.

25. 4 Цар 5, 1–14.

26. Лк 17, 12–19.

27. *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XXVII: PG. 44. Col. 225D–228A.

28. См.: *Свт. Григорий Двоеслов*. Собеседования. 2. 38 (Житие святого Венедикта); *Свт. Афанасий Великий*. Житие преподобного Антония. 64, 80; *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. XIII. 13.

ГЛАВА III

Безумие бесовского происхождения

ФОРМЫ И ПРИЧИНЫ

Для отцов Церкви другой причиной безумия является непосредственное воздействие бесов. Оно может проявляться различными способами и в разной степени и доходить до одержимости.

Эта этиология в глазах отцов Церкви приобрела определенное значение, но его часто преувеличивали. Например, Андре-Жан Фестюжьер, когда он отмечает: «В народных верованиях IV в. н. э. бесы заполнили все. В них видели причину большинства болезней: эпилепсии, конечно, и различных форм бреда; но также сюда попали глухонемой, паралитик, больной гемиплегией, человек, покрытый язвами, и — страдающий водянкой»¹. Преувеличивает это значение и М.Доль, который пишет: «Мне кажется, что эта ориентировка на сверхъестественное очевиднее проявляется в том, что касается безумия. <...> В то время верили, что психическая болезнь была специфически бесовской одержимостью. Апостолы могли отличить ее от физической болезни, но тонкость этого отличия, по-видимому, затерялась уже в ранние времена»².

1. *Festugière A.-J.* Les Moines d'Orient. I. Culture et sainteté. Paris, 1961. P. 26.

2. *Dols M.* Insanity in Byzantine and Islamic Medicine. P. 143–144. Более нюансированная точка зрения представлена в работе: *Amundsen D.W., Ferngren G.B.*

Содержание предыдущей главы позволяет нам полностью отрицать эти утверждения. В настоящей же главе мы продемонстрируем всю сложность и тонкость концепции отцов Церкви. Их творения, а также жития святых постоянно показывают нам то, что мы уже констатировали в другом месте³ по поводу повествований в Новом Завете, а именно: святые отцы со всей очевидностью различают физическую и бесовскую этиологии не только относительно болезней и немощей, имеющих различную природу, но даже для одной и той же болезни или немощи, рассматриваемой в разных случаях⁴. Это явственно доказывает, что признание бесовской этиологии не связано с наивностью верований, пренебрежением другими причинами или неспособностью дать иное объяснение.

В Евангелиях описывается один случай безумия, для которого четко определяется бесовское происхождение: речь идет о гадаринских бесноватых (см.: Мф 8, 28–34; Мк 5, 1–17; Лк 8, 26–39). Жития святых донесли до нас множество похожих случаев, где четко указано, что речь идет о безумии и что его причиной

Medicine and Religion: Early Christianity through the Middle Ages // Health/Medicine and the Faith Traditions / Ed. M.E. Marty, K.L. Vaux. Philadelphie, 1982. P. 97–98.

3. Larchet J.-C. *Théologie de la maladie*. 1991. P. 95–97.

4. Это очень ясно видно в «Житии преподобного Феодора Сикеота» (здесь и далее ссылки на французское издание: *Vie de Théodore de Sykéôn*. — *Ред.*), где (приведем характерный пример) один за другим изложены два случая немоты: первый имеет бесовскую причину (гл. 94), второй — физическую причину (гл. 95). В Новом Завете единственные явные случаи психических болезней (хотя эта классификация спорна как с точки зрения античной, так и современной медицины) — это случаи с лунатиками и эпилептиками. Нужно отметить, что если случай, изложенный в трех Евангелиях (см.: Мф 17, 14–18; Мк 9, 14–29; Лк 9, 37–43), рассматривается как обусловленный одержимостью, то в другом примере (см.: Мф 4, 24) лунатики четко отличаются от бесноватых. Из этого очевидно, что причина эпилепсии может лежать и вне бесовского воздействия.

является прямое действие одного или нескольких бесов⁵.

Однако расплывчатые термины, которые обычно применяются для обозначения нарушений, и, как правило, краткие описания этих случаев почти не позволяют отнести их ни к сложным нозологическим категориям современной психопатологии, ни к нозологическим категориям, более простым и менее многочисленным, времени написания этих житий. Поэтому нельзя провести между ними точные сопоставления.

В общих чертах можно все же сказать, что чаще всего речь идет об активных или даже буйных формах безумия⁶ или, напротив, о формах депрессивных, сопровождающихся атонией, даже кататонией. Во многих случаях бывает состояние бреда⁷, который может сопровождать и предыдущие формы, или бывают галлюцинации. Все это напоминает некоторые острые психопатологические формы современной нозологии. Но это сопоставление остается рискованным, будучи одновременно слишком неточным, и в то же время оно будет искаженным из-за чрезмерной конкретности, настолько от древних веков до нашего времени изменилось понимание этих феноменов и способ их описания.

5. См.: *Callinicos*. Vie d'Hypatios. XXII. 14, XXVIII. 38 s., XL. 1—4, 8 s., XLII; *Cyrille de Scythopolis*. Vie d'Abraamios. VIII; *Théodore de Pétra*. Vie de St. Théodose. XVII; *Свт. Афанасий Великий*. Житие преподобного Антония. 63; *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. XIII. 9, 13; Vie de Théodore de Sykéôn. 129; Vie de St. Athanase l'Athonite. 46.
6. См.: *Théodore de Cyr*. Histoire des moines de Syrie. II. 6 (additif de la version syriaque) // SC. 1977. N 234. P. 211. Note 5 (далее при ссылке на это дополнение из сирийской версии к гл. II, текст которого есть только на сирийском языке, принято условное обозначение: *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. II. 6 (дополнение из сирийской версии). — *Ред.*); *Cyrille de Scythopolis*. Vie d'Abraamios. VIII.
7. См.: *Палладий*. Лавсаик. 28, 29. (Здесь и далее нумерация глав дается по рус. пер., см.: *Палладий, еп. Еленопольский*. Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. СПб., 1873 [репринт: М., 1992]. — *Ред.*)

- Отцы Церкви в своих повествованиях оставили нам менее точные описания, отличающиеся по детализации и своему типу от описаний как современной нозологии, так и древней. Это объясняется тем, что они не столько стремятся дать исчерпывающее описание рассматриваемых фактов ради самих этих фактов или определить их природу с внешней или клинической точки зрения, сколько стремятся изнутри, с духовной точки зрения, установить их основное происхождение⁸. Они не затрудняют себя научной проблематикой, которая была уже характерной для современной им медицины, так как они интересуются только сущностью, основанием и духовным смыслом феноменов и излагают лишь то, что помогает лучше понять отношение, духовную силу и способность к «исцелению» тех святых, о деяниях которых они сообщают.
- В наши дни часто полагают, что некоторым формам безумия приписывали бесовское происхождение из-за того, что медицина того времени не способна была дать им естественное объяснение. Такая точка зрения игнорирует тот факт, что современная святоотеческим творениям медицина рассматривала вещи в той же естественнонаучной перспективе, что и психиатрия нашего времени, и, как и она, не оставляла в своих описаниях никакого места для демонологии⁹.
- С другой стороны, когда приписывают веру в бесовскую этиологию некультурности монашеских кругов¹⁰,

8. См. подобное замечание по поводу прп. Феодосия: *Canivet P. Erreurs de spiritualité et troubles psychiques. À propos d'un passage de la vie de S. Théodose par Théodore de Pétra (530) // Recherches de science religieuse. 1962. 50. P. 195.*

9. Гиппократ в своем знаменитом трактате «О священной болезни» (т. е. об эпилепсии. — *Ред.*), который А.-Ж.Фестужьер рассматривает как «одну из основ греческого рационализма, западного рационализма» (см. его введение: *Vie de Théodore de Sykéôn // SH. 1970. № 48. P. XVII*), критикует тех, кто приписывает эпилепсию и всякое душевное заболевание Божественной или демонической силе (гл. III. 15).

10. См.: *Festugière A.-J. Les Moines d'Orient. P. 23–25 (chap. I. Le Moine et les Démones).*

то пренебрегают неоспоримыми свидетельствами о том, что многие из этих монахов были в числе самых образованных людей своего времени, а некоторые из них обладали обширными медицинскими познаниями¹¹, будучи в прошлом даже врачами (продолжая иногда практиковать и в монашестве, священстве или даже в епископском сане¹²) или имея университетское медицинское образование¹³.

«Светская» или «рациональная» медицина не признает подобную этиологию, потому что, взяв за единственную основу феноменальную действительность и подчинив ей свой метод, она стала неспособной воспринимать ее и, отказавшись от сверхчувственного, оказалась вынужденной объяснять его последствия, основываясь лишь на внешних проявлениях. Такое объяснение, без сомнения, возможно, поскольку бесовское действие, принадлежа к духовной области, широко проявляется и в чувственной области и, следовательно, может быть рассмотрено в своих проявлениях с клинической точки зрения. Бесовскую этиологию тем более можно перепутать с органической этиологией и свести к ней, что она часто проявляется в телесных расстройствах, которые внешне похожи на классические заболевания. Действительно, бесы часто воздействуют на душу через тело, так как именно оно более легко и скорее всего им доступно. В таких случаях они используют

11. Это относится к свт. Григорию Нисскому, свт. Василию Анкирскому, Немесию Эмесскому, к свт. Исидору Пелусиоту, к Мелетию (см. нашу книгу: *Théologie de la maladie*. P. 102–103).
12. См.: *Théologie de la maladie*. P. 101–103.
13. Это относится к свт. Григорию Богослову и свт. Василию Великому (ср.: *S. Gregorius Nazianzenus. Oratio 43. 23. 6 // PG. 36. Col. 528B* (в рус. пер. см.: Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // *Григорий Богослов, свт. Собрание творений*. Т. 1. С. 618. — *Ред.*). См.: *Keenan M.E. St. Gregory of Nazianzus... P. 8–30; Fox M.M. The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works // Catholic University Patristic Series. Washington, 1939. № 57. P. 13–17*).

обычные законы физического мира, которые могут действовать в других этиологиях, в том числе чисто физиологических.

Мы уже отмечали, следуя Евагрию, что бесы пытаются ухудшить состояние души, изменяя состав (κράσις) тела (то есть телесную конституцию. — *Примеч. ред.*) и воздействуя на мозг¹⁴. Преподобный Иоанн Кассиан дает точные указания о том способе, которым диавол действует при некоторых случаях одержимости, и отмечает аналогию, существующую между осуществляемыми им действиями и некоторыми физическими причинами: «...в тех членах, в которых заключается сила души, нечистый дух, заседая и налагая на них невыносимую, чрезмерную тяжесть, умственные способности ее покрывает густейшим мраком и прерывает чувства. Это, как видим, иногда приключается также от вина и лихорадки или от чрезмерного холода и от других болезней, приключающихся отвне. Чтобы блаженному Иову диавол, получив власть над его плотью, не постарался причинить это, Господь запретил ему, говоря: *Вот, Я предаю его в твои руки, только душу его спаси* (Иов 2, 6), то есть только не делай его безумным, расслабив жилище души, овладев рассудком или повредив орган разума, посредством которого ему необходимо противиться тебе; своею тяжестью не подавляй рассудка и мудрости противящегося»¹⁵.

Здесь с очевидностью показано, что диавол порождает психические расстройства, провоцируя повреждения в организме. Если исследователь, ограничиваясь естественнонаучной перспективой, не признает бесовского вмешательства, то для него остаются возможными два варианта понимания тех феноменов, за которыми

14. *Евагрий Понтийский*. Слово о молитве. 69, 73.

15. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования египетских подвижников. 7. 12 (рус. пер.: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания* / Пер. с лат. еп. Петра. М., 1892 [репринт: ТСЛ, 1993]. С. 289).

он наблюдает. С одной стороны, поскольку психические расстройства занимают, как правило, первое место в истории болезни, то может возникнуть искушение, чтобы выдвинуть сугубо психологическую этиологию. Такой подход будет иллюзорен, поскольку он не учитывает промежуточное органическое нарушение как непосредственную причину болезни и в особенности — бесовское воздействие, которое является ее первопричиной. С другой стороны, принимая во внимание органические нарушения, которые неоспоримо существуют как причина и доступны наблюдению, врач или психиатр может легко проигнорировать, что они — лишь вторичная причина, и у него появится иллюзия чисто соматической этиологии. В таком случае он позволит себе назначить им исключительно соматическое лечение. Подобная терапия может быть до некоторой степени действенной, так как она направлена на те органы, которые бесспорно затронуты. Но поскольку эти органы являются лишь проводниками, то такая терапия лишь видоизменяет симптомы болезни. Но первопричина, которая за ними кроется и невидима врачу, остается и продолжает действовать (этим можно объяснить удивительную сопротивляемость к необычайно сильным лекарствам), хотя часто уже другим образом (так можно понять некоторые изменения в симптомах).

Действительно, очень трудно распознать бесовское вмешательство, определить его способы действия и оценить его значение. Такая оценка недоступна непосвященному взору¹⁶. Она возможна лишь через духовное

16. В житии прп. Феодора Сикеота (*Vie de Théodore de Sykéôn*) представлено несколько случаев заболеваний, происшедших под воздействием бесов, когда сам больной это не осознавал. См.: гл. 71 («женщина, по имени Ирина, в которой уже долгое время скрывались нечистые духи, под их воздействием должна была перейти на постельный режим, поскольку была подвержена многим болезням, сама не понимая, что это действие бесов»); гл. 84 («в служанке

рассуждение, на которое способны только духовные люди, получившие от Бога дар различения духов¹⁷. Такой дар предполагает определенную степень духовного совершенства, как говорит преподобный Антоний Великий: «...потребны нам усиленная молитва и подвиги, чтобы, прияв от Духа дарование *рассуждения духовом* (1 Кор 12, 10), можно было человеку узнать о демонах, которые из них менее худы и которые хуже других, какой цели старается достигнуть каждый из них и как можно низложить и изгнать каждого»¹⁸. Если врач или психиатр неуклонно поддерживает органическую гипотезу, а духовно неопытному исследователю позволено колебаться между физиологическим объяснением и бесовской этиологией¹⁹, то духовный человек в подобной ситуации не колеблется. Дар духовного рассуждения позволяет ему тотчас определить истинную причину болезни, отличить, что имеет органическое происхождение и что не имеет, что — бесовского происхождения, а что — другой природы²⁰. Если он может установить органическую причину болезни, то не в силу знания строения тела и его патологии, но — косвенно,

одного высокопоставленного лица уже 28 лет скрывался бес, так что она постоянно лежала в болезни, не зная, что за недуг обладал ею»; гл. 86 («некто Петр... был подвержен болезни, но не знал о действии скрывавшегося в нем беса»); гл. 108 («был человек лежащий в расслаблении под воздействием беса, нечистый дух скрывался в нем уже многие годы, не обнаруживая себя»).

17. См.: 1 Кор 12, 10.

18. *Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония*. 22 (рус. пер.: *он же*. Творения. Т. 3. С. 197–198).

19. Мы это видим в двух случаях, о которых повествует блж. Феодорит Кирский (История боголюбцев. XIII. 9, 13). В первом случае (см. рус. пер.: Указ. изд. С. 220–221) «одни объясняли эту болезнь действием беса, другие — немощью тела»; во втором случае «одна женщина... сошла с ума». «Одни объясняли ее состояние действием беса, а врачи говорили, что она страдает болезнью мозга» (рус. пер.: Указ. изд. С. 222).

20. В житиях святых можно найти множество примеров, в которых повествуется об исцелении или изгнании злых духов.

через констатацию того, что все возможные неорганические причины, о которых он способен иметь полное и непосредственное духовное знание, отсутствуют. Однако духовный человек не всегда говорит о том, что видит: он торопится действовать, ему прежде всего важно оказать врачевание²¹.

Как правило, диавол действует через тело тогда, когда не может воздействовать непосредственно на душу. Он не имеет прямой власти над умом христианина²², так как после крещения был лишен той власти, которую мог иметь раньше, и был изгнан из глубин души, в которых обитал. Теперь благодать Божия вселяется в самую глубину ума и удерживает бесов на периферии сердца²³. Пока крещенный сохраняет дарованную ему благодать, подчиняя свою волю Богу, диавол остается неспособным к воздействию на его душу²⁴. Однако «бана освящения... бесам воевать против нас... не возбраняет»²⁵. Диавол пытается обольстить душу множеством внушений, которые человек может отразить силой живущей в нем благодати Божией²⁶. Блаженный Диадок Фотикийский пишет, что «пока Дух Святой обитает в нас, дотоле сатана не может войти в глубину души

21. В обоих случаях, о которых повествует блж. Феодорит, так и не установлено, что послужило причиной недуга. Святой (Македоний), к которому обратились, сам ничего по этому поводу не сказал, но исцелил этих двух женщин от их болезни.
22. См.: *Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose*. XLIII. 12; *Евагрий Понтийский. Слово о молитве*. 63; *он же. Слово о духовном делании*. 47.
23. *Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав*. 76–79.
24. См.: *S. Marc l'Ermite. Le baptême*. 22 (рус. пер.: *Прп. Марк Подвижник. Слово 4. Ответ недоумевающим о Святом Крещении* // *Слова духовно-нравственные преподобных отцев наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова*. Серг. П., 1911 [репринт: М., 1995]. С. 87–88. — *Ред.*).
25. *Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав*. 78 (рус. пер.: *Добролюбие: В 5 т. 2-е изд.* М., 1895–1901 [репринт: ТСП, 1992]. Т. 3. 1900. С. 52).
26. См.: *Прп. Марк Подвижник. Слово 4* // *Слова духовно-нравственные...* С. 87–88.

и обитать там»²⁷. Когда бесы видят, что они не могут проникнуть в душу, то они обращаются к телу, над которым сохранили определенную власть: «злым духам» попускается «гнездиться в нем у подвижающихся», то есть «у тех, кои посредством подвигов противостоят греху», замечает блаженный Диадокх²⁸.

Это бесовское действие попускается Богом, ибо таким образом человек испытывается и, вступая в противоборство, может духовно укрепиться. «Ибо им, по праведному суду, попускается укрываться во глубине тела и у тех, кои крепко подвизаются против греха, потому что произволение человеческого мудрования всегда состоит под искусом»²⁹; «бывает же сие по попущению Божию, чтоб человек достигал наслаждения добром не иначе, как проходя через бурю, огонь и искушение»³⁰.

Действие дьявола на человеческое тело может стать чрезвычайно сильным. В таком случае оно способно вызывать, как мы уже говорили, более или менее серьезные болезни. Кроме того, эти болезни создают для человека испытания, которые могут послужить к его очищению. «Впрочем, мы знаем, — пишет преподобный Иоанн Кассиан, — что и святые мужи за какие-нибудь самые легкие погрешности были предаваемы по телу сатане или большим недугам; поскольку милосердие Божие не допускает, чтобы оказалось в них и самое малое пятно греховное в день Страшного Суда или нечистота в сердце их, — Бог очищает их в настоящей жизни, чтобы переселились в вечность...»³¹. Следовательно, бесовское воздействие может породить через посредство тела те состояния безумия, о которых мы сказали выше.

27. *Блж. Диадокх Фотикийский*. Сто глав. 82 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 55–56).

28. Там же (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 57).

29. *Блж. Диадокх Фотикийский*. Сто глав. 82 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 57).

30. Там же. 76 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 51).

31. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования египетских подвижников. 7. 25 (рус. пер.: Указ. изд. С. 297).

Однако Бог очень редко попускает именно такую степень бесовского воздействия на христианина, который идет прямым путем в духовном делании. Бог ниспосылает Свою защиту постоянно взывающему к Нему праведнику и не дает действию диавола перейти определенные границы, как об этом свидетельствует пример Иова, цитируемый по этому поводу преподобным Иоанном Кассианом. Указанные нарушения чаще всего появляются вследствие духовной небрежности. Если христианин на мгновение отвратится от благодати, обороняющей его сердце, то он вновь становится подверженным власти диавола, который, пользуясь этим ослаблением, может войти в крепость души и внести в нее расстройство³².

Но если человек отвратил свою волю от Бога, бесам более не нужно прибегать к посредству тела, чтобы смутить душу: они могут напрямую в нее проникнуть, так как благодать в ней более не обитает, и даже овладеть ею³³. «По отвращению же Божию бывающее попускание души, не хотящую иметь Бога в себе, предает бесам, как бы связанную», — замечает блаженный Диадок Фотикийский³⁴. Преподобный Иоанн Кассиан уточняет: «Итак, ясно, что нечистые духи не могут иначе проникнуть в тех, телами которых хотят овладеть, если наперед не овладеют их умом и мыслями. Когда лишат их

32. Это мы видим на примере, приведенном прп. Иоанном Кассианом (Собеседования египетских подвижников. 7. 27): «Авва Моисей... будучи сам отличным и несравненным мужем, за одно укорительное слово, которое при рассуждении, по какому-то предубеждению, несколько жестоко высказал касательно аввы Макария (Египетского), тотчас предан был такому злему демону, что одержимый им стал класть себе в рот человеческие извержения» (Указ. изд. С. 299–300).

33. Блж. Диадок Фотикийский утверждает (см.: Сто глав. 81), что существует два рода бесов: «...одни более тонки, другие более грубовещественны. Тончайшие воют на душу, а грубейшие плоть обыкновенно пленяют...» (Цит. по: Добротолюбие. Т. 3. С. 54).

34. Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 86 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 60).

страха и памяти Божией или духовного размышления, то, как на обезоруженных, лишенных помощи и охранения Божия и потому легко побеждаемых, смело нападают, потом устрояют в них жилище, как в предоставленном им владении»³⁵.

С наибольшей лютостью диавол действует, когда вновь завладеет душой, из которой был прежде изгнан. Он стремится ввести в нее полное расстройство, и в духе злобы, жестокости и мести он часто приводит ее к состоянию безумия: «Ибо такой обычай у лукавого: когда он кого-нибудь одолевает, то ввергает в безумие, чтобы тот уже не мог подняться»³⁶. Об этом мы знаем из Евангелия: *Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, найдя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом* (Мф 12, 43–45).

Одержимость и безумие, которое она чаще всего порождает, могут также постичь тех христиан, которые обратились вспять в духовном делании, отвратились от Бога и предалися страстям. Одержимые, о которых Дионисий Ареопагит говорит, что они могут во время литургии наряду с оглашенными и пребывающими в покаянии «слушать псаломские священнословия и чтения боговдохновенных и всесвятых Писаний», но не призваны «к дальнейшему священнодействию», это люди, уточняет он, которые прежде имели «причастность к священнейшим совершениям», но затем пали из-за расслабленности или действий, несовместимых с участием в Таинствах. Одержимые, «отступив от бо-

35. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7. 24 (рус. пер.: Указ. изд. С. 297).

36. Прп. Исихий Иерусалимский. История египетских монахов. М., 2001. С. 16.

говидной жизни, становятся единомысленными и еди-
нонравными с губительными бесами, отвращаясь благо-
даря крайнему и губительному для них неразумию от
истинно сущего, от бессмертных стяжаний и вечных
наслаждений, возжелавая и осуществляя не сущее, но
кажущееся блаженство, связанное с материей и много-
страстнейшим опьянением, с убивающими и тлетвор-
ными удовольствиями и непостоянством в чуждом»³⁷.

Однако в некоторых случаях духовное отступление бы-
вает не окончательным, и тогда одержимость и безумие,
которое за ней следует, могут проявляться в сла-
бой степени, в виде какой-либо отдельной страсти
или временного заблуждения. В «Житии преподобно-
го Феодосия» мы находим пример такого рода: некие
монахи, после того как они сошли с прямого пути,
подъяв бессмысленный и неправильно понятый под-
виг, а главное — в своих усилиях более понадеявшись
на себя, чем на Бога, были поражены психическими
нарушениями, наведенными диаволом. Преподобный
Феодосий принял их на лечение в свой монастырь.
Феодор, епископ Петрский, так описывает их положение:
«Некие люди, подвизавшиеся в горах и пропас-
тях, не вели подвиг христианской жизни по Христу и,
приступив к аскетической жизни с необдуманной рев-
ностью, были пронзены мечом гордыни. Они припи-
сали подвижнические труды только собственным силам
и забыли, что Господь сказал: *...без Меня не можете
делать ничего* (Ин 15, 5). По этой причине, после
того как они были преданы сатане во измождение
плоти (1 Кор 5, 5) или подвержены еще каким-либо
образом непостижимому суду Божию, их расстроенный

37. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания // Вступ. статья, подг.
греч. текстов и их рус. пер. Г.М.Прохорова. СПб., 2001. С. 67, 69, 71 (греч.
текст: PG. 3. Col. 432C, 433D—436A). См. употребленное сщмч. Дионисием
Ареопагитом выражение (Col. 436B): «множество подверженных воздействию
страстей» (рус. пер.: Указ. изд. С. 71).

разум уже более не правил должным образом их мыслями»³⁸.

В целом можно сказать, что страсти, пока они пребывают в человеке, сами по себе представляют определенную форму и степень бесовской одержимости. Некоторые отцы Церкви отождествляют те семь бесов, о которых говорится в Евангелии от Матфея, процитированном выше, а также те семь бесов, которые были изгнаны из Марии Магдалины (Лк 8, 2), с семью основными страстями³⁹. Такого рода одержимость относится к любому христианину, в котором продолжают проявляться в какой-либо степени страсти, пока он не достиг подобия Божия, ибо они являются в нем той частью ветхого человека, которая, не будучи еще вытеснена благодатью, остается открытой действию духов зла, и страсти это обнаруживают. Однако благодатью крещения христианин освобожден от рабства врагу⁴⁰ и всегда может противостоять действию дьявола. Преподобный Симеон Новый Богослов утверждает, что крещение «дарует нам свободу, так что дьявол уже не тиранствует над нами против нашей воли»⁴¹, и «если только по своей воле мы не послушаемся врага, то он никаким образом не сможет иметь над нами какого-либо влияния»⁴². Даже если из-за несчастной расслабленности крещеный

38. *Théodore de Pétra*. Vie de St. Théodose. 41. Этот случай рассматривается в статье: *Canivet P.* Erreurs de spiritualité et troubles... P. 161–205.

39. См. особенно: *Ерм. Пастырь* (Заповеди. 2, 5, II, 9, 10, 12, II; Подобия. 9, XXII). (Нумерация дана по рус. пер.: *Ерм. Пастырь* / Пер. прот. П. Преображенского // Раннехристианские отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1978. — *Ред.*)

40. См.: *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 1 (см. в рус. пер.: *Дорофей, авва*. Душеполезные поучения и послания / Изд. Оптиной пуст. Калуга, 1895 [репринт: М., 1991]. С. 25. — *Ред.*).

41. *Прп. Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические. 3. 89 (рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп., Никита Стифат, прп.* Аскетические произведения в новых переводах / Сост. и общ. ред. игум. Илариона (Алфеева). Клин, 2001. С. 72).

42. *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses. 5. 447–448. Cp.: *Ibid.* 440–441.

какое-то время был жертвой бесовских воздействий, он по непреложности Таинства всегда сохраняет способность решительно противостоять им и в покаянии отвратить от них свою волю⁴³. Когда душа вновь обратится к благодати, диавол опять будет изгнан, хотя это иногда требует долгой борьбы.

Но у тех, кто не были очищены «банею пакибытия», диавол продолжает проникать в глубины души⁴⁴ и получает такую власть, которую человек не может преодолеть своими собственными силами. Тогда он становится подверженным как тирании бесовскому влиянию: оно определяет его мысли и действия⁴⁵. В некоторых случаях это влияние доходит до собственно одержимости, которая проявляется не только через страсти, но и в том, что в душу и тело человека вселяются один или несколько бесов. Тогда они делают его своей игрушкой, толкая его к поведению, которое может быть причислено к некоторым категориям безумия. Характерным примером являются гадаринские бесноватые (см.: Мф 8, 28–34; Мк 5, 1–17; Лк 8, 26–39)⁴⁶.

Почему же такая одержимость, которая сопровождается часто буйным безумством, поражает некоторых людей преимущественно перед другими? Ответить на этот вопрос столь же трудно, сколь и на вопрос о том, почему какая-либо болезнь, при равных условиях, поражает того человека, а не другого. Диавол проявляет себя в такой форме в некоторых индивидах по причинам, которые не всегда ясны. Не всегда можно указать на особо греховное состояние жертвы: нередко столь же

43. См.: *Прп. Марк Подвижник*. Слово 4 // Слова духовно-нравственные... С. 87–88.

44. См.: *Блж. Диадок Фотикийский*. Сто глав. 76.

45. Очевидно, что этот детерминизм не является окончательным и бесповоротным: человек, будучи образом Божиим, всегда может обратиться к Богу и призвать спасительную благодать.

46. Однако не во всех указанных случаях безумие является следствием одержимости.

грешные люди остаются свободными от такого рода одержимости. Если бесовское воздействие иногда следует за человеческим согрешением, то последнее было скорее поводом, чем причиной этого воздействия. Выбор бесов становится понятным в тех случаях, когда человек добровольно и сознательно предал себя власти сатаны (прототипом этого был Иуда), или когда одержимость и безумие порождены практикой колдовства или магии⁴⁷, или, наконец, когда они являются очевидным попусшением Божиим для очищения и духовного роста, которые у определенных людей никаким другим способом не могли бы осуществиться⁴⁸.

Во всех случаях, когда человек подвержен бесовскому воздействию, Бог продолжает тем не менее ограждать его, полагая предел силе бесов, как о том пишет святитель Иоанн Златоуст: «Встретились со Христом некоторые бесноватые, исшедшие из гробов, и просили Его демоны позволить им войти в стадо свиное. Он позволил, и они пошли, и тотчас низвергли всех (свиней) с утеса в море (Мф 8, 28—32): вот как управляют демоны. <...> Поэтому Бог и позволил им войти в стадо свиное, чтобы на телах бессловесных узнал ты их злобу. А что демоны и с бесноватыми сделали бы то же самое, что и со свиньями, если бы бесноватые и во время самого беснования не были хранимы Промыслом Божиим, это ясно всякому. Итак, и теперь, когда увидишь человека, одержимого демоном, возблаговей пред Владыкой, познай злобу демонов, потому что можно видеть

47. См.: *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. XIII. 10, 12. По мнению отцов Церкви, виновником магии является диавол. Ап. Павел называет волхва Елима *сыном диавола* (Деян 13, 10). См.: *Св. Иустин Мученик*. Апология I. 26; Апология II. 5. Относительно мнения блж. Феодорита, см.: *Canivet P. Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*. P. 125. Note 37; *Adnès A., Canivet P. Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr // Revue de l'histoire des religions*. 1967. 171. P. 175.

48. К этому моменту мы еще вернемся.

на этих беснуемых и то, и другое — человеколюбие Божие и злобу демонов: злобу демонов, когда они возмущают и мучат душу одержимого; человеколюбие Божие, когда (Бог) столь лютого демона, который, вселившись в человека, усиливается низринуть его в бездну, удерживает и останавливает, не попуская ему вполне выказать свою силу. <...> Если бы демоны управляли, то мы были бы ничем не лучше бесноватых, — напротив, еще и хуже их, потому что тех Бог не совсем предал неистовству демонов, иначе они терпели бы гораздо большие мучения, нежели какие терпят теперь»⁴⁹.

ХРИСТИАНСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К БЕЗУМИЮ

Удивительно, что отцы Церкви положительно относятся к явлению безумия/одержимости.

Прежде всего, одержимость часто рассматривается не как наказание Божие или даже естественное последствие греховного состояния, приводящего к окончательной гибели одержимого, но как попущенное Богом испытание, которое может очистить жертву и возвести на высшую духовную ступень⁵⁰. На это указывает сам апостол Павел, что надо такого человека *предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день*

49. *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о диаволе. I. 6* (рус. пер.: он же. Творения. Т. 2. Кн. I. С. 283–284).

50. Именно в таком смысле можно понять эпизод из жития прп. Феодора Сикеота: «К Феодору привели юного мальчика по имени Арсений, в котором пребывал нечистый дух и который ужасно страдал. Великий святой принял его, но не торопился его излечить, говоря, что до времени эта болезнь ему полезна» (Vie de Théodore de Sykéôn. 46).

Господа нашего Иисуса Христа (1 Кор 5, 5). Подобным образом об одержимых говорит преподобный Иоанн Кассиан: «Ибо мы должны твердо верить, во-первых, что никто не подвергается им без попуска Божия; во-вторых, что все, что посылается нам от Бога, кажется ли оно прискорбным в настоящее время или радостным, посылается как от нежнейшего отца и сострадательного врача для нашей пользы. Потому они, подвергаясь им (злым духам и искушениям), как учителям, смиряются, чтобы, переселяясь из этого мира, они переходили в другую жизнь более очищенными...»⁵¹. Святитель Иоанн Златоуст также утверждает, что бесовское действие, в том числе и при одержимости, имеет (естественно, против воли диавола) конечной целью «вразумление человека»⁵², которое не означает здесь наказание, но «преображение», «исправление», а главное — «обращение»⁵³.

В каком-то смысле те, кто подвержены таким нападениям бесов, находятся в более выгодном положении, чем те, кто, находясь в столь же греховном состоянии, не претерпели такого рода испытание. По поводу последних преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Но надобно считать истинно несчастными и достойными сожаления тех, которые, оскверняя себя всеми пороками и преступлениями, не терпят явно не только никакого напа-

51. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7. 28 (рус. пер.: Указ. изд. С. 300).

52. Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о диаволе. I. 6.

53. Например, относительно упомянутого нами случая с аввой Моисеем, прп. Иоанн Кассиан уточняет (см.: Собеседования египетских подвижников. 7. 27): «Что этот бич для очищения послал ему Господь, чтобы не оставалось в нем пятна даже и кратковременной погрешности, это Господь доказал скоростью исцеления его через виновника уврачевания» (Указ. изд. С. 300). Прп. Феодосий говорит своим «безумным монахам»: «Господь исправляет и бичует с любовью всякого сына, которого одобряет. Я знаю, что это нападение — знак милости Божией во исправление наших ошибок, которые мы совершили в жизни» (Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose. 42).

дения диавольского, но и никакому не подвергаются искушению, соответствующему их делам, и никакому бичу для исправления. Ибо не заслуживают скорого и легкого уврачевания в этом времени те, которых упорство и нераскаянность сердца, превосходя наказание настоящей жизни, собирает им гнев и негодование в *день гнева и откровения праведного суда Божия* (Рим 2, 5)...»⁵⁴. Напротив, тем, кто подвергается бесовскому нападению, дается уже сейчас, в постигшей их скорби, возможность переосмыслить свою прежнюю жизнь, действительно очиститься и преобразиться, что, возможно, иным путем было бы для них недоступно. Потрясение, которое переживает душа и тело под воздействием бесовских сил, может раскрыть перед человеком неизвестную ему доселе реальность. Терпя в самых сокровенных глубинах своего существа злобу нечистых духов, он может внезапно со всей остротой осознать нищету человека, лишенного Божественного покрова. Находясь в столь глубокой скорби, он может с силой воззвать к Богу, чтобы избавиться от ада, в который он попал, и, претерпевая с помощью Божией ниспосланные ему бедствия, он будет очищен страданием и укреплен терпением. В таком случае суровая брань, которую ему необходимо вести, играет роль трудной аскетической жизни, способной произвести в нем духовные изменения, которые в конечном итоге могут оказаться исключительными соразмерно с понесенным им испытанием.

Следовательно, согласно духовному видению отцов Церкви (они рассматривают человека с точки зрения его

54. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7. 31 (рус. пер.: Указ. изд. С. 301–302). Ту же мысль мы находим в житии прп. Феодосия (*Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose. 42–43*). Напомним, что здесь не идет речи о наказании Божиим. Человек сам собирает гнев на свою голову. Божественный суд лишь раскрывает перед каждым человеком размеры сотворенного им зла и его последствий, а также его духовную нищету.

общего предназначения и своей веры, что все приключаящееся с человеком может послужить на пользу его душе и для его спасения), одержимость/безумие не представляет собой окончательное падение и исключительно отрицательное явление, поскольку она открывает некоторым людям (так было им предназначено) возможность преодолеть то беспорядочное состояние, в котором они доселе жили. Одержимость/безумие становится для них тем испытанием, которое может привести их к осознанию реальностей, с которыми они не встретились бы иным образом.

Однако для эффективного осуществления этих возможностей (а иначе одержимость останется полностью отрицательным опытом) необходимо, чтобы одержимый отверг бесов, а это из-за силы бесовского воздействия часто становится трудным, но никогда не бывает невозможным: образ Божий, постоянно пребывающий в человеке, его свобода, составляющая главную его часть, — никогда не могут быть полностью уничтожены. Таким образом, у человека всегда есть возможность обращения к Богу. Однако, учитывая те особенные и сложные из-за хитрости и настойчивости нечистых духов обстоятельства, в которых он находится, а также — помрачение ума и ослабление человеческой воли от бесовского воздействия, человеку часто будет необходима в этом деле помощь и наставничество духовно опытного руководителя, как мы это увидим в дальнейшем.

Отцы Церкви сами относятся и советуют относиться к одержимому/умалишенному с глубоким уважением⁵⁵.

Это связано прежде всего с указанным выше пониманием, что такое состояние может скрывать за собой неизреченный Промысл Божий и может привести к духовному преображению человека или, по крайней мере, послужит каким-либо образом ему на благо. «Из этого

55. Можно найти множество характерных примеров в житии прп. Феодора Сикота, к которому часто обращались с просьбой об исцелении одержимых.

ясно усматривается, что не должно отвращаться или презирать тех, которые подвергаются разным искушениям или нечистым духам», — замечает преподобный Иоанн Кассиан, описав случай с аввой Моисеем⁵⁶.

Однако есть и другая, более общая и основательная причина: одержимый или умалишенный остается нашим братом, которого тем более не следует презирать или отвергать, но, наоборот, любить и помогать, за то что он глубоко страдает. Преподобный Иоанн Кассиан подчеркивает, что мы «не только нисколько не будем презирать их, но еще будем непрестанно молиться о них, как о своих членах, и станем сострадать им всем сердцем, с полным расположением. Ибо когда *страдает один член, то страдают с ним и все члены* (1 Кор 12, 26)»⁵⁷. Христианин должен сочувствовать их состоянию, верить, что его духовная судьба связана с их так же, как судьба любого члена тела связана с судьбой других членов: «...без них, как своих членов, мы не можем вполне совершенствоваться, как читаем, что и предки наши без нас не могли достигнуть полноты обетования, как говорит о них апостол: *И все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного, потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства* (Евр 11, 39—40)»⁵⁸.

Итак, одержимый не только не исключается из братского общения, но еще более вовлекается благодаря тому дополнительному вниманию, которое он вызывает из-за своих особых страданий и беспомощности в претерпеваемом им испытании.

Очевидно, что в глазах отцов Церкви одержимый остается полноценным человеком. Несмотря на то, что бес пленяет

56. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7. 28 (рус. пер.: Указ. изд. С. 300).

57. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7. 30 (рус. пер.: Указ. изд. С. 301).

58. Там же.

его тело и душу, он сохраняет в себе неизгладимый и непреложный образ Божий, который составляет его истинное существо, глубинную природу и его человеческую природу. В таком случае одержимость — лишь несчастный случай, поверхностное искажение. Производимое одержимостью безумие также является лишь несущественным для человека расстройством: оно ни в чем не затрагивает глубин его существа, не повреждает его ни полностью, ни окончательно. Несмотря на внешнее затмение, подлинная личность человека пребывает неповрежденной, причем всегда остается надежда на ее освобождение и полноценное проявление. В этом случае безумие — только временная маска, при устранении которой вновь станет явной целостность природы. Человеческая природа из-за одержимости/безумия не разрушена, не потеряна и даже не повреждена, она лишь сокрыта. Одержимый/умалишенный, нося в себе образ Божий, остается наследником того Божественного предназначения, которое Спаситель обещал всякому человеку, верующему в Него. Образ Божий в человеке оставляет ему возможность достичь подобия Божия. Из-за одержимости/безумия человек ничего не теряет, по существу, от своей истинной природы. Он сохраняет все свои духовные возможности неповрежденными, но только подавленными. Поэтому отцы Церкви никогда не отождествляют одержимого с вселившимся в него бесом⁵⁹. Они отличают человека от того, кто толкает его к действию, как это, к примеру, в аналогичной ситуации делает преподобная Синклитикия: «Не он оскорбил тебя, а диавол; питай ненависть к болезни, а не к больному»⁶⁰.

59. Кроме, может быть, того крайнего случая, когда человек по собственной воле предал себя диаволу. Характерным примером является Иуда, которого Спаситель имеет в виду, когда говорит ученикам: *Но один из вас диавол* (Ин 6, 70).

60. Апофтегмы (алфавитное собрание). О матери Синклитикии. 13 (рус. пер.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1845 [репринт: М., 2004]. С. 725).

Таким образом, нельзя обращать на одержимого/умалишенного то проклятие, которое относится к диаволу⁶¹. Нельзя приписывать человеку те пороки, которые относятся не к его природе, а к живущим в нем бесам. Одержимый/умалишенный является на самом деле жертвой, заслуживающей христианского сострадания, а не суда и осуждения. Следующий случай, приведенный в житии преподобного Антония Великого, прекрасно характеризует отношение отцов Церкви к одержимым: «И иной некто из людей знатных пришел к Антонию, имея в себе беса; бес этот был весьма лют; одержимый им не знал, что приведен к Антонию, и пожирал извержения тела своего. Приведшие просили Антония помолиться о бесноватом. Антоний, из сострадания к юноше, молится и всю ночь проводит с ним во бдении. Пред рассветом юноша, внезапно устремившись на Антония, повергает его на землю, и когда пришедшие с ним вознегодовали на это, Антоний говорит им: “Не сердитесь на юношу; виноват не он, но живущий в нем бес”»⁶². Столь же характерный пример мы находим в житии преподобного Афанасия Афонского: когда некий одержимый или умалишенный по имени Матфей, отданный на попечение одного из братий монастыря, становился невыносимым, преподобный Афанасий упрекал не его, но заботящегося о нем брата за недостаток усилий, ибо знал, что источник причиняемых Матфеем неприятностей не он сам, но «жестокость диавола». Составитель жития подчеркивает, что братии приходится бороться здесь именно

61. Историки признают, что на Западе, начиная с эпохи Возрождения, но не ранее, умалишенный/одержимый, по невероятному смещению, будет рассматриваться в качестве пособника диавола: во время «охоты на ведьм» его будут гнать и наказывать. См.: *Pélicier Y. Histoire de la psychiatrie. Paris, 1971. P. 26; Alexander F.G., Selesnick S.T. Histoire de la psychiatrie. P. 69, 87.*

62. *Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 64 (рус. пер.: он же. Творения. С. 228–229).*

с дьяволом⁶³. В том же духе, когда некий умалишенный Павел приводится к святому Аврааму* и грубо его оскорбляет, Кирилл Скифопольский подчеркивает, что «бес непрестанно хулил Бога и оскорблял Авраама»⁶⁴.

Утверждение, что одержимый/умалишенный не ответственен за свои слова и поступки⁶⁵, вовсе не означает, что он совсем лишен индивидуальности. В святоотеческой перспективе такая безответственность признается ради того, чтобы оградить подлинную личность человека, показать, что его нельзя отождествить с тем внешним обликом, который на самом деле есть плод действий дьявола. Отцы Церкви не только не отождествляют одержимого/умалишенного с живущим в нем бесом, но и не отождествляют с его безумием. Святитель Иоанн Златоуст неоднократно напоминает евангельские слова (см.: Мф 5, 22), что «называющий брата уродом будет прямо ввержен в геенский огонь»⁶⁶. Называть человека умалишенным — тяжелый грех, ибо таким образом его ограничивают наружными признаками или же внутренней реальностью, которая не составляет его сущности, то есть человека сводят к несущественной стороне его бытия; не видят, что на самом деле он — иной; отрицают его подлинную личность, забыв о том, что он прежде всего образ Божий и призван быть сыном Божиим.

Поэтому отцы Церкви принимают приводимых к ним одержимых/умалишенных с большим уважением и от-

63. Vie de St. Athanase l'Athonite. 46.

* Свт. Авраам, еп. Кратейский (474—557/558), родился в Эмесе, подвизался в Константинополе, г. Кратея и Иерусалиме, где скончался в монастыре Евдокии. Греч. память — 6/7 декабря.

64. Cyrille de Scythopolis. Vie d'Abraamios. VIII. (Курсив в цитате — Ларше. — *Ред.*)

65. См.: *Прп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни*. Ответ 192.

66. Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. 21 (рус. пер.: *он же*. Творения. Т. I. Кн. I. С. 313). Ср.: *он же*. Беседы о дьяволе. I. 7; *он же*. Толкование на святого Матфея Евангелиста. XVI. 8.

носятся к ним с любовью, сочувствием, милосердием, состраданием⁶⁷. Они никогда не смотрят на них как на виновных, но всегда идут им навстречу, как страждущим братьям. Они никогда не судят их и никоим образом не отталкивают, но с готовностью принимают их к себе, во всем относятся к ним, как к себе подобным, и заботятся о них, как о своих ближних.

Так, в процитированном выше отрывке из святителя Афанасия Великого изображен преподобный Антоний, полный «сочувствия» к приведенному к нему юноше. Такое же отношение у преподобного Афанасия Афонского и его учеников: «Матфей был одержим диаволом. Он пришел к старцу и просил его помочь ему. Святой поцеловал его как члена своей общины. Затем он призвал одного из братий, о котором знал, что он искусен. Он доверил ему страдальца, тайно сказав: “Ты получишь от этого великую пользу”. Этот брат принял в свою келью одержимого как великое сокровище». Однако этот брат недолго смог переносить Матфея из-за жестокости обладающего им беса. «С благоговением и печалью» он исповедовал свою неудачу святому Афанасию, утверждая, что виной этому лишь его собственная слабость. Тогда старец поручил Матфея другому брату, «еще более испытанному и великодушному». Но он также потерпел неудачу. Наконец, обращаясь к третьему, еще более твердому брату, преподобный Афанасий сказал: «Возьми этого брата, и если ты не поддашься малодушию, то — уверяю тебя — одно твоё терпение сделает тебя наследником Царства Небесного»⁶⁸.

Примечательно, что одержимый/умалишенный всегда принимается с радостью, даже в тяжелых случаях, которые воспринимают как лишний повод испытать добродетели

67. «Бесноватые... внушают нам сочувствие, и мы не можем видеть их без слез», — говорит свт. Иоанн Златоуст (Толкование на святого Матфея Евангелиста. XXVIII. 4).

68. Vie de St. Athanase l'Athonite. 46.

и как средство для каждого проявить в особенности свое терпение и доказать свою любовь. В житии преподобного Афанасия Афонского хорошо показано, что каждый пытается как можно лучше помочь недужному брату и опечаливается при неуспехе⁶⁹. Столь же приветливым и милосердным является преподобный Ипатий. Составитель его жития, Каллиник, рассказывает: «Со-страдаая всем, Ипатий был любим всеми. Ибо он страдал со страждущими и был внимателен к тем, кто был угнетен испытаниями, говоря: “Написано: помните о заключенных так, как будто и вы заключены вместе с ними; о терпящих жестокое обращение — помышляя, что и у вас также есть тело и: следует плакать с плачущими и радоваться с радующимися”»⁷⁰. «Святой, — по словам того же биографа, — милосердовал о тех, кто находился в болезни, и говорил: “Этот человек был до полусмерти избит разбойниками, бесами. Будем к нему милосерды ради Бога”»⁷¹. Относительно монахов, больных психическими расстройствами, вызванными действием бесов, Феодор Петрский говорит, что преподобный Феодосий «благосердно принял их как добрый отец, подражая — насколько это возможно человеку — милосердию Божию, как это подобает ученику Христову согласно евангельским словам: *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Лк 6, 36)»⁷². «Он более любил общаться с ними, чем со всеми другими, ибо горел по отношению к ним сострадательной любовью»⁷³.

Отношение отцов Церкви — это, следовательно, отношение любви и отеческого сострадания, подобно милосер-

69. См.: Ibid.

70. *Callinicos. Vie d'Hypatios*. XII. 3. (Имеется в виду прп. Ипатий, игумен Руфианский (ок. 446 г., память 31 марта). Житие было написано его учеником — Каллиником. — *Ред.*)

71. Ibid. XXVIII. 57.

72. *Vie de St. Théodose*. XLII. 1–6.

73. Ibid. 12–13.

дию Отца Небесного. Нигде в их житиях мы не находим случая, чтобы одержимый/умалишенный был ими отвергнут или не принят. Наоборот, они всеми силами стремятся приблизиться к нему, включить в общину, относиться к нему с не меньшей заботой, чем к остальным братьям, и воспринимают его как равноценного сына или брата, без какого-либо тайного умысла. Одержимый/умалишенный не представляется каким-либо странным человеком, чужим или даже другим. На него не смотрят по-иному и не выделяют, кроме как дополнительным милосердным вниманием по причине тех трудностей и страданий, которые он испытывает вследствие своего состояния.

Такое отношение к одержимым/умалишенным, свойственное святым, очевидно, не было распространено вне просвещенных их присутствием духовных кругов. К примеру, из житий Христа ради юродивых становится ясным, сколь дурное обращение они терпели от своих сограждан⁷⁴. Святой Герман, собеседник аввы Серена в седьмом «Собеседовании» преподобного Иоанна Кассиана, спрашивает авву: «Как же мы видим, что люди не только презирают и боятся их, но и постоянно отлучают их от причащения Господня в наших странах, по изречению Евангелия: *Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями* (Мф 7, 6), тогда как нужно верить, как ты говоришь, что им посылается это смиряющее искушение для очищения или для пользы?» Авва Серен с великим сожалением отзывается о такой практике, говорит о ней как о жестокой ошибке, о глубоком искажении правильного понимания этих вещей: «А святое причащение нашими старцами, помним, не запрещалось им, напротив, они думали, что если бы возможно было, даже ежедневно надобно преподавать им его. Ибо не должно думать, что по изречению евангельскому, которое вы неверно приложили

74. См. пятую главу настоящей книги.

к этой мысли: *не давайте святыни псам*, — будто святое причащение поступает в пищу демону, а не в очищение и охранение тела и души. Будучи принято человеком, оно, как пламя пожигающее, прогоняет того духа, который в его членах заседает или скрывается. Мы недавно видели, что таким способом был исцелен авва Андроник и многие другие. Ибо враг больше и больше будет нападать на одержимого им, когда увидит, что он отлучается от небесного врачевства, и тем злее и чаще будет мучить, чем дольше он будет уклоняться от духовного врачевства»⁷⁵.

Однако по этому вопросу у отцов Церкви нет полного единодушия. Например, преподобный Феодосий налагает на своих «монахов с помутившимся рассудком» временный запрет причащаться. Но у нас есть достаточно свидетельств его глубокой любви и благосердного внимания, чтобы понять, что его решение продиктовано отнюдь не тем чувством презрения или отвращения, о которых упоминает Герман. Оно скорее основывается, с одной стороны, на мысли о том, что принимающие святое причастие должны быть в сознательном состоянии, а с другой, что святое причастие является целью, а не средством. Священномученик Дионисий Ареопagit, описывая современные ему церковные установления, утверждает, что одержимые не допускаются к присутствию во время второй и основной части Божественной литургии — совершения Святых Таин и им не разрешается участвовать в Таинстве причащения. Здесь не идет речь о презрении с его стороны к одержимым, поскольку без какой-либо дискриминации или особых отрицательных суждений он причисляет их к той же категории, где находятся оглашаемые и кающиеся, советуя им, как и последним, участвовать в первой части литургии, потому что «устав святой иерархии позволяет

75. Прп. Иоанн Кассиан. Собеседования египетских подвижников. 7. 29–30 (рус. пер.: Указ. изд. С. 300–301),

[им]... слушать псаломские священнослова и чтения боговдохновенных и всесвятых Писаний». Более того, он помещает одержимых на втором месте — выше оглашаемых, которые находятся на последнем месте, по той причине, что одержимые, в отличие от оглашаемых, уже участвовали в Святых Тайнах. Священномученик Дионисий Ареопагит просто отмечает, что одержимые оказываются временно недостойными Святых Тайн, поскольку по собственной воле отвернулись от Бога, чтобы стать добычей страстей, тогда как от участия в Божественной литургии отлучаются даже кающиеся, а допускаются только совершенные в святости. Так как одержимые сами устранились от святости, то в их особом случае они «будут отлучаться отделяющим гласом служителя» перед тем, как начнется литургия верных. Такое исключение рассматривается как временное, потому что чтение Священного Писания, к слушанию которого допускаются одержимые, призвано содействовать их обращению и помочь им вновь обрести те насущные блага, от которых они отвратились⁷⁶.

Не следует думать, что между двумя предыдущими точками зрения и утверждениями аввы Серена существует действительное противоречие. Речь идет, кажется, о различных случаях, в каждом из которых рассудить и решить, что послужит большей пользе, должен духовный руководитель. Основой для решения представляется положительное или отрицательное отношение одержимого к Святым Тайнам, его воля и способность к участию в Таинстве в том духовном устройении, которое для этого необходимо.

Жития святых достаточно свидетельствуют о добром приеме, который оказывался одержимым/умалишенным в монастырях и храмах⁷⁷, поэтому следует рассматривать

76. См.: *Сщмч. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии*. 3. 6–7: PG. 3. Col. 432C–436B (рус. пер.: Указ. изд. С. 67–71).

77. См.: *Dols M. Insanity in Byzantine and Islamic Medicine*. P. 145–146.

любую дискриминационную в их отношении практику как уклонение от нормы. Близкие одержимых или умалишенных нередко приводили их в монастыри, потому что знали, что здесь их с готовностью и радостью примут, окажут им всяческое расположение и внимательно о них позаботятся. Такая практика никогда не воспринималась как стремление изолировать этих людей от мира, расстаться с ними или поместить их под стражу. Монастырь вовсе не рассматривается в качестве дома скорби или тюрьмы, но как место, где у одержимого/умалишенного больше надежды найти исцеление, поскольку именно здесь с наибольшей силой призывается врачующая благодать Божия, ибо здесь находятся подвижники, которые благодаря аскезе стали в Духе подобными «Верховному и Небесному Врачу» и участвуют в Его бесконечном сострадании и Его возрождающем всемогуществе⁷⁸.

ЛЕЧЕНИЕ

Святой способен не только распознать возможное бесовское воздействие, но и освободить от него страждущего. Поэтому к нему обращаются как при безумии бесовского происхождения, так и при заболевании с неясной этиологией⁷⁹.

78. М.Долс отмечает, что в византийском обществе «те, кто был подвержен психическим расстройствам, искали помощи в монастырях, особенно в сельской местности» (Op. cit. P. 146).

79. См.: *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. XIII. 9, 13. Много других примеров мы находим в житии великого чудотворца прп. Феодора Сикеота. М.Долс подчеркивает, что «исходя из бесовской природы безумия, большинство людей [в византийском обществе] искали помощи в Церкви, у святых и в Таинствах»; «психическая болезнь, кажется, была в ведении церкви и святых» (Op. cit. P. 145).

Известно, что святой может чудесно вылечить все формы безумия, хотя возможных причин безумия как болезни много, но в конечном итоге духовное врачевство — едино, ибо един Врач всего. Блаженный Феодорит Кирский повествует по поводу Марона Отшельника, что Бог «так щедро одарил этого подвижника силой исцелений, что слава о Мароне распространилась повсюду; со всех сторон приходило к нему множество людей... Перед очами всех и горячки гасли под росой его благословения, и иступления прекращались, и бесы обращались в бегство, и различные болезни исцелялись единственным лекарством. Ибо врачи обыкновенно к каждой болезни применяют соответствующее ей лекарство, а молитва святых есть общее лекарство против всех болезней»⁸⁰.

Силой Христовой совершаются все исцеления и изгоняются все бесы. Именно к ней взывают подвижники и являют ее, призывая имя Иисусово, которое особенно действенно в брани против бесов и может, следовательно, освободить человека от безумия. «И теперь еще имя Иисуса дает мир мятущейся человеческой мысли (ἐκστασις διανοίας), изгоняет демонов, исцеляет болезни...» — утверждает Ориген⁸¹, который еще замечает: «И в доказательство, что через эту веру восприяли чрезвычайную чудесную силу, некоторые совершают исцеления благодаря тому только, что призывают на больных имя Всемогущего Бога, изрекают имя Иисуса и вместе с этим читают повествование об Его жизни. Мы даже видели много таких, которые этим способом освободились от тяжелых страданий, от помрачения ума (ἐκστασις), безумия (μανία) и множества других болезней...»⁸². Однако имя Иисусово не действует автоматически, будто

80. *Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. XVI. 2* (рус. пер.: Указ. изд. С. 230).

81. *Ориген. Против Цельса. 1. 67* (рус. пер.: Против Цельса, апология христианства Оригена, учителя Александрийского. Казань, 1912. Ч. 1. С. 112).

82. *Ориген. Против Цельса. 3. 24* (рус. пер.: Указ. изд. С. 256).

магическая формула. Спаситель отвечает на воззвание к Его имени соразмерно вере того, кто через Его имя прибегает к Божественному всемогуществу. Совладать с бесами и положить предел их действию может только тот, кто обладает непреложной верой, чистым сердцем, глубоким смирением и великим состраданием к жертве дьявола⁸³. Изгоняющий беса должен ясно осознавать, во-первых, что он действует не ради себя, а ради того, чтобы помочь страждущему, и, во-вторых, что он действует не собственными силами. Преподобный Антоний Великий подчеркивает, что «изгонять бесов это дар Спасителя»⁸⁴. Поэтому все святые, имеющие дело с подобной просьбой, во всех ситуациях в первую очередь обращаются к молитве: в этом основной принцип «их» врачебного искусства. Как правило, они также применяют знамение креста⁸⁵ — печать силы Христовой, обращающее на человека благодать Распятого Иисуса, Победителя всякого зла, всякого страдания, всякого тления, ниспровергшего власть дьявола. Каллиник говорит о преподобном Ипатии: «Сколь много людей, помрачившихся рассудком (φρενοβλαβήσαντας) под воздействием бесов, Господь исцелил через его посредство! Ибо Господь дал ему такую благодать исцелений, что молитвой и печатью Христа (крестным знамением) он изгонял даже самых жестоких бесов»⁸⁶.

Помимо этого святые часто прибегают для исцеления одержимых/умалишенных ко всем обычным духовным врачевствам⁸⁷: к помазанию освященным елеем или расти-

83. См. наш труд: *Théologie de la maladie*. P. 99–100.

84. *Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония*. 38.

85. См., например: *Callinicos. Vie d'Hypatios*. XXII. 13, XL. 3; *Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония*. 80; *Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев*. XIII. 9, 13; II. 6 (дополнение из сирийской версии); *Vie de Théodore de Sykéôn*. 129.

86. *Callinicos. Vie d'Hypatios*. XXII. 14.

87. См. наш труд: *Théologie de la maladie*. P. 90–94.

ранию, к освященной воде⁸⁸, иногда — к возложению рук⁸⁹. Традиционная форма изгнания злых духов, когда подвижник приказывает бесу выйти, описана лишь в нескольких случаях⁹⁰.

Помимо этих обычных и общепринятых средств встречаются также частные формы лечения.

Некоторые отцы Церкви использовали в определенных случаях меру утеснения больного (то есть связывали его в определенном положении. — *Примеч. ред.*). Кажется, это было достаточно распространено в современном им обществе, на что указывает и следующее замечание блаженного Феодорита Кирского: «Врачи должны терпеть тяжелых больных, оскорбляющих их или даже ударяющих их кулаками или ногами. Ибо именно так сумасшедшие (*παρὰ λαιόντες*) переходят границы! В таких случаях врачи не раздражаются: они привязывают больных, силой обливают им голову и придумывают всякие способы, чтобы победить болезнь и восстановить равновесие телесных органов»⁹¹. Подобный случай мы, находим в «Истории боголюбцев», где к авве Иулиану приводят одержимого, связанного его близкими: «Был некто человек, которого связал дух, так что он кусал свое собственное тело, и смущал его, так что он нападал даже на

88. См., например: *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. XIII. 9, 13; *Свт. Епифаний Кипрский*. На 80 ересей Панарий, или Ковчег. XXX. 10: PG. 41. Col. 422. (В рус. пер., соответственно, см.: *Епифаний Кипрский, свт.* Творения: В 6 ч. М., 1863–1884. Ч. 1 // ТСОРП. 1863. Т. 42. С. 229–230. — *Ред.*)

89. См., например: *Callinicos*. Vie d'Hypatios. XL. 4.

90. Например: *Свт. Афанасий Великий*. Житие преподобного Антония. 64; *Cyrille de Scythopolis*. Vie d'Abraamios. VIII; Vie de St. Athanase l'Athonite. 46; *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. XIII. 11.

91. *Блж. Феодорит Кирский*. Врачевание эллинских недугов или познание евангельской истины из эллинской философии. I. 5. Именно такую практику, в частности, рекомендует византийский врач Павел Эгинский (см.: *Dols M.* Insanity in Byzantine and Islamic Medicine. P. 146. Note 87). До него такую практику предписывали Соран и Цельс (см.: *Alexander F.G., Selesnick S.T.* Histoire de la psychiatrie. P. 63).

окружающих. Видя эту одержимость, близкие заключили его в мешки»⁹².

Эта практика встречается и в монашеской среде, так как Палладий повествует в «Лавсаике» о том, как два монаха, Валент⁹³ и Эрон⁹⁴, впавшие под воздействием дьявола в гордость и бред, были связаны своими братьями. Каков же смысл такой практики? По поводу Эрона ничего не уточняется. О Валенте же мы знаем, что, «связав его цепями, святые отцы в течение одного года вылечили его, молитвами, и хитрым безразличием, и более праздною жизнью уничтожив его самомнение, как говорится: противное излечивается противным лекарством»⁹⁵.

Следовательно, меры утеснения, навязанные Валенту, вовсе не выражают какое-либо отвержение, исключение его из общества или оставленность. Для святых отцов этот способ не является средством избавить себя от беспокойного брата, изолировать его или наложить на него какое-либо наказание. Наоборот, они заботятся о нем и настойчиво трудятся над его исцелением. То «безразличие» (ἀδιαφορία), о котором здесь упоминается, не означает невнимательность или отсутствие интереса к больному. Стремясь излечить Валента от гордости и тщеславия, породивших его бред, братья поступают таким образом, что он не замечает того внимания, которым пользуется, и в конце концов он перестает считать себя центром внимания и предметом почитания, хотя прежде он хвалился перед всеми братьями, что видел

92. *Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. II. 6 (дополнение из сирийской версии).*

93. *Палладий. Лавсаик. 28.*

94. Там же. 29.

95. *Palladius. Historia Lausiaca. 31 // PG. 34. Col. 1091A.* (Перевод дается по греческому тексту, т. к. в печатном русском переводе это место отражено не совсем точно (см.: *Палладий. Лавсаик. С. 69*), и поэтому непонятны будут дальнейшие рассуждения Ларше о «безразличии». — *Ред.*)

Христа и не имеет нужды в святом причастии⁹⁶. В том же «Лавсаике» можно найти другой пример применения аналогичного лечения к некоему Авраамии, который подобным образом под воздействием гордости и бесов стал бредить: «Святые отцы... заставив вести иную, более простую жизнь, исцелили его от гордости. Приведши Авраамия в сознание собственной немощи, они доказали, что сей пустынный обольщен был демоном гордости...»⁹⁷. Согласно указанному принципу: «Противное излечивается противным лекарством», следует признать, что в данном случае меры утеснения имеют целью, во-первых, смирить Валента (то есть через осознание своего положения привести его к чувству смирения, которое могло бы в нем вытеснить чувство гордости, которым он страдает). Во-вторых, целью этих мер была его изоляция с тем, чтобы позволить ему вести ту более спокойную жизнь, которая описана выше. Обычная жизнь в общине могла дать ему лишь множество предлогов к тщеславным помыслам из-за присутствия внимательных зрителей и слушателей⁹⁸.

Преподобный Ипатий также порой прибегал к утеснению, о чем повествует составитель его жития Каллик: «К Божьему человеку привели крестьянина по имени Зенон, которого жестоко мучил бес, так что он не знал даже, где находится. Он бредил и бросался на окружающих... Его жена пала в слезах к ногам святого Ипатия... Приняв Зенона, он связал ему руки, одев на него мешок без рукавов, так что он был закутан в него и руки его были связаны. Мешок был очень крепкий.

96. Палладий. Лавсаик. 28.

97. Там же. 89 (рус. пер.: Указ. изд. С. 151).

98. Эрон находился в сходном духовном положении: он, «поднявшись на мечтательную высоту безумного надмения, низвергся оттуда жалким для всех падением... Движимый суетным кичением, он возгордился пред святыми отцами» и даже толковал Священное Писание «с превратною целию подкрепить свое безумие» (Палладий. Лавсаик. С. 69–70).

Ибо тех, кто были одержимы столь жестоко, что они становились агрессивными и бросались на людей, он связывал в мешок, и они больше не могли ни на кого нападать»⁹⁹.

Такая практика, вероятно, вызовет возмущение тех, кто в наше время справедливо осуждает все прошлые и современные формы психиатрического утеснения, от использования уже ушедшей в прошлое смиренной рубашки (она напоминает мешок, упомянутый Каллиником) до замены ее на современную химическую «смирительную рубашку». Но здесь речь идет о другом. В рамках психиатрической медицины все эти средства применялись и до сих пор применяются во многих случаях, когда они не имеют никакого обоснования терапевтическими причинами и не достигают положительной цели; с другой стороны, они являются выражением исключения, отвержения больного и их конечная цель — его изоляция. Эти средства оставляют «безумного» предоставленным самому себе, продлевают его болезнь, лишь подавляя ее внешние проявления, чтобы окружению и обществу было легче переносить больного.

Практика преподобного Ипатия радикально отличается по своему контексту и значению. Прежде всего, следует подчеркнуть, что он не применяет ее повсеместно и систематически. Речь идет об определенных случаях, когда больные были «одержимы столь жестоко», что «становились агрессивными и бросались на людей», то есть представляли действительную и очевидную опасность для окружающих (а не лишь предполагаемую из-за смутного страха или причин социального характера)¹⁰⁰. Кроме того, одержимый не считается *a priori*

99. *Callinicos. Vie d'Hypatios. XXVIII. 38–39, 48–49.*

100. Каллиник указывает на другой случай, когда использовались оковы. Этот пример обнаруживает ту неистовую силу, на которую способны некоторые одержимые: «В другой раз некий молодой человек по имени Стефан был приведен своей матерью. Бес мучил его чрезвычайно жестоко. Он не мог оставить-

опасным. Святитель Иоанн Златоуст пишет по этому поводу, что бесноватые не опасны для окружающих и «ничего другого не делают, как только в самих себе питают болезнь»¹⁰¹. Судя по всему, преподобный Ипатий применял утеснение бесноватых, имея в виду более существенную цель, чем обеспечение безопасности, и эта мера использовалась не столько для ограждения окружающих от свирепости умалишенного, сколько как помощь самому одержимому. Действительно, непосредственно после процитированных нами слов Каллиник уточняет, что те, кто были связаны, таким образом были «укрошаемы, и их заставляли непрестанно молиться и поститься, ибо Бог исцелял их через предстательство святого»¹⁰². Нам представляется, что здесь главной целью утеснения было воспрепятствовать тому, чтобы человек, жертва бесов, попусту тратил свои силы в напрасном буйстве и вредной агрессии, и помочь ему сдержать себя и направить накопленные силы в положительное русло, к исцелению. Дело в том, что утеснение позволяет преобразовывать энергию, доселе выражавшуюся буйством и агрессией, в пост и молитву. Такому изменению содействует деятельное предстательство святого, который усиливает действие поста и молитвы одержимого, сопутствуя ему своим собственным постом и молитвой. Нам кажется, что основная цель утеснения здесь в том, чтобы обеспечить условия

ся на одном месте, но бродил, ища сотворить какие-нибудь пакости. Он был столь силен, что мог победить десять человек и как щепки разбивал наложенные на его руки цепи... Бес пытался даже заставить его совершить убийство. Однажды, когда братья предавались дневному отдыху, он схватил тяжелый стул и попытался бросить его им на голову. Однако Господь не позволил ему... Один из молодых братий проснулся и помешал. Произошла борьба, и его с трудом связали тридцать шесть человек. При этом он укусил двоих, отхватив у одного кусок от руки, а у другого от пальца» (*Vie d'Hypatios*. XL. 8–15).

101. *Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста*. XXVIII. 4 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 7. Кн. 1. 1901. С. 320). Ср.: Там же. LXXXI. 3.

102. *Callinicos. Vie d'Hypatios*. XXVIII. 49–50.

для применения собственно терапевтических мер¹⁰³. Во всяком случае, утеснение вовсе не имело целью бесчеловечно изолировать или исключить из общества одержимого/умалишенного, потому что оно, напротив, сопровождается со стороны преподобного Ипатия бдительным вниманием, благосердием и постоянным состраданием.

Во всех случаях, где использовалось утеснение, оно применялось отнюдь не в качестве терапии или ее замены, но скорее как вспомогательное средство. Так или иначе, это практика второстепенная, неглавная, распространенная не повсеместно. Мы остановились на ней столь подробно, чтобы показать, что в контексте монашества она не имела обязательно отрицательное значение.

Более важным нам кажется применение поста и молитвы, которые поистине составляют фундаментальную терапию. В тех случаях, которые мы исследуем, их использование обосновано и даже необходимо по учению Христа, Который считает их наиболее подходящим лечением: *сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста* (Мк 9, 29). Святитель Иоанн Златоуст замечает по этому поводу: «Если кто одержим злым духом, покажи ему лицо поста, и он, оковываемый страхом и удерживаемый как бы какими цепями, станет неподвижнее самых камней, особенно когда увидит в союзе с постом сестру и подругу поста — молитву». И далее: «...[пост] прогоняет неприятелей нашего спасения и так страшен врагам нашей жизни»¹⁰⁴.

103. Так же, как в нынешнее время наиболее сознательные психиатры употребляют химические средства терапии (которые являются новой формой утеснения, обычно их называют «химической смирительной рубашкой») лишь в той мере, какая необходима, чтобы «больные» могли приступить к психотерапии, т. е. иначе это сделать нельзя из-за их чрезмерного психомоторного возбуждения.

104. *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. V. 1* (рус. пер.: *он же. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 342*). О значении поста см. также: *он же. Толкование на святого Матфея Евангелиста. LVII. 4.*

Святые отцы стремятся приобщить, насколько это возможно, самого одержимого/умалишенного к процессу исцеления. Как мы видели, так поступает преподобный Ипатий по отношению к Зенону; в процитированном выше тексте его особенно побуждают — в той мере, в какой это возможно, — к молитве и посту. Относительно этой практики, терапевтическое значение которой мы только что подчеркнули, святитель Иоанн Златоуст говорит, что «быть не может, чтобы человек, живущий среди утех, избавился от такого недуга (то есть живущего в нем беса. — *Примеч. пер.*): нет, страдающий таким недугом имеет особенную нужду в посте»¹⁰⁵. Вслед за этими словами святитель замечает, что пост, имея великую силу, недостаточен, но должен сопровождаться молитвой; более того, последняя должна занимать первое место. Мы также знаем, по свидетельству Феодора Петрского, что преподобный Феодосий использовал те моменты, когда он находил «монахов с помутившимся рассудком» «в здравом смысле» и «владеющих своими способностями», чтобы обучить их, что им следует делать и как они сами должны бороться, чтобы получить избавление от недуга. Преподобный Феодосий призывал их прежде всего к терпению и надежде. Этими словами он «воскрешал мужество в этих монахах»; таким образом он «многих из них освободил от обдержавшей их болезни, с тех пор как они собственным терпением способствовали своему исцелению»¹⁰⁶.

Однако следует заметить, что преподобный Феодосий не добивается исцеления любой ценой для всех этих монахов. Для некоторых из них может стать полезным продолжение борьбы и пребывание в терпении. Составитель жития преподобного Феодосия пишет: «Иных он учил мужеству в терпении их болезни. Он полагал, что

105. *Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. LVII. 4* (рус. пер.: он же. Творения. Т. 7. Кн. 2. С. 590).

106. См.: *Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose. 42–44.*

в их случаях лучше было пребывать в терпении, чем желать избавиться от своих скорбей, потому что на первом пути приобреталось бесстрашие, второй же свидетельствовал о недостатке мужества. Таким образом, он не боролся с болезнью ради ее исцеления, но преподавал болящему советы о том, как пребывать в ней без малодушия, принося в жертву Богу то чувство смирения, которое рождается в нас, когда мы бедствуем»¹⁰⁷. Преподобный Феодосий действует здесь как мудрый духовный руководитель, применяя к каждому то врачевание, которое в наибольшей степени соответствует его личности и состоянию, имея в виду всякий раз наибольшую пользу. Кто-то получит наибольшую духовную пользу от исцеления, а для кого-то именно пребывание в брани станет путем к преуспеянию и достижению более высокой степени совершенства. Здесь вновь следует подчеркнуть то положительное значение, которое отцы Церкви находят в некоторых формах психических расстройств, если они могут быть употреблены для духовного блага страдающего ими. Однако эти расстройства имеют ценность не сами по себе и не как источник возможного духовного преуспеяния, но как повод к их преодолению. Но такое преодоление, как правило, возможно лишь при том условии, что болящему будет открыто, как надо к ним относиться, чтобы заставить их служить себе на благо. Преподобный Феодосий прежде всего учит своих монахов терпеть свои страдания, жить с ними, сознавая, что они могут быть направлены к добру, если они правильно к ним отнесутся и сумеют превратить их в аскетическое средство возрастания в добродетели. Он призывает их благодарить Бога за эти страдания и принять их так, как будто они сами их искали: «Так как в любом случае должны обязательно страдать те, кто связан с этим жалким телом, то будем сами желать этих страданий, принимая ниспосланные

107. *Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose. 44.*

нам по воле Божией болезни, всегда радуясь, благодаря во всех обстоятельствах»¹⁰⁸. Эти советы преподобного Феодосия заставляют его монахов пересмотреть свое отношение к постигшим их болезням и найти в них смысл. Благодаря этому он освобождает их от лишней скорби, которая в противном случае последовала бы от сознания их бессмысленности. Раскрывая перед ними всю пользу и духовные блага, которые могут принести им болезни, он помогает им переносить их с радостью, а, значит, не падать духом и не быть подавленными ими. Более того, он дает им средство, как не остаться пассивными перед лицом болезней, но преодолевать их и подчинить себе, превратив в орудие своего спасения. Наряду с этим преподобный Феодосий призывает своих монахов к усилию в молитве¹⁰⁹, ибо без нее нельзя приобрести никакого истинного блага.

Отцы Церкви стремятся, чтобы по мере возможного одержимый/умалишенный содействовал собственному исцелению, потому что освобождение человека от власти дьявола предполагает переориентировку его воли от дьявола к Богу. Бог дарует исцеление лишь тем, кто просит его у Него, ведь Он создал человека свободным и поэтому уважает его волю и не будет действовать против нее. С другой стороны, человек не всегда полностью обладает своей волей. Те монахи, о которых заботится преподобный Феодосий, находятся в исключительном положении: их сознание не совсем затемнено от постигших их расстройств и у них бывают минуты ясности. С другой стороны, это монахи, которые, несмотря на допущенные ими в подвиге искажения, в основном обращены к Богу и остаются восприимчивыми к указаниям преподобного. Напротив, есть примеры, когда обезумевшие, будь то одержимые или больные, полностью теряют способность к осознанию того,

108. *Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose. 43–44.*

109. *Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose. 44.*

что они делают и кем они являются. «Известно, они (“схваченные нечистыми духами”. — *Примеч. пер.*) не одинаково терпят влияние духов. Ибо некоторые так бывают овладеваемы, что нисколько не сознают того, что делают или говорят, а некоторые сознают и после вспоминают»¹¹⁰, — замечает преподобный Иоанн Кассиан. Те, чье сознание помрачено значительным образом, не могут ни просить о своем исцелении, ни проявить свою веру, как отмечает преподобный Варсонофий: «Дочь жены хананейской и раб сотника были вне ума: одна по причине исступления, другой от действия сильной болезни, и потому не могли своей верой споспешествовать молящимся о них»¹¹¹.

Однако такие больные могут получить освобождение и исцеление по вере и по молитвам окружающих и сопровождающих их, равно как и по вере и молитвам того духовного наставника, которому их поручают. При этом предстательство святого за вверенного ему больного будет тем действеннее, чем горячее будет вера и усерднее молитвы просящих об избавлении одержимого. Каллиник сообщает нам, что преподобный Ипатий всегда всем говорил: «Господь спросил у слепого: “Веруешь ли, что Я могу это сделать?” Коли Господь требует веры у тех, кто к Нему приближается, то тем более Он ее требует от нас грешных. Итак, если вы веруете в моего Бога, Которому я служу с юности моей, и если веруете, что по моим молитвам Он даст вам исцеление, то Бог охотно дарует исцеление. Если же у тех, кто приводит ко мне больного, нет даже малой веры, то тому, кто ходатайствует, трудно быть услышанным, ибо вера просящих не поддерживает его молитвы. Наоборот, если вера содействует молитве, то

110. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников.* 7. 12 (рус. пер.: Указ. изд. С. 288–289).

111. *Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни.* 385 (рус. пер.: Указ. изд. С. 263–264).

Бог исполняет прошение молящегося и дарует исцеление. Ибо никто не должен помышлять, что один человек может исцелить другого без благодати Божией, помня, что сказал Господь: *...больных исцеляйте... бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте* (Мф 10, 8). Очевидно, что удостоившиеся получить благодать исцелений получили ее от Бога и что именно эта благодать, действуя в них, совершает исцеления»¹¹².

Освобождение одержимого/умалишенного, как и исцеление больного, особенно в том случае, когда они сами слишком слабы или беспомощны, чтобы действовать, предполагает со стороны их близких, да и вообще всех членов общины, содействие молитве врача. Освобождение/исцеление предполагает подлинное единодушие в вере и в сострадании: *страдает ли один член, с ним все члены* (1 Кор 12, 26). Каждый из них молит о его исцелении с такой же и даже большей силой, чем мог бы это сделать сам больной, если бы пребывал в ясном сознании и имел достаточную волю к исцелению. Здесь снова нет речи об осуждении или отвержении одержимого/умалишенного: наоборот, есть стремление к еще большему единению, прежде всего — духовному. Тот факт, что состояние одержимого/умалишенного может быть последствием его личной вины или греха, лишь обязывает к еще большей любви и вниманию, согласно словам святого апостола Павла: *Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны. Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются... Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге* (1 Кор 12, 20—25).

112. Callinicos. Vie d'Hypatios. XXVIII. 40—46.

Отцы Церкви первыми подают нам пример такого сочувствия, сострадания, внимания и единства. Палладий, например, повествует в «Лавсаике» о святом Макарии Египетском, который постился и молился семь дней подряд, чтобы освободить некоего молодого человека от одержимости/безумия¹¹³. Мы видим, что подобным образом преподобный Антоний Великий молится и пребывает в бдении рядом с одержимым, который потерял разум¹¹⁴. Блаженный Феодорит повествует о том, как авва Иулиан «стенал, молился и плакал» рядом с человеком, из которого он изгонял беса. Бес связывал больного, заставлял кусать собственное тело, тревожил и побуждал нападать на других¹¹⁵. Преподобный Феодосий испытывал нежное сострадание к братьям с помутившимся рассудком¹¹⁶. Следуя примеру святого апостола Павла¹¹⁷, он «был слабым со слабыми», по выражению Феодора Петрского¹¹⁸. Его сострадание к «братьям с помутившимся рассудком» так велико, что он даже берет на себя ответственность за совершенные ими проступки¹¹⁹ и разделяет их участь, говоря: «Покажем, дети мои, Тому, Кто ниспосылает нам эти испытания для нашего спасения, что мы Ему благодарны»¹²⁰. Он также дает понять, что сам участвует в их исправлении и в выполнении поставленной перед ними зада-

113. Палладий. Лавсаик. 18.

114. Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 64.

115. Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. II. 6 (дополнение из сирийской версии).

116. Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose. 42.

117. Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся? (2 Кор 11, 29) ...Для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых (1 Кор 9, 22).

118. Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose. 44.

119. Прп. Феодосий говорит: «Оплошности, которые мы совершили» (Ibid. 42. l. 20). (Здесь и далее курсив Ларше. — Ред.)

120. Ibid. 43. l. 14.

чи, упоминая об этом в своих советах: «Принесем в жертву Тому, Кто снизошел до нас, плод нашего терпения. Станем посредством плача достойны одобрения, и надежда нас не посрамит. Да будет для нас стеснение настоящего жития залогом ожидаемого нами освобождения»¹²¹.

Внимание, обращенное отцами на тех страдальцев, о которых они заботятся, и приносимая им помощь выражаются в самых элементарных и обыкновенных жестах ежедневной жизни; то есть их духовная забота выражается и материально. Например, мы видим, что преподобный Ипатий своими руками кладет куски хлеба Зенону в рот, когда последний отказывался питаться¹²². Таким же образом он действует по отношению к Аэтию¹²³.

Еще одним важным аспектом терапии, применяемой святыми отцами, является обеспечение для одержимых/умалишенных материальных условий жизни, которые способствуют их исцелению. Преподобный Феодосий, например, строит «братьям с помутившимся рассудком» отдельный исихастерион, место мира и молчания (ἡσυχία), «который был как второй монастырь в монастыре»¹²⁴, для того чтобы они могли жить в достаточной изоляции от суматохи ежедневной жизни и устраивать свою жизнь соответственно потребностям своего особого положения.

Судя по всему, святые отцы придавали очень большое значение молчанию и отдыху, которые в некоторых случаях составляли основной (но, конечно, не самодостаточный) элемент их терапевтического метода. Так, Калиник

121. *Théodore de Pétra*. Vie de St. Théodose. 43. l. 16–20. Такой оборот очень характерен для святоотеческих творений: отцы не отделяют себя от своих учеников, к которым обращены их упреки и советы, и употребляют при обращении к ним первое множественное лицо.

122. *Callinicos*. Vie d'Hypatios. XXVIII. 55.

123. *Ibid.* XII. 7.

124. *Théodore de Pétra*. Vie de St. Théodose. 42. l. 6–9.

отмечает по поводу Аэтия, который был «сумасшедшим (φρενοβλαβής) и, кроме того, телесно весьма болен»¹²⁵, что «Ипатий лечил человека, молился за него, помазывая освященным маслом, и давал ему время на отдых; он привел его таким образом в себя, и Бог даровал ему здоровье»¹²⁶.

Святые отцы помещают одержимых/умалишенных вплоть до их выздоровления в самом монастыре, чтобы о них можно было постоянно заботиться. Заставляя их жить в тех же помещениях, где монахи¹²⁷ (как, например, преподобный Афанасий Афонский, который поселил Матфея в келье тех братьев, которым он его поручил¹²⁸), они, вероятно, хотели тем самым включить больных в размеренную жизнь монастыря, чтобы дать им возможность жить более организованной и материально упорядоченной жизнью. Но главным образом они преследовали ту цель, чтобы больные постоянно находились в успокаивающем присутствии этих научившихся терпению, полных сострадания и любви мужей и чтобы они участвовали, пусть даже бессознательно, в их добродетелях. Близость святых в монастыре могла принести больным великую пользу благодаря той благодати, которая исходит от их личности и распространяет свои лучи далеко вокруг них, и тому успокоению, которое порождает одно их лицезрение или присутствие, даже молчаливое¹²⁹.

Как бы не были важны или даже необходимы все описанные нами условия или терапевтические принципы, сле-

125. *Callinicos. Vie d'Hypatios. XII. 7.* Следует заметить, что безумным он стал не по причине телесной болезни, но из-за занятий магией (см.: *Ibid. XII. 4*).

126. *Ibid. XII. 10.*

127. См.: *Callinicos. Vie d'Hypatios. XL. 13–14.*

128. *Vie de St. Athanase l'Athonite. 46.*

129. Не следует забывать, что само присутствие духовных мужей вызывает у бесов страх, причиняет им страдание и заставляет их бежать от них. Причины этого объяснил прп. Антоний (*Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 30*).

дует повторить, что освобождение/исцеление всегда происходит по молитве святого, которая является главной и необходимой причиной исцеления. Нередко через предстательство святого оно происходит мгновенно, чудесным образом, так что человек тотчас освобождается от безумия/одержимости, как будто он никогда не был подвержен недугу. В таких случаях безумие и одержимость напоминают падающую с лица маску. В житиях святых мы находим множество примеров таких чудесных исцелений. Приведем некоторые из них.

Преподобный Македоний отшельник, чтобы исцелить женщину, болевшую булимией («съедала она каждый день по тридцати птиц и не только не укрощала своего аппетита, но еще больше раздражала его»), «пришел в их дом, помолился Богу, затем наложил свою руку на принесенную воду, запечатлел на ней спасительное знамение креста и приказал больной выпить воду. Подобным образом он исцелил болезнь и укротил неумеренность аппетита, так что женщине после этого достаточно было и небольшого кусочка птицы, чтобы насытиться»¹³⁰.

Тот же святой, чтобы излечить женщину, которая «сошла с ума так, что не узнавала никого из своих и не желала ни есть, ни пить», «принес Богу усердную молитву. По окончании молитвы он приказал принести воды и, напечатлев на ней спасительное знамение креста, приказал больной выпить ее... Лишь только она выпила воду, сразу пришла в себя и к ней вернулся здравый рассудок. Освободившись от болезни, она узнала человека Божия, попросила его дать правую руку, приложила ее к глазам и после этого все последующее время пребывала в здравом уме»¹³¹.

130. *Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. XIII. 9* (рус. пер.: Указ. изд. С. 221).

131. *Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. XIII. 13* (рус. пер.: Указ. изд. С. 222).

Авва Моисей, беседуя с аввой Макарием, вдруг «предан был такому злему демону, что... стал класть себе в рот человеческие извержения», но, «когда авва Макарий, тотчас повергшись перед Богом, стал молиться о нем, то злой дух, гонимый им, скорее слова удаился»¹³².

Некто Павел лишился ума. Его привели к святому Авраамиию. «Лишь только он увидел святого, бес поверг Павла на землю и стал его сотрясать и мучить... Бес непрерывно хулил Бога и оскорблял Авраамия... Авраамий отвечал ему: “Во имя Иисуса Христа, я приказываю тебе покинуть этого человека и более не возвращаться в него каким бы то ни было образом”. Бес вышел, и тотчас же человек тот выздоровел»¹³³.

Некто Ателай был мучим жестоким бесом. «Этот бес пришел к нему посредством очень могущественного волшебства». «По молитвам святого [Ипатия] Господь указал на тех, кто навел эти чары, и изгнал беса из того человека, так что он исцелился и стал здоровым»¹³⁴.

Однажды преподобный Ипатий пришел в храм Святых Апостолов и встретил там женщину, одержимую бесом. «Он наложил на нее крестное знамение и сотворил молитву. Она бросилась к его ногам и, внезапно успокоившись, встала в здравом уме, ибо Бог даровал ей исцеление через возложение рук святого»¹³⁵.

Однако иногда исцеление происходит не сразу; особенно в том случае, когда тревожащий одержимого бес оказывает сильное сопротивление. Тогда участие святого в деле исцеления занимает больше времени. Но во всех случаях освобождение от беса не требует очень значительного времени. Приведем здесь снова несколько примеров.

132. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7. 27* (рус. пер.: Указ. изд. С. 299–300).

133. *Cyrille de Scythopolis. Vie d'Abraamios. VIII.*

134. *Callinicos. Vie d'Hypatios. XXII. 15–20.*

135. *Ibid. XL. 1–4.*

Преподобный Антоний исцелил приведенного к нему одержимого¹³⁶, после того как провел рядом с ним ночь в молитве. В результате не осталось никаких следов умопомрачения: «Юноша тотчас стал здоров, и наконец, образумившись, узнал, где он, и приветствовал старца, принося благодарение Богу»¹³⁷.

Преподобному Макарию понадобилось семь дней молитвы и поста, чтобы из молодого человека, который «часто ел свое извержение и пил свою мочу»¹³⁸, изгнать беса, который толкал его к этим ненормальным действиям.

После того как некий Александр был принят преподобным Ипатием в монастырь, бес продолжал пребывать в нем в течение сорока дней. И лишь после этого «по молитвам святого бес вышел из него с громким криком»¹³⁹.

Иногда одержимые/умалишенные выздоравливают, но некоторое время спустя опять заболевают. Так Зенон, которого преподобный Ипатий связал, затем заставил поститься и молиться, молясь вместе с ним, «выздоровел за несколько дней». Однако «придя в себя, он вновь погрузился в беспорядочную мирскую жизнь, и вскоре нечистый дух вернулся в него». Его вновь отнесли в монастырь. «Он оставался там некоторое время и выздоровел, но бес вновь стал мучить его, и многое время спустя его вновь привели. Так было четыре раза». После этого, однако, «Господь наконец исцелил его, и он воздал славу Богу. В дальнейшем он пребывал в добром здравии»¹⁴⁰. То же самое мы видим в случае со Стефаном: «Пробыв некоторое время в монастыре, он получил исцеление по молитвам Божьего человека [Ипатия]. Выйдя оттуда, он вновь попал в необузданный беспорядок мира

136. См. примеч. 113.

137. *Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония.* 64 (рус. пер.: *он же*. Творения. Т. 3. С. 229).

138. *Палладий. Лавсаик.* 18 (рус. пер.: Указ. изд. С. 39).

139. *Callinicos. Vie d'Hypatios.* XL. 5–7.

140. *Callinicos. Vie d'Hypatios.* XXVIII. 53–56.

сего. Поэтому бес вновь вселился в него. Его вновь связали и привели ко святому. По его предстательству Бог исцелил его. Так происходило один, два, три, четыре раза, так что прошло четыре года. Позднее бес попытался заставить его совершить убийство... Но Господь, по молитвам раба Своего Ипатия, окончательно исцелил его, и бес более не приближался к нему»¹⁴¹.

Два последних примера нам показывают, что одержимые, будучи освобождены от терзающего их беса, могут вновь подпасть под его власть, если они ведут беспорядочную и страстную жизнь, потому что таким образом они позволяют бесу войти в них. Чтобы получить пользу от исцеления, они должны пребывать под покровом Божиим, твердо держась того пути, на который их поставили святые врачи. Если они сохраняют таким образом благодать Божию, то бесы больше не смогут воздействовать на них. «Невозможно, чтобы кто-либо впал в расстройство, если его не покинул Промысл Божий», — замечает святой Пафнутий. Святой Диадок Фотикийский также подчеркивает, что «пока Дух Святый обитает в нас, дотол сатана не может войти в глубину души и обитать там»¹⁴². И преподобный Антоний объясняет равным образом, что «поелику с нами Господь, то ничего не сделают нам враги. Они какими нас находят, приходя к нам, такими и сами делаются в отношении к нам; и какие мысли в нас находят, такие и привидения представляют нам. <...> Так враг, видя Иова огражденным, удалился от него; но сделал пленником своим Иуду, нашедши, что он лишен такой защиты. Посему, если хотим презирать врага, то будем всегда помышлять о делах Господних»¹⁴³.

141. *Callinicos*. Vie d'Hypatios. XL. 10–13, 16.

142. *Блж. Диадок Фотикийский*. Сто глав. 82 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 55–56).

143. *Свт. Афанасий Великий*. Житие преподобного Антония. 42 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 3. С. 213–214).

Относительно же «монахов с помутившимся рассудком» монастыря преподобного Феодосия следует заметить, что хотя их исцеление заняло значительное время, действие бесов в них было не столь жестоким и не столь полным, как в других перечисленных нами перед этим случаях, так что скорое вмешательство вовсе и не требовалось. Более того, мы видели, что, по мнению преподобного Феодосия, братья могли получить больше духовной пользы в терпеливом несении скорбей, чем в неотложном избавлении от них. С другой стороны, у них были в отличие от большинства других одержимых периоды ясности ума, и преподобный это использовал, чтобы заставить их участвовать в собственном исцелении. Так как они действовали в основном собственными усилиями (это было попущено для того, чтобы они таким образом укрепились), но оставались несмотря ни на что очень слабыми, то поэтому их состояние улучшалось намного медленнее, чем если бы сам преподобный Феодосий воздействовал на них всей силой своей святости. Но благодаря этому промедлению будет достигнуто более глубокое усвоение приобретенных благ.

В завершение отметим, что одержимый/умалишенный может, проявив в минуты ясности веру и молитву, получить освобождение по предстательству святого, без видимого вмешательства последнего. Мы это видим на примере некоего Стефана, о котором рассказывает Феодор Петрский. После кончины преподобного Феодосия «некий человек, терзаемый злым духом, постоянно пребывал подле драгоценных останков и заявлял (ибо по Промыслу Божию он в такие минуты пребывал в здравии ума), что он не оставит святого, пока не получит то, чего желает. <...> Милосердный Бог внял гласу просящего, и так как Он уже не раз сотворял чудеса через Своего святого... то тотчас освободил человека от его недуга. Действительно, тот злой дух, после того как

поверг этого человеку на землю, был уничтожен невидимой десницей Божией»¹⁴⁴.

Также может быть исцелен святым, уже не находящимся видимым образом в этом мире, и такой одержимый/умалишенный, который по своему состоянию не способен просить о каком-либо предстательстве. Пример такого рода мы находим в житии святого Венедикта: «Одна женщина лишилась рассудка и, совершенно потерявши смысл, блуждала днем и ночью по горам и холмам, лесам и полям и там же отдыхала, когда требовало утомление. В один день, чрезвычайно много блуждая, зашла она в пещеру блаженного мужа Венедикта и осталась там, ничего не сознавая. Утром она вышла с таким здоровым смыслом, как будто никогда и не была одержима безумием; так на всю жизнь свою женщина и осталась в том здоровье, какое получила в пещере»¹⁴⁵. Другой пример: святитель Иоанн Златоуст вспоминает «места мучеников, где получили исцеление многие даже из тех, которые (в бесновании) кусали людей...»¹⁴⁶.

144. *Théodore de Pétra. Vie de St. Théodose.* 95. 8–96. 16.

145. *Свт. Григорий Двоеслов. Собеседования.* 2. 38 (рус. пер.: *Святого отца нашего Григория Двоеслова, епископа Римского Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души.* М., 1996. С. 124).

146. *Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику.* I. 10 (рус. пер.: *он же. Творения.* Т. 1. Кн. 1. 1898. С. 192),

ГЛАВА IV

Безумие духовного происхождения

ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ И ДУХОВНЫЕ БОЛЕЗНИ

Для отцов Церкви помимо двух категорий психических болезней или видов безумия (первая категория имеет соматическую этиологию, а вторая — бесовскую этиологию), существует третья категория, которая имеет духовное происхождение. Если причиной болезней первой категории является человеческая природа (падшая), причиной заболеваний второй — бесы, то третья категория зависит от свободной воли человека, хотя, как мы видели, воздействие бесов и свободная воля иногда были частично ответственны и в двух первых случаях.

Однако психические болезни духовного происхождения не должны быть смешаны с духовными болезнями как таковыми. Духовные болезни вызваны расстройством или нарушением природы (точнее, ее образа жизни) в личном отношении человека к Богу. Психические заболевания соответствуют с точки зрения психики расстройствам, которые аналогичны соматическим болезням по отношению к телу; речь идет о расстройствах психики, рассмотренной в самой себе, о дисфункции ее природы с точки зрения естественного порядка.

Но, с точки зрения святоотеческой антропологии, такое различие имеет лишь относительное значение, поскольку природа никогда не может быть рассмотрена полностью сама по себе и определяется своим отношением к Богу. По воле Творца человек естественно был обязан Богу всеми способностями своего существа, хотя от его свободной воли зависит, будет ли он их применять согласно природе или против нее¹. Следовательно, святоотеческая концепция здоровья и духовных болезней связана с тем, как осуществляются различные способности человека².

Таким образом, для отцов Церкви значительная часть тех расстройств, которые мы ныне определяем как явления исключительно психические, относится на самом деле к духовной области. В этом смысле описание и лечение духовных болезней включает в себя психопатологию, но и превосходит ее. Другими словами, психические болезни (или симптомы) с неорганической этиологией могут быть подчинены духовной диагностике и лечению. Отсылаем читателя к объемному трактату, который мы в свое время посвятили духовным болезням³. Здесь же мы ограничимся тем, что укажем некоторые связи между духовными болезнями святоотеческой нозологии и психическими болезнями современной психопатологии.

Концепции современной психиатрии по поводу здоровья и психической болезни не могут иметь безусловный авторитет, так как антипсихиатрическое движение выявило сомнительность того понимания здоровья и нормальности, от которого они зависят, и показало, что нормы, от которых эти концепции отталкиваются, весьма относительны и варьируются соответственно тем

1. См. нашу работу: *Thérapeutique des maladies spirituelles*. 1991. Т. 1. Р. 19–147 (4^{me} éd. 2000. Р. 17–128).

2. Ibid.

3. *Larchet J.-C. Thérapeutique des maladies spirituelles*.

культурам или обществам, которые обусловили их определение⁴.

Между нозографией святоотеческой и современной нозографией психиатрической существует различие, которое не позволяет установить между ними многочисленные и точные взаимосвязи. Вместе с тем, даже сегодня существуют значительные различия между странами и школами при классификации и определении психических болезней. Сама возможность классификации подвергается сомнению⁵.

Поэтому сравнение возможно скорее на уровне симптомов, чем на уровне синдромов.

С другой стороны, в значительной степени это различие зависит от того факта, что современная психиатрия была создана по образцу медицинских наук и поэтому находится в области естественных наук, исключая *a priori* всякое соотношение с областью религии и нравственности⁶.

4. См., в частности, работы Р.Лэйнга (R.Laing) и Д.Купера (D.Cooper), а также уже цитированные монографии: *Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique*; *Sendrail M. Histoire culturelle de la maladie*. См. также: *Dols M. Insanity in Byzantine and Islamic Medicine*. P. 136.
5. См.: *Ey H., Bernard P., Brisset C. Manuel de psychiatrie*. P. 215–219; *Ey H. Études psychiatriques*. III. Paris, 1954. P. 19–45; *Stengel E. Classification of Mental Disorders* // *Bull. OMS*. 1959. № 21. P. 600–663.
6. Мы хотим, однако, напомнить об интересных попытках различных авторов в этой области, см.: *Jung C.G. La Guérison psychologique*. Genève, 1953; *Baruk H. Psychiatrie morale expérimentale, individuelle et sociale*. Paris, 1945; *Frankl V. La Psychothérapie et son image de l'homme*. Paris, 1970; *idem. Le Dieu inconscient*. Paris, 1975; *Daim W. Transvaluation de la psychanalyse*. Paris, 1957; *Caruso I. Psychanalyse et synthèse personnelle*. Paris, 1959; *idem. Psychanalyse pour la personne*. Paris, 1962. Эти разные авторы признают, что духовное измерение человека является определяющей частью его природы и его судьбы, и утверждают, что психические болезни могут быть поняты только относительно этих последних и в рамках того духовного измерения. Можно ли вообще говорить о чисто естественнoнаучной психиатрии? Не подразумевает ли такая психиатрия определенную антропологию и метафизику, определяющую человека как чисто естественное существо?

1. Нам кажется, что некоторые отклонения, описанные современной классической нозографией, могут быть отнесены к страсти гордости, как она определена в святоотеческой нозологии. Патогенное свойство гордости признается и современной психиатрией, которая, однако, игнорирует ее нравственное и духовное измерение и чаще всего определяет ее терминами «переоценка» или «гипертрофия я». Такое поведение в наибольшей степени проявляется в параноидальном психозе, также оно присуще истерическому неврозу. Множество трудностей в общении с окружающими, что является распространенным симптомом при большинстве неврозов, могут быть приписаны гордости.

В том же ряду находится такое явление, как страстная любовь к себе, когда главным предметом обожания часто является свое тело. Этот симптом со времени Фрейда обычно называют «нарциссизмом». Он также соответствует страсти гордости, но более конкретно связан с «самолюбием».

2. Беспокойство и тревога, присущие большей части психозов и всем неврозам, могут быть частично отнесены к страстям страха и печали, как их понимают отцы Церкви.
3. Агрессивность, которая также свойственна многим неврозам и некоторым психозам, может быть соотнесена со страстью гнева в том широком значении, в каком мы его определили.
4. Астения, общий симптом многих психических болезней, довольно точно соответствует одной из основных составляющих уныния.
5. Депрессивный симптом, который мы находим во многих неврозах и психозах, может быть поставлен в тесную связь с унынием и печалью.

Помимо этих симптомов, нам кажется, что могут быть отнесены к страстям, описанным в учении о духовных болезнях, некоторые синдромы.

6. Нам представляется, что фобические невроты можно отчасти отнести к страсти страха; к тому же их классифицируют как «мучительные страхи».
7. Невроз тревоги может быть, со своей стороны, понят в соотношении со страстью печали, но особенно — страха.
8. Меланхолический психоз может быть в некоторой степени соотнесен, с одной стороны, с унынием и, с другой стороны, с печалью, особенно с ее крайней формой — отчаянием.
9. Без сомнения, наиболее тесную и непосредственную связь можно установить между различными формами депрессии и унынием и печалью святоотеческой нозологии. Эта связь была отмечена и некоторыми психиатрами, и ей было посвящено несколько недавних исследований⁷. Мы позволим себе напомнить основное из тех анализов, которые мы посвятили этим двум страстям, однако мы ограничимся их описанием и их психическими действиями.

ПЕЧАЛЬ. НОЗОЛОГИЯ

Под печалью (λύπη) помимо того состояния души, на которое указывает само это слово, подразумевается упадок духа⁸, бессилие⁹, психическая тяжесть и боль,

7. См., в частности: *Alliez J., Huber J.-P. L'Acédie ou le déprimé entre le péché et la maladie*. P. 393—407; *Lecomte B. L'Acédie: invention et devenir d'une psychopathologie dans le monde monastique*. В последнем исследовании речь идет прежде всего о мире восточного и западного монашества, но автор выходит далеко за эти рамки: он показывает, что уныние касается в том числе и мирян, выявляет некоторые проявления этого понятия в литературе (Паскаль, Кьеркегор) и проводит интересное сравнение между унынием и психастенией, как ее описал Жане.
8. См.: *Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику*. III. 13.
9. Там же.

изнеможение¹⁰, скорбь¹¹, стесненность¹², отчаяние¹³. Как правило, этому состоянию сопутствует беспокойство или даже угнетенность¹⁴.

Причины такого состояния могут быть многочисленны, но оно всегда является патологической реакцией гневательной (*θυμός*) и/или желательной (*ἐπιθυμία*) силы души и, следовательно, в основном связано с похотью и/или гневом. «Печаль иногда возникает при лишении желанного, а иногда следует за гневом», — пишет Евагрий¹⁵. Но печаль может зародиться в душе и под непосредственным воздействием бесов или без видимой причины.

Рассмотрим эти разные этиологии подробнее.

Первая причина: лишение желаемого

Евагрий Понтийский отмечает, что «печаль бывает следствием неудачи в плотском пожелании»¹⁶. Преподобный Иоанн Кассиан также подчеркивает, что печаль «иногда... рождается от неудовлетворения желания какой-нибудь корысти»¹⁷ и что один из основных видов печали

10. См.: *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 82).

11. Там же.

12. Там же.

13. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 9. 1.

14. См.: *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 82).

15. *Евагрий Понтийский*. Слово о духовном делании. 10 (рус. пер.: Указ. изд. С. 97).

16. *Евагрий Понтийский*. О восьми духах лукавства. 11: PG. 79. Col. 1156D. (Некоторые аскетические творения Евагрия были изданы в «Патрологии» Миня под именем прп. Нила Синайского, среди них трактат «О восьми духах лукавства». В рус. пер. он также был напечатан под именем прп. Нила, поэтому перевод трактата Евагрия цитируется по изданию: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 121–132 (цитируемый здесь текст см.: С. 128). — *Ред.*)

17. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 9. 4 (рус. пер.: Указ. изд. С. 115).

происходит, «когда желание встретило препятствие, не исполнилось»¹⁸. Поскольку «пожелание сопрягается со всякой страстью»¹⁹, каждая страсть может породить печаль; «кто любит мир, тот много будет печалиться», — продолжает Евагрий²⁰. Так как с удовлетворением желания связано наслаждение, можно, вслед за тем же автором, сказать, что «печаль есть лишение наслаждения (στέρησις ἡδονῆς), настоящего или ожидаемого»²¹. Преподобный Максим²² и авва Фалассий²³ дают такое же определение. Подчеркивая, что чувственное наслаждение непременно влечет за собой страдание, которое скорее бывает духовным, чем физическим, то есть принимает форму печали, преподобный Максим заключает, что печаль есть «завершение чувственного наслаждения»²⁴.

Поскольку печаль является следствием неудовлетворения плотского (в широком смысле этого слова) желания и лишения связанного с ним наслаждения, то она разоблачает привязанность ее субъекта к чувственным благам, к ценностям мира сего. Поэтому Евагрий подчеркивает ее связь с любой страстью, ведь каждая из них предполагает желание²⁵, и говорит: «...мы не сможем отразить этого врага, если имеем пристрастие к чему-либо земному»²⁶. Авва Дорофей отмечает в том же смысле, что «кто не презрит всех вещей... тот не может...

18. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 11 (рус. пер.: Указ. изд. С. 249).

19. Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства. 11 (рус. пер.: Творения прп. Нила Синайского. С. 128).

20. Там же (рус. пер.: Творения прп. Нила Синайского. С. 128).

21. Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 19 (рус. пер.: Указ. изд. С. 99).

22. Прп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 58: PG. 90. Col. 593A.

23. Авва Фалассий. Четыре сотницы. I. 75.

24. Прп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 58: PG. 90. Col. 592D.

25. См.: Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства. 11–12.

26. Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 19 (рус. пер.: Указ. изд. С. 99).

избавиться от... скорби...»²⁷. Преподобный же Иоанн Лествичник замечает: «Если кто возненавидел мир, тот избежал печали. Если же кто имеет пристрастие к чему-либо видимому, то еще не избавился от нее; ибо как не опечалиться, лишившись любимой вещи?»²⁸ Он же добавляет: «Если кто думает, что не имеет пристрастия к какой-нибудь вещи, а, лишившись ее, печалится сердцем, то вполне прельщает самого себя»²⁹.

Также можно заметить, что печаль часто происходит от потери какого-либо материального блага³⁰, от нанесенного в этой области вреда³¹. Страстная привязанность человека к земной жизни и к тому, что она удовлетворяет его страсти, порождает печаль при испытании или при мысли о том, что может угрожать его жизни: болезнь³², всякие бедствия, которые могут его постигнуть³³, смерть³⁴. Печаль может быть вызвана и желанием какого-либо материального или нравственного блага, принадлежащего ближнему³⁵.

Причиной печали может быть и неудача в искании почестей, следовательно, печаль неизбежно связана с тщеславием³⁶.

Кроме того, отметим, что источником печали не обязательно является неудовлетворение личного желания, направленного на какой-либо конкретный объект: она мо-

27. *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 19. 3 (рус. пер.: Указ. изд. С. 201).

28. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 2. 7 (рус. пер.: *Иоанн, игум. Синайский*. Лествица / Изд. Оптиной пуст. Серг. П., 1908 [репринт: ТСЛ, 1991]. С. 12).

29. Там же. 2. 11 (рус. пер.: Указ. изд. С. 13).

30. См.: *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы о статуях. V. 4, VII. 1.

31. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования египетских подвижников. 5. 11.

32. *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы о статуях. VII. 1.

33. Там же.

34. Там же. VII. 1, V. 4; *Свт. Григорий Нисский*. О девстве. III. 3, 9.

35. См.: *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 3. 91.

36. См.: *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 1; *Евагрий Понтийский*. О восьми духах лукавства. 12: PG. 79. Col. 1158B.

жет быть связана с общим неудовольствием, с чувством глобальной неудовлетворенности от всего существования, показывая, что глубинные и основные желания данного человека (истинное значение которых он не всегда ясно понимает) не удовлетворены.

Вторая причина: гнев

Евагрий Понтийский наставляет, что «печаль... бывает следствием гневных помыслов»; на самом деле, объясняет он, «раздражительность есть пожелание отмищения, и неуспех в отмищении порождает печаль»³⁷. Преподобный Максим говорит в том же смысле: «Памятозлобие сопряжено с печалью. Ведь когда ум, как в зеркале, отражает лицо брата с [чувством] печали, то ясно, что он имеет к нему памятозлобие»³⁸. Преподобный Иоанн Кассиан также утверждает, не вдаваясь в подробности, что печаль «иногда происходит оттого, что мы впали в гнев»³⁹; он же отмечает, что один из видов печали «следует за погашением гнева»⁴⁰.

Печаль может быть связана с другими чувствами, не только со злопамятностью: она часто происходит от чувства, что гнев был чрезмерен или непропорционален поводу или, наоборот, что он был недостаточно силен и не выразил с достаточной ясностью то, что его субъект стремился выразить, или не привел к желаемой реакции того или тех, против кого этот гнев был направлен.

Печаль может быть порождена оскорблением или кажущимся оскорблением. «Когда нас оскорбляют или мы

37. *Евагрий Понтийский*. О восьми духах лукавства. 11: PG. 79. Col. 1156BC (рус. пер.: Творения прп. Нила Синайского. С. 128). Ср.: *он же*. Слово о духовном делании. 10, 25.

38. *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 3. 89 (рус. пер.: *он же*. Творения. Кн. 1. С. 132). Ср.: Там же. 3. 96.

39. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 9. 4.

40. *Он же*. Собеседования египетских подвижников. 5. 11.

полагаем, что нас оскорбили, мы находимся в печали», — замечает преподобный Иоанн Дамаскин⁴¹.

Почти во всех случаях эта страсть изобличает привязанность к себе и связана с тщеславием и гордостью, как и гнев, причинивший печаль. Она проявляет реакцию человеческого «я», неудовлетворенного в своем стремлении самоутвердиться (в этом смысле рассматриваемая этиология приближается к предыдущей) и сведенного к меньшему значению, чем он сам себя оценивает⁴². Злопамятность, с которой часто связана печаль, является ответом уязвленной гордости, а гнев — источник этой же страсти — часто выражает стремление заново самоутвердиться, возвыситься, придать уверенность своему «я» как по отношению к самому себе, так и по отношению к окружающим. В таком случае печаль является выражением чувства неудачи или бессилия, которое испытывает человеческое «я» в этой попытке реабилитироваться.

Беспричинная печаль

Печаль может быть беспричинной⁴³. Преподобный Иоанн Кассиан указывает на то, что есть всего два вида печали: первый включает все то, что было нами рассмотрено выше, «второй происходит от неразумной скорби сердца или отчаяния»⁴⁴. Трудно точно определить границу

41. *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2. 16. См. также: *Прп. Марк Подвижник*. К тем, которые думают оправдаться делами. 219.

42. См.: *Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн*. Руководство к духовной жизни. 706; *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 19. 3 (в рус. изд. краткие изречения составляют «Пучение девятнадцатое» и печатаются без нумерации, но их последовательность совпадает с фр. изд., поэтому указанный Ларше номер (3) действителен и для рус. пер. — *Ред.*).

43. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования египетских подвижников. 5. 11.

44. Там же (рус. пер.: Указ. изд. С. 249).

между такой печалью и страстью уныния, которую мы рассмотрим ниже.

Воздействие бесов

Бесы имеют большое значение при зарождении, развитии и поддержании всех видов печали, особенно же той, о которой мы только что упомянули. Мы называем такую печаль беспричинной, потому что она не стоит в прямой связи с конкретным действием подверженного ей человека, не является как в предыдущих случаях последствием гнева или неудовлетворения какого-либо желания. Однако это не означает, что она вовсе не имеет какой-либо причины. Отцы Церкви полагают, что она чаще всего происходит от вмешательства бесов. Преподобный Иоанн Кассиан замечает, что «иногда без всяких причин, располагающих к этой болезни, по влиянию тонкого врага мы вдруг подвергаемся такой скорби...»⁴⁵. Святитель Иоанн Златоуст, исследуя состояние своего друга Стагирия, подверженного глубокой печали, неоднократно подчеркивает значение бесовского влияния⁴⁶. Он пишет ему, что «демон... наведши уныние, старается похитить все охраняющие помыслы, чтобы, напав на душу лишенную их и беспомощную, нанести ей бесчисленные раны»⁴⁷.

Именно рождение в душе печали является одним из непосредственных последствий бесовского воздействия. «А помыслы, происходящие от демонов, прежде всего бывают исполнены смущения и печали...»⁴⁸ — указывает

45. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян.* 9. 4 (рус. пер.: Указ. изд. С. 115). Ср.: *Авва Дорофей. Душеполезные поучения.* 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 82).

46. *Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику.* I. 1, II. 1.

47. Там же. II. 1 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Творения.* Т. I. Кн. 1. С. 193).

48. *Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни.* 59 (рус. пер.: Указ. изд. С. 45). Ср.: Там же. Ответ 161.

преподобный Варсонофий. И можно сказать наоборот, что появление печали в душе всегда является признаком бесовского воздействия на нее. «...Все делающееся со смущением и беспокойством и излишнее проистекает от демонов»⁴⁹, — говорит еще великий старец.

Какие бы внешние события не могли вызвать и мотивировать печаль, следует подчеркнуть, что на самом деле не они являются ее источником: они суть повод, но не первопричина, которая таится единственно в самой душе человека, а точнее — в том, как он относится к внешним событиям и к самому себе. Человек сам несет ответственность за нашедшую на него печаль: внешние обстоятельства и даже скорби, которые он, может быть, испытал, не будут служить ему оправданием. Святитель Иоанн Златоуст пишет, что «не свойство вещей, а мысль наша обыкновенно печалит и радует нас. Итак, если мы настроим ее, каковою ей быть должно, то будем иметь залог всякого благодушия. Как телу вредит и пользует не столько свойство воздуха и внешние влияния, сколько собственное предрасположение, точно то же самое и с душою, и тем еще более, что там неизбежность природы, а здесь все зависит от свободной воли»⁵⁰.

Даже в том случае, когда состояние печали наведено или поддерживается бесами, это становится возможным лишь постольку, поскольку они находят благоприятную почву в душе и могут опереться на некоторое (более или менее сознательное) содействие со стороны человеческой воли. Именно поэтому святитель Иоанн Златоуст может сказать Стагирию: «Не демон причиняет уныние, но оно делает демона сильным и причиняет худые

49. Там же. 430 (рус. пер.: Указ. изд. С. 286).

50. *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. XVIII. 3* (рус. пер.: он же. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 208–209).

помыслы»⁵¹. Нередко печаль появляется еще до непосредственного воздействия диавола, который лишь пользуется существующим положением, чтобы развить страсть.

Печаль может перейти в крайнее состояние отчаяния (*ἀλόγως*⁵²) — одну из тяжелейших форм этой страсти. «Действительно, опасна неумеренная печаль; опасна и может довести до смерти»⁵³, — замечает святитель Иоанн Златоуст.

В зарождении отчаяния диавол играет особенно значительную роль и может посредством этого состояния породить в душе губительные последствия. «...Нет ни одного столь сильного оружия у диавола, как отчаяние. И мы не так радуем его, когда грешим, как когда отчаиваемся»⁵⁴, — говорит святитель Иоанн Златоуст. В таком состоянии человек отчаивается в Боге и, как следствие, отделяется от Него. А таким образом он дает свободу действий диаволу, полностью отдает себя в его власть и обрекает самого себя на духовную смерть. Святой апостол Павел учит, что *печаль мирская производит смерть* (2 Кор 7, 10)⁵⁵. Под воздействием отчаяния (а иногда и простой печали) человек нередко предается разрушительным страстям, думая, что они помогут излечить это состояние хотя бы тем, что избавят его от памяти о нем. Апостол замечает: *Они, дойдя до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью* (Еф 4, 19). Вслед за

51. Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. II. 1 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 193). Ср.: Там же. III. 13.

52. См.: Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 26. 89; Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 72.

53. Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. LXXVIII. 1 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 519).

54. Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. I. 2 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 312).

55. См.: Прп. Никита Стифат. Сотницы. 1. 60; Прп. Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 135.

ним святитель Григорий Великий Двоеслов подчеркивает, что от печали «проистекает блуждание ума по запретным вещам»⁵⁶.

Будучи источником духовной смерти, отчаяние может довести человека до самоубийства: лишая его надежды на что-либо в жизни, оно влагает в его душу мысли о самоубийстве и толкает его к их осуществлению⁵⁷. По объяснению святителя Иоанна Златоуста, здесь возможно диавольское воздействие, однако оно не является единственной причиной такого состояния, ответственность за которое лежит на самом человеке: «Такое внушение, — пишет он Стагирию, — происходит не от него [демона] только одного, но и от твоего уныния, и даже больше от последнего, чем от первого, а может быть — и от одного уныния. Это видно из того, что многие из тех, которые не одержимы демоном, замышляют то же [самоубийство] только от печали»⁵⁸. «Уныние же, — продолжает святитель, — и без него [демона] может сделать много зла, и большинство из тех, которые наложили на себя петлю, или закололись мечом, или утопились в реках, или погубили себя как-нибудь иначе, увлечены были к такой насильственной смерти унынием; если же в числе этих людей окажутся некоторые и из одержимых демоном, то и их погибель должно приписать не демону, но влиянию и силе уныния»⁵⁹.

56. *S. Gregorius I Papa (Magnus). Expositio in librum Iob sive Moralia. XXXI. 45* (сочинение свт. Григория Двоеслова «Толкование на Книгу Иова, или Нравственные толкования» в 35 книгах на русский язык ранее не было переведено, но с 2002 г. выпускниками МДАиС подготовлен перевод книг 1, 3, 6, 7, 10. — *Ред.*).

57. Это видно на примере Стагирия, друга свт. Иоанна Златоуста, которого преследуют мысли о самоубийстве и который находится на грани их осуществления (см.: К Стагирию подвижнику. I. 1–2, II. 1).

58. *Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. II. 1* (рус. пер.: *он же. Творения. Т. I. Кн. 1. С. 193*; в квадратных скобках стоят пояснения переводчика 4-й главы, иером. Саввы (Тутунова). — *Ред.*).

59. Там же (рус. пер.: Там же. С. 194).

По этим причинам отцы Церкви рассматривают печаль как болезнь души, имеющую большое значение и сильные последствия⁶⁰. А fortiori то же можно сказать об отчаянии⁶¹. «Велика сила печали, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — и много нам нужно мужества, чтобы с твердостью противостоять этой душевной болезни и... избегать всего излишнего»⁶², что в ней есть.

Отцы Церкви часто представляют эту страсть как форму безумия, состояние, которое особенно ясно проявляется в отчаянии. Преподобная Синклитикия, говоря, что «есть и некая иная печаль», объясняет, что «враг насыляет эту печаль, преисполненную неразумия»⁶³. И преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что, если печаль «при каждом нападении в разных несчастных случаях будет овладевать нашей душой, то всякий раз... самый дух... [она] совершенно расслабляет и угнетает (*labefactat et deprimit*)»; подверженного ей человека она, «погубив всякий спасительный совет и возмутив постоянство сердца, делает безумным, опьяняет чувство, сокрушает и подавляет мучительным отчаянием»⁶⁴.

60. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 2; Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. XVIII. 3; он же. К Стагирию подвижнику. III. 14; Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства. 12: PG. 79. Col. 1158B; Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 49.*

61. Ср.: *Свт. Иоанн Златоуст. К Феодору падшему. I. 1.*

62. *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. LXXVIII. 1 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 519).* Златоуст также говорит, что печаль есть рана души (Беседы о статуях. VI. 1).

63. *Aporhtegmes (série alphabétique). Synclétique. 21.* (Эта апофтегма цитируется здесь по другому источнику, см.: Жизнь и деяния святой и блаженной учительницы [нашей] Синклитикии. 40 // У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / Вступ. статья, пер. и коммент. проф., докт. церковной истории А.И.Сидорова. М., 2002. С. 303–304. — *Ред.*)

64. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 1 (рус. пер.: Указ. изд. С. 114).* Ср. также: *Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. I. 1.*

Патологические последствия печали значительны и страшны. Печаль многих убила (Сир 30, 25), сказано в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Святитель Иоанн Златоуст прямо говорит, что «чрезмерное уныние вреднее всякого демонского действия»⁶⁵.

Помимо того, что печаль почти неизбежно порождает отчаяние и его пагубные последствия (если ей дают развиваться), эта страсть с первых своих проявлений вызывает такие страстные настроения, как досада⁶⁶, злоба⁶⁷, злопамятность⁶⁸, горечь⁶⁹, раздражительность⁷⁰ (которая, как мы видели, порождает печаль, но и увеличивается от нее), нетерпеливость⁷¹. Таким образом, печаль разрушительно действует на отношения человека с ближними⁷².

Заметим, наконец, что, как все другие страсти, печаль делает душу темной⁷³, в первую очередь покрывая тьмой сознание, ослепляя разум и сокращая его способность к рассуждению⁷⁴. Печали свойственно налагать на душу тяжесть⁷⁵. К тому же во всем человеке она порождает состояние слабости и нерадивости⁷⁶, делает его малодушным⁷⁷ и приостанавливает всю его деятельность⁷⁸. Это последнее действие проявляется особенно серьезно

65. *Свт. Иоанн Златоуст*. К Стагирию подвижнику. III. 13 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 243).

66. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 9. 11.

67. *S. Gregorius I Papa (Magnus)*. Expositio in librum Iob sive Moralia. XXXI. 45.

68. Ibid.

69. Ibid.

70. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования египетских подвижников. 5. 16; *S. Gregorius I Papa (Magnus)*. Expositio in librum Iob sive Moralia. XXXI. 45.

71. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 9. 11.

72. См.: Там же. 9. 4.

73. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 26. 204.

74. См.: *Евагрий Понтийский*. О восьми духах лукавства. 12.

75. *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 45.

76. Ср.: *S. Gregorius I Papa (Magnus)*. Expositio in librum Iob sive Moralia. XXXI. 45.

77. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 9. 11.

78. Там же.

в духовной жизни, поскольку лишает человека всякого динамизма, противодействует его аскетическим усилиям, «сокрушает молитву»⁷⁹, особенно когда печаль следует за грехопадением⁸⁰.

УНЫНИЕ. НОЗОЛОГИЯ

Уныние (ἀκηδία) сродно печали⁸¹, причем настолько, что аскетическая традиция на Западе, идущая от святого Григория Великого, отождествляет эти две страсти⁸². Восточная же аскетическая традиция их различает⁸³. Греческий термин «ἀκηδία» (лат. *acedia*, фр. *acédie*) трудно точно перевести на французский язык; слова «*pareisse*» и «*eppui*», которыми его часто переводят по-французски, лишь отчасти передают его многозначность.

Конечно, уныние соответствует состоянию лени⁸⁴ и скуки, но также под унынием подразумевается потеря аппетита, отвращение, томление и равным образом упадок сил⁸⁵, потеря мужества⁸⁶, вялость, оцепенение,

79. *Евагрий Понтийский*. Зерцало иноков и инокинь. I. 56 (рус. пер.: Указ. изд. С. 132). Ср.: *он же*. О восьми духах лукавства. 11.

80. См.: *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 5. 29.

81. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 10. 1.

82. См.: *S. Gregorius I Papa (Magnus)*. *Expositio in librum Iob sive Moralia*. XXXI. 85 // PL. 76. Col. 821.

83. Помимо Евагрия и прп. Иоанна Кассиана Римлянина см.: *Свт. Афанасий Великий*. Житие преподобного Антония. 36; *Pallade*. *Dialogue sur la vie de S. Jean Chrysostome* / Éd. Collman-Norton. P. 133; *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 1. 67; *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 13.

84. Ср.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования египетских подвижников. 5. 16.

85. См.: *Ерм. Пастырь*. Кн. 1. Вид. 3. XI.

86. *Прп. Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 66.

небрежность, беспечность, сонливость⁸⁷, отягчение тела⁸⁸ и души⁸⁹. Уныние может даже подталкивать человека ко сну⁹⁰, хотя он в действительности не устал⁹¹.

При унынии характерно некое расплывчатое и общее неудовольствие. Под воздействием этой страсти человек теряет вкус ко всему, находит всякую вещь пошлой и безвкусной, не ждет более ничего⁹².

Итак, уныние приводит человека к психическому и телесному неравновесию⁹³. Способности его становятся непостоянными; ум не может сосредоточиться и переходит с одного предмета на другой. Если человек находится в одиночестве, то ему более не терпится на одном месте: страсть толкает его выйти из своей кельи⁹⁴, пойти в другое место или даже разные места. Порой человек становится праздношатающимся и начинает бродяжничать⁹⁵. Как правило, он ищет любых контактов с другими людьми⁹⁶. Эти контакты не являются объективно необходимыми, но подталкиваемый страстью человек чувствует в них нужду и находит для оправдания

87. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников.* 5. 16.

88. См.: *S. Arsène. Lettre. 19; Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умо- зрительные и практические.* 1. 66, 71; *Прп. Иоанн Лествичник. Лествица.* 13. 8.

89. См.: *Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические.* 45.

90. См.: *Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умо- зрительные и прак- тические.* 1. 71; *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских по- движников.* 5. 11.

91. См.: *Прп. Иоанн Лествичник. Лествица.* 13. 11, 8.

92. См.: *Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав.* 58.

93. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян.* 10. 6; *он же. Собеседования египетских подвижников.* 5. 16.

94. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников.* 5. 11.

95. Как в воображении, так и в действительности. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римля- нин. Собеседования египетских подвижников.* 5. 16; *он же. О постановлениях киновитян.* 10. 6.

96. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян.* 10. 2.

их «благие» предлоги⁹⁷. Человек устанавливает и поддерживает пустые связи, которые он питает бесполезными разговорами⁹⁸, проявляя в них обычно праздное любопытство⁹⁹.

В некоторых случаях уныние наводит на человека глубокое и постоянное отвращение к месту его жительства¹⁰⁰, указывает ему на причины к неудовольствию этим местом, приводит его к мысли о том, что в другом месте будет лучше¹⁰¹. «Далее [сей] бес подводит монаха к желанию других мест, в которых легко найти [все] необходимое [ему]...»¹⁰². Уныние толкает человека к оставлению своей деятельности, особенно его труда, возбуждая в нем неудовлетворение¹⁰³. Человек бросается на поиски другого рода деятельности, поскольку уныние наводит его на мысль, что она будет интересней и сделает его более счастливым...

Все эти связанные с унынием состояния сопровождаются беспокойством или тоской, которая вместе с отвращением является одним из характерных свойств этой страсти¹⁰⁴.

Бес уныния особенно нападает на тех, кто подвизается духовной жизнью: он стремится отвратить их от путей,

97. Там же.

98. См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 16.

99. Там же.

100. См.: Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 12; он же. Антирретик. VI. 26; Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 2.

101. См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 2; *S. Arsune. Lettre*. 57.

102. Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 12 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98). См. также: он же. Антирретик. VI. 33.

103. Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 12; он же. Антирретик. VI. 28.

104. Прп. Иоанн Кассиан многократно определяет ее как «*taedium sive anxietas cordis*» (О постановлениях киновитян. 5. 1, 10. 1; Собеседования египетских подвижников. 5. 2. См. также: Собеседования египетских подвижников. 5. 16, 24. 5; О постановлениях киновитян. 10. 2).

указываемых Святым Духом, пытается всеми способами воспрепятствовать осуществлению такой жизни и особенно стремится помешать регулярности и постоянству аскетической дисциплины¹⁰⁵, нарушить способствующее ей безмолвие и пребывание на одном месте¹⁰⁶. Преподобный Иоанн Лествичник так определяет уныние: «Уныние есть расслабление души, изнеможение ума, пренебрежение иноческого подвига...»¹⁰⁷. Уныние делает подвижника «ко всякому делу внутри кельи... ленивым, нерадивым. Не попускает ему оставаться в келье, ни прилежать чтению...»¹⁰⁸. Под воздействием этой страсти его дух «пребывает праздным, не занятым никаким духовным делом»¹⁰⁹ и особенно испытывает значительные трудности к молитве¹¹⁰. Подверженный унынию человек становится равнодушным ко всякому Божию делу¹¹¹, теряет стремление к благам будущего века¹¹² и даже доходит до того, что принижает значение духовных благ¹¹³.

Уныние, конечно, более всего нападает на тех, кто подчиняется строгой духовной дисциплине и для этого сокращает до минимума свою внешнюю деятельность и перемещения, стремясь к возможно большему безмолвию и уединению. Чем больше человек настраи-

105. Ср.: *Прп. Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 66, 71.

106. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 10. 3.

107. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 13. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 103).

108. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 10. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 119).

109. Там же.

110. См.: *S. Arsène*. Lettre. 19; *Прп. Исаак Сириин*. Слова подвижнические. 88; *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 13. 2, 7, 11; *Прп. Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 73. Ср.: Там же. 1. 66.

111. *Прп. Исаак Сириин*. Слова подвижнические. 75 (рус. пер.: Указ. изд. С. 374: «теплохладность в желании дел Божиих»).

112. *Блж. Диадок Фотикийский*. Сто глав. 58.

113. Там же.

ется духовно, чем больше он уединяется, чтобы в безмолвии посвятить себя молитве, которая соединяет его с Богом, тем сильнее на него нападает эта страсть, которой особенно опасаются отшельники. Тем не менее уныние не оставляет в покое и тех, кто живет вне всякой дисциплины или даже вне какой-либо духовной жизни. На последних уныние нападает под иными видами, по замечанию преподобного Исаака Сирина: «Пребывающие в делах телесных совершенно свободны от сих искушений. На них приходит иное уныние, известное всякому...»¹⁴. Этот вид уныния характеризуется, как правило, смутным и расплывчатым чувством неудовольствия, отвращения, скуки, усталости по отношению к себе, к своему существованию¹⁵, к окружению, к месту жительства, к работе или даже к любому виду деятельности¹⁶. Такие люди также подвергаются бессмысленной тревоге, общей тоске, периодическому или постоянному чувству угнетенности. Обычно они подвержены, соответственно, состоянию оцепенения, психической и телесной заторможенности, общей и постоянной беспричинной усталости, периодической или постоянной вялости души и тела. Чтобы предотвратить до некоторой степени эти неприятные переживания, уныние часто толкает людей к разносторонней деятельности и многократным переходам с места на место без всякой необходимости, к бесполезному общению и ко всему, что позволит, как им кажется, избежать тревоги, скуки, одиночества и восполнит ощущаемое ими неудовлетворение. Желая и думая

14. Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 88 (рус. пер.: Указ. изд. С. 417).

15. Ср.: «дух уныния обесценивает эту временную жизнь» (Блж. Диадок Фотикский. Сто глав. 58).

16. Ср. высказывание аввы Пимена: «Уныние стоит при начале всякого дела...» (Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Пимене. 149). (Нумерация дана по рус. пер., см.: Достопамятные сказания, но сам перевод не совсем точен. — Ред.).

найти таким образом удовлетворение и обрести себя, они на самом деле отвращаются от себя и своей обязанности жить духовно, от своей истинной природы и назначения, а тем самым от всякого полноценного удовлетворения.

Среди тех, кто ведет аскетическую жизнь, нападения беса уныния и проявления этой страсти достигают наибольшей силы около полудня. «Этот злой враг... часто нападает на монаха особенно около шестого часа¹¹⁷, как какая-нибудь лихорадка, нападающая в определенное время, своими приступами причиняет больной душе жестокий жар в обычные, определенные часы. Некоторые из старцев называют его бесом полуденным, о котором говорится в Пс 90, 7»¹¹⁸. Среди старцев, можно указать на Евагрия, который утверждает, что «бес уныния, который также называется "полуденным" <...> приступает к монаху около четвертого часа¹¹⁹ и осаждает его вплоть до восьмого часа»¹²⁰.

Основное отличие уныния от печали состоит в том, что уныние не имеет никакого определенного повода, по выражению преподобного Иоанна Кассиана, оно состоит в «неразумном смущении духа»¹²¹. Но если оно не имеет повода, это не означает, что оно лишено всякой причины. Из предшествующего следует, что основным источником уныния является бесов-

117. Т. е. в полдень. Прп. Иоанн Лествичник также называет это время (Лествица. 13. 5).

118. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 1 (рус. пер.: Указ. изд. С. 118).

119. 10 часов утра.

120. Т. е. до двух пополудни, см.: *Евагрий Понтийский*. Слово о духовном делании. 12 (рус. пер.: Указ. изд. С. 97). В гл. 36 Евагрий даже не называет уныние, употребляя лишь выражение «бес полуденный».

121. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 119).

ское воздействие¹²². Однако для него необходима благоприятная почва. Таковой, согласно авве Фалассию, является привязанность к наслаждениям и состояние печали¹²³. «Уныние есть нерадение души; нерадит же душа сластолюбием болящая», — замечает он¹²⁴. Преподобный Макарий указывает в качестве причины на неверие¹²⁵. А преподобный Исаак Сирин определяет, что у духовного человека «уныние — от парения ума»¹²⁶.

Приведенное выше описание нарушений, характерных для уныния, позволяет понять, почему отцы Церкви определяют эту страсть как духовную болезнь¹²⁷.

Многочисленные патологические нарушения, появляющиеся при унынии, подтверждают правильность этого воззрения.

Основным следствием уныния является общее потемнение души: уныние помрачает разум (*νοῦς*)¹²⁸, ослепляет его и покрывает мраком всю душу¹²⁹. Душа теряет способность понимать основные истины. «Душа дремлет

122. См. также: *S. Macaire. Chapitres métaphrasés par Syméon Métaphraste*. 129 (рус. пер. см.: *Макарий Египетский, прп. Духовные беседы*. С. 452).

123. *Авва Фалассий*. Четыре сотницы. I. 90.

124. Там же. III. 51 (рус. пер.: *Добротолубие*. Т. 3. С. 306; перевод цитируется с небольшими изменениями. — *Ред.*).

125. *S. Macaire. Chapitres métaphrasés par Syméon Métaphraste*. 49 (рус. пер. см.: *Макарий Египетский, прп. Духовные беседы*. С. 393).

126. *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 30 (рус. пер.: *Указ. изд.* С. 137).

127. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 10. 1–5, 7, 25; *Евагрий Понтийский*. О восьми духах лукавства. 13–14; *S. Macaire. Chapitres métaphrasés par Syméon Métaphraste*. 49; *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 1. 67; *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 79; *Авва Фалассий*. Четыре сотницы. III. 51.

128. *Прп. Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 66.

129. Ср.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 10. 2; *Прп. Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 71; *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 88.

в рассуждении созерцания добродетелей и рассмотрении духовных чувств, когда будет уязвлена стрелой этой страсти», — пишет преподобный Иоанн Кассиан¹³⁰. Самым же тяжелым следствием является то, что человек из-за этой страсти находится в состоянии уклонения и удаления от познания Бога¹³¹.

Отцы Церкви также отмечают, что уныние, будучи ослаблением души¹³² и изнеможением ума¹³³, порождает душевную пустоту¹³⁴, толкает человек к всеобщей небрежности¹³⁵, лишает мужества¹³⁶. Соединившись с печалью, оно умножает ее и может в таком случае легко привести к отчаянию¹³⁷. Среди значимых следствий уныния можно назвать раздражительность¹³⁸. От уныния, отмечает преподобный Исаак, рождается «дух иступления, из которого исходят тысячи искушений»¹³⁹.

В отличие от других главных страстей, уныние не является матерью какой-либо особенной страсти¹⁴⁰ по той причине, что от него рождаются почти все страсти. Евагрий Понтийский в схолиях на Пс 139, 3 поясняет:

130. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян.* 10. 4 (рус. пер.: Указ. изд. С. 120–121).

131. См.: *Апофтегмы (систематическое собрание).* 11. 28 (рус. пер.: Древний патерик, изложенный по главам / Пер. с греч. Афонского рус. Пантелеимонова мона-ря. 3-е изд. М., 1899 [репринт: М., 1991]. С. 211).

132. *Прп. Симеон Новый Богослов.* Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 71; *Прп. Иоанн Лествичник.* Лествица. 13. 2.

133. *Прп. Иоанн Лествичник.* Лествица. 13. 2.

134. *Прп. Симеон Новый Богослов.* Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 71.

135. См.: Там же. 1. 72.

136. См.: Там же. 1. 66.

137. Там же. 1. 72.

138. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин.* Собеседования египетских подвижников. 5. 16; *Прп. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 79.

139. *Прп. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 79 (рус. пер.: Указ. изд. С. 391).

140. См.: *Евагрий Понтийский.* Слово о духовном делании. 12.

«За помыслом уныния в тот же день не следует другой помысел, во-первых, потому что он долговремен, во-вторых, потому что содержит в себе почти все помыслы»¹⁴¹. Преподобный Максим также говорит о том, что уныние «приводит в движение сразу почти все страсти»¹⁴². Преподобный Варсонофий в более общих словах говорит, что уныние «рождает всякое зло»¹⁴³. Преподобный Иоанн Лествичник приходит к выводу, что «уныние... для инока есть всепоражающая смерть»¹⁴⁴, а преподобный Симеон также заключает, что оно есть «смерть души и ума»¹⁴⁵. Он добавляет: «От него, если попустил ему Бог действовать против нас по силе его, никто из подвижников никогда не мог бы спастись»¹⁴⁶.

Учитывая последствия уныния, отцы Церкви утверждают, что уныние есть самая тяжкая, самая тягостная из всех страстей¹⁴⁷, что «из всех восьми предводителей злобы дух уныния есть тягчайший»¹⁴⁸ и что «нет худшей его страсти»¹⁴⁹. Преподобный Исаак даже говорит, что уныние «для души это есть вкушение геенны»¹⁵⁰.

141. Ex Origenis commentariis in Psalomos. Psal. CXXXIX. Vers. 3 // PG. 12. Col. 1664B. (В настоящее время доказано, что автором этих «Схолий на Псалтирь», которые, как считали, были выборками из сочинений Оригена (Selecta in Psalmos), является Евагрий Понтийский. — Ред.)

142. Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 1. 67 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 103).

143. Прп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. 13.

144. Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 9 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104).

145. Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 74 (рус. пер.: Указ. изд. С. 28).

146. Там же.

147. Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 1. 67.

148. Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 10 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104).

149. Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Пимене. 149 (ср. рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 664).

150. Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 79 (рус. пер.: Указ. изд. С. 391).

Лечение печали и уныния, которое предлагают отцы Церкви, является в основе своей духовной терапией. Напомним, в чем оно заключается.

ЛЕЧЕНИЕ ПЕЧАЛИ

Лечение печали больше, чем лечение какой-либо другой страсти, требует осознания своей болезни и желания вылечиться. Ибо часто бывает, как это особенно отмечает святитель Иоанн Златоуст¹⁵¹, что больной находит удовольствие в своей болезни, получает от нее некоторое болезненное наслаждение и пассивно предается этому своему состоянию, не замечая, что им обладает опасная для духовной жизни страсть. Преподобный Иоанн Кассиан, напомнив о вредоносных последствиях печали, пишет, что «с не меньшей заботливостью нам надобно врачевать и эту болезнь, если желаем законно подвизаться подвигом на духовном поприще»¹⁵². Святитель Иоанн Златоуст настаивает на необходимости того, «чтобы душа склонилась пожелать и решиться на освобождение» от страсти. Он подчеркивает, что «для освобождения от скорби немало способствует нам то, что мы не находим в ней удовольствия»¹⁵³.

В части, посвященной описанию болезни, нами было указано, что печаль может происходить от разных причин. Каждому случаю соответствует специфическое лечение.

а) Первой возможной причиной печали является лишение имеющегося или ожидаемого наслаждения, то есть в бо-

151. *Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. III. 14.*

152. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 114).*

153. *Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. III. 14 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 244).*

лее широком смысле — потеря чувственного блага, неудовлетворение какого-либо желания или разочарование в какой-либо плотской надежде. В случае такой этиологии лечение печали состоит главным образом в отсечении от себя «плотских» пожеланий и наслаждений и, соответственно, в отречении от всяких чувственных «благ», доходящем до презрения к ним¹⁵⁴. Преподобный Максим указывает: «Избегающий всех мирских похотей поставляет себя и выше всякой мирской печали»¹⁵⁵. Далее он советует желающим одолеть помыслы: «В отношении... печали — презирай ... материальные вещи»¹⁵⁶. В том же смысле преподобный Иоанн Лествичник заключает: «Если кто возненавидел мир, тот избежал печали. Если же кто имеет пристрастие к чему-либо видимому, тот еще не избавился от нее; ибо как не опечалиться, лишившись любимой вещи?»¹⁵⁷ Евагрий также отмечает: «Избегающий мирских наслаждений есть непрístupная твердыня для беса печали. Ибо печаль есть лишение наслаждения, настоящего или ожидаемого. Поэтому мы не сможем отразить этого врага, если имеем пристрастие к чему-либо земному. Ведь он ставит [свои] западни и вызывает [в нас] печаль там, где видит нас наиболее склонными [к чему-либо]»¹⁵⁸. Поскольку в основе всякой страсти лежит плотское желание к чувственному наслаждению, очевидно, что лечение печали должно быть соотнесено с лечением других страстей. Евагрий поясняет, что «печаль бывает следствием неудачи в плотском пожелании, а пожелание сопрягается со всякой страстью. ...Кто победил страсти, тем не овладеет печаль. <...> Овладевший страстями

154. См.: *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 19. 3.

155. *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 1. 22 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 98).

156. Там же. 3. 13 (рус. пер.: Там же. С. 122).

157. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 2. 7 (рус. пер.: Указ. изд. С. 12).

158. *Евагрий Понтийский*. Слово о духовном делании. 19 (рус. пер.: Указ. изд. С. 99).

овладел и печалью, а побежденный сластолюбием не избежит ее уз. <...> Кто любит мир, тот много будет печалиться. А кто небрежет о том, что в мире, тот всегда будет веселиться»¹⁵⁹.

Покорный плоти человек жаждет не только материальных благ, но также почестей и человеческой славы. При исследовании страсти печали нами была отмечена ее тесная связь со страстью тщеславия. Разочарование при искании почестей и славы от мира сего является частой причиной печали как для тех, кто уже обладают ими, но желают большего, так и для тех, кто стремится стать известными. В данном случае лечение печали предполагает презрение к этой славе и к этим светским почестям¹⁶⁰ или, лучше, — полное безразличие к ним, есть ли они или их нет. «В отношении... печали — презирай славу, нечестие...» — советует преподобный Максим¹⁶¹.

б) Второй основной причиной печали является гнев, при этом печаль может быть либо его последствием, либо следствием понесенного оскорбления, выражаясь в таком случае часто в виде злопамятности.

Отцы Церкви подчеркивают, что причина печали находится не в тех, против которых мы разгневались или испытываем злопамятность, не тем более в тех, кто нас оскорбил, но только в нас самих. Прекращение всякого общения с этими людьми не будет, соответственно, правильным лечением. Преподобный Иоанн Кассиан по этому поводу пишет: «...Бог, лучше всех зная врачевство для Своего творения и что не в других, а в нас самих заключаются корни зла и причины оскорблений, заповедал не оставлять сообщества братий, не избегать тех,

159. *Евагрий Понтийский*. О восьми духах лукавства. 11–12: PG. 79. Col. 1156D, 1157BC (рус. пер.: Творения прп. Нила Синайского. С. 128).

160. *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 19. 3.

161. *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 3. 13 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 122).

которых мы оскорбили или которые нас оскорбили...»¹⁶². Наоборот, общение с ближними в этом случае позволяет достигнуть более скорого выздоровления, чем уединение, потому что это общение является для человека испытанием, которое ставит его непосредственно перед трудностями, являющимися источником его печали, и позволяет ему таким образом легче и скорее исцелиться. В противном случае есть опасность, что эти трудности станут более или менее бессознательными, не прекращая при этом своего действия и удерживая человека в состоянии печали. Известно, что память об оскорблениях, досада, злопамятность и вообще все последствия гнева обычно не угасают самостоятельно, но, наоборот, глухо развиваются, усиливаются под воздействием воображения, распространяются как яд и постепенно отравляют всю душу. По этому поводу преподобный Иоанн Кассиан пишет, что печаль — одна из тех страстей, которые исцеляются «размышлением духовным, неусыпной заботой, также посещением братий и усердной молитвой. И когда, быв возбуждены, они чаще обнаруживаются и чаще обличаются, то скорее и исцеляются»¹⁶³. Он также отмечает, что в этих страстях «человеческое сообщество нисколько не вредит, даже еще приносит много пользы тем, которые искренно желают оставить их, потому что при частом сношении с людьми они обличаются, и когда, будучи вызываемы, чаще обнаруживаются, то, употребив против них врачевство, скорее можно достигнуть здоровья»¹⁶⁴.

Исходя из такой перспективы отцы Церкви рекомендуют не только не досадовать на оскорбляющего нас, но и смотреть на него как на благодетеля, как на врача,

162. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 7* (рус. пер.: Указ. изд. С. 116).

163. Там же. 6. 3 (рус. пер.: Указ. изд. С. 74).

164. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 4* (рус. пер.: Указ. изд. С. 242). Ср.: Там же. 19. 6.

трудящегося над исцелением нашей души, и быть благодарным ему за это. Если кто-либо из братии «тебя оскорбляет или иным образом огорчает, помолись за него, как об этом сказали святые отцы, с мыслью о том, что через него ты получаешь большие блага и что он является врачом, исцеляющим тебя от стремления к наслаждению», — советует старец¹⁶⁵. Другой добавляет: «Если кто будет помнить об оскорбившем его, или обесчестившем, или порицающем, или причиняющем вред ему, тот должен помнить о нем как о враче, посланном от Христа, и должен считать его за благодетеля. А оскорбляться сим есть признак болящей души. Ибо если бы ты не был болен, то не страдал бы. Ты должен радоваться о таком брате, потому что чрез него узнаешь болезнь свою, должен молиться за него и принимать от него все, как целительное лекарство, посланное от Господа. Если же ты оскорбляешься против него, то с силою говоришь Христу: не хочу принимать врачеваний Твоих, а хочу гнить в ранах моих»¹⁶⁶.

В любом случае необходимо простить обидчика, оставить всякое злопамятство по отношению к нему и, наоборот, проявлять к нему доброжелательность и любовь. Преподобный Максим поясняет: «Памятозлобие сопряжено с печалью. Ведь когда ум, как в зеркале, отражает лицо брата с [чувством] печали, то ясно, что он имеет к нему памятозлобие»¹⁶⁷. «Если ты злопамятствуешь на кого-либо, молись о нем, и остановишь движение страсти, через молитву отделяя печаль от памяти о зле, причиненном тебе. Став же благорасположенным и человеколюбивым, совершенно изгонишь страсть из души»¹⁶⁸.

165. Apophtegmes. XV. 136.

166. Апофтегмы (систематическое собрание) 16. 16 (рус. пер.: Древний патерик. С. 308—309).

167. Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 3. 89 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 132).

168. Там же. 3. 90 (рус. пер.: Там же. С. 132).

Чем обвинять обидчика, обиженному следует обвинять самого себя, либо признавая себя по грехам своим достойным нанесенного оскорбления, либо признавая, что он сам спровоцировал оскорбление неподобающим словом, поведением или телодвижением¹⁶⁹. Так, авва Дорофей учит, что «если кто... со страхом Божиим рассмотрит самого себя и строго испытает свою совесть, то он непременно найдет себя виновным»¹⁷⁰. В любом случае, объясняет он, «главная причина всякого смущения [происходящего от понесенного оскорбления], если мы основательно исследуем, есть то, что мы не укоряем самих себя. От того проистекает всякое подобное расстройство, от того мы никогда не находим покоя. И нечего удивляться, когда слышим от всех святых, что нет другого пути, кроме сего. <...> Поистине, если человек... не будет держаться сего пути, то он никогда не перестанет оскорбляться и оскорблять других, теряя чрез то все труды свои. Напротив, какую радость, какое спокойствие имеет тот, кто укоряет самого себя! Куда бы ни пошел укоряющий себя, как сказал авва Пимен, какой бы ни приключился ему вред, или бесчестие или иная какая-либо скорбь, он уже предварительно считает себя достойным всякой скорби и никогда не смущается. Есть ли что беспечальнее такого состояния?»¹⁷¹

в) Мы видели, что наряду с формами печали, причину которых можно определить с точностью, существует «беспричинная» печаль, появляющаяся в душе без основания и вызванная в большинстве случаев бесовским воздействием — более непосредственным, чем при других формах. В данном случае невозможно определить какое-либо специфическое лекарство и приходится применять общее лечение, которое в то же время является

169. См.: *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 7 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98).

170. *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 7 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98).

171. Там же (рус. пер.: Указ. изд. С. 97–98; в квадратных скобках вставлен перевод тех пояснений Ларше, которые он сделал во французском издании. — Ред.).

дополнением и к лечению двух предшествующих видов печали.

Важно, чтобы подверженный печали человек не замыкался на себе, что будет только способствовать развитию болезни, но открыл свое состояние и свои помыслы духовно опытным подвижникам и обсудил их с ними. Он сможет таким образом освободиться от этих помыслов¹⁷² и услышать слова утешения, которые станут для него неоценимой помощью. Святитель Иоанн Златоуст так подчеркивает целебное свойство духовного наставления для тех, кто страдает от печали: «...Пока продлится рана печали, будем прилагать и врачевство утешения. Если и врачи не перестают лечить телесные раны, пока не увидят, что болезнь прекратилась, тем более должно делать это по отношению к душе. Печаль есть рана души, и — должно непрестанно лечить ее словами утешения. И не так смягчают телесную опухоль теплые воды, как унимают боль души слова утешения. Здесь не нужна губка, как у врачей, но, вместо губки, употребим язык. Здесь не нужен огонь для согревания воды, но, вместо огня, воспользуемся благодатью Духа. Так вот и сегодня сделаем это же самое. Если мы вас не утешим, от кого же другого получите утешение?»¹⁷³

Человек также может найти необходимую помощь и утешение, читая подходящие тексты Священного Писания и размышляя над ними¹⁷⁴. Это станет еще более действенным лекарством, если будет сопровождено молитвой¹⁷⁵.

Именно молитва во всех ее формах является основным лекарством от печали любого происхождения. «Молит-

172. Ср.: *Прп. Исихий Иерусалимский*. О трезвении и молитве. 136.

173. *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы о статуях. VI. 1 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 84—85).

174. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Антирретик. Печаль.

175. См.: *Свт. Иоанн Златоуст*. К Стагирию подвижнику. III. 14.

ва есть врачество печали и уныния», — учит преподобный Нил¹⁷⁶.

Печаль, которую насылает враг, «отгонять... следует преимущественно молитвой и псалмопением»¹⁷⁷. Но лучшим лекарством от всех форм печали является неусыпная и внимательная сердечная молитва. Преподобный Иоанн Кассиан, отметив, что печаль является одной из тех страстей, которые «исцеляются сердечным размышлением и неусыпной заботливостью»¹⁷⁸, далее уточняет: «Итак, эту гибельную страсть мы можем выгнать из себя, если ум наш, постоянно занятый духовным размышлением, будем ободрять... Ибо этим способом все роды печалей, которые происходят или от предшествующего гнева, или от неполучения прибыли, или от понесения убытка, или от причиненной обиды, или от неразумного смущения духа, и приводят нас к смертному отчаянию, мы можем победить...»¹⁷⁹.

ЛЕЧЕНИЕ УНЫНИЯ

При описании страсти уныния нами было указано, что она действует на все свойства души и приводит в движение почти все страсти. Преподобный Иоанн Лествичник отмечает, что для человека «уныние... есть

176. Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Ниле. 3 (рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 615). Ср.: *Евагрий Понтийский*. Слово о молитве. 16; *Прп. Исихий Иерусалимский*. О трезвении и молитве. 135.

177. См.: *Apophtegmes (série alphabétique)*. Synclétique. 21. (рус. пер.: Жизнь и деяния св. Синклитикии. 40 // У истоков культуры святости. С. 304. См. эту же апофтегму в переводе на русский язык систематического собрания апофтегм: *Древний патерик*. 10. 98).

178. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 6. 3.

179. Там же. 9. 13 (рус. пер.: Указ. изд. С. 118).

всепоражающая смерть»¹⁸⁰. Эта особенность уныния требует многостороннего лечения, как подчеркивает преподобный Иоанн Кассиан, говоря, что «подвижник Христов, который хочет законно подвизаться подвигом для совершенства, должен... против этого злейшего духа уныния подвизаться с обеих сторон...»¹⁸¹.

Лечение уныния требует, чтобы эта болезнь была выявлена и определена как таковая, потому что страсти уныния свойственно быть беспричинной и, следовательно, неосознанной или непонятой. Тем более что одно из главных следствий уныния — это ослепление ума и полное помрачение души. Поэтому преподобный Иоанн Кассиан пишет, что тот, кто хочет бороться с унынием, должен «поспешить выгнать из тайников своей души... эту болезнь»¹⁸². В свою очередь авва Пимен замечает по поводу уныния, что «если человек узнает его, что это за страсть, то получает покой»¹⁸³.

Одно из проявлений уныния, особенно у отшельника, состоит в стремлении покинуть келью, переходить с места на место, общаться с людьми. Поэтому прежде всего необходимо осознать, что изобретаемые человеком оправдания этого стремления являются лишь пустыми предложениями, навеянными самой страстью. Это поможет ему не поддаваться таким порывам. Отцы Церкви единодушно советуют, когда уныние проявляется в такой форме, бороться, чтобы не подчиниться ему, стараясь ни в коем случае не покидать свое местонахождение под каким бы то ни было предлогом. «Во время искушений нельзя покидать келью, — пишет Евагрий, — придумывая благовидные предлоги, но следует оставаться

180. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 13. 9 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104).

181. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 10. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 121).

182. Там же.

183. Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Пимене. 149 (ср. рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 664).

внутри [нее], терпеливо и мужественно перенося всех нападающих, особенно беса уныния»¹⁸⁴. «Если дух уныния нападет на тебя, не покидай жилища своего и не уклоняйся [от искушения]»¹⁸⁵ — советует в другом месте Евагрий. Преподобный Иоанн Кассиан также подчеркивает, что человек должен бороться с духом уныния таким образом, чтобы не быть «выгнанному из затвора монастыря, хотя бы под благовидным предлогом, не быть беглецом»¹⁸⁶.

Когда уныние проявляется в виде сонливости, необходимо сопротивляться ему, стараясь не поддаваться оцепенению или сну¹⁸⁷. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что «опытом доказано, что нападение уныния надобно не бегством отклонять, но противоборством побеждать»¹⁸⁸.

В любом случае уступить унынию будет неправильным решением, которое приведет лишь к усилению болезни. «Итак, несчастная душа, опутанная такими хитростями врагов, расслабленная духом уныния... впадает в сон, или, выгнанная из затвора кельи своей, начинает искать в этой брани утешение в посещении брата, а этим средством, от которого в настоящее время как будто получает облегчение, немного после еще больше будет расслаблена», — пишет преподобный Иоанн Кассиан¹⁸⁹. Он же замечает о терпящих брань от беса уныния, что если они «дадут себе свободу чаще выходить... то этим,

184. *Евагрий Понтийский*. Слово о духовном делании. 28 (рус. пер.: Указ. изд. С. 101).

185. *Евагрий Понтийский*. Зерцало иноков и инокинь. I. 55 (рус. пер.: Указ. изд. С. 132).

186. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 10. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 121). Ср.: *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 88.

187. См.: *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 10. 3, 5.

188. Там же. 10. 25 (рус. пер.: Указ. изд. С. 135).

189. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О постановлениях киновитян. 10. 3 (рус. пер.: Указ. изд. С. 120).

как думают, врачевством произведут в себе более острую болезнь, подобно тому, как некоторые думают, что глотком холодной воды они могут погасить силу внутренней лихорадки, тогда как известно, что от этого жар более воспламеняется, нежели укрощается, именно за минутным облегчением следует гораздо большая скорбь»¹⁹⁰.

Как причина уныния находится в самом человеке, а не в его уединении, так и основу лечения этой болезни следует искать в отношении человека к самому себе, а не в его отношениях с другими, причем мысль о возможной помощи от окружающих является, как правило, обманчивой. Преподобный Исаак Сирийский пишет по этому поводу: «Здоровье и врачевание (страждущего им) исходит из безмолвия»¹⁹¹. Вот утешение для него! В общении же с другими никогда не приемлет он света утешения, и уныние сие беседами человеческими не врачует, не усыпляется на время, а после сего восстает на человека с большей силой. <...> Блажен, кто претерпит это, не выходя за дверь [кельи]»¹⁹².

Отцы Церкви признают, что в некоторых случаях «необходимо нужен человек просвещенный, имеющий опытность в этом, который бы просвещал его и укреплял»¹⁹³. Но это может быть лишь в исключительных случаях¹⁹⁴. Однако сопротивление страсти никогда не приносит скорых плодов. Победа над унынием почти всегда предпо-

190. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 24. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 610).

191. Напомним, что греческое слово «ἥσυχία» означает одновременно безмолвие, спокойствие (внешнее и внутреннее) и уединение.

192. Прп. Исаак Сирийский. Слова подвижнические. 88 (рус. пер.: Указ. изд. С. 417).

193. Там же. Ср.: S. Basilii Cesariensis Cappadociae (Magnus). Constitutiones asceticae. VII. 2 // PG. 31. Col. 1368A. (Сочинение «Подвижнические наставления», которое «рукописная традиция относит к корпусу аскетических творений» свт. Василия Великого, ему не принадлежит. См.: ПЭ. 2004. Т. VII. С. 146. — Ред.)

194. Ср.: Прп. Исаак Сирийский. Слова подвижнические. 88 (рус. пер.: Указ. изд. С. 417).

лагают длительную и упорную борьбу¹⁹⁵. Поэтому лечение этой болезни требует терпения и настойчивости. Более того, терпение относится к главным средствам от уныния¹⁹⁶. «Уныние обуздывается терпением (ὕπομονή)»¹⁹⁷, — пишет Евагрий. Наконец, преподобный Максим указывает, что этот образ лечения был нам дан Самим Спасителем: «Уныние же, охватывая все силы души, приводит в движение сразу почти все страсти. Поэтому оно из всех других страстей самое тягостное. И Господь, даровавший лекарство против него, прекрасно говорит: *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк 21, 19)»¹⁹⁸.

Другим действенным средством от уныния является надежда, присоединенная к терпению¹⁹⁹. Преподобный Иоанн Лествичник учит, что человек «с благой надеждой закаляет уныние, мечом первой умерщвляя второе»²⁰⁰. Евагрий также советует: «Когда мы попадем в руки беса уныния... поседем в себе благие надежды и вместе со святым Давидом воспоем: *Вскую прискорбна еси, душе моя? И вскую смущаеши мя? Уповай на Бога, яко исповемся Ему, спасение лица моего, и Бог мой* (Пс 41, 6)»²⁰¹.

195. Там же.

196. См.: S. Macaire. Chapitres métaphrasés par Syméon Métaphraste. 129; *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 27. 70; *Прп. Варсонофий Великий и Иоанн*. Руководство к духовной жизни. 13; *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. 12 (см.: Указ. изд. С. 153).

197. S. Nilus Abbas. Institutio ad monachos // PG. 79. Col. 1236A. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Слово о духовном делании. 28.

198. *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 1. 67 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 103).

199. См.: S. Macaire. Chapitres métaphrasés par Syméon Métaphraste. 129 (рус. пер. см.: *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. С. 452). *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 27. 70.

200. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 30. 32 (рус. пер.: Указ. изд. С. 249).

201. *Евагрий Понтийский*. Слово о духовном делании. 27 (рус. пер.: Указ. изд. С. 100–101). Евагрий советует тот же подход и цитирует тот же отрывок из Псалтири в своем сочинении «Антирретик» (VI. 20).

Предметом же надежды должно быть не только более или менее близкое освобождение от этой страсти и обретение покоя²⁰², но и будущие блага. Твердая надежда «сподобиться вечных благ»²⁰³, отмечает преподобный Иоанн Лествичник, «умерщвляет»²⁰⁴ эту страсть.

Третьим главным средством от уныния является покаяние, плач и сокрушение. Если человек «помнит о своих грехах, то Бог помогает ему во всем, и он не будет подвержен унынию», учит один из подвижников²⁰⁵. «Свяжем теперь и сего мучителя памятью о наших согрешениях»²⁰⁶, — советует преподобный Иоанн Лествичник, который также говорит: «Плачущий о себе не знает уныния»²⁰⁷. Происходящие от покаяния и духовного плача слезы являются еще более действенным средством против уныния. «Тяжела печаль и неодолимо уныние, но сильнее обоих слезы к Богу», — отмечает Евагрий²⁰⁸. Он также пишет: «Изливать слезы — действенное средство против ночных видений, порожденных унынием. Пророк Давид премудро применял это средство против своих страстей, говоря: *Утрудихся воздыханием моим, измыю на всякую ночь ложе мое, слезами моими постелю мою омочу* (Пс 6, 7)»²⁰⁹.

202. См.: Апофтегмы (систематическое собрание) 21. 7 (рус. пер.: Древний патерик. С. 412–413).

203. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 13. 15 (рус. пер.: Указ. изд. С. 105).

204. Там же.

205. *Aporhtegmes*. PA. 32. 7с.

206. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 13. 14 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104).

207. Там же. 13. 13 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104). Ср.: Там же 27. 70.

208. *Евагрий Понтийский*. Зерцало иноков и инокий. II. 39 (рус. пер.: Указ. изд. С. 140). Ср.: *он же*. Слово о духовном делании. 27.

209. *Евагрий Понтийский*. Антирретик. VI. 10 (*Frankenberg W. Evagrius Ponticus*. S. 522. 32–35). Ср.: Там же. VI. 19 (*Frankenberg W. Op. cit.* S. 524. 22): «К душе, воображающей, что слезы не приносят пользы в борьбе с унынием, и не помнящей о Давиде, проливающим слезы со словами: *Быша слезы моя мне хлеб день и ночь* (Пс 41, 4)».

«Память о смерти» (μνήμη θανάτου²¹⁰) является еще одним важным лекарством от уныния. Речь идет об основной аскетической практике, состоящей в том, что человек постоянно помнит, что он смертен и его смерть может наступить в любое мгновение. С этой «памятью о смерти» связан совет, который часто встречается в святоотеческих творениях: «Жить каждый день, как если бы он был последним». Цель этого совета не столько в том, чтобы помочь человеку подготовиться к доброй смерти, сколько помочь ему проводить добрую жизнь. Действительно, «память о смерти» должна помочь человеку не тратить зря драгоценное для спасения время, *дорожа временем*, по слову апостола (Еф 5, 16), и жить так каждое мгновение с максимальной духовной интенсивностью, избегать греха, исполнять Божественные заповеди и полностью возлагать свою надежду на Бога. «Память о смерти» особенно действенна против уныния, поскольку последнее является состоянием духовной нерадивости, летаргии, лени, делает человека пренебрежительным к своему спасению, толкает его к праздной деятельности, переходам с места на место, праздному общению с ближними, что является, с точки зрения подвижника, развлечением и потерей времени. В одной апофтегме говорится: «Спрошен был старец: “Отчего ты никогда не бываешь без заботы?” И отвечал: “Потому что ежедневно ожидаю смерти”»²¹¹. Преподобный Антоний Великий учит: «А для того, чтобы не лениться, хорошо содержать в мысли апостольское изречение: *По вся дни умираю* (1 Кор 15, 31). Ибо, если будем жить, как ежедневно готовящиеся умереть, то не согрешим. Сказанное же апостолом имеет тот смысл, что мы каждый день, пробуждаясь от сна, должны думать, что не доживем до вечера, и также, засыпая,

210. См.: *При. Иоанн Лествичник*. Лествица. 13. 15.

211. Апофтегмы (систематическое собрание) 21. 7 (рус. пер.: Древний патерик. С. 412–413).

должны представлять, что не пробудимся от сна»²¹². Евагрий советует противопоставлять унынию следующие слова Священного Писания: *Человек, яко трава дние его, яко цвет селный, тако оцветет: яко дух пройде в нем, и не будет, и не познает ктому места своего* (Пс 102, 15–16)²¹³ и: *наши дни на земле тень* (Иов 8, 9); *Не малы ли дни мои?* (Иов 10, 20)²¹⁴. Евагрий напоминает по этому поводу наставления своего духовного отца: «Святой и преуспевший в духовном делании учитель наш говорил: “Монах всегда должен быть настроен так, словно он завтра умрет...” Это, по его словам, с одной стороны, пресекает помыслы уныния и делает монаха более ревностным»²¹⁵. Подтверждают это не только приведенные соображения, но и тот факт, как отмечает Евагрий в другом месте, что бес уныния «изображает, сколь длительно время жизни [сей]»²¹⁶, пытаюсь тем самым навести на подвижника утомление и отвращение от предстоящих трудностей, «представляя пред очами труды подвижничества»²¹⁷.

Страх Божий также является действенным противоядием против этой страсти; преподобный Иоанн Лествичник говорит даже, что «ничто лучше его не отгоняет уныние»²¹⁸.

Среди указанных отцами Церкви средств следует еще называть рукоделие²¹⁹. Оно может помочь человеку избе-

212. *Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония*. 19 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 3. С. 195).

213. *Евагрий Понтийский. Антирретик*. VI. 25.

214. Там же. VI. 32, 33.

215. *Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании*. 29 (рус. пер.: Указ. изд. С. 101).

216. Там же. 12 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98).

217. Там же. 12.

218. *Прп. Иоанн Лествичник. Лествица*. 27. 69 (рус. пер.: Указ. изд. С. 229).

219. См.: Там же. 13. 15; *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях кино-вигян*. 10. 7–24.

жать скуки, неустойчивости, оцепенения и сонливости, которые являются составными частями этой страсти. При помощи рукоделия можно обрести и поддержать то усердие, то постоянство в усилии и внимании, которые требуются в духовной жизни и которые уныние пытается нарушить. А главное, рукоделие есть непосредственная противоположность одной из основных форм уныния — праздности, которая является источником бесчисленных бед. Ссылаясь на учение апостола Павла, преподобный Иоанн Кассиан подробно описывает рукоделие как средство от уныния, которое он связывает преимущественно с праздностью. «Святой апостол, как истинный и духовный врач, видя, что эта болезнь, происходящая от духа уныния, и в его время распространялась, или Святым Духом предвидя, что возникнет и между монахами, спешит предупредить ее спасительным врачевством своих заповедей. Ибо пища к Фессалоникийцам и сначала, как искуснейший и совершенный какой-нибудь врач, врачуя немощь недугующих ласковым, мягким словом, начиная с любви и похвалая их с этой стороны, пока смертельная рана, обвязанная мягчительным лекарством, оставив опухоль негодования, удобнее будет сносить острые лекарства, говорит...»²⁰. Подчеркнув таким образом терапевтический подход апостола, преподобный Иоанн Кассиан указывает предложенные для лечения правила: 1) *усердно стараться о том, чтобы жить тихо* (1 Фес 4, 11), то есть, объясняет преподобный Иоанн, «пребывая в своих кельях, не подвергайтесь беспокойству от разной молвы...»; 2) *делать свое дело* (1 Фес 4, 11), то есть «по своему любопытству не желайте исследовать дела мирские и испытывать поступки разных лиц, старайтесь употреблять ваши труды к исправлению себя или для

²⁰. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 7 (рус. пер.: Указ. изд. С. 121–122). (Далее Ларше приводит цитаты из той же главы; в рус. пер. см.: Указ. изд. С. 122. — Ред.)

упражнения в добродетелях, а не на порицание братии»; 3) и *работать своими собственными руками*, как мы заповедали вам (1 Фес 4, 11). Затем преподобный Иоанн Кассиан напоминает и изъясняет²²¹ пример, который апостол Павел во Втором послании к Фессалоникийцам приводит по поводу своего поведения: *вы сами знаете, как должны вы подражать нам; ибо мы не бесчинствовали у вас... но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас* (2 Фес 3, 7—8). Напоминая затем слова апостола о тех, кто *поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся* (2 Фес 3, 11), преподобный Иоанн Кассиан замечает, что «апостол теперь спешит устранить причину стольких пороков и... опять обращается с расположением ... милосердного врача и... предлагает средства к лечению, говоря: *Таковых увещеваем и убеждаем Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб* (2 Фес 3, 12). Причины таких ран, которые происходят от корня праздности, он устранил одной спасительной заповедью труда, как искуснейший врач, зная, что по истреблении главной болезни тотчас прекратятся и прочие недуги, происходящие от той болезни»²²². Подчеркивая терапевтическую ценность советов апостола Павла относительно рукоделия, преподобный Иоанн Кассиан указывает и на их профилактическую ценность: «Впрочем, как прозорливый и заботливый врач, апостол не только желает лечить раны немощных, но и здоровым также предлагает соответственные им заповеди, чтобы навсегда могло сохраняться здоровье их»²²³. Завершая свое наставление по этому поводу, преподобный Иоанн Кассиан приводит пример аввы Павла, который, хотя он жил

221. Там же. 10. 7—9.

222. *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян.* 10. 14 (рус. пер.: Указ. изд. С. 127—128).

223. Там же. 10. 15 (рус. пер.: Указ. изд. С. 128).

вдали от селений, где бы мог продавать плоды своего рукоделия, тем не менее «требовал от самого себя ежедневный урок работы». Когда же «работою целого года пещера его наполнялась, то сделанное с заботливым старанием, подложив огонь, он ежегодно сжигал». «Этим он показывал, — заключает преподобный Иоанн, — что без дела рук невозможно монаху пребывать на одном месте, ни достигнуть когда-нибудь верха совершенства, так что, хотя необходимость пропитания вовсе и не требовала этого, он делал для одного очищения сердца, собранности помыслов и постоянного пребывания в келье, или для победы и прогнания самого уныния»²²⁴.

Наконец, самым главным из лечебных средств против уныния является молитва²²⁵, ибо человек не может быть полностью освобожден от этой страсти, как только благодатью Божией, а ее нельзя получить иначе, чем испросив в молитве. Без нее действенность всех остальных средств будет неполной; именно от нее они получают всю свою силу. Поэтому борьба против страсти, сопротивление ей, испытание терпения, явление надежды, духовный плач и слезы, память о смерти, рукоделие — должны сопровождаться молитвой, которая укореняет все эти действия в Боге, так что они более не являются просто человеческими средствами.

Трудность в том, что уныние толкает человека к оставлению молитвы и мешает ему к ней прибегнуть. Необходимо, чтобы человек всеми силами сопротивлялся этому искушению и хранил молитву, если он ее еще не забросил, или возобновил ее, если она уже им утеряна.

²²⁴. Там же. 10. 24 (рус. пер.: Указ. изд. С. 134). По поводу общего значения рукоделия в аскетической жизни можно прочитать в следующих исследованиях: *Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Chap. VII (Le Travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation)*. P. 117–126.

²²⁵. См.: *Евагрий Понтийский. Слово о молитве*. 16. *Прп. Иоанн Лествичник. Лестница*. 13. 15.

В борьбе с унынием особенно рекомендуется класть при молитве поклоны. Благодаря этому в молитве участвует и тело, которое наравне с душой страсть уныния стремится сделать онемелым. Таким образом и тело, и душа пробуждаются от летаргии. Преподобный Симеон Новый Богослов советует: «Итак, зная причину этого и откуда это нашло на тебя, скорее пойдя на обычное место молитвы твоей и, припав к человеколюбивому Богу, умоляй со стенанием и слезами, с болью в сердце избавить тебя от тяжести уныния и злых помыслов; и если будешь напряженно и неотступно стучать [в дверь], вскоре дано будет тебе освобождение от этих [страстей]»²²⁶.

Против уныния особенно действенным образом молитвы является псалмопение²²⁷, а также неусыпная и внимательная сердечная молитва, как это подчеркивает блаженный Диадокх Фотикийский: «Сей теплостройной и разленивающей страсти мы избежим, если в крайне тесные пределы вставим нашу мысль, держа во внимании одну память Божию; ибо только таким образом дух, востекши в свойственное ему горение, может отгнать от себя неразумное оное разленивание»²²⁸.

Поскольку в некотором смысле уныние содержит в себе все страсти, то ни одна из них не появляется тотчас после его уничтожения. «За этим бесом уже не следует сразу другой бес, а поэтому после борения» душа наслаждается, как отмечает Евагрий, «мирным состоянием»²²⁹.

226. Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 66 (рус. пер.: Указ. изд. С. 25).

227. См.: Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 15.

228. Блж. Диадокх Фотикийский. Сто глав. 58 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 37).

229. Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 12 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98). Ср.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 83; Прп. Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 136.

Помимо этого покоя, основным плодом победы над страстью уныния является «неизреченная радость»²³⁰, которая охватывает душу.

На примере печали и уныния ясно видно, как психический аспект включается в духовный аспект и зависит от него — как в плане этиологии болезни, так и в плане ее лечения. Но мы видим также, что духовное измерение выходит за пределы измерения психического и превосходит его.

²³⁰. *Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании*. 12 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98).

ГЛАВА V

Особый вид безумия: юрродство Христа ради

Христианскому Востоку известно много святых, почитаемых как «Христа ради юродивые».

В византийский период, которым ограничивается наше исследование, наиболее прославленными среди них были: преподобный Аммон¹, живший в IV веке в Египетской пустыне (первый, о ком мы знаем); преподобная Исидора († ок. 365), подвизавшаяся в женском Тавеннисийском монастыре, о которой повествуется в «Лавсаике» Палладия²; безымянный монах³, живший в общине аввы Сильвана на юге Иудеи в начале V века; монахи, прозванные «пасущиеся» (βοσκοί), которых Евагрий упоминает в «Церковной истории»⁴; Марк

1. *Apophthegmata Patrum. De abbate Ammona.* 9 // PG. 65. Col. 121C (рус. пер.: Апоптегмы (алфавитное собрание). Об авве Аммоне. 9 // Достопамятные сказания. С. 460–461).
2. Исидора упоминается в греч. тексте «Лавсаика» в гл. XLI (PG. 34. Col. 1106). (В русском переводе нумерация глав другая, см.: Гл. 36. Об юродивой девственности // *Палладий. Лавсаик.* С. 77–78. — *Ред.*)
3. Источники: *Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plérôphories, c'est-à-dire Témoignages et révélations (contre le concile de Chalcédoine)* / Éd. F.Nau // PO. 1982. Т. 8. Р. 178–179. (Иоанн Руф, епископ Майумский, сирийский писатель VI в. Глава о Сильване (СIII. Sur Silvain) помещена в дополнительных текстах (см. Appendice) к его сочинению. Далее при ссылках на это издание принято сокращение: *Jean Rufus. Plérôphories.* — *Ред.*)
4. *Евагрий Схоластик. Церковная история.* I. 21. (Далее рус. пер. цитируется по: *Евагрий Схоластик. Церковная история:* В 3 т. СПб., 2001. Т. I. С. 170–171).

Юродивый⁵ (V—VI вв.), живший в Александрии; Феофил и Мария⁶, проживавшие в Амиде в VI веке; Приск, с которым познакомился Иоанн из Амиды⁷ во время своего пребывания в Константинополе (VI в.); Антиох, или Иоанн Савваит, о котором мы знаем из «Лествицы» преподобного Иоанна Лествичника⁸; преподобный Симеон⁹, живший в Эмесе в VI веке и наиболее известный из юродивых, потому что он — первый, кому было составлено полное житие; преподобный Андрей Константинопольский¹⁰ (IX в.), житие которого было не менее распространено, чем житие Симеона Палестинского из Эмеса; Василий Новый¹¹, живший

5. Источники: *Vie et récits de l'abbé Daniel, de Scété* / Éd. du texte grec L. Clugnet // ROC. 1900. Vol. 5. P. 60—62 (Chap. 3) (далее принято сокращение: *Vie et récits de l'abbé Daniel*). («Житие и предания аввы Даниила из Скита» частично переведено на русский язык (см.: Византийские легенды. Л., 1972. С. 184—192), но глава 3 («Марк Юродивый») в этот перевод не была включена. — *Ред.*)
6. Источником послужил рассказ о Феофиле и Марии, изложенный Иоанном Эфесским в 52-й главе его сочинения «Жития восточных святых». Далее текст цитируется по английскому переводу с сирийского источника, см.: *John of Ephesus. Lives of the eastern saints* / Ed. and transl. E.W. Brooks // PO. 1926. T. 19. P. 164—179 (Chap. LII).
7. *John of Ephesus. Lives of the eastern saints* // PO. 1926. T. 19. P. 179—185 (Chap. LIII). (Житие Приска изложено в 53-й главе того же сочинения Иоанна Эфесского. Иоанн Эфесский (VI в.), сирийский писатель, которого Ж.-К.Ларше здесь называет другим именем — Иоанн из Амиды. — *Ред.*)
8. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 4. 111.
9. *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* / Éd. A.-J. Festugière, L. Rydén. Paris, 1974. (Русский перевод цитируется по изданию: Житие и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Византийские легенды. С. 58—83. — *Ред.*)
10. *Nicephorus presbyteri. Vita S. Andreae Sali sen Stulti* // PG. 111. Col. 628C—888D. См.: *Grosdidier de Matons J. Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos* // TM. 1970. Vol. 4. P. 277—328. (Далее принято наименование: Житие Андрея Юродивого (с указанием номера главы по PG).
11. Источники: BHG, N 264.

в Константинополе в X веке; Иерофей¹², подвизавшийся в лавре преподобного Симеона Нового Богослова (XI в.); святой Кирилл Филеот¹³, современник Иерофея; преподобный Савва Новый¹⁴ († 1348); преподобный Максим Кавсокаливит¹⁵ (XIV в.).

12. *Прп. Никита Стифат*. Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка. 52–57. (Далее рус. пер. цитируется по изданию: *Симеон Новый Богослов, прп., Никита Стифат, прп.* Аскетические произведения. С. 133–138.)
13. *La vie de saint Cyrille le Philéote moine byzantin* / Éd. et trad. E. Sargologos // SH. 1964. № 39. (Далее в примечаниях сокращенно: *La vie de saint Cyrille le Philéote*. Прп. Кирилл Филеот († 1110, память 2 декабря) был родом из деревни Филея во Фракии. Житие его написал церковный песнописец и современник Николай Катаскепин. Впервые в 1895 г. стало известно об обнаруженной на Афоне в монастыре Каракал рукописи с житием, на русский язык из него переведены небольшие отрывки (см.: ВВ. 1897. Т. 4. С. 378–401). — *Ред.*)
14. Источники: «Житие и деяния преподобного и богоносного отца нашего Саввы Нового, на Афонской горе подвизавшегося», которое было составлено Константинопольским патриархом Филофеем (Коккином) в 1369–1375 гг. Впервые его издал на греческом языке А. Пападопуло-Керамевс (см.: *Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*. Т. 1–5. Πετρούπολις, 1891–1898. Т. 5. Σ. 190–359). Ср.: *Festugière A.-J. Étude sur la Vie de S. Sabas le Jeune qui simulait la folie* // *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou*. P. 223–249.
Далее текст цитируется по переизданию русского перевода (*Филофей, патриарх Константинопольский*. Светило иноческих добродетелей: Житие преподобного отца нашего Саввы Нового Святогорца. СПб., 2002) под сокращенным названием: *Филофей, патриарх Константинопольский*. Житие преподобного Саввы Нового. Ссылки Ларше на издание греческого текста даны под фамилией издателя: *Papadopoulos-Kerameus. Analekta*. — *Ред.*
15. Источники: *Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe, érmitte au Mont Athos, XIV^{me} siècle* / Éd. F. Halkin // *AnBoll*. 1936. Vol. 54. P. 38–112. В наш список мы не включили того человека, о котором рассказывает блж. Иоанн Мосх (см.: Луг духовный. Гл. 111), потому что он не похож на настоящего юродивого. Мы также не включили сюда прп. Серапиона Синдонита (см.: *Палладий*. Лавсаик. 68), который выражает намерение прилюдно обнажиться, однако не переходит к делу и не проявляет какого-либо безумия. Наконец, мы также не включили в наш список прп. Симеона Студита (имеется в виду прп. Симеон Благоговейный — духовный учитель прп. Симеона Нового Богослова. — *Примеч. ред.*), т. к. аргументация И. Розенталь-Камаринеа не представляется нам убедитель-

Явление юродства Христа ради настолько оригинально и интригующе, что стало объектом уже нескольких исследований¹⁶, но нам кажется, что не всегда оно было правильно интерпретировано. В большинстве случаев оно остается неверно понятым: образ юродивого Христа ради отождествляется с похожими на него людьми, а отличительными чертами юродства считают те свойства, которые на самом деле присущи не только ему, но и другим формам аскезы. Мы попытаемся здесь наиболее точным образом определить глубокий смысл юродства и его специфику.

ЮРОДИВЫЙ, НЕОБРАЗОВАННЫЙ, ПРОСТЕЦ, НЕВИННЫЙ

С одной стороны, юродивого иногда путают с человеком необразованным¹⁷. О святых апостолах Петре и Иоанне в «Деяниях святых апостолов» сказано, что они были *люди некнижные и простые* (Деян 4, 13), и многие отцы Церкви считали, что неученый может быть более

ной (*Rosenthal-Kamarinea I. Symeon Studite, ein Heiliger Narr // Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses. München, 1960. S. 515–520.*

16. Относительно византийского периода см. указанные в библиографии работы следующих авторов: Benz E.; Špidlik T.; Grosdidier de Matons J.; Petzold H.; Rydén L.; Saward J., а также см.: *Festugière A.-J. Introduction // Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou. P. 1–30.* Относительно явления юродства Христа ради на Руси мы отсылаем к прекрасным работам: *Behr-Sigel E. Les «Fous pour le Christ» et la «sainteté laïque» dans l'ancienne Russie // Irénikon. 1938. 15. P. 554–564* (перезд.: *Prière et sainteté dans l'Église russe. Paris, 1950. P. 92–103*); *Kologrivov I. Essai sur la sainteté en Russie. Paris, 1953. P. 261–273*; *Gorainoff I. Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe. Paris, 1983*; *Rochcau V. Que savons-nous des fous-pour-le-Christ? // Irénikon. 1980. P. 341–353, 501–512.*

17. См.: *Špidlik T. Fous pour le Christ. I. En Orient // Dictionnaire de spiritualité. 1964. Vol. V. Col. 755.*

духовным, чем получивший наилучшее образование¹⁸. Однако такая оценка следует не столько из противопоставления мудрости мира сего и безумия ради Христа, сколько из невозможности совместить мудрость, данную от Бога, и мудрость мира сего. Бог губит *мудрость мудрецов* и отвергает *разум разумных* (1 Кор 1, 19), ибо они представляют собою лжезнание¹⁹. Истинное ведение Бог дает Духом Святым тем, кто становится достоин его не благодаря интеллектуальным способностям, но благодаря чистоте и добродетели, приобретенным соблюдением заповедей. С этой точки зрения на подобное «незнание» может претендовать любой христианский подвижник, и оно не должно рассматриваться, как свойство юродивых, которые к тому же не выдвигают его на первый план, когда говорят о себе, так как их «безумие» достаточно их позорит с точки зрения мудрости и науки мира сего.

Христа ради юродивые не могут быть уподоблены «простецам», которые нам известны из восточной агиографии²⁰, и не имеют почти ничего общего с теми, кого в народном понимании называют «дурачок» (слабоумный). Речь идет о простоте, которая частично совпадает с нищетой духа из заповедей блаженств (см.: Мф 5, 3) и которую в духовности христианского Востока рас-

18. См.: Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Арсении. 6; *Св. Иустин Мученик*. Апология. I. 60; *Свт. Афанасий Великий*. Житие преподобного Антония. 72–73; *Прп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования египетских подвижников. I. 2; *S. Maximus Confessor*. Epistolae. XIX // PG. 91. Col. 593D; *idem*. Opuscula theologica et polemica ad Marinum. 10, 20 // PG. 91. Col. 133B, 229B; *Прп. Никита Стифат*. Жизнь Симеона Нового Богослова. 135.

19. См.: 1 Тим 6, 20; *Евагрий Понтийский*. Зерцало иноков и инокинь. 43; *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 85; *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques. I. 271 s.; *idem*. Traités éthiques. I. 184–185, IX. 105–106; *Свт. Григорий Палама*. Триады. I. 1. 2, 12.

20. Самым известным из них является прп. Павел Препростой, ученик прп. Антония (см.: *Палладий*. Лавсаик. 25; История египетских монахов. XXIV; Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Павле Простом).

смаатривают как добродетель. Она противопоставляется множественности помыслов (λογισμοί), которые являются препятствием к внутренней чистоте и нерассеянной молитве. Эта простота также противопоставляется любому виду самолюбия и, следовательно, прямо связана с другой добродетелью — монашеским послушанием²¹. Простота является плодом аскетического подвига, который греческие отцы Церкви именуют «ἀπλῶσις» (упрощение) и который является одновременно самоотречением, очищением и внутренним единством²². Если безумный ради Христа в этом смысле и простец, то простец вовсе не безумный: его поступки совершенно разумны и признаются таковыми.

Неправильным также является отождествление юродивых с «невинными», которые в чем-то похожи на так называемых «дурачков». Следует заметить, что на христианском Востоке «невинные» нередко становились предметом народного почитания. Идеальный образ такого невинного был прославлен Достоевским в его романе «Идиот» в лице князя Мышкина.

«Невинный» или «дурачок» — это, во-первых, человек, чьи умственные способности ограничены в силу инвалидности биологического происхождения или недостатка воспитания в раннем возрасте. В определении современной психиатрии это соответствует легкой или средней дебильности.

Во-вторых, «невинный» (типичный его представитель — «идиот» Достоевского) — это человек, который мало знаком со светскими условностями и не знает все психологические сложности в общении с другими, а также интеллектуальные сложности при суждении о вещах.

21. Эта связь ясно проявляется в житии прп. Павла Препростого.

22. Прп. Антоний, кажется, видит зависимость между простотой Павла Препростого и его духовным совершенством: «Уверившись... что раб Христов Павел, хотя весьма прост и неучен, но совершен душою...» (*Палладий*. Лавсаик. 25; рус. пер.: Указ. изд. С. 63).

От этого происходит, с одной стороны, непосредственность, которая в воспитанном обществе выглядит как дурной тон вплоть до лицемерия, а также некоторая неловкость в его поведении и во взаимоотношениях с окружающими, которая представляет его в глупом и смешном свете. А с другой стороны, отсюда — дар интуиции, которая, восполняя ограниченность его умственных способностей, придает его суждениям особую пронизательность и иногда позволяет ему делать удивительные предсказания.

«Безумные Христа ради» не могут быть отождествлены ни с тем, ни с другим типом «невинных».

Они не только в действительности не отмечены каким-либо нарушением интеллекта, но и обладают превосходной способностью симулировать, как мы это увидим, свое состояние безумия, использовать его в зависимости от ситуации и от тех духовных целей, которых они хотят достичь, придавать символическое значение своим словам и поступкам и скрывать совершаемые ими добрые дела. С другой стороны, они очень тонко разыгрывают неспособность к социальной адаптации, в то время как значительное число «невинных», которых современная психопатология называет «гармоничными дебилами», проявляет, наоборот, способность к замечательной адаптации в своей среде, проявляя себя «покорными, трудолюбивыми, прилежными, методичными, пассивными и послушными»²³.

Кроме того, «невинный», описанный Достоевским, неуклюж и неловок тем, что ведет себя слишком просто и слишком прямолинейно, но с точки зрения психиатрии он не выражает своим поведением какой-либо патологии. «Безумный Христа ради», с этой же точки зрения, своими беспорядочными и бессвязными поступками и словами или, наоборот, молчанием обнаруживает симптомы подлинного безумия. О юродивом Марке Алек-

23. Ey H., Bernard P., Brisset C. Manuel de psychiatrie. P. 634.

сандрийском сказано, что он «кружился как безумец и молот вздор»²⁴. Монах аввы Сильвана заливался беспричинным смехом перед любым встречным²⁵. Жозе Гродидье де Матон верно замечает по поводу преподобного Симеона: «Более всего при чтении его “Жития” поражает то, с какой достоверностью святой выдерживает роль умалишенного: психиатр... легко распознает здесь характерные признаки мании. <...> Во всех его словах и жестах можно распознать маньяка: в бессвязных речах, в чрезмерной фамильярности, в любви к нелепым нарядам, в неряшливости, доходящей до эксгибиционизма, а особенно в резких изменениях настроения и в буйствах, выражаемых им тогда, когда его тревожат или противятся тому, что принимают за его капризы»²⁶. У святого Кирилла Филеота или преподобного Саввы Нового мы, наоборот, встречаем немоту, характерную для некоторых форм психозов.

ПРИТВОРНОЕ БЕЗУМИЕ

Другое существенное отличие заключается в следующем: Христа ради юродивый на самом деле не безумен; он находится в совершенно здравом уме²⁷. Он притворяется безумным. Казаться безумным — его выбор: он прилагает все усилия, чтобы его действительно принимали за безумного, но при этом владеет каждым своим поступком или словом и очень точно просчитывает их воздействие. Оставаясь наедине с теми, кто узнал о его тайне

24. Vie et récits de l'abbé Daniel. P. 60.

25. Jean Rufus. Plérophories. P. 178.

26. Grosdidier de Matons J. Les thèmes d'édification... P. 302–303.

27. См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 58; Филофей, патриарх Константинопольский. Житие преподобного Саввы Нового. С. 42–44.

или кому он сам открылся, он снимает маску безумия и проявляет полное здравие ума. Если юродство Христа ради является лишь этапом в его жизни, то ни до, ни после него он не проявляет какой-либо патологии. Настоящий умалишенный, имея возможность нести свое безумие во Христе, не может быть безумным Христа ради в традиционном смысле. На юродивого болезнь не наложена извне; он сам налагает ее на себя. Она соответствует избранному им самим состоянию, которое он может покинуть, как только того пожелает, и вновь взять на себя, если найдет нужным. Это состояние не ограничивает его, не нарушает его психического равновесия и не мешает его духовной жизни²⁸. Юродивый переживает раздвоение подобное тому, которое переживает актер, входящий в свою роль, но остающийся самим собой.

Во всех агиографических памятниках подчеркивается, что безумие юродивых было притворным. Об Аммоне сказано: «Старец притворился дураком (ἐμωρολόει)»²⁹. Авва Ор рекомендует следующее: «Или дальше убегай людей, или скрывайся от мира и людей, представляя себя безумным во многих случаях»³⁰. Заголовок повествования об Исидоре гласит: «О разыгрывавшей безумие» (περὶ τῆς ὑποκρινομένης μωρίας). Затем следуют слова: «В этом монастыре была сестра, которая разыгрывала безумие (ὑποκρινομένη μωρίας)»³¹. О монахе аввы Сильвана сказано, что «он притворялся безумным» и «разыгрывал безумие»³². По поводу Марка Александрийского

28. См.: *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou*. P. 144.

29. *Apophthegmata Patrum. De abbate Ammonia*. 9 (рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 460).

30. *Apophthegmata Patrum. De abbate Or*. 14 // PG. 65. Col. 440C (рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 626).

31. См. греч. текст «Лавсаика» (гл. XLI): PG. 34. Col. 1106.

32. *Jean Rufus. Plérophories*. P. 178. 10, 29. (Здесь и далее после страницы Ларше указывает нумерацию строки. — *Ред.*)

уточняется, что «этот брат притворялся безумным»³³, да и он сам, рассказывая о своем прошлом, следующим образом излагает то, как задумывал свой подвиг: «...я сказал сам себе: “Теперь иди в город и сделайся безумным (σάλον)”»³⁴. Иоанн Эфесский говорит о Феофиле и Марии, что они разыгрывали «без конца шутки и буффонады», что они были одеты: она — как куртизанка, он — как мим. При этом Иоанн замечает, что они так себя вели, «чтобы обмануть зрителей»³⁵. Автор жития Симеона многократно подчеркивает, что его безумие было притворным³⁶, например, он пишет: «Симеон все совершал под личиной глупости и шутовства. <...> То он представлялся хромым, то бежал вприпрыжку, то ползал на гузне своем, то подставлял спешащему подножку и валил его с ног, то в новолуние глядел на небо, и падал, и дрыгал ногами, то что-то выкрикивал, ибо, по словам его, тем, кто Христа ради показывают себя юродивыми, как нельзя более подходит такое поведение»³⁷. Но в то же время, когда Симеон находился наедине со своим другом Иоанном, он «никогда не показывал себя юродивым, но говорил с ним так разумно», что, «как уверял этот почтенный Иоанн: “Я не мог поверить, что это тот, кто недавно казался юродивым”»³⁸. Никита Стифат отмечает, что Иерофей «притворялся, будто бы нечаянно, а на самом деле намеренно, разбивал горшки с нечистотами, кото-

33. Vie et récits de l'abbé Daniel. P. 60. 10–11.

34. Ibid. P. 61. 14.

35. *John of Ephesus. Lives of the eastern saints.* P. 166–167. См. также: Ibid. P. 183.

36. «Эмес, где он притворялся безумным» (II. P. 125); «Авва Симеон прикидывался идиотом» (XXI. P. 154); «Симеон безумствовал» (XII. P. 146); «прикидываясь неразумным», «разыгрывая безумие» (XXVI. P. 157); «Симеон начинал разыгрывать безумие» (XXXI. P. 162); «он разыгрывал безумие» (XXXIX. P. 166). См. также: XIII. P. 148; XXXVII. P. 165 (нумерация глав и страниц дана по фр. изд.: *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou*).

37. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 74.

38. Там же. С. 77–78.

рые он выносил»³⁹, а его духовный отец знал, «что он все делал для того, чтобы навлечь на себя бесчестие»⁴⁰. О святом Кирилле Филеоте сказано: «В обычае святого было иногда притворяться безумным (μωροποιεῖν) о Боге»⁴¹. О преподобном Савве Новом также сказано, что он «притворялся безумным (τὸν μωρόν)», «внешне разыгрывал безумие (μωρίαν)»⁴².

Необходимо понять, что может мотивировать подобную (временную или постоянную в течение многих лет) симуляцию безумия.

БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ ЮРОДСТВА

Некоторых пророков, совершавших странные поступки, можно считать предшественниками юродивых Христа ради⁴³, например, Исаия ходил нагим и босым в течение трех лет в предзнаменование скорого плена египтян (см.: Ис 20, 2–3); Иезекииль лежал перед кирпичом, обозначающим осажденный Иерусалим, и ел хлеб, испеченный на человеческом кале (см.: Иез 4); Осия символизировал своим браком с блудницей неверность Израиля Богу (см.: Ос 3). Все эти поступки походят на поведение юродивых — по своей нестандартности (и даже скандальности), символичности, по своему пророческому значению, но в то же время есть различия. Прежде всего, в первом случае речь идет о действиях единичных, которые не соответствуют общей симуляции безумия и не

39. *Прп. Никита Стифат*. Жизнь Симеона Нового Богослова. 55 (рус. пер.: Указ. изд. С. 136).

40. Там же. 55 (рус. пер.: Указ. изд. С. 137).

41. *La vie de saint Cyrille le Philéote*. XV // SH. 1964. № 39. P. 86.

42. *Papadopoulos-Kerameus*. *Analekta*. S. 218, 221.

43. *Goraïnoff I*. *Les Fols en Christ...* P. 15–16; *Saward J*. *Dieu à la folie*. P. 15.

создают их автору репутацию сумасшедшего. Затем, цель этих действий ветхозаветных пророков единственно в том, чтобы поразить зрителей и привлечь их внимание к некоей истине. Наконец, все действия в подробностях продиктованы Богом и скорее соответствуют Его воле в рамках пророческого служения их совершителей⁴⁴, чем аскетическим стремлениям последних.

Главный библейский источник, обосновывающий безумие во Христе, следует скорее искать в Новом Завете.

В Послании к Римлянам и в Первом послании к Коринфянам апостол Павел подчеркивает коренную противоположность, существующую между мудростью мира и мудростью Божией:

- 1) то, что является мудростью в глазах мира, есть безумие в глазах Божиих: *называя себя мудрыми, обезумели* (Рим 1, 22); *Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?* (1 Кор 1, 20); *Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом* (1 Кор 3, 19);
 - 2) то, что является мудростью в глазах Божиих, есть безумие в глазах мира: *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием* (1 Кор 2, 14); *слово о кресте для погибающих юродство есть* (1 Кор 1, 18); *благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих* (1 Кор 1, 21); *мы проповедуем Христа распятого... для Еллинов безумие* (1 Кор 1, 23); *потому что немудрое Божие премудрее человеков* (1 Кор 1, 25);
 - 3) то, что является безумием в глазах мира, есть мудрость в глазах Божиих: *Бог избрал немудрое мира* (1 Кор 1, 27).
- Из-за того, что мудрость по Богу есть безумие для мира, безумным называют Самого Христа (см.: Ин 10, 20), а также апостола Павла (см.: Деян 26, 24). Таким образом, Спаситель и апостол Павел могли стать примерами для юродивых — для тех ревностных христиан, которые стремились следовать Учителю во всем,

44. См.: La Bible de Jérusalem. Paris, 1961. P. 971–972 (Les prophètes. Introduction).

претерпеть то, что Он претерпел, стать во всем, следовательно и в этом, подражателями Христа и святых, по слову апостола: *Будьте подражателями мне, как я Христу* (1 Кор 11, 1; ср.: 1 Кор 4, 16; Еф 5, 1; Флп 3, 17; 2 Тим 3, 9).

Как еще более сильный призыв звучит утверждение святого апостола Павла: *Бог избрал немудрое мира* (1 Кор 1, 27). Теперь быть безумным в глазах человеческих становится путем избранных, путем, который соответствует Божественному избранию или даже призыву.

Более того, апостол Павел подчеркивает свое безумие: *Мы безумны Христа ради* (1 Кор 4, 10) и призывает к нему: *Если кто... думает быть мудрым... тот будь безумным, чтобы быть мудрым* (1 Кор 3, 18). Не являются ли безумные во Христе, или более точно: *безумные Христа ради* (μωροὶ διὰ Χριστόν), по выражению апостола Павла, христианами, принявшими последнее утверждение как заповедь и применившими его буквально? Не могут ли они сказать вслед за апостолом: *Мы безумны Христа ради?*

Нам представляется, что главное основание юродства во Христе надо искать не в этих текстах Священного Писания. Безумие, о котором в них идет речь, соответствует той переоценке ценностей, которая была совершена Христом и многократно описана в Евангелии (особенно Мф 18, 4; 20, 16; Мк 9, 35; 10, 44; Лк 14, 11). Безумие здесь понимается в духовном смысле, а не в психопатологическом⁴⁵, если не по аналогии. В таком же духовном смысле преподобный Иоанн Кассиан давал наставление монаху: «[Следует, чтобы ты] был буй в мире сем, чтобы тебе сделаться премудрым»⁴⁶, а преподобный Симеон Новый Богослов отмечал: «Ученики мудрецов века сего

45. См.: La Bible de Jérusalem. Paris, 1961. P. 971–972 (Les prophètes. Introduction).

46. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 4. 41 (рус. пер.: Указ. изд. С. 47).

считают учеников Божиих безумными...»⁴⁷. С тем же значением говорил преподобный Антоний: «Приходит время, когда люди будут безумствовать, и если увидят кого не безумствующим, восстанут на него и будут говорить: “Ты безумствуешь”, — потому что он не подобен им»⁴⁸.

Итак, на разном основании считают безумными юродивых Христа ради и апостола Павла, когда он сам или другие называют его безумным. С точки зрения психиатрии поведение апостола Павла вполне здраво, а патологическое поведение юродивых, как нами было подчеркнуто выше, уподобляет их психически неуравновешенным или бесноватым/безумным. В дальнейшем мы покажем, что это безумие разыгрывается ими ради того, чтобы привлечь на себя все те унижения, которые изливаются на безумного почти в каждом обществе со стороны его сограждан.

Как нам кажется, письменным источником, обосновывающим безумие во Христе, является тот широкий контекст, в котором было употреблено выражение: *мы безумны Христа ради*, то есть весь отрывок из Первого послания к Коринфянам (4, 9–13): *Ибо я думаю, что нам, последним посланникам, Бог судил быть как бы приговоренными к смерти, потому что мы сделали позорищем для мира, для Ангелов и человеков. Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии. Даже доныне терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый доныне.*

47. Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 3. 85 (рус. пер.: Указ. изд. С. 70).

48. Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Антонии. 25 (рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 427).

Можно указать как письменный источник параллельное место из Второго послания к Коринфянам (6, 8—10): *в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах: нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем. А также — девятую заповедь блаженств: Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня (Мф 5, 11).*

Мы увидим, что юродивые Христа ради стремятся достичь именно такого положения (во всех его деталях), которое описано в этих словах⁴⁹.

В заключение заметим, что апостол Павел, когда говорит о безумном человеке, употребляет слово *μωρός*, но для обозначения юродивого Христа ради чаще используется греческое слово *σάλος*⁵⁰, которым в разговорном языке обычно называют сумасшедшего.

ПЕРВАЯ ПРИЧИНА ЮРОДСТВА: СМИРЕНИЕ

Первая и главная причина, по которой юродивый* симулирует безумие, — желание навлечь на себя презрение, унижение, дурное обращение. Это ясно проявляет-

49. Отметим, что содержание «Жития аввы Симеона, юродивого Христа ради» особенно соответствует тому, что сказано в двух последних цитатах из Священного Писания.

50. Ж.Гродидье де Матон удивляется этому различию, но не указывает его причины: «Следовало бы ожидать, что для Христа ради юродивых будет найден термин, который имел бы большую связь с тем текстом апостола Павла, который служит обоснованием этому виду святости» (Op. cit. P. 281).

* Здесь и далее Ларше называет юродивого греческим словом (в латинской транскрипции) *salos*.

ся в агиографических источниках. Так, Палладий пишет об Исидоре, что «Христа ради она показывала себя юродивою и безумною... Другие... презирали ее... а она принимала это с радостью». Она не только выполняет самые презренные работы, становясь, по выражению составителя ее жития, «отребием монастыря» (дословно по-гречески сказано «губкой монастыря». — *Ред.*), но более того, безропотно переносит «поношения, брань и презрение»⁵¹. Феофил и Мария, разыгрывая «без конца шутки и буффонады», казалось, стремились к получению ударов по голове и пощечин, которыми их награждала окружающая их толпа⁵². Приск, согласившись ответить на вопросы человека, посланного аввой (Иоанном из Амиды), говорит ему: «...чтобы обеспечить себе вечную жизнь, я переношу труды и удары... я живу в великом спокойствии, потому что все считают меня безумным и никто со мной не разговаривает и не заботится обо мне»⁵³. Антиох, видевший во сне, как его истязают за долги, рассказывает: «Пробудившись, я понял видение и сказал себе: "<...> Бедный Антиох! Тебе нужен больший труд и большее бесчестие!" С того времени начал я притворяться лишенным рассудка... немилостивые же тамошние отцы, видя меня в таком положении... возлагали на меня все тяжкие дела в обители»⁵⁴. Преподобный Симеон приумножает сумасбродные и скандальные поступки, но кроме нескольких исключительных случаев их цель не в том, чтобы свидетельствовать о Царствии Божием, ценности которого противоречат ценностям мира сего, демонстрировать нарушение форм и выражать «безграничную свободу» преподобного⁵⁵. Это скорее

51. Палладий. Лавсаик. 36 (рус. пер.: Указ. изд. С. 77–78).

52. *John of Ephesus. Lives of the eastern saints.* P. 167.

53. *Ibid.* P. 183.

54. *Прп. Иоанн Лествичник.* Лествица. 4. 111 (рус. пер.: Указ. изд. С. 53–54).

55. Именно на такой блестящей интерпретации юродства, но мало соответствующей источникам, сосредоточено исследование: *Yannaras C. La liberté*

провокации, которые должны вызвать дурное обращение от окружающих. Особенно красноречивыми в этом отношении выглядят действия Симеона, когда он только начинает вести себя как юродивый: «...Симеон, увидев на гноище перед стенами дохлую собаку, снял с себя веревочный пояс и, привязав его к лапе, побежал, волоча собаку за собой, и вошел в город через ворота, расположенные вблизи школы. Дети, заметив его, закричали: “Вот идет авва дурачок!”, и бросились за ним бежать, и били его. На следующий день — это было воскресенье — он запасся орехами и, войдя в церковь при начале службы, стал бросаться ими и гасить светильники. Когда подошли люди, чтобы его вывести, Симеон вскочил на амвон и начал оттуда кидать в женщин орехами. С большим трудом его вывели на улицу, и тут он опрокинул столы пирожников, которые до полусмерти избили его. Увидев, как сильно он побит, Симеон сказал себе: “Истинно, истинно, смиренный Симеон, в руках людей этих тебе не прожить и одной седмицы”»⁵⁶. Андрей Юродивый в ответ на сумасбродства, совершаемые им именно с этой целью, терпит множество обид: его избивают, бьют палкой по голове, тянут за волосы, в него плюют, его тащат по улицам, связав по рукам и ногам, бьют по лицу, ему измазывают лицо чернилами и углем, топчут⁵⁷. Иерофей (из монастыря преподобного Симеона Нового Богослова) изображает безумие, выражающееся в крайней неуклюжести, цель которого ясно указывает Никита Стифат: «В жажде страданий он притворялся, будто бы нечаянно, а на самом деле намеренно разбивал горшки с нечистотами, которые он

de la morale. Genève, 1982. P. 57–66 (см.: Chap. IV. Un exemple historique: le défi des «fols en Christ»).

56. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 68.

57. См. в «Житии Андрея Юродивого» главы: 16, 19, 22, 42, 67, 68, 70, 74, 192, 205. По греч. тексту см., соответственно: PG. 111. Col. 648C–649A, 652B, 656A, 677D, 680A, 708AB, 708D–709B, 712A, 716A, 837D, 849B.

выносил, чтобы услышать ругательства или даже получить пощечины. Принимая оскорбления, он радовался, словно получал нечто желанное, и жаждал испробовать бичевания...»⁵⁸. В «Житии святого Кирилла Филеота» мы читаем о том, как он притворялся немым с очевидной целью претерпеть удары, заключение в темницу и обычное дурное обращение с заключенными⁵⁹. Безумие преподобного Саввы Нового, которое также выражалось в немоте, разыгрывается им с той же целью: претерпеть дурное обращение. Его избивают до полу-смерти, в него кидают камнями, покрывают ему голову пылью и мусором, поносят такими словами: «Бездельник, прельщенный, дурак, поврежденный умом, мерзкий пьяница, общая всего города зараза, бейте его, побейте камнями, изгоните из наших пределов!..»⁶⁰. Преподобный Савва совершает иногда нелепые поступки с той же целью: например, при помощи трости, которую он обычно носил в руке, он скидывает с человека шапку, за что тот в ярости приказывает избить его до полу-смерти⁶¹.

Следует заметить, что для достижения этой же цели другие подвижники (а иногда и уже названные) изображают иные действия, которые в их среде должны навлечь на них такое же презрение и грубое к ним отношение. Исидора притворилась юродивой и в то же время безумной⁶². Симеон вел себя так, чтобы его считали одержимым бесом⁶³. Некая монахиня монастыря аввы Иеремии

58. *Прп. Никита Стифат*. Жизнь Симеона Нового Богослова. 55 (рус. пер.: Указ. изд. С. 136).

59. *La vie de saint Cyrille le Philéote*. XV. 1—3.

60. *Филофей, патриарх Константинопольский*. Житие преподобного Саввы Нового. С. 50.

61. Там же. С. 47—48.

62. Указания Палладия недостаточны, чтобы определить, идет ли речь о безумии на основе одержимости или о двух разных состояниях, проявляющихся поочередно или вместе (*Палладий*. Лавсаик. 36).

63. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 69, 74.

в Фиваиде симулировала пьянство⁶⁴. Андрею Юродивому также доводилось симулировать опьянение⁶⁵. Мария, спутница Феофила, не только притворялась безумной, но и разыгрывала из себя блудницу⁶⁶.

Многие юродивые по тем же причинам изображают не только безумие, но и порочность, безмолвно перенося различные обвинения, и терпят незаслуженно дурную репутацию. Например, наряжавшаяся в одежды блудницы Мария терпит обвинения в блудной жизни, несмотря на то, что она сохранила себя в чистоте⁶⁷. Симеон терпит несправедливое обвинение в том, будто от него забеременела молодая рабыня⁶⁸.

Провоцируя таким образом презрение, унижение и дурное обращение, юродивый прежде всего ищет высшей степени смирения. Эта важнейшая цель почему-то не была замечена большей частью исследователей явления юродства. Между прочим, именно на нее указывает Евагрий Схоластик, упоминая о «пасущихся» монахах, возвращающихся в мир и изображающих в нем безумие: Евагрий подчеркивает, что таким образом они восходят на высшую степень аскезы и полностью освобождаются от тщеславия⁶⁹. Архимандрит Софроний, знаток христианской восточной аскезы, указывает: «Цель “безумного” в том, чтобы стать посмешищем. Большинство не понимает этот путь, считает его извращением. Но ведь это наиболее верное средство к поправлению тщеславия, а следовательно — и к истинной победе над миром»⁷⁰. Вспомним слова преподобного Исаака Сирина:

64. Vie et récits de l'abbé Daniel. P. 67–70.

65. Житие Андрея Юродивого. 70: PG. 111. Col. 712A.

66. *John of Ephesus*. Lives of the eastern saints. P. 166.

67. Ibid. P. 168.

68. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 71–72.

69. *Евагрий Схоластик*. Церковная история. I. 21.

70. *Sophrony, archimandrite*. Des fondements de l'ascèse orthodoxe // *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*. 1954. 17. P. 35.

«Кто истинно смиренномудр, тот, будучи обижен, не возмущается и не говорит ничего в свою защиту о том, в чем он обижен, но принимает клеветы, как истину, и не старается уверять людей, что он оклеветан, но просит прощения. Ибо иные добровольно навлекали на себя название блудных, не будучи таковыми; другие же терпели именование прелюбодеев, будучи далекими от прелюбодейства, и слезами свидетельствовали, что несут на себе плод греха, которого не делали, и с плачем просили у обидевших прощения в беззаконии, которого не совершали, когда душа их была увенчана всякой чистотой и непорочностью. Иные же, чтобы не прославляли их за превосходные правила жизни, соблюдаемые ими в тайне, представлялись в образе юродивых, быв растворены Божественною солию и непоколебимы в своей тишине...»⁷¹.

- а) Юродивый стремится к смирению и поэтому соглашается, чтобы его презирали, отвергали, считали ничтожеством. Это соответствует святоотеческому учению⁷². Преподобный Макарий считает, что таковым должно быть нормальное состояние христиан, которые «уподобляются людям, которые носят на руках своих кровь свою... не думают о себе, что значат они что-нибудь, но ведут себя как униженные и отверженные всеми людьми»⁷³. Многие отцы говорят о том, что на обижающего или оскорбляющего нас надо смотреть как на врача, исцеляющего нас от тщеславия и гордости⁷⁴. Один старец советует: если диавол «доведе тебя до тщеславия, соверши перед людьми поступок или изобрази поведение,

71. *Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические.* 58 (рус. пер.: Указ. изд. С. 310).

72. См.: *Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни.* 79, 304; *Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические.* 37, 57.

73. *Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы.* 15. 24 (рус. пер.: Указ. изд. С. 123; греч. текст см.: *Nomiliae Spirituales.* XV. 26 // PG. 34. Col. 593).

74. См.: *Апофтегмы (систематическое собрание).* 16. 16–18 (рус. пер.: *Древний патерик.* С. 308–309).

которое навлечет на тебя презрение. Ибо знай хорошо, что сатана больше всего бывает огорчен, когда человек стремится к унижению и презрению»⁷⁵. «Начало к истреблению тщеславия есть... любление бесчестия», — пишет преподобный Иоанн Лествичник⁷⁶. Он же еще яснее указывает: «[Бог] радуется, видя, что мы усердно стремимся к бесчестию, чтобы потрясти, уязвить и уничтожить суетное наше тщеславие»⁷⁷. Преподобный Иоанн из Газы (то есть Иоанн Пророк, ученик преподобного Варсонофия Великого. — *Примеч. ред.*) замечает: «Кто желает смирения, как говорит, и не понесет бесчестия, тот не может достигнуть смирения»⁷⁸. А преподобный Варсонофий указывает: «Совершенное же смиреномудрие состоит в том, чтобы сносить укоризны и поношения и прочее, что пострадал Учитель наш Иисус»⁷⁹. Юродивые достигают таким образом смирения, которое закалилось в постоянных испытаниях и различных ситуациях, а такое смирение намного труднее стяжать и сохранить, чем смирение, создаваемое лишь внутри себя. «В буре испытывается истинная ценность рулевого, на стадионе — ценность атлета, в битве — ценность полководца, в беде — ценность великодушного человека, а в искушениях — ценность христианина», — замечает святой Кирилл Филеот⁸⁰. Признаком избавления от тщеславия является отсутствие скорби при унижении на людях⁸¹ и отсутствие злопамятства на того, кто нас обидел, унижил, оскорбил⁸². Именно в таком состоянии и пребывают юродивые, по описаниям их агиографов.

75. Apophtegmes. N 592/54.

76. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 22. 39 (рус. пер.: Указ. изд. С. 148).

77. Там же. 25. 45 (рус. пер.: Указ. изд. С. 171).

78. *Прп. Варсонофий Великий и Иоанн*. Руководство к духовной жизни. 304 (рус. пер.: Указ. изд. С. 218).

79. Там же. 79 (рус. пер.: Указ. изд. С. 61).

80. *La vie de saint Cyrille le Philéote*. XV. 2.

81. См.: *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 22. 39.

82. См.: *Прп. Максим Исповедник*. Главы о любви. 4. 42.

Речь идет о крайней степени смирения: своими действиями юродивые ставят себя в ситуацию, когда их считают последними из последних, а таким образом они исполняют одну из классических монашеских заповедей: «Считай себя последним из всех людей». Презрение к себе с целью полного самоотречения выражается в унижении себя, о чем свидетельствуют некоторые довольно символические ситуации⁸³.

Именно с этого отречения от ветхого человека начинается для юродивого жизнь нового человека и его прославление. Здесь уместно вспомнить слова преподобного Исаака Сирина: «Уничжай себя, и увидишь в себе славу Божию. Ибо где произрастает смирение, там исходит Божия слава. Если будешь стараться пребывать в явном унижении, то Бог соделает, что от всех людей будешь прославляем»⁸⁴. Так, святой Кирилл Филеот, будучи заключен в темнице и претерпев дурное обращение, после того как притворился безумным и немым, говорит: «Не отвергай побои: если бьют, попирая ногами, если протягивают руки, чтобы ударить, от этого, по крайней мере, твоя одежда заблестит чистотой; терпи скорби, ибо из них плетутся венки тем, кто борется; если будем добровольно сносить скорби, то проклятие обратится в благословение; усталость от поединков уготовляет венки борцам — испытание искушением

83. Например, святой Андрей Юродивый «мочится перед прохожими». Будучи избит одним из них, он бросается к его ногам и лижет их, «как собака» (Житие Андрея Юродивого. 68: PG. 111. Col. 708D—709B). Для ночлега он ищет мусорные свалки, где ночуют бродячие собаки (Там же. 18, 65, 68: PG. 111. Col. 649C, 705B, 709A). Притворяющаяся пьяницей монахиня из обители аввы Иеремии днем проводит много времени распростертая на земле, а ночью устраивается рядом с отхожим местом (*Vie et récits de l'abbé Daniel*. 7). Прп. Савва Новый окунается в «водоем, полный тины и червей», и вылезает из него «весь черный от грязи и полный зловония» (*Филофей, патриарх Константинопольский. Житие преподобного Саввы Нового*. С. 45).

84. *Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические*. 57 (рус. пер.: Указ. изд. С. 304).

ведет христианина к совершенству»⁸⁵. Никита Стифат говорит по поводу Иерофея, что «от его усердия через скорби и искушения», им самим спровоцированные, «возникла жизнь добродетельная»⁸⁶. Он подчеркивает, что Иерофей поступал таким образом, «чтобы, подставив ударам внешнюю оболочку, освободить внутреннего человека от будущих скорбей»⁸⁷.

- б) Нелепые и скандальные поступки, совершаемые юродивым, позволяют ему утаить свой аскетический подвиг, скрыть свои добродетели, совершаемые чудеса и таким образом избежать человеческой славы. В этом заключается другая сторона смирения, к которому он стремится. Преподобный Исаак Сирин поясняет: «Древние отцы дельвали так... чтобы скрыть славу жития своего и удалить от себя причины к гордыне»⁸⁸.

Так, преподобный Аммон, притворяясь безумным, по своему смирению избегает выносить суждения или давать советы, за которыми к нему приходят посетители⁸⁹. Монах аввы Сильвана, неся очень строгий внутренний и телесный подвиг, изображает безумие с целью отвратить всех от себя⁹⁰ и жить в безвестности⁹¹. Иоанн Эфесский рассказывает нам о Феофиле и Марии, что они переодевались в одежды мима и куртизанки ради того, чтобы ввести в заблуждение окружающих, ибо боялись, как бы кто не понял или не узнал, кем они были на самом деле. Старец Прокопий, призвавший их к такой жизни, советовал им скрывать ту великую духовную

85. *La vie de saint Cyrille le Philéote*. XV. 2.

86. *Прп. Никита Стифат*. Жизнь Симеона Нового Богослова. 56 (рус. пер.: Указ. изд. С. 137).

87. Там же. 55 (рус. пер.: Указ. изд. С. 136).

88. *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 11 (рус. пер.: Указ. изд. С. 51).

89. Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Аммоне. 9.

90. Биограф указывает, что при встрече брата он начинал хохотать, пока тот не удалялся (*Jean Rufus*. *Plérôphories*. P. 178).

91. *Ibid*. P. 178–179.

пользу, которую они приобретут⁹². О преподобном Симеоне сказано, что «молитва его была только в том, как бы подвиг его не открылся до самого дня отшествия его, чтобы избежать ему славы людской, порождающей в человеке гордыню и самонадеянность»⁹³. Он имел обычай всякий раз, когда совершал чудо, уходить из тех мест, пока его дело не будет забыто, более того, «он старался тотчас сделать что-нибудь неподобающее и тем сокрыть подвиг свой»⁹⁴. Желая изгладить хорошее впечатление, которое он произвел на хозяина харчевни, и заставить его умолчать о совершенном им чуде, Симеон, пока хозяин работал, поднялся к нему и начал раздеваться в комнате, где спала его жена; на ее крики прибежал муж и в гневе выкинул Симеона на улицу. Агиограф добавляет, что преподобный «не вкушая целую неделю хлеба, часто ел мясо, и никто не знал, что он наблюдает пост, а мясо он ел на глазах у всех, чтобы обмануть их»⁹⁵. Он скрывал многие из совершаемых им чудес под покровом сумасбродных поступков, чтобы никто не заметил, кто совершил чудо. Приводя пример такого чуда, автор его жития уточняет: «Цель премудрого этого Симеона... была такова: прежде всего спасти души людские... а кроме того, целью его было скрыть добродетель свою, дабы не иметь от людей ни хвалы, ни чести»⁹⁶. Кончина Симеона достойна его жизни Христа ради юродивого: узнав, что наступил час его смерти, и желая и после нее избежать человеческой славы, он, «заползши под оберёмок хвороста, лежавший в святом прибежище его... во сне предал дух свой Господу в мире». Найдя его мертвым под кучей хвороста, «водившиеся с ним люди... сказали: "Хотя бы теперь люди поймут, что авва был не

92. *John of Ephesus. Lives of the eastern saints.* P. 166, 176.

93. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 67.

94. Там же. С. 69.

95. Там же.

96. Там же. С. 75.

в своем уме. Ведь такова и смерть его”»⁹⁷. В житии преподобного Саввы Нового мы видим, как он вновь начинает изображать безумие, опечалившись от воздаваемых ему почестей⁹⁸. По замечанию автора его жития, он выбрал такое поведение ради того, «чтобы как можно лучше скрыть сокровище находившейся в нем духовной премудрости»⁹⁹.

Юродивые очень тщательно скрывают то место, куда они ночью удаляются, чтобы в тишине и одиночестве предаться молитве¹⁰⁰.

Они умоляют тех духовных людей, которые разгадали их тайну, не раскрывать ее¹⁰¹. Феофил и Мария передают Иоанну Эфесскому, что он лишится их общения, если будет при людях относиться к ним не так, как того требует их роль, которую они разыгрывают¹⁰². Также и Приск, открывшись посланнику аввы, говорит ему: «Смотри, как бы тебе не стать причиной моего ухода из этого города... И умоли авву, чтобы он оставил меня в нынешнем моем состоянии и не изменял своего отношения ко мне, не смотря на то, что знает обо всем»¹⁰³.

Когда же, несмотря на все их усилия, становится известно, что они лишь изображают безумие, и открывается их внутренняя духовная жизнь, или когда дар чудотворения приносит им почитание и признание, они тотчас спасаются бегством и скрываются в безвестных местах. Палладий сообщает, что преподобная Исихора, после того как святой Питирим открыл ее тайну, «не терпя

97. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 82.

98. *Филофей, патриарх Константинопольский*. Житие преподобного Саввы Нового. С. 66–67.

99. Там же. С. 44 (греч. текст см.: *Papadopoulos-Kerameus*. *Analekta*. S. 222).

100. Ср.: Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 77; *John of Ephesus*. *Lives of the eastern saints*. P. 171; Житие Андрея Юродивого. 70–71: PG. 111. Col. 712A–C.

101. См.: *John of Ephesus*. *Lives of the eastern saints*. P. 170.

102. *Ibid*. P. 177.

103. *Ibid*. P. 183.

славы, чести, услуг, которые стали оказывать ей все сестры, и тяготясь извинениями, тайно удалилась из монастыря. Куда ушла она... где скончалась, никто не знает доньше»¹⁰⁴. Равным образом монахиня обители аввы Иеремии покидает обитель, после того как ее святость была раскрыта Даниилом и открыта настоятельнице и сестрам¹⁰⁵. Преподобный Савва Новый оставляет свое местожительство всякий раз, когда становится известно о его добродетелях и его начинают почитать¹⁰⁶.

В некоторых случаях симуляция безумия имеет покаянную цель, но речь идет именно о покаянии путем самоуничтожения.

Одной из основных причин, по которой Марк Юродивый выбрал путь юродства, является его желание компенсировать тот период своей жизни, когда им владела блудная страсть, как он сам об этом передает: «В течение пятнадцати лет мною обладал бес блуда; однако я опаматовал и сказал себе: “Марк, ты рабствуешь врагу вот уже пятнадцать лет; теперь послужи Христу столько же времени”. И удалился я в Пемптон и оставался там в течение восьми лет. Спустя эти восемь лет я сказал сам себе: “Теперь иди в город и сделайся безумным в течение еще восьми лет”»¹⁰⁷. Юродство Христа ради является здесь дополнением к жизни в монашестве и, можно даже сказать, превосходит ее благодаря тем унижениям, которые оно приносит. То же самое с очевидностью следует из жития Антиоха: узнав во сне, что на нем лежит некий духовный долг, этот монах, чтобы вернуть свой долг, проводит в монастыре «три года, беспрекословно исполняя всякие послушания и будучи всеми унижаем и оскорбляем как пришлец...» В другом сне ему было открыто, что он возвратил лишь десятую часть долга.

104. *Палладий*. Лавсаик. 37 (рус. пер.: Указ. изд. С. 79).

105. *Vie et récits de l'abbé Daniel*. P. 70.

106. *Papadopoulos-Kerameus*. *Analekta*. S. 243, 258, 263, 292, 298.

107. *Vie et récits de l'abbé Daniel*. P. 61.

«Пробудившись, я понял видение и сказал себе: “Еще десять только? Когда же я все выплачу? Бедный Антиох! Тебе нужен бóльший труд и бóльшее бесчестие!” С того времени начал я притворяться лишенным рассудка...”¹⁰⁸.

ВТОРАЯ ПРИЧИНА ЮРОДСТВА: ОТРЕЧЕНИЕ ОТ ЭТОГО МИРА

Юродство Христа ради является способом к осмеянию «мира сего». Сообщая другу Иоанну о своем призвании, Симеон говорит ему: «В силе Христовой пойду я смеяться над миром»¹⁰⁹. В насмешках юродивого и его скандальных поступках содержится ироническое поругание этого падшего мира с его условностями и общественными приличиями.

Однако в наибольшей степени отречение от этого мира выражается не в поступках и словах, а в самой природе того аскетического пути, который юродивый для себя избрал. Имеется в виду те три качества, которым этот путь особенно способствует: уединение, странничество (внешнее и внутреннее) и нищета.

Уединение

Исходя из слов аввы Ора, притворное безумие в миру можно рассматривать как аскетический эквивалент отшельнической жизни: «Или дальше убегай людей, или скрывайся от мира и людей, представляя себя безумным во многих случаях»¹¹⁰.

108. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 4. 111 (рус. пер.: Указ. изд. С. 53–54).

109. *Léontios de Néapolis*. Vie de Syméon le Fou. P. 142.

110. *Apophthegmata Patrum*. De abbate Or. 14 // PG. 65. Col. 440C (рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 626). Ср.: *Apophthegmes (série des anonymes)*. 188: «Некий

Это может казаться странным, ибо, хотя ночью юродивые действительно стремятся к уединению и скрываются в месте, известном только им, днем они наоборот стремятся вступить в общение с жителями своего города. К тому же нельзя быть юродивым Христа ради в одиночестве: это поведение имеет смысл лишь в социальных рамках и при взаимоотношении с другим человеком.

Но именно безумие обеспечивает юродивому настоящее уединение посреди толпы¹¹¹, потому что из-за безумия все его отвергают, не догадываются о его истинном облике и не могут поддерживать с ним обычные и «нормальные» отношения.

Странничество

Юродивые, как правило, поселяются вдали от тех мест, откуда они родом, и стремятся остаться на новом месте в положении чужестранца¹¹². Равным образом в своем внутреннем подвиге они остаются чужими миру сему, исполняя в высшей степени добродетель странничества (ξενιτεία), воспетую отцами Церкви¹¹³. Автор жития преподобного Саввы Нового сообщает о нем, что он «определенного места жительства не имеет, но то в пустынях, и горах, и пещерах, и убежищах зверей долгое

старец сказал: “Либо действительно убегай всех людей, либо насмехайся над миром и людьми, притворяясь безумным”».

111. См.: *Филофей, патриарх Константинопольский*. Житие преподобного Саввы Нового. С. 38. Эта цитата приведена в следующем абзаце авторского текста.
112. Именно так ведет себя Симеон. См. также: житие Феофила и Марии (*John of Ephesus*. *Lives of the eastern saints*. P. 176); житие Приска (*Ibid.* 183); рассказ об Антиохе (*Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 4. 111).
113. Ср.: Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Андрее; *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 3. 1–23. По поводу этой добродетели см. также: *Guillaumont A. Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien // Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Sec. V. 1968–1969. Paris, 1968. T. 76. P. 31–58, переиздание: Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Bégrolles-en-Mauges. 1979. P. 89–116.*

время наедине упражняется в созерцании Бога, то опять в тех или других городах, или селах, или округах и общественных собраниях на празднествах или базарах является, так что большинству людей иногда кажется, будто он каждый день с места на место переходит, а на самом деле вообще удаляется от людей, не только мыслью или душой от них далеко отстоя, но и тем, что, скитаясь... там и сям при совершенной своей молчаливости, он и по наружному виду никому неизвестен, как такой, которого только в первый раз видят»¹¹⁴.

Нищета

Соответственно своему положению в обществе, все юродивые живут в нищете и крайнем лишении. Преподобная Исидора вместо головного убора покрывает голову лохмотьями, а питается крошками, собранными со стола¹¹⁵. Марк Юродивый одет лишь в набедренную повязку и ночует на скамье в Лошадиных банях¹¹⁶. Юродивая монахиня из обители аввы Иеремии одета в отрепье¹¹⁷. Преподобный Симеон на ночь уходит в маленькую хижину, где у него нет ничего, кроме кучи хвороста¹¹⁸. Святой Андрей Юродивый одевается в лохмотья и живет бродягой¹¹⁹. Преподобный Савва Новый остается почти нагим и не имеет даже места, где отдохнуть или переночевать¹²⁰. Андре-Жан Фестьюжьер полагает, что преподобный Савва ходит почти нагим по двум причи-

114. *Филофей, патриарх Константинопольский. Житие преподобного Саввы Нового*. С. 38.

115. *Палладий*. Лавсаик. С. 36.

116. *Vie et récits de l'abbé Daniel*. P. 60.

117. *Ibid.* P. 67–70.

118. *Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды*. С. 81, 82.

119. См.: *Житие Андрея Юродивого*. 18, 65, 68: PG. 111. Col. 649C, 705B, 709A.

120. *Филофей, патриарх Константинопольский. Житие преподобного Саввы Нового*. С. 37, 40–42.

нам: во-первых, чтобы переносить испытания от непогоды, и, во-вторых, чтобы быть предметом презрения¹²¹.

Можно привести многочисленные примеры из житий, где юродивые отказываются от милостыни¹²² или тотчас отдают ее другим. Марк Юродивый получает за свою работу лишь очень небольшую плату, да и от той оставляет себе лишь десятую часть на пропитание, а остальное отдает другим безумным¹²³. Приск отказывается от предлагаемой ему на зиму одежды¹²⁴.

ТРЕТЬЯ ПРИЧИНА ЮРОДСТВА: МИЛОСЕРДИЕ

Третья важная причина, которая заставляет некоторых подвижников стать юродивыми Христа ради, заключается в том, что юродство благоприятствует занятию милосердием, особенно по отношению к неимущим.

Мы обратились к этой причине в последнюю очередь, потому что если две предшествующие причины были общими для всех случаев юродства, то настоящая характерна лишь для тех юродивых, которые поселились в городах.

Именно эта причина является определяющей в решении Симеона. Прожив тридцать один год отшельником в пустыне со своим сподвижником Иоанном, «Симеон говорит Иоанну: “Брат, что за польза нам долее оставаться в этой пустыне? Послушай меня: встань и уйдем, чтобы

121. *Festugière A.-J.* Étude sur la vie de S. Sabas le Jeune qui simulait la folie. P. 240.

122. Например, Приск и прп. Савва Новый, см.: *John of Ephesus.* Lives of the eastern saints. P. 180; *Филофей, патриарх Константинопольский.* Житие преподобного Саввы Нового. С. 38.

123. *Vie et récits de l'abbé Daniel.* P. 60.

124. *John of Ephesus.* Lives of the eastern saints. P. 181.

спасти также и других. Ибо здесь мы никому, кроме себя, не приносим блага и ни от кого не получаем мзды»¹²⁵. Затем он стал указывать ему на слова Священного Писания: *Никто не ищи своего, но каждый пользы другого* (1 Кор 10, 24) и: *Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор 9, 22). Автор жития, блаженный Леонтий Неапольский, отмечает: «Цель премудрого этого Симеона... была такова: прежде всего спасти души людские»¹²⁶. «Ибо считал несправедливым, чтобы столь почтенный от Бога и возвеличенный, он презрел спасение ближних своих, но, помня слова: *Люби ближнего, как самого себя*, реченные Тем, Кто не погнушался принять облик раба во спасение раба, подобно Господу своему, истинно положил душу и тело свое, чтобы спасти некоторых»¹²⁷.

Характерно, что юродивые, преследующие эту цель, изображают такой вид безумия, который способствует ее осуществлению, то есть вместо того, чтобы замкнуться на себе самом, они, наоборот, контактируют с другими. Так, преподобный Симеон, Андрей Юродивый и, насколько можно судить, Марк Юродивый являются гиперактивными «безумными», возбужденными и словоохотливыми.

Эти юродивые особенно внимательны к страданиям и несчастьям нищих, а также унижаемых и презираемых в обществе, тем более что сами разделяют подобную судьбу. Именно особенное положение юродивых позволяет им легче, чем другим, сблизиться с этими отверженными, общаться с ними, быть принятыми ими, добиться их дружбы и доверия. Марк Юродивый, например, большую часть времени общается с местными умалишенными и тратит почти весь свой доход на их прокормле-

125. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 66.

126. Там же. С. 75.

127. *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou. Prologue*. P. 123 (рус. пер. цитируется по: Византийские легенды. С. 54).

ние¹²⁸. Жизнеописатель преподобного Симеона говорит о нем, что он «вместе с нищими сидел и грелся»¹²⁹. Симеон проявлял особенное милосердие к блудницам. По своему бесстрастию он мог с ними общаться, полностью сохраняя при этом свою чистоту, а притворное безумие позволяло ему брать на себя скандальность этого общения¹³⁰. Блаженный Леонтий Неапольский описал нам результаты деятельности преподобного Симеона: «Нередко он, будто шутя, выдавал замуж распутных и гулящих женщин или, прельщая деньгами, наставлял их на правильный путь, некоторых же из них по присущей ему чистоте побуждал к отшельнической жизни»¹³¹. «Симеон свыше всякой меры сострадал бесноватым: много раз уходил к ним, представляясь тоже одержимым бесом, и, общаясь с ними, исцелял многих из них молитвой своей...»¹³². Он советует своему другу диакону Иоанну: «Молю тебя... не пренебрегай, как уже случилось, ни одной душой человеческой, особенно же... нищими. Ибо ведомо любви, что среди нищих, а особливо слепцов, есть люди, словно солнце, сверкающие из-за смирения и страданий своих. Сколько видел я поселян, которые приходили в город причаститься, бывших воистину чище всякого золота из-за простоты своей и невинности и потому, что в поте лица ели хлеб свой. <...> Потому... возлюби ближнего своего по милосердию своему. <...> Ибо сказано: *Блажен, кто помышляет о бедном и нищем! В день бедствия избавит его Господь* (Пс 40, 2)»¹³³.

Христа ради юродивые заботятся не только об отверженных или людях низкого положения, но их милосердие распространяется на всех, кто находится в затруднительном

128. См.: Vie et récits de l'abbé Daniel. P. 60.

129. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 79.

130. См.: Там же. С. 74–75.

131. Там же. С. 68.

132. Там же. С. 79.

133. Там же. С. 81–82.

положении. Блаженный Леонтий Неапольский указывает, что Симеон исцелял бесноватых и больных, обращал к вере неверующих и еретиков, спасал людей, находящихся в беде¹³⁴, и приводит множество примеров его милосердия.

Это милосердие часто проявляется по отношению к грешникам. Попечение об их исправлении свойственно Симеону и Андрею¹³⁵. Они используют для этого бессмысленные слова и поступки. Но на самом деле в них есть скрытая логика, они очень точно соответствуют поставленной цели, достигая ее намного лучше, чем нравоучения благомыслящих клириков или мирян¹³⁶. Эти слова и поступки, как правило, символичны — они призывают адресата к размышлению. В некоторых случаях за ними следуют чудеса, происходящие по благодатной силе святого¹³⁷. Насмешка часто используется как спасительная ирония, которую юродивый может себе по положению позволить, невзирая на принятые правила поведения или на социальную иерархию¹³⁸. Безумие позволяет юродивым нарушать некоторые социальные нормы, например, право на собственность, совершая при

134. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 68.

135. Относительно последнего см., например: Житие Андрея Юродивого. 57–59, 106–113, 153, 205–207: PG. 111. Col. 696D–700C, 749B–760B, 800D–801A, 849B–852C.

136. С этим мы постоянно встречаемся в «Житии аввы Симеона», реже — в «Житии Андрея Юродивого» (см.: Житие Андрея Юродивого. 16, 77, 115: PG. 111. Col. 648CD, 717A–C, 760D–761A). Святой Андрей, подчеркивает Ж.Гродидье де Матон (Op. cit. P. 305), чаще высказывается в качестве «моралиста и разумного проповедника, а не юродивого».

137. См.: Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 71, 78–80. Ср.: Житие Андрея Юродивого. 77, 80–81, 100–102: PG. 111. Col. 717A–C, 720D–724A, 744C–748B.

138. См.: Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 73. Следует подчеркнуть, что юродивый на самом деле уважает того, над кем смеется. Симеон особенно насмехается над монахами (Там же. С. 73), однако советует своему другу Иоанну никогда ни кем не пренебрегать, «особенно же монахами» (Там же. С. 81).

этом внешне безнравственные поступки, которые на самом деле являются символическим призывом к милосердию и средством оказать нищим помощь: Марк Юродивый «хватал продукты на рынке и отдавал их остальным юродивым»¹³⁹, а преподобный Симеон, устроившись продавцом к харчевнику, бесплатно раздал «содержимое... горшков, бобы, чечевицу, разные лакомства и другое» бедным людям¹⁴⁰.

Милосердие всегда сопровождается смирением, достижение которого, как нами было показано, является главной заботой юродивого. Блаженный Леонтий Неапольский подчеркивает, что Симеон «не желал благотворить явно, а все делал на шутовской лад»¹⁴¹. Иногда он «что-то выкрикивал, ибо, по словам его, тем, кто Христа ради показывают себя юродивыми, как нельзя более подходит такое поведение. Подобным образом он часто изобличал прегрешения и отвращал от них, и ради вразумления какого-нибудь человека гневался на него, и давал предсказания... и при этом люди принимали его за одного из тех, кто говорит и предвещает, одержимый демоном»¹⁴². Таким поведением, замечает автор, Симеон «отвращал от греха чуть ли не всех в Эмесе»¹⁴³.

Юродивые, по своей великой внутренней чистоте и смирению, часто обладают дарами рассуждения (*διάκρισις*), прозорливости (*διόρασις*) и пророчества (*προόρασις*). Подчеркнем, что в основном (кроме редких исключений¹⁴⁴) они используют свои дарования по любви к ближнему, желая оказать ему помощь¹⁴⁵.

139. Vie et récits de l'abbé Daniel. P. 60.

140. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 68.

141. Там же. С. 80.

142. Там же. С. 74. Ср.: С. 79.

143. Там же. С. 79.

144. См.: Там же. С. 71.

145. См.: Там же. С. 69, 70–71, 73, 75, 76.

ДУХОВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЮРОДСТВА ХРИСТА РАДИ

Юродство Христа ради — образ жизни исключительный. Избрание этого пути предполагает, что были выполнены некоторые условия.

*Божественное призвание или личное призвание,
подтвержденное Богом*

Феофила и Марию призывает на этот путь старец Прокопий, который объявляет им, что в этом состоит воля Божия. Они убеждены, что именно с Божией помощью они облачились в свои необычные костюмы¹⁴⁶. Иоанн Эфесский приходит к выводу, что Приск — «один из тех нищих духом, которым благословение дается нашим Господом»¹⁴⁷. Когда Симеон объявляет о своем намерении сподвижнику Иоанну, последний пытается его отговорить, но тщетно. Блаженный Леонтий Неапольский подчеркивает, что тогда Иоанн понял, «что Бог вразумил его [Симеона] на это». Действительно, Симеон сам утверждает: «...я поступаю так не по своей, а по Божией воле»¹⁴⁸. Андрей Юродивый избирает этот путь по указанию своего духовного отца Никифора.

Духовная жизнь, достигшая совершенства

В житиях юродивые описаны великими подвижниками. Прежде всего надо сказать, что они мало едят и мало спят. Автор жития преподобной Исидоры пишет: «Из четырехсот сестер ни одна не видывала, когда она ела. За трапезу она никогда не садилась, никогда не брала себе и ломтя хлеба, а довольна была крошками, собираемыми

146. *John of Ephesus. Lives of the eastern saints.* P. 172, 175, 176.

147. *Ibid.* P. 179.

148. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 66, 67.

после стола, и остатками в сосудах, которые обмывала»¹⁴⁹. По поводу «пасущихся», которые возвращаются в мир, чтобы там притворяться помешанными, Евагрий пишет, что «ни одна из потребностей не удовлетворяется [ими] до насыщения; их закон предписывает им [переносить] голод и жажду, тело же покрывать лишь настолько, насколько этого требует необходимость»¹⁵⁰. Преподобный Симеон Салос питается лишь один раз в неделю и почти не принимает пищи во весь Великий пост.

Время сна юродивые посвящают молитве. Блаженный Леонтий Неапольский пишет о Симеоне, что «часто всю ночь до рассвета он молился и орошал пол слезами»¹⁵¹. Феофил и Мария много молятся и кладут поклоны, прежде чем отойти ко сну¹⁵², то же самое Евагрий сообщает о «пасущихся»¹⁵³. Андрей Юродивый творит непрестанную молитву днем, ночью же идет молиться в храмах или перед ними¹⁵⁴.

Более того, в своих житиях юродивые изображены совершенно бесстрастными. Исидора, «несмотря на все поношения, брань и презрение», «никого не обижала и ни полсловом не показывала ропота»¹⁵⁵. «Пасущиеся» «едят с совершенным равнодушием, даже когда им приходится быть у трактирщиков или перекупщиков, не обращая внимания ни на место, ни на внешний вид, ни на что-либо другое; они посещают многие бани, как правило, моясь вместе с женщинами, с такой силой побеждая страсти, что тиранят свою природу и не

149. Палладий. Лавсаик. 36 (рус. пер.: Указ. изд. С. 78).

150. Евагрий Схоластик. Церковная история. I. 21 (рус. пер.: он же. Церковная история. Т. I. С. 172).

151. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 69, 75, 81.

152. John of Ephesus. Lives of the eastern saints. P. 169.

153. Евагрий Схоластик. Церковная история. I. 21 (рус. пер.: он же. Церковная история. Т. I. С. 173).

154. Житие Андрея Юродивого. 19, 70–71: PG. 111. Col. 652BC, 712A–C.

155. Палладий. Лавсаик. 36 (рус. пер.: Указ. изд. С. 78).

отвечают [ее зову] ни при взгляде, ни при прикосновении, ни даже при объятиях женщины»¹⁵⁶. Симеон и Андрей, находясь перед чрезвычайно возбуждающими похоть зрелищами, остаются к ним нечувствительными. Симеон так описывает свое внутреннее состояние, когда он однажды вошел в женскую баню: «...как полено среди поленьев, так я себя чувствовал тогда. Ибо я не ощущал ни того, что у меня есть тело, ни того, что я оказался среди тел. Ум мой всецело занят был Божиим и сосредоточен на Нем»¹⁵⁷. В другом месте блаженный Леонтий Неапольский пишет, что он «достиг такой чистоты и бесстрастия, что часто плясал и водил хорорыводы, и по одну сторону от него была блудница, а по другую — вторая; он держал их за руку, и вращался среди мирян, и выкидывал свои шутки. Иногда гуляющие женщины лезли к Симеону за пазуху, приставали к нему, били по лицу и щипали. Старец же, подобно чистому золоту, нисколько не осквернялся от этого»¹⁵⁸. В «Житии Андрея Юродивого» мы находим похожий эпизод, в котором святой, будучи затянут в публичный дом, остается совершенно нечувствителен к зазывающим словам и движениям блудниц¹⁵⁹. Автор жития преподобного Симеона подчеркивает, что он «достиг столь великой чистоты и бесстрастия, что, пройдя через все, что для плотского и одержимого страстями человека является скверной, вре́дом и помехой в добродетельной жизни, праведник этот, подобно перлу чистому, не осквернился от грязи»¹⁶⁰.

Достигнув вершин делания (πράξις) и обретя бесстрастие (ἀπάθεια), юродивые постигают высшую степень созер-

156. *Евагрий Схоластик*. Церковная история. I. 21 (рус. пер.: он же. Церковная история. Т. I. С. 172).

157. Жити́е и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 70.

158. Там же. С. 74.

159. Житие Андрея Юродивого. 20–21: PG. 111. Col. 652C–653C.

160. Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 54.

цания (θεωρία): многих из них видели молящимися в сиянии Божественного света¹⁶¹.

Кроме того, их святость не остается скрытой от подвижников, обладающих даром рассуждения или получивших о ней откровение¹⁶².

Однако следует подчеркнуть, что, когда юродивые вступают на путь симуляции безумия, они представляют собой уже не новичков в духовной жизни, но подвижников, которые достигли высокого уровня духовного совершенства и за спиной у которых долгая аскетическая жизнь. «Пасущиеся», о которых пишет Евагрий, возвращаются в мир, получив «бесстрастие посредством добродетели»¹⁶³. Марк Александрийский провел восемь лет в монастыре¹⁶⁴. Антиох также провел много лет в монастыре, а последние три года — в усиленном подвижничестве¹⁶⁵. Преподобный Симеон отшельничествовал в пустыне Мертвого моря со своим сподвижником Иоанном в течение тридцати одного года. Автор его жития подчеркивает: «...он вышел в мир не неопытным мужем, еще нуждающимся в наставнике... но мужественно и правильно пройдя путь благородной брани, увидев себя одетым в броню Духа, получив *власть наступать на змей и скорпионов* (Лк 10, 19), погасив разжжение плоти росой Духа Святого, презрев сласти и славу мира, смирением стяжав бесстрастие, как бы верхнюю и нижнюю одежду... лишь тогда он вышел из

161. *John of Ephesus. Lives of the eastern saints.* P. 181–182; Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 77; Житие Андрея Юродивого. 38–39; PG. 111. Col. 672D–676A.

162. См.: *Палладий. Лавсаик.* 37; *Vie et récits de l'abbé Daniel.* P. 61; *Jean Rufus. Plérophories.* P. 178–179; *John of Ephesus. Lives of the eastern saints.* P. 168–169, 170, 180; Житие и деяния аввы Симеона... // Византийские легенды. С. 55, 76.

163. *Евагрий Схоластик. Церковная история.* I. 21 (рус. пер.: он же. Церковная история. Т. I. С. 171).

164. *Vie et récits de l'abbé Daniel.* P. 61.

165. См.: *Прп. Иоанн Лествичник. Лествица.* 4. 111.

пустыни в мир точно на единоборство с дьяволом»¹⁶⁶. Автор жития преподобного Саввы Нового отмечает, что он «не просто и без приготовления решился предпринять это дело, но принял на себя юродство, сначала хорошо “обучив” всякий член и всякое чувство, чтобы не дать возобладать худшему над лучшим, и вышел, таким образом, с должной предосторожностью для осмеяния изобретателя злобы»; «он сперва хорошо уврачевал душевную болезнь воздержанием и смирением... и только тогда решился на этот новый бег и борьбу»¹⁶⁷.

Бесстрастие

Бесстрастие — необходимое условие к восприятию подвига юродства, оно венчает аскетическую жизнь и состоит в том, чтобы быть свободным от всякой страсти. Не стяжавший бесстрастие подвергается опасности избрать этот подвиг по гордости и вынести из него гордость, а не смирение. Кроме того, как подчеркивает сподвижник Симеона Иоанн¹⁶⁸, не имея бесстрастия, избравший юродство может быть смущен своими собственными поступками, словами или же теми ситуациями, в которые он будет попадать. Наконец, существует опасность в том, чтобы стать по-настоящему безумным или одержимым: дьявол может воспользоваться духовной немощью юродивого и возобладать над ним, навязывая ему слова и поступки. Патриарх Филофей (Коккин), автор «Жития преподобного Саввы Нового», упоминает о некоторых людях, «которые, не знаю каким образом, обманывали себя, не прикидываясь только

166. *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou.* P. 123. (Ср. рус. пер.: Византийские легенды. С. 54. — *Ред.*)

167. *Филофей, патриарх Константинопольский. Житие преподобного Саввы Нового.* С. 59, 43.

168. *Житие и деяния аввы Симеона...* // Византийские легенды. С. 67.

дураками, но будучи ими и на самом деле по своим словам и делам, и вместо того, чтобы смеяться над демонами и миром, как говорится у отцов, сами подвергали себя насмешкам, ибо, еще не будучи в состоянии подчинить бессловесное души разуму и не предавшись всецело добру, они, как прежде времени выбежавшие за барьер, низверглись легко в страсти, бесстыдно делая и говоря, как бы безумные»¹⁶⁹.

Можно подумать, что мы здесь себе противоречим: если юродивые, вступая на этот путь, уже достигли бесстрастия и, следовательно, смирения, то бессмысленно утверждать, что они ищут на этом пути именно смирения. На самом деле они стремятся достичь «крайней степени смирения». Автор жития Приска представляет юродство как путь, который позволяет достичь высшую степень совершенства¹⁷⁰. Евагрий Схоластик полагает, что юродство есть наивысший аскетический подвиг, некая последняя степень, которую мало кто из подвижников способен пройти¹⁷¹. Преподобный Иоанн Лествичник указывает, что свойство совершенных — «смиренно-мудрие, жажда бесчестий, произвольная алчба невольных скорбей»¹⁷². Он подчеркивает: «Таковые дарования доставляет совершенное уклонение от мира. И поистине дело великих — терпеть поругание от своих». Он еще пишет: «Если предел, свойство и образ крайней гордости состоит в том, что человек ради славы лицемерно показывает добродетели, каких в нем нет, то глубочайшего смиренномудрия признак, когда человек ради унижения, в некоторых случаях, принимает на себя такие

169. *Филофей, патриарх Константинопольский. Житие преподобного Саввы Нового*. С. 43. Критику мнимых Христа ради юродивых мы также находим в «Огласительных словах» прп. Симеона Нового Богослова, см.: *Catéchèses*. XXVIII (1. 369–381).

170. *John of Ephesus. Lives of the eastern saints*. P. 179.

171. *Евагрий Схоластик. Церковная история*. I. 21.

172. *Прп. Иоанн Лествичник. Лествица*. 6. 4.

вины, каких и нет в нем»¹⁷³. Преподобный Исаак Сирин называет юродство во Христе «высотой совершенства»¹⁷⁴. Архимандрит Софроний подчеркивает, что: «“юродство Христа ради” является духовным подвигом, в котором особенно проявляется третья [и высшая] степень самоотречения»¹⁷⁵, отречение от суетной славы. Священник Иоанн Ковалевский говорит, что «юродство о Христе — один из труднейших и великих подвигов христианского благочестия», на него Господь Бог призывает только особенных избранников и избранниц¹⁷⁶.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, юродство Христа ради — это особенный аскетический путь, прежде всего позволяющий совершенствоваться в трех христианских добродетелях: смирении, отречении от мира и милосердии¹⁷⁷. Притворное безумие позволяет юродивому стяжать истинное смирение через унижения, достигающиеся на его долю в обществе,

173. *Прп. Иоанн Лествичник*. Лествица. 25. 46, 25. 44 (рус. пер.: Указ. изд. С. 171, 170).

174. *Прп. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. 58 (рус. пер.: Указ. изд. С. 310).

175. *Sophrony, archimandrite*. Des fondements de l'ascèse orthodoxe. P. 35. (Вставка в квадратных скобках сделана Ларше. — *Ред.*)

176. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия / Сост. свящ. Иоанн Ковалевский. 3-е изд. М., 1902 [репринт: М., 1996]. С. 2.

177. Это в достаточной мере отличает христианского юродивого от аналогий, существующих в других традициях, например: от греческого киника (см.: *Goritcheva T.* Cynisme, folie en Christ et sainteté // *Contacts*. 1986. 134. P. 90–107), индусского «пашупатас» (см.: *Syrkin A. Y.* On the Behavior of the «Fools for Chris's Sake» // *History of Religions*. 1982. V. 22. № 2. P. 166) или мусульманского «маламати» (см.: *Bausani A.* Note sul «Pazzo sacro» nell' Islam // *Studi e materiali di storia della religioni*. 1958. V. 29. P. 93–107).

которое нетерпимо относится к умалишенным; позволяет отречься от мира, потому что делает из него нищего и отверженного; позволяет тайно от мира творить милостыню, разделяя жизнь обездоленных. Все известные нам особенности юродивых могут быть, на наш взгляд, приписаны той или другой из этих добродетелей¹⁷⁸.

Однако отречение от мира, выражающееся в крайней бедности, и странничество могут быть осуществлены и в обычных монашеских условиях, особенно же в отшельничестве. Что касается милосердия к обездоленным, то, с одной стороны, его можно тайно творить и не будучи юродивым¹⁷⁹, а с другой стороны, эта добродетель характерна для тех юродивых, которые жили в городах. Таким образом, единственным свойством, общим для всех юродивых и действительно для них характерным, является, на наш взгляд, максимальное стремление ко смирению, которое постоянно испытывается посредством несправедливого презрения, унижений и страданий, претерпеваемых Христа ради.

178. Главные признаки юродства Христа ради хорошо определены в следующих исследованиях: *Špidlik T.* Fous pour le Christ (см.: Col. 753–757); *Saward J.* Dieu à la folie. P. 42–49. Но в них не раскрыта существующая между этими особенностями связь.

179. Характерный пример мы находим в житии святого Иоанна Кипрского: монах Виталий находит работу в городе, а по вечерам пытается помочь блудницам, употребляя свой достаток на их оплату, чтобы они не блудили, и молится об их обращении. При этом он их просит не раскрывать его дело и даже сносит несправедливую молву о том, что будто бы у него есть среди них любовница (*Léontios de Néapolis. Vie de Jean de Chypre. XXXVI*).

БИБЛИОГРАФИЯ

В библиографии указаны те книги, которые цитировались (кроме нескольких исключений). Для источников по патристике сначала указывается издание текста на языке оригинала, затем — издание перевода, который использовался.

ИСТОЧНИКИ

(апофтегмы, творения отцов Церкви, жития)¹

Апофтегмы — *Apophthegmata Patrum* — *Apophthègmes*

1) Алфавитное собрание — *Collection alphabétique*. — Ист.: PG. 65. Col. 71—440. *Guy J.-Cl. Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* // SH. 1962. № 36. P. 19—36. Переводы: *Guy J.-Cl. Les Apophthègmes des Pères*

1. Эта часть библиографии полностью переработана для удобства русского читателя: 1) построена на основе русского алфавита; 2) помимо французских переводов, которыми пользовался автор, указаны те издания русских переводов, по которым они цитировались переводчиком (иером. Савва) и редактором (в примечаниях они сокращенно были названы: Указ. изд.). Библиографические указания на использованные автором издания текстов на языке оригинала сохранены (они печатаются после слова «источник» — Ист.), но переоформлены по нормам, принятым в научных изданиях. В квадратные скобки взяты названия тех произведений, которые на русский язык не переведены. Переоформление библиографии — Е.В.Макаревич.

- du Désert: Série alphabétique // Spiritualité orientale. 1966. № 1. P. 17–317 (нумерация апофтегм дается автором по этому изданию). *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert: Collection alphabétique. Solesmes, 1981. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2004.
- 2) [Анонимная часть алфавитно-анонимного собрания] — **Collection anonyme.** — Ист.: *Nau F.* Histoires des solitaires égyptiens // ROC. 1907. Т. 12. P. 48–69, 171–181, 393–404; 1908. Т. 13. P. 47–57, 266–283; 1909. Т. 14. P. 357–379; 1912. Т. 17. P. 204–211, 294–301; 1913. Т. 18. P. 137–146. Переводы: *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert: Série des anonymes. Solesmes: Begrolle-en-Mauges, 1985 (апофтегмы с № 133 по № 339). Таблицу соответствий нумерации апофтегм см.: *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert: Troisième recueil et tables. Solesmes, 1976. P. 254–266. Древний патерик, изложенный по главам / Пер. с греч. Афонского рус. Пантелеимонова мон-ря. 3-е изд. М., 1899 [репринт: М., 1991].
- 3) Систематическое собрание — **Collection systématique.** — Ист.: *Les apophthègmes des Pères: Collection systématique /* Introd., texte critique, trad. et notes par J.-Cl.Guy // SC. 1993. № 387; 2003. № 474; 2005. № 498. Перевод: Древний патерик...
- 4) [Разные собрания] — **Collections diverses:** а) Новые и малоизвестные апофтегмы, переведенные с греческого языка (Ms. Coislin 126 = N; Paul Evergetinos = PE), с латинского (R, Pa, M), с сирийского (Bu), с армянского (Arm), с коптского (Eth. Coll.), с эфиопского (Eth. Coll., Eth. Pat.): *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert: Nouveau Recueil. Solesmes, 1970; б) Дополнения к алфавитно-анонимному собранию, дополнения к греческому систематическому собранию (I–XXI, H, QRT), апофтегмы, переведенные с латинского языка (PA, CSP), апофтегмы, переведенные с коптского языка (Am): *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert: Troisième recueil et

tables. Solesmes, 1976. Здесь находятся таблицы ко всем собраниям.

Арсений Великий, прп.

[Послание]. — *Arsène, S. Lettre / Trad. par B. Outtier // Lettres des Pères du désert: Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis. Begrolle-en-Mauges. 1985. P. 107–113. (Spiritualité orientale; 42).*

Афанасий Великий, свят.

Житие преподобного Антония. — Ист.: PG. 26. Col. 835–976.

Перевод: *Афанасий Великий, свят.* Творения: В 4 т. 2-е изд.

ТСЛ, 1902–1903 [репринт: М., 1994]. Т. 3. С. 178–250.

Слово на язычников. — Ист.: SC. 1983. № 18 bis. Перевод: Там же. Т. 1. С. 125–191.

Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.

Руководство к духовной жизни. — Ист.: SC. 1997. № 426;

1998. № 427; 2000. № 450; 2001. № 451; 2002. № 468.

Перевод: *Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. 4-е изд. СПб., 1905 [репринт: М., 1993].

Василий Великий, свят.

Подвижнические наставления. — Ист.: *S. Basilius Cesariensis*

Cappadociae (Magnus). Constitutiones asceticae // PG. 31.

Col. 1321–1428. Перевод: *Василий Великий, свят.* Предна-

чертание подвижничества // Древние иноческие уставы,

собранные свят. Феофаном Затворником. М., 1892 [репринт: М., 1994]. С. 246–510.

Беседы о сотворении человека. — Ист.: *Sur l'origine de l'homme: Hom. X et XI de l'Hexaéméron / Éd. et trad. par A. Smets,*

M. van Esbroek // SC. 1970. № 160. Перевод: *Св. Василий*

Кесарийский. Беседа первая о сотворении человека «по об-

разу» // ЖМП. 1972. № 1. С. 30–38. Вторая беседа о че-

ловеке святого Василия Великого, архиепископа Кесарийского // ЖМП. 1972. № 3. С. 33–40.

Григорий Богослов, свт.

Стихотворения нравственные. — Ист.: *S. Gregorius Nazianzenus. Carmina moralia* // PG. 37. Col. 521–968. Перевод: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: В 2 т. СПб., 1912 [репринт: Серг. П., 1994]. Т. 2. С. 133–297.

Слово 39. — Ист.: SC. 1990. № 358. Р. 150–197. Перевод: Слово 39, на святые светлы явления Господних // *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. Т. 1. С. 532–544.

Слово 43. — Ист.: *S. Gregorius Nazianzenus. Oratio 43: Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi* // PG. 36. Col. 493–606. Перевод: Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Там же. Т. 1. С. 602–655.

Слово 45. — Ист.: *Oratio 45: In sanctum Pascha* // PG. 36. Col. 624–664. Перевод: Слово 45, на святую Пасху // Там же. Т. 1. С. 661–680.

Григорий Великий Двоеслов, свт.

[Толкование на книгу Иова, или нравственные толкования]. — Ист. *Expositio in Librum Job sive Moralia* // PL. 75. Col. 509 — PL. 76. Col. 782.

Собеседования. — Ист.: PL. 66. Col. 125–204. Перевод: *Святого отца нашего Григория Двоеслова, епископа Римского, Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души.* М., 1996.

Григорий Нисский, свт.

Об устройении человека. — Ист.: PG. 44. Col. 128–256. Перевод: *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека / Пер., послесл. и прим. В.М.Лурье. СПб.: Аxioma, 2000.

О девстве. — Ист.: *Traité de la virginité* / Ed. et trad. M.Aurbi-
neau. 1966. F. № 199. // SC. 1966. № 119.

О душе и воскресении. — Ист.: *De anima et resurrectione* // PG. 46. Col. 12—160.

Слово 3-е на святую Пасху о воскресении Христовом. — Ист.: PG. 46. Col. 652—681. Перевод: *Григорий Нисский, свт.* Творения: В 8 ч. М., 1861—1871. Ч. 8 // ТСОРП. 1872. Т. 45. С. 56—87.

Григорий Палама, свт.

К Ксении о страстях и добродетелях. — Ист.: PG. 150. Col. 1044—1088. *Филокаліа*. Т. IV. 1976. Σ. 91—115. Перевод: *Святого отца нашего Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского, ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания* // Добротолюбие. Т. 5. 1900. С. 254—281.

[150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим]. — Ист.: *Φιλοκαλία*. Т. IV. 1976. Σ. 134—187. Перевод: *Grégoire Palamas. Chapitres physiques, theologiques, ethiques et pratiques* / Trad. J. Touraille. *Philocalie des Pères neptiques*. Т. X. Bellefontaine, 1990. P. 221—304.

[Олицетворение]. — Ист.: *S. Gregorius Palamas. Prosopopoeiae* // PG. 151. Col. 1347—1372.

Триады в защиту священнобезмолвствующих. — Ист.: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes* / Introd., texte crit., trad. et notes J. Meyendorff. Zouvian, 1973. Перевод: *Григорий Палама, св. Триады в защиту священнобезмолвствующих* / Пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М., 1995.

Диадокх Фотикийский, блж.

Сто глав. — Ист.: SC. 1966. № 5 bis. P. 84—113. Перевод: *Диадокх, еп. Фотики в Епифе Иллирийском, блж. Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного* // Добротолюбие: В рус. пер.: В 5 т. 2-е изд. М., 1895—1901 [репринт: ТСЛ, 1992]. Т. 3. С. 8—74.

Дионисий Ареопагит, *сщмч.*

О церковной иерархии. — Ист.: *S. Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* // PG. 3. Col. 396–569. Перевод: *Сщмч. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания* / Вступ. статья, подготовка греч. текстов и их рус. пер. Г.М.Прохорова. СПб., 2001.

Дорофей, *авва*

Душеполезные поучения. — Ист.: SC. 1963. № 92. Перевод: *Дорофей, авва. Душеполезные поучения и послания* / Изд. Оптиной пуст. Калуга, 1895 [репринт: М., 1991].

Евагрий Понтийский

[Антирретик]. — Ист. (сирийский текст с обратным переводом на греческий): *Frankenberg W. Evagrius Ponticus* // *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Neue Folge. Bd. XIII. № 2. Berlin, 1912. S. 472–545.*

Зерцало иноков и инокий. — Ист.: *Sententiae ad monachos* // *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos* / Ed. H.Gressmann. Leipzig, 1913. S. 153–165. (TU; 39. 4). *Sententiae ad virginem* // *Ibid. S. 146–151.* Перевод: *Евагрий Понтийский. Зерцало иноков и инокий* // *Он же. Аскетические и богословские творения* / Пер., вступ. статья и коммент. А.И.Сидорова. М., 1994. С. 129–141.

Слово о духовном делании, или Монах. — Ист.: *Évagre le Pontique. Traité pratique on le Moine* / Éd. et trad. A. et C. Guillaumont // SC. 1971. № 170–171. Перевод: Там же. С. 94–112.

О восьми духах лукавства. — Ист.: *S. Nilus Abbas. De octo spiritibus malitiae* // PG. 79. Col. 1145–1164. Перевод: *Творения преподобного отца нашего Нила Синайского* / Изд. Московск. подворья ТСЛ. М.: 2000. С. 121–132.

Слово о молитве. — Ист.: *De oratione (sub nomine Nili Ancyрани)* // PG. 79. Col. 1165–1200. Перевод: *Евагрий*

Понтийский. Слово о молитве // Он же. Аскетические и богословские творения. С. 76–93.

Евагрий Схоластик

Евагрий Схоластик. Церковная история: В 3 т. СПб., 2001.

Епифаний Кипрский, свт.

На 80 ересей Панарий, или Ковчег. — Ист.: *Adversus haereses* // PG. 41. Col. 173–199; 42. Col. 9–774. Перевод: *Епифаний Кипрский, свт. Творения: В 6 ч. М., 1863–1884. Ч. 1–5.*

Ерм

Пастырь. — Ист.: SC. 1958. № 53. Перевод: *Ерм. Пастырь* / Пер. прот. П.Преображенского // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1978.

Игнатий Богоносец, сщмч.

Послание к Филадельфийцам. — Ист.: SC. 1969. Vol. 10. P. 120–131. Перевод: Раннехристианские отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1978. С. 128–133.

Иоанн Златоуст, свт.

Творения. — Ист.: PG. 47–64. Перевод: *Иоанн Златоуст, свт. Творения: В 12 т. / СПб.: Изд. СПбДА, 1895–1906 [репринт: М., 1991–2004].*

Иоанн Дамаскин, прп.

Точное изложение православной веры. — Ист.: *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2* // *Patristische texte und Studien.* № 12. Berlin: New York, 1973. Перевод: *Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. М., 1992.*

О добродетели и страсти. — Ист.: *De virtute et virto (Sermo animus utilissimus et admirandus)* // *Φιλοκαλία.* Т. II. 1975. Σ. 232–238. Перевод: *О добродетелях и страстях* // Творение Ефрема Сирина. Серг. П., 1912 [репринт: М.,

1994]. Т. 3. С. 385–395. Добротолюбие. Т. 2. 1895. С. 369–376.

Иоанн Эфесский (Иоанн из Амиды)

John of Ephesus. Lives of the eastern saints / Ed. and transl. by E.W.Brooks // PO. 1926. Т. 19.

Иоанн Кассиан Римлянин, прп.

Собеседования египетских подвижников. — Ист.: *Jean Cassien. Conferences / Éd. et trad. E.Pichery. 1959. № 64.* Перевод: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания / Пер. с лат. еп. Петра. М., 1892 [репринт: ТСЛ, 1993]. С. 165–633 // SC. 1955. № 42; 1958. № 54.*

О постановлениях киновитян. — Ист.: *Jean Cassien. Institutions cenobitiques / Éd. et trad. J.-Cl.Guy // SC. 1965. № 109.* Перевод: Там же. С. 9–164.

Иоанн Лествичник, прп.

Иоанн, игумен Синайский. Лествица / Изд. Оптиной пуст. Серг. П., 1908 [репринт: ТСЛ, 1991].

Иоанн Ликопольский (Иоанн Пустынник), прп.

Jean le Solitaire. Dialogue sur l'âme et passions des hommes // ОСА. 1939. 120. 13.

Иоанн Мосх, блж.

Луг духовный. — Ист.: PG. 87. Col. 2851–3116. Перевод: *Иоанн Мосх, блж. Луг духовный / Пер. с греч., примеч. прот. М.И.Хитрова. 2-е изд. ТСЛ, 1915 [репринт: Оптина пустынь, 1991].*

Иустин Мученик, св.

Апология I. — Перевод: Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому // *Иустин Мученик, св. Творения / Пер. и примеч. прот. П.Преображенского. М., 1982 [репринт: М., 1995]. С. 31–104.*

Апология II. — Перевод: Апология II, представленная в пользу христиан римскому сенату // Там же. С. 105—121.

О воскресении. — Holl K. / *Fragmente vornicanischer Kirchenvater aus den Sacra Parallela*. Leipzig, 1899. № 107. Перевод: Отрывок о воскресении // Там же. С. 469—484.

Иоанн Руф.

Jean Rufus, évêque de Maiouma. *Plérrophories*, c'est-à-dire Témoignages et révélations (contre le concile de Chalédoine) / Éd. F.Nau. — Ист.: РО. 1982. Т. 8. Р. 178—179.

Ириней Лионский, сщмч.

Портив ересей. — Ист.: *Irénée. Contre les hérésies* / Éd. et trad. A.Rosseau // SC. 1979. № 264; 1982. № 294; 1974. № 211; 1965. № 100; 1969. № 153. Перевод: *Иже во святых отца нашего Ириней, епископа Лионского*, Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания // *Ириней Лионский, св. Творения* / Пер. прот. П.Преображенского. СПб., 1900 [репринт: М., 1996]. С. 17—528.

Исаак Сирий, прп.

Слова подвижнические. — Ист.: Греческий текст издан в 1770 г. в Лейпциге иером. Никифором (Феотоки), переиздан в 1895 г. в Афинах (издатель — J.Spetsieris). Перевод: *Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические* / Пер., предисл. С.И.Соболевского. Серг. П., 1911 [репринт: М., 1993].

Исихий Иерусалимский, прп.

О трезвении и молитве. — Ист.: *Φιλοκαλία*. Т. I. 1976. Σ. 141—173. Перевод: *Преподобного Исихия, пресвитера Иерусалимского*, к Феодулу Душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве // *Добролюбие*: В рус. пер.: В 5 т. 2-е изд. М., 1895—1901 [репринт: ТСЛ, 1992]. Т. 2. С. 157—202.

История египетских монахов. — Ист.: SH. 1961. № 34. Перевод: *История египетских монахов*. М., 2001.

Каллиник

Callinicos. Vie d'Hypatios / Ed. et trad. G.J.M.Bartelink // SC. 1971. № 177.

Климент Александрийский

Увещевание к язычникам. — Ист.: SC. 1949. № 2. Перевод: *Климент Александрийский. Увещевание к язычникам.* СПб., 1998.

Кирилл Скифопольский

Житие прп. Саввы Освященного. — Ист.: *Vita Cyrilli Scythopolitani* / Ed. E.Schwartz // TU. 1993. Bd. 49. № 2. Переводы: Trad. A.-J.Festugière // *Les Moines d'Orient. III/3.* Paris, 1961. S. 85—200. Палестинский патерик. Житие преподобного Саввы Освященного. ТСЛ, 1996. С. 174—271.

[Житие свт. Авраама]. — Ист.: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Abramii* // 1 bid. S. 243—247. (TU. 1939. Bd. 49). Перевод: *Cyrille de Scythopolis. Vie d'Abramios / Vie d'Abraamios.* Trad. A.-J.Festugière // *Les Moines d'Orient. III/3.* Paris, 1963.

Леонтий Неапольский, блж.

Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre / Éd. A.-J.Festugière, L.Rydén. Paris, 1974.

Макарий Египетский, прп.

Духовные беседы. — Ист.: *Macaire. Chapitres métaphrasés par Syméon Métaphraste.* Φιλοκαλία. Т. III. 1960. Σ. 171—234. Перевод: *Pères neptiques.* Т. V. Bellefontaine, 1984. Р. 17—85. *Макарий Египетский, прп. Семь слов* // Он же. Духовные беседы. ТСЛ, 1904 [репринт: ТСЛ, 1994]. С. 363—467.

Максим Исповедник, прп.

[О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория]. — Ист.: *S. Maximus Confessor. Ambigua* // PG. 91. Col. 1031—1418. Перевод: *Saint Maxime le Confesseur. Ambigua* / Trad. E.Ponsoye. Paris—Suresens, 1994.

Главы о любви. — Ист.: PG. 90. Col. 960—1080. Критич. изд. *Massimo Confessore. Capitoli sulla carita* / Ed. A.Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963. Перевод: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // Он же. Творения: В 2 кн. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты / Пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. М., 1993. С. 96—145.

[Послания]. — Ист.: *Epistolae* // PG. 91. Col. 364—699. Перевод: *Saint Maxime le Confesseur. Correspondance* / Trad. E.Ponsoye. Paris, 1998.

Мистагогия. — Ист.: PG. 91. Col. 657—718. *La Mystagogie de saint Maxime le Confesseur* / Éd. et trad. C.Sotèropoulos. Athènes, 2001. Перевод: Мистагогия // Там же. Кн. 1. С. 154—184.

[Творения богословские и полемические]. — Ист.: *Opuscula theologica et polemica ad Marinum* // PG. 91. Col. 9—285. Перевод: *Saint Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques* / Trad. E.Ponsoye. Paris, 1998.

Вопросоответы к Фалассию. — Ист.: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, I. *Quaestiones I—LV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita ediderunt C.Laga et C.Steel* // *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Vol. 7. Turnhout; Leuven, 1980. Перевод: Вопросоответы к Фалассию. I—LV // Там же. Кн. 2. С. 18—174. Вопросоответы к Фалассию LVI—LVIII / Пер. и комм. А.И.Сидорова // Альфа и Омега, 1997. 3 (14). Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LIX // Альфа и Омега, 1999. 1 (19). Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LX // Альфа и Омега, 2000. 1 (23).

Вопросоответы к Фалассию. — Ист.: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, II. *Quaestiones LXI—LXV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita ediderunt C.Laga et C.Steel* // *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Vol. 22. Turnhout; Leuven, 1990.

Марк Подвижник, прп.

Слово 2-е. О тех, кто думают оправдаться делами. — Ист. и фр. перевод (*Marc L' Ermite. La Justification par les œuvres*):

Ibid. P. 130–201. Рус. перевод: Слово 2. О тех, которые думают оправдаться делами, 226 глав // Слова духовно-нравственные преподобных отцев наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. Серг. П., 1911 [репринт: М, 1995]. С. 20–57.

Слово 4. О святом крещении. — Изд. и фр. перевод (Sur le saint baptême): *Marc le Moine. Tratés. I* / Éd. et trad. G. M. Durand // SC. 1999. № 445. P. 296–397. Рус. перевод: Слово 4. Преподобного Марка Подвижника ответ недоумевающим о святом крещении // Там же. С. 76–114.

Методий Патарский, сщмч.

Пир десяти дев. — Перевод: *Методий Патарский, сщмч.* Творения. М., 1996. С. 25–140.

Немесий Эмесский

О природе человека. — Ист.: PG. 40. Col. 504–818. Перевод: *Немезий, еп. Эмесский. О природе человека* / Пер. с греч., прим., прилож. предисловий и словаря Ф. С. Владимирского. Почаев, 1904.

Никита Стифат, прп.

Сотницы. — Ист.: Φιλοκαλία. Т. III. 1976. Σ. 273–355. Перевод: *Никиты преподобного монаха и пресвитера святейшей обители Студийской Сотницы* // Добротолюбие. Т. 5. 1900. С. 82–161.

[О душе]. — Ист.: De l'âme // *Nicéas Stéthatos. Opuscules et lettres* / Éd. et trad. J. Darrouzès. Paris, 1961. P. 56–153 (SC. № 81).

[Послания]. — Ист.: *Lettres* // Ibid. P. 228–291.

Жизнь Симеона Нового Богослова. — Перевод: *Никита Стифат, прп.* Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокаера // *Симеон Новый Богослов, прп., Никита Стифат, прп.* Аскетические произведения. Клин, 2001. С. 95–222.

Ориген

Против Цельса. — Ист.: *Origenes. Contra Celsum* / Ed. M. Borret // SC. 1967—1969. N132, 136, 147, 150. Перевод: Против Цельса, апология христианства Оригена, учителя Александрийского. Казань, 1912 [переизд.: М., 1996].

Палладий Еленопольский, прп.

Ист.: *Pallade. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* / Éd. et trad. A.M. Malingrey // SC. 1988. № 341, 342.

Лавсаик. — Ист.: *Palladius. Historia Lausiaca*. 31 // PG. 34. Col. 1091A. Перевод: *Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов.* СПб., 1873 [репринт: М., 1992].

Симеон Новый Богослов, прп.

Главы богословские, умозрительные и практические. — Ист.: *Syméon Nouveau Théologien. Chapitres théologiques et pratiques* / Éd. et trad. J. Darrouzès // SC. 1957. № 51. Перевод: Главы богословские, умозрительные и практические // Симеон Новый Богослов, прп. Никита Стифат, прп. Аскетические произведения в новых переводах / Сост. и общ. ред. игум. Илариона (Алфеева). Клин, 2001. С. 7—76.

[Богословские трактаты]. — Ист.: *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques* / Éd. et trad. J. Darrouzès // SC. 1966. № 122.

Тертуллиан

Тертуллиан. О душе / Пер. с лат., вступ. статья, коммент. и указ. А.Ю. Бряхутина. СПб., 2004.

Фалассий, авва.

Четыре сотницы. — Ист.: PG. 91. Col. 1427—1470. Φιλοκαλία. Т. II. 1984. Σ. 205—229. Перевод: Аввы Фалассия о любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу. Четыре сотницы // Добротолюбие. Т. 3. 1900. С. 290—317.

Филофей Синайский, прп.

Главы о трезвении. — Ист.: *Φιλοκαλία*. Т. II. 1976. Σ. 274—286.

Перевод: Преподобного отца нашего Филофея Синайского 40 глав о трезвении / Добротолюбие. Т. 3. С. 401—420.

Феодор Петрский

Ист.: *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos* / Hrsg. H. Usener. Leipzig, 1890. Перевод: *Théodore de Pétra. Vie de Saint Théodose*. Trad. par A.-J. Festugière // *Les moines d'Orient*. III/3. Paris, 1961.

Феодорит Кирский, блж.

Десять слов о Промысле. — Ист.: PG. 83. Col. 555—774.

Перевод: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Десять слов о Промысле. Серг. П., 1907 [репринт: М., 1996].

История боголюбцев. — Ист.: *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie* / Éd. et trad. par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen // SC. 1977. № 234; 1979. № 257. Перевод: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* История боголюбцев с прибавлением «О Божественной любви» / Вступ. статья и новый пер. А.И. Сидорова. М., 1996.

Врачевание эллинских недугов, или Познание евангельской истины из эллинской философии. — Ист.: *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques* / Éd. et trad. par P. Canivet // SC. 1958. № 57.

Житие Андрея Юродивого

Nicephorus presbyteri. Vita S. Andreae Sali seu Stulti // PG. 111. Col. 628C—888D.

Житие прп. Афанасия Афонского

Vie de Saint Athanase l'Athonite / Éd. L. Petit // *AnBoll*. 25, 1906. Vol. 25. P. 5—89.

[Житие св. Кирилла Филеота]

La vie de saint Cyrille le Philéote moine byzantin / Éd. et trad. par E. Sargologos // SH. 1964. № 39.

[Житие Марка Юродивого]

Vie et récits de l'abbé Daniel, de Scété / Éd. du texte grec par L.Clugnet // ROC. 1900. Vol. 5. P. 60–62. (Chap. 3).

[Житие Иоанна Кипрского]

Vie de Jean de Chypre / Éd. et trad. par A.J.Festugière // *Léontios de Néapolis*. *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*. Paris, 1974. P. 257–632.

[Житие прп. Максима Кавсокаливита]

Deux vies de saint Maxime le Kausokalybe, érmitte au Mont Athos (XIV^{me} siècle) / Éd. F.Halkin // AnBoll. 1936. Vol. 54. P. 38–112.

[Житие Приска]

John of Ephesus. Lives of the eastern saints / Ed. and transl. by E.W.Brooks // PO. 1926. T. 19. P. 179–185.

Житие прп. Саввы Нового

Ист.: Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1898. Т. 5. С. 190–359. Перевод: *Φιλοφεΐ, πατριарх Константинопольский*. *Светило иноческих добродетелей: Житие преподобного отца нашего Саввы Нового Святогорца*. СПб., 2002.

Житие и деяния аввы Симеона

Ист.: *Vie de Syméon le Fou* // Éd. par L.Rydén et A.-J.Festugière, trad. par A.-J.Festugière // *Léontios de Néapolis*. *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*. Paris, 1974. Перевод: Житие и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // *Византийские легенды*. Л., 1972. С. 58–83.

Житие Симеона Нового Богослова

Ист.: *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022)* par Nicétas Stéthatos / Éd. et trad. par I.Hausherr // OC. , 1928. № 12. Перевод: *Прп. Никита*

Стифат. Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка / Пер. Л.А.Фрейберг // *Симеон Новый Богослов, прп., Никита Стифат, прп.* Аскетические произведения в новых переводах. Клион, 2001.

[Житие прп. Феодора Сикеота]

Vie de Théodore de Sykéôn / Éd. texte et trad. par A.-J.Festugière // *SH*. 1970. № 48.

[Житие Феофила и Марии]

John of Ephesus. Lives of the eastern saints / Ed. and transl. by E.W.Brooks // *PO*. 1926. Т. 19. Р. 164–179.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Adnès A., Canivet P. Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr // *Revue de l'histoire des religions*. 1967. 171. Р. 166–174.

Alexander F.G., Selesnick S.T. Histoire de la psychiatrie. Paris, 1972.

Amundsen D.W., Ferngren G.B. Medicine and Religion: Early Christianity through the Middle Ages // *Health/Medicine and the Faith Traditions* / Ed. M.E.Marty, K.L.Vaux. Philadelphie, 1982.

Alliez J., Huber J.-P. L'Acédie ou le déprimé entre le péché et la maladie // *Annales médico-psychologiques*. 1987. 145. Р. 393–407.

Arbesman R. The Daemonium Meridianum in Greek and Latin Exegesis // *Traditio*. 1958. 14. Р. 17–31.

Bardy G. Acédie // *Dictionnaire de spiritualité*. Т. I. Paris, 1937. Col. 166–169.

- Benz E.* Heilige Narrheit // *Kyrios*. 1938. 3. P. 1–55.
- Böcher O.* Christus Exorcista, Dämonismus und Taufe im Neuen Testament. Stuttgart, 1972.
- Bunge G.* Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie // *Spiritualité orientale*. № 52. Bellefontaine, 1991.
- Brunet F.* Les Médecins grecs depuis la mort de Galien jusqu'à la fin de l'empire d'Orient // *Laignel-Lavastine*. Histoire générale de la médecine. Paris, 1936. T. I. P. 433–463.
- Canivet P.* Erreurs de spiritualité et troubles psychiques. À propos d'un passage de la vie de S. Théodose par Théodore de Pétra (530) // *Recherches de science religieuse*. 1962. 50. P. 161–205.
- Canivet P.* Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. Paris, 1977.
- Congourdeau M.-H.* L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur // *Nouvelle revue théologique*. 1989. 111. P. 693–709.
- Chrysostomos, Bishop.* Demonology in the Orthodox Church: A Psychological Perspective // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1988. 33. P. 45–61.
- Dols M.* Insanity in Byzantine and Islamic Medicine // *Symposium on Byzantine Medicine* / Ed. J. Scarborough. Cambridge; Washington, 1984. P. 135–148. (*Dumbarton Oaks Papers*; 38).
- Driscoll J.* Listlessness in the "Mirror of Monks" // *Cistercian Studies*. 1989. 24. P. 206–214.
- Ey H.* Études psychiatriques. I. 2^{me} éd. Paris, 1952.
- Ey H.* Histoire de la psychiatrie // *Encyclopédie médico-chirurgicale*. 1955. 37005 A.
- Ey H., Bernard P., Brisset C.* Manuel de psychiatrie. 4^{me} éd. Paris, 1974.
- Festugière A.-J.* L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile. Paris, 1932.
- Festugière A.-J.* Les moines d'Orient. I. Culture ou sainteté. Paris, 1961.

- Festugière A.-J.* Étude sur la Vie de S. Sabas le Jeune qui simulait la folie // *Léontios de Néapolis*. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre. Paris, 1974.
- Flashar H.* Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike. Berlin, 1966.
- Foucault M.* Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, 1972.
- Fox M.M.* The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works // Catholic University Patristic Series. Washington, 1939. № 57. P. 13—17.
- Goraïnof I.* Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe. Paris, 1983.
- Goritcheva T.* Cynisme, folie en Christ et sainteté // *Contacts*. 1986. 134. P. 90—107.
- Grosdidier de Matons J.* Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos // *TM*. 1970. Vol. 277—328.
- Guillaumont A.* Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens. Paris, 1962.
- Guillaumont A.* Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien // *De l'École pratique des Hautes Études*. Sec. V. Annuaire 1968—1969. Paris, 1968. T. 76. P. 31—58; переиздание: *Guillaumont A.* Aux origines du monachisme chrétien. Bégrolles-en-Mauges, 1979. P. 89—116.
- Guillaumont A.* Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation // Troisième Colloque d'histoire des religions organisé par la Société Ernest Renan, Société française d'histoire des religions, 1978. Orsay, 1979. P. 31—58; переиздание: *Guillaumont A.* Aux origines du monachisme chrétien. P. 117—126.
- Guillaumont A., Guillaumont C.* Introduction // *Evagre le Pontique*. Traité pratique. Paris, 1971. P. 84—90. (SC; 170).
- Jackson S.W.* Galen — On Mental Disorders // *Journal of the History of Behavioural Science*. 1969. 5. P. 365—384.
- Keenan A.M.* St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine // *Bulletin of the History of Medicine*. 1941. 9. P. 8—30.

- Keenan A.M. St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession // Bulletin of the History of Medicine. 1944. 15. P. 150–161.
- Larchet J.-C. Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe. Paris, 1991 (4^{me} éd., 2000).
- Larchet J.-C. Théologie de la maladie. Paris, 1991.
- Lecomte B. L'Acédie: invention et devenir d'une psychopathologie dans le monde monastique. Thèse de doctorat en médecine. Université de Nancy I, 1991.
- Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1944.
- Louf A. L'Acédie chez Évagre le Pontique // Concilium. 1974. 99. P. 113–117.
- Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1975.
- Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969.
- Miller T.S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore, 1985.
- Nutton V. From Galen to Alexander, Aspects of Medicine and Medieval Practice in Late Antiquity // Symposium on Byzantine Medicine / Ed. J. Scarborough. Cambridge; Washington, 1984. P. 1–14. (Dumbarton Oaks Papers; 38).
- Púlicier Y. Histoire de la psychiatrie. Paris, 1971.
- Petzold H. Zur Frömmigkeit der heiligen Narren // Die Einheit der Kirche. Festgabe P. Meinhold. Wiesbaden, 1977. S. 140–153.
- Roccatagliata G. Storia della psichiatria antica. Milan, 1973.
- Rydén L. The Holy Fool // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. Londres, 1981. P. 106–113. (Studies Supplementary to Sobornost; 5).
- Saward J. Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ. Paris, 1983.
- Sémelaigne A. Études historiques sur l'aliénation mentale dans l'Antiquité. Paris, 1869.
- Sendrail M. Histoire culturelle de la maladie. Toulouse, 1980.
- Sophrony, Archimandrite. Des fondements de l'ascèse orthodoxe // Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale. 1954. 17. P. 30–42.

- Spanneut M.* Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Paris, 1957.
- Špidlik T.* Fous pour le Christ. I En Orient // Dictionnaire de spiritualité. 1964. Vol. V. Col. 752–758.
- Stéphanou E.* La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologue // Échos d'Orient. 1932. 31. P. 304–315.
- Syrkin A.Y.* On the Behavior of the “Fools for Christ's Sake” // History of Religions. 1982. 22. P. 150–171.
- Trélat V.* Recherches historiques sur la folie. Paris, 1839.
- Walzer R.* Galen on Jews and Christians. Oxford, 1949.
- Yannaras C.* Un exemple historique: le défi des “fols en Christ” // Yannaras C. La Liberté de la morale. Genève, 1982. P. 57–66.
- Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия / Сост. свящ. Иоанн Ковалевский. 3-е изд. М., 1902 [репринт: М., 1992].

**ЖАН-КЛОД
ЛАРШЕ**

*Исцеление
психических
болезней*

Перевод: Ольга Пильщикова (вступление, 1, 2 главы),
иеромонах Савва (Тутунов) (3, 4, 5 главы)

Редактор инокиня Вера (Мозганова)

Художник серии монах Матфей (Самохин)

Верстка Татьяна Селиванова

Корректор Ольга Грецова

Технолог Михаил Мыскин

Издание осуществлено при поддержке
Благотворительного Фонда «Вольное Дело»

ЛР № 030613 от 24.07.99

Подп. в печать 15.05.07. Формат 60х90/16

Объем 14 п.л. Тираж 3000 экз.

Печать офсет. Бумага Creamy.

Гарнитура «New Journal». Зак. № 0707750

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета

Сретенского монастыря на Ярославском полиграфкомбинате

Адрес издательства: 107031, Москва, ул. Б. Лубянка, 19

Адрес ЯПК: 150049, Ярославль, ул. Свободы, 97

Оптовая торговля Сретенского монастыря: (495) 928-82-10

Оптовый интернет-магазин: www.sretenie.com

Магазин «Сретение»: (495) 623-80-46

