

Исцеление психических болезней
Опыт христианского Востока первых веков

Содержание

Список сокращений

Предисловие

ГЛАВА I Антропологические предпосылки: состав человеческой природы

Душа и тело

Дух, душа и тело

ГЛАВА II Безумие соматического происхождения

ГЛАВА III Безумие бесовского происхождения

Формы и причины

Христианское отношение к безумию

Лечение

ГЛАВА IV Безумие духовного происхождения

Психические болезни и духовные болезни

Печаль. Нозология

Первая причина: лишение желаемого

Вторая причина: гнев

Беспричинная печаль

Воздействие бесов

Уныние. Нозология

Лечение печали

Лечение уныния

Библиография

JEAN-CLAUDE LARCHET

Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles

Les Éditions du Cerf Paris, 1992

Перевод с французского иеромонаха Саввы (Тутунова) и Ольги Пильшиковой

Издательство Сретенского монастыря Москва, 2008

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

Л25 Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Пер. с франц. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. — 224 с. — (Православное богословие).

ISBN 978-5-7533-0176-5

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 978-5-7533-0176-5

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

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 . Т. 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 των ιερών νηπηκών. 'Αθήναι, 1957—1963. Т. I—V (1974-1976. Т. I-V).
- 7
- ВВ — Византийский временник. СПб.; Пг.; Д., 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

А. — 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. — священ-номученик.

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 превалировали[1].

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) органомеханистические 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[2], Вацлавик[3] и школа Пало Альто); 4) динамические 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 отбрасывает 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 болезней[4].

Иногда внутри одного и того же теоретического и практического направления можно найти значительные разночтения, 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 наощупь и, надо признать, иногда от всякого рода "кустарщины".

Что касается результатов, то, как было установлено, все терапии стоят друг друга[5]. 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 невротических, так и психотических. 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. Известно, что психоанализ, который составляет одну из самых разработанных психотерапий нашей эпохи, не вылечивает большинство больных, страдающих психозами, и достигает в случаях с невротическими ограниченными успехами. 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 болезней[6]. По этому поводу существуют значительные различия в зависимости от страны и от школы. Можно также смело утверждать, что "нет примеров классификации"[7].

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 неврозы (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 причинности[8].

Само понятие "психическая болезнь" представляет проблему. Следуя антипсихиатрическому учению, развившемуся в 60-е годы, психическая болезнь – это миф (Сас[9]), 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[10]). С другой стороны, в своей знаменитой работе Мишель Фуко[11] 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 болезнью[12].

Сама госпитализация подразумевает некую двойственность. Ф. Пинель, разрушая в 1793 году цепи душевнобольных 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 круга[13], 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 смиренной рубашки на "химическую смиренную рубашку". По части смягчения условий содержания госпитализированных больных и уточнения назначений в каждом конкретном случае был достигнут большой прогресс[14]. Но преобладание в классической больничной среде органиогенных теорий и химиотерапии 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 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 совершенно 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 трилогии[15], 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 безумия[16], 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 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 редукционными, 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 терапии[17], 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 безумия, сохраняет свою актуальность, так как эта концепция еще и сегодня характеризует органомеханистическую 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 дьявола[18], а как жертва, которой поэтому необходимо внимание и особенная 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 многими, 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 болезней[19], 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 книге[20]: "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"[21].

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 реальности[22]. 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 пациентов[23]. Несмотря на смелость гипотезы, из этого учения, которое ограничивается только описательным планом, конечно, 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 вредительству[24]. 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"[25]. 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 неврозов современной классической нозографии, так же как и некоторые формы психозов. Например, поведение, которое современная психиатрия обозначает как "переоценку" или "гипертрофию я", – симптом, наблюдающийся при большинстве неврозов и вызывающий многие трудности во взаимоотношениях (в наивысшей степени он представлен в параноидальном психозе, в меньшей – в истерическом неврозе). Этот симптом явственно 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, 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 психических болезней была недавно заново открыта течением экзистенциальных психотерапий[26].

Мы уже посвятили духовным болезням обширный труд[27]. 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 Церкви[28].

На самом деле эти две названные болезни служат показательным примером. Хотя жертвами тоски и депрессии в мире становится более двухсот миллионов человек[29], они чаще всего не получают никакого иного ответа на свои недуги, кроме химического вмешательства[30]. Если некоторые из этих болезней имеют бесспорно органическую причину и оправдывают подобную терапию, то большинство из них, это признается всеми, зависит от того, что обычно называют "жизненными затруднениями"[31], 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 ситуацию 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 душой[32] и отказываясь приписывать ему отличные от души происхождение и судьбу[33], они спорят со спиритуалистическими концепциями, согласно которым тело – всего лишь воплощение души, свидетельство ее падения, источник ее нечистоты, могила ($\sigma\mu\mu\alpha$ – $\sigma\tau\mu\alpha$)[34], которая случайно заточила ее, добавленный и неглавный элемент, тогда как душа одна составляет сущность человека и должна будет проявить себя или достичь исполнения предназначения при отделении от тела, через поступательное отрицание последнего[35].

Утверждая, соответственно, что человек состоит из души и тела[36], они противостоят всем формам материализма 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 проявления[37].

"Душа не есть человек, – пишет святой Иустин Мученик, – но душа человека; тело не есть человек, но тело человека"[38]. 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"[39].

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 Иринеи[40]. И Афинагор пишет: "Человек, сделанный из тела и души, двойственен"[41], "он состоит из двух частей"[42]. "...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 Иерусалимский[43]. Святитель Иоанн Златоуст говорит, что "человек – разумное животное, которое состоит из двух сущностей, из бестелесной души и материального тела"[44]. 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"[45]. 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"[46]. Утверждение о двойственном составе, о сосуществовании двух субстанций и их четком разделении не выражает, однако, дуалистическую концепцию. "Так как человек, состоящий из души и тела, един..." – подчеркивает святитель Григорий Нисский[47].

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 Нисский[48].

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..."[49]. 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"[50]. "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 святитель Григорий[51]. 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"[52]; "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"[53].

Преподобный Максим подчеркивает, что части обязательно к чему-то относятся и они обе одновременно необходимы, чтобы составить совершенный вид (εἶδος), каким является человек[54]. 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 остаются[55].

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 с телом, пишет преподобный Симеон Новый Богослов, "неизреченно и непостижимо и смешана с ним несмешиваемо и неслитно"[56]. 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 предназначение[57]. 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 всецело сочувствует самому себе, как единое", – отмечает Немесий, епископ Эмесский[58]. Он также замечает, что душа, "будучи многоразличной, представляется и сочувствующей телу, вследствие некоторого сродства с ним, и владеющей им иногда, и от него владеемой"[59]. "Какая боль, какая радость, какое движение тела, которые не были бы действием общим для тела и души?" – спрашивает святитель Григорий Палама[60]. 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 хранит тело и хранима им; она сообщает ему жизнь, не выбирая его, естественно разделяя его страсти[61] и боли способностью к их восприятию, которая у нее есть"[62].

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 Нисский[63]. В продолжение этих мыслей отцы Церкви также отмечают, что страсти[64] являются общими для души и для тела, равно как и добродетели[65].

Таким образом, всякое движение души сопровождается движением тела и всякое движение тела движением души[66]: всякое действие и движение человеческого существа есть движение и действие одновременно его души и тела. Евагрий Понтийский упоминает эту двойную связь[67], а преподобный Максим описывает ее очень четко: "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"[68]. Это значит, что в человеческом существе ни один элемент не может действовать без участия другого. Плоть без души не может ничего совершить[69], ни душа без плоти, но по разным причинам – телу нужна душа, чтобы жить и двигаться[70], а душе нужно тело, чтобы проявляться, самовыражаться и воздействовать на окружающий мир[71]. Так как тело слуга, орган или инструмент души[72], инструмент, необходимый для выполнения 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 тело[73]. 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"[74]. 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 развитию 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"[75]. "...Но в соответствии с устроением и совершенствованием тела, возрастают вместе с телом и деятельности души"[76]. Однако все эти рассуждения не должны позволить нам забыть, что душа, будучи бестелесной[77], имеет природу, отличную от природы тела, над которым она обладает превосходством[78]: именно душа дает жизнь телу, именно ей оно обязано своим формированием, именно она управляет его деятельностью и поддерживает его целостность[79]. Смешение 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 заключаясь 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"[80]. 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 подлежат ей в жизни"[81]. 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, соединившись 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"[82]. 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"[83].

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 растения[84]. Ее основные функции – питание, рост и размножение[85]. С другой стороны, именно она является источником жизни в организме и обеспечивает в особенности деятельность жизненно важных органов[86]. 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"[87]. На втором уровне

находится животная сила, общая для людей и животных[88]. Вместе с растительной силой они составляют неразумную часть души. Ее также называют пожелательной[89] и страдательной[90]. Помимо способности чувствовать и воспринимать[91] она включает два начала: "раздражительный", или гнев ($\thetaυμός$), откуда истекают все формы агрессивности, а также желание мщения[92], и "вождевательный"[93] ($επιθυμητικόν$), содержащий желания, эффективность и склонности[94]. К ней также относится воображение[95] в элементарной нерациональной форме.

У человека осуществление этих способностей может контролироваться способностями разумной части души[96].

На третьем уровне находится разумная сила, которая свойственна человеку, составляет главную характеристику его природы и отличает от других творений[97]. Два главных ее свойства – это разум и, на высшей ступени, дух ($πνεύμα$) или ум ($νοῦς$ [98]), который является основой сознания (в психологическом и моральном смысле) и способности человека к самовластности ($αυτεξούσιον$), а значит, лежит в основе наивысшего проявления человеческой воли[99] и свободы[100]. 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 истекает из способности к мышлению[101]: мысль ($εννοια, διάνοια$), размышление ($διάνοια$), суждение ($κρίσις$), рассудительность ($διάκρισις$), внутреннее слово ($ενδιάθετος λόγος$), откуда происходят речь и память[102].

Ум является самой высшей способностью человека; он властен в нем командовать и руководить (поэтому его часто называют $ἡγεμονικόν$). С его помощью человек имеет возможность ориентироваться, управлять собой и совершенствоваться.

Ум представляет созерцательные возможности человека[103]. Для отцов Церкви он прежде всего – то, с помощью чего человек привязан к Богу, обращается к Нему, склоняется к Нему и соединяется с Ним[104]. Через ум человек связан с Богом объективно, со своего сотворения, и окончательно: он воистину образ Божий в человеке[105]. 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 искажен[106].

Ум сотворен, но бессмертен по благодати[107]; изменчив по природе, но способен контролировать и управлять своим изменением[108]. Будучи образом Божиим, но не божественным по природе, он имеет возможность, если открывается Божественной благодати, быть обоженным после того как достигнет уподобления Богу[109].

Наконец, для нашего исследования важно отметить, что, по мнению отцов Церкви, ум более всего соответствует личности[110]; "можно сказать, – пишет В.Н.Лосский, – что он есть местопребывание личности, человеческой ипостаси, которая заключает в себе совокупность человеческой природы – дух, душу и тело"[111].

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..."[112]. 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"[113]. Следовательно, ум не может существовать раньше души, но создан в одно время с ней и вместе с ней[114].

Ум не находится вовне тела[115]. 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 Нисский[116]. Таким образом, вся душа (включая ум) полностью соединяется с телом[117] и полностью его пронизывает, как мы это видели ранее.

Как ум пронизывает все тело, так он пронизывает и всю животную и растительную душу[118].

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 природы[119], основа его духовного единства[120] и, наконец, способ его единения с Богом.

Благодаря своей разумной душе человек управляет своими действиями и поступками, причем ум является одновременно основой как его рассудка, так и его воли и свободы[121].

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"[122]. В более общем смысле святитель Григорий Нисский отмечает, что каждый член тела "охраняется, как домашним сторожем, разумной способностью души"[123].

Разумная душа также в принципе способна управлять способностями своей неразумной "части"[124]: гневом, желанием и всем, что зависит от эмоциональности и воображения. Ум также способен контролировать психическую 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 независимой[125]. В то время как тело не может двигаться без души, душа сама себя приводит в движение[126]. 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 малостью 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..."[127].

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"[128]. Святитель Григорий Палама 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"[129].

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 галлюцинаций[130]. 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 бреда[131]. Немесий Эмесский приписывает некоторые нарушения воображения повреждению передних желудочков головного мозга[132]. Святитель Григорий Нисский допускает также, что возможной 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 разумевательное (т.е. мыслительная способность. – Ред.); так определяют сведущие в медицине[133], называя эту болезнь "φρενιτιν", ["расстройство ума"], потому что эти плевы называются "φρένες"[134]. Святитель Григорий Нисский присоединяется также к мнению тех, кто считает, что плохое состояние мозговой оболочки производит умственные нарушения[135]. Кроме того, отцы Церкви отмечают, что некоторые формы паралича сопровождаются утратой умственных способностей и человек теряет рассудок[136]. Нельзя сказать, что это только некоторые примеры, случайно приведенные отцами Церкви. С их точки зрения влияние организма на психические расстройства не ограничивается этими несколькими случаями[137]. "С моей стороны, – пишет святитель Григорий Нисский, – я легко признаю, что преобладание физических болезней часто нарушает способность мышления и предрасположение тела притупляет естественную активность разума"[138]. Святитель Иоанн Златоуст утверждает: "Когда состояние тела хоть немного уклонится от надлежащего своего устройства... то многие из душевных действий останавливаются"[139]. Отцы Церкви употребляют для форм безумия, о которых здесь идет речь, как и для телесных болезней[140], самые общие категории византийской медицины, которые в основном взяты из гиппократо-галеновской традиции[141].

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"[142].

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 Создателем[143]. 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 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"[144]. 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"[145]. 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 сохранено 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"[146].

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 (*vous*) также поражен[147]. 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 выражение[148].

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, болезнью души, но болезнью тела[149]. 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 порядка[150], чтобы разрешить нетронутой 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 место[151].

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 наблюдателя. На основе случаев, когда психические нарушения (в действительности это нарушения психического выражения) предстают бесспорно предопределенными 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 этиологии 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 компетенции[152].

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 заботиться 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"[153].

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 становятся 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.

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 Сирияниным[154] и с прокаженными, о которых говорится в Евангелии[155], скрытый под болезнью вид в здравии снова является со своими собственными признаками"[156]. Действительно, об этом свидетельствуют многочисленные примеры, переданные в Евангелиях и житиях святых[157], когда чудесным образом болезнь или/и безумие спадают как маска и человек внезапно и полностью обретает свой нормальный вид.

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, паралистик, больной гемиплегией, человек, покрытый язвами, и – страдающий водянкой"[158]. 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"[159]. 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 месте[160] 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 случаях[161]. 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 является прямое действие одного или нескольких бесов[162].

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 безумия[163] или, напротив, о формах депрессивных, сопровождающихся атонией, даже кататонией. Во многих случаях бывает состояние бреда[164], 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.

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 происхождение[165]. 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 демонологии[166].

С другой стороны, когда приписывают веру в бесовскую этиологию некультурности монашеских кругов[167], 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 познаниями[168], будучи в прошлом даже врачами (продолжая иногда практиковать и в монашестве, священстве или даже в епископском сане[169]) или имея университетское медицинское образование[170]. "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 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 (κρῶσις) тела (то есть телесную конституцию. – Примеч. ред.) и воздействуя на мозг[171]. 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, заседаая 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 сбереги" (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"[172].

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 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 взору[173]. Она возможна лишь через духовное рассуждение, на которое способны только духовные люди, получившие от Бога дар различения духов[174]. 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"[175]. Если врач или психиатр неуклонно поддерживает органическую гипотезу, а духовно неопытному исследователю позволено колебаться между физиологическим объяснением и бесовской этиологией[176], 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 природы[177]. Если он может установить органическую причину болезни, то не в силу знания строения тела и его патологии, но – косвенно, 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 врачевание[178]. Как правило, диавол действует через тело тогда, когда не может воздействовать непосредственно на душу. Он не имеет прямой власти над умом христианина[179], 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 сердца[180]. Пока крещенный сохраняет дарованную ему благодать, подчиняя свою волю Богу, диавол остается неспособным к воздействию на его душу[181]. Однако "баня освящения... бесам воевать против нас... не возбраняет"[182]. Диавол пытается обольстить душу множеством внушений, которые человек может отразить силой живущей в нем благодати Божией[183]. Блаженный Диадок Фотикийский пишет, что "пока Дух Святой обитает в нас, дотоле сатана не может войти в глубину души и обитать там"[184]. 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 Диадок[185].

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"[186]; "бывает же сие по поущению Божию, чтоб человек достигал наслаждения добром не иначе, как проходя через бурю, огонь и искушение"[187].

Действие диавола на человеческое тело может стать чрезвычайно сильным. В таком случае оно способно вызвать, 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..."[188]. Следовательно, бесовское воздействие может породить через посредство тела те состояния безумия, о которых мы сказали выше.

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 дьявола, который, пользуясь этим ослаблением, может войти в крепость души и внести в нее расстройство[189].

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 ею[190]. "По отвращению же Божию бывающее поущение душу, не хотящую иметь Бога в себе, предает бесам, как бы связанную", – замечает блаженный Диадок Фотикийский[191]. 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 страха и памяти Божией или духовного размышления, то, как на обезоруженных, лишенных помощи и охранения Божия и потому легко побеждаемых, смело нападают, потом устроят в них жилище, как в предоставленном им владении"[192].

С наибольшей лютостью дьявол 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"[193]. 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, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. 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 боговидной жизни, становятся единомысленными и единомысленными с губительными бесами, отвращаясь благодаря 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 многострастнейшим опьянением, с убивающими и тлетворными удовольствиями и непостоянством в чуждом"[194]. Однако в некоторых случаях духовное отступление бывает не окончательным, и тогда одержимость и безумие, которое за ней следует, могут проявляться в слабой степени, в виде какой-либо отдельной страсти или временного заблуждения. В "Житии преподобного Феодосия" мы находим пример такого рода: некие монахи, после того как они сошли с прямого пути, подъяв бессмысленный и неправильно понятый подвиг, а главное – в своих усилиях более понадеявшись на себя, чем на Бога, были поражены психическими нарушениями, наведенными дьяволом. Преподобный Феодосий принял их на лечение в свой монастырь. Феодор, епископ Петрский, так описывает их положение: "Некие люди, подвизавшиеся в горах и пропастьях, не вели подвиг христианской жизни по Христу и, приступив к аскетической жизни с необдуманной ревностью, были пронзены мечом гордыни. Они приписали 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 разум уже более не правил должным образом их мыслями"[195]. 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 страстями[196]. 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 врагу[197] и всегда может противостоять действию диавола. Преподобный Симеон Новый Богослов утверждает, что крещение "дарует нам свободу, так что диавол уже не тиранствует над нами против нашей воли"[198], и "если только по своей воле мы не послушаемся врага, то он никаким образом не сможет иметь над нами какого-либо влияния"[199]. Даже если из-за несчастной расслабленности крещеный какое-то время был жертвой бесовских воздействий, он по непреложности Таинства всегда сохраняет способность решительно противостоять им и в покаянии отворотить от них свою волю[200]. 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 души[201] 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 действия[202]. 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)[203].

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 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 магии[204], или, наконец, когда они являются очевидным попущением Божиим для очищения и духовного роста, которые у определенных людей никаким другим способом не могли бы осуществиться[205]. 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 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"[206].

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 ступень[207]. На это указывает сам апостол Павел, что надо такого человека "предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день 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 попущения 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..."[208]. Святитель Иоанн Златоуст также утверждает, что бесовское действие, в том числе и при одержимости, имеет (естественно, против воли дьявола) конечной целью "вразумление человека"[209], которое не означает здесь наказание, но "преображение", "исправление", а главное – "обращение"[210]. 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 нападения дьявольского, 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)[211]. 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 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 уважением[212].

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 ясно усматривается, что не должно отвращаться или презирать тех, которые подвергаются разным искушениям или нечистым духам", – замечает преподобный Иоанн Кассиан, описав случай с аввой Моисеем[213].

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) [214]. 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) [215].

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 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

бесом[216]. 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"[217].

Таким образом, нельзя обращать на одержимого/умалишенного то проклятие, которое относится к диаволу[218]. 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""[219]. Столь же характерный пример мы находим в житии преподобного Афанасия Афонского: когда некий одержимый или умалишенный по имени Матфей, отданный на попечение одного из братии 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 с диаволом[220]. 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"[221].

Утверждение, что одержимый/умалишенный не ответственен за свои слова и поступки[222], 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 диавола. 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"[223]. 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 относятся к ним с любовью, сочувствием, милосердием, состраданием[224]. 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 братии, 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 неуспех. Наконец, обращаясь к третьему, еще более твердому брату, преподобный Афанасий сказал: "Возьми этого брата, и если ты не поддашься малодушию, то – уверяю тебя – одно твое терпение сделает тебя наследником Царства Небесного"[225].

Примечательно, что одержимый/умалишенный всегда принимается с радостью, даже в тяжелых случаях, которые воспринимают как лишний повод испытать добродетели 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 неуспехе[226]. Столь же приветливым и милосердным является преподобный Ипатий. Составитель его жития, Каллиник, рассказывает: "Сострадав 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""[227]. "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""[228]. 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) [229] "Он более любил общаться с ними, чем со всеми другими, ибо горел по отношению к ним сострадательной любовью". [230]

Отношение отцов Церкви – это, следовательно, отношение любви и отеческого сострадания, подобно милосердию 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 сограждан. [см. пятую главу настоящей книги]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 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"[231]. 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 Ареопагит, описывая современные ему церковные установления, утверждает, что одержимые не допускаются к присутствию во время второй и основной части Божественной литургии – совершения Святых Тайн 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 [им]... слушать псаломские священнословия 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 Святах 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 отвратились[232].

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 устроении, которое для этого необходимо.

Жития святых достаточно свидетельствуют о добром приеме, который оказывался одержимым/умалишенным в монастырях и храмах[233], поэтому следует рассматривать 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 всемогуществе[234].

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 этиологией[235].

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 исступления 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"[236].

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 (ἐκστασης διανοίας), изгоняет демонов, исцеляет болезни..." – утверждает Ориген, который ещё 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 (διανοίας), безумия (μανία) и множества других болезней..."[237]. Однако имя Иисусово не действует автоматически, будто 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 дьявола[238]. 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"[239]. 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 креста[240] – 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"[241].

Помимо этого святые часто прибегают для исцеления одержимых/умалишенных ко всем обычным духовным врачествам[242]: к помазанию освященным елеем или растиранию, к освященной воде[243], иногда – к возложению рук[244]. Традиционная форма изгнания злых духов, когда подвижник приказывает бесу выйти, описана лишь в нескольких случаях[245].

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 (παρалаίοντες) 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"[246]. 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 окружающих. Видя эту одержимость, близкие заключили его в мешки"[247].

Эта практика встречается и в монашеской среде, так как Палладий повествует в "Лавсаике" о том, как два монаха, Валент[248] и Эрон[249], впавшие под воздействием диавола в гордость и бред, были связаны своими собратями. 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 праздной жизнью уничтожив его самомнение, как говорится: противное излечивается противным лекарством"[250].

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" (*αδιαφορία*), 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 Христа и не имеет нужды в святом причастии[251]. 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 с ей пустынный обольщен был демоном гордости..."[252]. 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 слушателей[253].

Преподобный Ипатий также порой прибегал к утеснению, о чем повествует составитель его жития Каллиник: "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. 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"[254].

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 смирительной 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)[255]. Кроме того, одержимый не считается а priori 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"[256]. 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"[257]. 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 для применения собственно терапевтических мер[258]. 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"[259].

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, страждущий таким недугом имеет особенную нужду в посте"[260]. 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 обдергающей их болезни, с тех пор как они собственным терпением способствовали своему исцелению"[261].

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 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"[262]. 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 претворить 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 нам по воле Божией болезни, всегда радуясь, благодаря во всех обстоятельствах"[263]. 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 молитве[264], 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, 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"[265], – 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"[266]. 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 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"[267]. 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)

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/безумия[268]. Мы видим, что подобным образом преподобный Антоний Великий молится и пребывает в бдении рядом с одержимым, который потерял разум[269]. 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 других[270]. Преподобный Феодосий испытывал нежное сострадание к братьям с помутившимся рассудком[271]. Следуя примеру святого апостола Павла[272], он "был слабым со слабыми", по выражению Феодора Петрского[273]. Его сострадание к "братьям с помутившимся рассудком" так велико, что он даже берет на себя ответственность за совершенные ими проступки[274] и разделяет их участь, говоря: "Покажем, дети мои, Тому, Кто ниспосылает нам

эти испытания для нашего спасения, что мы Ему благодарны"[275]. Он также дает понять, что сам участвует в их исправлении и в выполнении поставленной перед ними задачи, 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"[276].

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 питаться[277]. Таким же образом он действует по отношению к Аэтию[278].

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 исихастирион, место мира и молчания (ἡσυχία), "который был как второй монастырь в монастыре"[279], 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, Каллиник отмечает по поводу Аэтия, который был "сумасшедшим (φρενοβλαβής) и, кроме того, телесно весьма болен"[280] 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"[281].

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 монахи[282] (как, например, преподобный Афанасий Афонский, который поселил Матфея в келье тех братьев, которым он его поручил[283]), 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 молчаливое[284].

Как бы не были важны или даже необходимы все описанные нами условия или терапевтические принципы, следует 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"[285].

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"[286].

Авва Моисей, беседуя с аввой Макарием, вдруг "предан был такому злomu 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 удалился"[287].

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 непрестанно 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"[288].

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"[289].

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"[290].

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.

Преподобный Антоний исцелил приведенного к нему одержимого[291], 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"[292].

Преподобному Макарию понадобилось семь дней молитвы и поста, чтобы из молодого человека, который "часто ел свое извержение и пил свою мочу"[293], 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"[294].

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"[295]. То же самое мы видим в случае со Стефаном: "Пребыв некоторое время в монастыре, он получил исцеление по молитвам Божьего человека [Ипатия]. Выйдя оттуда, он вновь попал в необузданный беспорядок мира 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"[296]. 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 Святой обитает в нас, дотоле сатана не может войти в глубину души и обитать там"[297]. 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"[298].

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"[299]. 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 здравым смыслом, как будто никогда и не была одержима безумием; так на всю жизнь свою женщина и осталась в том здоровье, какое получила в пещере"[300]. Другой пример: святитель Иоанн Златоуст вспоминает "места мучеников, где получили исцеление многие даже из тех, которые (в бесновании) кусали людей..."[301].

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 нее[302]. Следовательно, святоотеческая концепция здоровья и духовных болезней связана с тем, как осуществляются различные способности человека[303].

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 болезням[304]. Здесь же мы ограничимся тем, что укажем некоторые связи между духовными болезнями святоотеческой нозографии 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 культурам или обществам, которые обусловили их определение[305].

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 сомнению[306].

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 а priori всякое соотношение с областью религии и нравственности[307].

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 неврозы 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 исследований[308]. 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 духа[309], бессилие[310], психическая тяжесть и боль, изнеможение[311], скорбь[312], стесненность[313], отчаяние[314]. Как правило, этому состоянию сопутствует беспокойство или даже угнетенность[315].

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 Евагрий[316]. 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"[317]. Преподобный Иоанн Кассиан также подчеркивает, что печаль "иногда... рождается от неудовлетворения желания какой-нибудь корысти"[318] и что один из основных видов печали

происходит, "когда желание встретило препятствие, не исполнилось"[319]. Поскольку "пожелание сопрягается со всякой страстью"[320], каждая страсть может породить печаль; "кто любит мир, тот много будет печалиться", – продолжает Евагрий[321]. Так как с удовлетворением желания связано наслаждение, можно, вслед за тем же автором, сказать, что "печаль есть лишение наслаждения (στέρησις ἡδονῆς), настоящего или ожидаемого"[322]. Преподобный Максим[323] и авва Фалассий[324] 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"[325]". 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 желание[326], и говорит: "...мы не сможем отразить этого врага, если имеем пристрастие к чему-либо земному"[327]. Авва Дорофей отмечает в том же смысле, что "кто не презрит всех вещей... тот не может... избавиться от... скорби..."[328]. 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?"[329] Он же добавляет: "Если кто думает, что не имеет пристрастия к какой-нибудь вещи, а, лишившись ее, печалится сердцем, то вполне прельщает самого себя"[330].

Также можно заметить, что печаль часто происходит от потери какого-либо материального блага[331], от нанесенного в этой области вреда[332]. 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: болезнь[333], всякие бедствия, которые могут его постигнуть[334], смерть[335].

Печаль может быть вызвана и желанием какого-либо материального или нравственного блага, принадлежащего ближнему[336].

Причиной печали может быть и неудача в искании почестей, следовательно, печаль неизбежно связана с тщеславием[337].

Кроме того, отметим, что источником печали не обязательно является неудовлетворение личного желания, направленного на какой-либо конкретный объект: она может 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 отмщения, и неуспех в отмщении порождает печаль"[338]. 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"[339]. Преподобный Иоанн Кассиан также утверждает, не вдаваясь в подробности, что печаль "иногда происходит оттого, что мы впали в гнев"[340]; он же отмечает, что один из видов печали "следует за погашением гнева"[341].

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 полагаем, что нас оскорбили, мы находимся в печали", – замечает преподобный Иоанн Дамаскин[342].

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 оценивает[343]. 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 беспричинной[344]. 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"[345]. Трудно точно определить границу 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..."[346]. Святитель Иоанн Златоуст, исследуя состояние своего друга Стагирия, подверженного глубокой печали, неоднократно подчеркивает значение бесовского влияния[347]. Он пишет ему, что "демон... наведши уныние, старается похитить все охраняющие помыслы, чтобы, напав на душу лишенную их и беспомощную, нанести ей бесчисленные раны"[348].

Именно рождение в душе печали является одним из непосредственных последствий бесовского воздействия. "А помыслы, происходящие от демонов, прежде всего бывают исполнены смущения и печали..."[349] – указывает 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"[350], – 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"[351].

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 помыслы"[352]. Нередко печаль появляется еще до непосредственного воздействия диавола, который лишь пользуется существующим положением, чтобы развить страсть.

Печаль может перейти в крайнее состояние отчаяния (*αλόγως*[353]) – одну из тяжелейших форм этой страсти. "Действительно, опасна неумеренная печаль; опасна и может довести до смерти"[354], – замечает святитель Иоанн Златоуст.

В зарождении отчаяния диавол играет особенно значительную роль и может посредством этого состояния породить в душе гибельные последствия. "...Нет ни одного столь сильного оружия у диавола, как отчаяние. И мы не так радуем его, когда грешим, как когда отчаиваемся"[355], – 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)[356]. 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 ним святитель Григорий Великий Двоеслов подчеркивает, что от печали "проистекает блуждание ума по запретным вещам"[357]. 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 осуществлению[358]. 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"[359]. "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"[360].

По этим причинам отцы Церкви рассматривают печаль как болезнь души, имеющую большое значение и сильные последствия[361]. А fortiori то же можно сказать об отчаянии[362]. "Велика сила печали, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – и много нам нужно мужества, чтобы с твердостью противостоять этой душевной болезни и... избегать всего излишнего"[363], 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 насылает эту печаль, преисполненную неразумия"[364]. 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"[365].

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"[366].

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 досада[367], злоба[368], злопамятность[369], горечь[370], раздражительность[371] (которая, как мы видели, порождает печаль, но и увеличивается от нее), нетерпеливость[372]. Таким образом, печаль разрушительно действует на отношения человека с ближними[373].

Заметим, наконец, что, как все другие страсти, печаль делает душу темной[374], в первую очередь покрывая тьмой сознание, ослепляя разум и сокращая его способность к рассуждению[375]. Печали свойственно налагать на душу тяжесть[376]. К тому же во всем человеке она порождает состояние слабости и нерадивости[377], делает его малодушным[378] и приостанавливает всю его деятельность[379]. Это последнее действие проявляется особенно серьезно в духовной жизни, поскольку лишает человека всякого динамизма, противодействует его аскетическим усилиям, "сокрушает молитву"[380], особенно когда печаль следует за грехопадением[381].

Уныние. Нозология

Уныние (ακηδία) сродно печали[382], причем настолько, что аскетическая традиция на Западе, идущая от святого Григория Великого, отождествляет эти две страсти[383]. Восточная же аскетическая традиция их различает[384].

Греческий термин "ακηδία" (лат. *acedia*, фр. *acedie*) трудно точно перевести на французский язык; слова "pareisse" и "ennui", которыми его часто переводят по-французски, лишь отчасти передают его многозначность.

Конечно, уныние соответствует состоянию лени[385] и скуки, но также под унынием подразумевается потеря аппетита, отвращение, томление и равным образом упадок сил[386], потеря мужества[387], вялость, оцепенение, небрежность, беспечность, сонливость[388], отягчение тела[389] и души[390]. Уныние может даже подталкивать человека ко сну[391], хотя он в действительности не устал[392].

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 ничего[393].

Итак, уныние приводит человека к психическому и телесному неравновесию[394]. 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 кельи[395], пойти в другое место или даже разные места. Порой человек становится праздношатающим и начинает бродяжничать[396]. Как правило, он ищет любых контактов с другими людьми[397]. Эти контакты не являются объективно необходимыми, но подталкиваемый страстью человек чувствует в них нужду и находит для оправдания их "благие" предлоги[398]. Человек устанавливает и поддерживает пустые связи, которые он питает бесполезными разговорами[399], проявляя в них обычно праздное любопытство[400].

В некоторых случаях уныние наводит на человека глубокое и постоянное отвращение к месту его жительства[401], указывает ему на причины к неудовольствию этим местом, приводит его к мысли о том, что в другом месте будет лучше[402]. "Далее [сей] бес подводит монаха к желанию других мест, в которых легко найти [все] необходимое [ему]..."[403]. Уныние толкает человека к оставлению своей деятельности, особенно его труда, возбуждая в нем неудовлетворение[404].

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 страсти[405].

Бес уныния особенно нападает на тех, кто подвизается духовной жизнью: он стремится отвлечь их от путей, указываемых Святым Духом, пытается всеми способами воспрепятствовать осуществлению такой жизни и особенно стремится помешать регулярности и постоянству аскетической дисциплины[406], нарушить способствующее ей безмолвие и пребывание на одном месте[407]. Преподобный Иоанн Лествичник так определяет уныние: "Уныние есть расслабление души, изнеможение ума, пренебрежение иноческого подвига..."[408]. Уныние делает подвижника "ко всякому делу внутри кельи... ленивым, нерадивым. Не попускает ему оставаться в келье, ни прилежать чтению..."[409]. Под воздействием этой страсти его дух "пребывает праздным, не занятым никаким духовным делом"[410] и особенно испытывает значительные трудности к молитве[411]. Подверженный унынию человек становится равнодушным ко всякому Божию делу[412], теряет стремление к благам будущего века[413] и даже доходит до того, что принижает значение духовных благ[414]. 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 настраивается 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..."[415]. Этот вид уныния характеризуется, как правило, смутным и расплывчатым чувством неудовольствия, отвращения, скуки, усталости по отношению к себе, к своему существованию[416], к окружению, к месту жительства, к работе или даже к любому виду деятельности[417]. 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 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 часа[418], 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"[419]. Среди старцев, можно указать на Евагрия, который утверждает, что "бес уныния, который также называется "полуденным" <...> приступает к монаху около четвертого часа[420] и осаждает его вплоть до восьмого часа"[421].

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"[422]. Но если оно не имеет повода, это не означает, что оно лишено всякой

причины. Из предшествующего следует, что основным источником уныния является бесовское воздействие[423]. Однако для него необходима благоприятная почва. Таковой, согласно авве Фалассию, является привязанность к наслаждениям и состояние печали[424]. "Уныние есть нерадение души; нерадит же душа сластолюбием болящая", – замечает он[425]. Преподобный Макарий указывает в качестве причины на неверие[426]. А преподобный Исаак Сирий определяет, что у духовного человека "уныние – от парения ума"[427].

Приведенное выше описание нарушений, характерных для уныния, позволяет понять, почему отцы Церкви определяют эту страсть как духовную болезнь[428].

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

Основным следствием уныния является общее потемнение души: уныние помрачает разум (νοῦς)[429], ослепляет его и покрывает мраком всю душу[430]. Душа теряет способность понимать основные истины. "Душа дремлет в рассуждении созерцания добродетелей и рассмотрения духовных чувств, когда будет уязвлена стрелой этой страсти", – пишет преподобный Иоанн Кассиан[431]. Самым же тяжелым следствием является то, что человек из-за этой страсти находится в состоянии уклонения и удаления от познания Бога[432].

Отцы Церкви также отмечают, что уныние, будучи расслаблением души[433] и изнеможением ума[434], порождает душевную пустоту[435], толкает человека к всеобщей небрежности[436], лишает мужества[437]. Соединившись с печалью, оно умножает ее и может в таком случае легко привести к отчаянию[438]. Среди значимых следствий уныния можно назвать раздражительность[439]. От уныния, отмечает преподобный Исаак, рождается "дух исступления, из которого исходят тысячи искушений"[440].

В отличие от других главных страстей, уныние не является матерью какой-либо особенной страсти[441] по той причине, что от него рождаются почти все страсти. Евагрий Понтийский в схолиях на Пс 139:3 поясняет:

"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" [442]. Преподобный Максим также говорит о том, что уныние "приводит в движение сразу почти все страсти"[443]. Преподобный Варсонофий в более общих словах говорит, что уныние "рождает всякое зло"[444]. Преподобный Иоанн Лествичник приходит к выводу, что "уныние... для инока есть всепоражающая смерть"[445], а преподобный Симеон также заключает, что оно есть "смерть души и ума"[446]. Он добавляет: "От него, если попустил ему Бог действовать против нас по силе его, никто из подвижников никогда не мог бы спастись"[447]. Учитывая последствия уныния, отцы Церкви утверждают, что уныние есть самая тяжкая, самая тягостная из всех страстей[448], что "из всех восьми предводителей злобы дух уныния есть тягчайший"[449] и что "нет худшей его страсти"[450]. Преподобный Исаак даже говорит, что уныние "для души это есть вкушение геенны"[451].

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 Златоуст[452], 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"[453]. 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"[454].

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 более 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 ним[455]. Преподобный Максим указывает: "Избегающий всех мирских похотей поставляет себя и выше всякой мирской печали"[456]. Далее он советует желающим одолеть помыслы: "В отношении... печали – презирай ... материальные вещи"[457]. 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?"[458] 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]"[459]. 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 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"[460].

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 почестям[461] или, лучше, – полное безразличие к ним, есть ли они или их нет. "В отношении... печали – презирай славу, нечестие..." – советует преподобный Максим[462].

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 братии, не избегать тех, которых мы оскорбили или которые нас оскорбили..."[463]. 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 братии и усердной молитвой. И когда, быв возбуждены, они чаще обнаруживаются и чаще обличаются, то скорее и исцеляются"[464]. 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"[465]. 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, 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 старец[466]. 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"[467]. 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"[468]. "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"[469].

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 телодвижением[470]. Так, авва Дорофей учит, что "если кто... со страхом Божиим рассматривает самого себя и строго испытает свою совесть, то он непременно найдет себя виновным"[471]. 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?"[472]

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 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 помыслов[473] 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?"[474]

Человек также может найти необходимую помощь и утешение, читая подходящие тексты Священного Писания и размышляя над ними[475]. Это станет еще более действенным лекарством, если будет сопровождено молитвой[476].

Именно молитва во всех ее формах является основным лекарством от печали любого происхождения. "Молитва есть врачевство печали и уныния", – учит преподобный Нил[477]. Печаль, которую насылает враг, "отгонять... следует преимущественно молитвой и псалмопением"[478]. 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"[479], далее уточняет: "Итак, эту губительную 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..."[480].

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 всепоражающая смерть"[481]. 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..."[482].

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"[483]. В свою очередь авва Пимен замечает по поводу уныния, что "если человек узнает его, что это за страсть, то получает покой"[484].

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 внутри [нее], терпеливо и мужественно перенося всех нападающих, особенно беса уныния"[485]. "Если дух уныния нападет на тебя, не покидай жилища своего и не уклоняйся [от искушения]"[486] – советует в другом месте Евагрий. Преподобный Иоанн Кассиан также подчеркивает, что человек должен бороться с духом уныния таким образом, чтобы не быть "выгнанным из затвора монастыря, хотя бы под благовидным предлогом, не быть беглецом"[487].

Когда уныние проявляется в виде сонливости, необходимо сопротивляться ему, стараясь не поддаваться оцепенению или сну[488]. Преподобный Иоанн Кассиан отмечает, что "опытом доказано, что нападение уныния надобно не бегством отклонять, но противоборством побеждать"[489].

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 Кассиан[490]. Он же замечает о терпящих брань от беса уныния, что если они "дадут себе свободу чаще выходить... то этим, 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"[491].

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 уврачевание (страждущего им) исходит из безмолвия"[492]. Вот утешение для него! В общении же с другими никогда не приемлет он света утешения, и уныние сие беседами человеческими не врачует, но усыпляется на время, а после сего восстает на человека с большей силой. <...> Блажен, кто претерпит это, не выходя за дверь [кельи]"[493].

Отцы Церкви признают, что в некоторых случаях "необходимо нужен человек просвещенный, имеющий опытность в этом, который бы просвещал его и укреплял"[494]. Но это может быть лишь в исключительных случаях[495].

Однако сопротивление страсти никогда не приносит скорых плодов. Победа над унынием почти всегда предполагает длительную и упорную борьбу[496]. Поэтому лечение этой болезни требует терпения и настойчивости. Более того, терпение относится к главным средствам от уныния[497]. "Уныние обуздывается терпением (υπομονή)"[498], – 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) [499].

Другим действенным средством от уныния является надежда, присоединенная к терпению[500]. Преподобный Иоанн Лествичник учит, что человек "с благой надеждой закаляет уныние, мечом первой умерщвляя второе"[501]. 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) [502].

Предметом же надежды должно быть не только более или менее близкое освобождение от этой страсти и обретение покоя[503], но и будущие блага. Твердая надежда "сподобиться вечных

благ"[504], отмечает преподобный Иоанн Лествичник, "умерщвляет"[505] 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 подвижников[506]. "Свяжем теперь и сего мучителя памятью о наших согрешениях"[507], – советует преподобный Иоанн Лествичник, который также говорит: "Плачущий о себе не знает уныния"[508]. 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 Евагрий[509]. Он также пишет: "Изливать слезы – действенное средство против ночных видений, порожденных унынием. Пророк Давид премудро применял это средство против своих страстей, говоря: "Утрудился воздыханием моим, измыю на всяку ночь ложе мое, слезами моими постелю мою омочу" (Пс. 6, 7) [510].

"Память о смерти" (μνήμη θανάτου[511]) 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""[512]. 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, должны представлять, что не пробудимся от сна"[513]. 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 к тому места своего." (Пс 102:15–16) [514] и: "наши дни на земле тень" (Иов 8:9); "Не малы ли дни мои?" (Иов 10:20) [515]. 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"[516]. 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]"[517], пытаясь тем самым навести на подвижника утомление и отвращение от предстоящих трудностей, "представляя пред очами труды подвижничества"[518].

Страх Божий также является действенным противоядием против этой страсти; преподобный Иоанн Лествичник говорит даже, что "ничто лучше его не отгоняет уныние"[519].

Среди указанных отцами Церкви средств следует еще назвать рукоделие[520]. Оно может помочь человеку избежать скуки, неустойчивости, оцепенения и сонливости, которые являются составными частями этой страсти. При помощи рукоделия можно обрести и поддержать то усердие, то постоянство в усилении 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 пиша к Фессалоникийцам и сначала, как искуснейший и совершенный какой-нибудь врач, врачуя немощь недугующих ласковым, мягким словом, начиная с любви и похвалия их с этой стороны, пока смертельная рана, обвязанная смягчительным лекарством, оставив опухоль негодования, удобнее будет сносить острые лекарства, говорит..."[521]. 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 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 изъясняет[522] 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 уврачеванию, 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"[523]. 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 уврачевать раны немощных, но и здоровым также предлагает соответственные им заповеди, чтобы навсегда могло сохраняться здоровье их"[524]. Завершая свое наставление по этому поводу, преподобный Иоанн Кассиан приводит пример аввы Павла, который, хотя он жил 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"[525].

Наконец, самым главным из лечебных средств против уныния является молитва[526], 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. 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 пойдешь 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]"[527].

Против уныния особенно действенным образом молитвы является псалмопение[528], а также неусыпная и внимательная сердечная молитва, как это подчеркивает блаженный Диадок Фотикийский: "Сей теплохладной и разлзняющей 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 разлнение"[529].

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"[530].

Помимо этого покоя, основным плодом победы над страстью уныния является "неизреченная радость"[531], 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.

[1] См.: Еу Н. Histoire de la psychiatrie // Encyclopedie medico-chirurgicale. 1955. 37005A; idem. Etudes psychiatriques. I. Paris, 1952; Pilicier Y. Histoire de la psychiatrie. Paris, 1971; Alexander F. G., Selesnick S.T. Histoire de la psychiatrie. Paris, 1972.

[2] 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.Джексон, 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.)

[3] Вацлавик П. (род. 1921), американский психиатр, специализируется по проблемам социальной психологии.

[4] Ср.: Еу Н., Bernard P., Brisset C. Manuel de psychiatrie. 4me ed. Paris, 1974. P. 68-76.

[5] См. отчет J.-Y. Nau (Le Monde. 1988. 5 aoflt) об исследовании, опубликованном в "The Lancet" 30 июля 1988 года: "Une etude comparative sur le traitement des nevroses. Psychotherapie et psychotropes se valent".

[6] Ср.: Еу Н., Bernard P., Brisset C. Manuel de psychiatrie. P. 217-218; Stengel E. Classification of mental disorders // Bull. OMS. 1959. № 21. P. 600-663.

[7] Еу Н., Bernard P., Brisset C. Manuel de psychiatrie. P. 217.

[8] См. статьи исследователей: Dr. Escoffier-Lambiotte (Le Monde. 1985.2 fevrier, 14 fevrier, 24 avril), J.-Y. Nau (Le Monde. 1988. 22 juin).

[9] 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.

[10] 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.

[11] Foucault M. Histoire de la folie a l'age classique. Paris, 1972.

[12] Еу Н., Bernard P., Brisset C. Manuel de psychiatrie. P. 61.

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

[14] См.: Koupnik C. L'Heure des "traitements sur mesure" // Le Monde. 1980.16 avril. P. 15.

[15] Первый том посвящен телесным болезням (Theologie de la maladie. Paris, 1991. 3me ed 2001), второй – духовным болезням (Therapeutique des maladies spirituelles. Paris, 1991. 4me ed. 2000).

[16] 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.*).

[17] 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).

[18] 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.

[19] См. нашу работу: *Theologie de la maladie*. P. 95-97.

[20] Sendrail M. *Histoire culturelle de la maladie*. Toulouse, 1980. P. 169.

[21] Автор напоминает этот отрывок из "Маленьких поэм в прозе" Ш.Бодлера: "Я не раз оказывался жертвой тех припадков и порывов, которые побуждают нас верить в то, что хитрые бесы вселяются в нас и заставляют против нашей воли исполнять их самые абсурдные капризы" ("Негодный стекольщик").

[22] 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.

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

[24] См.: *Ibid.* P. 120 s.

[25] Chrysostomos, Bishop. *Op. cit.* P. 58.

[26] См.: Frankl V. *La Psychoterapie 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 synthese personnelle*. Paris, 1959; *idem*. *Psychanalyse pour la personne*. Paris, 1962. См. также: Jung C.G. *La Guerison psychologique*. Geneve, 1953.

[27] *Therapeutique des maladies spirituelles*. 2 vol. Paris, 1991.

[28] См. особенно: Alliez J., Huber J.-P. *L'Acédie ou le deprime entre le peche et la maladie // Annales medico-psychologiques*. 1987. 145. P. 393-407; Lecomte B. *L'Acédie: invention et devenir d'une psychopathologie dans le monde monastique*. These de doctorat en medecine. Universite de Nancy I, 1991. Это последнее исследование отчасти руководствуется нашими предыдущими работами.

[29] "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 fevrier. P. 14).

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

[31] Ср.: Dr. Escoffier-Lambiotte. *Mai de vivre et medicalisation systematique. Sept millions de Francais depressifs // Le Monde*. 1985. 1 fevrier. P. 14.

[32] Тем более что Слово, воплощаясь, восприняло не только душу, но и тело человека.

[33] По смерти тело отделяется от души только до воскресения, когда оно, трансформировавшись, снова воссоединится с ней и разделит блага Царства Небесного или муки ада.

[34] Ср.: Платон. *Горгий*. 493a; он же. *Кратил*. 400c. (Ж.-К.Ларше имеет здесь в виду высказывание Платона: "Тело – [наша] могила", т.е. тело есть могила души. – Ред.)

[35] 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.: Petrement 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 Иринея 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 a 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 напомнит 1-е правило Трулльского (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 "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris, 1962; Meyendorff J. *Le Christ dans la theologie byzantine*. Paris, 1969. Chap. III. P. 59-89.

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

[37] 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.)

[38] Justinus Philosophus et Martyr. De resurrectione // Holl K. Fragmente vornicanischer Kirchevater aus den Sacra Parallela. Leipzig, 1899. № 107 (рус. пер.: Иустин Мученик, св. Творения. М., 1892 [репринт: 1995]. С. 479).

[39] 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).

[40] Сщмч. Иринеи Лионский. Против ересей. II. 15. 3. Ср.: он же. Доказательство апостольской проповеди. 2.

[41] Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых. 15.

[42] Там же. 25.

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

[44] 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.)

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

[46] 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, умозрительные и практические. 2. 23; 3. 62).

[47] 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.: Аxiома, 2000. С. 116).

[48] 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).

[49] S. Nicetas Stethatos. De l'dme. 14. Ср.: Ibid. 26; Idem. Lettres. IV. 9.

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

[51] Там же. XXIX. Греч, текст см.: PG. 44. Col. 236B.

[52] S. Maximus Confessor. Epistolae. XII // PG. 91. Col. 488CD.

[53] 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 theologique. 1989. 111. P. 693-709; Stephanou E. La coexistence initiale du corps et de Tame d'apres saint Gregoire de Nysse et saint Maxime l'Homologete // Echos d'Orient. 1932. 31. P. 304-315.

[54] См.: S. Maximus Confessor. Ambigua. 7 // PG. 91. Col. 1100C.

[55] См.: Ibid // PG. 91. Col. 1101A-C.

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

[57] Ср.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 3.16; Прп. Исаак Сирийский. 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.).

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

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

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

[61] Здесь речь идет о естественных страстях.

[62] S. Maximus Confessor. Epistolae. XII // PG. 91. Col. 488CD.

[63] Свт. Григорий Нисский. Слово 3-е на святую Пасху о воскресении Христовом. (Точное место цитаты см.: PG. 46. Col. 677BC. – Ред.)

[64] Здесь речь идет о пагубных страстях, противопоставленных добродетелям.

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

[66] Прп. Исаак Сирийский, 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.

[67] "Тогда как прочие производят в душе помыслы, мысли и представления, пользуясь изменениями тела, Господь делает противоположное: Он входит в сам ум и влагает в него ведение о тех вещах, какие Ему угодны; посредством же ума Он унимает и невоздержанность 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.)

[68] 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).

[69] См.: S. Nicetas Stethatos. De Yams. 56. 56.

[70] См.: Немесий Эмесский. О природе человека. 2; S. Nicetas Stethatos. De Gate. 56.

[71] См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XV: PG. 44. Col. 177C.

[72] 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. Nicetas Stethatos. De Gate. 62.

[73] 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.

[74] Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XXIX: PG. 44. Col. 236CD, 237B. Ср.: Col. 237C.

[75] Там же. Греч, текст см.: PG. 44. Col. 236CD.

[76] 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).

[77] 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

[78] 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.

[79] См.: S. Maximus Confessor. Ambigua. 7, 42 // PG. 91. Col. 1100AB, 1336C-1337B; Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 12; S. Nicetas Stethatos. De l'ame. 24; S. Gregorius Palamas. Capita CLphysica, theologica, moralia et practica. 3, 30.

[80] S. Maximus Confessor. Ambigua. 7 // PG. 91. Col. 1100AB.

[81] S. Macaire. Chapitres metaphrases par Symeon Metaphraste. 67 // Φιλοκαλία. 1960. Т. III. X. 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.

[82] Немесий Эмесский. О природе человека. 3: PG. 40. Col. 597A–600A.

[83] 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 Stethatos. De l'ame. 31-32.

[84] Душа последних ограничивается этой жизненной силой.

[85] 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. Nicetas Stethatos. De l'ame. 31–32.

[86] См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 12.

[87] 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).

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

[89] См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 12; S. Nicetas Stethatos. De l'ame. 32.

[90] Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 12.

[91] См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. VIII: PG. 44. Col. 145A.

[92] См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 16.

[93] Учение о трехчастности души: разумное начало – раздражительное начало – вожделевательное начало – ведет свое происхождение от Платона (Государство. IV 444с–е)* и стало классическим в восточном богословии начиная с Евагрия (см. в особенности: Слово о духовном делании, или Монах. 86, 89. 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 Сирий. Слова подвижнические. 2; Pseudo-Jean Damascene. Discours utile a l'dme// Philocalie des Peres neptiques. Т. 7. Р. 54 (греч. текст см.: Φιλοκαλία. 1976. Т. II. X. 234); Прп. Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 126; Прп. Филофей Синайский. Главы о трезвении. 16; S. Nicetas Stethatos. De l'ame. 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 аскетике: компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004. С. 158-169.

[94] Об этих различиях особенно см.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 12; S. Nicetas Stethatos. De l'ame. 32, 36-41.

[95] См.: Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 3. 32; Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 17, 18; S. Nicetas Stethatos. De Fame. 65, 68.

[96] См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2.12; S. Nicetas Stethatos. De l'ame.

[97] 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).

[98] Авторы первых веков (см., например: Сщмч. Игнатий Богоносец. Послание к Филладельфийцам. XII. 2; Сщмч. Иринеи Лионский. Против ересей. V. 6.1) употребляют слово *πνεῦμα* по примеру св. ал. 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 a la theologie 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: Festugiere A.-J. L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile. Paris, 1932. P. 212-220 (Excursus B "La division corps – ame – esprit de 1 Thess").

[99] 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; Nicetas Stethatos. De l'ame. 38.

[100] 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).

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

[102] См.: Немесий Эмесский. О природе человека. 12-14; Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 19-20; Nicetas Stethatos. De l'ame. 65, 66, 68.

[103] См.: Прп. Максим Исповедник. Мистагогия. V: PG. 91. Col. 672D, 673BC.

[104] См., например: Прп. Максим Исповедник. Мистагогия. V: PG. 91. Col. 673AB.

[105] См.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. X. 98, 4; Свт. Афанасий Великий. Слово на язычников. 34; S. Basile de Cesaree. Surl'origine de l'homme. I. 6, 7; Прп. Максим Исповедник. Мистагогия. V: PG. 91. Col.

673В; Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 12. См.: Lossky V. Essai sur la theologie mystique de PEglise d'Orient. Paris, 1944. P. 74–75.

[106] Это один из лейтмотивов прп. Максима Исповедника. См., например: Arbigua. 42 // PG. 91. Col. 1341D.

[107] 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 theologie byzantine. P. 74-75.

[108] Ср.: S. Nicetas Stethatos. De l'ame. 48.

[109] 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.

[110] См.: Lossky V. Op. cit. P. 198; Meyendorff J. Initiation a la theologie byzantine. P. 191.

[111] Lossky V. Op. cit. P. 198.

[112] Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XIV (рус. пер.: Указ. изд. С. 61).

[113] Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 50).

[114] См.: S. Symeonle Nouveau Theologien. Traites theologiques. 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.)

[115] См.: Свт. Афанасий Великий. Слово на язычников. 32; Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XV: PG. 44. Col. 177В.

[116] Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 160D. Ср.: Там же. XIV, XV: PG. 44. Col. 173D, 177В.

[117] См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XIV: PG. 44. Col. 176В.

[118] Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XIV: PG. 44. Col. 176А.

[119] Ср.: S. Maximus Confessor. Ambigua. 7 // PG. 91. Col. 1100А-В.

[120] Ср.: Meyendorff J. Initiation a la theologie byzantine. P. 190-191.

[121] Свт. Григорий Богослов употребляет выражение – "владычественный ум" (Oratio 39. 7 // PG. 36. Col. 341В; цит. по: Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 1. С. 535).

[122] Свт. Афанасий Великий. Слово на язычников. 32: PG. 25. Col. 64С–65А.

[123] Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении: PG. 46. Col. 76–77.

[124] См., например: Немесий Эмесский. О природе человека. 22; Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2. 12: PG. 94. Col. 928ВС.

[125] Немесий Эмесский. О природе человека. 3: PG. 40. Col. 597А.

[126] См.: Свт. Афанасий Великий. Слово на язычников. 33.

[127] 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. 597А.

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

[129] S. Gregorius Palamas. Capita CL physica, theologica, moralia et practice. 31–32 // PG. 150. Col. 1141АВ.

[130] 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. 652В.

[131] См.: Vie de S. Athanase l'Athonite. 30; S. Barsanuphe. Lettres. 483. (В русском переводе нумерация ответов другая, см.: Ответ 480 // Преподобных отцев Варсанофия 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: Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. – Ред.)

[132] Немесий Эмесский. О природе человека. 13.

[133] Свт. Григорий Нисский ссылается здесь на галеновскую традицию.

[134] Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 157D (рус. пер.: Указ. изд. С. 45).

[135] 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).

[136] См.: Прпп. Варсонофий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. 385.

[137] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7.12. Как утверждают некоторые исследователи (см.: Canivet P. Le Monachisme syrien selon Theodoret 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.)

[138] Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 157ВС.

[139] Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. XI. 4 // Он же. Творения. Т. 2. Кн. 1. 1899. С. 137.

[140] 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.

[141] О византийской психиатрии, основные представители которой Оривасий (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: Brunei 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.: Trelat V. *Recherches historiques sur la folie*. Paris, 1839; Semelaigne A. *Etudes historiques sur l'alienation mentale dans l'Antiquité*. Paris, 1869. Хорошее изложение галеновской медицины, продолжательницы медицины гиппократовской, можно найти в вышеперечисленных исследованиях, см.: Semelaigne 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 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) Катаlepsия (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 катаlepsию, апоплексию и истерию (см.: Jackson S. W. *Op. cit.* P. 377–378).

[142] Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 160D-161A. Ср.: Col. 157D.

[143] 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).

[144] Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XII: PG. 44. Col. 161AB (рус. пер.: Указ. изд. С. 47–48).

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

[146] Hausherr I. *Jean le Solitaire – Pseudo-Jean de Lycopolis. Dialogue sur l'ame 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. Серп П., 2006. С. 42-57, 642-649. - Ред.*)

[147] См. также: Немесий Эмесский. О природе человека. 13.

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

[149] 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).

[150] Однако это согласуется с фундаментальным принципом гипократо-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).

[151] 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.

[152] 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 (Aporhtegmes. N 37).

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

[154] 4 Цар 5, 1-14.

[155] Лк 17, 12-19.

[156] Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XXVII: PG. 44. Col. 225D-228A.

[157] 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.

[158] Festugiere A.-J. Les Moines d'Orient. I. Culture et saintete. Paris, 1961. P. 26.

[159] Dols M. Insanity in Byzantine and Islamic Medicine. P. 143-144. Более нюансированная точка зрения представлена в работе: Amundsen D. fV., 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. P. 97-98.

[160] Larchet J.-C. Theologie de la maladie. 1991. P. 95-97.

[161] Это очень ясно видно в "Житии преподобного Феодора Сикеота" (здесь и далее ссылки на французское издание: Vie de Theodore de Sykeon. – 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.

[162] См.: Callinicos. Vie d'Hypatios. XXII. 14, XXVIII. 38 s., XL. 1-4, 8 s., XLII; Cyrille de Scythopolis. Vie d'Abraamios. VIII; Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. XVII; Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 63; Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. XIII. 9, 13; Vie de Theodore de Sykeon. 129; Vie de St. Athanase l'Athonite. 46.

[163] См.: Theodoret 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.

[164] 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.)

[165] См. подобное замечание по поводу прп. Феодосия: Canivet P. Erreurs de spiritualite et troubles psychiques. A propos d'un passage de la vie de S. Theodose par Theodore de Petra (530) // Recherches de science religieuse. 1962. 50. P. 195.

[166] Гиппократ в своем знаменитом трактате "О священной болезни" (т.е. об эпилепсии. – Ред.), который А.-Ж.Фестюжьер рассматривает как "одну из основ греческого рационализма, западного рационализма" (см. его введение: Vie de Theodore de Sykeon // SH. 1970. № 48. P. XVII), критикует тех, кто приписывает эпилепсию и всякое душевное заболевание Божественной или демонической силе (гл. III. 15). ю. См.: Festugiere A.-J. Les Moines d'Orient. P. 23-25 (chap. I. Le Moine et les Demons).

[167] Это относится к свт. Григорию Нисскому, свт. Василию Анкирскому, Немесию Эмесскому, к свт. Исидору Пелусиоту, к Мелетию (см. нашу книгу: Theologie de la maladie. P. 102-103).

[168] См.: Theologie de la maladie. P. 101-103.

[169] См.: Theologie de la maladie. P. 101-103.

[170] 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).

[171] Евагрий Понтийский. Слово о молитве. 69, 73.

[172] 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).

[173] 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"), п. См.: 1 Кор 12,10.

[174] См.: 1 Кор 12,10.

[175] Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 22 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 3. С. 197-198).

[176] 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).

[177] В житиях святых можно найти множество примеров, в которых повествуется об исцелении или изгнании злых духов

[178] В обоих случаях, о которых повествует блж. Феодорит, так и не установлено, что послужило причиной недуга. Святой (Македонии), к которому обратились, сам ничего по этому поводу не сказал, но исцелил этих двух женщин от их болезни.

[179] См.: Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. XLIII. 12; Евагрий Понтийский. Слово о молитве. 63; он же. Слово о духовном делании. 47.

[180] Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 76–79.

[181] См.: S. Marc VErmite. Le bapteme. 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.).

[182] Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 78 (рус. пер.: Добротолюбие: В 5 т. 2-е изд. М., 1895-1901 [репринт: ТСЛ, 1992]. Т. 3. 1900. С. 52).

[183] См.: Прп. Марк Подвижник. Слово 4 // Слова духовно-нравственные... С. 87-88.

[184] Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 82 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 55-56).

[185] Там же (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 57).

[186] Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 82 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 57).

[187] Там же. 76 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 51).

[188] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7. 25 (рус. пер.: Указ. изд. С. 297).

[189] 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).

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

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

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

[193] Прп. Исихий Иерусалимский. История египетских монахов. М., 2001. С. 16.

[194] 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).

[195] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 41. Этот случай рассматривается в статье: Canivet P. Erreurs de spiritualite et troubles... P. 161-205.

[196] 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.)

[197] 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.).

[198] 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).

[199] Symeon le Nouveau Theologien. Catecheses. 5. 447-448. Ср.: Ibid. 440–441.

[200] См.: Прп. Марк Подвижник. Слово 4 // Слово духовно-нравственные... С. 87-88.

[201] См.: Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 76.

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

[203] Однако не во всех указанных случаях безумие является следствием одержимости.

[204] См.: Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. XIII. 10, 12. По мнению отцов Церкви, виновником магии является диавол. Ал. 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 Theodoret de Cyr. P. 125. Note 37; AdnesA., Canivet P. Guerisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothee de Theodoret de Cyr // Revue de l'histoire des religions. 1967. 171. P. 175.

[205] К этому моменту мы еще вернемся.

[206] Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о диаволе. I. 6 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 283-284).

[207] 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 Theodore de Sykeon. 46).

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

[209] Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о диаволе. I. 6.

[210] 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" (Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 42).

[211] 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 (Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 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.

[212] Можно найти множество характерных примеров в житии прп. Феодора Сикеота, к которому часто обращались с просьбой об исцелении одержимых.

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

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

[215] Там же.

[216] 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).

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

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

[219] Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 64 (рус. пер.: он же. Творения. С. 228-229).

[220] Vie de St. Athanase l'Athonite. 46.

[221] Cyrille de Scythopolis. Vie d'Abraamios. VIII.

[222] Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. Ответ 192.

[223] Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. 21 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 1. Кн. 1-С. 313). Ср.: он же. Беседы о диаволе. I. 7; он же. Толкование на святого Матфея Евангелиста. XVI. 8.

[224] "Бесноватые... внушают нам сочувствие, и мы не можем видеть их без слез", – говорит свт. Иоанн Златоуст (Толкование на святого Матфея Евангелиста. XXVIII. 4).

[225] Vie de St. Athanase l'Athonite. 46.

[226] См.: Ibid.

[227] Callinicos. Vie d'Hyrtios. XII. 3. (Имеется в виду прп. Ипатий, игумен Руфианский (ок. 446 г., память 31 марта). Житие было написано его учеником – Каллиником. – Ред.)

[228] Ibid. XXVIII. 57.

[229] Vie de St. Theodose. XLII. 1-6.

[230] Ibid. 12-13.

[231] При. Иоанн Кассиан. Собеседования египетских подвижников. 7. 29-30 (рус. пер.: Указ. изд. С. 300-301).

[232] См.: Сщмч. Дионисий Ареопagit. О церковной иерархии. 3. 6–7: PG. 3. Col. 432C-436B (рус. пер.: Указ. изд. С. 67-71).

[233] См.: Dols M. Insanity in Byzantine and Islamic Medicine. P. 145-146.

[234] 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).

[235] 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 церковью и святыми" (Op. cit. P. 145).

[236] Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. XVI. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 230).

[237] а/ Ориген. Против Цельса. 1.67 (Рус. перевод: Против Цельса, апология христианства Оригена, учителя Александрийского. Казань, 1912, ч. 1, с. 112); б/ 3. 24 (рус. пер.: Указ. изд. С. 256).

[238] См. наш труд: Theologie de la maladie. P. 99-100.

- [239] Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 38.
- [240] См., например: Callinicos. Vie d'Нурпатios. 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 Theodore de Sykeon. 129.
- [241] Callinicos. Vie d'Нурпатios. XXII. 14.
- [242] См. наш труд: Theologie de la maladie. P. 90–94.
- [243] 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 // ТСОП. 1863. Т. 42. С. 229-230. - Ред.)
- [244] См., например: Callinicos. Vie d'Нурпатios. XL. 4.
- [245] 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.
- [246] 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 E.G., Selesnick S.T. Histoire de la psychiatrie. P. 63).
- [247] Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. II. 6 (дополнение из сирийской версии).
- [248] Палладий. Лавсаик. 28.
- [249] Там же. 29.
- [250] 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.)
- [251] Палладий. Лавсаик. 28.
- [252] Там же. 89 (рус. пер.: Указ. изд. С. 151).
- [253] 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).
- [254] Callinicos. Vie d'Нурпатios. XXVIII. 38-39, 48-49.
- [255] 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 оставаться 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 братии 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'Нурпатios. XL. 8–15).
- [256] 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.
- [257] Callinicos. Vie d'Нурпатios. XXVIII. 49-50.
- [258] 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. к. иначе это сделать нельзя из-за их чрезмерного психомоторного возбуждения.
- [259] 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
- [260] Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. LVII. 4 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 7. Кн. 2. С. 590). №6.
- [261] См.: Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 42-44.
- [262] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 44.
- [263] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 43-44. №9.
- [264] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 44.
- [265] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7. 12 (рус. пер.: Указ. изд. С. 288-289).
- [266] Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. 385 (рус. пер.: Указ. изд. С. 263–264).
- [267] Callinicos Vie d'Нурпатios. XXVIII. 40-46.
- [268] Палладий. Лавсаик. 18.
- [269] Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 64.

- [270] Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. II. 6 (дополнение из сирийской версии).
- [271] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 42.
- [272] "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)
- [273] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 44.
- [274] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 44. Прп. Феодосий говорит: "Оплошности, которые мы совершили" (Ibid. 42. 1. 20). (Здесь и далее курсив Ларше. – Ред.)
- [275] Ibid. 43.1. 14.
- [276] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 43.1. 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.
- [277] Callinicosyie d'Нупатios. XXVIII. 55.
- [278] Ibid. XII. 7.
- [279] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 42.1. 6-9.
- [280] Callinicos. Vie d'Нупатios. XII. 7. Следует заметить, что безумным он стал не по причине телесной болезни, но из-за занятий магией (см.: Ibid. XII. 4).
- [281] Ibid. XII. 10.
- [282] См.: Callinicos. Vie d'Нупатios. XL. 13-14.
- [283] Vie de St. Athanase l'Athonite. 46.
- [284] 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).
- [285] Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. XIII. 9 (рус. пер.: Указ. изд. С. 221).
- [286] Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. XIII. 13 (рус. пер.: Указ. изд. С. 222).
- [287] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 7. 27 (рус. пер.: Указ. изд. С. 299-300).
- [288] Cyrille de Scythopolis. Vie d'Абраамios. VIII.
- [289] Callinicos. Vie d'Нупатios. XXII. 15-20.
- [290] Ibid. XL. 1-4.
- [291] См. примеч. 113.
- [292] Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 64 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 3. С. 229).
- [293] Палладий. Лавсаик. 18 (рус. пер.: Указ. изд. С. 39).
- [294] Callinicos. Vie d'Нупатios. XL. 5-7.
- [295] Callinicos. Vie d'Нупатios. XXVIII. 53-56.
- [296] Callinicos. Vie d'Нупатios. XL. 10-13, 16.
- [297] Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 82 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 55-56).
- [298] Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 42 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 3. С. 213-214).
- [299] Theodore de Petra. Vie de St. Theodose. 95. 8-96. 16.
- [300] 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).
- [301] Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. I. 10 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 1. Кн. 1. 1898. С. 192).
- [302] См. нашу работу: Therapeutique des maladies spirituelles. 1991. Т. 1. Р. 19-147 (4me ed. 2000. Р. 17-128).
- [303] Ibid.
- [304] Larchet J.-C. Therapeutique des maladies spirituelles.
- [305] См., в частности, работы Р. Лэйнга (R. Laing) и Д. Купера (D. Cooper), а также уже цитированные монографии: Foucault M. Histoire de la folie a Page classique; Sendrail M. Histoire culturelle de la maladie. См. также: Dols M. Insanity in Byzantine and Islamic Medicine. P. 136.
- [306] См.: Ey H., Bernard P., Brisset C. Manuel de psychiatrie. P. 215-219; Ey H. Etudes psychiatriques. III. Paris, 1954. P. 19–45; Stengel E. Classification of Mental Disorders // Bull. OMS. 1959. № 21. P. 600-663
- [307] 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 естественнонаучной психиатрии?

Не подразумевает ли такая психиатрия определенную антропологию и метафизику, определяющую человека как чисто естественное существо?

[308] 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.

[309] См.: Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. III. 13.

[310] там же

[311] См.: Авва Дорофей. Душеполезные поучения. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 82).

[312] Там же.

[313] Там же.

[314] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 1.

[315] См.: Авва Дорофей. Душеполезные поучения. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 82).

[316] Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 10 (рус. пер.: Указ. изд. С. 97).

[317] 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.)

[318] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 4 (рус. пер.: Указ. изд. С. 115).

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

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

[321] Там же (рус. пер.: Творения прп. Нила Синайского. С. 128).

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

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

[324] Авва Фалассий. Четыре сотницы. I. 75.

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

[326] См.: Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства. 11–12.

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

[328] Авва Дорофей. Душеполезные поучения. 19. 3 (рус. пер.: Указ. изд. С. 201).

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

[330] Там же. 2. 11 (рус. пер.: Указ. изд. С. 13).

[331] См.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. V. 4, VII. 1.

[332] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 11.

[333] Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. VII. 1.

[334] Там же.

[335] Там же. VII. 1, V 4; Свт. Григорий Нисский. О девстве. III. 3, 9.

[336] См.: Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 3. 91.

[337] См.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 1; Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства. 12: PG. 79. Col. 1158B.

[338] 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.

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

[340] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 4.

[341] Он же. Собеседования египетских подвижников. 5. 11.

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

[343] См.: Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. 706; Авва Дорофей. Душеполезные поучения. 19. 3 (в рус. изд. краткие изречения составляют "Почтение девятнадцатое" и печатаются без нумерации, но их последовательность совпадает с фр. изд., поэтому указанный Ларше номер (3) действителен и для рус. пер. – Ред.).

[344] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 11.

[345] Там же (рус. пер.: Указ. изд. С. 249).

[346] 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).

- [347] Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. I. 1, II. 1.
- [348] Там же. II. 1 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 193).
- [349] Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. 59 (рус. пер.: Указ. изд. С. 45). Ср.: Там же. Ответ 161
- [350] Там же. 430 (рус. пер.: Указ. изд. С. 286).
- [351] Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. XVIII. 3 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 208-209).
- [352] Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. II. 1 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 193). Ср.: Там же. III. 13.
- [353] См.: Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 26. 89; Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 72.
- [354] Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. LXXVIII. 1 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 519).
- [355] Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. I. 2 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 312).
- [356] См.: Прп. Никита Стифат. Сотницы. 1.60; Прп. Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 135
- [357] 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.).
- [358] 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).
- [359] Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. II. 1 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 193; в квадратных скобках стоят пояснения переводчика 4-й главы, иером. Саввы (Тутунова). – Ред.).
- [360] Там же (рус. пер.: Там же. С. 194).
- [361] 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 Сирий. Слова подвижнические. 49.
- [362] Ср.: Свт. Иоанн Златоуст. К Феодору падшему. I. 1.
- [363] 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).
- [364] Aporhtegmes (serie alphabetique). Syncletique. 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.)
- [365] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9.1 (рус. пер.: Указ. изд. С. 114). Ср. также: Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. 1.1.
- [366] Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. III. 13 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 243).
- [367] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 11.
- [368] S. Gregorius I Papa (Magnus). Expositio in librum Iob sive Moralia. XXXI. 45.
- [369] Ibid.
- [370] Ibid.
- [371] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 16; S. Gregorius I Papa (Magnus). Expositio in librum Iob sive Moralia. XXXI. 45.
- [372] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 11.
- [373] См.: Там же. 9. 4.
- [374] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 26. 204.
- [375] См.: Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства. 12
- [376] Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 45.
- [377] Ср.: S. Gregorius I Papa (Magnus). Expositio in librum Iob sive Moralia. XXXI. 45.
- [378] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 11.
- [379] Там же.
- [380] Евагрий Понтийский. Зерцало иноков и инокинь. I. 56 (рус. пер.: Указ. изд. С. 132). Ср.: он же. О восьми духах лукавства. 11.
- [381] См.: Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 5. 29.
- [382] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 1.
- [383] См.: S. Gregorius I Papa (Magnus). Expositio in Hbrum Iob sive Moralia. XXXI. 85 // PL. 76. Col. 821.
- [384] Помимо Евагрия и прп. Иоанна Кассиана Римлянина см.: Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 36; Pallade. Dialogue sur la vie de S. Jean Chrysostome / Ed. Collman-Norton. P. 133; Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 1. 67; Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13.
- [385] Ср.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5.16.

- [386] См.: Ерм. Пастырь. Кн. 1. Вид. 3. XI.
- [387] Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 66.
- [388] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 16.
- [389] См.: S. Arsene. Lettre. 19; Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 66, 71; Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 8.
- [390] См.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 45.
- [391] См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 71; Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 11.
- [392] См.: Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 11, 8.
- [393] См.: Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 58.
- [394] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 6; он же. Собеседования египетских подвижников. 5. 16.
- [395] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 11.
- [396] Как в воображении, так и в действительности. См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 16; он же. О постановлениях киновитян. 10. 6.
- [397] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 2.
- [398] Там же.
- [399] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 16.
- [400] Там же.
- [401] См.: Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 12; он же. Антирретик. VI. 26; Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 2.
- [402] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10.2; S. Arsene. Lettre. 57 [Ю: так в оригинале, видимо, должно быть Arsène, св. Арсений]
- [403] Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 12 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98). См. также: он же. Антирретик. VI. 33.
- [404] Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 12; он же. Антирретик. VI. 28.
- [405] 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).
- [406] Ср.: Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 66, 71.
- [407] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 3.
- [408] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 103).
- [409] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 119).
- [410] Там же.
- [411] См.: S. Arsene. Lettre. 19; Прп. Исаак Сирий. 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.
- [412] Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 75 (рус. пер.: Указ. изд. С. 374: "теплохладность в желании дел Божиих").
- [413] Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 58.
- [414] Там же.
- [415] Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 88 (рус. пер.: Указ. изд. С. 417).
- [416] Ср.: "дух уныния обесценивает эту временную жизнь" (Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 58).
- [417] 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.).
- [418] Т.е. в полдень. Прп. Иоанн Лествичник также называет это время (Лествица. 13. 5).
- [419] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 1 (рус. пер.: Указ. изд. С. 118).
- [420] 10 часов утра.
- [421] 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"
- [422] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 119).
- [423] См. также: S. Maccaire. Chapitres metaphrases par Symeon Metaphraste. 129 (рус. пер. см.: Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. С. 452).
- [424] Авва Фалассий. Четыре сотницы. I. 90.
- [425] Там же. III. 51 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 306; перевод цитируется с небольшими изменениями. – Ред.).
- [426] S. Maccaire. Chapitres metaphrases par Symeon Metaphraste. 49 (рус. пер. см.: Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. С. 393).

- [427] Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 30 (рус. пер.: Указ. изд. С. 137).
- [428] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10.1-5,7,25; Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства. 13–14; S. Macaire. Chapitres metaphrases par Symeon Metaphraste. 49; Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 1. 67; Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 79; Авва Фалассий. Четыре сотницы. III. 51.
- [429] Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 66.
- [430] Ср.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10.2; Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1.71; Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 88.
- [431] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 4 (рус. пер.: Указ. изд. С. 120-121).
- [432] См.: Апофтегмы (систематическое собрание). 11. 28 (рус. пер.: Древний патерик, изложенный по главам / Пер. с греч. Афонского рус. Пантелеимонова мон-ря. 3-е изд. М., 1899 [репринт: М, 1991]. С. 211).
- [433] Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 71; Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 2.
- [434] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 2.
- [435] Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 71
- [436] См.: Там же. 1. 72.
- [437] См.: Там же. 1. 66.
- [438] Там же. 1. 72.
- [439] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 16; Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 79.
- [440] Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 79 (рус. пер.: Указ. изд. С. 391).
- [441] См.: Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 12.
- [442] 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.)
- [443] Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 1. 67 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 103).
- [444] Прп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. 13.
- [445] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 9 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104).
- [446] Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 74 (рус. пер.: Указ. изд. С. 28).
- [447] Там же.
- [448] Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 1. 67.
- [449] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 10 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104).
- [450] Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Пимене. 149 (ср. рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 664).
- [451] Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 79 (рус. пер.: Указ. изд. С. 391).
- [452] Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. III. 14.
- [453] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 2 (рус. пер.: Указ. изд. С. 114).
- [454] Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. III. 14 (рус. пер.: он же. Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 244).
- [455] См.: Авва Дорофей. Душеполезные поучения. 19. 3.
- [456] Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 1. 22 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 98).
- [457] Там же. 3. 13 (рус. пер.: Там же. С. 122).
- [458] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 2. 7 (рус. пер.: Указ. изд. С. 12).
- [459] Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 19 (рус. пер.: Указ. изд. С. 99).
- [460] Евагрий Понтийский. О восьми духах лукавства. 11–12: PG. 79. Col. 1156D, 1157BC (рус. пер.: Творения прп. Нила Синайского. С. 128).
- [461] Авва Дорофей. Душеполезные поучения. 19. 3.
- [462] Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 3. 13 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 122).
- [463] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 9. 7 (рус. пер.: Указ. изд. С. 116).
- [464] Там же. 6. 3 (рус. пер.: Указ. изд. С. 74).
- [465] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 5. 4 (рус. пер.: Указ. изд. С. 242). Ср.: Там же. 19. 6.
- [466] Aporhtegmes. XV. 136.
- [467] Апофтегмы (систематическое собрание) 16. 16 (рус. пер.: Древний патерик. С. 308-309).
- [468] Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 3. 89 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 132).
- [469] Там же. 3. 90 (рус. пер.: Там же. С. 132).
- [470] См.: Авва Дорофей. Душеполезные поучения. 7 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98).
- [471] Авва Дорофей. Душеполезные поучения. 7 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98).
- [472] Там же (рус. пер.: Указ. изд. С. 97-98; в квадратных скобках вставлен перевод тех пояснений Ларше, которые он сделал во французском издании. – Ред.).

- [473] Ср.: Прп. Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 136.
- [474] Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. VI. 1 (рус. пер, он же. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 84-85).
- [475] Ср.: Евагрий Понтийский. Антирретик. Печаль.
- [476] См.: Свт. Иоанн Златоуст. К Стагирию подвижнику. III. 14.
- [477] 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.
- [478] См.: Arophtegmes (serie alphabetique). Syncletique. 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).
- [479] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 6. 3.
- [480] Там же. 9. 13 (рус. пер.: Указ. изд. С. 118).
- [481] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 9 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104).
- [482] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 121).
- [483] Там же.
- [484] Апофтегмы (алфавитное собрание). Об авве Пимене. 149 (ср. рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 664).
- [485] Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 28 (рус. пер.: Указ. изд. С. 101).
- [486] Евагрий Понтийский. Зерцало иноков и инокинь. I. 55 (рус. пер.: Указ. изд. С. 132).
- [487] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 121). Ср.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 88.
- [488] См.: Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 3, 5.
- [489] Там же. 10. 25 (рус. пер.: Указ. изд. С. 135).
- [490] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 3 (рус. пер.: Указ. изд. С. 120).
- [491] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 24. 5 (рус. пер.: Указ. изд. С. 610).
- [492] Напомним, что греческое слово "ἡσυχία" означает одновременно безмолвие, спокойствие (внешнее и внутреннее) и уединение.
- [493] Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 88 (рус. пер.: Указ. изд. С. 417).
- [494] Там же. Ср.: S. Basilius 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.)
- [495] Ср.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 88 (рус. пер.: Указ. изд. С. 417).
- [496] Там же.
- [497] См.: S. Macaire. Chapitres metaphrases par Symeon Metaphraste. 129; Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 27. 70; Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. 13; Авва Дорофей. Душеполезные поучения. 12 (см.: Указ. изд. С. 153).
- [498] S. Nilus Abbas. Institutio ad monachos // PG. 79. Col. 1236A. Ср.: Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 28.
- [499] Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 1. 67 (рус. пер.: он же. Творения. Кн. 1. С. 103).
- [500] См.: S. Macaire. Chapitres metaphrases par Symeon Metaphraste. 129 (рус. пер. см.: Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. С. 452). Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 27. 70.
- [501] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 30. 32 (рус. пер.: Указ. изд. С. 249).
- [502] 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).
- [503] См.: Апофтегмы (систематическое собрание) 21.7 (рус. пер.: Древний патерик. С. 412-413).
- [504] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 15 (рус. пер.: Указ. изд. С. 105).
- [505] Там же.
- [506] Arophtegmes. PA. 32. 7с.
- [507] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 14 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104).
- [508] Там же. 13. 13 (рус. пер.: Указ. изд. С. 104). Ср.: Там же 27. 70.
- [509] Евагрий Понтийский. Зерцало иноков и инокинь. II. 39 (рус. пер.: Указ. изд. С. 140). Ср.: он же. Слово о духовном делании. 27.
- [510] 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)".
- [511] См.: Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 15.
- [512] Апофтегмы (систематическое собрание) 21. 7 (рус. пер.: Древний патерик. С. 412-413).
- [513] Свт. Афанасий Великий. Житие преподобного Антония. 19 (рус. пер.: он же. Творения. Т 3. С. 195).
- [514] Евагрий Понтийский. Антирретик. VI. 25.
- [515] Там же. VI. 32, 33.

- [516] Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 29 (рус. пер.: Указ. изд. С. 101).
- [517] Там же. VI. 32, 33.
- [518] Там же. 12.
- [519] Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 27. 69 (рус. пер.: Указ. изд. С. 229).
- [520] См.: Там же. 13. 15; Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 7-24.
- [521] 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.)
- [522] Там же. 10. 7-9.
- [523] Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. 10. 14 (рус. пер.: Указ. изд. С. 127-128).
- [524] Там же. 10. 15 (рус. пер.: Указ. изд. С. 128).
- [525] 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.
- [526] См.: Евагрий Понтийский. Слово о молитве. 16. Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 15.
- [527] Прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические. 1. 66 (рус. пер.: Указ. изд. С. 25).
- [528] См.: Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. 13. 15.
- [529] Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав. 58 (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 37).
- [530] 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.
- [531] Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании. 12 (рус. пер.: Указ. изд. С. 98).