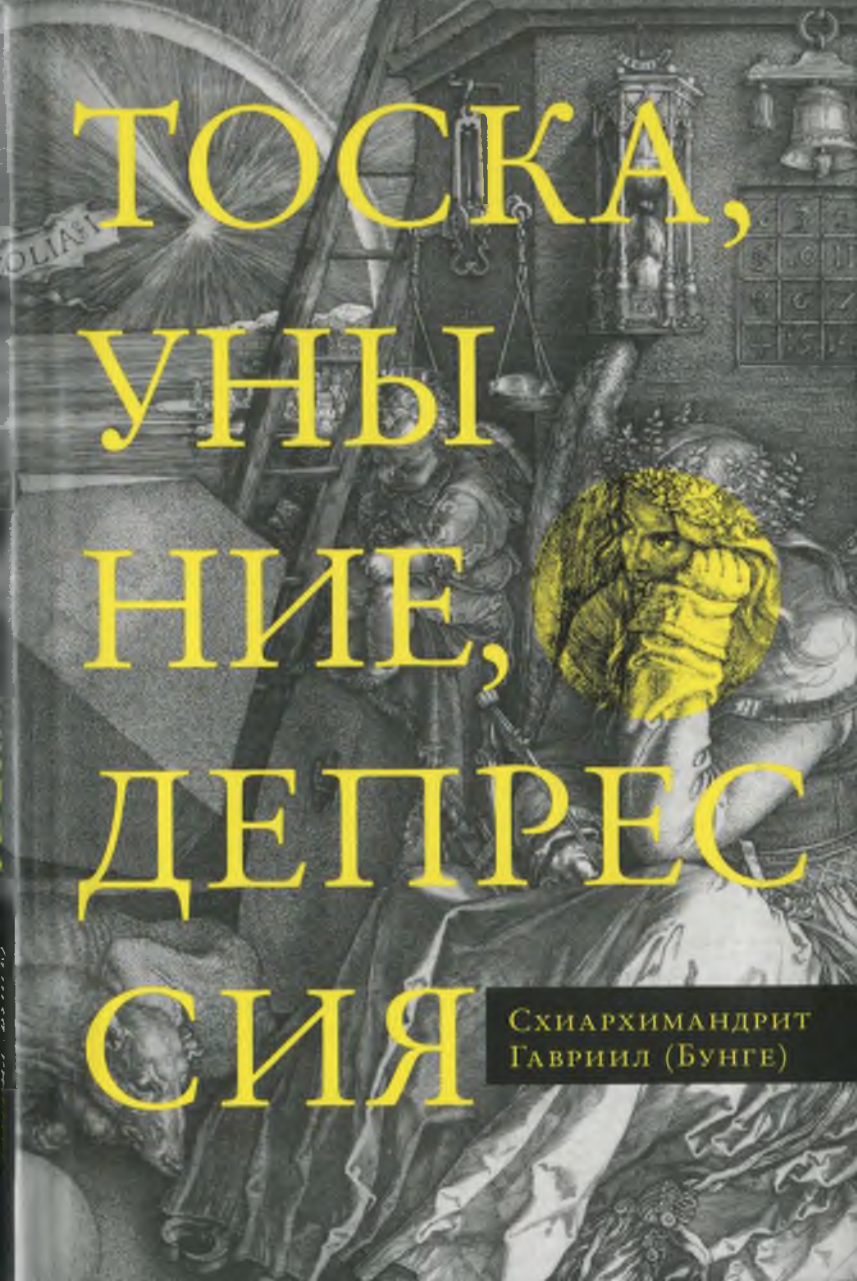




ТОСКА, УНЫ НИЕ, ДЕПРЕС СИЯ

Схиархимандрит
Гавриил (Бунге)

ТОСКА,
УНЫ
НИЕ,
ДЕПРЕС
СИЯ

ДУХОВНОЕ УЧЕНИЕ
ЕВАГРИЯ ПОНТИЙСКОГО
ОБ АКЕДИИ

*Перевод с французского
протоиерея Димитрия Сизоненко*

Второе издание, исправленное



Издательство
Сретенского монастыря
2014

ТОСКА,
УНЫ
НИЕ,
ДЕПРЕС
СИЯ

СХИАРХИМАНДРИТ
Гавриил (Бунге)

УДК 271.22(470+571)-423.57

ББК 86.372.24-442

Г12

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС 14-321-2658

Перевод сделан по изданию: Gabriel Bunge. Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie. Abbaye de Bellefontaine, 1991

Схиархимандрит Гавриил (Бунге)

Г12 Тоска, уныние, депрессия: Духовное учение
Евагрия Понтийского об акедии / Пер. с франц. прот.
Димитрия Сизоненко. — 2-е изд., испр. — М. Изд-во
Сретенского монастыря, 2014. — 192 с.

ISBN 978-5-7533-0926-6

Тоска, уныние, депрессия стали одной из главных болезней нашего времени. Книга знаменитого патролога схиархимандрита Гавриила (Бунге) рассказывает о способах борьбы с этим недугом на основании бесценного опыта «отца-пустынника» Евагрия Понтийского. Книга адресована широкому кругу читателей.

УДК 271.22(470+571)-423.57

ББК 86.372.24-442

© Сретенский монастырь,
русский перевод, оформление, 2014
ISBN 978-5-7533-0926-6 © Схиархимандрит Гавриил (Бунге), 2014

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	
ЕВАГРИЙ КАК ДУХОВНЫЙ НАСТАВНИК	9
1. УНЫНИЕ: ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО «МОНАШЕСКИЙ» НЕДУГ?	27
2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ ЗЛА	51
3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ УНЫНИЯ	67
4. ПРОЯВЛЕНИЯ УНЫНИЯ	88
5. ЛЕКАРСТВЕННЫЕ СРЕДСТВА	118
6. УНЫНИЕ И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ	156
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	174
ИСТОЧНИКИ	183

Вскую прискорбна еси, душе моя?
И вскую смущаеши мя?
Уповай на Бога, яко исповемся Ему,
Спасение лица моего, и Бог мой.

Пс 41, 6

ВВЕДЕНИЕ

ЕВАГРИЙ КАК ДУХОВНЫЙ НАСТАВНИК

История древнего монашества повествует о целой плеяде ярких, незаурядных личностей — начиная с преподобного Антония Великого, чье Житие, составленное святителем Афанасием Александрийским, открывает изумленному читателю мир первых насельников египетской пустыни¹. Особое место среди «отцов-пустынников» занимает Евагрий Понтийский, которого мы избрали в духовные наставники².

Евагрий принадлежит к третьему поколению монахов; его духовным учителем был преподобный Макарий Великий, ученик Антония Великого. Поэтому духовное учение Евагрия, помимо его собственного богатейшего опыта, отражает чистое и неискаженное *предание*. В литературном отношении он, вероятно, был первым автором, записавшим изречения святых отцов. В его произведениях их

¹ См.: превосходное исследование D. J. Chitty. *Et le désert devint une cité...* Bellefontaine, 1980 (*Spiritualité orientale*; 31).

² Подробно биография Евагрия изложена в кн.: G. Bunge. *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste*. Trier, 1985. S. 17–111 (*Sophia*; 24), а также в кн.: M. W. O’Laughlin. *Origenism in the Desert*. Cambridge, Mass., 1987. P. 6–71.

можно встретить очень часто. Наряду с Макарием Великим к тайнам монашеского жития его приобщил преподобный Макарий Александрийский¹. В личности самого Евагрия удивительным образом сочетались аскетичность, богословская глубина и исключительная творческая плодовитость. Чтобы полнее представить его духовное учение, проследим общую канву его жизни.

В своих сочинениях он ничего не сообщает о самом себе, единственным источником сведений для нас является «Лавсаик» Палладия Еленопольского. На протяжении долгого времени Палладий был его учеником и близким другом, поэтому достоверность сообщаемых им сведений не вызывает никакого сомнения. Увы, оригинал этого произведения считается утраченным², а многочисленные разночтения в греческих рукописях показывают, что на протяжении веков к его тексту приложили руку многочисленные редакторы, чаще всего неблагосклонные к Евагрию и его окружению. Много важных сведений об этом можно найти в подстрочных комментариях

¹ Cf G. Bunge. *Évagre le Pontique et les deux Macaire* // *Irénikon*. 1983. № 56. P. 215–227, 323–360.

² Cf. A. de Vogüé; G. Bunge. *Palladiana I. Introduction aux fragments coptes de l'Histoire Lausiaque* // *Studia monastica*. 1990. № 32. P. 79–129.

к академическому изданию, подготовленному Доном Батлером¹.

Полный вариант Жития Евагрия дошел до нас лишь в коптском синаксаре, если не считать пространного греческого фрагмента и многочисленных упоминаний, которые мы встречаем в «Церковной истории» Сократа Схоластика. У исследователей нет окончательного мнения относительно того, следует ли упомянутую греческую рукопись считать сокращенным и «очищенным» переводом этого Жития. В определенном отношении жизнеописание Евагрия разделило участь его творений, которые в большинстве своем оказались либо утраченными, либо дошли в виде разрозненных фрагментов. Некоторые из них уцелели только потому, что долгое время переписывались под чужим именем и лишь недавно были «возвращены» их подлинному автору²; другие из них доступны лишь в сирийском или армянском переводах, их текст нередко носит следы вмешательства позднейших редакторов. Таким образом, историку буквально по крупицам, опираясь на эти *membra disiecta*, приходится воссоздавать целостный образ одного из известнейших отцов пустыни и его учения.

¹ Butler's Lives of the Saints. New full ed. Tunbridge Wells, Kent; Collegeville, Minn: Burns & Oates. Liturgical Press, 1995–2000 (Cf. 11 February).

² В частности, «Слово о молитве».

К сожалению, нам практически ничего не известно о ранней юности и годах учения будущего инокa. Сохранившиеся скудные сведения представляются вполне достоверными, поскольку Палладий мог их узнать только из уст своего учителя.

Евагрий родился около 345 г. в городе Иворе близ Понта Евксинского (территория современной Турции). Его отец был хорепископом и, как сообщается в одной из рукописей, слыл «аристократом, одним из первых лиц в городе». Считалось, что уже с юности обучение Евагрия было доверено святителю Григорию Богослову, однако выяснить надежность этих сведений невозможно. Действительно, в своих произведениях Евагрий неоднократно упоминает имя Григория, но, вопреки всем ожиданиям, ничего не сообщает о таком факте, а последний, в свою очередь, говорит скорее обратное.

Хотя неизвестно ни то, где он учился, ни кто были его учителя, произведения Евагрия убеждают в том, что он получил превосходное образование¹. В частности, в них обнаруживаются блестящие познания в области математики, философии, риторики и, разумеется, богословия. Разностороннее образование в те времена было менее доступным, чем в наши

¹ Cf. W. Lackner. Zur profanen Bildung des Evagrius Pontikos Festschrift H. Gerstinger. Graz, 1966. S. 17–29.

дни, и становилось привилегией выходцев из наиболее состоятельных семей. Можно предполагать, что Евагрий по своему происхождению принадлежал к той же среде, что и его учителя, и получил соответствующее воспитание.

Невозможно точно сказать, когда именно святителем Василием Великим (епископ в 370—379 гг.) он был поставлен в чтецы и вошел в состав духовенства Кесарии Каппадокийской. По недоразумению считалось, что в эту пору он уже был монахом в одном из монастырей, реформированных Василием Великим. В действительности же его XXII Послание адресовано не Василию, как это считалось раньше, а Руфину, то есть относится к более позднему времени.

После смерти Василия Великого († 1 января 379 г.) при обстоятельствах, которые, увы, остаются неизвестными, Евагрий поступает на службу к его ближайшему другу — Григорию Богослову. Именно он, с недавнего времени ставший Константинопольским епископом, рукополагает Евагрия в сан диакона. В лице чрезвычайно одаренного молодого клирика он обретает верного друга и надежного соратника в борьбе с арианами, в ту пору имевшими огромное влияние в столице империи.

Самое раннее из сохранившихся творений Евагрия, «Послание о вере», написанное в начале 381 года, красноречиво свидетельствует о его церковно-богословской деятельности.

Чуть позже в своем завещании Григорий волнующим образом воздает должное преданности Евагрия, который, в свою очередь, всю жизнь с благодарностью и любовью вспоминал учителя, который некогда его «насадил» во Христе. Весьма интересно было бы узнать о том, какую роль Евагрий играл на Втором Вселенском Соборе 381 года, сражаясь на стороне своего епископа в богословских спорах, но об этом ничего не известно.

Когда летом того же года, устав от бесконечных интриг, Григорий отказывается от столичной кафедры и удаляется в родные места, он оставляет Евагрия при своем преемнике Нектарии. Последний, будучи к моменту епископской хиротонии простым мирянином, не искушенным в вопросах богословия, не мог не оценить помощь, оказанную ему молодым диаконом, весьма опытным в делах церковной жизни.

Однако духовная карьера Евагрия, обещавшая блистательное будущее, внезапно обрывается. Предупрежденный во сне о грозящей ему опасности (содержание этого сна нам передает Палладий) в связи с историей отношений с женой одного вельможи, воспылавшей к нему страстью, Евагрий поспешно покидает столицу. Вероятно, в 382 году он приезжает в Иерусалим с твердым намерением изменить свою, в общем, достаточно

светскую жизнь, в чем он поклялся на Евангелии в этом вещем сне. Однако, оказавшись в святом граде, где его приняла преподобная Мелания Старшая, он возвращается к прошлой жизни, всячески уклоняясь от исполнения принесенного обета. И только вследствие странной лихорадки, которая на шесть месяцев приковала его к постели и привела к вратам смерти, он исповедался в этом грехе Мелании. Вероятно, он обещал ей принять монашеские одежды и по истечении трех дней таинственным образом был исцелен от недуга, который, возможно, явился следствием нервного истощения. Этот любопытный факт показывает, что Евагрий был достаточно хрупкого телосложения, чем отчасти можно объяснить его исключительную духовную чуткость.

Вероятно, на Пасху 383 года он принимает монашеские одежды из рук Руфина¹ и немедленно отправляется в египетскую пустыню — на родину древнего монашества. После двух лет, проведенных в Нитрийской пустыне (примерно в 50 километрах к юго-востоку от Александрии), он переселился на 18 км, углубляясь в великую пустыню Келлий. Остаток своих дней он провел в полуотшельнической жизни в обществе самых выдающихся подвижников своего времени.

¹ Epistula 22.

Скончался он вскоре после праздника Богоявления в 399 году в возрасте 54 лет¹.

Как и многие монахи своего времени, Евагрий принадлежал к числу тех, кого сегодня называли бы «поздним призывом», — его выбор был продиктован отнюдь не юношеским порывом. Скорее уж перипетии самой жизни этого тонко образованного и избалованного судьбой эллина «изгнали в пустыню», как он сам в этом признается, почти против его воли². Несомненно, это оставило свой след. Евагрий не скрывает, что ему нелегко давался подвиг в негостеприимной пустыне. Однако он мужественно выстоял под натиском соблазнов вернуться в мир даже тогда, когда Александрийский патриарх Феофил предложил ему занять епископскую кафедру в Тмуисе³. Чтобы избежать этой чести, он вынужден был искать прибежище в Палестине⁴, вероятно, у своих близких друзей — Руфина и Мелании.

И эта жертва не была напрасной. Плодом четырнадцатилетнего жития в *Келлии* стало законченное духовное учение об иноческом

¹ *Historia Lausiaca* 38.

² *Epistula* 50, 1.

³ *Vita Ev. G.* (Amél. P. 115).

⁴ *Vita Ev. M.* (Amél. P. 118).

делании, которому было суждено стать классическим. В полном смысле слова Евагрий является «отцом нашей духовной монашеской письменности»¹ как на Востоке, так и — через преподобного Иоанна Кассиана — на Западе. Его многочисленные аскетические опыты свидетельствуют о постоянном стремлении соединить традиционное монашеское делание (*praktike*) с созерцательной жизнью (*theoretike*), которая у него получает подлинно евангельское основание и богословско-мистическую направленность, чего так недостает сочинениям многих «духовных» авторов².

Палладий наглядно представляет картину повседневной жизни *аввы*, слава о котором разошлась стремительно, что не могло не вызывать ревность некоторых собратьев, не так часто посещаемых³:

Таково было его обыкновение: братья собирались у него по субботним и воскресным дням. Всю ночь они открывали ему свои помыслы. До восхода зари они внимали его словам, исполненным силы,

¹ O. Chadwick. John Cassian. Cambridge, 1968. P. 86.

² Cf. G. Bunge. Evagrius Pontikos. Der Mönch. Köln, 1990 (Koinonia-Oriens; 32).

³ Cf. Historia Lausiaca 26, 1 (о Хероне); Historia Lausiaca syr. 73, 4 (о Евкарпии).

и уходили, преисполненные радости, воздавая благодарение Богу; ибо воистину учение его было кротким. Когда все уже были в сборе, он молил их: «Братья мои, если у кого из вас есть глубокая или недужная мысль, пусть он молчит, пока другие братья не уйдут, и тогда он свободно задаст свои вопросы наедине. Не будем говорить перед братьями, чтобы никто из меньших сих не погиб или чтобы боль сердца не поглотила кого».

О его исключительном гостеприимстве говорит тот факт, что каждый день он принимал в своей келье пять-шесть гостей, которые приходили к нему издалека, чтобы получить от него наставления, увидеть его ум и плоды подвижничества. Многие дарили ему деньги; известно, что у брата-эконома, который служил в его обители, хранилось более 200 серебряных монет¹.

Этому образу вполне отвечают творения самого Евагрия. Как и другие монахи *Келлий*, он жил отшельником в затворе; судя по данным археологических раскопок, *kellion* представляло собой небольшой дом из двух или трех комнат, с внутренним двориком и оградой во круг. В течение недели монах оставался в своей келье, предаваясь молитве, созерцанию и труду (Евагрий «преизящно писал оксиринхским пошибом» и зарабатывал на хлеб переписывани-

¹ Vita Ev E. F. (Amél. P. 114–115).

ем книг)¹. Только по субботним и воскресным дням братская община (*synodia*) собиралась для совместной молитвы и общего богослужения, за которыми следовали общая трапеза (*agape*)² и духовные беседы. Долгие часы уединенного самоуглубления и нередкие «откровения сердца», которые Евагрию приходилось услышать в пустыне, необычайно обогатили его ум познаниями в области человеческой души. В своих творениях, обращенных большей частью к другим аскетам (в основном к отшельникам, иногда — к киновитам), Евагрий обнаруживает осведомленность и редкую проницательность в вопросах психологии, поэтому его иногда даже называют «Фрейдом до фрейдизма». Ниже мы приведем многочисленные фрагменты, которые раскрывают его личность с этой стороны.

¹ См.: Palladii Historia Lausiaca 7. Этот обычай ярко описывается в статье: A. Guillaumont. Histoire des moines aux Kellia // Aux origines du monachisme chrétien. Bellefontaine, 1979. P. 151–167. (Spiritualité orientale; 30). По-прежнему сохраняет актуальность монография: H. G. Evelynwhite. The Monasteries of the Wādi «n Natrūn. Part II: The History of Nitria and of Scetis, reprint. New-York, 1973. P. 168 ss. Общий обзор результатов археологических раскопок в Келлии см. в кн.: Le site monastique des Kellia (Basse-Égypte): Recherches des années 1981–1983. Louvain, 1984. Le site monastique copte des Kellia, sources historiques et explorations archéologiques: Actes du Colloque de Genève, 13–15 août 1984. Genève, 1986. Les KELLIA. Ermitages coptes en Basse-Égypte. Musée d'Art et d'Histoire. Genève, 12 octobre 1989–7 janvier 1990. Genève, 1989.

² Cf. C. Donahue. The AGAPH of the hermits of Scete // Studia monastica. 1959. № 1. P. 97–114.

В более пространной редакции жития, составленной Палладием, рассказывается о том, что сам Евагрий в определенные моменты прибегал к советам более опытного монаха Альбина Римлянина, жившего поблизости. (Даже самые великие аскеты-пустынники нуждаются в духовном отце.) Упомянутый выше Альбин, как Руфин и Мелания, происходил из римской аристократии, он неоднократно упоминается в «Лавсаике» среди лиц из ближайшего окружения Евагрия и Аммония. Его трилогия, куда входят трактаты «Слово о духовном делании, или Монах», «Умозритель», «Умозрительные главы»¹, посвящена монаху Анатолию Испанцу, который доводился родственником Альбину и до ухода в пустыню был богатым нотарием (*notarios*).

Итак, мы оказываемся в кругу знатных особ, отрেকшихся от мира и посветивших себя монашескому деланию на христианском Востоке. Можно предполагать, что Мелания сама доверила своего ученика, еще не достаточно утвердившегося в монашеском призвании, этому испытанному монаху. Более всего Евагрий почитал Альбина за исключительную кротость. Смирение

¹ О Евагрии и Альбине см. греч. фрагмент пространного Жизнеописания Евагрия в кн.: С. Butler. The Lausiaca History of Palladius. Cambridge, 1898. Vol. I. P. 135; Vita. P. 21. Об Анатолии, см. коптское Житие Аввы Памвы в кн.: A. de Vogüé. Palladiana II: La version copte de l'Histoire Lausiaque // Studia monastica. 1990. № 32. P. 323–339; P. 337 (fragment F). Об Анатолии и Евагрии см. A. Guillaumont. Évangile le Pontique. Traité pratique ou Le moine. Paris, 1971. P. 483 (Sources chrétiennes; 171).

сердца он ставил превыше всех добродетелей, ведь ее стяжали не только Моисей и Давид, но и Сам Христос. По его мнению, только она открывает путь к истинному познанию Бога¹.

За свои умозрительные сочинения Евагрий был удостоен прозвища «философ в пустыне»², которое мы встречаем уже у церковного историка Сократа³. Это совершенно справедливо, если брать слово «философ» в том значении, какое оно имело в христианской древности. На фоне господствующей языческой философии христианство выступает как подлинное «любомудрие», в котором речь идет о любви не к мудрости века сего, а к Премудрости Божьей. В этом свете слово «философия» выражает идею совершенного единства подлинно христианского жития и богопознания. Так, сам Евагрий говорил о Григории Богослове как о своем «педагоге» в области «высшей Философии»⁴.

Таким образом, было бы неправильно считать Евагрия философом в современном значении слова, поскольку нет оснований полагать,

¹ Ср.: Чис 12, 3; Пс 131, 1; Мф 11, 29. Epistula 56.

² Именно так озаглавлено посвященное ему исследование А. Guilaumont. Un philosophe au désert: Évagre le Pontique // *Revue de l'Histoire des Religions*. 1972. № 181. P. 29–56.

³ Socrates Scholasticus *Historia ecclesiastica* IV, 23 (PG 67, 516 A): «Учеником их (двух Макариев) был Евагрий, и Евагрий, считавшийся прежде философом на словах, стяжал философию на самом деле». (Цит. по кн.: Церковная история Сократа Схоластика. СПб.: Тип. Фишера, 1850. С. 261.)

⁴ Epistula 63, 2 ss.

что на протяжении шестнадцати лет, проведенных в египетской пустыне, он предавался собственно философским умозрениям. Будучи монахом (хотя в христианской древности в самом облике монаха охотно усматривали черты философа, «влюбленного в Божию Премудрость»), он посвятил себя стяжанию *чистоты сердца*, которая, по слову Самого Христа, ведет к *созерцанию Бога*¹. Однако занятия философией — «диалектикой» — он считал бесполезным и даже вредным времяпрепровождением².

Его психологическое учение, по праву получившее широчайшую известность, служит единственной цели: чтобы человек вновь стал способен к любви и «способен к Богу». Для этого необходимо победить страсти, которые искажают само человеческое естество, лишая его способности любить. Для одержания этой победы надлежит знать, каким образом страсти разжигаются бесами и затем воздействуют на человеческую душу.

Евагрий был подлинным «учителем духовной жизни». Палладий, в течение девяти лет прибегавший к его советам, говорит о нем: «мой учитель»³, который «ввел меня в жизнь во Христе» (то есть духовное делание)

¹ Мф 5, 8.

² Kephalaia Gnostika IV, 90; Epistula 62, 1.

³ Historia Lausiaca 23.

и просветил ум к «духовному разумению Святых Писаний» — излюбленный предмет тех, кто избрал своим поприщем созерцательное житие¹. Насколько можно судить по этому жизнеописанию, для своих близких Евагрий был прежде всего «духовным отцом» и гораздо в меньшей степени ученым или мудрецом — так о нем говорят только те, кто знает понтийского монаха лишь по его книгам. Чтобы читать умозрительные сочинения Евагрия не искажая смысла, следует помнить, что их автор был прежде всего духовным учителем².

Из всего богатейшего духовного наследия Евагрия в этой книге мы обратимся к частному вопросу, который до сих пор не утратил своей значимости, — его учению об унынии. На эту тему писали многие авторы до и после Евагрия, об этом говорится в «Изречениях святых отцов», в частности в первой апофтегме Антония Великого:

Рассказывают о святом авве Антонии, что он,
жительствова в пустыне, однажды подвергся душевному
смущению, унынию и особенному нашествию мрачных

¹ Vita Ev., Ab. (Amél. P. 105).

² Cf. G. Bunge. Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos // Studia Patristica et Liturgica. 23. Beiheft. Regensburg, 1988; A. Guillaumont. Évagre le Pontique. Le Gnostique. Paris, 1989. P. 24 ss. (Sources chrétiennes; 356).

помыслов. Находясь в этом состоянии, он начал изливать печаль свою пред Богом. «Господи, — говорил он, — хочу спастись, но помышления мои никак не допускают меня совершить это. Что мне делать со страстями моими? как мне спастись?» Встав с того места, на котором сидел, и немного отошедши, он сел в другом месте, и вот видит известного ему человека, тщательно занятого трудом рук своих. Этот человек то вставал, оставляя рукоделие, и молился, то вновь возвращался к рукоделию: он сшивал листья пальмы. Потом опять вставал и молился; после молитвы опять принимался за рукоделие. Поступавший таким образом был Ангел, посланный Богом ободрить Антония и возбудить его к мужеству. И услышал Антоний глас, исшедший от Ангела: «Антоний! поступай так, и спасешься». Услышав это, Антоний очень обрадовался и ободрился: он начал поступать так и спастся¹.

Как мы уже сказали, Евагрий был наследником целой традиции и всячески призывал изучать деяния и наставления святых отцов, чтобы не сбиться с пути². Он первым разработал «теорию уныния», позднейшие авторы будут лишь более или менее удачно повторять уже сказанное им. Поскольку в наши намерения не входило предложить читателю полное исследо-

¹ Отечник. Избр. изречения святых иноков и повести из жизни их, собранные еп. Игнатием (Брянчаниновым). 4-е изд., фототип. Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. С. 37–38.

² Epistula 17, 1; Praktikos 91.

вание об унынии¹, мы ограничимся учением Евагрия, что позволит составить некоторое представление о его исключительно богатом духовном наследии в целом. Польза от этого для современного человека не вызывает ни малейшего сомнения. Тем более что в своих творениях Евагрий передает нам знание, почерпнутое им из собственного духовного опыта, а не из книг. В одном из своих посланий он открыто признается в том, что ему был ведом этот порок:

Ты посетил сидящего во тьме и в сени покаяния, и ты просветил очи, непрестанно взиравшие к утешению, к свету! Да сподоблюсь я воздать Господу хвалу за утешение твоего письма, которым ты укрепил душу мою, терзаемую унынием; ты вспомнил о «мертвом псе»², иже аз есмь, до сего дня изгнанный в пустыню по множеству своих злодеяний (...)³.

Здесь, как это вообще характерно для писем Евагрия, нет ни малейшего чувства превосходства общепризнанного духовного учителя; напротив, перед нами человек, который не скрывает своей уязвимости. Мы увидим, что

¹ По этому вопросу существует обширная и разнообразная литература, см. Библиографию, помещенную в приложении к этой книге.

² 1 Цар 24, 15.

³ Epistula 50, 1.

его учение намного ближе нам, чем это может показаться с первого взгляда.

Из всего, что было написано об унынии, мы избрали самое поразительное. В сущности, наставления Евагрия говорят сами за себя и, несмотря на свою лаконичность, едва ли нуждаются в сторонних комментариях. И лишь поскольку изначально они писались для отшельников и киновитов (соответственно для монахов, живущих уединенно или в братствах), то есть в условиях, существенно отличающихся от нынешних форм религиозной жизни, нам хотелось их объяснить, чтобы тем самым сделать доступными более широкому кругу читателей. Да простится мне, что разбавил сие драгоценное вино.

1. УНЫНИЕ: ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО «МОНАШЕСКИЙ» НЕДУГ?

Сегодня многие (и не только неверующие) считают монашество, и прежде всего в его исконных и наиболее суровых формах отшельничества, чем-то особенным, выходящим далеко за рамки «нормальной жизни», а иногда и просто чем-то маргинальным. И сами монахи охотно говорят об особой «монашеской духовной традиции». «Невидимая брань», ее вопросы, духовный опыт и формы иноческого подвига воспринимаются большинством верующих как нечто относящееся исключительно к монашескому миру и никак не связанное с жизнью «обычных» христиан. Несомненно, читатель испытает соблазн тут же отложить эту книгу в сторону: совершенно ясно, речь в ней пойдет об учении одного из отцов-пустынников. «Ну какое нам дело до всего этого?» Однако если у вас хватит терпения прочитать эти страницы, вам станет понятно, что заведомое неприятие объясняется всеобщим заблуждением. Оно существует испокон века, и в его повсеместном распространении виноваты и сами монахи.

Если верить искушенным в этом вопросе, уныние было едва ли не самым опасным «камнем преткновения» для древних монахов, и прежде всего для отшельников¹. Для начала обратимся к самому термину, столь непривычному для нашего слуха.

Уныние (греч. *akedia*²), согласно учению Евагрия, имеет непосредственное отношение к пустынножительству и прежде всего знакомо отшельникам. Следует ли из этого, что только монахи-отшельники бывают подвержены унынию? Разумеется, мы можем прибегнуть здесь к таким общепризнанным авторитетам, как преподобные Иоанн Кассиан и Иоанн Лествичник³. Но уже в трактате, озаглавленном *De octo spiritibus malitiae* («О восьми лукавых помыслах»), который дошел до нас под именем Нила Синайского, мы встречаем следующее утверждение:

Подвизающиеся в священнойбезмолвии (*hesychia*)
пуще прочих страстей бывают обуреваемы унынием⁴.

¹ A. Guillaumont. *Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine*. Paris, 1971. P. 89. (Sources chrétiennes; 170). Эту же точку зрения автор высказывает и в других публикациях.

² Акедия (от *а* — не, и *kedon* — старание, труд) — беспечность, нерадивость, расслабление, упадок духа. — *Примеч. пер.*

³ Cassian, *De Institutis* X, 1. Иоанн Кассиан не утверждает, что уныние знакомо лишь отшельникам, последние его испытывают не исключительно, а по преимуществу.

⁴ PG 79, 1460A.

Чуть позже мы увидим, в каком смысле следует понимать эти слова. Сам Евагрий пишет, вероятно, об этом же в своем Послании к инокам, которые спрашивали его о том, как быть, если под натиском уныния тебя одолевает соблазн покинуть свою келью:

Постыдно оставить материальную обитель чувств — это знак поражения. И это случается с теми, кто живет в затворе¹.

Из общего контекста, однако, явствует, что Евагрий здесь имеет в виду не только отшельников:

В египетских монастырях каждый насельник уединялся в своей келье, чтобы заниматься ручным трудом и творить молитву. Вместе монахи собирались только для общей трапезы, а также в часы утренних и вечерних псалмопений².

В этом послании он обращается к монахам, которые, очевидно, живут в киновиях (и, скорее всего, не в Египте, а в Палестине) и, несомненно, ведут менее уединенную жизнь по сравнению с той, о которой говорит Евагрий. То есть и киновиты бывают осаждаемы унынием.

¹ Epistula 27, 7 gr.

² Epistula 27, 7 gr. В древнемонашеской традиции «псалмопение» нередко выступает синонимом «словесной молитвы», в отличие от «чистой», то есть «умной» молитвы, или «духовного делания». В данном же случае речь идет о совместных братских молитвах. — *Примеч. пер.*

Об этом говорится в двух приведенных выше фрагментах из «Зерцала для иноков, живущих в киновиях и общинах» и «Наставлений девственнице». Вполне вероятно, что речь в них идет о двух обителях, основанных его друзьями, Меланией Старшей и Руфином Аквилейским, на Елеонской горе, то есть расположенных не в пустыне, а в городе.

Ниже эти наблюдения найдут многочисленные подтверждения, и таким образом мы можем заключить, что, по мнению Евагрия, уныние не является уделом исключительно анахоретов — ему подвержены и братья, живущие в монашеских общинах. Обратное впечатление может возникнуть потому, что в своих творениях Евагрий чаще всего обращается именно к анахоретам, то есть к отшельникам, которые, как и он сам, весьма редко виделись со своими братьями и почти не принимали посетителей. Его творения, разумеется, ориентированы на особые условия жизни монахов-отшельников, и это существенно для понимания их смысла. В отличие от Евагрия, например, Иоанн Кассиан преимущественно обращается к братьям, живущим в киновиях, и потому расставляет акценты несколько иначе.

Иные при этом возражают: «Вот и прекрасно, однако мы тут ни при чем. Мы вам не анахореты и не киновиты, мы простые христиане и живем в миру!» Это возражение возникает

из-за той досадной ошибки, о которой мы упомянули выше, будто существует особый мир иноков и отшельников, который не имеет ничего общего с миром «обычных» христиан. Подобное заблуждение имеет далеко идущие последствия и заслуживает отдельного разговора. По сути вопрос сводится к следующему: что есть духовная брань — причастны ли к ней все христиане или это удел избранных? Здесь мы касаемся вопроса о самой сущности монашеской жизни, которая не зависит от перемен ее исторических форм.

Иными словами, пороки, с которыми сражаются анахореты, следует ли объяснять лишь особыми условиями пустынножительства (и в таком случае им лучше оставаться дома) или же они знакомы всему человеческому роду? Но, в таком случае, разве Христос, Который, по справедливому замечанию Евагрия, во всем для нас является примером, удалился в пустыню только затем, чтобы сразиться с сатаной лицом к лицу?¹

И вновь предоставим слово Евагрию. По его мнению, — и это простейшая истина, которую чаще всего оставляют без должного внимания, — пороки, которые притесняют человека, суть одни и те же всегда и везде; условия жизни меняют лишь формы их проявления.

¹ Antirrheticus, prol.

С мирскими людьми бесы ведут брань больше посредством вещей, с монахами же — преимущественно посредством помыслов, ибо в пустыне [подвижники] лишены вещей. И насколько легче согрешить в мысли, чем на деле, настолько тяжелее мысленная брань брани, возникающей через вещи. Ибо ум легкоподвижен и неудержим [в своем стремлении] к незаконным мечтаниям¹.

В другом месте Евагрий устанавливает различие между монахами-анахоретами и киновитами:

Против отшельников бесы борются сами, а против тех, кто добивается добродетели в киновиях и братствах, они вооружают наиболее нерадивых из братии².

Иными словами, враги человеческого рода, страсти (и уныние лишь одна, и притом злейшая из них), или разжигающие их бесы повсюду одни и те же. Различны бывают лишь степень напряженности и средства, которые бесы избирают себе в качестве орудия брани. Христиане, живущие в миру, прежде всего имеют дело с материальными предметами, здесь страсти предстают в «воплощенном» виде.

¹ Praktikos 48. Здесь и далее цит. по кн.: Творения Аввы Евагрия. Пер. А. Сидорова. М.: Мартис, 1994, с сохранением пунктуации указанного издания.

² Praktikos 5.

А те, кто живет в монашеских общинах, чаще всего сталкиваются со слабостями нерадивых собратьев, которые не могут удержаться на высоте своего призвания. Отцы очень часто говорят о соблазнах (*scandala*), которые представляют собой характерную особенность общительного монашества. Поэтому некоторые авторы настоятельно советуют не вступать на эту стезю слабым личностям. Наконец, анахореты (отшельники в узком значении слова), отрекшиеся и от предметов материального мира и от постоянных сношений с другими людьми, оказываются лицом к лицу с неприкрытыми бесами, которые предстают им в виде помыслов¹. Последние суть те образы и воспоминания о вещах и взаимоотношениях с другими людьми, которые глубоко запечатлелись в нашем уме и с новой силой выступают наружу и тогда, когда уже нет вызвавших их к жизни причин. Эти «помыслы» и есть страсти в чистейшем виде, если можно так сказать, оторванные от своей непосредственной причины, которая чаще всего закрывает от нас их подлинную природу. Здесь бес предстает без маски, в «обнаженном» виде. Евагрий при этом замечает,

¹ Здесь, вероятно, Евагрий намекает на прямые нападения бесов, о чем он говорит довольно часто, см., например, *De Oratione* 106, 107 и 139: «Ночью лукавые бесы просят [Бога, чтобы Он отдал им] духовного учителя и [они могли бы] сами устрашать его; днем же они [нападают] на него через людей, опутывая его сетью несчастий, клевет и опасностей». (Здесь и далее цит. по кн.: Творения Аввы Евагрия. Пер. А. Сидорова. М.: Мартис, 1994).

что это единоборство «лицом к лицу» — едва ли не жесточайшая схватка, потому что нет такого человека на земле, который был бы более коварным и лютым, чем бесы¹.

Эти замечания наводят нас на размышление. Первые монахи уходили в пустыню с уверенностью, что им предстоит сразиться с самим «князем мира сего». Пойти вслед за Христом в пустыню означало не укрываться от искушений, а встретить их лицом к лицу, как Он, и вместе с Ним в открытой схватке сразиться с «голым» искушителем. Опасным заблуждением было бы думать, что сегодня что-то изменилось. Враг рода человеческого действует независимо от места, времени и конкретных обстоятельств жизни. В нашем секуляризованном и «демифологизированном» мире нередко тот, кто сегодня уходит в монастырь или посвящает себя служению Церкви, не отдает себе отчета в том, что *ipso facto* он «вступает в пустыню», место полного одиночества и богооставленности, бесконечной засухи и обманчивых миражей.

Но совершенно неправильно считать, будто демоны живут только в пустыне и искушения анахоретов никак не касаются остального мира. Ведь нет искушений, свойственных исключительно тому или иному образу жизни, есть лишь искушения, которым подвергается

¹ Praktikos 5.

всякий сын Адама, кем бы он ни был и где бы он ни жил.

Это прежде всего касается уныния. Поскольку из всех страстей именно оно чаще всего нападает на отшельников, как говорил об этом Нил Синайский, уныние является в открытую, без маски, «голым». Уныние, как мы увидим, это своего рода точка пересечения и конечное свершение всех других страстей. Поэтому Евагрий и говорит о бесе уныния как о самом «тяжелом» из всех. Достаточно прочитать описания его различных проявлений, которые дает Евагрий, чтобы легко убедиться в том, что этот бес довольно часто встречается на пути и чаще всего остается «инкогнито». Человек, живущий в миру и даже в монашеской общине, едва ли может вполне объективно судить о всеобщем характере зла.

Нет ничего удивительного в том, что многие христиане, живущие в миру, не осознают этого. Гораздо хуже, когда многие монахи и священники, которые не имеют права не знать об этом, упорствуют в своем неведении. Почитая себя достойными «жнецами на ниве Господней», они забывают о «враге», который ночью там сеет плевелы. И когда эти плевелы уже размножатся, они досадуют, что не пришлось собрать плодов, на которые, как им казалось, они имеют все права.

Откуда берется это незнание простейших правил духовной брани? Быть может, из того факта, что слишком многие монахи и священнослужители, вместо того чтобы сознательно вместе с Христом удалиться в самое сердце пустыни, предпочитают оставаться в этом призрачном мире, подлинная природа которого пребывает сокрытой от них.

Нам могут возразить: «Пора бы и покончить с этими сказками про “мир” и про “дьявола”, современному человеку все эти старые истории совершенно ни к чему!» Действительно, в наши дни все труднее становится говорить о зле как о «личной», персонифицированной силе. Один баптист вообще потребовал, «чтобы раз и навсегда было покончено с мифом о дьяволе!»

А может быть, поэт оказался более проницателен, чем ученый-библеист? В «Парижском сплине» Шарль Бодлер устами одного проповедника, «более умного, чем его собратья», говорит:

«Возлюбленные братья, когда услышите хвалу прогрессу и просвещению, не забывайте, что самая изощренная хитрость дьявола состоит в том, чтобы уверить вас, что его не существует!»¹

¹ Ch. Baudelaire. Oeuvres complètes. Paris, 1951. P. 320 (Bibliothèque de la Pléiade).

«Просвещенный» взгляд человека, который намерен решительно покончить с «предрассудком», имеет мало общего с самой Библией, что со всей очевидностью показал выдающийся экзегет Генрих Шлиер¹.

Перед нами не стоит цель обстоятельно изложить учение ни отцов-пустынников о бесах вообще, ни Евагрия в частности. Мы позволим себе лишь представить на суд читателя несколько соображений на этот счет².

В противоположность всем формам метафизического дуализма Евагрий рассматривает зло как «псевдо-существование», ибо зло не есть субстанция, но отсутствие добра — *privatio boni* (что ни в коем случае не отменяет его реальности). Зло не существует как таковое, оно *вторично*, ибо «Бог не сотворил никакого зла»³. Поскольку вне Бога и вне сотворенного им мира, строго говоря, ничто не может «существовать», «бесы злы не по своей природе»⁴, они таковы лишь вследствие дурного

¹ H. Schlier. Mächte und Gewalten im Neuen Testament. Questiones Disputatae 3. Freiburg 1958. франц. перевод: H. Schlier. Principautés et dominations dans le Nouveau Testament... Bruges, 1968.

² Cf. A. Grün. Aux prises avec le mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines. Bellefontaine, 1990 (Spiritualité orientale; 49).

³ Kephalaia Gnostika III, 59.

⁴ Kephalaia Gnostika IV, 59.

употребления дарованной им свободы. Это справедливо и в отношении любого грешника: зло есть отчужденность от сотворенного мира, который по самой своей природе является добрым. Таким образом, зло по отношению к этому миру, изначально сотворенному добрым, есть не что иное, как *паразит*, нечто чуждое, инородное. В заключение Евагрий приходит к полемическому утверждению, что зло не только вторично, но и ограничено во времени: «Были времена, когда зла не было, и настанут времена, когда его больше не будет; но никогда не было такого времени, когда бы не существовала добродетель, и никогда не наступят такие времена, когда она уже не будет существовать. В действительности семена добродетели неистребимы»¹. *Вечно* лишь то, что отвечает изначальному замыслу Творца.

Как быть с тем, что человек чаще всего склонен воспринимать зло как некую нейтральную безличную силу, тогда как лукавый представляет собой личностную сущность? Вообще говоря, за пределами мира людей зло обыкновенно рассматривается как анонимная «сила», «власть» и т.п. постольку, поскольку оно отнимает силы творения. В мире людей зло существует лишь как своего рода *паразит* — вот почему, говоря о нем, Евагрий поочередно употребляет слова «помысел» (как

¹ Kephalaia Gnostika I, 40.

носитель, проводник страсти), «страсть» (привычка, обыкновение, *hexis*) и «бес» (внешняя по отношению к человеку сила, движущая его помыслами или страстями). Действие зла направлено на то, чтобы человек перестал сознавать себя и перестал быть личностью, поскольку человек сознает себя личностью лишь в той мере, в какой в нем живо личностное начало.

Современному человеку отнюдь не легко принять то, что зло имеет личностный характер, т.е. признать существование персонифицированных злых сил — сатаны и его демонов. При этом ни для кого не секрет, что бесовский мир особенно опасен прежде всего для так называемой «просвещенной» части общества.

Разве мы сами не верили в то, что уже сорваны раз и навсегда все маски с этой *mysterium iniquitatis*¹, которая отныне представляется нам не более чем плодом больного воображения? И вот изгнанный бес вернулся с семью другими, еще более злыми, чтобы вновь поселиться в «горнице», при этом если ее хозяин «больше не верит в дьявола» — тем лучше. Можно будет еще многое сказать о глубинных причинах этой неспособности видеть личностный характер зла, которую «просвещенные умы» превозносят как некий «прогресс» и «освобождение» человека. Однако если вдуматься, становится совершенно ясно, что эта

¹ Тайна беззакония (лат.).

неспособность дает начало многостороннему и всеобщему процессу *обезличивания*, который угрожает современному человечеству. Но дело не только в личностном характере зла.

Можно указать и на другую неспособность, свойственную людям в наши дни, — это неспособность воспринимать себя как личность, то есть осознавать свою собственную свободу и ответственность. Совершаемое зло уже не рассматривается как оскорбление, нанесенное другому, как «грех» против своего собственного существования и против Бога, Которому мы обязаны самим нашим бытием. И все же, если грех уже не «грех», а только «зло» или, еще лучше, — «несовершенство», тогда подавно нет и «прощения». Ибо прощение — это дар одной человеческой личности другой. Человек «освобожденный» неожиданно для самого себя вновь оказывается заложником или рабом безликого зла, лишенного имени. Опять оказавшись в цепях, которые уже никто не в состоянии разбить, он обречен на бесплодный бунт против всех и вся.

Это постепенное обезличивание носит глубоко метафизический характер. Христианство есть высшее откровение о личности: теофания (явление ипостасного Бога в человеческой личности), откровение Божественного «Я» в этой религии служит обоснованием и «образом» личностного начала как такового. Когда «образ»

(то есть человеческая личность) отчуждается от своего «Первообраза», Которому он обязан самим своим существованием, тогда неизбежно разрушается сознание личного характера и Божественного, и человеческого бытия. В удел современному человеку остается лишь «одиночество» и чувство полной оставленности.

Можно утверждать, что существует обычно никем не замечаемая связь между, с одной стороны, осознанием, что страдания мира и твоей собственной души суть проявления личных злых сил, и осознанием себя как личности — с другой. Речь идет о нашем «богоподобии», той изначальной связи с Богом, Который в Своем троичном ипостасном бытии является Личностью в абсолютном значении этого слова, и только через богоподобие возможно личностное бытие человека как таковое¹.

Результаты процесса общего обезличивания уже дают о себе знать. Там, где исчезает осознание личностного характера Бога, себя самого и «злых сил», открываются двери смутному и безымянному страху оказаться во власти некоего «зла» в нейтральном смысле, которое отныне становится уже неуловимым. Это «зло» проявляется повсюду, принимает самые разнообразные формы и объясняется по-разному

¹ Cf. G. Bunge. *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*. Köln, 1987. Ch. VI: *In Geist und Wahrheit* («В Духе и Истине»), эта глава посвящена вопросам тринитарной мистики Евагрия).

в истории (политика, социальные институты и др.), в частной жизни (эмоции, наследственность, окружение и др.), во вселенной (судьба, влияние звезд и др.); все эти «силы», как следствие, странным образом подвергаются псевдоперсонализации. Человек вновь оказывается в сетях «космических стихий», от власти которых его однажды освободил своей крестной смертью Христос¹.

Воздержимся от поспешных суждений о причинах этого явления. Они были всегда, но именно сегодня стали играть определяющую роль. Когда мы наблюдаем энтузиазм некоторых ученых, которые в поисках новой «единицы» или «величины» обращаются к имперсоналистичным культам религий Азии, в сущности к современным формам «гнозиса» (этого первого и несомненно последнего врага Церкви), возникает вопрос: а может, это обезличение — итог того процесса, который начался еще давно, с отделения естествознания от богословия, с обособления внеличного космического «гнозиса», замкнутого в самом себе, от «богопознания», которое уже не могло его включать в себя? В эпоху Возрождения это разделение было сугубо прагматическим и было направлено исключительно на защиту *свободы познания*. Для индивидуума оно обернулось утратой чувства присутствия в мире абсолюта, который

¹ Гал 4, 8–10.

один только дает меру твоего собственного «я», а также утратой предчувствия единства, не просто некоего всемирного слияния обособленных и одиноких всех и вся, а единства без смешения «я» в созерцании другого «Ты»¹. Но вернемся к нашим отцам-пустынникам!

У древних авторов обостренное ощущение личностного характера зла было свидетельством непосредственного осознания ими собственного человеческого достоинства, свободы, личной ответственности по отношению к жизни. Зло воспринимается ими прежде всего как *чужеродная* сила, пришедшая извне, которая втайне пытается внедриться в незаполненные пустоты человеческой личности. Как только ему позволяется свободно войти в душу, оно способно отвлечь от Бога и увести в сторону от главной цели.

Каждый перед принятием крещения в присутствии свидетелей отрекается от сатаны, умирает и воскресает вместе со Христом — это означает, что в нем уже нет такого «пространства», на которое зло могло бы предъявить свои права. В распоряжении лукавого остаются

¹ О взглядах Евагрия на этот предмет см.: G. Bunge. *Mysterium Unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik* // *Freiburger Zeitschr. für Phil. und Theol.* 1989. № 36. P. 44–469.

только его «естественные» сообщники: наследственность, среда, дурные привычки, слабости человека и др. Неправильно думать, как объясняет Евагрий, будто бесы знают тайны нашего сердца. Лишь Сотворивший его воистину есть «Сердцеведец, один «сведый ум человек»... Но по произносимому слову и движениям телесным познают демоны многие сердечные движения»¹. Тем не менее за человеком всегда остается свобода отвергнуть искушение или поддаться ему².

Таким образом, все усилия христианина, в особенности аскета-подвижника, устремлены на то, чтобы уничтожить этих союзников, отвергнуть притязания зла в «праве на град», очистить сердце и хранить его в чистоте: «Не давайте места диаволу!»³ Необыкновенно живое учение отцов-пустынников о бесах в сущности есть не что иное, как подлинное выражение их богатого и многообразного внутреннего опыта. Нет ничего удивительного в том, что Евагрий, прибегая к неиссякаемому кладу духовного опыта, закладывает самые основы психологии личности как особой области знания, причем свойственные ему тонкость восприятия и острота ума не могут не вызывать

¹ Иов 7, 20; Mal. cog. 27. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 179.

² Praktikos 6.

³ Еф 4, 27.

восхищения. Его демонология по сути своей глубоко оптимистична и не имеет ничего общего с суеверным средневековым страхом перед нечистой силой (весьма далеким, впрочем, от самой сущности христианства).

Об этом «змее прямо бегущем»¹, что вас осаждает, вы не должны даже и думать; не принимайте его всерьез и не бойтесь его. Ибо это беглый раб, который скверно жил и теперь скрывается от господина своего. Не уступайте ему до самой смерти! Господь наш дал вам власть «наступать на змей и скорпионов»², а вы боитесь демонов только оттого, что они свистят? Змей только и может, что пугать³.

Истории монахов изобилуют красочными эпизодами, в которых отцы-пустынники не поддаются бесовским козням или просто смеются над ними. Такова история, которую передает нам Евагрий:

Еще на одного святого, безмолвствовавшего в пустыне и усердно молившегося, бесы в течение двух недель наступали таким образом: они играли им, как мячиком, бросая в воздух и ловя на подставленную тростниковую циновку. Однако так и не смогли низвести ум его долу от пламенной молитвы⁴.

¹ Ис 27, 1.

² Лк 10, 19.

³ Epistula 28, 2 ss.

⁴ De Oratione 111.

При появлении бесов единственно приличествует холодное презрение¹.

Персонализация зла у Евагрия порой доходит до гротеска, в определенной степени это было данью умонастроениям его эпохи (быть может, и несколько наивным), но гораздо в большей степени эта персонализация была подлинным отражением сознания достоинства человека и личной ответственности всякого христианина.

Эта духовная брань ведется ради спасения целостности человеческой личности перед лицом опасности ее распада под воздействием порока. Борьба не прекращается ни на минуту и разворачивается в самых различных сферах человеческого бытия: «в миру» (где ее невозможно назвать по имени), через предметы (когда человек чаще всего ее не воспринимает как таковую), в совместной жизни (на уровне человеческих взаимоотношений). В жизни анхоретов из-за отсутствия внешних предметов и постоянного окружения эта затяжная война принимает форму непрекращающихся сражений с «помыслами», которые являются отражением перипетий нашей сложной внутренней жизни. В определенном отношении судьба человека — в его собственных руках; никто, кроме нас самих, не отвечает за наши страсти. За целостность и спасение личности в конечном

¹ De Oratione 99.

счете нам приходится сражаться с самими собой, с собственным оскверненным сердцем, из которого нередко без видимых на то причин исходят нечистые помыслы. Только духовное бодрствование и трезвение могут оградить нас от сил зла, которые пытаются нами завладеть.

Все сказанное подводит нас к основному вопросу: является ли христианское житие по самой своей сути, целям, проблемам и практике *единым* или нет? По мысли Евагрия, ответ может быть только утвердительным: существует *одно и только одно* христианское призвание. Нет отдельной духовности для мирян и отдельной — для монахов, поскольку у те и другие в крещении восприняли благодать единого Святого Духа.

Таким образом, у мирян и монахов общий враг, в каком бы облики он ни выступал. И только конкретные обстоятельства жизни древних анахоретов, «искушенных в брани с силами злобы поднебесными», сообщают столь необычный и порой преувеличенный характер историям об отцах-пустынниках, которые у современного человека вызывают ответное чувство: «Это меня не касается». Точно так же обстоит дело и с их евангельским «буквализмом», который одновременно и очаровывает нас и оставляет в глубокой растерянности.

Один из братии имел только Евангелие, но и его он продал, отдав [деньги] на пропитание алчущим. При этом он произнес достопамятное изречение: «Я продал ту книгу, которая говорит мне: Продай имение твое и раздай нищим»¹.

Если это действительно так, то победу над силами зла можно одержать следуя единственным путем, даже если, на первый взгляд, миряне и монахи прибегают для этого к разным средствам. Не будем обманывать себя. Все виды аскезы, которые нередко считаются «сугубо монашескими»: нестяжание, пост, бдения, молчание и многие другие, — встречаются уже в Новом Завете, и они касаются всех христиан. Это относится и к пустынножительству, ибо, в сущности, оно является лишь символическим выражением того самого бегства от «мира» и злобы его, к которому призван всякий христианин. Не для того, чтобы оказаться под покровительством «князя мира сего», а наоборот, поскольку именно в пустыне Христос раз и навсегда победил лукавого, всякий христианин призван по своему свободному выбору принять участие в этой победе.

Неудивительно, что древние монахи воспринимали себя непосредственными преемниками первохристиан и Церкви мучеников, при этом они хотели прежде всего быть просто

¹ Мф 19, 21; Praktikos 97.

христианами. Быть христианами почти в «фундаменталистском» и высочайшем значении этого слова. Они воспринимали себя не на периферии, а в самом средоточии Церкви; их жизнь, как и жизнь первохристианской общины Иерусалима, послужит затем примером для всей Церкви. Разумеется, их образ жизни, их «буквализм» являли собой образчик христианского радикализма, но то же самое можно сказать и в отношении иерусалимской общины. Как нередко случается, именно в «предельных ситуациях» с необычайной ясностью проступают все сущностные черты христианства, поэтому образ жизни первохристиан и отшельников послужит затем образцом для подражания.

В этом мире монах или мирянин, киножит или анахорет, христианин, решивший неотступно следовать за своим Господом, переживает на собственном опыте то, что пережил Сам Христос. Если отвлечься от их «местного колорита» и особых обстоятельств жизни, аскетическое делание отшельников, столь странное на первый взгляд, передает самую суть некоего общечеловеческого опыта, и каждый может отождествить его со своим собственным. Если это действительно так (а христианский Восток, поместивший монашество в самый центр духовной жизни, никогда не сомневался в этом), опыты отцов-пустынников сохраняют свою значимость и поныне.

В наши дни те самые бесы, которых изгонял Христос, вернулись многочисленными как никогда, под другими именами и в ином облики (многих из них уже и невозможно узнать), поэтому весьма полезно было бы заново назвать их истинными именами.

Для этого лучше всего расчистить старые «колодцы», которые некогда наши отцы в поте лица вырыли в пустыне. «Филистимляне» завалили их камнями и засыпали землей¹, и вот сегодня многим людям приходится проделать далекий путь, чтобы утолить жажду в мутных водах Гихона². Как только эти колодцы будут расчищены, в песках пустыни вновь заструятся чистые воды. И тогда мы увидим, что и сегодня всякий жаждущий может пить из них, ибо «Бог не взирает на лица»³.

¹ Быт 26, 15.

² Epistula 7, 2; Ср. Иер 2, 18 (LXX).

³ Вт 10, 17.

2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ ЗЛА

Как мы уже говорили, уныние — это прежде всего «помысел», один из восьми пороков, их список, составленный Евагрием, станет классическим в истории монашеской литературы. Понятие «пóмысла» (*logismos* или синонимичные ему выражения) в языке первых монахов было столь же многозначным, как и библейское понятие «мир». Сам по себе помысел — естественное и положительное проявление души, наших чувств и восприятия мира. Но незаметно эти помыслы могут стать источником таких движений души, которые отнюдь не отвечают предназначению, определенному ей самой природой, — открывать нам воспринимаемый чувствами мир. И тогда они становятся «лукавыми помыслами», то есть тайной склонностью к злу. В них обнаруживает себя лукавство человеческого сердца, забывшего о своем божественном происхождении¹.

Благие и греховные помыслы различаются по своему происхождению. К тем из них, которые порождены чувствами, воспоминаниями или

¹ Mal. cog. 7, 21.

нашим темпераментом¹, следует добавить те, что внушаются Ангелами или бесами². Когда человек уступает таким внушениям — а это зависит только от него самого³ — и когда зло, укоренившись в нем, входит в привычку, становится волеизъявлением (*hexis*), а затем и страстью (*pathos*) души, как и всякая болезнь, они причиняют страдания:

Среди страстей, которые сейчас господствуют над тобой, как мне кажется, следует различать те из них, которым мы подвержены от природы, и те, что возникают из нашего слабоволия. Первые из них у нас в крови и наследуются от родителей, другие же своим происхождением обязаны гневу или вожделению. Те, что нам даны от природы, терзают нас своей продолжительностью, поскольку ум запечатлевает их в себе посредством мысли и уже видит себя окутанным ими. В Священном Писании о них говорится следующее: «отскочи, не медли на месте»⁴. Напротив же те, что происходят от воли, терзают ум только тогда, когда он им поддается. Однако сказано: «Не желай быть с ними!»⁵. (Помыслы) терзают нас подолгу и разрушают. Разумеется, сами естественные помыслы тоже могут вызывать гнев или вожделение, непрестанно отвлекая ум разными заботами, если

¹ De Oratione 62.

² Epistula 18, 1; Praktikos 24, 80.

³ Epistula 18, 5.

⁴ Притч 9, 18.

⁵ Притч 24, 1.

только он сам не позаботится о необходимых лекарствах — голоде, жажде, бодрствовании, отдалении от мира и молитве¹...

На первый взгляд может показаться, что Евагрий наряду с лукавыми помыслами называет и то, что мы называли бы изъянами, врожденными пороками, «родимыми пятнами». Однако слова «естество», «кровь», «родители» он употребляет в совершенно ином значении, это явствует из его посланий и других произведений. Напомним, что для Евагрия в «природе» не заложено никакого зла, этим словом он обозначает некую первозданную реальность. Например, «естественным» является помысел, который внушает и язычникам любить своих детей и почитать своих родителей². В данном случае речь идет об изначальных «семенах добродетели», которые, по учению Евагрия, неистребимы и являются общими для всех людей, не исключая и великих грешников³.

Однако бесы умело пользуются и этими изначально добрыми помыслами, например абсолютизируя естественную привязанность детей к родителям, чтобы тем самым отвратить их от любви к Богу. Именно для подобных случаев, как отмечает Евагрий, Христос говорит, что

¹ Epistula 55, 2s.

² Epistula 18, 1.

³ Kephalaia Gnostika I, 40.

никто не может следовать за Ним, если не «возненавидит» отца, мать, братьев и т.д.¹ Но здесь же у Евагрия тонкое наблюдение, что эти помыслы отличаются необычайной настойчивостью. Ибо нет ничего прочнее уз кровного родства. Однако при этом Евагрий отнюдь не склонен к детерминизму. Человек может господствовать и над своими естественными помыслами, и над теми, что происходят от его слабоволия, и еще в большей степени — над бесовскими внушениями.

Бесовскому помыслу противостоят три помысла, которые его пресекают, когда тот задерживается в нашем уме. Первый из них втайне внушаем святыми Ангелами. Второй происходит от нашей воли, которая склоняется к тому, что подобает. Третий происходит от самой человеческой природы, благодаря которой даже язычники любят своих детей и почитают своих родителей².

Таким образом, наши «помыслы» не представляют собой сложных сущностей. Основопологающим для Евагрия остается то, что природа добра и остается таковой³; но это свойство может быть отнято различными путями. Бесы могут исказить не только наши естественные

¹ Epistula 55, 3.

² Epistula 18, 1

³ Epistula 18, 2.

помыслы, но и саму нашу память, и «телесный темперамент» (физическое сложение)¹.

Всем этим проискам противостоит свобода воли, которая совершает выбор в пользу добра или зла. Особый акцент на свободе воли, пожалуй, более всего отличает его подход от научных подходов современных психологов. Как это было вообще в древности, Евагрий не говорит отдельно о душе ребенка, рассматривая ее как до времени не раскрывшуюся взрослую душу, он не принимает во внимание ни проблемы наследственности, ни впечатления раннего детства, которые могут оставить свой след на всю жизнь. Тем отчетливее вырисовывается образ человеческой личности, которая способна свободно принять на себя ответственность, человек прекрасен «от природы», то есть красота присуща самой его природе и неуничтожима, поскольку восходит непосредственно к Самому Богу. Поэтому демоны одержимы желанием оспаривать само достоинство человека.

Что угодно бесам возбуждать в нас? — Чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, памятозлобие и прочие страсти, дабы ум, одебелившись ими, не мог молиться как должно. Ибо страсти неразумной части [души], начиная властвовать над умом, не позволяют ему

¹ De Oratione 69.

двигаться разумно и стремиться к постижению Слова Божия¹.

Высшая цель любой аскезы — достижение совершенного бесстрастия, то есть власти осмысленно распоряжаться иррациональными способностями своей души², чтобы, преодолевая всякий (в том числе и «простой»³) помысел, «восходить от материального к Нематериальному»⁴.

Молитва есть не что иное, как собеседование (*homilia*) ума с Богом, в котором ум остается «незапечатленным». «Незапечатленным» я называю ум, который во время молитвы не представляет себе ничего телесного. В действительности уже сами имена и слова, обозначающие нечто чувственное, оставляют в уме след и придают форму. Посему во время молитвы ум должен пребывать свободным от всего чувственного. Помысел о Боге непременно оставляет ум без образа или отпечатка, ибо (Бог) не есть тело⁵.

Восемь нечистых помыслов обычно перечисляются в определенной последовательности, лишь изредка второй и третий меняются

¹ De Oratione 51.

² Gnostikos 105.

³ De Oratione 56–58.

⁴ De Oratione 67.

⁵ In Ps. 140, 2 a.

местами¹: кревоугодие (*gastrimargia*), блуд (*porneia*), сребролюбие (*philargyria*), печаль (*lype*), гнев (*orge*), уныние (*akedia*), тщеславие (*kenodoxia*) и гордыня (*hyperephania*)². Евагрий называет эти восемь помыслов «общеродовыми» не только потому, что от них происходят все остальные, но и потому, что они переплетаются между собой: либо взаимопорождают друг друга, либо противостоят³. Как мы увидим ниже, уныние в этом ряду занимает особое место.

Иногда Евагрий сводит восемь помыслов к трем основным: кревоугодие, сребролюбие и гордыня, от которых происходят множество других⁴. Мысль Евагрия все время возвращается к их первообразу — трем искушениям Христа в пустыне⁵.

Три или восемь, все они произрастают от одного корня — *самости* (*philautia*, себялюбие, самолюбивость, «самолелеяние»⁶), хотя

¹ Cf. A. Guillaumont. Évangile le Pontique. Traité pratique ou Le moine. Paris, 1971. P. 63–93. (Sources chrétiennes; 170). См. часть, озаглавленную «Théorie des huit pensées principales», а также «Ordre des logismoi».

² Praktikos 6.

³ Praktikos 45.

⁴ Mal. cog. 1. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 163.

⁵ Antirrheticus, prol.; Epistula 6, 2. 3; 39, 3.

⁶ Skemmata 53: «Первым из всех помыслов является помысел себялюбия, а за ним — [остальные] восемь». Цит. по кн.: Творения

само это понятие остается вне списка греховных помыслов. Евагрий никогда не говорит о самости, но следует постоянно иметь ее в виду, если мы хотим правильно понять механизм воздействия лукавых помыслов и то, почему главную роль в этой «дурной комедии» играет именно уныние.

Восьми общеродовым помыслам соответственно противоположны суть восемь добродетелей: воздержание (*enkrateia*), целомудрие (*sophrosyne*), нестяжательность (*aktemosyne*), радость (*chara*), долготерпение (*makrotymia*), терпеливость (*hypomone*), нетщеславность (*akenodoxia*) и смиренномудрие (*tapeinophrosyne*)¹. «Самость», которая не упоминается в этом списке, выступает антагонистом любви (*agape*), главнейшим расположением человеческой души.

Восемь добродетелей, как и восемь нечистых помыслов, свойственны каждому. Первые — поскольку они являются частью нашей природы, то есть самого существа, сотворенного добрым, вторые — поскольку внушаются бесами, которые нападают на всех. Эти восемь помыслов суть бесовские наваждения, и поэтому не следует их рассматривать как грехи и уж тем более их стыдиться:

Аввы Евагрия. Пер. А. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 126. № 41.

¹ De Vitiis.

От нас не зависит то, чтобы все эти помыслы досаждали или, наоборот, не тревожили нас; однако от нас зависит то, чтобы они задерживались или, наоборот, не задерживались в нас, чтобы они приводили или не приводили в движение страсти¹.

И лишь добровольное согласие самого человека, который попустительствует злу, превращает помысел в страсть и в грех.

Искушением монаха является помысел, который, поднимаясь через страстную часть души, омрачает ум². Грехом монаха является согласие на оправдываемое [умом] наслаждение, [которое предлагает] помысел³.

Механизм, который приводит в движение страсти, не так легко объяснить: страсти разжигаются теми представлениями, которые запечатлелись в нашем уме, или же наоборот?⁴ Поскольку всякое желание происходит от чувственно воспринимаемых впечатлений⁵, возникающих от соприкосновения с миром вещей⁶, Евагрий склоняется к первому: обычно чувства

¹ Praktikos 6.

² Praktikos 74.

³ Praktikos 75.

⁴ Praktikos 37.

⁵ Praktikos 4.

⁶ Mal. cog. 2. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 163–164.

приводят в движение страсти¹, разумеется всегда с нашего добровольного на то согласия. Чтобы воспрепятствовать этому, необходимо стяжать добродетели, и в особенности две из них, которые обуздывают страстную часть души: духовная любовь обуздывает гневливое (яростное) начало души, а воздержание пресекает телесные страсти (вожделирующую часть) души². До тех пор, пока в душе царствуют эти две добродетели, чувственные впечатления не приводят в движение страсти³.

В определенном смысле источник страстей заключен в нас самих, то есть в том вожделении, с которым мы воспринимаем внешние предметы⁴. Кроме этого, Евагрий различает страсти души, относящиеся к области человеческих взаимоотношений, и телесные, то есть связанные с нашими физическими потребностями⁵. Последние легко укротимы посредством аскезы, тогда как первые (например, гнев)⁶ преследуют нас до самой смерти⁷. И с этим даже самая суровая аскеза ничего не может поделать. Евагрий тонко замечает, что гневу прежде всего бывают

¹ Praktikos 38.

² Praktikos 35.

³ Praktikos 38.

⁴ Praktikos 34.

⁵ Praktikos 35.

⁶ Praktikos 38.

⁷ Praktikos 36.

подвержены пожилые люди, тогда как молодые чаще всего осаждаемы чревоугодием, то есть телесной страстью¹. При этом бесстрастие монаха, достигшего духовного совершенства, ничего общего не имеет с тем, что мы сегодня называем апатией!

Раскаленная стрела² поражает душу, но муж,
преддающийся духовному деланию, гасит ее³.
Добродетели не пресекают нападений бесов, но
сохраняют нас невредимыми от них⁴.

Хотя Евагрий и приписывает происхождение страстей человеческой душе, он не считает, что зло заложено в самой природе человека. Подобное утверждение было бы кощунством.

В начале, когда Бог сотворил нас, Он посеял в самой нашей природе семена добродетелей, и не было тогда никакого зла. В действительности мы не подвержены ему⁵...

Зло происходит от неверного употребления наших талантов:

¹ Gnostikos 31.

² Символ бесовского внушения, ср.: Еф 6, 16.

³ Ad Monachos 70.

⁴ Praktikos 77.

⁵ Kephalaia Gnostika I, 39.

Если всякое лукавство порождается умом посредством воли (thymos) и желания (epithymia) и если эти силы мы можем использовать во благо или во вред, тогда зло случается от противоположного употребления этих частей (нашей души). И если это так, то ничто из сотворенного Богом не является злым¹.

Под «использованием против природы» Евагрий, как и большинство православных богословов, понимает то, что не отвечает изначальному призванию и предназначению всего сотворенного. «Естество» есть и остается благим, природа не может перестать быть доброй. Что бы ни случилось, грех и страсть остаются чужеродными, могут и должны быть уничтожены навсегда. В этом смысле зло не вечно² и существует лишь как своего рода «паразит»; оно исчезнет вместе с тем, кто его причиняет. Евагрий находит этому подтверждение в самом Евангелии:

Были времена, когда зла не было, и настанут времена, когда его больше не будет; но никогда не было такого времени, когда бы не существовала добродетель, и никогда не наступят такие времена, когда она не будет уже существовать. Семена добродетели воистину неистребимы. В этом нас убеждает история евангельского богача, который по причине своего лукавства был обречен мукам ада и который вспомнил

¹ Kephalaia Gnostika III, 59.

² Ср. Epistula 43 и множество других пассажей.

о своих братьях: сострадание и милость — добрые семена добродетели¹.

Эта уверенность в неуничтожимой благодати творения и не-бытии зла придает аскетическому учению Евагрия особый оптимизм, который отнюдь не смягчает его непреклонности.

Наконец пришла пора дать определение унынию. Как многие богословские понятия, этот термин включает в себе столько оттенков, что его смысл практически невозможно передать в одном слове. С этой проблемой сталкивается уже Иоанн Кассиан: *Sextum nobis certamen est, quod Graeci acedia (n) vocant, quam nos taedium sive anxietatem cordis possumus nuncipare*².

Он нашел этому слову вполне точный латинский эквивалент, однако при этом чаще всего прибегает к простой транслитерации греческого слова *acedia* (в таком виде оно употребляется как специальный термин в западной богословской литературе). Итак, что именно Евагрий обозначает словом *уныние*? Он дает ему следующее определение:

¹ Kephalaia Gnostika I, 40.

² Cassian, De Institutis X, 1. «Шестая борьба предлежит нам со страстью, которую греки называют *akedia* и которую мы можем назвать унынием, скукой или тоскою сердечною».

Уныние есть изнеможение души, а душа
в изнеможении не имеет того, что ей естественно,
и не выдерживает мужественно искушений¹.

Позже он опять возвращается к этой мысли:

Монах в унынии (...) ослабел в силах (tonous)
душевных².

Об этой «расслабленности» Евагрий говорит
следующими словами:

Бес уныния, который также называется
«полуденным»³, — тяжелее всех. Он приступает
к монаху около четвертого часа и осаждает его душу
до восьмого часа⁴.

Используемый образ говорит сам за себя; его
легко может понять тот, кому приходилось бы-
вать на Востоке. Промежуток времени от 10 до
14 часов — «мертвая точка» дня. Солнце стоит
в зените, нестерпимый зной, все силы души
и тела изнемогают. Человека покидает всякое
желание что бы то ни было делать. Жизнь на
несколько часов замирает, в эти часы бывают

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 13. Цит. по кн.: Творения преподобного
отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 129.

² De Octo Spiritibus Malitiae 14. Цит. по кн.: Творения преподобного
отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 130.

³ Пс 90, 6.

⁴ Praktikos 12. Отметим, что четвертый час соответствует примерно
10 часам утра, восьмой час — 14 часам.

закрыты магазины. Именно тогда «бес полуденный»¹ совершает свою стражу. Отметим, что монахи в древности не имели обыкновения полдничать и утоляли голод только один раз в день, примерно в девятом часу (в 15 часов).

Итак, уныние — это прежде всего «расслабленность», своего рода упадок, «гипотония» (*gipotoniya, chute de tension*) всех природных сил души, когда человек уже не способен сражаться с помыслами, которые его в этот момент яростно осаждают.

От этого состояния общей расслабленности возникает чувство пустоты и скуки, неприязни, тошноты, неспособность что-либо удерживать в уме, изнеможение, «сердечная тревога» (Иоанн Кассиан); все эти душевные состояния включает в себя понятие уныния. Но кто же осмелится утверждать, что эти состояния знакомы только пустынножителям? В древности они были хорошо известны, об этом красноречиво свидетельствуют, например, творения Оригена. В наши дни Романо Гвардини считает уныние «едва ли не самым болезненным состоянием человека», с течением времени оно стало еще более сильным и глубоким. В *тоске* Паскаля,

¹ Это выражение происходит из Пс 90, 6 (LXX), который Евагрий комментирует так: «Говорят, что “бес полуденный” — это бес уныния» (In Ps. 90, 6d). См. об этом в кн.: A. Guillaumont. *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou Le moine*. Paris, 1971. P. 87 (note 1). (Sources chrétiennes; 170).

меланхолии Кьеркегора есть нечто мучительно щемящее и заставляющее нас содрогнуться¹.

Чрезвычайно интересным было бы сопоставить идеи Евагрия со взглядами современных авторов, которые, в отличие от позднейших духовных писателей, не испытали на себе его влияния. Быть может, у читателя возникнет желание исследовать это самому². Мы же рассмотрим здесь лишь наиболее важные, оставившие след в истории христианства представления отцов-пустынников.

В заключении этой главы отметим, что уныние во всем многообразии своих проявлений вообще свойственно человеческому роду.

Уныние вошло в этот мир одновременно с человеком.

¹ Яркой иллюстрацией подобного состояния может служить фильм «Меланхолия» Ларса фон Триера (2011) — *Примеч. ред.*

² R. Guardini. Vom Sinn der Schwermut. Zürich, 1949 (затем неоднократно переиздавался; франц. перевод: De la mélancolie. Paris: Seuil, 1952). См. также его весьма подробную биографию в кн.: H. B. Gerl. Romano Guardini. 1885–1968. Leben und Werk. Mainz, 1985, в приложении к которой помещена статья «Excursus Die Schwermut» (S. 310–316).

3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ УНЫНИЯ

Чтобы успешно врачевать болезнь, необходимо точно установить ее происхождение и природу. То же самое относится и к «недугам» (*pathe*) души, поэтому Евагрий придает большое значение точной диагностике психических процессов.

Надлежит научиться различать духов, отметить обстоятельства, при которых они появляются, какие из них настойчивы, озлоблены, а какие — более легкие, какие из них нападают внезапно, а какие склоняют ум к кощунству¹.

Приведенный текст объясняет природу этих связей. Помыслы возникают от соприкосновения с предметами материального мира, из тех впечатлений, которые предметы производят на наши чувства². Чтобы стать нечистыми помыслами, эти внешние впечатления должны быть восприняты «со страстью»³, иными словами,

¹ Praktikos 43.

² Praktikos 38.

³ Praktikos 34.

они должны претерпеть «эгоцентрическое отчуждение».

Все страсти по самой своей сути имеют двойное происхождение, что соответствует двойственной природе человека: соматической (телесной) и психической (душевной)¹. «Глава» души², ум также бывает поражен страстями, например кощунством, о чем говорилось выше. Кощунство (*blasphemia*) — это типичное выражение гордыни³, которая непосредственно происходит от тщеславия⁴, когда с самодовольством воображают себе, будто победа над остальными бесами была одержана лишь благодаря своим собственным силам. Дух кощунства склоняет ум к клевете на Бога.

Этот пример нам показывает, что помыслы тонко переплетены между собой⁵; восемь общеродовых помыслов сцеплены в определенной последовательности: в начале — самые грубые и самые чувственные с их непосредственными последствиями; и, наконец, невещественные, которые обычно приходят, когда человек достиг высот духовной жизни и грубые помыслы бывают уже побеждены. Тщеславие и гордыня — типичные пороки

¹ Praktikos 35.

² Kephalaia Gnostika V, 45.

³ Antirrheticus VIII, 41.

⁴ Praktikos 13.

⁵ Praktikos 50.

«совершенных», «преуспевших», в то время как уныние бывает следствием как грубых, так и тонких страстей. Тщеславие и гордыня непременно возвращают ум к самым низменным страстям: так, тщеславие приводит к гордыне или к печали, иногда даже к блуду¹, гордыня, в свою очередь, ввергает в гнев и печаль, а иногда ведет к полному расстройству ума². Из печали и гнева, как мы увидим, рождается уныние.

Поэтому необходимо хорошо понять механизм действия помыслов, если мы не хотим стать игрушкой в руках собственных прихотей. Лишь посредством сурового самонаблюдения, укорененного в молитве, стяжается дар различения духов³. В одном из своих посланий⁴ Евагрий признается, что это отнюдь не легко. В том, что касается эмпирического познания, не следует ожидать от Евагрия стройной и логически безупречной системы. Его произведения охватывают временной промежуток в 14 лет, поэтому совершенно очевидно, что его познание сокровенных движений человеческой души непрерывно углублялось. Поскольку он сам не сформулировал законченного изложения своих взглядов в области психологии,

¹ Praktikos 13.

² Praktikos 14.

³ Praktikos 50.

⁴ Epistula 4, 1.

нам не представляется ни возможным, ни желательным разрабатывать его на основе сохранившихся произведений. Однако в том, что касается уныния, его взгляды оставались практически неизменными.

Итак, уныние входит в число восьми «общеродовых» помыслов, но по своей природе существенно отличается от всех остальных. Если другие помыслы в сущности есть не что иное, как звенья цепи, которые соединяются в любой последовательности и в самых различных сочетаниях, то уныние в этой цепи всегда оказывается замыкающим звеном, поскольку после него уже не приходит никакой другой помысел. Следует подробнее остановиться на этом.

Существует тесная связь между унынием и печалью: печаль неизбежно переходит в уныние. Можно впасть в уныние по причине печали, которая случается, например, в момент сильного искушения блудом¹, когда начинает казаться, что этому искушению невозможно противостоять. Поэтому Евагрий часто ставит уныние и печаль в один ряд². Так, он приходит к следующему заключению:

¹ Antirrheticus II, 12.

² Antirrheticus II, 64; IV, 35. 37; VI, 31. 49 etc.

Уныние — причастница печали¹.

И наоборот:

Печаль — соученица унынию².

Печаль и уныние, не во всем совпадая друг с другом, состоят в близком родстве: все, что Евагрий говорит о первой страсти, с полным правом относится и к другой. Чтобы составить наиболее полное представление об унынии, в некоторых случаях мы вынуждены обратиться к текстам, где говорится о печали. При этом мы не можем здесь подробно рассмотреть печаль ввиду исключительного изобилия материала — о ней одной можно было бы написать целую книгу.

В чем же основное различие между печалью и унынием?

Евагрий так объясняет происхождение печали:

Печаль бывает следствием неудачи в плотском пожелании, а пожелание сопрягается со всякою страстью³.

У истоков уныния лежат обманутые или неутоленные желания, но, чтобы печаль обернулась

¹ De Vitiis 4. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 161.

² De Vitiis 3. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 161.

³ De Octo Spiritibus Malitiae 11. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 128.

унынием, необходимо наличие еще одной составляющей:

Уныние — это продолжительное и одновременное движение яростной и воделеющей части души.

Первая неистовствует по поводу того, что находится в ее распоряжении, вторая, напротив, тоскует по тому, чего ей недостает¹.

Ту же самую идею мы встречаем в любопытном изречении из книги «Мысли»:

Из помыслов одни случаются с нами, как с [просто] живыми существами, другие как с людьми.

Случающиеся как с [просто] живыми существами суть помыслы, [происходящие] от желательного и яростного [начал души]; случающиеся же как с людьми, суть помыслы, [проистекающие] от печали, тщеславия и высокомерия. А помыслы, [возникающие] из уныния, суть смешанные: [они случаются с нами] и как с [просто] живыми существами и как с людьми².

Как же можно сказать, что человек бывает «животным»?! (Поскольку именно это и следует подразумевать в данном случае под словом *zoön*, которое означает также вообще «живое» или «одушевленное» существо). Вот первая часть ответа:

¹ In Ps. 118, 28 ig.

² Skemmata 40. Цит. по кн.: Творения Аввы Евагрия. Пер. А. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 125. №° 28.

Бесы иногда тревожат человека как существо, наделенное разумом (*logikon*), иногда же — как существо неразумное (*alogon*). Когда они нападают на иррациональную часть души (*alogon*), то есть яростную и вождедеющую, они приводят их в движение в нас как в неразумных существах, поскольку и неразумные животные в этих двух частях души тоже претерпевают движение¹.

Действительно, человек, как и животные, по своему телесному сложению обладает двумя иррациональными способностями: *thymikon* (стремление воли) и *epithymetikon* (желание)². На этом уровне, по мнению Евагрия, человек в сущности ничем не отличается от животного. Он просто ведет себя как «живое», «животное» (*zoon*). В письме к Мелании Старшей он приводит длинный список тех переживаний, которые свойственны и человеку, и животным³. Современный этолог, вероятно, был бы весьма удивлен, прочитав, что чувства, которые мы традиционно считаем «чисто человеческими», здесь приписываются животным. Странно увидеть, до какой степени человек в своих реакциях мало отличается от «животного», когда речь идет об

¹ J. Muyldermans. À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Louvain, 1932. P. 90. n° 44.

² Kephalaia Gnostika 1, 85.

³ Epistula 64, 41.

«иррациональных» движениях души, которая до конца еще не избавилась от власти инстинкта.

Второй текст устанавливает различие между «человеческими» и «животными» страстями. По мнению Евагрия, главное отличие человека состоит не в душевных переживаниях, а в умственных способностях (*logistikon*). Человек является таковым, лишь поскольку наделен логосом (то есть разумом, мыслью, словом, знанием и т.д.). Богоподобие человека состоит именно в его сопричастности Божественному Логосу, в способности к *богопознанию*, которое является совершеннейшим выражением самой сути человеческой личности, и прочным основанием этому служит ум (*noüs*).

В этом нет и тени какого бы то ни было «интеллектуализма»¹. Само понятие познания весьма неоднозначно. Следует отличать внешнее познание мира, или познание «мудрых века сего»². Оно «плотно» и доступно даже богопротивным и нечистым бесам³. Его главный метод — «диалектика»⁴. Оно воспринимает лишь внешний облик окружающего нас

¹ Cf. G. Bunge. Nach dem Intellekt leben. Zum sogenannten «Intellectualismus» der evagrianischen Spiritualität // Simandron — Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989). Köln, 1989. S. 95–109.

² Kephalaia Gnostika I, 73; VI, 22.

³ Kephalaia Gnostika VI, 2.

⁴ Kephalaia Gnostika IV, 90.

мира¹. Этому внешнему противопоставляется *духовное познание*, и ему одному открыта самая сущность вещей. Оно доступно лишь чистым «созерцателям»², то есть «чистому уму», свободному от всяких страстей, который и становится *сарах Dei*³.

Затем Евагрий уточняет:

Из нечистых демонов одни искушают человека как человека, а другие приводят человека в смятение как животное бессловесное. И первые, нападая на нас, влагают в нас мысли тщеславия, или гордости, или зависти, или осуждения, которые не касаются ни одного из бессловесных, а другие, приближаясь к нам, возбуждают сверхъестественное раздражение или вожделение, потому что страсти сии общи нам и бессловесным животным, скрываясь в нас под природою разумною⁴.
...Имеяй уши слышати да слышит⁵.

Из третьего фрагмента становится окончательно ясным, что именно Евагрий понимает под «составной», сложной природой уныния:

¹ Kephalaia Gnostika I, 32.

² Kephalaia Gnostika I, 32; IV, 90.

³ Этим латинским выражением обозначается способность человека к богопознанию, поскольку человек носит в себе божественное начало, то есть «способен вместить Бога». — *Примеч. пер.* Kephalaia Gnostika III, 24; cf. II, 3.

⁴ В том, что касается первых, Евагрий приводит Пс 81, 6 сл. и Пс 31, 9 — относительно последних.

⁵ Мф 11, 15; Мал. сог. 21. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 175.

... весь день они ведут войну: именно посредством помыслов бесы ведут брань, иногда приводя в движение желания, иногда вызывая приступы гнева, иной раз снова одновременно распаляя гнев и желание, из которых порождается «сложный», или многосоставный помысел. Однако это случается только в час уныния, ибо другие помыслы сменяют друг друга с промежутком во времени. За помыслом уныния в этот день не приходит никакой другой помысел, во-первых, потому, что он долго не отступает, и потому, что он включает в себя едва ли не все остальные помыслы¹.

Теперь в нашем распоряжении имеются все важнейшие компоненты. Помыслы происходят из страстной части души, то есть из вожделеющей и гневливой, посредством ее мы воспринимаем окружающий мир², как и неразумные животные, с которыми нас роднит телесность³. Опираясь на нее, страсти «поднимаются» и «помрачают» ум⁴, отстраняя его от познания, к которому он призван по самой природе своей⁵.

Уныние носит «составной» характер: в отличие от всех остальных страстных помыслов, которые своим происхождением обязаны той

¹ In Ps. 139, 3 a.

² Praktikos 38.

³ Kephalaia Gnostika VI, 85.

⁴ Praktikos 74.

⁵ Mal. cog. 42, r. 1.

или иной неразумной части души, уныние же происходит из помыслов, которые присущи им обеим.

Всецело находясь в области алогичного, уныние как феномен в высочайшей степени *иррационально*. Конкретно это проявляется в том, что впавший в уныние негодует против всего, что ни попадает ему на пути (ярость), и тоскует обо всем, чего он лишен (вожделение). Ввиду парадоксальности и противоречивости его проявлений уныние можно представить в образе двуликого Януса. Его сложный и «запутанный» характер выражается в хитром смешении чувства подавленности и агрессивности.

Следует также указать на фактор *протяженности во времени*. Если другие помыслы приходят и иногда достаточно быстро отступают, как, например, блуд или кощунство¹, то уныние задерживается подолгу, поскольку по своей «сложной» природе связано со всеми остальными страстями. Отсюда возникает особое состояние душевной депрессии, которое может принять хроническую форму, более или менее открытую, особенно в тех случаях, когда мы не хотим в нем признаться и прибегнуть к надлежащим лекарственным средствам.

Итак, для жизни души уныние представляет собой своего рода тупик. Отвращение ко всему, что есть, в сочетании со смутным желанием

¹ Praktikos 51.

того, чего нет, парализует природные способности души вплоть до того, что уже никакой другой помысел не может войти в ум.

На этот сложный характер уныния указывает фрагмент, который мы прокомментировали выше. В нем же упоминается другой важный симптом — *атония* души. Эта слабость, столь характерная для уныния, является следствием расстройства вожделеющей и гневной способностей души, которая уже не отвечает своему природному предназначению. Вероятно, именно это имеет в виду Евагрий, когда пишет следующее: «Уныние есть изнеможение души, а душа в изнеможении не имеет того, что ей естественно, и не выдерживает мужественно искушений»¹.

Понятие о трех способностях души, которые действуют сообразно «природе» (то есть отвечают изначальному характеру творения), Евагрий через своего учителя Григория Богослова заимствует из платонической философии и определяет его следующим образом:

Разумная душа действует в соответствии с природой;
вожделеющая часть души устремляется к добродетели,

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 13. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 129.

а яростная сражается за эту добродетель в то время,
как разумная обращается к созерцанию сущих¹.

Три способности души здесь тесно связаны между собой, поскольку устремлены к единой цели — блаженству, которое состоит в познании сотворенного мира, а через него — и Самого Бога. От природы гневливая часть души действительно должна бороться за наслаждения (*hedone*), к которым стремится вожделеющая сторона души. Она отвечает замыслу Творца, когда устремляется к духовным наслаждениям от познания и к тому блаженству, которое проистекает из последнего. Однако эта природная предрасположенность души может потерять свою силу и отклониться к мирским и обманчивым вожделениям, вследствие чего ум бывает омрачен и оторван от познания, которому был предназначен². Тогда он погрязает в грехе неведения³, от которого его может исцелить лишь познание⁴, приобретенное через духовную любовь⁵. Полное исцеление трех способностей души и восстановление их природного функционирования, которое отвечало бы изначальному замыслу Творца, Евагрий

¹ Praktikos 86.

² Praktikos 24.

³ Kephalaia Gnostika I, 84.

⁴ Kephalaia Gnostika III, 35.

⁵ Kephalaia Gnostika III, 58.

и называет «бесстрастием» (*apatheia*). Он так описывает это состояние совершенной гармонии и «душевного здоровья»:

Тому, кто непрестанно держит свой ум у Господа, чья гневливая часть благодаря непрестанной памяти о Боге преисполняется смирения и чья вождедеющая часть склоняется к Господу, не страшны внешние враги¹.

Вождедеющая и гневливая части души и ум в едином порыве обращены к Богу и в этом достигают совершенного единства. Когда каждая способность души действует согласно своему назначению, человек не становится жертвой вражьих козней.

Вслед за своим учителем Григорием Богословом Евагрий так описывает качества души, исцеленной до самых глубин:

Находясь в разумной части души, добродетель называется благоразумием, разумением и мудростью; в желательной части — воздержанием и терпением; в яростной части — мужеством и любовью².

¹ Kephalaia Gnostika IV, 73.

² Praktikos 89. В этом месте мы не следуем тексту академического издания А. Гийомона, поскольку такое прочтение вступает в противоречие не только с возможным источником 89-й главы трактата, но и с самим учением Евагрия, который неоднократно указывает, что любовь связана не с вождедеющим, а с яростным началом души. Cf. Praktikos 38, Kephalaia Gnostika I, 84, In Prov. 31, 21 (Géhin, 377) и др. В пользу этого свидетельствует и отдельная группа сохранившихся рукописей этого фрагмента.

Далее мы увидим, какую роль каждая из этих добродетелей играет в войне с унынием.

Обобщим сказанное. Совершенно понятно, в чем именно проявляется «составная» природа уныния как выражения глубокого *распада человеческой личности* вследствие греха. В этом отношении описания Евагрия совершенно справедливы:

Тогда как другие бесы, подобные восходящему или заходящему солнцу, касаются [лишь какой-либо] одной части души, бес же полуденный обычно охватывает всю душу и удушает ум¹.

Это «удушье» ума — престола «образа Божия» в человеке, способности его отражать, то есть средоточие личностного начала в человеке, — результат психологического действия уныния. Оно будто колпаком накрывает все жизненные способности души, и у человека «перехватывает» дыхание, необходимое для самого физического существования, не даром в подобных ситуациях обычно говорят: «Я задыхаюсь», «Я на последнем издыхании».

Согласно этому описанию, уныние несомненно представляет собой подлинную *страсть*: оно причиняет «страдания»,

¹ Praktikos 36.

в которых человек одновременно оказывается «потерпевшим», но в то же время и несет определенную долю ответственности за этот *по-рок* в прямом значении слова. Никто, быть может, и не спорит, что это имеет мало общего с *меланхолией* Кьеркегора (хотя само это понятие Евагрию было неизвестно, он точно описывает соответствующие ему состояния души). Меланхолию можно скорее рассматривать как природную предрасположенность, достаточно часто наследуемую, подлинный «удел», то, что досталось от родителей, и, следовательно, нечто, что нам «предопределено», за что мы лично не несем ответственности¹. Из этого вытекает еще один вопрос, на котором следует подробно остановиться, — об *антропологии* Евагрия.

Хотя он не был знаком с современными теориями аналитической психологии и его подход к «страстям души» был совершенно иным, Евагрий понимал, что страсти — это своего рода *данность*, которую человек должен побороть в себе.

От нас не зависит то, чтобы все эти помыслы досаждали или, наоборот, не тревожили нас...

Все страсти происходят из расстройства двух иррациональных способностей души, гневли-

¹ Ср. понятие «конституциональной печали» Романо Гвардини, а также 17 избранных текстов Серена Кьеркегора, которые послужили ему отправной точкой для размышлений.

² Praktikos 6.

вой и вождеющей, которые «вздываются», подобно мутным волнам, и «помрачают» ум — средоточие человеческой личности¹. Эти «помыслы» нападают на человека как «искушения», и Евагрий рассматривает их как бесовское наваждение. Эти козни не принесли бы никаких результатов, если бы никак не соответствовали нашему внутреннему «мизантропическому наслаждению, которое рождается при участии свободной воли и склоняет ум к дурному отношению к Божьей твари»². То есть сотворенный мир сам по себе добр, поскольку благ Призвавший его к бытию; дурное употребление способностей души делает их «злыми»³, и добровольное согласие человека превращает *простые помыслы в грехи*⁴. Действительно, от нас зависит, задерживаются они или, наоборот, не задерживаются в нас, приводят они или не приводят в движение страсти⁵.

Чтобы не впасть в детерминизм, ответственность за происхождение зла Евагрий приписывает личной воле человека. Однако от него не ускользает, что власть свободной воли бывает узурпирована:

¹ Praktikos 74.

² Mal. cog. 19. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 174–175.

³ Kephalaia Gnostika III, 59.

⁴ Praktikos 75.

⁵ Praktikos 6.

О, самость, Вселенская ненавистница¹.

В самости, себялюбии² Евагрий усматривает первоисточник всех страстей. По своей сущности самость является не чем иным, как эгоистическим отчуждением, нездоровой привязанностью к своему «я». Во всем она ищет и любит лишь самое себя. И поскольку это себялюбие ведет в никуда, оно оборачивается слепой ненавистью против всех и вся.

Почему так происходит? Потому что есть только одно благое и вечное желание (*pothos*) и оно самой своей сущностью связано с умом, — желание подлинного познания³, которое обращено исключительно к Богу и общает уму неизреченное блаженство⁴. Если это благое и вечное желание не достигает своей цели, оно наполняет душу печалью и ненавистью.

Уныние как итог всех страстей является, быть может, чистейшим и наиболее «духовным» выражением самости Адама: чтобы

¹ А. Elter. *Gnomica I. Sexti Pythagorici Clitarchi Evagrii Pontici Sententiae*. Leipzig, 1892. LIII, № 48. Во французском переводе Гаусхера — «самолелеяние», *tendresse pour soi* (см. след. прим.).

² См. превосходное исследование I. Hausherr *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*. Rome, 1952. (*Orientalia Christiana Analecta*; 137).

³ *Kephalaia Gnostika* IV, 50.

⁴ *Kephalaia Gnostika* III, 64.

обернуться к себе, он отвернулся от Бога и в тот же миг утратил самого себя.

Так, во всем противоположны друг другу область страстей, представленная вожделеющей и гневливой частью души (сюда входят страсти как выражение любви к самому себе, бесы, которые их приводят в движение и сеют зло), и ум — средоточие личностного начала в человеке, который, будучи «образом Божиим»¹, своей сутью отсылает к Богу.

Посреди этих помыслов действует свободная воля, которая принимает или отвергает лукавые соблазны.

Хотя зло никак не может проникнуть в сердце человека до тех пор, пока ему это не позволит Бог или пока человек не даст на это своего согласия², Евагрий не питает никакой иллюзии относительно реальной силы зла. Например, искушение блуда может одолеваться с такой силой, что человек, удрученный печалью, впадает в уныние³.

Итак, все зависит от свободной воли человека. Несмотря на самые разные внешние проявления, ей принадлежит окончательный выбор между добром и злом, в этом она уподобляется Иову, как и всякий подвергшийся

¹ Mal. cog. 19. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 174.

² Epistula 28, 3.

³ Antirrheticus II, 12.

искушению. Так, зло остается злом, по самой своей сути это нечто чуждое природе и вторичное, как болезнь по отношению к здоровью¹, нечто конечное и ограниченное во времени². «Можно совершенно избавиться от зла»³.

Окончательный выбор в пользу Логоса против иррационального не означает, что последнее понимается как нечто бесовское или подлежащее подавлению в себе. Ибо Бог не сотворил никакого зла⁴, оно преходяще и исчезнет, как только его роль будет исполнена до конца. С другой стороны, тонкие замечания Евагрия относительно психопатологических явлений убеждают нас в том, что не может быть и речи о «подавлении». Его взгляд в «глубины сатанинские»⁵ свободен от всякой зачарованности злом, исключительно ясен и трезв. Сатана необходим, и не более того.

Осознанный выбор в пользу Логоса снимает с этой борьбы со злом характер трагизма, взятого в древнем значении этого слова. (Не зря категория трагического вновь оказывается в поле зрения современной философии). Евагрий исходит из глубокого убеждения, что

¹ Kephalaia Gnostika I, 41.

² Kephalaia Gnostika I, 40.

³ Epistula 43, 2.

⁴ Kephalaia Gnostika III, 59.

⁵ Откр 2, 24.

целостность человеческой личности и всего сущего проистекает из абсолютного характера Самого Бога и блага. В этой перспективе он прибегает к античному идеалу *бесстрастия* (*apatheia*), то есть к бесстрастию «гностика», наполняя само это понятие христианским содержанием.

Бесстрастие как таковое для Евагрия не является конечной целью подвига, и тем более он не называет гностиком того, кто стремится к самодостаточности. Бесстрастие¹ становится лишь непременным условием высвобождения той силы, которая одна открывает доступ к личности Бога, — христианского милосердия. Гностик — это тот, кто силой благодати стяжает дар дерзновения к Богу (*parrusia*) и вкушает в нем высшее блаженство, которое происходит от богопознания, от подлинно личностного характера уз, соединяющих Божественное «Ты» и «я» сотворенного духа, «образ Божий».

На этом пути к Богу уныние является злейшим врагом, поскольку оно способно задуть ум — средоточие человеческой личности. Но, несмотря ни на что, человек остается свободен. Он может дать свое согласие или отвергнуть зло, однако это не может помешать лукавому лишить его всего, вплоть до самой

¹ Cf. A. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine*. Paris, 1971. P. 98 ss. (*Sources chrétiennes*; 170).

жизни, — как Иова. И кто не сдается у этой последней черты, уже «в этой коже Бога узрит»¹.

Теперь остается лишь исследовать, каким образом это становится возможным.

4. ПРОЯВЛЕНИЯ УНЫНИЯ

Проявления уныния столь же многочисленны и многообразны, как и индивидуальные проявления нашей подавленности и агрессивности. Евагрий приводит многочисленные примеры. Разумеется, они взяты прежде всего из его собственной жизни и его окружения. Но не требуется особой проницательности, чтобы увидеть общечеловеческий характер того, о чем он пишет. Порой его описания носят ярко выраженную ироническую окраску, доходят до карикатуры; некоторые, несомненно, вызовут у читателя смех — такова их цель. Кто умеет посмеяться над собственными слабостями — по крайней мере знает о них. Это знание совершенно необходимо для того, чтобы найти выход².

¹ Epistula 1, 2.

² Praktikos 83.

Список, приведенный ниже, дает первое представление о многообразии форм уныния. Некоторые элементы этого гротескного списка мы рассмотрим подробнее и попытаемся их объяснить.

Уныние — воздушная приязнь,
хождение кругом — ненависть к трудолюбию,
борьба с безмолвием — буря во время псалмопения,
лень к молитве — расслабление в подвиге,
бездвременное усыпление — непрерывно
возвращающийся сон,
тяжесть безумия — ненависть к келье,
противоборство трудам — противление
терпеливости,
узда размышлению — неведение писаний,
причастница печали — часы, показывающие голод¹.

«Уныние — изнеможение души», — говорит Евагрий, и мы увидели, что этот недуг отличается противоречивым характером. Все доступное — ненавистно, все недоступное — вождено. Все многообразие симптомов уныния происходит из этого состояния внутренней слабости, к которому примешивается неустойчивость душевных порывов. Мы попытаемся тщательно проанализировать эти проявления, поскольку, по крайней мере на первый взгляд, они не выглядят чем-то однозначно негатив-

¹ De Vitiis 4. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 161.

ным. Сложный характер уныния, действительно, не только обуславливает самые разные его облики, но также позволяет ему посредством всевозможных хитростей оставаться нераскрытым. Серьезным людям бывает особенно трудно признаться самим себе или другим, что в какой-то данный момент они просто оказались во власти уныния. Нет, они будут искать более убедительные объяснения, чтобы хоть как-то оправдать свое печальное состояние. Для этого люди пытаются найти какие-нибудь внешние, не зависящие от их воли обстоятельства, невинными жертвами которых они оказались. Вариации на тему самообмана и самообольщений безграничны сегодня, как и вчера. Объяснения состояний души меняются в зависимости от времени и места, хотя, по большому счету, мы просто придумываем другие «имена» унынию.

Итак, речь пойдет о различных проявлениях уныния, описания которых можно встретить практически во всех трактатах Евагрия, но мы рассмотрим эти проявления в порядке возрастания степени тяжести недуга, при этом отнюдь не претендуя на полноту картины. Евагрий по-разному расставляет акценты: великий психолог, он рассчитывает на проницательность своих читателей, о которых, увы, нам ничего неизвестно.

Бродячий монах —
сухой пустынный сук:
немного времени побудет в безмолвии
и снова нехотя несется дальше¹.

Итак, первый и самый достоверный признак уныния — состояние *внутренней неустойчивости*, которое может проявляться по-разному. Нас не устраивает наше местопребывание, ремесло, которому мы учились, или общество старых друзей и знакомых. Невозможно довести до конца начатый труд, дочитать книгу... Едва ты принимаешься за что-нибудь, тут же откладываешь... Причем нередко даже не отдаешь себе отчета в происходящем. Всегда находятся веские причины «хоть что-то изменить».

Сластолюбцу
не довольно будет одной жены.
И монаху в унынии
недостаточно будет одной кельи².

Против помысла, который настойчиво внушает
поискать другую келью и переселиться куда-нибудь,
поскольку прежнее жилище становится ненавистным

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 13. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 129.

² De Octo Spiritibus Malitiae 13. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 129.

из-за сырости, от которой приключаются
всевозможные болезни¹.

Неоднократно Евагрий говорит об этом искушении «изменить»² хоть что-нибудь, и можно легко понять, почему оно столь хорошо было знакомо анахоретам. Живя из года в год в четырех стенах своей кельи, пустынный начинает страдать просто от того, что лишен множества мелких развлечений, которые наполняют собой жизнь человека «в миру»³, не позволяя ему тем самым увидеть, насколько он тоже бывает подвержен этому непостоянству.

«Сидеть» (в своей келье) — было настолько типичным для монаха, что на Западе в средние века это выражение означало просто «быть монахом». Физические скитания — зримое выражение *блуждания помыслов* — главное зло, которое наносит страшный вред духовной жизни. Именно поэтому анахорету надлежит «закрепить» свое тело в келье, а помыслы — в памятовании о Боге. В этом и состоит *stabilitas loci*, которая занимает столь важное место в духовном учении преподобного Венедикта Нурсийского.

В зависимости от обстоятельств унывающий каждый раз находит новые предлоги покинуть свое жилище, и, конечно, доводы

¹ Antirrheticus VI, 26.

² Antirrheticus VI, 33. 52. 57; Ad Monachos 55; Epistula 27, 2; Mal. cog. 12.

³ Mal. cog. 11.

пустынника будут существенно отличаться от доводов того, кто живет в миру. Все они действительно выглядят убедительными и совершенно оправданными, но кажутся таковыми только тому, кто в данный момент сам одержим унынием.

Желая оправдать эту потребность в перемене мест, можно найти и достаточно веские основания: сырость кельи или рассуждение о том, что угождение Господу не зависит от места и что поклоняться Ему можно везде¹.

Ну кто поспорит? Однако разве не в поиске нерассеянного служения Богу вдали от мирской суеты наш отшельник однажды бежал в пустыню? Впрочем, Евагрий и не возражает, в этом отношении он гораздо снисходительнее, чем многие другие отцы. Мимоходом он указывает и на более серьезные причины: например, когда келья кажется слишком легкодоступной и уже не обеспечивает надлежащего уединения. В этом случае, действительно, не следует быть излишне привязанным к этому месту², решение и дальше оставаться в ней может оказаться проявлением тщеславия³.

¹ См. Ин 4, 21–24; Praktikos 12.

² Rerum monachalium rationes 5.

³ Antirrheticus VII, 21.

В случае сомнения лучше испросить совета, как это однажды сделал Палладий, которому уныние доставляло немало бед:

Однажды я шел к духовному отцу Келлии Макарию Александрийскому, удрученный унынием, и говорю ему: «Отче, что мне делать, ибо я осаждаем помыслами, которые мне внушают: ты ничего не делаешь! Уходи прочь!» И авва ответил: «Скажи им, я остаюсь в этих стенах ради Христа!»¹

Подобные сомнения относительно собственного призвания и смысла аскетического жития мы встретим еще не раз. Палладий стойко противостоял им в течение некоторого времени. Однако после смерти Евагрия он оставил пустынножительство, поскольку ввиду состояния его здоровья врачи посоветовали поменять климат (вероятно, он страдал болезнью селезенки или желудка²). Однако затем, в годы его беспокойного епископского служения и изгнания в Египет, он уже никогда не жаловался на слабое здоровье...

Палладий был хорошо знаком с учением Евагрия и знал, что озабоченность состоянием

¹ Historia Lausiaca 18.

² Historia Lausiaca 35.

своего физического здоровья нередко происходит именно от уныния:

Против помысла уныния, которое внушает [мысль]
о долгой старости, немощи рук, неспособных уже
трудиться, будущем голоде и болезнях, скорбных
тяготах бедности, которые могут убить наше тело...¹

Против души, которая по причине телесных недугов
уступает под натиском уныния...

Этот страх болезни блестяще описан в «Слове о духовном делании», в главе, посвященной кревоугодию³: желудок, печень, селезенка, водянка, продолжительные болезни, недостаток необходимых вещей, отсутствие врачей проходят перед внутренним взором анахорета. Этот страх отчасти оправдан: действительно, в пустыне чаще всего не хватает и самого необходимого. Но для монаха недуг — это удобный случай принести хвалу Богу за все перенесенные мучения, а также научиться с терпением относиться к братьям, которые за ним ухаживают; именно этому стараются воспрепятствовать бесы⁴, внушая ему тревогу и в час уныния предрекая прочие всевозможные недуги.

¹ Antirrheticus VI, 32.

² Antirrheticus VI, 36.

³ Praktikos 7.

⁴ Praktikos 40.

Кроме того, Евагрий указывает на связь соматических болезней с недугами души — излюбленная тема современной медицины. В главе Антиррезиса («Опровергатель»), посвященной печали, — а ее связь с унынием хорошо известна¹, — он описывает любопытные психосоматические явления, череду состояний крайней встревоженности, которые могли бы заинтересовать и современных психиатров. Много можно сказать о чудовищных кошмарах, явлениях бесов и т.д. Ограничимся лишь упоминанием этих тревожных явлений, связанных с печалью, которые были хорошо известны древним.

Есть и более безобидные симптомы, которые чаще всего не воспринимаются как проявления уныния, по крайней мере на первый взгляд.

Против бесовского помысла уныния, который ненавидит рукоделие и освоенное нами ремесло и хочет овладеть другим, менее трудным, но более прибыльным и не столь тяжелым...²

Во времена Евагрия соблазну объяснить собственное неблагополучие условиями *труда*

¹ Antirrheticus IV.

² Antirrheticus VI, 1.

или спецификой своего ремесла поддавались многие; во всяком случае он не раз говорит об этом¹. В наши дни такие объяснения не менее редки, и по тем же самым причинам. Древние монахи зарабатывали на жизнь своими руками, большинство занималось плетением корзин и циновок; эта простая и монотонная работа со временем начинала казаться нестерпимо однообразной. Однако подобная монотонность их вполне устраивала, поскольку такая работа не только не отвлекала ум от молитвы и размышления, но даже благоприятствовала духовному деланию. Но как только монах впадает в уныние, монотонность становится неприятной и начинает тяготить. Нередко можно наблюдать и обратное: особые условия пустынножительства, которое вначале казалось столь привлекательным с его уединенностью, безмолвием, отказом от мирских наслаждений, в определенный момент становятся невыносимыми.

Подобный опыт хорошо известен современному человеку. Всевозможные технические достижения призваны облегчить повседневный труд для того, чтобы освободить время для других видов деятельности. Но упрощение труда угрожает монотонностью, которая в конце концов умерщвляет ум. Стоит впасть в уныние по какой бы то ни было причине, и это освобождение тут же оборачивается зияющей

¹ Antirrheticus VI, 33; De Octo Spiritibus Malitiae VI, 12.

пустотой; и повседневный труд уже представляется источником всех несчастий. Но чаще всего это лишь самообман: кто живет насыщенной внутренней жизнью, может выполнять любую работу, какой бы однообразной она ни была, почти не обращая на это внимания, — он поистине «свободен для других вещей».

Причина этих несчастий, может быть, кроется отнюдь не в труде: эту роль могут сыграть «начальники», «коллеги», одним словом, твой ближний. И вот унывающий с мучительной остротой перебирает в памяти нанесенные ему обиды, реальные или воображаемые, вспоминает несправедливость, которую ему пришлось претерпеть:

Против помысла, который под действием уныния
внушает клевету на настоятеля обители под
предлогом, что он не поддерживает братьев, что он
жесток с ними, что он не чуток к их бедам¹.

Это искушение, скорее всего, встречалось довольно часто, во всяком случае Евагрий говорит о нем неоднократно². Что, впрочем, и понятно, ибо более всего мы уязвимы именно в наших чувствах, и унывающего будет терзать мысль, что

¹ Antirrheticus VI, 1.

² Antirrheticus VI, 13. 30. 48. 55.

...иссякла любовь и нет никого, [кто мог бы] утешить его¹.

Понятно, почему именно те, кто живет в целибате (монахи и священники), легче всего впадают в иллюзию, будто источник всех бед — их безбрачие, отсутствие душевных привязанностей. Но разве в подобной ситуации женатые не страдают от того же одиночества в своей супружеской жизни? Вероятно, в данном случае все-таки мы имеем дело с общечеловеческим опытом. Многие, увы, поддаются этому заблуждению, тогда как подлинный характер их депрессии остается для них закрыт. Они не осознали, что оказались вовлечены в странное единоборство с самими собой: их противниками выступают не социальные институты, и не обеты безбрачия, и не супруги, и не коллеги по работе, не кто бы то ни было, а просто их собственное уязвленное *эго*, плод той самости (*philautia*), в которой Евагрий усматривает общий корень всех основных нечистых помыслов.

Испокон века существует испытанное средство, во всяком случае на первое время, облегчить тяжесть уныния — это *развлечения*:

¹ Praktikos 12.

Против помысла, который нам внушает в момент уныния идти к братьям, чтобы они нас утешили...¹

К Господу из-за помысла уныния, который сокрушает терпение и внушает немного передохнуть, пойти навестить после долгого времени свой дом, родных...

Сегодня целая индустрия развлечений направлена на то, чтобы облегчить нашим современникам бремя уныния, то есть отвлечь от сознания, что они подвержены этому недугу. Только никакой передышки, никакой пустоты. «Разделенные страдания — наполовину утешены», и разве мы не испытали на себе благотворное воздействие путешествий? Однако зла этим не устранить; оно лишь еще более осовременилось. Мираж рассеялся — уныние вернулось еще более неистовым и беспощадным.

Эта потребность в развлечении и в человеческом сочувствии, столь характерная для унывающего, порой становится просто неуголимой.

Против ума, которого со всех сторон осаждает помысел уныния, гонит его прочь с этих мест, хватает за горло и тянет к новым местам, братьям или родственникам, или в мир, который его уже столько раз унизил и уничижил...³

¹ Antirrheticus VI, 24.

² Antirrheticus VI, 39.

³ Antirrheticus VI, 57.

Сколько бы ни длилось это состояние, оно в конце концов может принять формы неврастении, столь реалистично описанные в тексте, который мы приведем чуть ниже. Как объясняется в «Антиррезисе», жертва уныния действует со знанием дела, но под гнетом такого состояния потребность искать прибежища у своих ближних буквально хватается за горло... Это убедительно показывает, что уныние поистине является страстью (*pathos*) и пораженные им страдают и оно искажает саму их природу.

Значит ли это, что вообще следует избегать общества людей? Разумеется, нет! Как нам известно из апофегм и творений Евагрия, отцы-пустынники с охотой и довольно часто ходили друг к другу в гости, особенно в поисках совета, разумеется у более опытного старца. А уклонение от посещений иногда расценивалось как выражение гордыни:

Против помысла гордыни, который мешает мне посетить братьев, потому что они не превосходят меня в познании...¹

Как показывает приведенный выше эпизод из жизни Палладия, в случае уныния посещение духовного отца считалось не только позволительным, но и обязательным, то есть рассматривалось как долг смирения и, в конце концов,

¹ Antirrheticus VIII, 33.

как проявление простого благоразумия. Поэтому что собственную душу не всегда можно увидеть достаточно ясно. По этой причине Антоний Великий, предоставленный самому себе, нуждался в посещении Ангела, который указал ему выход из бедственного положения.

Тогда как подлинный лик уныния чаще всего внушает отвращение и страх, другая его особенность состоит в том, что иногда оно предстает в облики добродетели. Ну кому приятно проводить время в обществе унывающего?

Предавшийся унынию выставляет в предлог посещение больных, удовлетворяет же собственному своему намерению. Монах в унынии скор на служение и удовлетворение себе самому вменяет в заповедь¹.

Душевная неустойчивость ведет к неутомимой *активности*, внешне принимающей окраску христианской любви. Опасность такого самобмана состоит в том, что плотно заполненное расписание дня позволяет хоть как-то отвлечься от собственной внутренней опустошенности. Такая активность тем разрушительнее, что прикрывается самыми возвышенными чувствами и от этого становится неуязвимой. Чем дольше она длится, тем более разруши-

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 13. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 129.

тельными оказываются ее последствия. Ибо рано или поздно наступает страшный момент пробуждения. И тогда либо в упадке духа бросают все то, в чем до сих пор находили смысл жизни, либо ищут спасения во всевозможных развлечениях. Какой же дар различения духов необходимо иметь для того, чтобы отличить подлинное от ложного! Воистину бес — друг всякой крайности, и нам еще представится случай убедиться в этом.

Однако имеется достаточно надежный критерий, который позволяет отличить истинную любовь от ложной, — это ее плоды. Любовь делает человека доброжелательным и любезным; Евагрию она видится прежде всего в облике *кротости*, мягкости; активизм, порожденный унынием, делает человека тяжелым и нетерпимым.

В следующем фрагменте, который по справедливости получил широчайшую известность, Евагрий не без иронии изображает, к какому гротескному поведению может привести уныние:

Глаз преданного унынию непрестанно устремлен на двери, и мысль его мечтает о посетителях. Скрипнула дверь — и он вскакивает; послышался голос — и он выглядывает в окно, не отходит от него, пока не оцепенеет сидя.

Преданный унынию, читая, часто зевает и скоро склоняется ко сну, потирает лицо, вытягивает руки и, отворотив глаза от книги, пристально смотрит на стену; обратившись снова к книге, почитает немного, переворачивая листы, любопытствует видеть концы слов, считает страницы, делает выкладку о числе целых листов, оуждает почерк и украшения; а напоследок, согнув книгу, кладет под голову и засыпает сном не очень глубоким, потому что уже голод возбуждает его душу и заставляет позаботиться о себе¹.

Другая карикатура того же рода, но на сей раз более приближенная к условиям жизни отшельников, дает общую картину всех проявлений этого порока. Ранее мы уже приводили отдельные фрагменты, и вот этот пассаж целиком:

Бес уныния, который также называется «полуденным»², тяжелее всех. Он приступает к монаху около четвертого часа и осаждает его вплоть до восьмого часа³. Прежде всего этот бес заставляет монаха замечать, будто солнце движется очень медленно или совсем остается неподвижным, и день делается словно пятидесятичасовым. Затем бес [уныния] понуждает монаха постоянно смотреть в окна и выскакивать из кельи, чтобы взглянуть на солнце

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 14. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 129.

² Пс 90, 6.

³ 10 и 14 час.

и узнать, сколько еще осталось до девяти часов¹, или для того, чтобы посмотреть, нет ли рядом кого-либо из братии. Еще этот бес внушает монаху ненависть к [избранному] месту, роду жизни и ручному труду, а также [мысль] о том, что иссякла любовь и нет никого, [кто мог бы] утешить его. А если кто-нибудь в такие дни печаливает монаха, то и это бес [уныния] присовокупляет для умножения ненависти.

Далее [сей] бес подводит монаха к желанию других мест, в которых легко найти [все] необходимое [ему] и где можно заниматься ремеслом менее трудным, но более прибыльным. К этому бес прибавляет, что угождение Господу не зависит от места, говоря, что поклоняться Ему можно повсюду².

Присовокупляет к этому воспоминание о родных и прежней жизни; изображает, сколь длительно время жизни [сей], представляя пред очами труды подвижничества. И, как говорится, он пускается на все уловки, чтобы монах покинул келью и бежал со [своего] поприща.

За этим бесом уже не следует сразу другой бес, а поэтому после борения [с ним] душу охватывает неизреченная радость, и она [наслаждается] мирным состоянием³.

Разумеется, это описание отражает особые условия отшельнического жития в пустыне.

¹ 15 час.

² Ин 4, 21–24.

³ Praktikos 12.

Продолжительное воздержание от пищи (пост соблюдался до 15 часов) превращает уныние в «часы голода». Отсутствие постоянных сношений с другими людьми может легко создать впечатление, будто тебя все покинули, и никого не удивит, что одиночество и монотонная работа внушают желание изменить обстановку. Действительно, что может быть понятнее тоски по семейному уюту, от которого в самом начале раз и навсегда отрекся аскет? Достаточно заглянуть в собственное сердце, чтобы убедиться в уязвимости всех людей, которая наиболее остро проявляется в этой предельной ситуации. Две последние главы нашей книги могут оставить в полной растерянности. Итак, худшее ждет впереди.

Уныние заражает ленью, которая ведет к *небрежению* в исполнении обязанностей монашеской жизни, и прежде всего — при совершении богослужений:

Монах в унынии ленив в молитве и иногда не выговаривает молитвенных речений. Как больной не выносит тяжелого бремени, так преданный унынию не сделает прилежно Божия дела: то телесными силами расстроен, то ослабел в силах душевных¹.

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 14. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 130.

Против помысла уныния, который нас отвращает от чтения (Священного Писания) и размышлений над смыслом духовных поучений, внушая нам: «Да, но такой-то святой старец знал только два псалма и все равно снискал Божье благоволение»¹.

Итак, другим характерным признаком уныния является *минимализм*, который обычно трудно распознать, хотя во втором фрагменте он и не бросается сразу в глаза. Кто из нас не слышал, например, таких возражений: «Все равно подобающим образом читать так много псалмов просто невозможно»? В самом деле, монаху Евлогию Евагрий пишет: «Когда дух уныния осаждает тебя, он внушает душе, что псалмопение ей не по силам, и, чтобы угасить твоё рвение, пускает в ход неравдивость»². Этот довод уныния показался убедительным стольким монахам, которые в конце концов уже просто не могли выносить богослужений. То же происходит и со многими мирянами, независимо от того, посещают они церковь или нет. Рано или поздно любой человек сталкивается с ситуацией, когда все начинает казаться «уж слишком», будь то в мелких домашних

¹ Antirrheticus VI, 5.

² Ad Eulogium 8. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 138: «Когда нападает на тебя дух уныния, тогда подаст он душе мысль, что псалмопение обременительно, и противоборником тщательности противопоставляет лень».

делах или профессиональной деятельности, которые до сих пор не казались трудными, будь то при исполнении совершенно иных обязанностей. Мы чувствуем себя на последнем издыхании, как человек, который бежит за уходящим поездом и в конце концов сдается. Но кому может прийти в голову, что в этот момент он просто стал добычей уныния?

Иные не без причины нам возразят, что это чувство перегруженности может иметь и объективные основания. Древние отцы прекрасно знали, что такое переутомление, и Евагрий не проявляет в этом отношении ни беспощадного максимализма, ни излишней щепетильности.

Так, совершенно замечательным образом он предостерегает от любых целей, к достижению которых принуждают себя клятвой, поскольку эти крайности чужды самому духу монашества¹ и внушаются лукавым. В этом он усматривает подлинный смысл монашеского подвига.

За этим предостережением стоит поразительный, на первый взгляд, опыт: враг не только подстрекает нас все свести к минимуму, но при любом удобном случае склоняет к разрушительному *максимализму*! Он коварно меняет поле состязания, чтобы предстать

¹ Antirrheticus I, 27.

рекордсменом в самых возвышенных добродетелях.

Но демону чревоугодия подражает и противоборник истины — демон уныния, внушая терпеливому мысль о самом строгом отшельничестве, призывая стать соревнователем Иоанна Крестителя и начатка отшельников — Антония, чтобы, не перенесши долговременного и вышечеловеческого отшельничества, бежал подвижник со стыдом, оставив место, а он мог наконец в похвалу себе сказать: «Укрепился на него» («Я одолел его!»)¹.

Такая пронизательность вызывает лишь восхищение: в мире, где, как кажется, все служит на пользу аскетическим подвигам, Евагрий искусно отличает истинную правду от бесовской лжи. И речь об этом заходит не случайно. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к «Слову о духовном делании», где Евагрий разоблачает демонские внушения, которые в данный момент могут нанести наибольший вред:

Больным они мешают благодарить [Бога] за страдания и быть терпеливыми к ухаживающим за ними; ослабленных склоняют к строгому посту, а отягощенных [летами] призывают совершать псалмопение стоя².

¹ Пс 12, 5; Mal. cog. 25. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 179.

² Praktikos 40.

Позже мы увидим, кому именно Евагрий обязан столь утонченным чувством меры, — в этом он выступает истинным наследником лучших монашеских традиций.

О том же соблазне чрезмерности, как нам кажется, речь идет и в одном изумительном фрагменте, который мы приведем ниже. В нем, не вскрывая глубокие корни уныния, Евагрий указывает на непосредственную причину этого недуга — *переутомление* (*kamatos*) в духовном делании. Прилагаемые усилия и здесь должны иметь меру; так, Иаков, по слову Евагрия, «паса свои стада» днем и ночью¹, умел не выбиваться из сил.

Из вышеприведенных текстов явствует, что в духовной жизни, как нигде более, не следует ограничиваться поверхностными суждениями. Уныние — это зло с очень глубокими корнями, которое искусно скрывает свою подлинную природу. Тогда возникает вопрос, как в данном конкретном случае отличить истинные мотивации от ложных.

Евагрий специально возвращается к этому вопросу в своих письмах. Надежным критерием в оценке действий человека ему служит *намерение*, которое обуславливает тот или

¹ Mal. cog. 18. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 174.

иной поступок. Иными словами, следует точно знать, благо избирается ради него самого или — как в случае эгоизма — ради чего-то постороннего¹. Эгоизм во всех своих обличьях есть не что иное, как склонность к себялюбию, к той самости, которая является общим корнем всех пороков.

Увы, бесу удалось проникнуть даже внутрь наших намерений и расставить сети «на стезях правых». То есть ему удастся придать эгоистическую направленность даже самым благим побуждениям. Евагрий предлагает свой выход из этого порочного круга и советует решительно держаться первого благого намерения, поскольку Дух Святой знает, что в борьбе с бесами человек не может *без искушений* сохранить благой помысел.

Впрочем, справедливо и обратное. Дурные намерения не устоят при испытании («искушении») их теми неистребимыми «семенами добродетели», которые Бог заронил в самую почву нашего первозданного естества².

В этой своеобразной игре, где «помыслы пресекают и пресекаются, благие пресекают лукавые и, в свою очередь, пресекаются последними»³, развивается свободная человеческая личность. По своей природе человек добр,

¹ Praktikos, prol. 3.

² Epistula 17–18.

³ Epistula 18, 3.

«ибо мы не были злыми вначале, поскольку Сеятель — Господь наш — сеял на Своем поле лишь добрые семена»¹. Из этого доброго семени происходят все «благие порывы», общие для всех людей². Ангелы приходят им на помощь своими добрыми внушениями, в то время как бесы их искушают своими лукавыми наваждениями. Кто одержит победу — зависит от человеческой воли, от нашей изобретательности и целеустремленности или нерадивости и равнодушия. Итак, свобода воли предполагает *личную ответственность*. Теперь вернемся к проявлениям уныния.

Если отшельник сразу же не покинул свою келью, бес уныния будет вызывать в его душе состояние общей *подавленности духа*.

Против души, которая под воздействием уныния открывается помыслам, подрывающим ее надежду, доказывая, что пустынножительство непомерно сурово, и вообще едва ли кто-то может вынести этот род жития³.

И если оно проникает в душу, легко представить, к чему это может привести. Нет ничего

¹ Epistula 18, 2.

² Epistula 18, 1.

³ Antirrheticus VI, 14.

удивительного, если в конце концов ставится под сомнение и сам смысл монашеского жития:

Против помысла, который пытается убедить, будто и вне монашеской жизни можно стяжать чистоту и благостояние (души)...¹

Кто не слышал этого довода, который, как ни странно, звучит весьма современно? И не только в том, что касается монашеской жизни, но в зависимости от обстоятельств и в отношении всего, что не отвечает нашим наклонностям.

И это еще не все. Сомнения относительно смысла монашеской жизни могут радикально поставить под вопрос и само это призвание:

Против помыслов уныния, которые рождаются в нас, потому что наши родители утверждают, будто мы покинули мир и возлюбили монашеское житие не ради Бога, а либо по нашим грехам, либо по нашей слабости, оказавшись неспособными проявить себя в делах мира сего...

В конце концов у несчастного одна лишь мысль: поскорее снять с себя монашеские одежды и «бежать с поля брани»³.

¹ Antirrheticus VI, 41.

² Antirrheticus VI, 46.

³ Praktikos 12.

Против души, сокрушенной унынием, которая помышляет покинуть святую стезю сильных сердцем и место своего пребывания...¹

Никто не станет утверждать, будто подобные помыслы знакомы исключительно отшельникам. И какую пронизательность обнаруживает Евагрий, разоблачая тайные сомнения относительно подлинности призвания, относительно выбора определенного образа жизни, будь то монашество, священство или брак! Они проникают тихо и незаметно, и подобно тому как вода точит камень, эти сомнения постепенно подрывают нашу уверенность в самих себе. Обычное коварство уныния.

Говоря простым языком, всякое решение содержит в себе клубок истинно благородных и поверхностных, лукавых мотивов. Но «Бог пишет прямо и непрямыми письменами» именно потому, что Он призывает грешников, а не праведных. С точки зрения веры всякий «выбор» оказывается в конечном итоге благодатным *избранничеством*. Тайнственное «сорботничество» человеческой немощи и силы Божией непременно ускользает от поспешного неверия; и тогда бес начинает свою игру, убеждая унылого, что в выборе монашеского жития не было ничего человеческого. Мы и сегодня нередко поддаемся этому коварному

¹ Antirrheticus VI, 52.

лукавству. Какой дар различения требуется тогда, чтобы разобраться в том, что же в наших помыслах является подлинным, а что тысячу раз — лишь бесовская уловка!

По различным внешним и внутренним причинам унылый не видит для себя никакого выхода из своего печального положения, по крайней мере пока он не исчерпал все обычные способы развлечений; и по-прежнему он пребывает в унынии. При этом он может легко впасть в состояние глубокой нервной *депрессии*, симптомы которой Евагрий описывает с удивительной точностью:

Против души, которая по причине инертных помыслов и уныния, которые задержались в ней, ослабела и утомлена; которая изнемогает от горечи, и силы которой иссякли из-за чувства удрученности; которая оказалась на грани отчаяния по причине ярости этого беса, в бешенстве, и всхлипывает, как дитя, с горячими слезами, и которой уже не найти облегчения...¹

Последний проблеск сознания — тщетность любой попытки бегства. *Abyssus abyssum invocat*² («Бездна бездну призывает»), бездна

¹ Antirrheticus VI, 38.

² Пс 41, 7.

внутреннего небытия зовет к небытию — пустота, вопиющая в пустоте.

Если отчаяние не проходит, оно душит ум, убивает личность¹, и унылый испытывает то, что Евагрий говорит о печали — непосредственной причине уныния:

Все демоны учат душу сластолюбию. Один демон печали не берется делать это, даже расстраивает помыслы об удовольствиях, уже привзошедших в душу, пресекая в ней и иссушая печалью всякое наслаждение, так как «унылый дух сушит кости».² Нападая умеренно, демон сей делает отшельника благоискусным, потому что убеждает его не терпеть ничего мирского и избегать всякого удовольствия. Когда же нападает с большим ожесточением, тогда порождает помыслы, которые советуют отшельнику извести душу свою и понуждают его бежать далеко от места. Сие помыслил и потерпел некогда и святой Иов, тревожимый сим демоном, ибо сказал: «Аще бы возможно было, сам бых себе убил или молил бых иного, дабы ми то сотворил»³.

Кто бы мог подумать, что поддавшийся в начале просто дурному настроению кончит столь плачевно? Однако Евагрий это ясно предвидел: во многих случаях самоубийство представля-

¹ Praktikos 36.

² Притч 17, 22 (LXX).

³ Иов 30, 24; Mal. cog. 13. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 170–171.

ется не чем иным, как последней и отчаянной попыткой избежать чувства внутренней опустошенности. Впрочем, Евагрий решительно отвергает вариант подобного «исхода»¹. Разумеется, он тоже мог бы под ударом судьбы, потеряв своего отца, возопить стихами псалма: «Изведи из темницы душу мою, исповедатися имени Твоему»². Но он настаивает, что эту молитву подобает произносить только тем, кто чист сердцем, кто способен предаваться познанию сущих независимо от крепости телесных сил³. Кто пребывает узником собственных страстей и просит Бога как можно скорее взять его душу, подобен больному, который просит плотника поскорее разрубить свое ложе⁴.

В этой главе едва ли найдется фраза, в которой перед читателем не ставился бы экзистенциальный вопрос. Уныние — всеобщий феномен и в определенном смысле присущ самому человеческому бытию. Времена, места и обстоятельства жизни меняют лишь конкретные его проявления. По сути своей уныние пребывает вне времени.

¹ Kephalaia Gnostika IV, 83.

² Пс 141, 7; Epistula 56, 1.

³ Kephalaia Gnostika IV, 70.

⁴ Kephalaia Gnostika IV, 76.

5. ЛЕКАРСТВЕННЫЕ СРЕДСТВА

Столь беспощадная анатомия уныния может привести к мысли, что этот недуг неизлечим. Однако это ложное понятие, еще одна иллюзия, порожденная тем же унынием. Евагрий, как первые монахи и древняя Церковь, — непоколебимый оптимист в вопросе победы над злом. Ибо в действительности зло — это *не-бытие*, и воскресший Христос явил всему миру его иллюзорный характер, «отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору»¹. Бес не имеет никакой власти над человеком, по крайней мере до тех пор, пока он в безумии самолично опять ему не уступит себя. Поэтому уныние, которое представляет собой как бы некий итог воздействия всех воображаемых страстей, по мнению Евагрия, вполне излечимо, и те средства, которые он предлагает, на удивление просты.

Это лекарства двух типов: общие и специальные. Поскольку уныние — болезнь двух способностей души (гневливой и вожделеющей), необходимо добиться полного исцеления

¹ Кол 2, 15.

этих последних. И поскольку «уму присущи как знание, так и невежество, вождедеющая часть души склонна как к воздержанию, так и к роскоши, а гневная привычна как к любви, так и к ненависти»¹; из этого следует, что «знание исцеляет ум, любовь — гнев, а воздержание — вождедеющую часть»².

И еще: «телесные страсти пресекает воздержание, а душевные — духовная любовь»³. Последние куда более неистовы, они могут преследовать человека до самой смерти, тогда как первые отступают гораздо быстрее⁴. Таким образом, яростная часть души нуждается в более интенсивной терапии, вот почему апостол Павел говорит о любви, что она «всех больше»⁵. Для Евагрия *познание, любовь, кротость и воздержание* покрывают собой всю полноту духовной жизни⁶, по крайней мере в том виде, как он ее понимает:

Чада! Вера укрепляется страхом Божиим, а он в свою очередь — воздержанием. Воздержание делают непоколебимым терпение и надежда, от которых происходит бесстрашие; бесстрашие в свою очередь

¹ Kephalaia Gnostika I, 84.

² Kephalaia Gnostika III, 35.

³ Praktikos 35.

⁴ Praktikos 36.

⁵ I Кор 13, 13. Praktikos 38.

⁶ Epistula 56, 3 ss.

порождает любовь, которая становится вратами естественного познания, а последнее ведет за собой богословие и конечное блаженство¹.

Говорить о познании, любви и воздержании — означает говорить о духовной жизни во всей ее полноте, и это невозможно сделать в тесных рамках нашего исследования. Мы остановимся лишь на том, что Евагрий говорит о *печали*, роковой и неизменной предтече уныния, и его тесной связи с другими страстями. Этот текст показывает, что в духовной жизни следует начинать «снизу», то есть вооружившись против вожделения, страсти, лишившей наших прародителей райского блаженства². Можно легко понять, что без воздержания любовь невозможна. Духовная любовь любит другого ради него самого, не причиняя ему никакого вреда, ничем не уязвляя; вожделение же, напротив, представляет собой исключительно эгоистическую отчужденность самости, ее похоть неутолима по определению и неизбежно приводит к печали и унынию.

Пленника варвары оковывают железом, а пленника страстей связывает печаль. Не усиливается печаль, когда нет других страстей, как и узы не вяжут, когда нет связующих. Кто связан печалью, тот побежден

¹ Praktikos, prol. [8].

² De Octo Spiritibus Malitiae 1. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 121.

страстями, и в обличение своего поражения носит узы, потому что печаль бывает следствием неудачи в плотском пожелании, а пожелание сопрягается со всякою страстию. Кто победил вождение, тот победил страсть, а кто победил страсти, тем не овладеет печаль. Не печалится воздержный, что не удались снеди, и целомудренный, что не успел в задуманном неразумно непотребстве, и негневливый, что не возмог отмстить, и смиренномудренный, что лишен человеческой почести, и несребролюбец, что потерпел утрату. Они с силою отклонили от себя пожелание всего этого, потому что как одетого в броню не пронзает стрела, так бесстрастного не уязвляет печаль¹.

Для полного исцеления необходимо истребить самый корень зла; но чаще всего в нашей повседневной жизни проявления недуга уныния не считаются таковыми. Поскольку так или иначе необходим курс лечения, следует как можно скорее прибегнуть к испытанным средствам, которые тут же принесут ощутимые результаты. Для этого Евагрий предлагает многочисленные специальные лекарства.

Вообще говоря, уныние он определяет как упадок сил, слабость (*atonie*) души и тем самым

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 11. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 128.

указывает на его связь с трусливым малодушием (*deilia*)¹.

С другой стороны, все его проявления отмечены душевной неустойчивостью и склонностью к бегству от жизни. Пороку малодушия противостоит добродетель мужества (*andreia*). Мы обратимся к уже упомянутому тексту, в котором описаны присущие от природы и отвечающие замыслу Творца три способности души в их действии. В нем говорится, что добродетели гневливой части души суть мужество и любовь, и каждая исполняет назначенную ей роль:

Дело терпения и мужества — не бояться врагов, ревностно и стойко противостоять грозящей опасности; дело любви — предоставлять себя каждому образу Божиему почти так же, как и Первообразу, даже когда бесы стараются осквернить эти образы².

Если уныние представляет собой разновидность малодушия, здесь требуется прежде всего активное сопротивление этому противоположному действию *гневливой части души*.

Терпение сокращает уныние³.

Первое и самое эффективное средство от уныния — просто «держаться молодцом» перед лицом опасности бегства:

¹ Praktikos 28.

² Praktikos 89.

³ De Vitiis 4.

Если дух уныния нападет на тебя,
не покидай жилища своего
и не уклоняйся,
борьба приносит пользу,
как очищают серебро,
и душа твоя заблестит¹.

Евагрий не устает повторять:

Терпение усмиряет уныние².

Это тоже надлежит знать: если анахореты в борьбе с бесом [нечувствия] не поддаются нечистым помыслам, не покидают стены жилища своего под натиском уныния, тогда получают воздержание и упорство, сошедшие с небес, и блажен удостоенный такого бесстрастия³.

«Бесчувствие», или полное безразличие (*irascible*), о котором здесь говорит Евагрий, — это первое следствие полной победы бесов с их страстями над несчастной душой⁴, своего рода духовная смерть. Евагрий описывает это состояние (причем он замечает, что ему редко подвержены те, кто живет в братствах) такими словами, которые остаются на все времена и не требуют комментариев. Быть может, сегодня не

¹ Ad Monachos 55.

² Institutio ad monachos (PG 79, 1236 A).

³ Mal. cog. 12. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 170.

⁴ Kephalaia Gnostika IV, 85.

столь оптимистично прозвучит утверждение, что бес был бы окончательно постыжен, видя наше сострадание к тем, кому он в данную минуту причиняет зло. Современного человека уже не так легко убедить в этом.

О демоне же, который делает душу бесчувственной, должно ли что и говорить? ибо боюсь писать о нем и о том, как душа выходит из собственного своего состояния, потому что во время пришествия этого демона она отлагает и страх Божий, и благоговение, греха не вменяет в грех, беззакония не почитает беззаконием, о мучении же и Суде вечном помнит как о пустых речениях и «посмеивается» над сим «огненосным подлинно трясением»¹, и хотя исповедует Бога, но, что повелено Им, того не ведает. Ударяешь ты в перси, когда душа стремится ко греху, — и она не чувствует этого; говоришь ей от Писаний — и она в совершенном ослеплении и не слышит; представляешь ей укоризну людей — и она ни во что вменяет людской стыд и вовсе не понимает его, наподобие свиньи, смежившей глаза и пробивающейся сквозь ограду. Но сего демона, от которого, «аще не быша прекратилися дние оны, не бы убо спаслася всяка плоть»², наводят на нас заколдованные в нас помыслы тщеславия³.

¹ Иов 41, 20 (LXX).

² Мф 24, 22: «Если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть».

³ Mal. сог. 11. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 169–170.

Помысел тщеславия (*kenodoxia*), честолюбия, *суеты* непосредственно предшествует появлению *гордыни*, которая внушает мысль, что ты не такой, как все. Это искушение «преуспевших», стяжавших совершенство в безупречной жизни, — превзойти всех, вознестись к небу и быть уверенным, что добился всего этого собственными силами. Такому монаху и Сам Бог не нужен.

Поскольку этот помысел совершенно суетен и *пуст* (*kenos*) и не имеет никакого отношения к реальному положению вещей, жажда славы остается неутоленной. Рано или поздно с осознанием этой суетности приходит уныние, чувство полной опустошенности.

Перед этой бездной человек иногда в прямом смысле одержим страстью бегства, его как будто хватают за горло¹. Перед лицом этой ярости собери воедино все силы души и стойко держись, пока бес не отступит. Затем можешь делать все, что сочтешь более разумным².

В такой предельной ситуации, как пустынножительство, терпение выражается в простой выносливости, решимости не покидать свою келью:

¹ Antirrheticus. VI, 57.

² Cf. Ad Eulogium 8.

Во время искушений нельзя покидать келью, придумывая благовидные предлоги, но следует оставаться внутри [нее], терпеливо и мужественно переносить всех нападающих, особенно беса уныния, который, будучи самым тяжелым из всех [бесов], делает зато душу весьма испытанной. Ибо избегать таковых борений — значит научить ум быть неискусным, робким и склонным к бегству¹.

Разве благоразумный человек в подобной ситуации не повел бы себя совершенно иначе? Кто-то подумает: «Но ведь когда Евагрий советует не отступать человеку, обуреваемому инстинктом бегства, этот монах передает лишь плоды личного опыта, своего собственного или своих братьев». И действительно, только на собственном опыте и можно проверить совет, который дает авва Моисей:

Пойди, сиди в своей келье, она тебя научит всему².

Терпение, которое необходимо для того, чтобы оставаться в своей келье, содержит в себе и «все остальное»: добровольный отказ от всяких развлечений, путешествий, встреч или бесед. Кому-то это покажется непониманием элементарных человеческих потребностей. Отнюдь. Другой монах, который был искушаем теми же самыми помыслами, однажды услышал, как авва

¹ Praktikos 28.

² Apophthegmata Patrum. Моисей, 6.

Арсений Великий дает удивительный ответ, в котором разводит главное и второстепенное:

Пойди, ешь, пей, спи и не работай, но не покидай своей кельи¹.

Подобно тому как существует своя иерархия добродетелей, существует иерархия пороков. Что касается уныния, которое представляет собой свершение всех страстей, выносливость в уединении становится важнее всех прочих подвижнических трудов. Иногда даже, как говорит Евагрий², приходится «клин клином вышибать», то есть выбирать наименьшее зло. Разумеется, это возможно только в том случае, если мы незаметно для самих себя не оказались всецело во власти уныния. Но древние отцы с нами, и об этом можно спросить их самих.

Сами по себе отдых, отлучка (прогулка, например)³ не возбраняются, но при том условии, что ты остаешься в уединении.

Ужасна бывает нелепая мания докучать другим рассказами о своих несчастьях, равносильная бегству. Однако отцы-пустынники не возражают против общения с другими людьми, а,

¹ Apophthegmata Patrum, Арсений, 11.

² Praktikos 58.

³ Cf. É. Amélineau. Histoire des monastères de la Basse-Égypte // Annales du Musée Guimet 25. Paris, 1894. P. 35. 10.

скорее, наоборот. Если бы они охотно не разговаривали с людьми, у нас не было бы и многочисленных собраний их изречений. Даже отшельнику не возбранялось принимать друзей, с которыми он един в своих мыслях¹. Пагубными считались «духовная нескромность» и склонность к празднословию, когда монах уже был не в состоянии молчать ни о благодати, полученной от Бога, ни о вражьих кознях². Возбранялось также нездоровое панибратство (*parrhesia*), «обманчивая свобода в обращении», которая подобно знойному южному ветру выжигает подлинную дружбу и всякое доверие.

Можно было бы многое еще сказать здесь о дружбе монахов, и прежде всего в среде пустынников, которые чаще всего были не такими уж неотесанными, как иногда может показаться. Евагрий посвящает этой «духовной дружбе» (дружбе во Христе и через Христа, Который Сам становится этой Дружбой) самые волнующие строки в своих Схолиях на Притчи³. Его письма — лучшее свидетельство той деликатности, с которой он умел дружить; эта дружба основывалась не столько на «удобопревратных», легко подверженных злу,

¹ *Rerum monachalium rationes* 7.

² *Epistula* 16, 5.

³ См. краткую заметку P. Géhin. *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*. Paris, 1987. P. 53–54 (*Sources chrétiennes*; 340). Эта тема заслуживает специального изучения.

человеческих привязанностях, сколько на «познании Христа», благодаря которому становишься не только «другом Христа», какими были Иоанн Креститель и апостолы, но через Него — другом других людей и даже святых Ангелов. Однако вернемся к нашему предмету.

Исповедь сердца, или открытие помыслов, всегда совершалась в присутствии духовного отца. Ему можно без страха и ложного стыда открыть все тайные брани и духовные опыты, спросить совета или его личного мнения. Приведенный выше отрывок из Жития показывает, с какой деликатностью Евагрий умел выслушать исповедь. Мы увидели также, что он сам, будучи уже весьма почитаемым аввой, обращался за советом и суждением к своему близкому другу.

Эти духовные отцы и матери (и сегодня их во множестве можно встретить на христианском Востоке) не обязательно были священниками; Евагрий всю свою жизнь оставался диаконом. На пять тысяч насельников Нитрийской пустыни и шестьсот наиболее испытанных братьев, живших в непосредственной близости с Евагрием, было всего лишь восемь священников¹. Большинство выдающихся духовных учителей-пустынников были мирянами почти в современном значении этого слова, поскольку монашество к тому времени еще не оформилось как религиозный институт.

¹ Historia Lausiaca 7.

Духовное отцовство или материнство никак не связаны с местоположением в церковной иерархии, это свободная харизма, дар, добытый ценой побед и поражений в собственной духовной жизни, это опыт, которому невозможно научиться по книгам. Это не связано с возрастом: некоторые из «отцов» или «матерей» для того времени были еще достаточно молоды.

Нередко, особенно на Западе, можно услышать, что сегодня нигде не найти духовных отцов. Но не следует забывать, что в делах благодати не отец порождает сына, а сын — отца. Современному западному человеку существенно недостает подлинного духа *сыновства*, из которого возродится и духовное отцовство. Причину этого объясняет известный отец пустыни, современный коптский монах Матта Эль-Маскин в своем определении духовного отцовства¹:

Духовный отец — это прежде всего человек, которого ведет Дух и который стал послушным орудием в руках Божьих. Именно поэтому он никогда не призовет своих учеников следовать за ним, поскольку мы все остаемся учениками единого Учителя — Христа. Он даже не будет пытаться окормлять ученика, ибо он всего лишь

¹ Cf. Père Matta El-Maskine. *Prière, Esprit Saint et Unité chrétienne*. Bellefontaine, 1990. P. 18ss. (*Spiritualité orientale*; 48). G. Bunge. *Geistliche Vaterschaft...*

человек, а не Ангел. Он, скорее, смиренно последует за ним как слуга, чтобы в случае нужды оказаться полезным тому, кто, как и он, по настоянию Духа, следует по стопам Христа. Чтобы жить так, ему надлежит, с еще бóльшим вниманием, чем ученик, слушать, что именно Дух Божий ждет от него, ему следует отринуть все личное в себе. Ученик из его уст не должен услышать ни единого слова простой человеческой премудрости, но лишь слово Божие.

Полное забвение самого себя отличает истинного духовного отца в христианском значении этого слова от прочих «гуру», которых в избытке можно встретить в наши дни. Такой духовный отец никогда не стремится основать свою «школу». Только те, кто будет духовно близок ему, кто последует за ним, и являются тем «уделом Духа Божия», который ему дан.

Терпение в келейном уединении — та высшая способность, символический смысл которой заслуживает особого внимания. Большинство людей живет, разумеется, не в «кельях», а чаще всего в семейном и профессиональном окружении, где они могут почувствовать себя в «тесноте». Молчаливо переносить это без горечи и злопамятства — вот что делает человека «монахом» в изначальном смысле этого слова, то есть единой, цельной, неразделенной личностью.

Однако просто «стиснуть зубы» — этот принцип со временем может стать слишком негативным отношением, которое только усугубит и без того плачевное положение унывающего, вместо того чтобы освободить его от уныния. Лучше занять позитивную жизненную позицию, возвести преграду на пути губительного потока уныния повсюду, где он врывается в нашу жизнь. Евагрий предлагает настоящую стратегию, которая становится *правилом жизни*:

От уныния врачует постоянство,
делание всякого дела
с великою внимательностью и со страхом Божиим.
Во всяком деле определи себе меру
и не оставляй прежде,
нежели кончишь, что назначено,
также молись разумно и усиленно,
и дух уныния бежит от тебя¹.

«Положи меру всякому труду» — вот основное правило, которое Ангел заповедал отцу монахов Антонию Великому². Уныние проявляет себя и как искушение не соблюдать меру, будь то по небрежению, будь то — и это наименее заметно — по склонности ко всякого рода неумеренности. Заметим, что сам Евагрий не был фанатически привержен этому правилу:

¹ De Ocho Spiritibus Malitiae 14. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 130.

² Отечник. Избр. изречения святых иноков... Антоний 1.

Не во всякое время можно исполнять обычное правило, но надлежит принимать во внимание обстоятельства и стараться наилучшим образом исполнять посильные заповеди¹.

Это «обычное правило» не было писаным монашеским уставом, в Скиту его вообще тогда не существовало. Скорее речь идет о «мере», которую каждый устанавливает себе по силам и по совету старцев. В обычное время следует безоговорочно придерживаться этого келейного правила, но в исключительных случаях следует поступать помня о христианской свободе. Умелое балансирование на грани послушания и свободы составляет самую суть духовного учения древних отцов.

Испытанное средство предотвратить связанное с тоской душевное смятение или победить его, если оно уже проникло в душу, — это тяжелый, но исполненный со тщанием и мерой *труд*, который не является ни самоцелью, ни поводом к корыстолюбию, — монахи всегда его почитали своим долгом. Евагрий дает этому следующее объяснение:

Будь внимателен к труду своему, по возможности ежедневно и еженощно, дабы не оказаться ни на чьем

¹ Praktikos 40.

попечении, но прежде всего дабы делиться с другими, как к этому призывает своим словом апостол Павел¹, в твердой решимости победить беса уныния и отразить все прочие вражды козни. На самом деле следом за ленью приходит бес уныния, и человек «праздный погрязает в похотях», как сказано в Писаниях².

Так, в нескольких строках, Евагрий кратко изложил весь духовный опыт отцов-пустынников, своих учителей, и каждое из этих положений можно подтвердить изречениями и других монахов³. В эпоху, когда ручной труд считался презренным занятием рабов, отцы его высоко ценили, прекрасно сознавая при этом, что работающий монах все же рискует оказаться в сетях у страсти наживы и нездоровой активности⁴. Едва ли не бóльшая внутренняя дисциплина требуется для того, чтобы завершить начатый труд или чтобы прервать его, когда тебя ждут более важные дела. Совершенно справедливо преподобный Венедикт Нурсийский просит своих братьев ничего не предпочитать богослужениям⁵. Во все времена это единственное, что

¹ 1 Фес 2, 9; 2 Фес 3, 8; Еф 4, 28.

² Притч 13, 4. *Rerum monachalium rationes* 8.

³ Cf. A. Guillaumont. *Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation // Aux origines du monachisme chrétien.* Bellefontaine, 1979. P. 117–126. (*Spiritualité orientale*; 30).

⁴ *Rerum monachalium rationes* 8, продолжение цитаты, приведенной выше.

⁵ *Regula Benedicti* 43. Русский перевод см. в кн.: *Древние иноческие уставы.* М., 1892.

ставило преграду лени и неумеренности в труде. В обеих этих крайностях Евагрий проницательно усматривает формы того же уныния.

Помимо мужественного терпения, которое способствует исполнению природного назначения гневливой части души, другие лекарства от уныния врачуют вожделеющую часть души, тоже пострадавшую, утратившую свои добродетели и уже не способную соответствовать заданной от природы цели:

Дело целомудрия — бесстрастно созерцать вещи, возбуждающие в нас неразумные мечтания;
дело терпения — с радостью отвергать все наслаждения гортани¹.

Можно легко распознать те формы уныния, которые ополчаются на эти две добродетели души; в качестве примера мы уже называли необузданное желание недоступного или неосуществимого и всевозможные иррациональные вожделевания. Мы не можем привести здесь всех многочисленных средств, которые Евагрий предлагает для исцеления вожделеющей части души. Подробно остановимся лишь на *воздержании*. Проблемы чревобесия (необузданного аппетита) и гортанобесия (нездоровой потребности

¹ Praktikos 89.

в постоянном наслаждении от вкушения пищи) — их природа и сегодня остается неизвестной — как и многие другие, были хорошо известны древним отцам. По этическим соображениям в таких случаях монахи прибегали к средству, которое сегодня можно применять разве что в эстетических или терапевтических целях, — *голодание*. Все сказано в одной фразе:

Владеющий чревом умягает силу страстей¹.

Под голоданием, «постом», подразумевался не только полный или частичный отказ от вкушения того или иного рода пищи (например, мяса) — скорее уж монахи руководствовались правилом апостола Павла: «ешьте без всякого исследования»². Гораздо важнее было уметь добровольно ограничить собственные потребности³, отказаться от изысканных и дорогостоящих яств,⁴ особенно тогда, когда очень хочется разнообразных и вкусных блюд⁵.

В этом отношении Евагрий опять же не был непреклонным ригористом. Кто по слабости или болезни должен питаться три раза в день или чаще (тогда как монахи обычно

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 1. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 121.

² 1 Кор 10, 25; cf. Rerum monachalium rationes 10.

³ Rerum monachalium rationes 3.

⁴ Ibid. 8.

⁵ Praktikos 16.

принимали пищу только раз в день, после 15 часов), не должен печалиться об этом¹. Еще менее следует огорчаться, когда святое и превыше всех правило гостеприимства требовало нарушить пост, иногда даже по нескольку раз в день².

Не менее строго Евагрий обличает и противоположную крайность. Так, одной монахи-не он советует:

Никогда не говори «сегодня я ем, а завтра — не буду», ибо ты поступаешь неблагоразумно.

В действительности это причинит вред твоему телу и приведет к болезни желудка³.

Какой бы строгой ни была аскеза отцов-пустынников, она всегда *умеренна*, то есть всегда *в меру* сил каждого. Тем более она не предполагает беспрекословного исполнения всех запретов и во всем подчинена духу евангельской свободы, как это неоднократно подчеркивает Евагрий. Свобода основана на том, что пост, как и другие аскетические упражнения, относится к разряду «добровольных жертвоприношений», которые человек приносит Богу от чистой души, без принуждения, а не потому, что это предписано

¹ Rerum monachalium rationes 10.

² Ibid.

³ Ad Virginem 9.

в заповедях¹. Подлинный смысл аскезы Евагрий усматривает в *воспитании воли*.

Воздержание от пищи должно быть делом свободной воли (*proairesis*) и работой души².

Будучи «добровольной жертвой», оно соразмерно нашим силам³. То, от чего мы отказываемся, не является нечистым, поскольку Бог все сотворил нам на потребу и не сотворил никакого зла⁴, но в нашем нечистом сердце лежит корень всякого зла⁵ и в постоянном дурном употреблении того, что сотворил Господь⁶. Это эгоистическое отчуждение лежит в основе первородного греха:

Пожелание снеди породило преслушание,
а усладительное вкушение изринуло из рая⁷.

Из этого можно понять, что не только чревоугодие, но и чревобесие (буквально: бешенство чрева) относится к первому из восьми общеродовых пороков, а пост, воздержание от самых элементарных удовольствий плоти, открывает собой ряд добродетелей.

¹ In Ps. 118, 108 mc.

² Rerum monachalium rationes 10.

³ Ibid.

⁴ In Ps. 145, 8 b.

⁵ Ср.: Мф 15, 18.

⁶ Kephalaia Gnostika III, 59.

⁷ De Octo Spiritibus Malitiae 1. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 121.

Начало язычников — Амалик, и начало страстей —
чревоугодие¹.

Кто овладел челюстью, тот избил иноплеменников
и без труда разрешил узы на руках своих².

Однако сами по себе мудрые советы и самые
проницательные замечания ничего не меняют,
ибо яростная и вожделеющая части души сво-
ими корнями уходят в иррациональное и ин-
стинктивное³. Главное побуждение к действию
должно прийти «свыше», чтобы разбить пороч-
ную цепь чувства подавленности и агрессивно-
сти. Это побуждение может произойти толь-
ко от ума, благодаря которому человек является
«образом Божиим» и «способным к Богу». Ко-
нечно, ум бывает уязвлен страстями души, но
он никогда не теряет от природы присущей ему
способности воспринимать слово Божье и на-
всегда остается условием свободного выбора,
в нем определяется подлинная или иллюзорная
ценность любого человеческого деяния.

Итак, чтобы выйти из тупика уныния, сле-
дует обратиться к «владычественному уму»

¹ Ср.: Исх 17, 8; De Octo Spiritibus Malitiae 1. Цит. по кн.: Творения
преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 121.

² Смиряет собственную гортань по образу Самсона, см.: Суд 15, 14–
17. De Octo Spiritibus Malitiae 1. Цит. по кн.: Творения преподобного
отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 121.

³ Kephalaia Gnostika VI, 85.

(*logistikon*), «господствующей» (*hegemonikon*) способности человека¹. Природную функцию умной части души, предназначенную ей по замыслу Самого Создателя, Евагрий описывает следующим образом:

Согласно мудрому учителю нашему [Григорию Богослову], разумная душа — трехчастна. Находясь в разумной части души, добродетель называется благоразумием, разумением и мудростью (...) Дело благоразумия — вести войну против супротивных сил, защищать добродетель, противостоять порокам и распоряжаться вещами средними, сообразуясь с обстоятельствами; дело разумения — надлежащим образом управлять всем тем, что способствует нам в достижении цели; дело мудрости — созерцать логосы телесных и нетелесных [вещей]².

К этим трем добродетелям следует добавить праведность как общую добродетель, которая устанавливает своего рода гармонию, согласуя между собой три части души. Несколько примеров позволят наглядно представить, как действуют эти добродетели в случае уныния.

Итак, предназначение *разума* — надлежащим образом управлять тем, что способствует нам в достижении цели; чтобы объяснить это,

¹ Praktikos Prol. 2; De Oratione 21.

² Praktikos 89.

Евагрий в своем трактате «К монаху Евлогию» говорит о богослужении.

Уныние вызывает отвращение ко всему, и если во время псалмопения застигает монаха не вооруженным терпением, этой «добродетелью достойных мужей», оно превращает его молитву в непосильное бремя. В самом деле, враг испытывает нашу твердость¹. Но что же тогда делать? Наперед разгадать его тактику и опередить противника: проснуться раньше предписанного часа и, наполнив сердце «светоносными» помыслами, подготовиться к псалмопению. Пусть начало богослужения не застанет монаха врасплох, поскольку внутренне он уже будет «одет»².

Он советует совершать чинопоследование зная о характере бесовских наваждений. Если враг подстрекает ослабить голос, то следует, напротив, читать псалмы громко и вразумительно. Если же он внушает читать нараспев, тогда лучше читать тихо, вполголоса и медитативно³.

Все, что здесь говорится о монахах и богослужении, «Божьем делании» в высшем смысле, разумеется, относится и к *mutatis mutandis*⁴

¹ Ad Eulogium 8. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 138.

² Ibid.

³ Ad Eulogium 9. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 139.

⁴ Изменив то, что должно быть изменено (лат.).

любого делания. Пробудиться поздно означает начать свою работу скрепя сердце и в дурном расположении духа. Когда чувствуешь, что хочется закончить как можно скорее, лучше будет, напротив, завершить работу с величайшим тщанием. И когда ты не продвигаешься вперед, следует «встряхнуть» себя. В сущности, это простые опыты житейской мудрости, хорошо знакомые каждому. Но немногие отдают себе отчет в том, что нередко все зависит от самых ничтожных вещей, которые могут, вызвав уныние и отвращение, отравить жизнь.

Житейская мудрость защищает от уныния, но когда оно уже поразило ум, требуются более действенные лекарства. Следуя учению отцов, Евагрий упоминает и такие средства, которые, на первый взгляд, приводят современного человека в растерянность. Первое из них упоминается чаще других — это *слезы*.

Тяжела грусть и нестерпимо уныние, но слезы пред Богом сильнее обоих¹.

Плакать можно по самым разным причинам, и слезы слезам рознь: они легко могут стать самоцелью и привести на грань безумия². Слезы,

¹ Ad Virginem 39.

² De Oratione 7. 8.

о которых говорит Евагрий, непосредственно связаны с молитвой. Ибо, по учению отцов, молиться, как ни странно, также означает *проливать слезы* пред Богом:

Слезами в ночи призывай Господа,
и да никто не видит тебя в час молитвы,
и ты обретешь благодать¹.

Когда ум зрит (наступление бесов), да ищет
прибежища у Господа (...) и повторяет со слезами,
обращая свой взор к небу: «Господе Иисусе Христе,
сила спасения моего, услыши меня, поспеши
на помощь мне. Будь мне Богом защитником,
прибежищем спасения»².

Прибегай к слезам во всяком прошении, ибо Господу
твоему благоприятна молитва, совершаемая со слезами³.

Почему столь высоко ценится слезная молитва? Почему Богу столь отрадно видеть, как мы в молитве проливаем слезы? Ответ можно найти в самом Священном Писании. Слезы великой блудницы⁴, слезы Петра после постыдного отречения⁵ имеют то же значение, что и исповедь мытаря в храме: «Боже, милостив буди

¹ Ad Virginem 25.

² Mal. cog. 34, r.l.

³ De Oratione 6.

⁴ См.: Лк 7, 36.

⁵ См.: Мф 26, 69.

мне грешному»¹. Слезы без слов — это исповедание того, что мы нуждаемся в спасении. Христос пришел не для того, чтобы призвать не имеющих нужды в покаянии праведников, а чтобы призвать грешников, которые себя признают таковыми. Следуя святоотеческому учению, Евагрий настаивает на том, что слезами надлежит начинать всякую молитву, исповедуя тем самым свою греховность и нужду во спасении.

Начало спасения — самоукорение².

Слезы, проливаемые в молитве, воздействуют не только на Бога, но и на нас самих, производя в нас перемены:

Прежде всего молись о даре слез, дабы посредством сокрушения смягчить свойственное душе твоей ожесточение и, исповедав свои беззакония пред Господом³, получить от Него прощение⁴.

Ничто так не мешает обрести благодать Божью, как ожесточенность, присущая каждому из нас. Именно поэтому слезы — неотъемлемая часть «практической жизни», то есть аскетического

¹ Пс 50, 1; Ак 17, 13.

² A. Elter. *Gnomica I. Sexti Pythagorici...* op. cit., LII. № 1.

³ Пс 31, 5 (LXX).

⁴ De Oratione 5.

подвига, его трудов, которые ведут к радости познания Бога¹:

Плод семян — жатва, а добродетелей — ведение.
И как посеву семян сопутствуют слезы, так и жатве —
радость².

Разве в заповедях блаженства Христос не обещает радость плачущим³? Тогда становится понятно, почему Евагрий пишет:

«Дух уныния отгоняет [благодатные] слезы,
а дух печали сокрушает молитву»⁴.

Уныние — злейший враг слез, которые проливаются в сердечной молитве, и чтобы смягчить эту «ожесточенность», остается лишь снова и снова искать прибежище в слезах.

Но что делать, когда даже самая усердная молитва о стяжании дара слез остается бесплодной? Благоразумию известно другое испытанное средство против вражьих козней — «противоречие», противостояние. Его часто понимают неверно, и Евагрий посвятил ему одно из своих самых пространных

¹ In Ps. 125, 5 f.

² Praktikos 90.

³ См.: Лк 6, 21.

⁴ Ad Monachos 56.

произведений «Антиррезис» («Опровергатель», или «Противоречник»). Противостояние, в частности, состоит в многократном повторении с горячим сердцем тех стихов из Священного Писания, которые выбраны в зависимости от состояния духа молящегося. В этой практике, получившей необычайно широкое распространение, Евагрий опять непосредственно обращается к святоотеческой традиции. Непревзойденным образцом ему послужили три искушения Христа в пустыне, когда вместо того, чтобы вступить в спор с лукавым, Он «закрыв ему рот» самым словом Божиим¹. В восточном христианстве на этом принципе основана известная всем практика Иисусовой молитвы — по многу раз повторять одно-единственное прошение, взятое из Библии. В нем содержится все, о чем следует просить у Бога: исповедание Христа Сыном Божиим ведет к покаянию в грехах и признанию нужды во спасении, которые становятся мольбой о милости².

Весьма знаменательно, что коптская традиция возводит эту форму молитвы к Макарию Великому, упоминая в качестве гаранта ее подлинности имя Евагрия³. Соседство этих имен

¹ Antirrheticus, prol.

² Cf. G. Bunge. «Priez sans cesse». Aux origines de la prière hésychaste // *Studia monastica*. 1988. № 30. P. 7–16.

³ Am. 160, 11 s.

вполне обоснованно, поскольку, как мы говорили выше, Евагрий учит, что «молитва с трезвением и бодренностью»¹ исцеляет от уныния. В своем «Слове о молитве» он также дает совет в случае особенно сильного искушения прибегать к «молитве краткой и пламенной»², немногословной и настойчивой. В сущности эта молитва была «односложной», «монологической молитвой», хотя сам Евагрий, вероятно, не ограничивался одним-единственным словом. Вероятно, он полагает, что каждый со временем находит собственную молитву. Всеми почитаемый авва Исаак, научивший Иоанна Кассиана «огненной молитве»³, был не кто иной, как Евагрий, с которым он лично встречался в Египте и чьи наставления неоднократно цитировал, при этом не упоминая его имени. Все сводится к стиху псалма 69, 2: «Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися» («Поспеш, Боже, избавить меня, поспеш, Господи, на помощь мне»).

В «Антиррезисе» Евагрий приводит множество стихов из Священного Писания, располагая их в соответствии с восемью общеродовыми лукавыми помыслами. В главе, посвященной унынию, о которой мы уже не раз говорили, он упоминает и слезы:

¹ De Octo Spiritibus Malitiae VI, 18.

² De Oratione 98.

³ Cassian, Conlationes X.

«Против ожесточенной души, которая ночью отказывается от слез, будучи одержима унынием. Слезы — великое средство против ночных страхов, которые происходят от уныния. К этому лекарству с мудростью прибегал в минуты страданий пророк Давид, говоря: «Утрудился воздыханием моим, измыю на всяку ночь ложе мое, слезами моими постелю мою омочу» (Утомлен я воздыханиями моими: каждую ночь омываю ложе мое, слезами моими омочаю постель мою)¹. Против души, которая считает, будто слезы в час брани с унынием проливать бесполезно — она просто позабыла о Давиде, поступавшем именно так, говоря: «Быша слезы моя мне хлеб день и ночь» (Слезы мои были для меня хлебом день и ночь)².

Этот метод противостояния — плод долгих размышлений над Писанием, и смысл его совершенно понятен. Внушения врага надлежит вытеснить богоносными словами утешения и ободрения, они помогут человеку сдвинуться с мертвой точки в его духовной жизни. Слово Божье размыкает адский круг собственных и чужих помыслов, нескончаемые внутренние рассуждения-монологи, которые не одного привели на грань безумия. Как это делать, Евагрий учит в двух следующих текстах, которые, вероятно, имел перед глазами миниатюрист Штутгартской Псалтири каролингской эпохи (IX в.):

¹ Пс 6, 7; Antirrheticus VI, 10.

² Пс 41, 4; Antirrheticus VI, 19.

«Когда подступает бес уныния, со слезами разделим нашу душу на две части: одна будет утешать, а другая — воспринимать слова утешения, и, бросая в нее семена добрых надежд, вместе со святым Давидом произнесем сие заклинание: *«И вскую смущаеши мя? Уповай на Бога, яко исповеся Ему, спасение лица моего, и Бог мой»* (Что унываешь ты, душа моя, и что смущаешься? Уповай на Бога, ибо я буду еще славить Его, Спасителя моего и Бога моего)¹.

В приведенном ниже фрагменте раскрыты новые аспекты проблемы уныния, о которых речь пойдет в следующей главе.

Если же от утомления придет на нас и какое-либо уныние, то, восшедши несколько на камень ведения, займемся Псалтирию, ударяя добродетелями в струны ведения, и снова будем пасти овец под горою Синайскую, чтобы Бог отцов наших и нам воззвал из купины² и даровал словеса знамений и чудес³.

Как и в других фрагментах, здесь говорится, что уныние может стать следствием тех усилий, которые являются неотъемлемой частью самой духовной жизни, когда мы преступаем положенную меру или руководствуемся неправедными соображениями. Иногда этому изнемо-

¹ Пс 41, 6; Praktikos 27.

² Ср.: Исх 3, 1–14.

³ Mal. cog. 18. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 174.

жению подвержены излишне ревностные души. Тогда по примеру пророка следует взойти на «башню познания», ожидая того, что скажет тебе Господь¹. А говорит Он нам словами Писаний, и прежде всего через Давидову Псалтирь — несравненное собрание собеседований человеческой души с Богом. (Евагрий, кстати, к ней тоже составил обширные комментарии).

И когда мы спустимся, как Моисей², к «стадам» (разумению логосов вещей, скрытых в этом мире, «помышлениям века сего»³), может случиться так, что Господь нас тоже позовет из глубины Неопалимой Купины, чтобы одарить познанием таинственного смысла «знамений и чудес»⁴, которые Он совершает в истории.

Таким образом, первостепенную роль Евагрий отводит *псалмопению*. Сверкающая всеми красками Псалтирь отражает в себе «многообразную Премудрость Божию»⁵, скрытую в творениях⁶; в псалмопении состоит призвание человека, тогда как воспевание гимнов подобает Ангелам или тем, кто ведет ангельское житие⁷.

¹ См.: Ав 2, 1.

² См.: Исх 3.

³ Cf. Mal. cog. 17. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 173–174.

⁴ Пс 134, 9.

⁵ Еф 3, 10.

⁶ De Oratione 85.

⁷ In Ps. 118, 171 oq.

Воспевание псалмов обладает властью повергать наземь страсти и «успокаивать неводержанность тела»¹, даже когда пестрота поэтических образов Псалтири мешает творить нерассеянную молитву². Кто намерен воспевать псалмы с разумом и благозвучно³, должен испросить *ха-ризму* или дар псалмопения⁴, который приготовляет ум к тому, что Евагрий называет «молитвой», вхождением в чистое познание Бога⁵, свободное от всякого образа, происходящего из материального мира, простое, как Сам Бог⁶.

Премудрость, разумение «логосов» и божественной гармонии сотворенного мира содержит в себе еще одно лекарственное средство от уныния, которое, на первый взгляд, конечно, не покажется привлекательным — *упражнение в смерти*, каждодневное умирание.

Святой и преуспевший в духовном делании учитель наш говорил: «Монах всегда должен быть настроен так, словно он завтра умрет, а телом своим должен

¹ De Oratione 83.

² De Oratione 69.

³ De Oratione 82.

⁴ De Oratione 87.

⁵ De Oratione 85.

⁶ Cf. G. Bunge. Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos. Köln, 1987. Ch. 1 (Psalmodie und Gebet).

пользоваться так, словно оно будет жить с ним многие годы». Это, по его словам, с одной стороны, пресекает уныние и делает монаха более ревностным, а с другой — сохраняет тело в здравии и позволяет пребывать ему в постоянном воздержании¹.

Смысл этого «упражнения в смерти» совершенно очевиден. Уныние уходит тайными корнями в себялюбие, это плод болезненной переоценки земной и материальной жизни со всеми ее перипетиями и неизменной враждебностью. Помышление о смерти, *память смертная*, внушает, что «у нас нет здесь постоянного града»². Она учит оценивать реалии с трезвостью и соответствующим образом строить свою жизнь. Ибо ясное осознание тщетности всего перед лицом смерти в конечном счете послужит укреплению святой воли к жизни.

Подлинно христианский смысл этого «умирания» великолепно раскрыт в следующем тексте, сохранившемся в сирийском переводе:

Совершенная жизнь есть умирание Бога ради, поскольку оно склоняет ум к единению с Богом. Так, добродетель надежды умереть Богу ради означает обрести жизнь в Боге, согласно Писаниям: «во Христа крестившиеся», то есть в смерть Его, «во Христа

¹ Praktikos 29.

² Евр 13, 14.

облеклись»¹, что в самом деле описывает воскресение души; и в последний день Он воскресит Своей силой всякую плоть и сделает совершенным в Себе все, что Ему причастно, и соединит их с Отцом в полноте Своего тела, во всеславную похвалу Пресвятой Троицы².

В этом же ключе надлежит понимать следующий фрагмент, который, на первый взгляд, может показаться нехристианским и враждебным телу. Здесь Евагрий соединяет греческую мудрость с христианской традицией и одновременно раскрывает символическое значение монашеского подвига, «бегства от мира» и пустынножителства. Христианин призван к «свободе Бога ради», то есть призван каждый день умерщвлять в себе «ветхого человека»³ с его эгоистическими вожделениями, оставлять свое «смертное тело»⁴ и «переселяться к Господу»⁵, если он желает пребыть верным своему призванию. Единственный смысл многообразных упражнений в добродетелях, которые составляют основу самого монашеского делания, — открыть путь этому «переселению» и «умиранию ради жизни».

¹ Гал 3, 27.

² J. Muyldermans. *Évagre le Pontique. Les «Capita Cognoscitiva» dans les versions syriaques et arméniennes* // *Le Muséon*. 1934. № 47. P. 90.

³ Еф 4, 22.

⁴ Рим 7, 24.

⁵ 2 Кор 5, 8.

Тело отделить от души может только Тот, Кто их сочетал, а отделить душу от тела может и тот, кто устремлен к добродетели. Ибо отцы наши называют отшельничество попечением о смерти и бегством от тела⁶.

Наконец, духовное разумение — это подлинная мудрость, которая дает возможность рассмотреть последний смысл уныния на той глубине, где обнажается вся нищета этого лукавого помысла. Станет ли он после всего этого восклицать: «Никто не видит мое несчастье»⁷, будучи уверен, что «Бог еще посетит его»⁸? Даже апостолам надлежало пройти через это искушение⁹.

Если «душа не понимает, что быть искушаемой ради Христа — это тоже дар Святого Духа», следует напомнить ей слова апостола: по Его благоволению нам «дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него»¹⁰.

Постепенно человек начинает понимать, что эти «искушения» необходимы и без них нет спасения:

⁶ Praktikos 52. Другой возможный вариант перевода: «упражнением в смерти» и «бегством от мира». — *Примеч. пер.*

⁷ Иов 34, 9. (В Синодальном переводе Библии таких слов нет. — *Примеч. ред.*)

⁸ Antirrheticus VI, 34.

⁹ См.: 2 Кор 11, 23–28; Antirrheticus VI, 49.

¹⁰ Флп 1, 29; Antirrheticus VI, 51.

«Как атлет не может стяжать венец не сражаясь,
так невозможно быть христианином без брани¹.
Кто избегает благополезного искушения,
избегает вечной жизни²,

ибо

тот, кто не терпит гонений ради Господа,
не узрит брачный чертог Христа»³.

Так, уныние и депрессия, лишённые изначально всякого положительного смысла, постепенно теряют свой исключительно вредоносный характер, чтобы стать дорогой к подлинно христианскому житию, *sequella Christi*⁴.

«Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принёс молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение; хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного»⁵.

¹ Institutio ad monachos (PG 79, 1236 B).

² J. Muyldermans. Evagriana. Le Vatic. Barb. graecus 515// Le Muséon. 1938. № 51. P. 202. № 17.

³ Ibid., № 18.

⁴ Следование за Христом (лат.).

⁵ Евр 5, 7–9.

6. УНЫНИЕ И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

Многим, вероятно, предложенные средства от уныния не покажутся столь уж притягательными, поскольку так или иначе все они предполагают отказ от всякого рода наслаждений. «Отказ, — возразят нам, — это же наилучший способ усилить чувство подавленности и агрессивность?» Конечно, это так, если отказ не открывает новые горизонты, перспективы, не дает надежды однажды выйти из этого плачевного состояния. Однако приведенные фрагменты из трактатов Евагрия позволяют судить о том, насколько конечный выигрыш выше первоначальной ставки.

Прежде всего требуется внутренний покой, *безмятежность ума* (*hesychia*).

Дух уныния гонит монаха из дому его, а кто имеет терпение, тот всегда пребывает в безмолвии¹.

Этот покой — внешнее проявление того состояния невозмутимости, которое Евагрий называет «бесстрастием» (*apatheia*) и рассматривает

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 13. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 129.

как привилегию, которая даруется тому, кто с мужеством выдержал испытания¹.

Кроме того, уныние, перенесенное с терпением, делает душу «в высочайшей степени испытанной»². «Испытанный» — это специальный термин, который, в частности, употребляется в металлургии: золото и серебро, «испытанные» огнем, становятся очищенными от всяких примесей. (Вот зачем Бог попустительствует искушениям, как и в случае Иова³). Так уныние очищает сердце от всякой скверны, то есть от всякой страсти, и делает его «светоносным» (*lamprynthesetai*)⁴. И мы увидим, что это не просто метафора.

Наконец, Евагрий утверждает: если мы не сдаемся под натиском беса уныния, за ним уже не приходит никакой другой бес, и тогда наступает состояние «неизреченной радости и мира»⁵.

Покой, бесстрастие, «сияние» сердца, а также обычное состояние умиротворения и радости — ключевые понятия мистического учения Евагрия Понтийского. Но почему же в нем столь важное место занимает уныние? Из приведенных выше фрагментов⁶ явствует, что речь

¹ Mal. cog. 11.

² Praktikos 28.

³ In Prov. 22, 14 (Géhin, 243).

⁴ Cf. Ad Monachos 55.

⁵ Praktikos 12.

⁶ Mal. cog. 18. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 174.

в них прежде всего идет о личной встрече с «Богом Отцов наших», скрытым в Неопалимой Купине. Теперь же со страхом и трепетом проникнем во «внутренние дворы» мистического учения понтийского монаха.

Насколько можно судить по многочисленным цитатам, приведенным выше, между унынием и молитвой существует на первый взгляд парадоксальная теснейшая связь:

Дух уныния отгоняет [благодатные] слезы,
а дух печали сокрушает молитву¹.

Монах в унынии ленив к молитве и иногда не
выговаривает молитвенных речений².

Уныние — беспечность в молитве³.

Едва ли можно понять истинный смысл этих утверждений, если не знаешь, какое значение Евагрий придает молитве:

Молитва приготавливает ум осуществлять то
действие, которое ему свойственно⁴.

Молитва есть действие, подобающее достоинству ума,
или наилучшее и подлинное его употребление⁵.

¹ Ad Monachos 56.

² De Octo Spiritibus Malitiae 14. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 130.

³ De Vitiis 4.

⁴ De Oratione 83.

⁵ De Oratione 84.

ТОЛЬКО В МОЛИТВЕ ЧЕЛОВЕК ВОИСТИНУ ЯВЛЯЕТСЯ САМИМ СОБОЙ!

Когда уныние и печаль в душе задерживаются надолго, они умерщвляют духовную жизнь. Несмотря на внешнюю активность, внутри нас образуется пустота, это приводит к «ожесточению» (*agriotes*)¹ и «бесчувствию»², из-за которых молитва и любое духовное делание становятся непосильными и, в конце концов, невозможными. Совершенно справедливо Евагрий считает молитву самым надежным средством познать свое внутреннее состояние³, поскольку в молитве нам представляется своего рода итог нашей прежней жизни⁴.

Уныние проявляется в чувстве подавленности и агрессивности. Нет ничего удивительного в том, что Евагрий называет *печаль* и *гнев* главными препятствиями на пути к молитве:

Опечаленный монах не подвигнет ума к созерцанию и никогда не воспошлет чистой молитвы, потому что печаль — препятствие всему доброму. Узы на

¹ De Oratione 5.

² Mal. cog. 11. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 169–170.

³ Epistula 25, 6.

⁴ De Oratione 12.

ногах — препятствие скорому шествию, а печаль — препятствие созерцанию¹.

Не отдавай себя помыслу гнева, мысленно сражаясь с тем, кто тебя обидел. Также [не предавай себя и помыслу] блуда, мечтая постоянно о наслаждении. Первый помысел омрачает душу, а второй призывает ее к разжиганию страсти, но оба оскверняют ум твой. А поэтому, если ты во время молитвы рисуешь в своем воображении призрачные образы, а не приносишь Богу чистую молитву, ты сразу же попадешь под [власть] беса уныния, который именно при таких состояниях и набрасывается [на нас], подобно псу похищая душу, словно олененка².

Вот почему Евагрий увещевает примириться с нашим врагом, прежде чем приступить к молитве³, иначе она станет напрасным трудом⁴. Ибо более всех молитве вредит грех гневливости⁵. Воистину только негневливым ведома безмятежность⁶. Поскольку гнев происходит от неутоленных желаний, именно с них и следует начинать⁷. Этим он еще раз показывает, что

¹ De Octo Spiritibus Malitiae 11. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 127–128.

² Praktikos 23.

³ De Oratione 21.

⁴ De Oratione 22.

⁵ De Oratione 24.

⁶ De Oratione 26.

⁷ De Oratione 27.

в области духовной жизни, как и в жизни вообще, всё взаимосвязано и причиной многих несчастий являются наши необузданные желания.

Все сказанное о гневе в равной мере относится и к унынию:

Против ума, который не разумеет, что помысел уныния, если он задерживается в нем, возмущает его состояние и помрачает в час молитвы святое сияние в его глазах...¹

Как и уныние, *печаль*² и *гнев*³ помрачают святое сияние. «Свет» у Евагрия обычно означает прежде всего *познание*⁴ или *созерцание*⁵:

«Свет очей» означает созерцание, которого лишается ум в час искушений⁶.

С другой стороны, ум сам по себе тоже свет, и при некоторых условиях он тоже может «узреть» самого себя⁷:

¹ Antirrheticus VI, 16.

² Antirrheticus IV, 61.

³ Epistula 28, 1.

⁴ Cf. Oc 10, 12 (LXX): «Просветите себе свет ведения».

⁵ In Ps. 33, 6 d.

⁶ In Ps. 37, 11 j.

⁷ Об этом см. A. Guillaumont. La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne // Mélanges de l'Université Saint-Joseph.

Признаком бесстрастия является то, что ум начинает зреть собственное сияние¹.

И наоборот:

Как облако препятствует сиянию солнечных лучей,
так и гнев помрачает сияние (phengos) души².

В состоянии смятения яростная часть души помутняет *взор ума*³. Иными словами, «помрачение» лишает ум способности выполнять свою естественную функцию «сияния»⁴, то есть *познания*⁵. Ибо всегда «знать» и «видеть» у Евагрия суть синонимы⁶. Чтобы «видеть», уму даны два духовных «ока», и каждое из них выполняет свое назначение:

Бесовские помыслы ослепляют левое око души,
которое служит для созерцания сущих. Помыслы,
напротив, запечатлеваются и принимают форму
в нашем уме (hegemonikon), тем самым они

Т. 50. 1984. P. 255–262; G. Bunge. Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos. Köln, 1987. Ch. IV Der «Zustand des Intellektes».

¹ Praktikos 64; Gnostikos 45.

² Institutio ad monachos Suppl. 10. J. Muyldermans. Evagriana. Le Vatic. Barb. graecus 515// Le Muséon. 1938. № 51. P. 201. № 10). Cf. Mal. cog. 27. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 179–180.

³ Kephalaia Gnostika V, 27.

⁴ De Oratione 75.

⁵ Kephalaia Gnostika I, 74.

⁶ In Ps. 68, 29 ij.

помрачают и смущают правое око, которое в час молитвы предается созерцанию блаженного света Пресвятой Троицы; им же невеста Песни Песней улучает сердце своего жениха¹.

Так, ум уже сам по себе есть «свет», и это можно постигнуть на собственном опыте, по самой своей сути ум — «светильник»², которому надлежит наполниться Божественным светом³, то есть обрести «ведение» и «видение». С одной стороны, он двумя своими «очами» видит Бога *опосредованно*, в творениях, благодаря их «логосам» (*logoi*), а с другой стороны — *непосредственно*. Личная непосредственная встреча, которую Евагрий называет «молитвой», в ее глубоком и таинственном смысле есть не что иное, как *явление Божественной славы*.

Молитва есть состояние ума, озаренного светом Пресвятой Троицы⁴.

При этом речь идет, разумеется, не о чем-то, воспринимаемом чувствами⁵, а об опыте откровения, *теофании ипостасного Бога в самой личности человека*.

¹ Песн 4, 9; Mal. cog. 42 г.1.

² Мф 6, 22.

³ In Ps. 17, 29 ic.

⁴ Skemmata 27. См. Творения Аввы Евагрия. Пер. А. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 124. № 17.

⁵ См. слова предостережения в De Oratione 73; Antirrheticus VII, 31.

Когда ум освобождается от омрачавших его страстей¹ и когда «свет его очей» не замутнен, в «состоянии молитвы»² он лицезреет не только сияние своей собственной красоты, он созерцает свет³ «по образу Божию» — поскольку «Бог есть свет»⁴ — но созерцает и самосияние света Пресвятой Троицы, которое осеняет его⁵ и с которым он смешивается⁶. И уже невозможно различить или разделить эти два «света»⁷. Действительно, по своей природе ум призван стать «скинией Бога»⁸, местом присутствия сияющей славы единого и троичного Божества.

Это состояние таинственной «просветленности» Евагрий называет «молитвой» в истинном значении слова. Только познавший его на опыте может говорить об этом.

Подобно тому как не то же самое для нас видеть свет и говорить о свете, точно так же не одно и то же видеть Бога и нечто понять о Боге⁹.

¹ Kephalaia Gnostika V, 15; Centurien Suppl. 52.

² Cf. G. Bunge. Das Geistgebet... Ch. V: Der «Zustand des Gebetes».

³ Centurien Suppl. 50.

⁴ 1 Ин 5, 1; Kephalaia Gnostika I, 35.

⁵ Centurien Suppl. 53.

⁶ Kephalaia Gnostika II, 29.

⁷ Antirrheticus VI, 16.

⁸ Skemmata 34.

⁹ Kephalaia Gnostika V, 26.

При этом «молитва», «созерцание» (*theoria*) и «познание» (*gnosis*) Бога, богомудрие, образуют единое целое. Речь идет о совершеннейшей, глубочайшей сопричастности, которая возможна только между *личностями*, «познавшими» друг друга. Вот почему единство трех Божественных ипостасей Пресвятой Троицы служит иконой, «образцом» этого мистического единения, чистейшей благодати между Богом и Его творением¹.

Если уныние и его приспешники, печаль и гнев, разрушают это состояние, становится понятным категорическое утверждение Евагрия:

Молитва есть защита от печали и уныния².

Но этому негативному определению противоплагается другое, положительное:

Молитва есть плод радости и благодарения³.

Когда ум твой, [возжигаемый] пылкой любовью к Богу, постепенно отрешается от плоти и отвращается от всех мыслей, исходящих от чувства, памяти и темперамента, и в то же время становится

¹ Cf. G. Bunge. *Mysterium Unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik* // *Freiburger Zeitschr. für Phil. und Theol.* 1989. № 36. P. 449–469.

² De Oratione 16.

³ De Oratione 15.

преисполненным благоговения и радости, тогда считай, что ты приблизился к пределам молитвы¹.

Весьма характерно, что Евагрий при этом не просто отождествляет молитву и *радость*. Молитва — это не только состояние радости. Это, скорее, плод радости, которая перерастает самое себя. Такое различие существенно, поскольку оно позволяет избежать ошибочного представления о счастье как самоцели или стремиться к этому чувству, что было бы еще хуже. Это означало бы подменить цель средствами, как и в отношении слез².

Итак, молитва в том виде, как ее понимает Евагрий, возможна только тогда, когда в душе воцарилось состояние глубокой умиротворенности, вдали от бушующих страстей, всякого рода душевной экзальтации и эмоциональных потрясений. Весьма знаменательно, что у Евагрия, в отличие от многих других духовных авторов, понятие восторга (*ekstasis*) никогда не употребляется в положительном смысле. Для него этого слово всегда означает негативное состояние «исступления»³. Молитва — это состояние совершенного покоя, безмятежности и ясности ума. Эта трезвенность — позже мы увидим и другие ее отличительные

¹ De Oratione 62.

² De Oratione 7. 8.

³ Praktikos 14.

признаки — придает духовному учению и всей мистике Евагрия печать подлинности.

Сказанное о радости в еще большей степени относится к умиротворенности. То, что Евагрий говорит о двух мирных состояниях души, сопоставимо и с разными проявлениями радости:

Есть два мирных состояния души: одно происходит от естественных семян, другое — когда отступают бесы. За первым следует смиренномудрие вместе с сокрушением, слезы, беспредельная томительная любовь к Божеству и безмерное усердие к труду; за вторым — тщеславие вместе с гордыней, которые увлекают монаха в пагубные [западни] остальных бесов. Поэтому тот, кто бдительно стоит на страже границ первого состояния, быстро узнает о набегах бесов¹.

Разница совершенно ясна: первое мирное состояние души происходит из глубин нашего естества, где Бог от сотворения мира посеял неистребимые семена добра², другое — чистая иллюзия, обманчивая прелесть, поскольку отступление бесов — это всегда лишь обманный маневр, используемый для того, чтобы склонить монаха к тщеславию или гордыне от

¹ Praktikos 57.

² Kephalaia Gnostika I, 39. 40.

мысли, будто это «бегство» стало плодом его собственных усилий¹.

Упомянутой выше главой «Слова о духовном делании» Евагрий открывает целый ряд описаний «состояний, близких к бесстрастию», которые, впрочем, он называет «частичным» или «несовершенным бесстрастием»², тогда как совершенное бесстрастие, обретаемое душой после победы над всеми бесами, он определяет следующим образом:

«Полнота мира» — это бесстрастие души, сопровождающееся подлинным познанием сущих³.
Бесстрастие есть спокойное состояние разумной души, образующееся из кротости и целомудрия⁴.

Это состояние внутренней безмятежности (*oikeia eremia*, букв. «родина покоя»)⁵ является «естественным» состоянием ума, он пребывал в нем от сотворения до того, как стал помрачен разными страстями. Точно так же «от природы» ум светеносен (*oikeion phengos*)⁶. Оба вида бесстрастия (частичное и совершенное) отражают одну и ту же реальность: ум, «по

¹ Antirrheticus VIII, 4.6.13 etc.

² Praktikos 60.

³ In Ps. 36, 11 ia.

⁴ Skemmata 3. См. Творения Аввы Евагрия. Пер. А. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 123.

⁵ Cf. De Oratione 70.

⁶ Cf. Praktikos 64.

своей природе» *sarax Dei*, «способен к Богу», и в этом он является «образом Божиим». Страсти, грехи для него — нечто чужеродное, пришедшее извне, они вызывают смущение и приводят к помрачению. Вот почему приближение Ангела безошибочно можно узнать по состоянию глубокой умиротворенности, наполняющей душу, и точно так же безошибочно узнается приближение демона — по беспокойству, встревоженности и смущению¹, которые он вызывает своим появлением, даже если он и является в обликии «Ангела света»².

Из всего вышесказанного становится понятным, что именно Евагрий подразумевает под «состоянием умиротворения» и «неизреченной радостью», которые наступают после победы над унынием: и то и другое знаменует собой, что человек с помощью Божьей³ победил и все остальные страсти и что отныне он вступил в область бесстрастия *conditio sine qua non*⁴ и тем самым достиг «места молитвы»⁵ или «места Божия»⁶, то есть созерцания Пресвятой Троицы. Совершенно неожиданный взгляд! Молитва вдруг обретает новый смысл,

¹ Praktikos 80; De Oratione 75; Antirrheticus VIII, 17.

² 2 Кор 11, 14; Antirrheticus VIII, 24.

³ Praktikos 33.

⁴ Непременное условие (лат.).

⁵ De Oratione 57.

⁶ De Oratione 58.

становится созерцанием мистической скинии Божией в человеческой душе:

И святой Давид ясно научает нас относительно того, что есть место Божие. Он говорит: И бысть в мире место Его и жилище Его в Сионе¹. Таким образом, «местом Божиим» является разумная душа, а «жилищем» — светоподобный ум, отвергший мирские похоти и научившийся взирать на логосы земли².

Когда ум оказывается по ту сторону всех помыслов о (чувственных) вещах, он открывает это «место Божие» в себе самом. Он не может оказаться по ту сторону (их), если не совлекая страстей, которые сковывают его посредством помыслов, привязанных к чувственным вещам. Он совлекается страстей благодаря добродетелям, простых помыслов — посредством духовного созерцания, а последнее в свой черед зажигает в нем тот свет, который в час молитвы указывает к «месту Божию»³.

После того как ум совлечет с себя ветхого человека и облачится в человека, рожденного от благодати, тогда он также узрит во время молитвы свое состояние, подобное сапфиру или небесному сиянию, — его Писание и называет

¹ Пс 75, 3 (LXX); Септуагинта словом «мир» передает еврейское Salem, тогда как в русском Синодальном переводе — Салим, древнее название Иерусалима. Ср.: Евр 7, 2. — *Примеч. пер.*

² Skemmata 25. См. Творения Аввы Евагрия. Пер. А. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 124. № 12.

³ Mal. cog. 40 r.l.

«местом Божиим», которое старейшины лицезрели у подножия Синая¹.

Это «место» (Писания) также называют «созерцанием мира»², здесь этот «мир» открывается в тебе самом, и он превосходит всякое разумение и хранит наши сердца³. Ибо в чистом сердце запечатлено новое небо, и видение его — свет и место его духовное, где в определенной мере можно узреть разумения сущих. К тем, кто удостоился его, нисходят святые Ангелы. Памятозлобие помутняет это видение, и кипение гнева окончательно гасит его своей яростью⁴.

Это видение сияющей Божественной славы — высочайшая форма познания Бога, которое возможно уже в этой жизни⁵. Оно осуществляется «в светлом *зеркале*» ума того, кто чист от всякой помрачающей страсти, оно достигает своей полноты в предстоянии человека «лицом к лицу» с Богом, когда «будет Бог все во всем»⁶.

Един Отец (...) Сам, и конец и совершеннейшее блаженство. Когда мы познаем Бога не как в зеркале, не

¹ Mal. cog. 18; ср. Исх 34, 10.

² Пс 75, 3 (LXX); Skemmata 25.

³ Флп 4, 7.

⁴ Epistula 39, 5.

⁵ J. Muyldermans. *Evagriana...* P. 201. № 13. Cf. *Kephalaia Gnostika* II, 1.

⁶ 1 Кор 15, 28.

при посредстве посторонних предметов, а приступим к Нему, единому, тогда мы познаем конечную цель¹.

Жажда этого познания *безгранична*², из нее рождается неутолимое желание Бога³, познание Бога тоже будет безграничным⁴: непрерывное возрастание в познании и любви перед лицом бесконечности Бога будет оставаться сущим неведением⁵. И «блаженны достигшие сего неведения, что превыше всего!»⁶

Божественный ум — это умиротворенный ум, в котором всякое движение утихает и который облекается светом созерцания Пресвятой Троицы, и он просит Отца об исполнении своего ненасытного желания⁷.

Вслед за унынием, которое потрясло человека до самых сокровенных глубин его естества и было мужественно перенесено, возникает не просто чувство облегчения или удовлетворенности — иначе бы уныние осталось лишь психологическим феноменом. Свершившийся переворот знаменует собой *прорыв к подлин-*

¹ Epistula 63, 22.

² Kephalaia Gnostika IV, 50; Praktikos 57.

³ De Oratione 118.

⁴ In Ps. 70, 14 c; 138, 7 g.

⁵ Kephalaia Gnostika I, 71; III, 63.

⁶ Kephalaia Gnostika III, 88. Cf. I. Hausherr. Ignorance infinie ou science infinie? // *Orientalia Christiana Periodica*. 1959. № 25. P. 44–52.

⁷ Centurien Suppl. 53; cf. Kephalaia Gnostika I, 65.

но личностному существованию во встрече с личностью Самого Бога.

И Бог Сам вдруг позовет человека из Неопалимой Купины, скрывающей Его лик¹. И внезапно Он явит Свое светозарное присутствие в «месте» Своем, в душе человека, открывая всю красоту последней, сотворенной по его «образу и подобию». Тогда Он дает узнать себя как «Отец», как *личный первоисток Пресвятой Троицы*, и по благодати — Единая Первопричина всего сущего²... Ибо Он и есть тот «мир», который переживает сподобившийся его, и в нем Он изливает «неизреченную радость».

В этом отношении уныние и духовная жизнь неразлучны. В час уныния умирает «ветхий человек, истлевающий в обольстительных похотях»³. «И когда однажды он уже уничтожен, он становится всесождением Богу»⁴. Тогда и только тогда он может воскресить «нового человека, созданного по Богу, в правде и святости»⁵. В этом «первом» или «малом воскресении», которое и называется «духовной жизнью», все движется силой Духа и Единого в Трех Лицах Божества.

¹ Mal. cog. 18. Цит. по кн.: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 174.

² Epistula 64, 25.

³ Еф 4, 22.

⁴ Epistula 61, 3.

⁵ Еф 4, 24.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наши экскурсии в мир духовного учения Евагрия, как может показаться, завели далеко в неизведанные и диковинные края. Но это впечатление обманчиво. Уныние, как его представляет Евагрий, — чрезвычайно сложное и противоречивое явление, своего рода перепутье. Оказавшийся здесь должен совершить духовный выбор: либо ступить на путь, который рано или поздно приведет его к смерти, либо — идти по дороге жизни. Депрессия может знаменовать собой как конец, так и начало подлинной жизни.

Уныние — это порок, страсть, от которой человек в буквальном смысле слова страдает, как и от любой другой болезни души. И как всякая страсть, своими невидимыми корнями она глубоко уходит в «самость» (*philautia*, себялюбие), в болезненную и разрушительную замкнутость в самом себе, которая может принимать тысячи разных обликов и в конце концов убивает в человеке самую способность любить («О, самость, вселенская ненавистница!» — восклицает Евагрий.) Свои силы она черпает в иррациональном вожделении, отчуждающее желание которого по самой своей

сущности никогда не может быть удовлетворено до конца:

Ты никогда не утолишь вожделения. Подобно тому как у гневливых непрестанно и по любому поводу вырабатывается желчь, уже независимо от пищи, которую они принимают, точно так же у того, кто идет на поводу своих вожделений, будь то при вкушении пищи или при виде вещей, существенно возрастает вожделение»¹.

Невозможность удовлетворить эгоистическое вожделение самости объясняется тем, что по самой своей сущности оно противоестественно:

*Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum
donec requiescat in Te*

(«Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»)².

Само естество Бога, для которого был сотворен человек, — любовь; взаимная любовь ипостасей Пресвятой Троицы обретает свою полноту в безусловном принесении себя в дар.

Евагрию наряду с этим хорошо известно желание, направленное к Богу, о котором он

¹ J. Muyldermans. *Évagre le Pontique. Les «Capita Cognoscitiva» dans les versions syriaques et arméniennes* // *Le Muséon*. 1934. № 47. P. 101. n° 14.

² Аврелий Августин. *Исповедь* 1, 1 / Пер. с лат. М. Сергеев. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. — С. 11.

тоже говорит как о ненасытном¹. Однако эта ненасытность совершенно иной природы. Она не связана с брэнностью того, что вожделенно и что никогда не в состоянии утолить жажду сердца, а объясняется ограниченностью самого человеческого существа перед лицом Бога. Так, Евагрий пишет:

Существует единое желание, благое и вечное, — желание подлинного познания; и говорят, что оно неотделимо от ума»².

Это желание присуще уму и устремляется к Богу — *Fecisti nos ad Te, Domine* — оно обретаёт удовлетворение и блаженство именно в той неудовлетворимости, которая происходит от безмерности Самого Бога. И парадоксальным образом Евагрий говорит:

«В единстве (Бога и сотворенного ума)... царствует неизреченный мир, и лишь голые умы вечно насыщаются этой ненасытностью»³...

Этот «неизреченный мир» напоминает собой «мирное состояние и неизреченную радость», которые воцаряются в душе после победоносной брани с унынием.

¹ Centurien Suppl. 53.

² Kephalaia Gnostika IV, 50.

³ Kephalaia Gnostika I, 65.

Совершенно иначе обстоит дело с эгоистическим вожделением. Невозможность испытать удовлетворение, чувство обманутости в своих смутных желаниях неизбежно погружают нас в печаль, а затем порождают чувство разочарованности и опустошенности, за которыми немедленно наступает уныние. Именно поэтому любой помысел может послужить поводом к унынию в той мере, в какой все помыслы связаны с «плотскими похотями». Не во всем совпадая друг с другом, печаль и уныние до такой степени родственны, что у Евагрия они нередко выступают как взаимозаменяемые понятия.

Однако, в отличие от печали, уныние вызывает *одновременное продолжительное* возбуждение двух иррациональных частей души: яростной и вожделеющей. Итак, уныние парадоксально: в нем сосуществуют неудовлетворенность и агрессивность. Оно, подобно двуликому Янусу, смотрит назад и вперед — не довольствуется настоящим и вожделеет будущего. Этим объясняется противоречивый характер его крайних проявлений: апатии и чрезмерной активности. Являя собой смешение и конечный итог в сущности всех страстных помыслов, оно может быть долговременным и в конце концов оборачивается различными формами психической депрессии, которая

может привести к самоубийству, этой последней попытке бегства.

Поскольку наиболее характерным проявлением уныния является именно склонность к *бегству*, в самых различных формах, все лекарства, которые прописывает Евагрий, можно свести к одному — *терпению*. Терпение может полностью исцелить от этой болезни — чрезмерного себялюбия. Ибо терпеть означает не сдаваться под натиском иррациональных желаний. Максим Исповедник в своих «Сотниках о любви» почти дословно повторяет то, что пишет Евагрий; совершенно справедливо в связи с этим он приводит слова Христа: «Терпением вашим спасайте души ваши»¹.

Однако это терпение не имеет ничего общего со слепой покорностью, скорее оно представляет собой *осознанное ожидание Бога*. Ибо выйти из инфернального круга уныния можно только тогда, когда человек способен пробить брешь в темнице собственного «я», своей безысходной обособленности, чтобы открыться навстречу подлинно личностному существованию для другого и тем самым открыть свое сердце для подлинной любви — вновь обрести себя самого в даре другому. Но собственное лицо человек открывает для себя лишь во

¹ Лк 21, 19.

встрече с ипостасным Богом, в Котором заключено и скрыто все сущее, и поскольку Бог есть любовь, только встреча с Ним может окончательно исцелить от болезненной самости, этой жалкой боязни потеряться в принесении самого себя в дар.

Другие целебные средства так или иначе связаны с терпением и тоже ориентированы на непосредственную личную встречу с Богом. Среди них Евагрий называет *слезы*, которые смягчают наше сердце, — это «слезы пред Богом». Отныне человек плачет уже не скорбя о самом себе, от жалости к себе, но плачет пред Богом, исповедуя ожесточенность своего сердца в надежде избавиться от нее благодатью Божьего милосердия.

Единственный смысл *антиррезиса*, противостояния козням искушителя, состоит в том, чтобы разомкнуть железные оковы собственной замкнутости силой Слова Божия, чтобы вырваться из оков нескончаемого монолога с самим собой к освобождающему диалогу с Богом. В предисловии к «Антиррезису» Евагрий в качестве высочайшего образца приводит Самого Христа, Который в пустыне отказался принять ложное обличие земного мессии,

столь изощренно предложенное Ему искусителем, и явил Свое Божественное мессианство, прибегая к слову Божию.

Для христианина *упражнение в смерти* состоит в том, чтобы представить в уме последний миг, когда ты неминуемо встретишь Господа лицом к лицу. Ибо все предстанут пред Ним — и тот, кто пламенно ожидал этого часа, и тот, кто всю свою жизнь старался его избежать. «Умирание» состоит в подлинном осознании преходящего характера земного бытия, поскольку все соотносит с Богом и тем самым не позволяет человеку замкнуться в самом себе.

Если уныние действительно «удушает»¹ личность отъединенностью, можно легко представить себе, что ее преодоление ощущается как внезапный «прорыв» к подлинно личностному бытию. На смену смертельному отчаянию и беспомощности вдруг приходит глубокая умиротворенность и неизреченная радость — предвкушение того мира, который Христос обещал апостолам накануне Своих страданий²

¹ Praktikos 36.

² Ин 14, 27; 16, 20.

и который Воскресший в пасхальное утро сделал нашей реальностью¹.

Не так как мир сей якобы дает, а как может дать только Тот, Кто и является «миром нашим»², — вот в некотором роде последний шаг бесконечно малого человека к бесконечно великому Богу. Тогда смертное существо от земли сей утвердит стопы свои в таинственном «месте», которое Евагрий называет «молитвой», «созерцанием» или «познанием» Бога, богословием или «богомудрием», что в данном случае суть едино. Ибо для Евагрия молитва в глубочайшем смысле есть

собеседование ума с Богом,

нескончаемая доверительная беседа между личностью человека и личностью Бога³, выражение безграничной любви к Богу, Отцу нашему⁴, любовь-вожделение (*pothos*), которая не перестает расти никогда⁵, и не имеет границ познание, которое в силу бесконечности Познаваемого всегда остается радостным неведением⁶.

¹ Ин 20, 19.

² Еф 2, 14.

³ De Oratione 3.

⁴ De Oratione 54.

⁵ De Oratione 118.

⁶ Kephalaia Gnostika III, 88; III, 63.

К тому, кто стремится творить именно такую молитву, в заключительной главе «Слова о молитве» Евагрий обращается со следующими словами:

Когда, предстоя в молитве, ты окажешься превыше всякой другой радости, тогда действительно обретешь наконец молитву¹.

О созерцателе он не менее парадоксальным образом говорит:

Монах тот, кто, от всех отделясь, со всеми состоит в единении².

Таких «монахов» в исконном значении слова *monachos*, обретших свою целостность, можно встретить повсюду, и не только в пустыне. Они вышли за пределы своих ложных «я», разбили оковы самости, этой «вселенской ненавистницы», и обрели самих себя, всех и вся в Боге. Такой «монах» действительно «не от мира сего», но тем не менее и не «чужд миру»: он ближе к миру и к своим братьям, чем они сами к себе.

Как бы это ни выглядело парадоксальным, лишь один шаг отделяет уныние от самых

¹ De Oratione 153.

² De Oratione 124.

высот мистической жизни, «сокрытой со Христом в Боге»¹. Но как нелегко решиться на этот маленький шаг! И никто не может заставить, и многие — увы! — делают его в противоположном направлении — не к жизни, а к внезапной или медленной смерти посреди суеты развлечений мира, лишая себя того единственного опыта, который только и стоит приобрести в этой жизни. Им, может быть, и надо-то было всего лишь часок переждать в молчании.

Пойди, народ мой, войди в покои твои
и запри за собой двери твои,
укройся на мгновение,
доколе не пройдет гнев;
ибо вот, Господь выходит из жилища Своего...

Этот шаг за пределы самого себя каждый должен совершить сам, и все же мы не одиноки в этом, ибо несть числа тем, кто уже совершил его до нас. Конечно, сначала, может, предстоит пройти через «ночь» и «небытие», которые описывают Исаак Сирин, Хуан де ла Крус и многие великие мистики, но именно в средоточии этой тьмы внезапно воссияет над тобой свет не от мира сего.

¹ Кол 3, 3.

² Ис 26, 20–21.

И если тогда несчастное и сокрушенное человеческое существо вслед за Антонием Великим, отцом монахов, обратит ко Господу вопрос, полный изумления и упрека:

«Господи, где Ты был? Почему не явился вначале, чтобы положить конец моим страданиям?»

Тогда услышит он этот странный и таинственный ответ:

«Я был здесь, Антоний, но ждал, чтобы видеть твою борьбу»¹.

Ибо Бог настолько любит Свое создание и уважает его свободу, что оставляет за человеком право и возможность самому совершить этот последний шаг навстречу к Нему.

¹ Athanasius, Vita Antonii 10. Русский перевод жития Антония Великого см. в кн.: Святитель Афанасий Великий. Творения в 4 т. Т. III. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. С. 178–251.

Источники

1. Творения Евагрия

Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.

Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000.

У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. / Вступ. ст., пер., коммент. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2002.

Antirrheticus (Антиррезис, «Опровергатель»). Ed. W. Frankenberg // *Evagrius Ponticus*. Berlin: Weidmann, 1912. S. 472–545. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen and Philologisch-Historische Klasse. Bd. 13. Nr. 2).

Centurien Suppl. (Псевдодополнения к Сотнице назиданий). Ed. W. Frankenberg, *loc. cit.* S. 422–471.

Epistulae (Послания). Ed. W. Frankenberg, *loc. cit.* S. 564–610; Evagrius Pontikos. *Briefe aus der Wüste* / G. Bunge. Trier: Paulinus-Verlag, 1986. S. 282–283. (Sophia; 24); *Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique* / Ed. C. Guillaumont // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. V. 133. Berlin: Akademie-Verlag, 1987. S. 209–221.

Epistula 63 (Epistula fidei, Послание о вере). Ed. W. Frankenberg, *loc. cit.* S. 620–635; ed. J. Gribomont // M. Forlin Patrucco. Basilio di Cesarea. *Le lettere*. V. 1. Turin, 1983, P. 84–113; ed. Y. Courtonne // Saint Basile. *Lettres*. V. I. Paris, 1957. P. 22–37; ed. G. Bunge. *Briefe...* S. 284–302.

Epistula 64 (Epistula ad Melaniam, Послание к Мелании).

Ч. 1. Сирийский текст с обратным пер. на греч.: ed.

W. Frankenberg, *loc. cit.* S. 610–619. Ч. 2. Сирийский текст с паралл. франц. пер.: G. Vitestam. *Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne»* // Scripta minora regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis 1963–1964. Vol. 3. Lund: Glerrup, 1964; нем. пер. G. BUNGE: *Briefe...* S. 303–328.

Ad Eulogium (Tractatus ad Eulogium monachum, К Евлогию монаху). PG 79, 1093D–1140A; перизд. с добавл.: J. Muyltermans. *Evagriana de la Vaticane* // Le Muséon. 1941. V. 54. P. 6–15.

Gnostikos (Умозритель, или К тому, кто удостоился ведения). *Le Gnostique ou A celui qui est devenu digne de la science* / Ed. A. & Cl. Guillaumont. Paris: Cerf, 1989 (Sources chrétiennes; 356).

In Prov. (Scholia in Proverbia, Схолии на Книгу Притчей Соломона). *Scholies aux Proverbes* / Ed., trad. P. GÉNIN. Paris: Cerf, 1987. (Sources chrétiennes; 340).

In Ps. (Scholia in Psalmos, Схолии на Псалтирь). В работе над книгой мы использовали копию манускрипта Vaticanus graecus 754, любезно предоставленную нам М. Ж. Рондо. Cf. *Le Commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique* // Orientalia Christiana Periodica. 1960. V. 26. P. 307–48.

Kephalaia Gnostika (Умозрительные главы). *Les six Centuries des Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique* / Ed. A. Guillaumont // Patrologia Orientalis. V. XXVIII. Fasc. 1. № 134. Paris, 1958.

Mal. cog. (De diversis malignis cogitationibus, О различных лукавых помыслах). PG 79, 1200D–1233A; франц. пер. L. Regnault et J. Touraille // *Philocalie des Pères neptiques*. Fasc. 8. Bellefontaine, 1987. P. 27–43.

Mal. cog. r.l. (recensio longior). Ed. J. Muyltermans. *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique...* Louvain: Bureaux du Muson, 1932. P. 47–55 (Bibliothèque du Muséon; 3).

Ad Monachos (Sententiae ad Monachos, Зерцало иноков и инокинь). H. GRESSMANN. *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*. Leipzig; Berlin, 1913. S. 152–165 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur; 39, 4); J. Leclercq. *L'ancienne version latine des sentences d'Évagre pour les moines* // *Scriptorium*. 1951. P. 195–213.

De Octo Spiritibus Malitiae (О восьми лукавых помыслах). PG 79, 1145A–1154D; J. MUYLDERMANS. *Une nouvelle recension du «De Octo Spiritibus Malitiae» de S. Nil* // *Le Muséon*. 1939. V. 52. P. 235–274; G. BUNGE. *Evagrius Pontikos: Über die acht Gedanken*. Würzburg: Echter, 1992 (на основе манускрипта Coislin 109 из Франц. нац. б-ки); *Sur les pensées* / Ed. P. GÉNIN, A.&Cl. Guillaumont. Paris: Cerf, 1998. (Sources chrétiennes; 438).

De Oratione (Слово о молитве). PG 79, 1165A–1200C; наш перевод в целом выполнен по манускрипту Coislin 109 из Франц. нац. б-ки, с учетом афинского издания Добротолюбия 1957 г. Заслуживает внимания также перевод И. Хаусхерра: I. HAUSHERR. *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*. Paris: Beauchesne, 1960.

Praktikos (Capita practica ad Anatolium, Слово о духовном делании, или Монах). *Traité pratique ou Le moine*. T. I, II / Ed. A.&Cl. Guillaumont. Paris: Cerf, 1971. P. 483 (Sources chrétiennes; 170, 171).

Rerum monachalium rationes (Основы жизни монашеской). PG 40, 1252D–1264C.

Skemmata (Мысли). Ed. J. Muyltermans. *Evagriana* (переиздание фрагмента, опубликованного в журнале *Le Muséon*. 1931. V. 44. P. 37–68; 369–383).

Ad Virginem (Зерцало иноков и инокинь). Ed. H. GRESSMANN, loc. cit. P. 146–151; A. WILMART. *Les versions anciennes des Sentences d'Évagre pour les vierges* // *Revue Benedictine*. 1911. V. 28. P. 143–153; S. ELM. *Evagrius Ponticus Sententiae ad Virginem* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1991. V. 45.

P. 97–120; W. Frankenberg. Fragment arménien du *Ad virgines* d'Evagre // Le Muséon. 1940. V. 53. P. 77–87.

De Vitiis (De uitiiis quae opposita sunt virtutibus, О пороках, противоположных добродетелям). PG 79, 1140B–1144D; ed. J. Muyldermans // Le Muséon. 1941. V. 54. P. 4–6.

2. Другие источники

Vita (Житие Евагрия).

Amélineau E. De Historia Lausiaca, quatenam sit huius ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas. Paris: Leroux, 1887.

A. DE VOGÜÉ, G. BUNGE. *Palladiana III, La version copte de l'Histoire Lausiaque, II. La Vie d'Evagre* // *Studia monastica*. 1991. V. 33. P. 7–21.

Quatre ermites egyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque / Présentés par G. BUNGE. Traduits par A. DE VOGÜÉ. Begrolle-en-Mauges, 1994. P. 153 ss. (Spiritualité orientale; 60).

Палладия, епископа Еленопольского Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов / Пер. с греч. СПб., 1873.

Избранная библиография

ARBESMAN R. *The daemonium meridianum and greek and latin patristic exegesis* // *Traditio*. 1958. V. 14. P. 17–31.

AUGST R. *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube: Acedia — religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus*. Frankfurt am Main, New York: P. Lang, 1990 (Saarbrücker Theologische Forschungen; 3).

BARDY G. *Acédie* // *Dictionnaire de Spiritualité*. T. 1. Paris, 1937. Col. 166–169.

CAILLOIS R. *Les démons du midi* // Revue de l'Histoire des Religions. 1937. V. 115. P. 142–173; V. 116. P. 54–83, 143–186.

CONNELL M. *Study of Accidie and some of its literary phases*. Ithaca: Cornell University, 1932.

DRISCOLL J. *Listlessness in the Mirror for Monks of Evagrius Ponticus* // Cistercian Studies. 1989. V. 24. P. 206–214.

FLASHAR H. *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin: Gruyter, 1966.

FLÜELER Ch. *Acedia und Melancolie im Spätmittelalter* // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1987. S. 379–398.

GRAU D. *Das Mittagsgespens (daemonium meridianum)*. Untersuchungen über seine Herkunft, Verbreitung und seine Erforschung in der europäischen Volkskunde. Siegburg: Schmitt, 1966 (Quellen und Studien zur Volkskunde; 9).

GUARDINI R. *Vom Sinn der Schwermut*. Zürich: Verl. der Arche, 1949.

LAMBOTTE M. — Cl. *Esthétique de la mélancolie*. Paris: Aubier, 1984.

LANDERSDORFER S. *Das daemonium meridianum* // Bibl. Zeitschr. 1929. Bd. 18. S. 294–300.

LOUF A. *L'acédie chez Évagre le Pontique* // Concilium. 1974. V. 99. P. 113–117.

MIQUEL P. *Lexique du désert: étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1986 (Spiritualité orientale et vie monastique; 44). P. 17–35 (bibliographie).

REVERS W. — J. *Die Psychologie der Langeweile*. Meisenheim am Glan: Hain, 1949.

RICARD R. *En Espagne: Jalons pour une Histoire de l'acédie et de la paresse* // Revue d'Ascétique et de Mystique. 1969. T. 45. P. 27–45.

Les Sentences des Pères du désert: collection alphabétique / trad. du grec, du latin et du copte par L. Regnault. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre-de-Solesmes, 1981.

Les Sentences des Pères du désert: série des anonymes / trad. et présentée par L. Regnault. Solesmes: Abbaye de Solesmes; Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1985 (Spiritualité orientale; 43).

TARDIEU É. *L'Ennui*. Étude psychologique. Paris, 1903.

VÖLKER L. *Langeweile*. Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs. München: Fink, 1975.

WENZEL S. *The sin of sloth: Acedia in medieval Thought and Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967.

WENZEL S. *Acedia 700–1200* // *Traditio*. 1966. V. 22. P. 73–102.



ДОРОГИЕ БРАТЬЯ И СЕСТРЫ!

Мы начинаем строить храм.

По благословению Святейшего Патриарха Кирилла он будет называться храмом Новомучеников и Исповедников Церкви Русской на крови, что на Лубянке. Освятить его, с Божией помощью, мы надеемся в феврале 2017 года.

Построенный к столетию трагических событий минувшего века, этот собор должен быть храмом-памятником победы Господа нашего Иисуса Христа и Его святых учеников — Исповедников и Новомучеников. Все в храме — и архитектура, и убранство — должно нести радость и свет Воскресения Христова, победы Церкви Божией над злом этого мира, торжества Вечной Жизни над смертью, образ Града Небесного, Нового Иерусалима, в центре которого Агнец Господь наш Иисус Христос.

Новый храм станет собратом и соратником нашего любимого древнего собора Сретения Владимирской иконы Божией Матери.

Средства на строительство поступают от наших благотворителей, зарабатываются трудами братии монастыря. Призываем вас, дорогие братья и сестры, принять участие в созидании храма.

Вся информация на сайте:

<http://www.pravoslavie.ru/sobor/>

ТОСКА,
УНЫ СХИАРХИМАНДРИТ
НИЕ, ГАВРИИЛ (БУНГЕ)
ДЕПРЕС
СИЯ

Второе издание, исправленное

*Перевод с французского
протоиерея Димитрия Сизоненко*

Редактор иеромонах Симеон (Томачинский)

Художник Марина Зимогяда

Верстальщик Михаил Родионов

Корректор Лариса Иконникова

Технолог Михаил Мыскин

*В оформлении обложки использована работа
Альбрехта Дюрера «Меланхолия», 1514*

Подписано в печать 11.12.2014. Бумага офсетная. Формат 70х100/32.
Объем 6 п.л. Печать офсетная. Доп. тираж 10 тыс. экз. Зак. № 3890/15.

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт», 170546, Тверская область,
Промышленная зона Боровлево-1, Комплекс № 3 «А»,
www.pareto-print

Издательство Сретенского монастыря:
107031, г. Москва, ул. Б. Лубянка, 19

Интернет-магазин: **www.sretenie.com**
Книжная торговля Сретенского монастыря:
(495) 628-82-10

Магазин «Сретенние»: (495) 623-80-46



Схиархимандрит Гавриил (Бунге) — настоятель Крестовоздвиженской пустыни близ швейцарского города Лугано, известный патролог и богослов, автор целого ряда книг, переведенных на многие европейские языки.

Отец Гавриил родился в 1940 году в Германии, в городе Кельн. Воспитывался в христианской семье и в 1962 году, после учебы в университете, поступил в бенедиктинский монастырь, где вскоре принял

монашеский постриг. Прожил в монастыре Шеветонь в Бельгии 18 лет. Затем по благословению духовника основал скит в швейцарских Альпах и живет там анахоретом уже более тридцати лет. В 2010 году принял Православие.

Научные труды отца Гавриила являются важной частью его монашеской жизни и результатом его подвижнического опыта. Отец Гавриил — специалист по творениям отцов Древней Церкви, прежде всего по Евагрию Понтийскому.

В издательстве Сретенского монастыря выходят три книги отца Гавриила, посвященные страстям уныния, гнева и объедения. Последняя из них издается на русском языке впервые, два других перевода существенно переработаны.

ISBN: 978-5-7533-0926-6



9 785753 309266