



VI Международная Богословская конференция  
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,  
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

П. Ю. Малков

(ПСТГУ)

## УЧЕНИЕ СВЯТЫХ ОТЦОВ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ О СТРАСТЯХ (В ЕГО ВЗАИМОСВЯЗИ С УЧЕНИЕМ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ И ПРИЗВАНИИ ЕЕ К ОБОЖЕНИЮ)

Изложение аскетического святоотеческого учения о страстях в современной православной так называемой «популярной» (пусть и вполне добротной) литературе обычно исчерпывается характеристикой страсти как овладевающего человеком и властвующего над ним начала греха, констатацией рабства грешника по отношению к этой духовно-губительной привычке, а также известным перечнем восьми основных страстей, с указанием на необходимые пути борьбы как с каждой из них, так и со страстным началом в человеке в целом. При этом в подобной литературе, к сожалению, обыкновенно не учитываются две важнейшие составляющие святоотеческого учения о страстях, а именно: его взаимосвязь со святоотеческим учением о природе человека и о людском призвании к обожению. В сегодняшнем докладе мне бы хотелось кратко затронуть обе эти существеннейшим образом взаимосвязанные темы.

### 1. Понятие «страсть» и человеческая природа

Прежде всего нас будет интересовать именно «антропологическое» измерение понятия «страсть»: то есть вопрос о том, как же страстное начало в человеке и рождающиеся в нас страсти взаимосвязаны с содержанием и устройством людской природы — сначала сотворенной Богом «хорошо весьма» (Быт 1, 31), а затем поврежденной — через райское преслушание — и поработенной прародительскому греху. Является ли страстное начало в человеке по отношению к его естеству чем-то абсолютно посторонним, чуждым — привнесенным извне, всеянным через бесовские прилоги — и лишь затем уже «старательно» культивируемым эгоистическими устремлениями нашей воли? Или же это страстное начало все же имеет свое органическое основание в человеческом естестве, оказываясь, тем самым, пусть и искаженной, но все же реализацией реализацией наших собственных онтологических сил и способностей, заложенных в нас Создателем при творении?

В первую очередь следует подчеркнуть, что аскетическая христианская традиция всегда понимала любую греховную «страсть», живущую и действующую в человеческой душе, как ненормальное и губительное явление, требующее его немедленного преодоления, и решительной победы над ним. Древние Святые Отцы согласно утверждают опасность и губительность всякой греховной страсти для человеческой души. По яркому слову преподобного аввы Исаии, «страсти суть раны души, которые отделяют ее от Бога. Блажен, кто чист и свободен от страстей...»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Преподобный авва Исаия. Слово 28 О ветвях греховного зла, 1 // Добротолюбие. Т. 1. М., 2004. С. 400.

Однако подобные утверждения не препятствуют древним Святым Отцам и учителям Восточной Церкви зачастую использовать это понятие — «страсть», «πάθος» не только в подобном негативно-отрицательном смысле, но и в, если так можно выразиться, «нравственно-нейтральном» контексте и даже в значении оценочно-положительном. Что касается положительного значения этого понятия, то к нему нам предстоит вернуться несколько позднее. Теперь же обратимся собственно к святоотеческим определениям «πάθος».

Следует отметить, что святоотеческие определения понятия «страсть» (очень схожие между собой — к какому бы столетию они ни относились) в значительной мере оказываются заимствованы Отцами и учителями Восточной Церкви из эллинской философской традиции. Встречающиеся в наследии таких видных христианских авторов, как Немезий Эмесский, преподобный Иоанн Дамаскин и целый ряд других Отцов и учителей Церкви общие характеристики термина «πάθος» зачастую практически дословно повторяют древних языческих мудрецов. Так, например, давая определение понятию «страсть» в его «общем» смысле, преподобный Иоанн Дамаскин воспроизводит не только схожее высказывание, встречающееся у Немезия<sup>2</sup>, но и (в первой половине своей фразы) «Никомахову этику» Аристотеля<sup>3</sup>: «Вообще же и в общем смысле страсть живого существа есть то, за чем следует удовольствие или печаль — ведь за страстью следует печаль; и не сама страсть есть печаль, потому что бесчувственное, претерпевая, не испытывает боли»<sup>4</sup>. Следует отметить, что в этом определении понятие «страсть» еще отнюдь не выступает в привычном для читателя аскетической литературы своем яркоокрашенном «нравственно-негативном» значении; определение это отражает совсем иное значение данного слова — «страсть», «πάθος» — как претерпевание чего-либо.

Другое, также отчасти заимствованное христианами писателями (и Немезием, и преподобным Иоанном Дамаскиным, и целым рядом других авторов) у античной традиции, на сей раз вероятно у Галена<sup>5</sup>, определение понятия «страсть» целиком касается уже душевных страстей: «страсть есть неразумное движение души по причине представления блага или зла. Представление блага возбуждает вожделение, а представление зла — гнев»<sup>6</sup>. Параллельно с этим в святоотеческой традиции фигурирует и другое определение душевных страстей: «страсть есть чувственное движение желательной способности<sup>7</sup>, вследствие воображения блага или зла»<sup>8</sup>. Отметим, что и здесь, исходя из данных определений (равно как и в первом случае, где «πάθος» выступает всего лишь как страдательность), понятие «страсть» не может рассматриваться как обозначающее некую греховную реалию. Это тем более очевидно, что присутствующие в одном из приведенных выше

---

<sup>2</sup> Немезий Эмесский. О природе человека, 16 О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. М., 1998. С. 77.

<sup>3</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1105b20.

<sup>4</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII О страсти (претерпевании) и действии // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 217-218.

<sup>5</sup> Galenus. De placitis Hippocratis et Platonis. VI.1.

<sup>6</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII О страсти (претерпевании) и действии. С. 218. Ср., например: Немезий Эмесский. О природе человека, 16 О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 77.

<sup>7</sup> Вот как определяет понятие «желание» тот же преподобный Иоанн Дамаскин: «Желание же (βοῦλῆσις) есть некоторое естественное хотение, то есть естественное и разумное стремление к какой-то вещи. Ибо в человеческой душе заложена способность разумно стремиться». (Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII О страсти (претерпевании) и действии. С. 219.)

<sup>8</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII О страсти (претерпевании) и действии. С. 218.

определений термины «вожделение» (ἐπιθυμία) и «гнев» (θυμός), также не имеют в данном контексте какой-либо нравственной окраски, но лишь именуют изначально заложенные Богом в человеческую природу — еще при творении Адама — силы, способности души.

Подчеркнем, что, тем самым, в святоотеческой письменности понятие «страсть» (вслед за античной традицией) может порой обозначать и вполне естественное, нормальное и «неукоризненное» для людской природы движение той составляющей неразумной (ἄλογον) части души, что терминологически определяется как «страстная». Эта «страстная» составляющая, если она естественным, «нормальным» образом приводится в движение высшей разумной частью души, а не действует сама по себе, как бы «вырываясь» из подчинения высшему началу, — оказывается способна осуществить свое предназначение в согласии с силами, возможностями и призванием человеческой природы, с Божественным замыслом об образе ее жизни и существования. Такая «душевная страсть», о которой собственно и говорят два приведенных выше святоотеческих определения — как естественное движение неразумной части души — безусловно не может быть обозначена нами как греховная, ведь сам термин «πάθος» здесь всего лишь описывает вполне характерные и закономерные процессы бытия и деятельности человеческого естества.

Следует, пожалуй, остановиться на этом чуть подробнее, рассмотрев при этом святоотеческое учение о механизме деятельности этого «страстного» начала в человеческой душе и заодно выяснив — как же соотносится и взаимодействует подобная вполне естественная для людской природы «страстность» с существованием в человеческой душе греховных страстей.

Так Немезий Эмесский (опять же — вслед за Аристотелем<sup>9</sup>), подразделяя душу на две части — разумную (λογικόν) и неразумную (ἄλογον), — утверждает, что неразумная душа в свою очередь имеет две составляющих: подвластную разуму и неподчиняющуюся ему<sup>10</sup>. В то же время, подвластная разуму часть неразумной души делится на две главные силы: чувственно-пожелательную (τὸ ἐπιθυμητικόν) и аффективную, или эмоциональную (τὸ θυμικόν)<sup>11</sup> (в то время как вторая — неподчиняющаяся разуму — часть неразумной души содержит в себе начала всех физиологических сил живого организма: питающую, пульсовую и сперматическую<sup>12</sup>). Чувственно-пожелательная и эмоциональная способности тесно связаны с понятием страсти (πάθος)<sup>13</sup>, являющегося для них родовым, а сами вожделение (ἐπιθυμία) (шире — желание недостающего, стремление к наслаждению различными удовольствиями) и гнев (θυμός) (как орудие разума, пробуждающего гнев в отношении всего достойного справедливого негодования<sup>14</sup>) являются подвидами страстного начала и способностями неразумной страстной части души. Вот эти-то силы и могут проявить себя (и проявляют себя так в падшем человеке) негативно, губительно, когда они освобождаются из-под власти разума, перестают ему повиноваться. В таком случае вожделение делается похотью греховных удовольствий<sup>15</sup>, а гнев проявляет себя как «желание взаимного мщения», как вспыльчивость, злоба и ненависть<sup>16</sup>. Здесь лежит начало существования греховных

<sup>9</sup> Аристотель. Никомахова этика. 1102a27, b28.

<sup>10</sup> См.: Немезий Эмесский. О природе человека, 15 Иное деление души. С. 75.

<sup>11</sup> См.: Немезий Эмесский. О природе человека, 16 О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 76.

<sup>12</sup> См. Немезий Эмесский. О природе человека, 22 О неразумном, не подчиняющемся разуму. С. 90.

<sup>13</sup> См, например: Немезий Эмесский. О природе человека, 16 О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 76.

<sup>14</sup> См.: Немезий Эмесский. О природе человека, 21 О гневе. С. 89.

<sup>15</sup> См.: Немезий Эмесский. О природе человека, 18 Об удовольствиях. С 81-82.

<sup>16</sup> Немезий Эмесский. О природе человека, 21 О гневе. С. 89.

страстей, основание их бытия, укорененное в противоестественной деятельности «страстной» неразумной части души, призванной Самим Богом при творении повиноваться разуму, но вырвавшейся из такого подчинения.

Греховные же человеческие страсти (начиная с IV столетия классифицировавшиеся древнехристианской письменной аскетической традицией — на Востоке впервые, вероятно, аввой Евагрием<sup>17</sup> — в виде восьмичастной схемы) являются при этом как бы «подвидами» различных проявлений этих двух вышедших у греховного человека из подчинения разуму важнейших способностей неразумной души — вожделения и гнева. Как известно, эти восемь страстей — чревоугодие (γαστρίμαργία), блуд (πορνεία), сребролюбие (φιλαργυρία), гнев (ὀργή, слово, по мысли преп. Исидора Пелусиота, в отличие от гнева- θύμος, означающее уже не гнев как краткий порыв, но гнев застарелый и жаждущий отмщения<sup>18</sup>), печаль (λύπη), уныние (ἀκηδία), тщеславие (κενοδοξία), гордость (ὑπερηφανία).

Мы помним, что в святоотеческом письменном наследии названные страсти принято разделять на телесные и душевные. Следует, однако, учитывать, что святоотеческая мысль настаивает: в человеческой природе «инициатором» нашего порабощения страсти — будь то страсть душевная или телесная — всегда является человеческая душа (дух). По слову святителя Григория Паламы, «дух наш — есть источник всякой страсти...»<sup>19</sup>. А по мысли преподобного Максима Исповедника, «страсть есть» именно «противоестественное движение души...»<sup>20</sup>. Тем самым, любая страсть есть в первую очередь противоестественный «акт» души, нарушающий замысел Божий как о человеческой душе, так и о человеческом теле; страсть — это именно ее действие и инициатива, осуществляемые в самой глубине человеческой природы. И именно душа порой с готовностью откликается в нас на вражий прилог, помысл.

Таким образом, всякая страсть имеет своим источником прежде всего душевное стремление. Впрочем, и плоть является как бы «сотрудником» души в зарождающихся в грешнике плотских страстях, располагаясь к ним пожелательными способностями.

Итак, в случае ослабления власти разума над, пусть и естественными, но все же низшими и призванными быть в подчинении, стремлениями нашей природы, в человеке рождаются помыслы. Эти помыслы, если им не дан немедленный отпор, влекут грешника — с помощью уже поработившегося этим помыслам разума — к возникновению в душе все более и более крепнущей страсти<sup>21</sup>.

Однако изначально Бог замыслил человека иначе, сотворив его свободным от страстей. Обобщая излагающее эту мысль святоотеческое учение, известный русский дореволюционный патролог Ф. С. Владимирский пишет: «душа сама по себе, по своей богоподобной природе, бесстрастна, ἀπαθής (Исаак Сирийский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Мелетий Монах и др.), так что “страсти ей не свойственны” (Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Исаак Сирийский, Илья Критский и др.). Отсюда ясно, что “πάθος” есть нечто “противоестественное”, ненормальное, “извне приходящее”

<sup>17</sup> Авва Евагрий. О восьми помыслах к Анатолию, 1 // PG 40. 1272A.

<sup>18</sup> См.: Преподобный Исидор Пелусиот. Письмо 223. Творения. Т. 3. М., 1860. С. 137.

<sup>19</sup> PG. 151. 393A.

<sup>20</sup> Преподобный Максим Исповедник. Главы о любви, 16 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993. С. 109.

<sup>21</sup> См., например: Святитель Григорий Нисский. О душе и воскресении // PG. 46. 61.

в душу (Исаак Сирийский, Макарий Великий, Илья Критский...); она — “недуг души” и — притом — случайный (Василий Великий, Исаак Сирийский и др.)»<sup>22</sup>.

Тем самым мы видим: древняя аскетическая традиция подчеркивает, что страсти не имеют своего органического источника собственно в человеческой природе, сотворенной «по образу Божию» (Быт 1, 27), а значит, «по определению» не обладающей никаким онтологическим началом греха. Греховные страсти привносятся в человеческую жизнь извне — вместе с отступлением человека от Бога и от Божественного замысла о людском существовании. Однако греховные страсти, имея начало своего бытия вне человеческого естества — во вражьих прилогах, оказываются все же с людской природой — как павшим грехом естеством — теснейшим образом взаимосвязаны и даже как бы являют собой искаженный модус ее деятельности. Они на этой природе неким образом «паразитируют», с ее же помощью проявляя себя в ней. В этом смысле святоотеческая традиция настаивает и на том, что действующие в человеке греховные страсти отчасти даже являются некоторым энергийным «производным» нашей природы, впрочем — повторим — природы поврежденной и искаженной грехом.

Именно в этом смысле греховные страсти — это не только наша привязанность к той или иной конкретной духовно-губительной привычке и последовательная греховная устремленность к ее реализации, но и — в широком смысле — любое (осознанное ли, стихийное ли, порой осуществляемое как случайный порыв) усилие человеческого естества, противное воле Божией и совершающееся ей вопреки. Такое богопротивное действие, искаженная «энергия», неестественное движение людской природы прямо именуется в древнехристианской богословской традиции «страстью». Так, например, Мелетий Монах очень четко разграничивает понятие «энергия», которая является нормальным, «согласным с природой» действием нашего целостного духовно-физического естества, и «страстью», которая есть «движение τὰρὰ φύσιν — вопреки природе»<sup>23</sup>. Сходные идеи высказывают и другие Отцы и учителя Восточной Церкви. Вот что пишет Немезий Эмесский (его мысль в целом повторяет и преподобный Иоанн Дамаскин<sup>24</sup>): «Энергия называется страстью... всякий раз, когда она проявляется вопреки природе. Ведь деятельность (энергия) есть движение согласно с природой, а страсть — вопреки природе. Таким образом, в этом именно смысле энергия называется страстью, когда она возбуждается не согласно с природой, сам ли по себе возбуждается кто-либо, или — от другого... Нисколько поэтому не удивительно, что одна и та же вещь называется и страстью и энергией (деятельностью). Ведь поскольку движения происходят из самого страстного начала души, они суть некоторые энергии, а поскольку они неумеренны и несогласны с природой, уже не энергии, но страсти. Таким образом, движение неразумной души есть страсть и в том, и в другом значении»<sup>25</sup>.

Мы видим: страсть реализует себя тогда, когда природа действует и стремится ко греху как бы «вопреки самой себе», свободно и последовательно отступая от собственного предназначения, и тем самым нарушая установленный в ее отношении творческий Божественный закон. Именно поэтому всякая такая страсть «противоестественна», ибо уже самим своим существованием обрекает человеческое естество на искаженное, обрекающее нас на духовную гибель

<sup>22</sup> Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Эмесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе // Немезий Эмесский. О природе человека (Приложение). М., 1998. С. 429.

<sup>23</sup> Мелетий Монах. Περί τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς. PG 64.1308C.

<sup>24</sup> См.: Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII О страсти (претерпевании) и действии. С. 218.

<sup>25</sup> Немезий Эмесский. О природе человека, 16 О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 77-78.

существование. Вот как говорит о противоестественном характере страстей преподобный Максим Исповедник: «страсть... есть злоупотребление естественным действием, а такое злоупотребление способом [естественного] действия появляется тогда, когда присущее какой-либо силе [естества] движение направляется к противоестественному»<sup>26</sup>.

По точному определению преподобного Анастасия Синаита, «противоестественное есть либо то, что Бог создавал не таковым, [каковым оно стало], либо то, что Он вообще не создавал, — например, грех и смерть»<sup>27</sup>. Два значения понятия «страсть» в его негативном смысле вполне укладываются в обе части этого определения, принадлежащего преподобному Анастасию: с одной стороны, страсть, есть противоестественная ложно направленная человеческая природная энергия, которую Бог таковой не создавал, и которую исказил в себе сам человек — своим богопротивным стремлением ко греху (первая часть определения); с другой — страсть есть также еще и противоестественное всеянное в человека начало греха, вообще не сотворенное Богом, которое, как и всякий грех, не имеет подлинного онтологического статуса, собственного начала бытия, паразитируя на свободной воле падшего человека (вторая часть определения).

Обобщая сказанное в первом разделе доклада, отметим, что для целостного и адекватного понимания такого явления, как царящие в падшем человеке страсти, очень важным оказывается не только осознание и осмысление нами действия и власти в нас отдельных конкретных страстей — как следствий бесовских прилогов, насылаемых на нас извне и уже лишь затем усваиваемых греховным человеческим разумом, принимаемых восстающей против Бога свободной волей. Не менее значимым оказывается и видение той взаимосвязи, что существует между этим аскетическим учением о страстях и целым рядом категорий православной святоотеческой антропологии. Именно древние Святые Отцы и учителя Церкви православного Востока говорят нам о присутствующем в человеческой душе естественном страстном начале, определяют страсть как действие человеческой природы вопреки самой же этой природе («παρὰ φύσιν») и утверждают, что все властвующие над нами греховные страсти «противоестественны» именно потому, что они коренятся в злоупотреблении человеком вложенными в него Самим Богом нормальными и благими силами людского естества.

С этим рассмотренным первым вопросом — о взаимосвязи святоотеческого аскетического учения о страстях со святоотеческим же учением о составе и естественных силах человеческой природы — тесно взаимосвязана и вторая интересующая нас тема:

## **2. Понятие «страсть» и призвание человека к обожению**

Если «страсть» все же является следствием не только внешних по отношению к человеку губительных искушений, но и имеет основание в искаженных грехом, но все же вполне естественных силах и способностях нашей созданной Богом тварной сущности, то как же эти силы и способности должны быть в нас исправлены и положительно реализованы — в соответствии с изначальным Божественным замыслом о них?

Вся человеческая природа призвана к спасению, к обожению. И раз это так, то можем ли мы, безусловно утверждая необходимость умерщвления властвующих в

<sup>26</sup> Преподобный Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию, 58 // Патристика. Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород, 2007. С. 53-54.

<sup>27</sup> Преподобный Анастасий Синаит. Путеводитель. II.II.7 // Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 254.

нас конкретных духовно-губительных греховных страстей, в то же время говорить не только о победе над влекущим нас ко греху страстным началом как таковым, но и стремиться к его — силой Божественной благодати — исправлению, пересозиданию, преобразению, обожению? Действительно, если страстное начало в человеке есть природная составляющая, одна из сил неразумной части души, то не призвано ли и это страстное начало — вместе с полнотой всей нашей природы — к теснейшему единению с Богом по благодати, к совершенству богопричастности? Возможность подобного обожения страстного начала человеческой природы и является вторым интересующим нас вопросом, ответ на который также безусловно следует искать в святоотеческой традиции...

По мысли древних Святых Отцов Востока, подобное исправление нашего природного страстного начала оказывается возможным лишь тогда, когда христианин ведет подлинно богоугодную жизнь, исполняет Божественные заповеди, плачет о грехах и побеждает властвующие в душе конкретные губительные страсти — через все это совершенствуясь в смирении. По слову святителя Григория Паламы, некогда охваченный страстями ум, ныне искренно борющийся с помыслами и плачущий о грехах, «...сообразно мере сего плача получает милость утешения; и если при этом укрепится в смирении, то полностью преобразит и страстную часть души»<sup>28</sup>.

Итак, в спасаемых такое преобразование страстного начала человеческой природы безусловно происходит. Каков же механизм этого духовного процесса? Подобное «спасение» страстной силы души — как ее исправление и освящение — осуществляется в христианине путем как бы некоего «перенацеливания» вектора этих сил — с телесных наслаждений и мирских чувственных удовольствий<sup>29</sup> на Божественную реальность, и в то же время — через подчинение этого страстного начала неразумной души нашему разуму (как это и было изначально замыслено Творцом в отношении человека), а также благодаря достижению некоей умеренности в проявлении этих сил, их как бы «умаления», нормализации «мощи» их порывов<sup>30</sup>.

Яркое описание некоторых сторон такого исправления, преобразования страстного начала в человеке, и даже достижения этим страстным началом — в единстве всей полноты человеческой природы, спасаемой силой Божественной благодати, — подлинной богопричастности, мы находим в творениях преподобного Максима Исповедника.

Говоря об этом, преподобный Максим касается и ряда важных частных моментов подобного таинственного духовного процесса: в том числе, он рисует картину того, что же происходит при таком преобразении страстного начала с двумя основными силами страстной неразумной части души — чувственно-пожелательной (τὸ ἐπιθυμητικόν), проявляющей себя в человеческой природе как вожделение (ἐπιθυμία), а также аффективной или эмоциональной (τὸ θυμικόν), реализующей себя как «гнев» (θυμός): «...у кого ум всегда с Богом, у того и желание (ἡ ἐπιθυμία)

<sup>28</sup> Святитель Григорий Палама. Три главы о молитве и чистоте сердца, 1 // Цит. по: Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 479. Оригинальный греческий текст трактата см.: PG 150. 1117-1121.

<sup>29</sup> По слову святителя Григория Паламы, «...любящий тело любит мир. И вот когда мы из-за... любви к телу неумеренно жаждем мирских наслаждений, [их] преследуем и лелеем, мы окружаем себя многоликим и безобразным роем страстей». PG 151. 417BC.

<sup>30</sup> Вспомним мысль Немезия Эмесского о том, что естественная человеческая природная энергия, деятельность превращается в страсть в том числе и по той причине, что она становится «неумеренной». (См.: Немезий Эмесский. О природе человека, 16 О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 78.) Значит «умерение» этой деятельности, как некая ее нормализация, оказывается, в том числе, и путем к ее обратному преобразению из страсти в энергию.

перерастает в Божественную страсть (τὸν θεῖον ἔρωτα), а ярость (ὁ θυμός) вся целиком превращается в божественную любовь (τὴν θεῖαν ἀγάπην). Ибо, благодаря долговременному сопричастию с Божественным озарением, он (ум) весь становится световидным, и, тесно связав с собою страстную часть свою, превращает ее в нескончаемую божественную страсть и непрестанную любовь, целиком обратившись от земных вещей к Божественному»<sup>31</sup>.

О подобном же «перенацеливании» страстной силы человеческой души с мира — с его преходящими удовольствиями — на Божественную реальность, о достигаемом христианином преображении страстной вожделеющей любви ко греху в любовь к Богу, не менее ярко, чем преподобный Максим, пишет и святитель Григорий Палама. Вообще говоря, именно духовное творческое наследие как преподобного Максима, так и святителя Григория, оказываются удивительным образом созвучны друг другу в раскрытии этой глубокой и важной темы, находящейся на стыке антропологии, аскетики и мистического богословия: темы преобразования и обожения страстного начала в человеке. Вот что говорит об этом Палама: «любовники Прекрасного (οἱ ἔραστοὶ τῶν καλῶν) не умерщвляют страстную способность (души) и не запирают ее в себе бездейственной и неподвижной, потому что им тогда будет нечем любить добро и ненавидеть зло, нечем отчуждаться от порока и привязываться к Богу. Они уничтожают только расположенность этой силы к злу, полностью превращая ее в любовь к Богу, по первой и великой заповеди: “Люби Господа Бога твоего всей крепостью твоей” (ср. Мк 12, 30), то есть всей силой. Какой всей силой? Ясно, что страстной; ведь она и есть то в душе, что способно любить»<sup>32</sup>.

Тем самым, подлинной святой страстью здесь оказывается страстная устремленность к Божественному. Но как же соотнести подобные утверждения святых Отцов с общей аскетической мыслью о том, что христианин призван к умерщвлению в себе страстей и к достижению полного бесстрастия (ἀπάθεια)?

По мысли преподобного Максима Исповедника, подлинным идеалом христианской жизни является «совершенное бесстрастие, которым удаляется любое страстное и лишнее света помышление духа»<sup>33</sup>. А по слову преподобного Симеона Нового Богослова, «бесстрастием» именуется «то, когда кто не только удаляется от действования по влечению страстей, но чужд бывает и самой похоти их»<sup>34</sup>. Остается ли место какой-либо страстности, пусть даже страсти «по Богу» там, где должно царить полное и совершенное бесстрастие — как невозмутимость безгрешного и бесстрастного же теосиса?

Святоотеческая традиция решительно утверждает возможность такого теосиса страстной силы в людской природе. И основывается она на том, что само бесстрастие отнюдь не следует понимать в смысле умерщвления этого страстного начала в человеке. Напротив, бесстрастие — это совсем не пассивность, не некий бездеятельный покой, и тем более — не умерщвление страстной силы неразумной части души, но, наоборот — ее наивысшая и наилучшая предельная энергийная активность, осуществляемая ею в соответствии с Божественным замыслом о человеческой природе. По свидетельству «Святогорского томаса» под бесстрастием следует понимать не «состояние омертвления страстной части души», но наоборот —

<sup>31</sup> Преподобный Максим Исповедник. Главы о любви, 48 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993. С. 114.

<sup>32</sup> Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. II.2.23. М., 1995. С. 182.

<sup>33</sup> Преподобный Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993. С. 179-180.

<sup>34</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Деятельные и богословские главы, 165 // Добротолюбие. Т. 5. М., 2004. С. 52.

«состояние ее деятельности, направленной к лучшему, — когда страстная часть целиком отвратилась от злых дел и обратилась к добрым, утратив дурные свойства и обогатившись благами» и когда «страстная часть души изменилась, освятилась, но не умертвилась»<sup>35</sup>.

В каком же направлении устремляется такая освященная благодатью «бесстрастная страсть», чистая и незамутненная грехом энергия страстной части человеческой души?

Тот же святитель Григорий вновь и вновь повторяет, что страстное начало в человеческом естестве при достижении христианином подобного «действенного бесстрастия» целиком и полностью обращается в устремленность Божественной любви. Он пишет о том, что «бесстрастие — это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему и ее действие в божественном состоянии, когда она полностью отворачивается от дурного и обращается к прекрасному; и бесстрастный для нас тот, кто избавился от дурных состояний и обогатился добрыми... Злоупотребление силами души плодит отвратительные страсти, как злоупотребление познанием сущего превращает мудрость в безумие; но если человек будет употреблять их хорошо, то через познание сущего придет к богопознанию, а через страстную способность души, стремящуюся к той цели, для которой она создана Богом, добудет добродетели... Этого достигнет, говорю, не тот, кто их умертвит, потому что он окажется тогда равнодушным и неподвижным для божественных свойств и состояний, а тот, кто подчинит себе страстную силу так чтобы, подчиняясь уму, своему природному главе, и послушно идя к Богу, она благодаря непрестанной памяти Божией закрепила себе божественное расположение и поднялась до высшего состояния, то есть до любви к Богу...»<sup>36</sup>.

Следует также заметить, что, по мысли Святых Отцов, достигаемая в состоянии бесстрастия такая «святая страстность» способствует не только «нормализации» бытия сил неразумной части души, но и сказывается на образе существования и деятельности телесных сил и устремлений человека. Как прежде, в состоянии греховной страстности, тело выступало как бы «сотрудником» инициатора любой страсти — души, устремляясь ко греху плотскими расположениями, так и теперь, но наоборот, по мысли все того же святителя Григория, тело наравне с душой получает доступ к активному и деятельному участию в «благодетельности» освятившегося и преобразившегося страстного начала души<sup>37</sup>.

Тем самым, именно в бесстрастии как подлинной и святой энергии преодолевшего власть греха страстного начала — вновь подчинившейся разуму и (через него) Богу неразумной части души — реализуется наша подлинная и деятельная устремленность к Богу, к стяжанию того Небесного Царствия, которое «нудится» лишь «силою» — как непрестанной борьбой христианина за собственное Спасение.

Все это даже позволяет преподобному Максиму Исповеднику — парадоксальным образом — предельно сблизить и даже почти отождествить в одном из своих текстов понятия «страсть» и «обожение»: страсть как пребывание в состоянии обожения — вот мистический образ, который мы обнаруживаем в творениях Преподобного. По мысли Максима, понятие «страсть» — в своем высшем положительном смысле — может одновременно означать две неразрывно связанные между собой реалии мистической жизни. Здесь — и претерпевание

<sup>35</sup> Святитель Григорий Палама. Святогорский томос // Патристика. Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород, 2007. С. 164.

<sup>36</sup> Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. II.2.19. С. 178.

<sup>37</sup> См.: Святогорский томос // Патристика. Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород, 2007. С. 164.

человеком даруемого ему Богом состояния обожения, и, одновременно с этим, людская природно-энергичная способность очистившейся от греха души, в ответ на этот Божественный дар, страстно к нему возвыситься и дар сей принять. Мы помним, что в общем смысле термин «страсть», «πάθος» может означать равно и претерпевание чего-либо, и деятельность подвластной разуму неразумной части души. В своей «7-ой трудности» преподобный Максим как бы объединяет, почти синтезирует оба эти значения понятия «страсть». «Что для достойных может быть вожделеннее обожения, в котором Бог, соединяясь со ставшими богами, соделывает по благодати все Своим», — восклицает Преподобный, и затем, приводя различные символические именованья такого пребывания души в состоянии обожения («радость», «удовольствие»), в том числе прямо именуется и «страстью»<sup>38</sup>. В подобном состоянии страсти-обожения, как некоего дара боговидения, он видит две стороны: с одной стороны — «претерпевание» его душой, на которую воздействует и возводит в такое состояние богопричастности обоживающая Божественная благодать, а с другой — «способность к исступлению», как к деятельному восхождению в это пребывание в Боге самой души. При этом преподобный Максим подчеркивает, что подобная «способность к исступлению» оказывается невозможной без бесстрастия и непременно сопровождается им<sup>39</sup>. Тем самым, страсть здесь, по преподобному Максиму, — это одновременно и «претерпевание» обожения (здесь звучит понимание «страсти» именно как претерпевания чего-либо), и в то же время она — само страстное любовное и радостное вхождение человеческой души к обожению (ее собственная деятельная и страстная природно-энергичная устремленность, отражающая второе значение понятия «страсть»). Таким образом, в тексте преподобного Максима два значения понятия «страсть», «πάθος» почти сливаются, по сути — синтезируются — в описании того страстного союза любви Творца и Его творения, что соединяет — через взаимную энергичную устремленность Друг навстречу другу — подающего Свою благодать Бога и страстно ищущего этой благодати обожения человека...

Итак, обобщая сказанное во втором разделе доклада, отмечу, что восточное святоотеческое учение признает возможным и даже необходимым достижение страстной частью нашего естества (конечно же, не в отрыве от всей полноты человеческой природы) состояния богопричастности, обожения. Это бывает осуществимо путем преодоления порабощенности страстного начала человеческой души греху; благодаря подчинению этого начала человеческому разуму, а через посредство разума — и Самому Богу; через приведение образа существования и деятельности страстного начала души в соответствие с изначальным творческим и спасительным Божественным замыслом о нем; посредством «перенацеливания» природной энергичной страстности с мирских удовольствий и привязанностей на достижение непреходящих небесных благ. При этом именно страстная сила души — энергиями бесстрастных страстей, влечением преображенного в Божественную страсть вожделения (ἐπιθυμία) и силой переменившегося в божественную любовь гнева (οἰ θυμός) — бывает здесь призвана к осуществлению высочайшего предназначения: деятельного восхождения к Богу, на все новые высоты обожения. И оказывается для нее это возможным как раз потому, что именно эта страстная сила, по слову святителя Григория Паламы, «и есть то в душе, что способно любить»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Преподобный Максим Исповедник. Трудность 7. PG 91. 1089A.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. II.2.23. М., 1995. С. 182.