

ЛЕКЦИЯ 41

Г. Д. Панков

УЧЕНИЕ СВ. МАКАРИЯ ВЕЛИКОГО О ДУШЕ

Вопросы

1. Душа в проблемном поле христианской антропологии.
2. Душа в идеальном и феноменальном ее состоянии.
3. Сердце как средоточие душевной жизни.
4. Выводы.

1. Душа в проблемном поле христианской антропологии

Повседневный опыт человеческого существования удостоверяет факт наличия в природе каждого индивида внутренней силы, обеспечивающей его жизнедеятельность. Жизнь и дыхание настолько немыслимы друг без друга, что в человеческом сознании сложилось само по себе разумеющееся представление, согласно которому жить – значит дышать, а дышать – значит жить. Люди твердо убеждены, что тело без дыхания – это безжизненный труп, и только благодаря дыханию оно способно к жизненному существованию. Это – первичное условие человеческого существования.

Способность живого существа регулярно дышать породило у людей представление о душе как о нематериальной бестелесной сущности, однако, заключенной в телесной организации человека. Человек ощущает роль души вовсе не заурядным компонентом своего естества, пассивно встроенного в телесный организм, но в качестве активной силы, как осознающую жизненную ситуацию и организующую различные телесные действия в их направленности на осуществление тех или иных задач.

Представления о душе получили освещение в многочисленных мифах народов мира и религиозных верованиях. Их содержание справедливо рассматривать в виде проекции осознания людьми актуальнейших мировоззренческих вопросов, в которых выражено настойчивое стремле-

ние разобраться в происхождении души, ее содержании, связи с телесной организацией человека, в смысло-жизненных устремлениях, отношении к жизни и смерти и ряда других. Такого рода вопросы получили широкое освещение в философской рефлексии, нацеленной на выработку знания о наиболее общих характеристиках и фундаментальных принципах реальности, включая бытие человека. И в мифах, и в религии, и в философии вопрос о душе приобретает смысл вопроса о человеке в его отношении к окружающему миру и самому себе, что указывает на антропологическую ориентированность мифологии и философской мысли.

Согласно мысли известного на рубеже XIX – XX ст. профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова, основное предназначение философии заключается в ответе на самые жгучие вопросы человеческого существования – «что следует желать человеку во имя человечности». «Положительные науки, – писал он, – на основании всех своих опытов и экспериментов, не могут решать этой важнейшей загадки философии. Он может говорить только о клетках и жилах, о мускулах и нервах, то есть в направлении философского вопроса она может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей... Никому из ученых пока еще не удалось поцепить душу на острие ножа и насадить ее в реторту химика».

Уместно выделить три тематических блока в мифологических представлениях и философских учениях о душе:

- 1) душа в контексте антропогенеза;
- 2) сущность, природа и содержание души (антропологическая эссенциалистика);
- 3) душа в ее отношении к проблеме смысла человеческой жизни (антропологическая экзистенциалистика).

Аналогичная структура учения о душе принята и богословской мыслью, предметом которой служит осмысление Бога в его отношении к миру и человеку. Возникает целый ряд вопросов, требующих богословского разрешения комплекса вопросов о душе. Например, каким образом душа человека связана с Богом, и каков характер отношений между ними? Что предпринимает Бог, чтобы эти отношения носили бы оптимальный характер, и что для этого необходимо предпринять человеку? С какими препятствиями сталкивается человеческая душа, которые осложняют оптимизацию ее отношений с Богом и каким образом их следует преодолеть? Какова финальная судьба души и что необходимо ей предпринять, чтобы заслужить конечного идеального блага?

Основным предметом богословского размышления о человеке служит ориентация на божественно-человеческую коммуникацию, посредством которой человек призван к обожению, достижению святости в Боге и с Бо-

гом. Божественно-человеческая коммуникация предполагает две стороны – божественное нисхождение к человеку и человеческое восхождение к Богу: божественный призыв к спасению и человеческий ответ на данный призыв.

Если философия в центр своих размышлений о душе ставит человека – сознающего, действующего, созидającego культурную среду своего обитания, богословие ставит в центр Бога, устремляющегося к человеку, заключающего с ним Завет и устремляющего человека к спасению. Как очевидно, между богословской и философской мыслью прослеживается расхождение в вопросе об идейных основаниях осмысления души: богословие основывается на центрировании Бога, философия – на человеке. Однако сходственным для них пунктом является обоюдная ультимативная озабоченность в вопросе о достойной и недостойной человеческой жизни. Таким образом, богословская и философская мысль характеризуются значительным антропологическим насыщением, и вне проблемы бытия человека их существование выглядит бессмысленным.

В любом случае самосознание человека задается вопросами: «достойно ли я живу?» и «достойна ли жизнь, которой я живу?». Самосознание теснейшим образом связано с критической оценкой жизненной ситуации, и объектами такой критики служат сам человек и внешняя среда его обитания. Критическое самосознание означает расщепление бытия на существующее его состояние и должное (реальное и идеальное). В таком случае человек задается вопрошанием: «каким должен быть я сам?» и «какой должна стать моя жизнь?», «что мешает мне достойно жить?» и «что необходимо мне предпринять, чтобы жить достойной жизнью?». В самосознании христианской культуры смысло-жизненные ориентиры концентрируются вокруг оппозиции трансцендентное / имманентное, священное / мирское, божественное / человеческое. Приведенные оппозиции решаются в пользу трансцендирования человеческой души, то есть восхождения в направлении к Божественному и святому началу. В таком случае человек вступает на путь религиозной жизни. Философия и богословие осмысливают жизнь человека в единстве идеальной и действительной сторон. Оба они призваны конструировать мировоззрение, где человеку указывается на превратные цели, которые он перед собою ставит. При этом богословие и философия указывают на смысл человеческой жизни, заключающейся в устремлении к Богу.

Христианское мировоззрение является теистическим мировоззрением, и названное обстоятельство необходимо строго учитывать в понимании христианского взгляда на человека. Теизмом называется мировоззренческая позиция, признающая единое разумное божественное начало в качестве фундамента бытия феноменального мира. Особенность христианской религии определяется тринитарным монотеизмом, в котором централь-

ное значение придается образу Сына Божьего – Иисусу Христу. Поэтому христианское мировоззрение христоцентрично. Христос утверждает богочеловеческой личностью, осуществившей уже своей собственной природой примирение божественного начала с человеческим – обожение человеческой природы, гармоническое сочетание божественного с человеческим в рамках отдельной личности. Христос не только восстановил оптимальную связь (religare) между человеком и Богом, но и возвысил ее на более высокий качественный уровень. Жизненная стратегия души определяется ценностью следования Христу и единения во Христе. «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною», – говорится в Евангелии от Матфея (Мф. 16, 24). Следование за Христом рассматривается как путь к полноте совершенства, то есть уподоблению совершенству Отца Небесного (Мф. 5, 48).

Осознанное усилие души, направленное к достижению совершенства Отца Небесного и Божественного Сына, составляет смысл аскетического образа жизни христианина, а христианство справедливо рассматривать аскетической религией. Поэтому христианское учение о душе неизбежно приобретает аскетическое значение. Душа ориентируется в направлении ультимативного служения Богу, что сопровождается требованием радикального отказа от подчинения мирским страстям, а также неустанного противоборства против их натиска.

Итак, проблемное поле христианской антропологии концентрируется вокруг вопроса о человеческом достоинстве в единстве осмысления природы и смысла жизни (эссенции и экзистенции). Решение указанного вопроса осуществляется в направлении теистического и христоцентрического ориентирования сознания личности, с которым соотнобразуется аскетический дискурс. В изложенном контексте разговор о душе выглядит разговором о человеке в его ценностном ориентировании к Божественному началу и одновременно к размежеванию с мирскими ценностями.

Учение о душе обнаруживается в широкой историко-богословской традиции, начиная с эпохи раннего христианства. Одним из ее выдающихся представителей является св. Макарий Великий (300/301–391), оказавший своими духовными подвигами огромное влияние на развитие православной аскетической традиции. Свой подвижнический опыт преподобный изложил в многочисленных беседах и наставлениях, которые вошли в сокровищницу христианской литературы, утверждающей безусловную ценность аскезы как подражания Иисусу Христу. Изучение творчества св. Макария Египетского актуально с точки зрения осмысления аскетической культуры православия, ценности которой заложены учением и личными подвигами св. Отцов Церкви. В то же время осмысление богословского на-

следия преп. Макария способствует уяснению общей картины ценностного содержания ранней византийской культуры, в системе которой христианско-аскетические ценности служат одним из важнейших ее компонентов.

2. Душа в идеальном и феноменальном ее состоянии

В общеантропологическом значении душа понимается как состояние жизни каждого человека: человек живет – значит дышит, а дышит – значит живет. Однако в контексте христианской антропологии душа рассматривается творением Бога, его образом и подобием. Каждая человеческая душа заключена в оболочку, именуемую телом, а тело рассматривается вместилищем души, материальным условием ее существования: «душа срастворяется с телом, вследствие чего и совершаются все жизненные отправления», – отмечает преп. Макарий.

В системе душевной организации особое значение отводится разумной ее части, посредством которой осуществляется управление как душой, так и телом. В состав разумной организации души включались четыре «царственные силы» – воля, совесть, ум и сила любви. Разумная часть души также именовалась св. Макарием рассудком, который сравнивался с путеводительным глазом, указывающим путнику направление пути, а также необходимость соблюдать осмотрительность во время его прохождения. «Путеводительный глаз» души также называется «зраком», или внутренним зрением, исходящим от ума. «Но как внешние очи издали видят терния, и стремнины, и пропасти, так и ум, по быстроте своего зрения, предусматривает козни и наветы супротивной силы, и, будучи как бы душевным оком, предохраняет душу», – поясняется в седьмой Беседе преподобного. Однако ум человеческой души способен вести путника и по ложному пути, если уклоняется от Божественного света, озаряющего душу. Поэтому для выполнения руководящей роли по отношению к душе и телу уму необходимо постоянно обращаться к Богу как источнику света, освещающего «зрак», который и направляет сознание человека по освещенному пути.

В учении о душе преп. Макарий разграничивал два ее состояния – идеальное и феноменальное. Идеальное ее состояние характеризуется в двух основных аспектах – эссенциальном (по характеру природы души) и экзистенциальном (с точки зрения ее жизненного устремления). Эссенциальный аспект идеальной души выражен посредством ряда значений, концентрирующихся вокруг идеи полноты совершенства. К ним относятся следующие изречения: душа сотворена светом и духом, она представляет собой сияние красотой неизреченной божественной славы, душа соделана

невестой Бога, Его обителью и храмом. Подчеркивается, что в ее природе отсутствует что-либо омраченное.

В экзистенциальном аспекте идеальное состояние души осмысливается как ее неуклонное стремление стать жилищем и престолом Божиим. Из этого вытекает императив – признать себя храмом Бога и не изображать в сознании никаких мысленных идолов. «Посему, если сделался ты престолом Божиим и Бог восседает в тебе, если душа твоя стала вся духовным оком, вся светом, насыщена оною пищею духа, напоена живою водою, духовным вином, веселящим сердце, если облек ты душу в ризу неизреченного света..., то живешь уже ты вечною жизнью, и в настоящее время упокоеваясь во Христе», – наставлял св. Макарий в слове «О свободе ума». Душа призвана «сраствориться с Духом» и составить с ним единое духовное целое.

Таким образом, в учении об идеальном состоянии души оба рассмотренных аспекта соотносятся между собой как данное и заданное: будучи по своей природе образом Божиим, душа призвана осуществить трансформацию в направлении осуществления духовно-божественного состояния.

Феноменальное состояние души представляется в ситуации «между земным и небесным». С одной стороны, душа, будучи образом Божиим, стремится в небеса, но с другой, переходит к пределам земли, где она «ходит во плоти и в помыслах». Однако в ситуации земного существования души Бог посредством откровения указывает ей на небесное достоинство и славу по сравнению с земным достоинством и славою: «Видимая слава и богатство царя суть нечто земное тленное, преходящее; а то царство и то богатство божественны, небесны, славны, никогда не преходят или никогда не прекращаются».

Феноменальное состояние души оценивается преп. Макарием в амбивалентности драгоценного / позорного. «Называем же душу драгоценнейшею, – говорится в седьмом Слове, – потому, что Бог благоволил в единение и общение с духом собственного Своего естества ввести не другое какое-либо существо, или небо, или солнце, или звезды, или море, или землю, или какую видимую тварь, но только одного человека, которого возлюбил паче своих тварей». В данном случае взгляд на идеальную душу не выводится за пределы феноменального ее бытия, но включается в него в качестве эталона человеческой природы. Душа считается идеальной при условии ее стремления к сопричастности с божественным Духом, и, благодаря названному обстоятельству, ценность человека возвышается над ценностью вещного мира. Отсюда вытекает ответственность человека в реализации идеала, чтобы не оказаться вещью среди вещей, но стать бого-духовным существом.

Однако в феноменальном своем бытии идеальная сторона души сосуществует с порочной стороной. «Как в видимом мире блудница бесчинно предаст себя всякому, так и душа предала себя всякому демону и растлевается духами», – отмечается в 27-й Беседе. Фраза «предала себя всякому демону» указывает на предательство души по отношению к Богу, а «растлевается духами» призвано особенно подчеркнуть ее позорную жизнь в распутстве. Преп. Макарий назвал душу «телом тьмы», подчеркивая, что она не считается произведением тьмы, поскольку содержит в себе душу света, то есть силу Святого Духа. Как очевидно, преп. Макарий не довольствуется констатацией падшего состояния души, но выражает эту же идею языком острого обличения. Например, он замечает в 25-й Беседе, что «не стали мы еще храмом Божиим и обителию Духа Святого, потому что доньше, по стремлению своему к страстям, мы – храм идольский и виталище лукавых духов». В этой же беседе говорится, что вместо обновления и достижения «царства священства», люди сделались «змиями рождения эхиднова».

Объясняя амбивалентную оценку состояния души, выраженную посредством бинарных оппозиций божественного света / «тела тьмы», «храма Божьего» / «храма идольского», «род царства священства» / «род эхиднов», писатель обращается к грехопадению Адама как к причине падения сотворенной Богом души. Грехопадением Адама воспользовался лукавый князь, который, пленив человека, «так обложил и облек душу властью тьмы, как облачают человека, чтобы соделать его царем и дать ему все царские одеяния и чтобы от головы до ногтей носил он на себе все царское». Такого рода одеяние для человека св. Макарий называет «порфиroy тьмы», которой князь тьмы облек всю душу, не оставив в ней свободным от своей власти ни одного ее члена.

Из всего этого вытекают два существенных вывода. Первый – признать порок как чуждое для природы человеческой души явление, который «вкрался в нас вследствие преступления первого человека» и который «сделался для нас как бы природою», необычной для природы небесного Духа. Другой вывод – изгнать порок из естества души человека и восстановить ее в первоизданной чистоте. Душа страдает от немощи порока и греха, так что она нуждается в освобождении. Несмотря на полное облачение души в «порфиру тьмы», Дух Божий не только удаляется от грешной души, но и пребывает внутри ее. Поэтому пространство души одновременно содержит в себе благодать и грех. Пребывание божественной благодати внутри души создает важнейшее условие для открытости души в отношении Духа и стремления к Нему. Преп. Макарий сравнивал душу с медным сосудом, который внутри кипит от огня, разведенного вне сосуда. Огонь символизирует Божественный Дух, возжегший душу извне.

В таком случае человеку предназначено подкладывать дрова, чтобы поддерживать священный огонь. Нерадение в поддержании этого огня влечет за собой последствием убывания духовного жара. Тогда душа вспоминает о прежнем покое и начинает страдать.

Таким образом, в учении о феноменальном состоянии души подчеркивается необходимость реконструкции душой своего идеального состояния: душа призвана осуществить трансформацию в направлении осуществления духовно-божественного состояния через радикальное очищение от порочащих ее идеальную природу элементов в органической опоре на Божественный Дух.

Руководящим и направляющим фактором для каждой человеческой души выступает **дух**. Благодаря душе, человеческое существо получает возможность жить, но при этом уместна постановка вопроса: чем живет, или какими ценностями и идеалами руководствуется человек в своей жизни (чем он «дышит»)? На поставленный вопрос можно получить различные ответы: человек может руководствоваться в своих поступках духом любви или духом агрессии к другому человеку, духом стяжательства в отношении к вещам или к дарам Божественной благодати, духом влечения к комфорту или аскетическим духом. Поэтому роль духовного фактора в жизни человека понимается в амбивалентности: «Посему благовидный образ Духа, еще ныне как бы запечатленный внутри святых, соделает и тело их по внешности боговидным и небесным. Покрывало же мирского духа, лежащее на душе оскверненных и грешных, мерзостью страстей соделав (увы мне!) и самый ум омраченным и безобразным, явит и тело по внешности омраченным и исполненного всякого срама», – заявлял св. Макарий в седьмом слове «О свободе ума». Таким образом, «благовидный образ Духа» и «покрывало мирского духа» соотносятся в виде несовместимой друг с другом оппозиции, а значение Божественный Дух предельно возвышается над мирским духом.

Руководящий жизнью души Божественный Дух призван возвысить человеческую душу, освободив ее из-под власти мирского духа. Это освобождение в значительной степени зависит от индивидуальных усилий человеческой души, предпринятых в направление очищения от всех страстей, вступая в единение с Духом Утешителем. Как мы отчетливо видим, сопричастность с Духом выглядит единством двух аспектов – **духовного очищения и духовного восхождения**, позволяющие душе «сраствориться с Духом» и стать с ним единым целым. Душа умирает для мира и рождается в лоне Духа.

Духовное состояние «срастворения» души с Духом в единое целое означает добровольное принятие сознанием человека позиции **отказа от своей самости**. Данная позиция аргументируется взглядом на духовно-божествен-

ное начало как на необходимый для души источник питания, без которого душа умирает. Жизнь для человека трактуется исполнением предназначения «жить небесной жизнью» – принимать небесную пищу и облачиться в небесные одежды. Поэтому тенденция души к абсолютной автономии должна уступить место теонии, в чем выражается решительный отказ от самости в пользу безусловного принятия для себя Божественного Духа в качестве руководящей и направляющей силы. «Горе телу, – подчеркивал св. Макарий, – когда оно останавливается на своей природе, потому что разрушается и умирает. Горе и душе, если останавливается на своей природе и уповает на свои только дела, не имея общения с Божественным Духом, потому что умирает не сподобившись вечной Божественной жизни».

Однако теонизация души Божественным Духом вовсе не означает полное поглощение ее автономии и растворение в Духе, как это имеет место в учениях брахманизма, индуизма и буддизма. Душа сохраняет свою автономию, признавая приоритет теонии в качестве «альфы» и «омеги» жизнедеятельности: ее теоническое происхождение как образа Божьего должно завершиться святостью как теонической жизни в Боге автономной личности святого. В таком случае автономия души осуществляется не в границах самости, но в границах теонии. Земная жизнь выглядит динамикой автономной души в ее восхождении к святости под водительством Духа.

Важнейшими духовными инструментами восхождения души к Божественному Духу определяются служение и любовь к Богу. Достойное служение Богу наделяется духовным статусом (служение «по благодати и по духу», осуществляемое «внутренним человеком»). Служение и любовь рассматриваются не изолировано друг от друга, но в их органическом единстве. В 15-й беседе отношение души человека к Христу излагается посредством брачной символики, согласно которой Христос обручается с душой как со своей невестой, а последняя должна при этом хранить целомудрие и любовь к Жениху, «хорошо вести себя в доме Небесного Царя, со всей преданностью дарованною благодати». В противном случае ее ожидает постыдное бесчестье и отлучение от жизни, «как соделавшейся неблагопотребною и неспособною к общению с Небесным Царем».

Духовное очищение и духовное восхождение души рассматривается св. Макарием в качестве священного жертвенного акта, который осмысливается не только в символике огня, но и соли. Исходным пунктом размышления преподобного над «осолением» приносимой Богу жертвы послужило изречение Иисуса Христа в адрес апостолов, указывающее им: «Вы – соль земли» (Мф. 5, 13). В данном контексте земля истолковывается образом человеческих душ, а соль – небесной силою Духа, предохраняющей души от гниения: «Как мясо без соли загнивает, наполняется великим зловони-

ем, и по причине несносного смрада все отвращаются от него; и в загнившем мясе пресмыкаются черви, находят там себе пищу, поедают в нем и гнездятся в нем; но как скоро посыпана соль, питавшиеся мясом черви истребляются и гибнут, зловонный запах прекращается, потому что соль по природе своей истребляет червей и уничтожает зловоние; таким образом и всякая душа, не осоленная Святым Духом, не причастная небесной соли, то есть Божией силы, загнивает и наполняется великим зловонием лукавых помыслов; почему лице Божие отвращается от страшного смрада суетных помыслов тьмы и живущих в такой душе страстей; закрадываются в нее злые и страшные черви, то есть лукавые духи и темные силы, питаются, гнездятся и пресмыкаются там, поедают и растлевают ее... Но как скоро душа прибегает к Богу, уверует и испросит себе соль жизни, благого и человеколюбивого духа, снисшедшая небесная соль истребляет в ней страшных червей, уничтожает вредное зловоние и очищает душу действием силы своей». Осоленная душа, продолжает свои рассуждения преп. Макарий, возлагается на огонь. Тут она уже предстала перед Христом, как истинным Архиереем, который закаливает душу, и душа через ее жертвоприношение умирает в прежней греховной жизни, оставляя прежние лукавства и страсти. Она содержит уже в себе силу Святого Духа и становится «душою света», освободившись от прежнего состояния «души тьмы».

Результатом духовных устремлений души являются определенные **духовные дары**. Св. Макарий в пятой беседе поясняет: «Обновлением ума, умирением помыслов, любовью и небесной приверженностью ко Господу от всех людей в мире отличается новая тварь – христианин. Для того было и пришествие Господне, чтобы истинно уверовавшие в Господа сподобились сих духовных благ. Христианам принадлежат и слава, и красота, и небесное неизглаголенное богатство, приобретаемое трудом, потом, испытаниями, многими подвигами, но не иначе как при Божественной благодати». Этим самым подчеркивается значение христиан, которые характеризуются не наружным образом, но стяжанием духовных даров, «новой тварью», в отличие от людей, находящихся во внешнем по отношению к христианству социокультурном окружении. Все перечисленные выше дары образуют содержание христианской духовности, являясь плодами двоякой духовной деятельности – Божественного Духа как дарителя свойственных христианству духовных ценностей, а также самих христиан, которые приобретают эти ценности не пассивным путем, но активным трудом, испытаниями и подвигами. Способность души устремляться к Богу путем активной деятельности образует духовный фактор в его священном выражении.

Таким образом, осмысление души в ее идеальном и феноменальном контекстах не сводится к демонстрации ее положения в статике, но вклю-

чается в динамический контекст трансформации от феноменального к идеальному состоянию. Наличное бытие души в феноменальном мире представлено уклонением от идеального ее бытия в ситуации божественного порядка (в социологии это называется девиацией как отклонение от нормы). В сложившейся ситуации душе предписывается выполнить свой «теономический долг», который заключается в восстановлении идеального порядка ее бытия. Применительно к осмыслению души идеальное и феноменальное ее измерения восприняты в общем для них биполярном онтологическом контексте, призванном подчеркнуть ситуацию глубокого противоречия жизненного состояния души, а также динамику ее жизни в преодолении указанного противоречия путем решительного размежевания с автономной самостью в направлении теонимизации.

3. Сердце как средоточие душевной жизни

Обычно сердце понимается в двух значениях – телесном и душевном. В первом значении сердце рассматривается в качестве узла телесной жизни человека, центром кровеносной и дыхательной систем. Во втором значении сердце воспринимается центром душевной жизни, концентрирующим в себе чувственно-эмоциональную природу человека. Однако аскетическая мысль переносит значение сердца в экзистенциальную сферу человеческого бытия, нацеленного на осуществление акта трансцендирования. В монотеистических религиях, включая христианство, объектом трансцендирования и его конечной целью выступает Бог. Так, в Евангелии Матфея говорится: «Не собирайте себе сокровища на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут; Ибо где сокровища ваши, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 19–21). Комментируя приведенный фрагмент, св. Макарий подчеркивает: «К чему привязано сердце человека и к чему влечет его пожелание, то бывает для него богом. Если сердце вожделевает всегда Бога, то Бог есть Господь сердца его». Выдвигая насущной для человека жизненной необходимостью хранение сердца, преподобный ссылается на изречение в Притчах Соломоновых: «Больше всего хранимого храни сердце твое; потому что из него источники жизни» (Прит. 4,23).

Приведенные высказывания позволяют выработать взгляд на сердце как на экзистенциально-энергетический центр человеческой жизни, который содержит в себе не только чувственную, но также волевую сферу, устремляющую сознание к осуществлению безусловного выбора в адрес божественного бытия и отказа от интенции в направлении обустройства

комфорта в условном феноменальном мире. Однако предварительным условием предлагаемого выбора является расположение сердца к определенным ценностям и идеалам, когда одни из них оно принимает, а другие отвергает. При этом расположение сердца как к одним, так и другим идеалам в значении принятия / отвержения характеризуется значительной эмоциональной насыщенностью.

Сердце рассматривается св. Макарием внутренним вместилищем божественной силы, действующей посредством огня, производящего в людях небесный образ, а также обновляющего человеческое тело и душу при их воскресении. Из указанного обстоятельства вытекает необходимость обратить сердце навстречу Богу и принять его благодатное действие в сердце посредством сердца. Принять сердцем – значит посвятить Ему свое сердце как священную жертву. «Иудеям, – утверждал св. Макарий, – дан был закон, написанный на каменных скрижалях, а нам даны законы духовные, написанные на плотных скрижалях сердца». Подчеркивалось, что закон написан в сердце не чернилами, но Духом Божиим. Эта мысль поднимает значение сердца до уровня Священного Писания, когда преподобный замечает, что «не в Писаниях только, начертанных чернилами, должны они находить для себя удостоверение, но и на скрижалях сердца благодать Божия пишет законы духа и небесные тайны, потому что сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладевает пажитиями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами; ибо там ум, и все помыслы, и чаяния души, потому благодать и проникает во все члены тела».

Из всего вышесказанного вытекает идея «внутреннего человека» как носителя «завета внутри», в сердце. Такой человек призван принимать Божественный закон не внешним образом, но сердцем. Посредством духовной работы сердца осуществляется преобразование определенных внешних ценностей во внутренние структуры сознания, а их принятие характеризуется экзистенциальным принятием. Метафоризация сердца в пространстве духовной сферы жизни личности выступает существенным кодом в двух отношениях: во-первых, в духовном возвышении Божественного закона, который пишется не чернилами, но Духом Божиим в сердце; во-вторых, в духовном возвышении личности, воспринимающей сердцем Божественный закон. При этом ценность Божественного закона наделяется значением Божественной благодати – даром Бога, запечатленном в сердце человека.

Сердце рассматривается вместилищем ума, который выступает связывающим звеном между сердцем и внешним миром. Благодаря уму, душа человека устремляется к Богу и внешнему миру. Воспринимая информацию извне, ум ее привносит в душу человека, в том числе и в сердце, ко-

торое внутренним образом ее принимает. «Как глаз мал со всеми прочими явлениями, – пояснял св. Макарий, – и самая десница, при всей своей малости, есть самый важный сосуд, потому что вдруг видит небо, звезды, солнце, луну, города и прочие твари, и все видимые вдруг предметы одинаково изображаются и живописуются в малой зенице ока, – так и ум то же самое в сердце». Человеческий ум способен воспринимать и приносить в сердце как Божью волю, так и мирские страсти, вследствие чего сердце рассматривается в его аксиологической амбивалентности, как и вся душа. «Само сердце – малый сосуд; но там есть змии, там есть львы, там есть ядоносные звери, там все сокровища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти; но там также и Бог, там Ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати, там есть все... И как в ином доме бывает множество дыма, так и грех с скверными его помыслами и бесчисленное множество демонов вкрадываются в сердечные помыслы и заседают там», – разъяснялось преподобным в его 43-й беседе.

Для освобождения сердца от «лукавой тьмы» в его пространство невидимым образом нисходит Сын Божий – Иисус Христос. Посещение Христом сердца как бездны души сравнивалось св. Макарием с нисхождением Спасителя в бездну ада для освобождения от его оков заключенных там узников. Сердце человека, в котором гнездятся лукавые помыслы, наделено преподобным значением метафоры гроба и могилы: «и когда, – наставлял он, – слышишь о гробах, представляй мысленно не только о видимых гробах; потому что гроб и могила для тебя – сердце твое. Когда гнездятся там князь лукавства и ангелы его, когда пролагаются там стези и пути, по которым бы сатанинские силы проходили в ум твой и помыслы твои; тогда не ад ли, не гроб ли, не могила ли, не мертвец ли ты перед Богом? Сатана положил там печать свою на неискушенное серебро; посеял в душе семена горечи... Посему Господь приходит в души, Его взыскавшие, во глубину сердечного ада, и там повелевает смерти, говоря: «Освободи заключенные души, взыскавшие Меня, которые держишь ты насильно». И сокрушает Он тяжелые камни, лежащие на душе, отверзает гробы, воскрешает истинного мертвеца, изводит заключенную душу из мрачной темницы».

Однако освобождение сердца от «лукавства князя тьмы» не сводится к пассивному ожиданию души сверхъестественного и спасательного действия со стороны Бога. Преп. Макарий апеллирует к императиву сохранения сердечной чистоты как безусловного требования Бога, предъявляемого человеку. Сохранение чистоты сердца рассматривается существенным фактором заботы о собственной душе в направлении ее духовного возде-
львания. В указанном смысле духовное обновление души сравнивается

с трудом земледельца: «Как земледелец, попечительный о собственной земле своей, сперва обновляет ее и истребляет на ней терния, а потом ввергает в нее семена, так и ожидающему от Бога приять семя благодати надлежит сперва очистить землю сердца своего, чтобы падшее на него семя Духа принесло совершенные и обильные плоды». Духовный труд как забота о собственном сердце выглядит существеннейшим условием сверхъестественного спасательного действия со стороны Бога: прежде чем принять от Него спасательное семя, необходимо подготовить для него почву. Духовной подготовкой сердечной почвы является ее тщательная уборка по освобождению от сорняков, которыми выступают пороки.

Согласно мысли св. Макария, очищение внутреннего человека не должно сводиться только к воздержанию от худых дел, наряду с которым чрезвычайно важным является приобретение совершенной чистоты и совести. Для того, чтобы заняться уборкой души, требуется произвести тщательный ее досмотр, особенно сердца, которое рассматривается как необъятная бездна и тайник души, где гнездится змей и куда входит сатана. «Напряги, человек, помыслы свои, и войди к этому пленнику и рабу греха – уму твоему, и рассмотри этого, на самом дне твоего ума, во глубине помыслов, в так называемых тайниках души твоей, пресмыкающегося и гнездящегося змия, который убил тебя, поразив главнейшие силы души твоей; потому что сердце есть необъятная бездна».

Досмотр «тайников души» должен повлечь за собой глубокое чувство смирения и раскаяния перед Богом, которому кающийся ввергает свои «сокровенные тайники». Совершение молитвы требует обращение ума на сердце для того, чтобы ум был сосредоточен исключительно на Боге, но не на мирских помыслах, которые входят в сердце и от него же исходят, препятствуя достижению молитвенной чистоты.

Одним из важнейших условий достижения и хранения чистоты сердца св. Макарием определяется милосердие как нравственная форма отношения к грешникам и всем нуждающимся людям. Он обращался к христианам со следующими словами назидания: «Увидишь ли одноокого – не осуждай его в сердце своем, но смотри на него, как на здорового; смотри на имеющего сухую руку – как не на сухорукого, на хромого – как на ходящего прямо и на расслабленного – как на здорового. Ибо в том состоит чистота сердца, чтобы видя грешников или немощных, иметь к ним сострадание и быть милосердным». Милосердие («милость сердца») представляет собой интенцию души не только на Бога, но также в сторону иного человека, к которому приближает сердце. Этим самым, требование очищения сердца приобретает не только духовное, но и социальное значение, пронизанное глубоким духовным смыслом.

Требование «возделывать землю сердца» декларируется требованием, предъявляемым человеку со стороны Бога. При этом предпринимаемое духовное усилие непременно должно сопровождаться осознанием смирения и самоумаления собственных трудовых заслуг. Св. Макарий наставлял: «Вот признак христианства: сколько ни потрудишься, сколько ни совершишь праведных дел – оставайся в той мысли, будто бы ничего тобою не сделано; постясь – говорить: «Я не постился»; молясь – «Не молился»; пребывая в молитве – «Не пребывал, полагаю только начало подвигам и трудам». Хотя бы и праведен был перед Богом, должен говорить «Я не праведник, не тружусь, а каждый день начинаю только»».

Очищение сердца трактовалось преп. Макарием аналогично взгляду апостола Павла на внутреннее обрезание, совершаемое «в сердце по духу, а не по букве» (Рим. 2, 29). Посредством обрезания иудеи позиционировали свою избранность в качестве Божьего народа среди других (необрезанных) народов. В противоположность иудаизму, избрание христиан обуславливается искупительной жертвой Христа, принесшего Себя в жертву, чтобы «очистить Себе народ особенный, ревностный, к добрым делам» (Тит. 2, 14). Инструмент очищения сердца определялся метафорой небесного меча, «обсекающего излишество ума, то есть нечистое краеобразие греха». Поэтому принятие христианами знамения обрезания внутрь своего сердца рассматривается в качестве существенного условия избранности их Богом, духовной границей идентичности, конституирующей принадлежность каждого христианина к Богом избранному сообществу христиан. Этим самым св. Макарий побуждает каждого христианина серьезно задуматься над правом называться христианином, аналогично тому, как апостол Павел определял истинного иудея следующими словами: «Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; Но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце по духу, а не по букве: ему похвала не от людей, но от Бога» (Рим. 2, 29). Поэтому св. Макарий считал священным долгом каждого христианина блюсти свое сердце, непрестанно управлять и возделывать его в тесном согласии с Божьей волей.

Выводы

1. В учении св. Макария вопрос о душе выглядит вопросом о достоинстве человеческой жизни в её эссенциальном и экзистенциальном значениях. В первом значении достоинство человека определяет его статус образа Божьего, вложенного в его природу Богом в момент творения, во втором – призвание к осуществлению святости (обожения) как конечной цели жиз-

ненного бытия. Сотворение человека и его конечное призвание формируют осознание **теономии** как ультимативного смысла бытия личности, возведенного в императивы: «живи Божественной жизнью!», «стремись к Богу!», «реализуй в своей жизни Божественный замысел!» и т. п. Принцип теономии решительно настаивает на добровольном отказе человека от безусловной самости и ее вверении Богу. Однако теонимизация души не ограничивается пассивным подчинением Богу, но активной ее деятельностью, направленной на очищение от мирских натисков и давления самости, что сопровождается восхождением к Богу. Все это указывает на теономию как на системообразующее ядро аскетической антропологии: все ключевые стороны жизни души – ее происхождение, жизненный долг, свобода и судьба «завязываются» на теономии. На осознание и практическое осуществление душою жизненной теономии нацеливает ее дух, который теонимичен по своей сути.

2. В учении о душе существенное значение уделяется сердцу, которое представляется экзистенциально-энергетическим центром человеческой жизни. Учение о сердце стремится подчеркнуть ценность «внутреннего человека», личности в отличие от внешне-эмпирической стороны человеческого существования в качестве социума. Роль сердца усматривается в следующих значениях: во-первых, в глубоком усвоении внешней информации, поступающей то ли от божественной, то ли от мирской среды («принятие сердцем»); во-вторых, во внутреннем побуждении души к осознанию и осуществлению каких-либо жизненно-значимых задач в соответствии с определенными ценностями и идеалами. Все это позволяет определить статус сердца в качестве воле-рациональной сферы. Учение о сердце преп. Макария Великого основывается на теонимическом принципе: достоинство личности определяется ее безусловным долгом глубоко усваивать сердцем Божественную волю, с которой соединяется воля человека в единый энергетический поток и побуждает душу (из сердечной глубины) устремляться к Богу и достижению святости. Для этого требуется очищение сердца и сохранение его в состоянии чистоты.

3. Учение о душе преп. Макария Великого не следует расценивать лишь формой умозрительной конструкции, оторванной от практической жизни. Напротив, названное учение продиктовано не теоретическими задачами, но жизненным опытом бытия личности, поставившего в острой критической форме проблему достоинства человека и его жизни. В указанном способе постановки проблемы прослеживается глубокий экзистенциальный мотив – острота озабоченности о человеке, его жизни и конечной судьбе. Из данного обстоятельства вытекает потребность побудить человека к духовной трансформации в соответствии с идеалами христианской культуры – не только

представителей светской общественности или последователей нехристианских традиций, но и самих христиан. В системе антропологической мысли св. Макария учение о душе представлено **органической взаимосвязью теономического принципа с христианской аскетикой**, согласно которой духовное восхождение личности не мыслится вне аскетической практики, руководствующейся теономическим принципом, а теономиический взгляд на жизнь человека опирается на ценности аскезы.

ЛИТЕРАТУРА

- Алфавит духовный. Преподобный Макарий Великий. – М.: Православн. братство св. ап. Иоанна Богослова, 2009. – 445 с.
- Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2 т. / В. И. Несмелов. – Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. – 3 изд. – Казань, 1906. – 418 с.
- Панков Г. Д. Ценностные аспекты «Жития» св. Макария Великого / Г. Д. Панков // Віра і розум : Богословсько-філософський журнал. – 2016. – № 9. – С. 156–168.
- Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. – 536 с.
- Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций / Пер. Л. Волконская. – Минск: Лучи Софии, 2007. – Ч. II. – Гл. 5. – С. 207–215.
- Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Святой Григорий Палама и православная мистика / Протопресвитер Иоанн Мейендорф // История Церкви и восточно-христианская мистика. – М.: Правосл. Св.-Тихон. богосл. ин.-т, 2003. – Гл. 1. – С. 284–286.
- Сапронов П. А. Реальность человека в богословии и философии / П. А. Сапронов. – СПб.: Церковь и культура, 2004. – 434 с.
- Сержантов П. Исихастская антропология. О временном и вечном / П. Сержантов. – М.: Православный паломник, 2010. – 320 с.
- Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. – Т. 4. Древнее монашество и возникновение монашеской письменности / А. И. Сидоров. – М.: Сибирская Благовонница, 2014. – С. 399–512.
- Флоровский Г. В. Восточные Отцы V–VIII веков. – Изд. 2-е. – М., 1992. – Разд. VI. 2. – С. 146–161.
- Хоружий С. С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии / С. С. Хоружий // Синергия: Проблемы аскетической мистики православия. – М., 1995. – С. 43–150.
- Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. / С. С. Хоружий. – Т. 1. – СПб.: Изд. Русской христианской гум. академии, 2012. – 240 с.
- Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. / С. С. Хоружий. – Т. 2. – СПб.: Изд. Русской христианской гум. академии, 2012. – С. 4–57, 108–156.