

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-73-18-46>

УДК 230.1 + 81-26

ББК 86.37-4 + 81.18

Научная статья/Research article



This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2024 г. И.А.Соколов
г. Архангельск, Россия

© 2024 г. Н.Н.Бедина
г. Архангельск, Россия

**ДЭВИД БРЭДШОУ
«РАЗУМ И СЕРДЦЕ
В ПОНИМАНИИ ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА И ЗАПАДА»¹**

Статья «Разум и сердце в понимании христианского Востока и Запада» Дэвида Брэдшоу, современного американского богослова, философа, патролога, декана философского факультета университета Кентукки, написана в 2008–2009 гг. и была опубликована в журнале «Вера и философия: Журнал Общества христианских философов» (2009. Vol. 26, Iss. 5. Art. 10) [6]

Аннотация: Перейдя в осознанном возрасте из Протестантизма в Православие, Дэвид Брэдшоу начинает скрупулезно исследовать многогранное учение Православной церкви, одним из аспектов которого выступают богословско-философские категории разума и сердца. Как определяет сам философ, его исследовательский интерес сосредоточен на осмыслении параллелей и расхождений между грекоязычной (Восточной) и латиноязычной (Западной) ветвями христианства, а также между тремя великими монотеистическими традициями Средневековья — христианской, еврейской и исламской. Книга «Аристотель Восток и Запад: метафизика и разделение христианского мира» (2004), переведенная на русский язык в 2012 г., «рассматривает различия между Востоком и Западом через призму «энергии» — греческого термина, который лежит в основе как концепции Божественных энергий (на Востоке), так и концепции Бога как чистого акта (на Западе)» [30]. Последующие работы философа продолжили это сравнительное исследование в контексте таких богословских вопросов, как Божественная свобода, время и вечность, предопределение и избрание и пр.

В статье «Разум и сердце в понимании христианского Востока и Запада» Дэвид Брэдшоу предпринимает попытку рассмотрения парадигмы Восточного и Западного понимания разума и сердца, начиная с их общих истоков в библейской и классической древности. Особое внимание в работе уделяется психосоматическому холизму библейского мироощущения, определенному мыслителем одновременно как центральное ядро и одно из условий взаимодействия разума и сердца в пози-

¹ В сокращенном варианте в форме доклада этот текст впервые был переведен Д.К. Масловым. См.: [2].

ции Восточно-христианской церкви. Говоря об интерпретации разума и сердца в текстах Запада и Востока, философ подчеркивает важность коннотативного поля их восприятия, причем разная интерпретация понятий определяет уровень их релевантности.

Актуализируя позицию Восточного христианства по отношению к телесному состоянию человека, Дэвид Брэдшоу говорит о внутренней зависимости холизма от концепции онтологического дуализма разума и сердца, что является весьма неожиданным с точки зрения традиционной западной философии. Тем не менее, исходя из логики развития восточно-христианской богословской мысли, такая зависимость представляется последовательной и убедительной. «Более того, — заканчивает свое размышление автор, — она дает реальную надежду на то, что разум и сердце не неизбежно противопоставлены друг другу, но в действительности могут быть воссоединены».

Поскольку в тексте статьи Дэвида Брэдшоу в качестве иллюстрации используются многочисленные цитаты из Священного Писания и святоотеческих сочинений, при переводе нами было принято решение руководствоваться Синодальным переводом Ветхого и Нового Заветов, при приведении цитат из иных текстов пользоваться уже имеющимися переводами на русский язык. Ссылки на использованные издания отмечены в примечаниях.

Ключевые слова: Разум, сердце, Западное и Восточное христианство, холизм, дуализм, исихазм..

Информация об авторах перевода:

Иван Александрович Соколов — магистрант по направлению «Культурология», Северный (Арктический) федеральный ун-т им. М.В. Ломоносова, наб. Северной Двины, д. 17, 163002 г. Архангельск, Россия.

E-mail: ivansok33@yandex.ru

Наталья Николаевна Бедина — доктор культурологии, доцент, Северный (Арктический) федеральный университет им. М.В. Ломоносова, наб. Северной Двины, д. 17, 163002 г. Архангельск, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1613-4164>

E-mail: bedina-nat@yandex.ru

Дата поступления статьи: 08.10.2023

Дата одобрения рецензентами: 13.02.2024

Дата публикации: 25.09.2024

Для цитирования: Соколов И.А., Бедина Н.Н. Дэвид Брэдшоу «Разум и сердце в понимании христианского Востока и Запада» // Вестник славянских культур. 2024. Т. 73. С. 18–46. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-73-18-46>

Кажется, каждый человек когда-нибудь слышал знаменитое изречение Блеза Паскаля: «У сердца свой рассудок, который рассудку недоступен» [1]. В данном суждении, актуальном как в эпоху Паскаля, так и в наше время, выражено сомнение в полноценности разума, опирающегося исключительно на самого себя, игнорирующего зоркость сердца. И пусть эта мысль уже давно стала общим местом, большинству из нас все же будет трудно сказать, что в данном случае подразумевается под разумом и под сердцем. Мы можем приблизиться к ясности в этом вопросе, разобравшись в том, что данные ключевые слова значили лично для Блеза Паскаля. Как и многие интеллектуалы, писавшие на волне научной революции XVII в., Паскаль понимал под разумом

нечто, противопоставляющее себя устоявшимся авторитетам и традициям. Для Паскаля разум — возможность выведения истины, в полной мере отвечающей результатам индивидуальных ощущений и рефлексии [2]. Предположение, выдвинутое им в приведенном высказывании, — это попытка, вопреки новым философским и научным концепциям, показать, что у сердца есть свой способ познания, который не может быть осмыслен в таких терминах.

Что же тогда Паскаль подразумевает под сердцем? Изначально нам может показаться, что он понимает под сердцем способность познания априорных истин. Например, что существуют три пространственных измерения или бесконечное множество чисел, а также, что большая часть того, что мы принимаем за наш опыт бодрствования, не является сном. Аналогично взглядам следующего за ним Дэвида Юма, Паскаль утверждает, что бессилие доказать такие истины «должно послужить лишь к унижению разума — который желал бы судить обо всем, — но не к оспариванию нашей уверенности в своих понятиях» [3]. Однако Паскаль подразумевает под сердцем орган религиозной веры, и здесь он, судя по всему, имеет в виду не столько априорное знание, сколько акт непосредственного восприятия. «Бога познают сердцем, а не рассудком», — так определяет веру Паскаль, и те, говорит он, кто верит без предварительного обращения к рациональному знанию, «судят об этом сердцем, тогда как другие судят разумом» [4]. Таким образом, Паскаль рассматривает сердце как способность незамедлительного, интуитивного познания. Проблема в том, что эта способность, по замечанию Паскаля, не непогрешима, и тот, кто «судит сердцем», иногда судит предвзято и ошибочно. Это рождает вопрос, на который Паскаль, насколько я осведомлен, так и не дал аргументированного ответа. Как можно правильно оценить «рассудок» сердца, без преуменьшения значимости сердца в качестве независимого средства познания? Или, иными словами, как мы можем признать надлежащую роль сердца, не приуменьшая при этом значение познавательной функции разума?

Понимание сердца у Блеза Паскаля в некотором смысле исключительно, поскольку сердце у него не связано с каким-либо эмоциональным опытом. Гораздо более типичен взгляд младшего современника Паскаля, герцога Франсуа де Ларошфуко, который в своих «Максимах» говорит о сердце как о вместилище страстей. Согласно де Ларошфуко, «ум всегда в дураках у сердца». Эту максиму он подтверждает сотнями примеров человеческого позерства, самообмана и тщеславия [5]. Несмотря на это различие, Паскаль и Ларошфуко сходятся во мнении, согласно которому сердце связано с чувством, понимаемым широко, включающим и интуицию, и эмоции, а также в подозрении о нежелании или невозможности разума воздать должное такому чувству. Говоря о современной культуре, можно смело утверждать, что это подозрение находит свое подтверждение. Образ сердца повсеместно используется в популярной музыке, во множестве произведений литературы, а также как форма выражения религиозного чувства. Однако философы и ученые, кого мы исходя из наших целей будем считать представителями рационализма, редко говорят о сердце, упоминая его разве что в метафорических выражениях или имея в виду непосредственно физический орган.

Конечно, констатацией того, что раскол между разумом и сердцем, тревожащий Паскаля, является характерной чертой современной жизни, сейчас вряд ли кого-то удивишь. Гораздо более интересным и менее изученным является то, что дихотомия разума и сердца прослеживается и в Восточном христианстве, но здесь она представлена в совершенно иной форме. Византийские богословы, в частности святитель Григорий Палама (1296–1359), утверждают необходимость в нашем нынешнем состоянии «рассе-

янный чувствами ум ввести внутрь, в самое сердце». Далекое от того, чтобы представлять чувства или эмоции, сердце для Григория Паламы является средоточием разума в его надлежащей форме, в которой он особенно отзывчив к действию божественной благодати. Сам Григорий Палама объясняет это следующим образом:

Сердце — сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения. Стараясь в строгом трезвении соблюдать и направлять эту свою способность, что же мы должны делать как не то, чтобы, собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, приводить его к внутреннему средоточию, к сердцу, хранилищу помыслов? Недаром достойный Макарий сразу за только что приведенными словами прибавляет: «Итак, здесь надо смотреть, начертаны ли благодатью законы Духа». Где «здесь»? В главном телесном органе, на престоле благодати, где ум и все душевные помыслы: в сердце [6].

Многое здесь покажется западному человеку странным, начиная с утверждения о том, что сердце — «главное телесное орудие рассуждения». Сама идея «возвращения разума обратно в сердце» для Блеза Паскаля и Ларошфуко была бы просто бессмысленна, так как для них барьер между разумом и сердцем является закрепленной особенностью человеческой природы и не несет в себе потенциала для последующего преобразования. Тем не менее, суждение о «рассеянности ума чувствами» само по себе звучит достаточно интересно. Идея о том, что божественная благодать начертала законы Духа «на плотяных скрижалях сердца», откровенно библейская (2 Кор. 3: 3). Более того, Григорий Палама говорит не от своего имени, но от имени давней православной традиции, сохраняющей свою силу до настоящего времени. Таким образом, у нас существуют все основания для того, чтобы постараться понять точку зрения Григория Паламы на разум и сердце и отнести к ней серьезно как к альтернативе нашей собственной культуре.

Цель моей работы имеет два аспекта. Во-первых, я попытаюсь описать историю развития этих двух — восточного и западного — способов понимания разума и сердца, начиная с их истоков в библейской и классической древности. Забегая вперед, можно сказать, что оба подхода возникли в попытке синтезировать библейский и классический способы мышления, хотя в каждом случае синтез принимал совершенно разные формы. Во-вторых, я надеюсь, что своим исследованием я хотя бы в какой-то степени смогу выразить свое уважение восточной традиции. Я убежден, что она, по сравнению с западным подходом, имеет два неоспоримых преимущества: первое — восточный подход ближе к библейскому мироощущению, в особенности к библейскому психосоматическому холизму, а второе — помимо констатации раскола между разумом и сердцем, он, насколько я могу судить, предлагает обоснованные и эффективные пути к его преодолению. Допускаю, что пути эти нелегки, но они, тем не менее, дают реальную надежду в той области, где рациональные предложения явно недостаточны.

I

Для начала давайте посмотрим, что сердце и разум обозначают в Священном Писании. Из них двоих сердце, вероятно, является более сложным для понимания, поэтому в первую очередь нам следует обратиться к нему.

Древнееврейское слово с семантическим значением 'сердце' (*lēb* и однокоренные к нему слова) встречается в Ветхом Завете более восьмисот раз [7]. В первом и самом широком (метафорическом) смысле слово используется для обозначения скрытой, недоступной сердцевины чего-либо. Таким образом, можно встретить выраже-

ние «сердце моря» в смысле 'неизмеримая степень глубины морской' (Ион. 2: 4: «Ты вверг меня в глубину, в сердце моря, и потоки окружили меня») или «сердце небес» — в смысле 'недостижимые небесные высоты' [8]. Чаще всего, конечно, это слово означает глубинное и недостижимое ядро человеческой личности. Справедливости ради стоит заметить, что в тексте Писания встречаются выражения, в которых сердце обозначает непосредственно физический орган. Например, когда Иоав «взял в руки три стрелы и вонзил их в сердце Авессалома» (2 Цар. 18: 14) [9]. Однако наиболее часто под словом «сердце» понимается психическое, эмоциональное или духовное ядро личности, как, например, в случае с Авессаломом, который «вкрадывался в сердца людей» (2 Цар. 15: 6), или Давидом, который «склонил сердце всех иудеев как одного человека» (2 Цар. 19: 4). Очевидно, в последних стихах нет прямой ссылки на физический орган, хотя отголосок буквального значения остается и в этой ассоциации сердца с чем-то глубоким, неизменным и наиболее значимым, а не с телесным и преходящим.

Есть и третье значение, балансирующее между двумя крайностями. Остановимся на эпизоде, когда Давид подкрадывается к Саулу и отрезает край его одежды, после чего «больно стало сердцу Давида, что он отрезал край от одежды Саула» (1 Цар. 24: 6). В данном случае сердце метафорически является органом понимания и чувства, но это также нечто физическое, поскольку вину и раскаяние Давид переживает как физический удар. Аналогичный пример видим далее в эпизоде, когда Авигея возвращается домой после того, как сделала благоразумный подарок Давиду против воли своего мужа Навала: «сердце Навала было весело; он же был очень пьян; и не сказала ему ни слова, ни большого, ни малого, до утра. Утром же, когда Навал отрезвился, жена его рассказала ему об этом, и замерло в нем сердце его, и стал он, как камень» (1 Цар. 25: 36-37). Здесь под сердцем одновременно понимается как веселье, т. е. эмоциональное состояние, так и телесный орган, подверженный прямому физическому процессу — умиранию [10]. При этом для автора текста, как представляется, дихотомия между сердцем-физическим органом и сердцем-эмоциональным состоянием не прослеживается; для него здесь действует одно и то же сердце. Я склонен предположить, что в более широком контексте огромное количество библейских идиом следует понимать, прежде всего, как обозначение эмоционально-когнитивного состояния или процесса, но ограниченного пределами физического органа. Например, сердце может обладать характеристикой «горячности» (Втор. 19: 6), может «ожесточиться» (Исх. 7: 3; Нав. 11: 20), может быть «сокрушенно и смиренно» (Пс. 50: 19), может быть «трепещущим» (Втор. 28: 65), «огрубевшим» (Ис. 6: 10), «подкрепленным» (Суд. 19: 5, Пс. 103: 15), «изнеможенным» (Пс. 72: 26), «изливающимся» (Плач. 2: 19) и «кипящим» (Пс. 72: 21).

Сердце — самая глубинная часть нашего существа, как на духовном, так и на физическом уровнях бытия. В связи с этим его трудно познать, и полностью оно может быть познано исключительно Богом. Иеремия восклицает: «Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнает его?» Затем отвечает на свой собственный вопрос: «Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодам дел его» (Иер. 17: 9-10) [11]. Глубина и непознаваемость сердца означают не только то, что люди оказываются загадкой друг для друга, но даже то, что они не способны понять самих себя. В книге пророка Исаяи Бог выражает недовольство Израильским народом: он «приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня» (Ис. 29: 13). При чем недовольство Бога обусловлено не конкретно лицемерием израильтян, поскольку вполне вероятно, что они верят и служат Ему так, как должно. Оно вызвано, скорее, тем,

что, несмотря на их слова и осознанные мысли, они излишне самоуверенны в чистоте своих сердец. В качестве другого показательного примера может служить эпизод, когда Даниил, истолковывая смысл сна Вавилонскому царю Навуходоносору, говорит, что Бог открыл ему этот смысл для того, чтобы царь «узнал помышления сердца своего» (Дан. 2: 30). Другими словами, пророческая миссия Даниила заключается в том, чтобы раскрыть Навуходоносору содержимое его собственного сердца. Лаконичное высказывание Иисуса Христа: «ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6: 21) — это, помимо всего прочего, предупреждение о том, что человек может сильно ошибаться насчет чистоты своего сердца и помышлений.

Идея о труднопознаваемости сердца сегодня широко распространена. И действительно, в случае, когда мы имеем в виду что-то, что глубоко скрыто внутри нас, то чаще говорим о сердце, а не о разуме или душе. Однако при этом мы обычно подразумеваем исключительно сферу чувства, как Паскаль и Ларошфуко. В Библии же, напротив, сердце не связано конкретно с эмоциями, но выступает в роли места пребывания разума, воли и желаний. В то же время, четких различий между этими функциями в Библейском тексте не проводится. Книга Притчей повелевает: «Научитесь, неразумные, благоразумию, и глупые — разуму» (Прит. 8: 5). Быть «благоразумным» (более близкий к библейскому тексту перевод на английский у автора: «understanding heart» — ‘разумным сердцем’, — Пер.) означает обладать не столько остротой ума, сколько благонаправленными намерениями и желаниями. Почему же это рассматривается как форма благоразумия (понимания)? Потому что, чтобы сформировать благие намерения и желания, их необходимо правильно упорядочить, что возможно, только если они сформированы в свете знаний о Боге. Так что знание и приведенные в должный порядок желания, подкрепляя друг друга, идут рука об руку. Для иллюстрации наших доводов можно было бы привести много примеров, подобных молитве царя Соломона: «даруй же рабу Твоему сердце разумное [буквально: слушающее], чтобы судить народ Твой и различать, что добро и что зло» (3 Цар. 3: 9) [12].

Именно в свете глубины сердца и его холистического единства мы можем понять наивысшую важность правильно упорядоченного сердца. Когда в книге Иеремии Бог обещает израильтянам: «И дам им сердце, чтобы знать Меня» (Иер. 24: 7), Он имеет в виду в первую очередь не то, что они узнают о Боге, а то, что они будут непосредственно, лично знать Его, исполняя данные Им заповеди. Таким образом, сердце может быть более или менее открытым и восприимчивым, в зависимости от того, в какой степени оно отзывчиво по отношению к Богу. Псалмопевец молится, чтобы Бог «расширил сердце мое» и «приклонил сердце мое к откровениям Твоим» (Пс. 118: 32, 36). В книге пророка Иезекиля преобразование сердечных помыслов выражается через описание буквальной замены сердца: «И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом» (Иез. 11: 19-20) [13]. Под «плотным сердцем» в данном случае подразумевается не просто здоровый и правильно функционирующий физический орган, но сердце, которое с готовностью движется по пути к Богу, а не пребывает в холоде и бесчувствии. Без такого сердца невозможно подлинное общение между человеком и Богом.

Обратимся теперь к понятию «разум», где, как и в случае с сердцем, присутствуют важные различия между библейским и современным пониманием. В древнееврейском языке нет слова с семантическим значением, аналогичным слову «разум» в английском

языке, хотя лексемы *lēb* (сердце), *nepesh* (душа) и *rūah* (дух) в той или иной степени совпадают с ним [14]. Поэтому более подходящим для наших целей будет греческое слово *nous*, самое распространенное обозначение разума в Новом Завете и центральное понятие для более поздней греческой традиции. Это слово имеет целый ряд значений: разум, рассудок, понимание, мышление, суждение, решение и нрав [15]. Лучший способ разобраться в этом многообразии — принять, что все значения разным образом связаны с актом понимания. В частности, они варьируются от: (а) способности понимания и (б) характерного способа реализации этой способности, до (в) конкретного акта ее исполнения и (г) сильных сторон ее правильного использования. Например, когда святой Павел цитирует греческий перевод Исайи: «Кто познал ум (*nous*) Господень?» (I Кор. 2: 16), он, по-видимому, имеет в виду (в) — конкретное содержание Божественного разума. Когда же он затем торжествующе провозглашает: «Но мы имеем ум Христов», он, вероятно, вместо этого имеет в виду (б) — характерный образ мышления. Он может также намекать на то, что мы таким образом соединяемся с (а) — самой способностью Христа к пониманию, поскольку иначе приобщение к Его способу познания было бы временным или случайным фактом.

В нашем случае необходимо отметить два важных момента. Первый заключается в том, что из-за наличия такого диапазона значений *nous* не противопоставляется чувствам или эмоциям так, как «mind» (разум, — Пер.) в английском языке. Можно заметить, что Павел часто наделяет его нравственными характеристиками, говоря о «плотском уме» (Кол. 2: 18), «поврежденном уме» (I Тим. 6: 5), «развращенном уме» (II Тим. 3: 8), «оскверненном уме» (Тит. 1: 15) и «уме превратном», который был испытан и признан недостойным (Рим. 1: 28) [16]. Причем он имеет в виду не просто недостаток интеллектуальных способностей, а привычную склонность человека думать и чувствовать любостязательно или недостойно. Однако Священное Писание располагает как минимум одним местом, где *nous* встречается в положительной коннотации. В послании к Римлянам апостол Павел говорит о «законе ума моего» (Рим. 23: 7), который противостоит закону греха в его членах. Здесь *nous*, по-видимому, означает способность понимать в той мере, в какой это будет правильно и истинно. Этот отрывок достоин особого внимания, поскольку он перекликается с использованием *nous* в философских трудах других авторов, для которых (как мы увидим дальше) *nous* — это способность, заключающаяся в прямом общении человека с Богом. Таким образом, он выступает связующим звеном между библейским значением этого слова и философским, которое позже станут использовать в своих трудах греческие Отцы Церкви.

Тем не менее — и это второй момент — в Новом Завете преобладает утверждение о том, что наш нынешний, падший *nous* нуждается в преобразовании. В том же тексте, где говорится о «законе ума моего», содержится заповедь: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего (*nous*)» (Рим. 12: 2). Под «обновлением ума» здесь понимается далеко не дарование новых интеллектуальных способностей, а практическое понимание воли Господа, осуществляемое человеком через его поступки. В другом месте Павел призывает своих слушателей «обновиться духом ума вашего (*nous*), и облечься в нового человека, созданного по Богу в праведности и святости истины» (Еф. 4: 23-24). Обновление ума здесь представлено как окончательное преобразование, которое приводит человека в согласие с Божественной волей.

Уже из этого краткого обзора вполне очевидно, что библейское противопоставление сердца и разума — это совсем не то, что оппозиция чувства и мысли. Это скорее противопоставление между центральным ядром нашей сущности и нашим феноме-

нальным сознанием, включающим в себя ряды привычных или преходящих мыслей, эмоций, чувств и желаний. Последним моментом, требующим прояснения, остается вопрос о том, какое различие проводится между откликом сердца и разума на призыв Бога. Нам известно, что и сердце, и разум могут быть в большей или меньшей мере чисты, но оба нуждаются в преобразовании. Поскольку оно происходит в каждом случае по-разному, для их последующей истории важно знать, как именно.

Тот факт, что сердце — это физический орган, недоступный для нашего видения, но с исходящей изнутри силой, не только делает его сокровенным и трудным для познания, но и наделяет способностью воспринимать тайны Господни так, как не может это сделать разум. Ранее мы уже отмечали, как псалмопевец молится о том, чтобы Господь склонил к Себе его сердце, а Иезекиль пророчесствует о даровании израильтянам плотных сердец. Возможно, самым поразительным примером сердца как органа духовной восприимчивости является эпизод из книги Пророка Иеремии. Иеремия был посажен в колодки и подвергнут публичному осмеянию за свои пророчества. Поскольку к этому привело именно стремление Иеремии повиноваться Богу, он возлагает вину за то, что с ним случилось, непосредственно на Бога: «Ты влек меня, Господи, — и я увлечен; Ты сильнее меня — и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мною» (Иер. 20: 7). Затем он добавляет, что решил больше не произносить слова Божиего, но само слово не позволило ему это сделать: «И подумал я: «не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его»; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог» (Иер. 20: 9). Слово *Его* было в сердце моем, как горящий огонь, в костях моих. Сердце здесь не просто метафора, обозначающая глубинный уровень его существа; это и сам физический орган, над которым сознание Иеремии не может взять вверх или преодолеть его стремление, как бы ему этого ни хотелось.

В Новом Завете также уделяется большое внимание сердцу как органу духовного восприятия. После рождения Иисуса Христа Мария «сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем» (Лк. 2: 19). Слово, переведенное как «слагая», — это *sumballousa*, то есть «собирая воедино». Мария собирает все, что она видела и слышала, в свое сердце, где ей не столько интеллектуально, сколько через переживание этих событий раскрывается их смысл. Позже, в том же Евангелии, после того как Иисус является своим ученикам по дороге в Эммаус, они вопрошают друг у друга: «Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге?» (Лк. 24:32). И здесь сердце осознает и принимает тайны, источником дарования смысла которых выступает сам Иисус Христос. Факт, что при этом сердце «горит», указывает на то, что оно по-прежнему представляет собой физическое, эмоциональное и когнитивное единство.

Святой апостол Павел также рассматривает сердце как точку нашего существа, наиболее открытую для восприятия Бога. Он говорит о Боге как о «давшем залог Духа в сердца наши» (II Кор. 1: 22), как о том, кто «воссиял в сердцах наших» (II Кор. 4: 6) и как о «пославшем Духа Сына Своего в сердца наши» (Гал. 4: 6). Он же описывает коринфских христиан как письмо Христово, «написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца» (II Кор. 3: 3). Как и евангелист Лука, Павел признает за сердцем возможность принимать и понимать тайны Христовы, превосходящие разум. Поэтому в молитве за Ефесян Павел просит Бога, чтобы Он «просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его во святых» (Еф. 1: 18), а позже он призывает их не уподобляться тем, кто «отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их» (Еф. 4: 18) [17].

Говоря о сердце как об *органа* духовного восприятия, я хотел бы подчеркнуть его принадлежность к физическому миру. В этом оно вступает в контраст с разумом, который (согласно учению ап. Павла об обновлении ума) является *способностью* духовного восприятия. Разница состоит в том, что сердце как орган — это часть нашего физического тела, то, что мы не выбрали и что не можем быстро изменить. Действительно, это что-то настолько глубинное, что мы не способны до конца уяснить его содержание или понять, что оно изрекает. Только «проникающий в сердце» Господь способен познать его полностью и погрузиться в его глубины, чтобы затем преобразить его. Разум, как уровень осознанного понимания, более подвластен нашему контролю, вместе с тем, он подвержен и самообману. Все это означает, что если сердце приняло Дух Божий, как провозвещено в Ветхом Завете и провозглашено ап. Павлом, то разум, отчуждаясь от сердца, будет отчужден и от Бога.

II

Очевидно, что за две тысячи лет, отделяющие времена ап. Павла от современности, произошло многое, что способствовало изменению такого понимания. Можно было бы предположить, что решающим стало открытие Уильяма Харви, что сердце работает подобно насосу, а также возрастающая популярность механистического подхода к человеческому телу, сформулированного такими философами, как Декарт и Ламетри. Однако, на самом деле, решительные шаги в сторону от библейской психологии были сделаны задолго до этого, а события семнадцатого века, какими бы важными они ни были, лишь закрепили уже сложившуюся линию развития. Иными словами, здесь я покажу, что ранние Отцы Церкви уже были довольно далеки от библейских категорий, поскольку читали Священное Писание сквозь призму эллинистической традиции. На Западе это первоначальное направление развития мысли никогда не разворачивалось вспять, однако последовал ряд исторических изгибов и поворотов, приведших к ситуации, которую мы наблюдаем сегодня. На Востоке же, напротив, такой разворот *произошел* под влиянием сирийского монаха, известного как Псевдо-Макарий. Восток, впрочем, не перенял библейскую психологию в первоначальном виде, поскольку синтезировал ее с некоторыми новыми идеями, почерпнутыми из греческой философии. Таким образом, обе традиции имеют довольно витиеватую историю. И пусть нам не представляется возможным подробно рассказать о каждой из них, я попытаюсь очертить основные вехи их развития.

Для начала я хотел бы сказать несколько слов об эллинистической призме. В целом, в классической греческой традиции существовало два взгляда на сердце [18]. В своих сочинениях Платон отводит ему минимальную роль. В его наиболее известных диалогах о душе — «Федон», «Федр» и «Государство» — о нем почти не упоминается. Кое-что есть в «Тимее», где Платон изображает три части души с конкретным их месторасположением в теле: разумная часть — в голове, страстная — в груди, а вожделеющая — в области живота. Роль сердца заключается в том, чтобы действовать как проводник страстной части души, которая, в свою очередь, управляется разумом, и в случае, когда все идет правильно, сердце передает веления разума всему телу (70 b). Однако страстная часть души может перегреть сердце, и, предвидев это, боги «произрастили легкие» необходимые для его охлаждения (70 с — d). Платоновское определение головы и сердца как вместилища разумной и страстной частей души было позаимствовано, среди прочих, Галеном и таким образом нашло свое место в общем движении средневековой мысли.

Другой точки зрения придерживались Аристотель и стоики. Аристотель, заметив, что сердце — первый орган, формирующийся у эмбриона, приходит к выводу об участии сердца во всем последующем эмбриональном развитии. Он считал его «главным органом чувств», местом, где впечатления, полученные от всех органов чувств, сходятся и объединяются в целостную картину мира. Наконец, по крайней мере в некоторых своих текстах, он называет сердце местом обитания самой души [19]. Стоики придерживались аналогичного мнения. Согласно их учению, сердце порождает другие части тела и является местом обитания *hēgemonikon* — правящей части души [20]. Определение сердца как вместилища интеллекта и правящей части души впоследствии было воспринято эпикурейцами и встречается в трактате Псевдо-Гиппократа «О сердце», написанном в III в. до н. э. [21].

Таким образом, в греческой традиции существовало два взгляда на сердце, один из которых связывал его прежде всего со страстями, а другой — в первую очередь с разумом (хотя не исключая наличия в нем страсти). Важно, однако, отметить, что ни одно из этих мнений не представляет сердце ни как нечто сокровенное и таинственное, ни как «внутреннее жилище» истинной сущности человека, места его личного общения с Богом. В греческой мысли для передачи таких значений, в той мере, в какой они имели там место, использовались понятия ум или душа. Неудивительно, что раннехристианские авторы, пытаясь интерпретировать библейскую концепцию сердца так, чтобы она была понятна греко-римскому миру, описывали ее в терминах этих категорий. В частности, Ориген недвусмысленно отождествляет сердце, о котором говорится в Писании, с умом (*nous*) [22]. Аналогично св. Григорий Нисский отождествляет его с душой или разумом (*dianoia*) [23]. Нельзя утверждать, что Ориген и Григорий Нисский совсем не использовали сам библейский язык, касающийся сердца — они с радостью перенимали его как метафору; при интерпретации метафоры, однако, они сочли, что сердце как физический орган не имеет отношения к делу.

Если не вдаваться в детали, этот подход сохранился у латинских Отцов Церкви. Наверное, никто не выразил поэтическую силу библейского языка сердца сильнее, чем св. Августин в своей «Исповеди», начинающейся со слов: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [24]. Далее большая часть текста исполнена в выражениях смятенного, униженного, раскаявшегося и восторженного сердца Августина. Сердце — это «внутренний дом мой» (Кн. 88: 19), где Августин поднимает бунт против своей собственной души; иными словами, это то, что я есть «в его самом укромном углу» (Кн. 88: 19), и место, «где я таков, каков есть» (Кн. 103: 4) [25]. Будучи внутренним «я» это также место, куда особенно глубоко «входит» Господь (Кн. 15: 5) и где человек должен откликнуться на Его зов. Августин наблюдает за своим постепенным возвращением к вере: «Господи, Ты постепенно умирил сердце мое, касаясь его столь кроткой и жалостливой рукой» (Кн. 65: 7) [26]. Точно так же в знаменитой сцене восторга в Остии Августин и Моника «чуть прикоснулись» к Божественной Мудрости, «всем трепетом нашего сердца» (Кн. 9 10: 24) [27]. Тем не менее, когда Августин хочет быть точным, он неизменно поясняет значение «сердца» более философским термином, таким как душа (*anima*), разум (*mens*) или воля (*voluntas*) [28]. В своих обширных психологических разборах, как в ранних работах, так и в поздней — «О Троице», Августин почти всегда использует эти термины, за редким исключением упоминая сердце.

Внимательный обзор пространственных словарных статей к *cor* в *Thesaurus Linguae Latinae* и *Mitellateinisches Wörterbuch* показывает, что подобное отождествление было характерно не только для Августина, но сложилось в более или менее общее представ-

ление латинских читателей Библии. По всей видимости, для более поздних богословов отождествление сердца с волей было особенно предпочтительным. Св. Ансельм, св. Бернард Клервоский и св. Фома Аквинский используют его между делом, без каких-либо аргументов. Это дает основание предположить, что такое отождествление было для них обычным явлением [29]. Подобно Августину, названные теологи с готовностью говорят о сердце, однако не отводят ему места в разрабатываемой ими психологии.

Однако отождествление сердца с душой, разумом или волей не дает исчерпывающего объяснения, почему сегодня сердце стало ассоциироваться прежде всего с чувством. Возможно, здесь нашло отражение то, что это слово продолжали использовать для обозначения физического органа, и различные философские построения этого прямого значения не стерли. Взгляды Платона и Галена, где сердце представлено «вместилищем страстей», также сыграли свою роль. Однако по-настоящему поворотным, по-видимому, оказался XII век, когда в Западной Европе возникло новое увлечение интенсивностью и живостью чувств, как светских (например, в движении куртуазной любви), так и религиозных. Особое значение для религиозного чувства имел проповедуемый св. Бернардом Клервоским «аффективный мистицизм». Согласно замечанию Эндрю Лаута, мистицизм Бернарда отличается от мистицизма Августина резким противопоставлением знания и любви и ее дальнейшей классификацией как *affectio*, чувства [30]. Поскольку любовь — это чувство, а любовь к Богу имеет первостепенное значение, центральное место заняло стремление к чувству ради чувства. Как это повлияло на сердце, можно увидеть в отрывке из проповедей Бернарда на Песнь Песней. Усваивая традиционный мотив, Бернард интерпретирует рану в боку Христа как проход в глубины его сердца; однако в отличие от предшествующих ему авторов, в проповеди Бернарда виден отчетливый сентиментальный оттенок:

«Железо пронзило Его душу, и сердце Его приблизилось к нам, и Он уже не может не знать, как сочувствовать моим бедствиям. Тайны Его сердца открыты мне в Его рассеченном теле... Почему сердцу не открыться в ранах? Ибо что сияет из Твоих ран, как не правда, что «Господь сладок, и многомилостив, и милосерден»» [31].

Новый вид эмоциональной близости, возникающий в результате открывшегося пути к сердцу Иисуса Христа, иллюстрирует пример мученика: «Мученик стоит бесстрашный и торжествует, хотя тело его изранено. Когда железо пронзает его тело, он смотрит не только с силой, но с радостью, как кровь хлещет из плоти его. Где же душа мученика? Она в безопасности, она на камне, она в сердце Христовом, Чьи раны открылись, чтобы принять ее» [32].

В последующие десятилетия почитание пресвятого сердца Иисуса принимало все более выразительные формы. Ряд святых женщин, начиная с цистерцианской монахини св. Лютгарды Айвьерской (1182–1246), пережили видения, в которых Христос буквально вынул их сердце и заменил его своим собственным [33]. У других были иные видения меньшей интенсивности, такие как у св. Гертруды Гельфтской (1256–1302), видевшей «поток меда, исходящий из сердца Иисуса и вливавшийся в ее сердце» [34]. Я не буду подробно останавливаться на этих видениях, но вполне вероятно, что подобные истории и растущее поклонение Пресвятому Сердцу, примером которого они являются, значительно укрепили ассоциации сердца с чувством в общественном сознании. Совершенное в XVII в. открытие того, что сердце подобно насосу, положило начало разграничению между объективно-научным пониманием сердца как не более чем физического органа и обыденно-метафорическим — как места чувств, эмоций и интуиции.

III

Теперь обратимся к точке зрения христианского Востока. Несомненно, двумя наиболее важными источниками восточно-христианского взгляда на разум и сердце были два книжника конца IV в.: Псевдо-Макарий и Евагрий Понтийский.

Псевдо-Макарий — анонимный сирийский монах, чьи проповеди распространились в древности под именем св. Макария Египетского, одного из Отцов-пустынников [35]. Поскольку они до сих пор носят название *Духовные беседы Макария*, для краткости я буду называть их автора «Макарий». Макарий обладает живым библейским пониманием сердца как центра человеческой личности и места, куда нисходит Божественная благодать. Ссылаясь на Второе послание ап. Павла Коринфянам, гл. 3, он пишет:

На скрижалях сердца благодать Божия пишет законы Духа и небесные тайны; потому что сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладеет пажитями сердца; тогда царствует она над всеми членами [тела] и помыслами: ибо там ум (*nous*) и все помыслы, и чаяние души. Почему, благодать и проникает во все члены тела [36].

Макарий придерживается здесь аристотелевско-стоического взгляда на сердце как на место пребывания души и орган мышления. По его мысли, являясь правящим органом тела, сердце передает всему телу благодать, которую получает. Конечно, это справедливо лишь в той мере, в какой благодать присутствует в человеке, ибо Макарий прекрасно понимает, что сердце в равной степени способно и на зло, и на добро. Для того, чтобы сердце управлялось благодатью, необходимы как наши собственные усилия, так и Божественный дар. Макарий иллюстрирует эту мысль, уподобляя сердце саду: так же как садовник должен усердно трудиться, в то же время взирая на небо и надеясь на дождь, мы должны «возделывать землю сердца своего и трудиться», понимая, что без Божественной благодати наши труды напрасны [37]. Позже он снова использует метафору сада, но на этот раз с акцентом на противостояние человека злым помыслам. Сердце, пишет он, подобно огороженному саду, за пределами которого протекает быстрая река.

Если вода, хотя слегка, ударяет в стену; то будет вредить ей основанию, найдет себе проход, понемногу совершенно размочит основание, и вошедши в сад, поломает и искоренит все растения, уничтожит все труды, и сделает сад бесплодным. Так бывает и с сердцем человеческим. Есть в нем прекрасные помыслы, но непрестанно приближаются к сердцу и потоки греха, готовые его низринуть и увлечь на свою сторону. И если ум, хотя несколько, легкомыслен и предается нечистым помыслам; то вот уже духи льсти нашли себе там пажить, ворвались и испровергли все красоты, в ничто обратили добрые помыслы, и душу привели в запустение [38].

Здесь мы отмечаем, что внутренний дом ума располагается в сердце, но он может быть увлечен с пути истинного и рассеян злыми мыслями, что в результате нарушает естественную целостность сердца.

Мысль Евагрия воспринимает библейское понимание сердца не столь непосредственно, как у Макария. И хотя Евагрий был другом Василия Великого и Григория Назианзена, наибольшее влияние на формирование его взглядов оказал Ориген. Подобно Оригену, Евагрий считает нынешнее существование человека в теле отходом от прежнего состояния единства с Богом, и, соответственно, положительная роль тела в молитве, по его мнению, несущественна. Молитва «есть беседа ума (*nous*) с Богом» [39]. Чтобы стяжать ее, нужно сначала стремиться достичь бесстрастия (*apatheia*) с помощью традиционных монашеских и аскетических практик, относительно кото-

рых Евагрий дает много практических указаний. Но даже «достигший бесстрастия не обязательно сразу [сподобляется] истинной молитвы. Ибо он может еще заниматься простыми мыслями и развлекаться рассмотрением их, а поэтому быть весьма далеким от Бога» [40]. Следовательно, человеку необходимо искать помощи у Бога, «дарующего молитву молящемуся» [41]. Евагрий объясняет это так:

Тогда как прочие производят в душе помыслы, мысли и представления, пользуясь изменениями тела, Господь делает противоположное: Он входит в сам ум и влагает в него ведение о тех вещах, какие Ему угодны; посредством же ума Он унимает и невоздержанность тела [42].

Таким образом, несмотря на то что Евагрий иногда говорит о чистой молитве как о движении вне всякой мысли (*noēmata*), на самом деле он, по-видимому, подразумевает такое состояние, когда ум располагает мыслями, но только теми, что вложены в него самим Богом. *Nous*, находясь в непосредственном общении с Богом, становится «местом Божиим» и «престолом Божиим». Он не занят никакой конкретной формой или образом, но имеет прямое осознание (*aisthēsis*) Бога, сопровождаемое пылкой любовью (*erōs*) к Нему [43].

Очевидно, что роль, отводимая Евагрием уму (*nous*), выходит далеко за рамки Нового Завета. Его мысль имеет философское происхождение, уходя корнями в такие тексты, как отрывок о разделенной линии из «Государства» Платона, где *nous* является способностью постигать формы, или миф о кормчем в «Федре», где *nous* выступает в роли кормчего души, возводящего ее к умопостигаемой реальности [44]. Следует вспомнить и об особой роли, отведенной Аристотелем *nous* в постижении первопринципов, а также замечание в «Никомаховой этике», что *nous* человека — это его подлинное «Я», и отождествление в «Метафизике» (XII) *nous* с Богом [45]. Для обоих философов ум (*nous*) — это и подлинное «Я» человека, и тот элемент внутри него, который обладает наибольшей исконной близостью к Богу. И хотя такое значение этого слова в Библии не является преобладающим (за исключением Послания ап. Павла к Римлянам (Рим. 7: 23)), тем не менее оно было усвоено многими греческими Отцами, включая греческих апологетов, Климента Александрийского, Оригена, Афанасия и Григория Богослова [46]. Конечно, христианин должен помнить учение апостола Павла о превратном *nous* и его призыв «преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12: 2). Исходя из этого, названные Отцы нередко добавляют, что только когда *nous* полностью очищен и восстановлен в своем естественном состоянии, он может постичь Бога. Евагрий прочно связан с этой традицией, проповедуя, что молитва — это действие *nous*, но что чистая молитва требует, чтобы ум был очищен от страстей и вдохновлен Духом Святым.

И Макарий и Евагрий оставили богатое наследие в истории восточно-христианской мысли. Вскоре их идеи были объединены во всеобъемлющую концепцию, синтезирующую в себе учение как о сердце, так и об уме (я буду использовать слово «ум» для перевода *nous* в том смысле, который придал ему Евагрий). Главным автором этого синтеза был Диадокх, еп. Фотикийский, писавший примерно в середине V в. [47]. К учению Диадокха легче всего приблизиться через интерпретацию его понимания последствий грехопадения. Согласно Диадокху, грехопадение явилось причиной разделения изначально заложенной в Адаме способности к познанию на две части: первая устремилась к телесно-чувственным удовольствиям, а другая — под руководство ума. Беда в том, что ум тоже был поврежден, и теперь инстинктивно производит греховные помыслы наравне с благочестивыми [48]. Решением данной проблемы будут ответные

меры, включающие в себя три шага. Прежде всего, необходимо вновь объединить разрозненные части способности к познанию, приобретя «навык презирать блага мира сего», чтобы она стала полностью отзывчивой уму [49]. Для этого необходимо дисциплинировать чувства через пост и другие формы самоотречения; принимать страдания с радостью, перенося терпеливо; научиться не осуждать ближнего своего, не воздавая злом за зло; и, по возможности, продать свое имущество и раздать деньги нищим [50]. Однако, если ум останется разделенным, никакие старания не принесут должной пользы. Поэтому, во-вторых, человеку необходимо снискать Божественную благодать, поскольку только Святой Дух может очистить ум от дурных наклонностей [51]. В некотором смысле благодать, необходимая человеку, уже дана ему при крещении, но «сокровенно начинает пребывать в самой глубине ума (духа), утаивая присутствие свое от самого чувства его» [52]. Она сокрыта потому, что Бог уважает нашу свободу воли и «ожидает [от нас] движения души» [53]. Только когда человек прикладывает усилие, скрытая благодать проявляет себя, и «тогда она неизреченным неким словом беседует к душе чрез чувство ума, часть некую благ своих сообщая ей» [54].

Это приводит нас к третьему аспекту учения Диадокха. Благодать, данная человеку при крещении, полностью реализуется через любовь Господа. Тем не менее, Бог ни к чему не понуждает нас без нашего искреннего желания. Поэтому человек должен постоянно и страстно искать благодать Божию и делать все возможное, чтобы содействовать ее проявлению. В концепции Диадокха это означает в первую очередь охранять ум, для чего «непрестанно призывать Господа Иисуса» [55]. Ум нуждается в активности деятельности, которая приводит к его «рассеиванию», через обольщение чувств, излишние разговоры, и даже — как это ни парадоксально — через апатию и отчаяние [56]. Согласно утверждению Диадокха:

Ум наш, когда памятью Божиею затворим ему все исходы, имеет нужду, чтоб ему дано было дело какое-нибудь, обязательное для него, в удовлетворение его приснодвижности. Ему должно дать только священное Имя Господа Иисуса, Которым и пусть всецело удовлетворяет он свою ревность в достижении предположенной цели. Но ведать надлежит, что, как Апостол говорит, *никтоже может реици Господа Иисуса, точию Духом Святым* (1 Кор. 12: 3). С нашей стороны требуется, чтоб сказанное речение умом в себе утесняющимся непрестанно было изрекаемо в сокровенностях его так, чтоб при этом он не уклонялся ни в какие сторонние мечтания. <...> сие дивное Имя, будучи с напряженною заботливостью содержимо мыслью (*dianoia*), очень ощутительно попаляет всякую скверну, появляющуюся в душе. *Ибо Бог наш огонь поядаяя есть* всякое зло, как говорит Апостол (Втор. 4: 24; Евр. 12: 29) [57].

Человек, чей ум таким образом сосредоточен и собран благодаря постоянной молитве Иисусу Христу, оказывается «всегда пребывающий в сердце своем» [58]. Сердце здесь — это храм ума, а ум — глубочайший центр сердца. Диадокх иллюстрирует их отношения, проводя аналогию:

Как, когда кто в зимнюю пору, стоя на открытом где-нибудь месте, обратится лицом к востоку в начале дня, передние его части все обогреваются солнцем, а задние части его все остаются не причастными солнечной теплоты, потому что солнце тогда бывает не над головою его: так бывает и с теми, кои находятся еще в начале духовной деятельности, именно: сердце их отчасти согревается иногда святою благодатью, почему ум их начинает тогда плодоприносить духовные мудрствования; но внешние части сердца их все еще остаются мудрствующими по плоти, потому что не все еще части сердца в глубоком чувстве озаряются святым светом благодати. <...> Но если мы с горячей ревностью начнем исполнять заповеди Божии, тогда благодать, освещающая все наши чувства в глубоком некоем ощущении, будет попалять все наши греховные воспоминания, сердце же наше, услаждая неким миром любви непрестающей, будет приучать нас к тому, чтоб помышлять духовное, а не плотское [59].

Хотя Диадок не говорит прямо о «введении ума в сердце», очевидно, что эта идея присутствует в его учении. Таким образом, по возвращении ума в дом его внутри сердца, то, что я ранее называл *способностью* духовной восприимчивости, вновь сосредотачивается в *органа* духовного восприимчивости, где Бог дарует ему Свою благодать.

Макарий, Евагрий и Диадок вместе представляют элементы того, что позже стало известно как «исихастская» традиция (от *hēsychia*, молчание). Эти элементы включают в себя: определение сердца как правящего органа тела; веру в то, что разум естественным образом сосредоточен в сердце, но был «рассеян» в чувствах и страстях; акцент на преодолении этого рассеяния путем сосредоточения, оберегания своих мыслей и постоянного молитвенного обращения к Господу Иисусу Христу; и, не в последнюю очередь, признание непрерывного тонкого взаимодействия человеческого усилия и Божественной благодати. Позднее были добавлены еще два элемента, которые привели традицию к ее окончательной и зрелой форме. Одним из них было усложнение простого призыва «Господи Иисусе» до «Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя», встречающегося примерно с VI в. и далее [60].

Эта более полная форма и ее варианты — иногда без словосочетания «сыне Божий», иногда с добавлением в конце слова «грешного» — известны как «Иисусова молитва».

Другим новым элементом стало использование физических приемов, сопровождающих Иисусову молитву, призванных помочь введению ума в сердце. И хотя Иисусова молитва с ранних времен синхронизировалась с дыханием, так чтобы имя Иисуса Христа совпадало с каждым вдохом, взаимосвязь таких техник с движением ума в сердце, по-видимому, впервые появилась только к концу XIII в. среди монахов горы Афон в Греции [61]. В качестве примера можно привести наставление св. Григория Синаита:

С утра, сидя на скамье вышиной в $\frac{3}{4}$ фута, принудь ум из места начальствования, [или из головы], сойти в сердце и удержи его в нем. Поникнув же головой как бы от утомления, а в груди, плечах и шее [от напряжения] испытывая чувствительную боль, мысленно или душевно восклицай непрерывно: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя». <...> Далее, сдерживай дыхание легких, чтобы не дышать без необходимости, так как слышание вылетающих из сердца вздохов омрачает ум, рассеивает мысли и, изгоняя ум из сердца, предает его плену забвения <...> но, насколько возможно сдерживая дыхание, заключая ум в сердце и повторяя без перерыва постоянно призывание Господа Иисуса, ты скоро пожжешь и оттеснишь помыслы, невидимо бичуя их Божественным именем [62].

Цель согласования молитвы, позы и дыхания подобным образом заключается не только во вхождении ума в сердце, но и в том, что молитва становится «самодействующей», настолько неотъемлемой частью человеческого бытия, что ее совершению не препятствуют даже другие занятия. Возможно, наиболее яркое описание такого состояния мы находим в «*Рассказах странника*», мемуарах анонимного русского крестьянина, посвятившего свою жизнь практике Иисусовой молитвы. Автор пишет:

[Я] почувствовал, что молитва сама собою начала как-то переходить в сердце, то есть сердце, при обыкновенном своем биении, начало как бы выговаривать внутри себя молитвенные слова за каждым своим ударом, например: 1) Господи, 2) Иисусе, 3) Христе, и проч. Я перестал устами говорить молитву, и начал с прилежанием слушать, как говорит сердце; <...> Далее начало являться какое-то благотворное растепливание в сердце, и эта теплота простиралась и по всей груди [63].

Поскольку автор «*Рассказов странника*» неизвестен, нельзя с уверенностью сказать, в какой степени текст может быть вымышлен или приукрашен (впрочем, он был широко признан правдивым). Позвольте мне дополнить его более поздним рассказом известного человека — Клеопы Илие (1912–1998), старца монастыря Сихастрия в Румынии. Этот замечательный человек много лет пас стада и был простым монахом до своего неожиданного возведения в сан настоятеля. Вскоре коммунистическое правительство признало его весьма талантливым и, следовательно, опасным духовным лидером. После многих лет гонений и, в конечном итоге, с падением правительства Чаушеску, Клеопа Илие стал широко известен в Румынии как современный старец [64]. Вот описание его тюремного заключения в 1948 г.:

В течение пяти дней он находился в бетонном подвале и подвергался регулярным допросам, во время которых сотрудники Службы безопасности светили ему в глаза ярким светом. Там не было кровати, ему не давали ни еды, ни воды. Позже о. Клеопа говорил об этом методе допроса следующее: «Я спросил о. Марко [который тоже был заключен в тюрьму], почему они светили мне в глаза таким количеством ламп. Мне приходилось закрывать глаза руками, чтобы свет больше не бил в глаза. <...> Казалось, он вонзается мне в мозг! Мой мозг был изранен! Они хотели, чтобы я потерял память, чтобы я перестал говорить». Позже он признался своим близким ученикам, каким образом ему удалось выдержать эту пытку: «Кто бы туда ни вошел, выходил оттуда почти безумным. И меня поместили туда для того, чтобы я потерял рассудок. Когда я уже не мог видеть и переносить жару, я спустился разумом в свое сердце с молитвой Иисусовой. Через час меня вывели, и все были поражены тем, что я все еще мог говорить и двигаться без посторонней помощи» [65].

Несмотря на свою экстраординарность, эта история в известном смысле показательна в отношении того, какую роль сыграла исихастская духовность в Православной церкви. Великий расцвет исихазма на горе Афон пришелся как раз на то время, когда Византия вступила в период своего окончательного военного и политического упадка. Если задаться вопросом, каким образом Православие смогло сохраниться, во-первых, в Греции, Сербии и Болгарии под властью турок, а во-вторых, в России и восточнославянских землях под последовательными волнами монгольского завоевания, вестернизации и коммунизма, то главным образом ответ должен быть обнаружен в той роли, которую исихазм сыграл в сохранении простой и непосредственной формы личной святости [66].

Тем не менее, интенсивная концентрация, связанная с техниками исполнения умной молитвы, исключительные заявления, сделанные в их пользу, вызвали у некоторых подозрение, что они являются не более чем формой самовнушения [67]. И хотя полное рассмотрение этого вопроса выходит за рамки нашего исследования, несомненно, уместно отметить, что подобные техники обычно не практикуются изолированно, а являются частью всеобъемлющего образа жизни. Каждый учитель исихастской молитвы подчеркивает, что физические приемы имеют ценность только в том случае, если сопровождаются постом, бдением, частой исповедью, строгим послушанием старцу или другому опытному наставнику, сосредоточенностью и тщательным наблюдением за своими мыслями, а также покаянным настроением и преданным служением Христу [68]. Подчеркивается также и то, что для молитвы возможность стать самодействующей — это не автоматическое следствие, а дар, ниспосланный Божественным волеизъявлением. Часто это не столько вершина духовного роста, сколько, как у русского странника, один из этапов на пути, за которым может последовать еще множество дальнейших испытаний.

Все это — моменты, которые должны быть скрупулезно прояснены при любом всестороннем обсуждении исихазма. Я лишь касаюсь их здесь, поскольку нас интересуют не столько сама исихастская традиция, сколько то, что она выявляет во взгляде Восточно-христианской церкви на разум и сердце. Во всяком случае, цитаты, подобные только что приведенным, ясно показывают, что, говоря о сердце как о «первом разумном органе тела», исихасты действительно подразумевают под ним физический орган. Однако они обнаруживают в этом органе уровни духовного потенциала, которые совершенно чужды сердцу в западном его понимании. Аналогично они обнаруживают в разуме способность «возвращения в сердце», что опять же совершенно нехарактерно для западной точки зрения.

IV

Итак, какие выводы мы должны сделать из этих двух совершенно разных способов понимания разума и сердца? Пожалуй, лучше всего начать с признания того, что, в свете чрезвычайного разнообразия смыслов и ассоциаций, связанных с обоими терминами, любое обобщающее понимание их значения неизбежно является интерпретацией. Под интерпретацией я подразумеваю не только особый способ толкования фактов, но и выбор, какие факты следует считать релевантными. В данном случае современная западная точка зрения заключается в том, что если человека интересует *буквальное* значение понятий «разум» и «сердце», то релевантными фактами являются те, которые доступны для научного наблюдения, а также, в случае с умом, для самоанализа. Безусловно этот взгляд признает существование иных значений у сердца в той или иной культуре, но считает, что они не имеют отношения к сердцу как органу человеческого тела. Восток, напротив, считает релевантным круг фактов, составляющих феноменологическую реальность нашей эмоциональной, когнитивной и духовной жизни, особенно в том виде, как она представлена в Библии и святоотеческих сочинениях. Наука важна, но подчинена поиску материальных структур, лежащих в основе нашего жизненного опыта [69]. Одно из преимуществ исторического подхода к обоим точкам зрения, которым мы здесь руководствовались, заключается в том, что он высвечивает степень, в которой оба взгляда являются продуктами сложных и во многом случайных факторов. Резкое различие между буквальным и метафорическим значениями сердца на Западе вряд ли является самоочевидным, так как возникло только вследствие того, что определенный тип библейской экзегезы, литературного и духовного развития удачно совпал с наукой раннего Нового времени. Аналогичным образом особое понимание разума и сердца на Востоке проистекает не просто из Библии, и даже не из Библейского откровения в сочетании с трудами ранних Отцов Церкви — оно было сформировано многими веками духовно-аскетического подвижничества.

Несмотря на их различия, обе точки зрения — это попытки распознать действительно существующее, «расчленив идею на составные части», по выражению Платона. Они в достаточной степени совпадают, чтобы между ними мог быть возможен плодотворный диалог. В этом заключительном разделе я хотел бы рассмотреть два возражения, которые могут быть выдвинуты против взгляда Восточно-христианской церкви. Одно из них заключается в том, что исихасты ошибочно понимают под разумом квазиматериальную сущность, которая не может существовать без материальной локализации или в голове, или в сердце [70]. Другое — наиболее часто высказываемое с позиции современного Запада — заключается в том, что взгляды исихастов основаны

на устаревших знаниях о физиологии, включая незнание важнейшей роли, которую играют мозг и нервная система в процессе мышления [71]. Рассмотрение этих проблемных вопросов позволит нам отойти на некоторое расстояние, для того чтобы увидеть, в какой мере восточные взгляды сохраняют, если сохраняют, свою жизнеспособность в современном мире.

В одном важном пассаже Григорий Палама объясняет, что, собственно говоря, разум бестелесен, таким образом, находится в сердце «не <...> как в некоем сосуде», а, напротив, «как своем орудии» [72]. Он почти наверняка ссылается здесь на пространственный комментарий по этому вопросу в сочинении свт. Григория Нисского «Об устройении человека» [73]. В двенадцатой главе сочинения подробно рассматриваются два противоположных мнения: согласно первому, рациональная часть души размещается в голове, согласно второму — в сердце. Григорий Нисский видит некоторую целесообразность в обоих мнениях, поскольку в пользу первого говорит тот факт, что способность мышления нарушается при травмировании мозга, а в пользу второго — то, что страсти особенно ощущаются в сердце. Тем не менее, утверждает Григорий Нисский, ни одна из этих точек зрения не верна: вследствие бесплотности разума следует говорить о равной степени соприкосновения его со всеми членами тела. Ощущение же страсти в сердце можно объяснить различными физическими процессами (например, нагревание крови сопровождается гневное состояние человека), а нарушение процесса мышления при повреждении мозга можно объяснить снижением его способности воспринимать влияние разума. Иллюстрируя последний пункт, Григорий Нисский проводит аналогию между телом и музыкальным инструментом:

Поскольку тело устроено подобно музыкальному инструменту, то, как нередко случается, что искусные в музыке не могут показать своего искусства по негодности инструментов <...>, так и ум, действуя на целый инструмент и сообразно с умственными деятельностями прикасаясь, по обычаю, к каждому члену, в тех из них, которые в естественном положении, производит, что ему свойственно, а в тех, которые отказываются принимать художественное его движение, остается безуспешным и бездейственным [74].

Нечто подобное происходит и во сне, когда ум «закрытый бездействием чувств, не в состоянии через них явить силу свою, но движется, как нечто дымящееся» [75].

Мнение Григория Паламы не вполне совпадает с вышеизложенным, поскольку для него ясным и очевидным является представление о сердце как естественном и должном доме ума. Тем не менее он соглашается с тем, что ум бестелесен и присутствует в теле как орудии [76]. Как же в таком случае сердце может быть сокровенным домом разума, и что значит говорить о разуме как о «собранном вместе» и «возвращенном» в сердце? Ответ заключается в процессе научения разума использовать свой телесный инструмент по-другому, сосредотачивая свои действия в сердце, а не рассеивая их чувствами и помыслами. При этом оба они достигают или, скорее, возвращаются к своим естественным отношениям. В качестве аналогии можно рассмотреть пример владения лошадью начинающим и профессиональным наездниками. Начинающий всадник действует рассеянно, беспорядочно и безрезультатно, тогда как действия профессионала взвешены и точны. Поэтому, в первом случае лошадь больше контролирует ситуацию, чем всадник, а во втором — действия всадника точно задают направление, необходимое ему для достижения своей собственной цели, и одновременно учитывают врожденные способности и склонности лошади. С одной стороны, начинающий всадник и профес-

сионал в равной степени взаимодействуют с лошадыю, но с другой стороны, опытный всадник гораздо более присутствует на лошади, поскольку его присутствие *результативно*. Благодаря долгим тренировкам он достиг с лошадыю единства чувств и реакций, именно поэтому, он сидит на лошади более «естественно», в то время как новичок кажется мертвым грузом. Аналогичным способом и разум может *результативно* присутствовать в сердце, позволяя им обоим действовать как единое целое в естественных и правильных взаимоотношениях, даже когда в другом смысле он остается одинаково присутствующим во всем теле.

Это пояснение показывает нам, как можно ответить на обозначенные выше два возражения. Поскольку Григорий Палама (наиболее авторитетный представитель исихазма) напрямую утверждает, что разум нематериален (бесплотен), обвинение в том, что исихасты представляют под разумом квазиматериальную сущность просто неуместно. Что касается утверждения, что взгляды исихастов разбиваются о современные открытия нейронной основы разума, то здесь все зависит от того, что подразумевается под «основой». Если бы было доказано, что именно нейронная активность *порождает* мысль, то взгляды Григория Паламы, как и большинства представителей других форм дуализма «разум — тело», были бы дискредитированы. Однако трудно понять, как это можно было бы доказать, поскольку эмпирические данные подтверждают только корреляцию между ментальными и нейронными событиями, а интерпретация этой корреляции всегда остается вопросом будущего. По мнению Григория Паламы, разум использует мозг и нервную систему как орудие; поэтому неудивительно, что между состоянием мозга и психическим состоянием человека существует взаимосвязь. Палама также считает, что разум использует сердце (и, если на то пошло, другие органы) в качестве орудия, но иным образом. Сердце — это глубочайший центр личности и место, куда прежде всего нисходит Божественная благодать, однако присутствие разума в нем поверхностно и неуклюже. Цель исихастов — преодолеть этот внутренний раскол. Нет никаких причин, почему бы при этом разум не мог использовать другие части тела, например, мозг, как если бы при обучении верховой езде человек не мог бы использовать другие орудия, такие как лассо или ружье.

Таким образом, мы приходим к достаточно неожиданному выводу: психосоматический холизм восточно-христианского воззрения зависит от дуализма разума и тела. Однако он остается обоснованной формой холизма, по крайней мере, в двух ключевых аспектах. Во-первых, он со всей серьезностью воспринимает феноменологию сердца в том виде, в каком она артикулирована в Библии и святоотеческой традиции, сохраняя, таким образом, целостный (холистический) Библейский взгляд, пусть и в рамках, в которых ключевые элементы были заимствованы из греческой философии. Во-вторых, он рассматривает возвращение разума в сердце как способ, благодаря которому благодать нисходит, чтобы быть не только в разуме, но и во всем теле. Эта идея уже присутствовала у Макария и других Отцов-пустынников и окончательно была сформулирована Григорием Паламой:

Потому что как у одержимых чувственными, гибнущими наслаждениями сила душевного желания вся целиком опустошается в плоть, из-за чего они полностью становятся плотью, и Божий Дух, по Писанию, не может жить в них (Быт. 6: 4), так у восходящего к Богу и привязавшихся душой к Божией любви даже плоть, преобразившись, тоже возвышается и тоже вкушает общение с Богом, сама делаясь Божиим владением и местожительством [77].

Обожение плоти — центральная тема греческого святоотеческого богословия, которую мы не сможем раскрыть здесь во всей полноте [78]. Достаточно отметить, что она добавляет к феноменологическому холизму Востока еще один этический или телеологический холизм, заключающийся в том, что цель земной жизни человека — начать здесь и сейчас процесс, которым вся личность, и тело и душа, станет обоженной.

Таким образом, со стороны Восточной церкви предлагается целостная используемая на практике позиция по отношению к телесному состоянию человека, которая отчасти стала возможной благодаря онтологическому дуализму. Такое сочетание неожиданно с точки зрения традиционной западной философии. Тем не менее, учитывая христианские предубеждения, оно кажется последовательным и убедительным. Более того, оно дает реальную надежду на то, что разум и сердце не неизбежно противопоставлены друг другу, но в действительности могут быть воссоединены [79].

Кентуккийский университет

Примечания²

- 1 Перевод цитат из Паскаля Б. Мысли. № 423 (477) дан по изд.: [34, с. 189].
- 2 См.: Джон Локк. Опыт о человеческом разумении. IV. 18.2: разум — это «открытие достоверности или вероятности таких предположений или истин, к которым душа приходит путем дедукции из идей, полученных через применение своих естественных способностей, ощущения и рефлексии» (перевод по изд.: [31, с. 702]).
- 3 Паскаль Б. Мысли. № 110 [34, с. 105].
- 4 Там же, № 424 и № 382 [34, с. 190, 177]. Обсуждение см.: [17, с. 128–136].
- 5 См.: [39, с. 158]. Имеется в виду максима № 102.
- 6 Григорий Палама Триады 1.2.3. Перевод цитат из «Триад» дан по изд.: [27, с. 43–44].
- 7 Этим и последующими утверждениями я обязан Гансу Вальтеру Вольфу и его книге *Antropology of the Old Testament* [23], а также *Theological Dictionary of the New Testament: «Kardia»* [54, vol. 3, p. 605-613]; *Encyclopedia Judaica: «Heart»* [46, vol. 8, p. 7]; *Theological Dictionary of the Old Testament: «Lēb»* [55, vol. 7, p. 399–437].
- 8 Втор. 4: 11, Пс. 46: 2, Иезек. 28: 8, Иона 2: 3; ср.: [23, с. 43].
- 9 Перевод выполнен с опорой на Синодальное издание Библии (в оригинальном тексте цитаты из Библии короля Якова (King James Version)).
- 10 Существует сложность, связанная с интерпретацией слова «lēb», связанная с тем, что Авессалом на самом деле не умирает до тех пор, пока оруженосцы Иоава не умертвляют его (2 Цар. 18: 15). Употребление здесь «lēb» по-видимому, относится скорее к груди, чем к сердцу (см. статью в *Encyclopedia Judaica «Heart»* [46, vol. 8, p. 7], цитированную выше). Что еще более важно, и в Септуагинте, и в Вульгате слово «lēb» переводят терминами «kardia» и «cor», соответственно), анатомическая ссылка которых относится исключительно к сердцу. Читатели как в греческой, так и в латинской традиции, соответственно, понимали этот термин в его физическом значении. Именно в такой форме это понятие сформировало христианскую мысль.

² Авторские примечания дополнены ссылками на русскоязычные издания переводов цитируемых текстов. — И.А., Н.Н.

- 11 Здесь я придерживаюсь толкования, согласно которому Навал перенес сердечный приступ, за которым последовала некая форма комы или паралича (согласно следующему стиху, он умер через десять дней). Интересную альтернативную точку зрения см. в: [5].
- 12 См. также: I Цар. 16: 7, I Цар. 8: 39, II Пар. 6: 30. В Новом Завете ощущение того, что только Бог знает человеческое сердце, привело к появлению нового термина *kardiognōstēs*, «знающий сердца» (Деян. 1: 24, 15: 8).
- 13 Герхард фон Рад дает интересный комментарий к этому отрывку: «Он [Соломон], парадигма мудрого человека, желал для себя не авторитарного разума, господствующего над мертвой природной материей, а разума «понимающего», руководствующегося чувством правды, исходящего из мира и обращенного к человеку. Соломон воспринимал эту истину в полной мере, но то была не пассивность, а осознанная деятельность, объектом которой была реакция, благоразумное выражение... Соломон в I Книге Царств мог — если смотреть объективно — сказать, что он уступит Яхве, для того чтобы мир не остался для него непостижимым, но чтобы он мог быть понят им» [19, p. 296–297].
- 14 Это обещание повторяется в: Иезек. 36: 26–27.
- 15 См.: [23, p. 10–58].
- 16 См. The Theological Dictionary of the New Testament: «Nous» [54, vol. 4, p. 951–960].
- 17 Таково буквальное значение слова *adokimos*, переведенного в Библии короля Якова как «негодный» (Синод. перевод: «превратный»).
- 18 В первом стихе в Библии короля Якова *kardia* переведено как «понимание».
- 19 Более подробно см.: [10, p. 51–61; 11].
- 20 Упоминания о сердце встречаются во многих трудах Аристотеля; см.: [21, p. 137, 163, 187–188; 11, p. 121–176]. Тексты, в которых душа находится в сердце, противоречат трактату «О душе», где душа не имеет конкретного местоположения, поскольку она является формой тела.
- 21 См.: [48, vol. 1, разделы 53D, G, and U, дальнейшие ссылки в TDNT, vol. 3, p. 608–609].
- 22 См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, X. 66 [29]; Лукреций. О природе вещей III, стихи 136–142 [38, с. 96–97]; Гиппократ [47, P. 351].
- 23 Ориген. О началах, I. 1.9; Против Цельса, VI. 69; см.: [10, с. 68–69].
- 24 Григорий Нисский. Гомилии на Песнь Песней, VII (PG 44937d), VIII (949C), цит. по: [10, с. 71–72]. Отметим также 6-е слово «О блаженствах» Григория Нисского, где быть «чистым сердцем» значит «изъять порок из самого произвола» [25].
- 25 Августин. Исповедь. I. 1. Цит. по: [24, с. 3].
- 26 Там же. VIII. 8; X. 3 [24, с. 256, 315]. См.: [10, p. 72–74], а также: Goulven Madec: «Cor» [41, vol. 2. col. 1–6].
- 27 Августин. Исповедь. VI. 5 [24, с. 164].
- 28 Там же. IX. 10. [24, с. 299].
- 29 См.: *De Trinitate*, X. 7 (9); *Sermo 265 C*; *Contra Iulianum opus imperfectum*, II. 220. Августин не пытается структурировать эти предположения. Возможно, он предполагает, что некоторые тексты могут относиться к одному из этих понятий, другие — к другим.
- 30 Ансельм Кентерберийский. *De veritate* 12, *De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, III. 2; Бернар Клервоский. *Sermones in*

- Canticum canticorum* 42.4.7; Фома Аквинский. *Summa Theologiae* Ia IIae, Q. 24, art. 3; IIa IIae, Q. 44, art. 5; ср. IIa IIae, Q. 7, art. 2, obj. 1.
- 31 Для Августина <...> любовь души к Богу и познание Бога идут рука об руку: душа хочет познавать Бога все больше и больше, потому что она любит Его, а любит она Его потому, что она знает, что Он есть высшая Истина и Красота. Любовь и знание о Боге объединяются в том виде знания, которое мы имеем о Боге, а именно в мудрости, *sapientia*. *Sapientia*, в отличие от *scientia*, обычного знания, связана с вечной реальностью и ее созерцанием. <...> У Бернарда, однако, существует резкий контраст между знанием и любовью, ибо любовь — это не просто желание обладать и наслаждаться от обладания, как у Августина, но чувство. *Amor est affectio naturalis, una de quator* — «Любовь — это чувство, одно из четырех» (остальные — страх, радость и печаль) <...> Когда он противопоставляет *sapientia* и *scientia*, он противопоставляет не более высокую интеллектуальную деятельность более низкой, а чувство, которое радуется добру и считает его приятным, интеллектуальной деятельности» [15, p. 3].
- 32 Бернад Клервосский. Проповеди на Песнь песней 61 (PL 184 1070), перевод по: [2, с. 105].
- 33 Там же.
- 34 См.: [22, p. 47–50, 59, 115–116; 8, col. 1046–1051].
- 35 *Life and Revelations of Saint Gertrude* (London: Burns, 1870), 414, цит. по: [22, p. 51]. Другим тесно связанным с этой выразительностью был литературный мотив, в котором один человек съедает сердце другого, иногда в наказание за прелюбодеяние, а иногда намеренно, как признак глубокого эмоционального обмена. Данте, например, сообщает в «*La Vita Nuova*» о видении, в котором фигура, которую Данте отождествляет с любовью, принуждает Беатриче съесть пылающее сердце Данте. См.: [9, p. 19–62].
- 36 См. вступит. статью в: [51].
- 37 Беседа 15: 18. Греч. текст см.: [45]. Цит. по: [33].
- 38 Беседа 26: 10 [33].
- 39 Беседа 41: 6 [33].
- 40 Евагрий Понтийский. Главы о молитве 3. Цит. по: [37, с. 78]. Греческий текст см. в Патрологии Миня: PG 79 [52, col. 1165–1199] (нумерация глав слегка отличается).
- 41 Там же, 56 [37, с. 82].
- 42 1 Цар. 2:9. Цит. в: [37, с. 83].
- 43 Там же, 64 [37, с. 83].
- 44 См. также: [18, p. 189–201].
- 45 Платон. Государство VI 511d; Федр 247C. Цит. по: [35, т. 5, с. 125].
- 46 Аристотель. Вторая аналитика, II. 19100b5–17; Никомахова Этика VI. 61141a3–8; IX. 81168b28–1169a18; X. 71177b26–1178a7; Метафизика XII. 71072b14–30.
- 47 См. Иустин Мученик. Диалог с Трифоном-иудеем, 4.1; Ориген. Против Цельса, VI. 69; О началах, II. 8.3, II. 11.7 (предполагая, что *mens* здесь имеет значение *pous*); Афанасий Александрийский. Против язычников, 2.3–4, 30.3; Григорий Богослов. Слово 28.17; Письмо 51. Другие источники: [40], s. v. *pous* I. C. 1a, 5a — с.

- 48 Более полный вариант, помимо Диодоха Фотикийского, должен включать несколько других авторов, представленных в первом томе *Добротолюбия*, особенно Марка Подвижника (начало V в.), чьи труды могли повлиять на учение Диодоха о крещении; см.: [14].
- 49 См.: Диадок Фотикийский. О духовном знании, 24–25, 29, 88. Текст на греч. см. в: [44].
- 50 Диадок Фотикийский. О духовном знании, 29. Цит. по: [28].
- 51 Там же, 42–43, 54, 63–66.
- 52 Там же, 28.
- 53 Там же, 77.
- 54 Там же, 85.
- 55 Там же, 77.
- 56 Там же, 31.
- 57 Там же, 55–58, 68, 70, 96.
- 58 Там же, 59.
- 59 Там же, 57.
- 60 Там же, 88.
- 61 См.: [13, р. 12–13].
- 62 См.: [12, р. 9–10].
- 63 Творения [36, с. 95–96]; см. обсуждение этого отрывка: [13, р. 14–15; 12, р. 16].
- 64 [32, с. 27–28].
- 65 См.: [3].
- 66 См.: [3, р. 69].
- 67 Более подробно см.: [16, р. 127–172].
- 68 Подробнее см.: [7, р. 127].
- 69 Примеры см.: [49; 42].
- 70 Так, сегодня, например, ни один исихаст не стал бы говорить, как это делает Григорий Синаит, о воздухе, «поднимающемся из сердца», поскольку это имеет много общего с физиологией Галена, но это второстепенный момент, который никоим образом не затрагивает сути исихастского учения.
- 71 Это возражение выдвинуто в: [10, р. 79–80].
- 72 Я хотел бы выразить благодарность Хьюго Тристраму Энгельхардту-младшему и Марку Черри за то, что они особенно настаивали на этом возражении. [27, с. 43].
- 73 См.: Триады, II. 2.27–29, где Григорий Палама надлежащим образом цитирует этот текст. Представление, что душа использует тело подобно орудию, можно также найти в трактате «О природе человека» Немесия Емесского, предположительно датированном несколькими десятилетиями позже сочинения Григория Нисского и известном Григорию Паламе. Текст см.: [43, р. 274]. Греческий текст см.: [50, р. 25–26].
- 74 Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XII. 8. Цит. по: [26].
- 75 Там же, XIII. 8.
- 76 В другом сочинении, написанном ближе к финалу исихастских споров, Григорий Палама вновь заявляет о дуализме с еще большей силой: «Душа <...> располагает духовной и умственной жизнью, которая очевидно отличается от жизни тела и от того, что приводится в действие телом. Когда тело умирает, душа не умирает

подобно ему, но продолжает жить вечно, так как не связывает себя узами с телом и обладает своей собственной жизнью и естеством». Подробнее см. в: [53, vol. 4, p. 359].

77 Свт. Григорий Палама. Триады, 1.2.9. [27, с. 50].

78 См.: [20], также мою работу: [1].

79 Я хочу поблагодарить Фонд Эрхарта за его финансовую поддержку написания настоящей статьи, а также Andrei Pleșu, Fr. Andrew Louth, Clark Carlton, Frederica Mathewes Green, Fr. Damascene Christensen, Н. Tristram Engelhardt, Jr., Mark Cherry, Bruce Folz и участников конференции в Бейлоре за их полезные комментарии и предложения.

Список литературы

Исследования

- 1 *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира/пер. с англ. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина. М.: Языки славянских культур, 2012. 383 с.
- 2 *Брэдишоу Д.* Ум и сердце на христианском Востоке и Западе (пер. с англ. Д.К. Маслова) // Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива = Science and Human Nature: Russian and Western Perspectives: мат. Междунар. конф., 6-8 ноября 2008, Вако (США, шт. Техас)/под общ. ред. В.К. Шохина. М.: Изд-во ИФ РАН, 2009. С. 93–114.
- 3 *Archimandrite Ioanichie Balan* Elder Cleopa of Sihastria. Lake George, Colorado: New Varatec Publ., 2001. 384 p.
- 4 *Archimandrite Ioanichie Balan* Shepherd of Souls: Elder Cleopa the New Hesychast of Romania // *Orthodox Word*. 2000. 36. 2 (March). P. 61–78.
- 5 *Boyle Marjorie O'Rourke* The Law of the Heart: The Death of a Fool [I Sam. 25] // *Journal of Biblical Literature*. 2001. № 120. P. 401–427.
- 6 *Bradshaw D.* The Mind and the Heart in the Christian East and West // *Faith and Philosophy*. 2009. Vol. 26, Issue 5. P. 576–598.
- 7 *Butler D.C.* Western Mysticism: the teaching of Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. N.Y.: Harper, 1966. LXII + 242 p.
- 8 *Cabassut A.* Changement des Coeurs // *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1953. Vol. 2. Col. 1046–1051.
- 9 *Doueihy M.A* Perverse History of the Human Heart. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. IX + 172 p.
- 10 *Guillaumont A.* Les sens des noms du Coeur dans l'antiquité // *Le Coeur*. Paris: Desclée de Brouwer, 1950. P. 41–81.
- 11 *Harris C.R. S.* The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine, from Alcmaeon to Galen. Oxford: Clarendon Press, 1973. 474 p.
- 12 *Kallistos (Ware)* Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallels // *Sobornost (incorporating Eastern Churches Review)*. New series. 1992. 14. 2. P. 6–35.
- 13 *Kallistos (Ware)*. The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai // *Eastern Churches Review*. 1972. 4. 1. P. 3–22.
- 14 *Kallistos (Ware)*. The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk // *Studia Patristica*. 1972. № 10. P. 441–452.
- 15 *Louth A.* Bernard and Affective Mysticism // *The Influence of Saint Bernard*/ed. B. Ward. Oxford: SLG Press, 1976. P. 2–10.

- 16 *Meyendorf John*. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974. 184 p.
- 17 *Sellier Ph.* Pascal et Saint Augustin. Paris: A. Colin, 1970. 645 p.
- 18 *Stewart C.* Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // Journal of Early Christian Studies. 2001. №9. P. 173-204.
- 19 *Rad G. von* Wisdom in Israel. London: SCM Press, 1972. X + 330 p.
- 20 *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. XIV + 418 p.
- 21 The Cambridge Companion to Aristotle/ed. Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. XXV + 404 p.
- 22 *Williams M.* The Sacred Heart in the Life of the Church. N.Y.: Sheed and Ward, 1957. 248 p.
- 23 *Wolf H.W.* Anthropology of the Old Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1974. X + 293 p.

Источники

- 24 *Блаженный Августин Аврелий* Исповедь. М.: Дар, 2005. 546 с.
- 25 *Григорий Нисский, свт.* О блаженствах. Слово 6 // Энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o-blazhenstvakh/#0_6 (дата обращения: 20.08.2024).
- 26 *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека // Энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/ (дата обращения: 20.08.2024).
- 27 *Григорий Палама* Триады в защиту священно-безмолвствующих: [перевод]/ [послесл. В. Вениаминова, С. 344-381]. М.: Канон, 1995. 380, [3] с.
- 28 *Диадок Фотикийский* Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного // Православная библиотека. URL: <https://pravbiblioteka.ru/reader/?bid=67850&yyclid=lfxvez6ou6467522492> (дата обращения: 20.08.2024).
- 29 *Диоген Лаэртский* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/пер. М.Л. Гаспарова; ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1986. 570, [1] с.
- 30 Личная страница Д. Брэдшоу // University of Kentucky College of Arts & Sciences. URL: <https://philosophy.as.uky.edu/users/dbradsh> (дата обращения: 20.08.2024).
- 31 *Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме/пер. с англ. [и предисл.] А.Н. Савина. М.: Тип.-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1898.
- 32 Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. [Б. м.]: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991. 222 с.
- 33 *Преп. Макарий Египетский* Духовные беседы. [Б. м.]: Изд-е Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994. URL: <https://litlife.club/books/134262/read?page=22&yyclid=lfifi0tmqua690192947> (дата обращения: 20.08.2024).
- 34 *Паскаль Б.* Мысли/пер. с фр., вступ. ст., коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. 480 с. (Памятники мировой литературы).
- 35 Полн. собр. творений Платона: в 15 т./новый пер. под ред. С.А. Жебелева, Л.П. Карсавина, Э.Л. Радлова. СПб.: Academia, 1922. Т. 5: Пир; Федр/пер. и [введ.] С.А. Жебелева. [4], 174 с.
- 36 *Преподобный Григорий Синаит* Творения/пер. еп. Вениамин (Милов). М.: Изд. Новоспасский монастырь, 1999. 159 с.

- 37 Творения аввы Евагрия: Аскет. и богослов. трактаты/пер. [с древнегреч.], вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. 362, [2] с.
- 38 *Тит Лукреций Кар* О природе вещей/пер. с латинского Ф. Петровского. М.: Худож. лит., 1983. 383 с.
- 39 *Франсуа де Ларошфуко* Мемуары; Максимы/изд. подгот. А.С. Бобович, Э.Л. Линецкая, М.В. Разумовская, Н.Я. Рыкова. М.: Наука, 1971. 280 с. (Литературные памятники).
- 40 A Patristic Greek Lexicon/ed. G.W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961. XLIX + 1570 p.
- 41 Augustinus-Lexicon/ed. C. Mayer. Basel: Schwabe, 1986 —.
- 42 Counsels from the Holy Mountain Selected from the Letters and Homilies of Elder Ephraim. Florence, Arizona: St. Anthony's Greek Orthodox Monastery, 1999. 448 p.
- 43 Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa/ed. W. Teler. Philadelphia: Westminster Press, 1955. 466 p. (Library of Christian Classics, vol. 4).
- 44 *Diadoque de Photicé* Oeuvres Spirituelles. Paris: Éditions du Cerf, 1955. 206 p.
- 45 Die 50 Geistlichen Homilien Des Makarios/ed. H. Dörries, E. Klostermann, and M. Kroeger. Berlin: De Gruyter, 1964. LXVIII + 345 p.
- 46 Encyclopedia Judaica: 16 vols. N.Y.: Macmillan, 1971. Vol. 8: He — Ir. N.Y.: IX p. + 1472 col.
- 47 Hippocratic Writings/ed. G.E. R. Lloyd. N.Y.: Penguin, 1978. 380 p.
- 48 *Long A.A., D.N. Sedley.* The Hellenistic Philosophers: 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. XV + 512 p.
- 49 Monastic Wisdom: The Letters of Elder Joseph the Hesychast. Florence, Arizona: St. Anthony's Greek Orthodox Monastery, 1998. 422 p.
- 50 Nemesius of Emesa, De Natura Hominis/ed. M. Morani. Leipzig: Teubner, 1987. 183 p.
- 51 Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter/ed. and trans. G. Maloney. N.Y.: Paulist Press, 1992. XVIII + 298 p.
- 52 Sancti Patris Nostri Nili Abbatis opera quae reperiri potuerunt omnia/Patrologia Graeca Cursus Completus. Apud J.-P. Migne, 1865. 1530 col. (PG 79)
- 53 The Philokalia: The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth: in 5 vols./ed. G.E. H. Palmer. London: Faber & Faber, 1998. Vol. 4. 468 p.
- 54 Theological Dictionary of the New Testament: in 10 vols./ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Grand Rapids; MI: Eerdmans, 1966. Vol. 3: Θ — Κ. IX + 1102 p. Grand Rapids; MI: Eerdmans, 1969. Vol. 4: Λ — Ν. VIII + 1127 p.
- 55 Theological Dictionary of the Old Testament: in 15 vols./ed. G. Johannes Boterweck et al. Grand Rapids; MI: Eerdmans, 1995. Vol. 7. XXV + 552 p.

© 2024. Ivan A. Sokolov
Arkhangelsk, Russia

© 2024. Natalya N. Bedina
Arkhangelsk, Russia

DAVID BRADSHAW
“THE MIND AND THE HEART
IN THE CHRISTIAN EAST AND WEST”³

Acknowledgements: The paper “The Mind and the Heart in the Christian East and West” by David Bradshaw, modern American theologian, patrologue, dean of department of Philosophy at the university of Kentucky, was written in 2008–2009 and published in the journal ‘Faith and philosophy: Journal of the Society of Christian philosophers’ (2009. Vol. 26, Iss. 5. Art. 10) [6]

Abstract: Having moved from Protestantism to Orthodoxy at a conscious age, David Bradshaw begins to scrupulously explore the Orthodox Church multifaceted teachings. The theological and philosophical categories of mind and heart are one of the aspects of church doctrine. Philosopher indicates that his research interest is focused on understanding the parallels and the division between the Greek-speaking (Eastern) and Latin-speaking (Western) branches of Christianity, as well as between the three great monotheistic traditions of the Middle Ages — Christian, Jewish and Islamic. The book ‘Aristotle in East and West: Metaphysics and the Division of the Christian World’ (2004) ‘examines these East-West differences through the lens of ‘energeia,’ a Greek term lying at the root of both the concept of the divine energies (in the East) and that of God as pure act (in the West)’ [30]. This book was translated into Russian in 2012. The philosopher’s subsequent works continued this comparative study in the context of such theological issues as Divine freedom, time and eternity, predestination and election, etc. In the study ‘Mind and Heart in Understanding the Christian East and West’ David Bradshaw attempts to consider the paradigms of Eastern and Western understanding of mind and heart, starting from their common origins in biblical and classical antiquity. Special attention is paid to the psychosomatic holism of the biblical perception of environment. The philosopher defines it as both the central core and one of the conditions for the interaction of mind and heart in the position of the Eastern Christian Church. Speaking about the interpretation of the mind and heart in the texts of the West and the East, David Bradshaw emphasizes the importance of the connotative field of their perception, and the different interpretation of concepts determines the level of their relevance.

Actualizing the position of Eastern Christianity in relation to the bodily state of man, David Bradshaw speaks about the internal dependence of holism on the concept of ontological dualism of mind and heart, which is very unexpected from the traditional Western philosophy’s point of view. Nevertheless, based on the logic of the development of Eastern Christian theological thought, such dependence seems consistent and convincing. Moreover, the author concludes his reflection saying: ‘...it seems both

³ В сокращенном варианте в форме доклада этот текст впервые был переведен Д.К. Масловым. См.: [2].

coherent and plausible, at least given Christian presuppositions; and it offers real hope that the mind and the heart need not always stand apart, but can in fact be reunited.’ Since the text of David Bradshaw’s paper uses a series of quotations from Holy Scripture and patristic writings as an illustration, we decided to follow the Old and New Testaments in Synodal Translation. While translating other texts we use existing translations into Russian. References to the used publications are noted in the comments.

Keywords: Mind, Heart, Western Christianity, Eastern Christianity, Holism, Dualism, Hesychasm.

Information about the authors of the translation:

Ivan A. Sokolov — Master of Culture Studies, Lomonosov Northern (Arctic) Federal University, Severnaya Dvina Emb., 17, 163002 Arkhangelsk, Russia.

E-mail: ivansok33@yandex.ru

Natalya N. Bedina — DSc of Culturology, Associate Professor, Lomonosov Northern (Arctic) Federal University, Severnaya Dvina Emb., 17, 163002 Arkhangelsk, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1613-4164>

E-mail: bedina-nat@yandex.ru

Received: October 08, 2023

Approved after reviewing: February 13, 2024

Date of publication: September 25, 2024

For citation: Sokolov, I.A., Bedina, N.N. “David Bradshaw ‘Mind and Heart in Understanding the Christian East and West’.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 73, 2024, pp. 18–46. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-73-18-46>

References

- 1 Bredshou, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade: Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle in East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2012. 383 p. (In Russ.)
- 2 Bredshou, D. “Um i serdtse na khristianskom Vostoke i Zapade (perevod s angl. D.K. Maslova)” [“The Mind and the Heart in the Christian East and West (trans. from the English by D.K. Maslov)”]. *Nauka i chelovecheskaia priroda: rossiiskaia i zapadnaia perspektiva* [Science and Human Nature: Russian and Western Perspectives]. Moscow, IF RAS Publ., 2009, pp. 93–114. (In Russ.)
- 3 Archimandrite Ioanichie Balan Elder Cleopa of Sihastria. Lake George, Colorado, New Varatec Publ., 2001, 384 p. (In English)
- 4 Archimandrite Ioanichie Balan “Shepherd of Souls: Elder Cleopa the New Hesychast of Romania.” *Orthodox Word*, 36.2 (March 2000), pp. 61–78. (In English)
- 5 Boyle, Marjorie O'Rourke ‘The Law of the Heart: The Death of a Fool’ [I Sam. 25]. *Journal of Biblical Literature*, no. 120, 2001, pp. 401–427. (In English)
- 6 Bradshaw, D. “The Mind and the Heart in the Christian East and West.” *Faith and Philosophy*, Vol. 26, Issue 5, 2009, pp. 576–598. (In English)
- 7 Butler, Edward Cuthbert *Western Mysticism: the teaching of Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*. New York, Harper Publ., 1966. LXII + 242 p. (In English)
- 8 Cabassut, Andre ‘Changement des Coeurs.’ *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 2. Paris, Beauchesne, 1953, col. 1046–1051. (In French)
- 9 Doueïhi, Milad *A Perverse History of the Human Heart*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997. IX + 172 p. (In English)

- 10 Guillaumont, Antoine “Les sens des noms du Coeur dans l’antiquité.” *Le Coeur*. Paris, Desclée de Brouwer Publ., 1950, pp. 41–81. (In French)
- 11 Harris, Charles Reginald Schiller *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine, from Alcmaeon to Galen*. Oxford, Clarendon Press, 1973. 474 p. (In English)
- 12 Kallistos (Ware) “Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallels.” *Sobornost (incorporating Eastern Churches Review)*. New series, 14. 2, 1992, pp. 6–35. (In English)
- 13 Kallistos (Ware) “The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai.” *Eastern Churches Review*, 4. 1, 1972, pp. 3–22. (In English)
- 14 Kallistos (Ware) “The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk.” *Studia Patristica*, no. 10, 1972, pp. 441–452. (In English)
- 15 Louth, Andrew, Fr. “Bernard and Affective Mysticism.” *The Influence of Saint Bernard*, ed. B. Ward, Oxford, SLG Press, 1976, pp. 2-10. (In English)
- 16 Meyendorf, John *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Crestwood, New York, St. Vladimir’s Seminary Press, 1974. 184 p. (In English)
- 17 Sellier, Philippe *Pascal et Saint Augustin*. Paris, A. Colin, 1970. 645 p. (In French)
- 18 Stewart, Columba ‘Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus.’ *Journal of Early Christian Studies*, no. 9, 2001, pp. 173-204. (In English)
- 19 Rad, Gerhard von *Wisdom in Israel*. London, SCM Press, 1972. X + 330 p. (In English)
- 20 Russell, Norman *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. XIV + 418 p. (In English)
- 21 Barnes, Jonathan, editor *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. XXV + 404 p. (In English)
- 22 Williams, Margaret *The Sacred Heart in the Life of the Church*. New York, Sheed and Ward, 1957. 248 p. (In English)
- 23 Wolf, Hans Walter *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia, Fortress Press, 1974. X + 293 p. (In English)