

**Краткие сведения о жизни прп. Никиты
Стифата и богословские темы его
трактата «О рае»
священник Николай Ким**

1. Жизнь преподобного Никиты Стифата

1.1. Ученик преподобного Симеона Нового Богослова

Преподобный Никита Стифат (Пекторат) родился в начале XI века, примерно в 1005 г., очень рано встал на путь монашеского подвига, известно, что с 14-ти лет он был послушником Студийского монастыря. Там же и рукоположен в сан пресвитера¹. Определяющим моментом его жизни стало близкое знакомство и духовное общение с великим подвижником – преп. Симеоном Новым Богословом, который был его духовным отцом. Воспоминания о жизни и поучениях своего наставника преподобный Никита сохранил для потомков, написав Житие преподобного Симеона. Этот труд был им окончен около 1052 года, т.е. спустя несколько десятилетий после кончины учителя (как известно, годы жизни преподобного Симеона 976–1022), хотя свидетельства для составления Жития и труды своего наставника Никита начал собирать еще при жизни преп. Симеона. Именно благодаря такой скрупулезной работе преп. Никиты в качестве секретаря и переписчика при своем учителе мы знакомы с основными богословскими трудами преп. Симеона Нового Богослова. Так, например, преп. Никита Стифат написал предисловие к «Божественным гимнам» преп. Симеона Нового Богослова². Житие преп. Симеона, составленное преп. Никитой³, отличается от других агиографических произведений своей богословской насыщенностью. Положения учения о спасении он разбирает на примере жизни святого. Это же учение впоследствии изложено им и в разбираемом нами трактате «О Рае», причем главные моменты этого трактата имеют ясные параллели в жизнеописании преп. Симеона.

1.2. Монах Студийской обители

Студийская обитель, в которой преп. Никита провел большую часть своей жизни, всегда была на особом положении в государстве. Это связано с местонахождением обители рядом со столицей, на пути в пригородную резиденцию василевсов. Значение обители подчеркивалось тем, что государи часто отдавали своих наследников на воспитание под начало наставников-монахов в этом монастыре. «Место для этих занятий отведено было в Студийской обители – по двум причинам: во-первых, чтобы они, подражая наилучшим мужам, и в добродетели усовершенствовались; во-вторых, чтобы, находясь вне города, удобнее могли отправляться на охоту и заниматься оружием»⁴.

Студийская обитель, уклад ее жизни, монастырский устав наложили неизгладимый отпечаток на мировоззрение преп. Никиты. Его трактаты часто имеют места, перекликающиеся с положениями Студийского устава. Так, «Подвижнические монахам наставления св. Феодора Студита» начинаются следующими словами: «Бог для того ввел нас в мир, чтобы мы, благоугождая Ему добрыми делами, соделывались наследниками Царствия Небесного»⁵.

Кроме того, в этих Наставлениях высказываются положения, в дальнейшем ставшие определяющими для богословия преп. Никиты: «Естество наше вземлется за пределы видимого неба». «И ныне естество наше на небесах, от всякой видимой и невидимой твари поклоняемое»⁶.

1.3. Полемист с латинянами

Особенностью жизненного подвига преп. Никиты была постоянная духовная борьба за чистоту исповедания православной веры. Ему пришлось вступать в длительные догматические споры с латинянами, армянами, иудеями, учеными-софистами и просто лаиками. Несомненна его важная роль в драматических событиях середины XI века, в отношениях Восточной и Западной Церквей, приведших к историческому расколу. В споре с кардиналом Гумбертом преп. Никита ясно формулирует суть отступлений латинской Церкви от апостольского предания, хранимого восточным Православием.

История этого спора следующая: патриарх Михаил Керуларий поручил монаху Студийского монастыря, Никите Стифату, составить обличение против латинян. Трактат Никиты Стифата против Римской Церкви сделался известным римским легатам еще до отправления их в Константинополь, поэтому кардинал Гумберт успел уже рассмотреть его и написать опровержение, которое он и привез с собою. Вскоре по приезде послы вместе с императором посетили Студийский монастырь, где в присутствии императора устроен был colloquium с Никитой. Император Византийский Константин IX в политических целях хотел добиться мира с Римом, легаты же, зная это настроение императора, обратились именно к нему, а не к патриарху Константинопольскому по поводу разрешения поднятых в полемике догматических вероучительных вопросов. Вследствие такого неблагоприятного политического фона, делающего невозможным объективное и глубокое изучение разногласий православных с католиками, преп. Никита вынужден был отказаться от своего обличения и сжечь свое сочинение «Против латинян». Но не разрешенные богословским путем эти противоречия и разногласия остались до сих пор.

Главным пунктом, привлекающим внимание полемиста, является вопрос о квасном хлебе, на котором совершают

литургию Восточные Церкви, и об опресноках, на которых совершают ее Западные.

В сочинении «Против латинян» у Никиты по вопросу о хлебе квасном и опресночном высказываются следующие положения: прежде всего квасной хлеб указывает лучше, чем опресноки, на тело Господне, какое мы снедаем в таинстве Евхаристии: «Кто употребляет азимы (опресноки), – говорит Никита, – тот под законом, и ест от трапезы еврейской, а не от живой трапезы Господа; мы же едим трапезу вышесущественную, почему и хлеб научены есть вышесущественный. Но что иное вышесущественно, как не то, что нам сосущественно? Сосущественно же нам тело Господне, поскольку оно подобно нам; Слово Божие облеклось в плоть одушевленную сущностью нашей телесности; поэтому вы не сосущественный с нами едите хлеб, когда употребляете опресноки. Ибо опресноки не одушевлены, как показывает сама природа вещи. Когда же закваска положена в муку, то мука становится тождественною с самою собой вследствие закваски, как бы от оживляющей силы; закваска согревает массу и делает ее столько же подвижною, сколько и живую... Заметьте, что в опресноках нет никакой оживляющей силы, они мертвы. В хлебе, т.е. теле Христовом, когда мы достойно вкушаем его, нам представляются три оживотворяющие элемента: дух, вода и кровь, почему и Иоанн говорит: «три суть свидетельствующие: ...дух, вода и кровь, и сии три воедино суть» (1Ин.5:8), т.е. в теле Господнем. Все это ясно открылось во время распятия Господня: вода и кровь истекли из прободенного ребра Его, Дух же Святой Животворящий, когда тело Христа

было прободено, оставался в обожествленной плоти Его. Поэтому когда мы едим хлеб, т.е. тело Господа, мы пьем живую и теплейшую кровь Его вместе с водою, которая излилась от ребра Его, причем исполняемся Духом Святым»⁷.

В своем ответе Никите Стифату Гумберт не входит в разбор его суждений о сосущественном и вышесущественном в отношении к Евхаристии и ограничивается по поводу их лишь замечанием: «Все, что ты говоришь о сосущественном и вышесущественном – все это пустяки»⁸. Его полемическое

сочинение под названием «Против греческой клеветы» написано в беспокойном, вызывающем тоне. «Вы потеряли рассудок», «дурак, если бы молчал, считался бы умным», «глупость ваша всем известна», «ты глупее осла... тебе место не в Студийском монастыре, а в цирке или лупанаре... Ты столько наблевал, что в извращении божественного учения не уступаешь скверным и бешеным собакам – Иулиану и Порфирию...»⁹ – такие и подобные резкие выпады встречаются здесь часто. Касается это сочинение ряда обрядовых вопросов и заканчивается угрозой анафемы.

Подобные резкие высказывания кардинала Гумберта на самом деле указывают на глубокое расхождение между православной и латинской сотериологией.

Анализ полемики об опресноках с современной научной позиции дает Эриксон: «За образом мыслей Стифата кроется общий взгляд греческих Отцов на спасение как на обожение. «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать Богом». Но если весь человек призван к обожению, то и Христос должен быть во всем единосущен человеку – и душой, и телом, и умом. Говоря более определенно, Христос в Евхаристии должен быть по всему единосущен человеку, если весь человек участвует в Его божественности. Вывод, который делает отсюда Стифат, что хлеб Евхаристии поэтому должен быть квасной, – может представиться как результат его слишком систематизированного, а также литературно окрашенного мышления. Но в его взгляде на Евхаристию верно отражается центральная идея византийского литургического богословия... Свой подход к Евхаристии византийцы начинают не с хлеба как хлеба, а с хлеба как человека. Поэтому основной тезис Гумберта – что субстанция низменного хлеба, образно говоря, стирается и замещается субстанцией Тела Христова – остается чуждым им. Более важным представлялся сотериологический вопрос о том, как человек достигает обожения. Для византийцев, как и для Никиты Стифата, ответ был ясен: участием в личности Христа, который в Евхаристии, как и в своей земной жизни, остается одновременно единосущным и сверхсущным нам»¹⁰.

Но в католическом богословии появляется учение об особой сущности Тела Христова, что проглядывает уже в рассматриваемой полемике, как показано В. Лурье: «Св. Никита Стифат (точно следуя своему учителю преп. Симеону Новому Богослову) утверждал единосущие (т.е. физическое тождество) тел верных и Тела Христова, которое одновременно есть Церковь и Евхаристия. Именно это, согласно его объяснению, выражает использование для Евхаристии обыкновенного (квасного) хлеба – «единосущного хлебом человеческой трапезы». Гумберт возражал на том же языке, выражая учение прямо противоположное: «пусть хлеба человеческой трапезы будут единосущны сами себе», а для Евхаристии нужно брать хлеб особый (опреснок) именно для того, чтобы подчеркнуть иноприродность Тела Христова человеческой природе. При этом он исходил из физического различия не только между телами христиан и Церковью как Телом Христовым, но еще и между Телом Христовым как таковым и какой-то освящающей сущностью, которой он считал Евхаристию (этот аспект представлений Гумберта виден только при внимательном анализе его полемики со св. Никитой, однако наличие его не оставляет сомнений благодаря позиции, занятой Гумбертом в те же самые годы в ходе внутрилатинской полемики о Евхаристии против Беренгария Равеннского. Как раз в полемике против Беренгария была создана основа сформулированного вскоре схоластического учения о «сущности Тела Христова» – особой сущности, не тождественной ни человечеству, ни Божеству)»¹¹.

Как следствие, «оказывалось, что Тело Христово единосущно по человеческой природе нам только в земной жизни Спасителя, но в таинстве Евхаристии Оно обладает иной человеческой природой, не такой как наша, т.е. разрушалось то, на чем основывается вера в сотелесность единения со Христом, а следовательно, и обожение человеческой природы»¹².

Тема обожения и есть центральный момент богословской школы преподобного Симеона Нового Богослова. Преп. Никита Стифат, его ближайший ученик, отстаивает это положение в своих главных трудах: в трактате «О Рае», излагая учение об обожении как участии в личности Христа, и в полемике с

латинянами, излагая учение о Евхаристии как о реальном единении с Богом.

1.4. Богослов

Преп. Никита Стифат известен своими трактатами по мистическому богословию, из которых наиболее значительны «Три сотницы деятельных, естественных и гностических глав». Частично они переведены на русский язык с примечанием: «Которых глав по нумерации недостает, те опушены, по крайней темноте их» и опубликованы в «Добротолюбии»¹³.

Фундаментальная трилогия сочинений: «О Душе», «О Рае», «О Иерархии» по праву считается вершиной его богословского наследия, в которых дана ясная православная позиция по поводу многих крайне сложных духовных вопросов. Эти трактаты были изданы ассомпционистом А.А.Даррузес в «Sources Chrétiennes» № 81. Paris. 1961. Там же помещены письма, в которых обсуждается проблематика этих трактатов. На русский язык эти труды не были переведены.

В этих творениях преподобный Никита выступает уже не как полемист с внешними, а как учитель духовной жизни для монахов-подвижников. Трактат «О Рае» обращен к совершенным, а под совершенными преп. Никита понимает не просто крестившихся, но и прошедших определенный духовный путь аскезы и послушания. Кроме того принявших сан, так как только это позволяет совершать таинства и в полноте их понимать, а также учить других. Неоднократно он подчеркивает, что истолкование рая возможно и полезно только для преуспевающих в созерцании и испытывающим глубины Духа, т.к. богословское знание тесно связано с духовной практикой.

Сам трактат – это созерцание рая. Здесь принципиальный момент, ибо понятие «созерцание» является ключевым в наследии преп. Никиты, да и вообще в святоотеческой письменности подвижнического направления. η θεωρία – «созерцание»; в Новом Завете употребляется только один раз в значении «зрелище» (по-слав. позор): Лк.23:48: «И весь народ, сшедший на сие зрелище, видя происходившее, возвращался, бия себя в грудь». Что же касается глагольной формы, то она встречается там нередко. По сравнению с синонимами, θεωρία

выдвигает момент намеренного, напряженного, нарочитого, старательного, тщательного, продолжительного рассматривания предмета или исследование явления, происходящего перед глазами зрителя.

Преп. Исаак Сирий признает «три созерцания естеств, в которых ум возвышается, проявляет свою деятельность и упражняется: два созерцания естеств сотворенных, разумных и неразумных, духовных и телесных, и еще созерцание Святой Троицы. Сперва бывает именно созерцание всякой твари существующей, и ум обзирает ее в откровении ведения»... Человек имеет «два душевных ока», созерцающих под управлением «веры» действия и свойства Божественные: «одним оком человек может видеть тайны Божией славы, сокровенные в естествах, т.е. силу и премудрость Божию и совечное промысление Божие о людях, постигаемое из величия Божественного управления ими», тем же оком созерцает он и «небесные чины». «Другим оком» созерцает он «славу святого естества Божия»¹⁴.

Глагол $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\omega$ у ряда христианских авторов (Ориген, Евсевий Кесарийский, св. Иоанн Златоуст) используется для обозначения аллегорического толкования, постижения скрытого смысла Священного Писания¹⁵.

Кроме специфики термина «созерцание», надо отметить особенность еще двух понятий, для современного читателя имеющих более узкий, специальный смысл, – это «философия» и «гносис». $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\omicron}\epsilon\omega$ – уже в эпоху возникновения христианства понятие «философия» у позднеантичных мыслителей приобрело оттенок «искусства жизни» (Плутарх: $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$; Мусоний отождествлял понятия «философствовать» и «жить добропорядочно» – $\kappa\alpha\lambda\omega\nu$ $\xi\acute{\eta}\nu$). Христианство восприняло этот оттенок, изменив и само содержание понятия «философия»: доступ к духовным реалиям как главному предмету философских поисков осуществляется уже не путем личного исследования, но есть дар Откровения; этот дар человек, правда, может стяжать, но он не является плодом только собственных усилий человека. Св. Иоанн Златоуст часто обозначает этим словом образ жизни и

мышления по Христу. В частности, святитель увещевает: «учись любомудрствовать» (μάθε φιλοσοφεῖν), предполагая освоение опытным путем жизни христианской. Аналогичным образом использует этот глагол и преп. Макарий Египетский, говоря: «Одни любомудрствуют (τοὺ χηρυτοὺ φιλοσοφοῦσιν) о Христе внешним образом, другие – словом, а третьи – делом». Св. Григорий Нисский в своем «Житии св. Макрины», соотнося «образ практики любомудрия» с аскезой (τοὺ τρόπων φιλοσοφῶν), обозначает им жизнь монашескую (подвижническую). Блаж. Феодорит Кирский также рассматривает монахов как подлинных философов, прошедших школу пустыни, а потому превосходящих всех внешних философов¹⁶. ἡ γνῶσις – знание, ведение. Истинный христианский «гнозис» неразрывно связан с нравственным усовершенствованием христианина¹⁷. У Климента Александрийского единство «делания» и «знания» составляют сущностный момент идеала «церковного гностика», а поэтому «гнозис» есть «совершенство веры по ее нравственной стороне»¹⁸.

2. Отношение к святоотеческой традиции

Преподобный Никита выступает как строгий хранитель церковной традиции, поэтому в его трактате очень много заимствований и прямых цитат Отцов Церкви, что отнюдь не является недостатком или свидетельством «скудомыслия» автора, по мнению некоторых современных критиков, а, наоборот, указывает благочестивое желание сохранить преемственность с многовековым святоотеческим наследием. Такой подход вообще характерен для византийского богословия Средних веков.

Так, в письме Григорию софисту он подчеркивает: «Ибо мы дерзаем говорить что-либо не сами по себе, но во всех божественных и человеческих делах мы созвучны с отцами и учителями прежде нас, уча всему подобно с ними, соблюдая в этом деле распоряжение Господа апостолам, так говорящего: «уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф.28:20), и кроме того зная, что страшно или от самих себя другое что-либо присоединить к евангельскому учению и сказать то, чего не говорили очевидцы Слова, учащие Церковь Христову, или убавить от учения Евангелия и апостолов и опустить (хотя бы) одну полученную заповедь Христа или научить иначе, чем те научили верных, как Христос и Бог наш говорит: Нарушивший "одну из моих заповедей сих малейших... малейшим наречется в Царстве Небесном «(Мф.5:19), и в другой раз возлюбленному своему ученику: «И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей: и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог меру от древа жизни и участие в святом граде и в том, что написано в книге сей» (Откр.22:18–19)» (письмо 5.10).

Вообще, для преподобного Никиты авторитетность того или иного церковного учителя зависит от того, насколько близко он стоит к источнику Божественного Откровения. Например, говоря об апостоле Павле и Дионисии Ареопагите, преп. Никита

указывает: «Так как в самом деле, как ты видишь, служащие Слову ничуть не сомневаются относительно них (ангелов), будем присоединяться (к ним), не потому, что мы пренебрегаем божественным отцом Григорием – отклони, такое даже помыслить нам невозможно! – но потому, что те имеют старшинство богословия, ибо они научены Словом Божиим и от Него введены более определенно в тайны и божественного, и человеческого» (письмо 4.2). И он отдает предпочтение мнению (об ангелах) Дионисия Ареопагита перед св. Григорием Богословом, т.к. считает его учеником самого апостола Павла, непосредственно от него перенявшим духовное ведение. «Потому что мы точно научены наблюдавшими чины и силы и озарения их (ангелов); к ним, которые являются более древними служителями Христу, и надо нам полностью присоединиться, нежели к божественному отцу Григорию. Кто же они? Павел, который взошел на третье небо и наблюдал там все зрелища «и слышал неизреченные слова» (2Кор.12:4), и Дионисий Ареопагит, ученик его, которому Павел и повелел записать то, что он видел, и то неизреченное, что он слышал от посвящающих в тайны Откровения, что тот и выражает, когда пишет к Тимофею» (письмо 4.1). В письме Никите Коронидскому приведены цитаты из трактата «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита, главы 4.3 и 10.2–3 (письмо 4.1). Влияние «Корпуса Ареопагитикум» проявляется также в использовании термина «во мрак богословия» – εἰς ὑνόφωρον θεωρίας («О Рае», гл.55).

Наибольшее количество цитат и ссылок приходится на св. Иоанна Дамаскина, которого он почитает «верным и боговдохновенным мужем и знающим отчетливо божественное лучше нас» (письмо 4.2). Так, главы трактата об особенностях божественной природы (гл.39–41) и о домостроительстве Воплотившегося (гл.42–45) являются почти дословными цитатами из «Точного изложения православной веры» св. Иоанна Дамаскина (гл.14, 46, 47). При этом сама возможность подобного богословствования для человека является еще одним доказательством причастности его к божественной жизни. Так, он пишет: «И это все богословствовали (божественные

отцы) безошибочно и безопасно чистым созерцанием об особенностях божественной природы. Таким же образом богословствовали и о домостроительстве Воплотившегося, созерцая снова чистым созерцанием» (гл.42).

Перечислим еще встречающиеся цитаты из св. Иоанна Дамаскина без указания его имени. В трактате «О Рае» это главы: 3, 6, 11, 14, 15, 22, 32, 34 – здесь содержатся отрывки из описания рая по Дамаскину. В письме Григорию софисту преп. Никита еще раз подчеркивает, что все сказанное им о рае является не его собственным измышлением, а так «именно и считают истинно святые отцы, так как принято подобное тому, что о рае и мы сказали, и божественным отцом Иоанном Дамаскиным, согласно 45 главе его толкований¹⁹, в которой он размышляет о рае» (письмо 6.3). Обсуждая трактат «О Рае», преп. Никита отстаивает свою позицию, неоднократно ссылаясь на авторитет св. Иоанна Дамаскина. Имя святого Иоанна упоминается в письмах 4.2, 4.3 и 5.10, когда речь идет об умных силах и неопишемости Божией, например: «А свидетель этому мнению мудрейший отец Иоанн Дамаскин в 14 главе его книг «О месте Божиим»²⁰, в которой он утверждает, что Божество неопишимо, и в 40 главе²¹, в которой он рассуждает богодухновенно о небе и о силах в нем; если бы ты пожелал обратиться к нему, сам бы избавился от всякого сомнения» (письмо 5.10). Подобное указание на авторитет св. Иоанна Дамаскина и в случае доказательства, что тело Адама создано одновременно с душой, в письме 4.9.

Неоднократно упоминает преп. Никита и имя св. Григория Богослова. Например, в 33 и 34 главах трактата, когда речь идет о естественном созерцании и мистическом богословии. Содержание многих глав трактата созвучно с 38 Словом св. Григория Богослова.

В письме Никите Коронидскому есть указание на трактат «Об устройении человека» св. Григория Нисского, влияние богословия которого на преп. Никиту велико.

Ни разу преп. Никита не упоминает имени преп. Максима Исповедника. Однако, говоря о чувствах, он использует обычную для преп. Максима диалектику антитезы

удовольствие-страдание (гл.21). Использует он также учение о логосах преп. Максима. «Ибо через ведение сущих познает логосы Промысла, через суждение создает точное разделение сущих, безошибочно различающее, что лучшее и что худшее, что творящая причина и что созданное» (гл.33).

Влияние св. Иоанна Лествичника также не обозначено явно, но в главах, посвященных практической философии, преп. Никита говорит о лестнице добродетелей. Очевидно, это «Лествица» преп. Иоанна. В плане аналогий примечательно «Слово 25:31» преп. Иоанна Лествичника: «Смирennemудрие есть дверь Царствия Небесного»²². Это почти дословно перекликается с положением трактата преп. Никиты о двух вратах раю, из которых одни, вводящие в рай, – это смирение.

Особо следует сказать о преп. Симеоне Новом Богослове. Упоминания его имени тоже нет в трактате, но его присутствие чувствуется на каждой странице, так как ученик во всем следует своему учителю.

Трактат «О Рае» не лишен и полемических ноток. В 35 главе преп. Никита называет Оригена, Дидима и Евагрия еретиками, отпавшими от православных догматов собственным высокомерием и злословием. В 47 главе он разбирает христологические заблуждения Ария, Манеса и Нестория. Обвинение в несторианстве направлено и в адрес софиста Григория (письмо 7.3). Письмо 4.9 критикует учение Оригена о предсуществовании душ.

Что касается цитирования Священного Писания, преп. Никита приравнивает текст к своим высказываниям, иногда изменяет грамматический строй предложения, иногда использует другие термины. В 22 главе трактата «О Рае» он разъясняет смысл заповеди, данной в раю, продолжая речь от имени Бога. Порой целые главы составлены из комбинации цитат, например, в письме Григорию софисту это глава 6.6. Наиболее часто преп. Никита обращается к Посланиям апостола Павла. Так, следующее высказывание апостола особенно повлияло на богословие преподобного: «твердая пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр.5:14), – эта мысль

служит постоянным фоном его размышлений в трактате и письмах.

3. Содержание текстов

3.1. Тракта́т «О Рае»

В трактате «О Рае» 59 глав, разделенных на 8 частей и введение

Структура трактата следующая.

Введение. Гл.1–7

Описание рассматриваемых в трактате вопросов. Призывание благодати Святого Духа для содействия пониманию излагаемого. О сотворении первоизданного рая. Человек как великий мир в видимом мире, как малом (гл.3). О том, что после воплощения Бога Слова нет нужды в чувственном рае. При послушании Христу возможно ведение божественных и человеческих дел (гл.7).

Далее весь трактат разделен на 2 больших раздела.

А. Рассмотрение чувственного рая. (Часть 1).

Часть 1. Гл.8–17. О чувственном рае. Видимый мир как второй рай. В нем мы должны родиться для пира. «Дело ангелов» (гл.13). Если без опыта и неосторожно созерцать устройство нашей природы, увидим только чувственный рай. Древо Жизни – Сам Бог. Древо Познания – устройство человека (гл.17).

Б. Рассмотрение умопостигаемого рая. (Части 2–8)

Часть 2. Гл.18–20. Умопостигаемый рай. Человек – великий мир (гл.19). Древо Жизни – Святой Дух. Древо познания – чувства (гл.20). *Часть 3. Гл.21–24. Антиномия удовольствие – страдание.*

Часть 4. Гл.25. Основания первородных зол. Часть 5. Гл.26–29. Аллегорическое рассмотрение умопостигаемого рая. О силах неразумной части души (гл.27). Часть 6. Гл.30–33. Рай – долина практической философии. Врата рая – это смирение и любовь (гл.31). Древо Жизни – это мистическое богословие, а Древо познания это естественное созерцание (гл.33). Часть 7. Гл.34–48. Возделывание и хранение умопостигаемого рая. Богословие об особенностях божественной природы (гл.38–41). Богословие воплощения (гл.42–47). Часть 8. Гл.49–59. Царство

Небесное и Царство Божие. Лестница восхождения (гл.49–54).
Дары Святого Духа (гл.56–57). Обожение (гл.58–59).

3.2. Письма, относящиеся к трактату «О Рае»

Письмо 1 – Никиты Стифата Никите Коронидскому, хартофилаксу и синкеллу.

Письма 2 и 3 – ответ Никиты Коронидского Никите Стифату.

Письмо 4 – его ответ Никите Коронидскому.

4.1–4.2: Об ангелах.

4.5–4.9: Соотношение души и тела.

Письма с 5 по 8 – возражения Никиты Стифата софисту Григорию.

5.2–5.4: Стяжание Духа.

5.4–5.5: Необходимость следованию смыслу сказанного, а не букве.

5.6–5.12: Положение ангелов.

6.1–6.3: Использование термина «рай».

6.4–6.11: Рай – Новый Иерусалим на Небесах.

7.1–7.4: Христос и святые у престола Божия.

7.5–7.7. Учительское достоинство и мера мирянина.

8.1–8.4: Чинопочтение.

8.5–8.7: Хранение чувств.

4. Основные темы богословия преподобного Никиты Стифата

4.1. Обожение

Вообще говоря, именно обожение является основной темой этого трактата. Обожение не как возвращение в первоначальное райское состояние, ибо цель человека – стать жилищем Святой Троицы. О том же писал преп. Максим Исповедник: «Благодаря обожению соделать его еще более превосходным, чем первое творение»²³.

Поэтому с самого начала трактата преп. Никита Стифат неоднократно предостерегает от увлечения видимым миром как образом чувственного рая. Из писем к софисту 6-е письмо целиком посвящено неразличению софистом первозданного рая от рая, который на Небесах. Туда, в этот рай, который на Небесах, вошел Христос в нашей человеческой плоти и нам, таким образом, открыл вход в него. В 58 Гл. трактата «О Рае» преп. Никита так описывает обоженного человека: «...он сам целиком стал божественным раем и жилищем нераздельной Троицы, имея в центре сердца своего насажденное Древо Жизни, Самого Бога, одаренный бессмертными плодами Бога и Святого Духа Его, он не поврежден от Древа познания добра и зла, я говорю, от этих своих собственных чувств, хорошо разделив лучшее от худшего, рожденный от одного цельного действия Святого и Божественного Духа».

Сам термин «обожение», $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, преп. Никита не использует, но употребляет словосочетание «соединение с Богом» (гл.25) – $\Theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$ (сравни «соединение с огнем» – $\sigma\upsilon\nu\alpha\phi\acute{\eta}\ \phi\lambda\omicron\upsilon\acute{o}\varsigma$ «воспламенение»), а также термин «соединение» – $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ (гл.51). Чаще всего преп. Никита говорит о достижении человеком возраста Христова. Такое возрастание является целью человека, так как он предназначен для Бога, то есть обожение является изначальным заданием делания и хранения человека путем исполнения заповедей. Всех, достигших этого совершенного состояния, преп. Никита называет «служителями и святыми Его» ($\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\epsilon\rho\acute{\alpha}\pi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$) (письмо 5.12).

В самом начале трактата преп. Никита призывает читателей стать «очевидцами истины» (гл.2). Причем это знание истины может быть только внутренним (ἐνδιάτος), пережитым. И тогда сам человек может являть истину посредством себя. «Божественные отцы, последовавшие к созерцанию Древа Жизни чистым и незамутненным взором, безошибочно сорвали от него плод богословия и, получив его, имели часть от него в боговдохновенной жизни, и как верные слуги уделили и нам часть, чтоб питаться от него в жизнь вечную» (гл.46). Как особый дар от Древа Жизни подается вера, при посредстве которой познается Святая Троица и открывается таинство Боговоплощения (гл.33). С обретением этого знания связано для преп. Никиты и учительское достоинство святых. Такой человек «чисто богословствует Троицу, но сверх того, и воплощение (σάρκωσιν) Слова, и язык его становится, по божественному Давиду, «тростью скорописца» (Пс.44:2), вследствие чего и он один (μόνος), не скрывая, что все наслаждается при Боге, изливает благие речи от сердца в Церковь Христа, новое и древнее извлекая из уст; даже если бы и пожелал, он не может никак удержать уста свои с того времени от проповедования милосердия и истины Божией в великом собрании верных, и не скрыть правды Господа в сердце своем (Пс.39:10–11), так как он совершенно созвучен с Духом, подталкивающим его и побуждающим говорить» (гл.55).

В заключительных главах трактата преп. Никита Стифат подводит читателя к важнейшему итогу, что и нам уже отсюда возможно достичь того Нового Иерусалима, который на Небесах.

4.2. Причастие

Единственный путь достижения обожения – это причастие божественной жизни. При этом преп. Никита говорит о причастии в библейских терминах, как причастии Древа Жизни, под Древом Жизни разумея Самого Бога. В 22-й главе он комментирует заповедь, данную в раю Адаму: «От всякого дерева в раю ты будешь есть» (Быт.2:16), то есть от всякой природы видимых творений, от всякого движения их, от логосов, – утверждает (Бог) – для причастия Моему истинному знанию, Моему величию и царству и творческому основанию, и, расстелив их (видимые творения) перед собой, словно трапезу бессмертного пира, посредством созерцания, и через них вступишь в ведение невидимых Моих, как в царство, и с благодарением воздашь Мне поклонение».

Причастие в трактате обозначается тремя терминами: η μετουσία, η μετάληψις и η μεθεξις, которые используются как синонимы. По словам св. Иоанна Дамаскина, «Причащением (μετάληψις) же называется (таинство) потому, что чрез него мы причащаемся божества Иисуса»²⁴. Тем самым термин «причастие» вводит нас в тайны литургической жизни Церкви. В этой связи мы обнаруживаем, что весь этот трактат непосредственно касается многих вопросов православного богослужения, и особенно литургии. Обсуждение некоторых возгласов и священнодействий имеет не столько уставной, сколько сотериологический характер. Причастие – приобщает к бессмертной жизни (гл.14), причащаемые не подлежат смерти.

С другой стороны, если человек, причащаясь Древу познания, т.е. чувству, замыкается сам на себе, то он познает лишь удовольствия и страдания в этом видимом мире и отпадает от Божественной жизни, подпадая под власть смерти. ο θάνατος – «смерть». Кратко, но точно и сильно выражает сущность святоотеческого учения по данному пункту св. Иоанн Дамаскин: «Очутившись во грехе, мы лишились божественного общения: «ибо какое общение Праведности с беззаконием?» (2Кор.6:14) и, оказавшись вне жизни, подпали тлению

смерти»²⁵. Таким образом, по святоотеческому учению, «самостная жизнь человека, замкнутость в его собственной природе, существование для себя и по себе, а не для Бога и в Боге, в действительности – смерть. О том же говорят святые отцы Григорий Нисский: «Как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души», и Макарий Египетский: «истинная смерть скрывается внутри человека, в сердце, и человек умерщвлен внутренне»²⁶.

4.3. Учение о человеке как великом мире

Желая подчеркнуть особое назначение человека, преп. Никита Стифат называет его великим миром, помещенным в видимый мир, как в малый: «человек был сотворен, чтобы (быть) великим миром в малом мире, видимом, и помещен Богом на землю» (гл.3). Речь идет об идее макро – и микрокосмоса, широко известной еще в античности²⁷.

Примечательно, что в этом вопросе преп. Никита Стифат наиболее оригинален (хотя трудно сказать, чтобы был совсем уж самостоятелен), он приводит мнение, отличное даже от позиции св. Иоанна Дамаскина, который, следуя античной традиции, считает человека малым миром (микрокосмом). Так, в «Точном изложении православной веры» читаем: εν μεγάλῳ μικρόν ²⁸. В то время как у св. Григория Богослова в «Слове 38:11» читается: εν μικρῳ μέγαν ²⁹. Это различие ясно показывает, что относительно терминов «малый» и «великий мир» в христианском богословии не было устоявшейся и разделяемой всеми позиции. Поэтому интересно проследить отражение этой идеи в святоотеческой письменности со многими нюансами и переходами.

Итак, есть два варианта при характеристике человека – малый в великом εν μεγάλῳ μικρόν) или великий в малом εν μικρῳ μέγαν). Речь не только о терминах, а о точке отсчета, т.е. с чем соотносится человек? В двух словах: язычество, включая и современное язычество – атеизм и его производные, всегда соотносило человека с миром. А христианство соотносит человека с Богом. Это две принципиально разные позиции. Надо их не затушевывать, а, наоборот, наиболее ясно и четко представлять. Это есть точка начала расхождений в разговоре о человеке.

Многовековое развитие античной традиции прочно утвердило в самосознании человека простую мысль, что человек это отражение мира. Есть космос – внешний мир и есть его малая, но довольно точная и полная копия – это человек. Здесь исходным пунктом для размышлений служил тезис о

стихиях мира. Из этих же стихий состоит и человек. Итак, есть великий мир – этот мир, и есть малый мир – это человек. Название понимается не по размерам, но главное – по иерархии бытия. Такая позиция сразу же определяет и соподчиненность в рассматриваемой паре. Великий – понимается исходный, главный, первый. Малый – подчиненный, производный, второй. Уже в этом чувствуется слабость данной концепции. Но античность, не имея опоры в Богооткровении (которое с максимальной полнотой дано человечеству в факте Боговоплощения), не могла подняться выше идеи одухотворенного космоса.

Христианство изначально принимает эту терминологию, но перерабатывает ее, применимо к библейскому мирозерцанию. Из христианских авторов наиболее близок античности Немесий. Он прилежно изучал языческих мыслителей и на их основе построил свое представление. В трактате «О природе человека» он связывает в единое целое античную антропологию и библейскую космологию.

«Справедливо и Моисей, описывая творение мира, говорит, что человек был сотворен последним не только потому, что раз все создавалось для него, то следовало первоначально приготовить предназначенное для его пользования, а затем уже создать самого пользующегося, но и потому, что по сотворении умопостигаемого и – затем – видимого бытия надлежало произвести (создать) и некоторую связь того и другого, чтобы все бытие было единым, соразмерным в себе самом и не чуждающимся самого себя. Вот человек и явился живым существом, связующим обе (вышеупомянутые) природы»³⁰.

Немесий понимает мир не как совокупность разрозненных элементов, сменяющихся явлений, а как одно органическое целое, с ясно выраженной взаимной связью его составных частей. В этом чувствуется влияние Платона (Тим.30–31). Поскольку человеческая природа имеет элементы и функции, родственные и неодушевленному миру, и миру духовному, человек является микрокосмом, воспроизводящим в себе строение макрокосма, а из представления о человеке как венце творения следует положение о том, что вся тварь создана для

человека и служит его пользе. И в этом великом мире, созданном для человека, он занимает центральное место. Он объединяет в себе ступени бытия и является поэтому как микрокосм в макрокосме. Телом своим он связан с неразумными существами, а духом – с миром умным. Он стоит на границе между Богом и миром. «В самом деле, с неодушевленными (предметами) человек схож по телу и по сложению (соединению) из четырех стихий, с растениями же, кроме указанного, еще по производительной и питательной силе; с бессловесными же тварями (животными) он схож не только всем этим, но сверх этого – по произвольным движениям, по стремлениям (желаниям), гневу, наконец – по чувствительной (ощущающей) и дыхательной силе (способности): ведь все это – свойственно людям и неразумным (животным), хотя и не всем все. Через посредство же разума человек соприкасается с бестелесными и разумными существами»³¹.

Немесий, излагая античный взгляд на человека, делает очень важное уточнение относительно того, что человек только своей природой представляет образ мира (творения), но создан человек по образу и подобию Бога: «Итак, кто может достойно оценить благородство этого существа (человека), соединяющего в себе самом смертное с бессмертным и совмещающего разумное с неразумным, представляющего своей природой образ всего творения и потому называемого «малым миром», удостоенного столь великого промысления (благоволения) Божия, что ради него – все: и настоящее, и будущее, ради него и Бог соделался человеком, – переходящего в нетление и избегающего смертности? Созданный по образу и подобию Божию, он (человек) царствует на небе, живет со Христом, есть дитя Божие, обладает всяким началом и властью»³².

Итак, Немесий говорит о человеке как малом мире, обсуждая пару человек-мир.

Рассматривая уже как бы состав самого человека, св. Григории Богослов находит в нем самом великое и малое. Малое – это вещество тела, подобное миру, а великое – это разумная душа, по образу Бога. Так, он говорит в «Слове 38, На

Богоявление или Рождество Спасителя» о сотворении человека. «Созидает, говорю, человека, и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир – в малом великий (ἐν μικρῷ μέγαν); поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умозрительной, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцательного, ангела, который занимает середину между величию и низостью, один и тот же есть дух и плоть – дух ради благодати, плоть же ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать и, страдая, припомянуть и поучаться, сколько ущедрен он величию; творит живое существо, здесь предуготовляемое и переселяемое в иной мир, и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения»³³.

Другой великий учитель Церкви – св. Григорий Нисский вообще говорит о недопустимости называть человека «малым миром» (в трактате «Об устройении человека»). «Как малое и недостойное грезилося благородство человека некоторым из внешних, которые сравнением со здешним миром пытались возвеличить человеческое. И говорили, что человек есть маленький мир, составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши. Ведь и комар с мышью суть слияния тех же четырех, потому что обязательно у каждого из существ, наряду с одушевленными, усматриваются они в большей или меньшей пропорции, ведь без них в природе ничего не может составиться причастного чувству. Что ж великого в этом – почитать человека отличительным знаком и подобием мира? И это когда небо преходит, земля изменяется, а все содержимое их преходит вместе с ними, когда преходит содержащее? Но в чем же, по церковному слову, величие

человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворшего»³⁴.

Преп. Максим Исповедник, воспринимая эту древнюю античную идею, придает ей тем не менее совсем иной смысл: он соединяет ее с идеей человека как посредника и средоточия всего тварного бытия, задачей которого является объединение всех противоположностей. Человек не просто есть «великий мир» в качестве некой данности, но он становится этим миром в процессе духовного преуспевания. Причем такое становление (или рождение) имеет характер все большего одухотворения «микромира» и его возрастания. Поэтому преп. Максим называет его уже не «малым», а «великим» миром (идея, впоследствии развитая преп. Никитой Стифатом). Исходным пунктом его взглядов является идея о приведении всего тварного бытия к Богу. Причем привести должен человек. Поэтому он и называется «великим» миром. Через одухотворение «микромира» одухотворяется и спасается также и «макрокосм»³⁵.

Те же слова о «великом в мире» использует и преп. Симеон Новый Богослов, мнение которого было, очевидно, решающим для преп. Никиты. Но он развивает это понятие, говоря о том, что великий и малый миры это не миры одного порядка, но разные по природе, как умопостигаемый и видимый. Здесь он идет в русле представлений св. Григория Богослова. Преп. Симеон Новый Богослов в «43 Гимне» говорит: «Человека, которого Сам Бог сотворил по образу своему и подобию, мы называем миром (κόσμος), потому что он украшается (κοσμεῖται) добродетелями, господствует над земными (тварями)»³⁶. В «Слове 84» преп. Симеон подчеркивает: «Но, зная, что каждый из нас создается Богом как второй мир, больший внутри малого сего видимого мира, как свидетельствует вместе со мной и Григорий Богослов, не попустим оказаться в чем-либо худшим бессловесных или даже и бездушных тварей, созданных человеколюбивым Богом в научение наше, но будем подражать всему доброму и избегать, сколько можем, подражания злему»³⁷.

Своеобразным развитием такого оттолкновения от языческой идеи микрокосмоса представляется учение преп. Никиты Стифата о том, что человек есть «космос космоса» или «новый космос», сотворенный лучшим и более возвышенным, чем зримый мир, а потому являющийся великим миром, пребывающим в малом мире. Но надо отметить, что, следуя своему учителю, преп. Никита в первую очередь великим называет умопостигаемый, т.е. духовный мир, и человек называется великим миром, как причастным этому, сначала созданному, умопостигаемому миру. Так, известно его высказывание из Добротолюбия в Сотниках 3:14: «Кто лучшее из наших двух естеств превозвысил над худшим и сделал его свободным от влияния сего последнего, тот обрел невещественное между невещественными духами жительство, став и сам мысленным духом, хотя телесно видится вращающимся среди других людей»³⁸.

Главное же, почему человек может называться великим миром, состоит в том, что он сотворен по образу Божию: «Вначале после переведения сущих из не-сущих создав великий мир (κόσμον μέγαν), человека Бог поместил на этот видимый (мир), как на малый, по своему образу (κατ' εἰκόνα ἰδίαν) сотворив его и провозгласив царем надо всем, что на земле. И поэтому, как в великом мире, насаждает духовно в нем (человеке) и другой божественный рай, лежащий далеко над видимым, так как в самом деле украшен бессмертными и вечноцветущими насаждениями и освещен Солнцем Правды» (гл.19).

Итак, разрешение этого вопроса можно кратко очертить следующим образом. Античная философия имела понятие о двусоставности человека – телесной, видимой части и умопостигаемой. Но считалось, что эта двусоставность есть отражение такой же двусоставности мира – он тоже состоит из видимой части и умопостигаемой. Т.е. человек полностью определялся этим миром, был ему совершенно имманентен.

Христианская мысль пытается найти выход в трансцендентный этому миру божественный мир. Так, Немесий, называя человека «малым миром», говорит, что человек,

созданный по образу Божию, живет со Христом и царствует на небе

Св. Григорий Богослов более тонко подходит к этому вопросу. Он сохраняет за человеком его видимое отношение к окружающему миру – человек малый относительно великого мира. Но в этом малом есть искра еще более великого, т.е. образ Божий. «В малом великий».

Далее христианская мысль, развиваемая многими отцами-подвижниками, пошла в направлении соединения антропологии, учения о человеке, и аскетики. Так, например, преп. Максим Исповедник пишет о необходимости духовного преуспевания, для того чтобы в человеке выявился замысел о нем как о великом мире. Преп. Симеон Новый Богослов и его ученик преп. Никита Стифат говорят об обожении человека. Обожение это есть главная цель человека, раскрытие в нем образа Творца. И достижение его лежит через путь христианского подвига, в понимании аскетической традиции православного монашества. Человек обоженный «сам целиком стал божественным раем и жилищем нераздельной Троицы, имея в центре сердца своего насажденное Древо Жизни, Самого Бога, одаренный бессмертными плодами Бога и Святого Духа Его» (гл.58). Такой человек – это великий мир, великий тем, что в этом, видимом мире являет собой образ Божий.

4.4. Образ Божий

Традиционно под εἰκών понимают вторую Ипостась Святой Троицы, Бога Сына, «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол.1:15). Эта идея апостола Павла очень рано стала активно развиваться христианскими богословами. Она, например, встречается у Оригена, который утверждает, что Сын есть «видимый образ невидимого Отца». Ее подхватывает и ученик Оригена св. Григорий Чудотворец, у которого в понятии εἰκών «выступает на первый план идея отображения первообраза для откровения другим». В IV в. представление о Сыне как «Образе» Бога Отца становится общераспространенным. Так, св. Афанасий Александрийский определяет Сына как «Образ Отца»; человек же создан «по образу»: если Сын есть «Логос», то люди – λογικοί³⁹.

Но св. Григорий Нисский в трактате «Об устройении человека» под образом понимает образ божественной природы: «Ведь образ не в части природы, и благодать ведь не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила. А признак этого в том, что равно во всех водружается ум. все имеют силу разумения и произволения и все остальное, чем божественная природа отображается в созданном по ней»⁴⁰.

Преп. Никита тоже говорит, что человек создан по образу божественной природы: «Человек является многовидным созданием и имеет различные представления, точно как и имена – ведь он называется светом, жизнью, деревом, отраслью и драгоценным камнем, подсвечником и еще иначе, и этим несет многоименность божественной природы, существуя как ее образ» (гл.9). Тем самым в понимании человека как образа Божия он следует св. Григорию Нисскому, учившему: «Человек произведен по образу – целостная природа, нечто сходное с Богом. Произведена же всесильною Премудростью не часть целого, но сразу вся полнота природы»⁴¹.

Размышляя об образе Божиим в «умозрительных главах» Сотниц 3:5, преп. Никита пишет: «У Них едино есть и

нераздельное естество, хотя по различию ипостасей разделяется на лица и троично воспевается – Отец, Сын и Дух Святой. Лица сии, как единое естество и Бог един, никогда не отделяются от соприисущного существа и естества. Сего-то триипостасного и единичного естества образ виждь в созданном Им человеке, но по части его мысленной, а не по видимой, по бессмертной, а не по смертной и разлагающейся»⁴². Далее, Сотницы 3:7: «троечастным зрится и созданный Им образ – человек, душою, умом и словом поклоняющийся Самому, создавшему все из несущих, Богу»⁴³. Здесь интересно отметить расхождение с традиционной трихотомией человека «тело-душа-дух». И в следующей главе 3:8: «Образ Божий – душа мысленная, ум и слово, – единое и нераздельное естество»⁴⁴.

4.5. О душе

Именно о душе более всего и говорит преп. Никита в своем трактате «О Рае», хотя этой теме посвящена отдельная работа «О Душе» – первая часть трилогии.

Рассматривая человека, преп. Никита Стифат подходит к нему с позиций дихотомии. Главный принцип – двойственность – мира, человека, рая. В этой двойственности нет равноценности, одно всегда более высокое, другое – низкое. Изначально мир сотворен двойным – умопостигаемым и видимым. Причем сначала сотворен умопостигаемый, невидимый мир, который он называет великим миром. И человек также сотворен двойным, соответствующим этим двум мирам, соединяющим их. В «Деятельных и богословских главах, 152» преп. Симеон Новый Богослов подчеркивает: «Из всего видимого и мысленного только один человек создан от Бога двояким. У него есть тело, составленное из четырех стихий, чувство и дыхание, – и душа мысленная, невещественная, нетелесная, соединенная неизреченно и неисследованно, срастворенная неслиянно, и сочетанная несмесно с тем, что есть в теле»⁴⁵.

Развивая дихотомический взгляд на человека, преп. Никита Стифат следует за Немесием, Леонтием Византийским и св. Иоанном Дамаскиным. В известном тексте ап. Павла (1Фес.5:23): «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» – св. Иринею, св. Иоанном Златоустом и св. Иоанном Дамаскиным дух понимается не как составная часть человеческой природы, отличающей ее от природы иных существ, а как дар Духа Святого, как благодатная харизма⁴⁶.

Итак, состав человека – душа и тело. «Человек состоит всецело из двух природ, из души, я говорю, и тела. Одно ведь низкое у него, другое же возвышенное и божественное» (гл.32). Поэтому человеку дает Бог и две заповеди, для души и для тела: «Так как человек является двойным... Бог сотворил для

него и двойное поручение. С одной стороны, Он увещевает его получать часть от лучшей и бессмертной пищи и не обращать никакого внимания на нужды тела, как и вочеловечившееся Слово побуждает: «Ищите же прежде царства Божия и правды его, и это все приложится вам» (Мф.6:33), запечатлевая как бы первую заповедь Свою. С другой же стороны, Он охраняет его от описанного насаждения чувства, для того чтобы не был умножен в страдании тот, кто, отведав через него (чувство) удовольствий нынешней жизни, отпал через такого рода восприятие от божественного пира и вкушения» (гл.28). В новозаветной заповеди преп. Никита видит повторение заповеди, данной в раю, есть от всякого Древа, т.е. искать прежде Царства Божия. Новозаветный же аналог второй заповеди, не есть от Древа познания, усматривает в словах: «встаньте, пойдём отсюда» (Ин.14:31).

В свою очередь душа представляется также двойной, состоящей из разумной и неразумной частей. «Вместе с Платоном св. Иоанн Дамаскин различает в человеке две души: разумную и неразумную, называя их, впрочем, не душами, а силами; но тут же он неразумную душу согласно с Аристотелем разделяет на ее функции – раздражительную и желательную»⁴⁷.

Указание на это преп. Никита опять видит в том, что Бог дает человеку в раю именно две заповеди: «Поэтому, обращаясь к разумной части души его, как единственной существующей от лучшей доли, Бог воздает (ей) страну созерцания божественных дел и предлагает трапезу, наполненную божественной пищей размышлений, так сказав: «От всякого дерева в раю ты будешь есть» (Быт.2:16), на самом деле от всякой природы сущих, ты воспринял бы часть Моего знания и наслаждения посредством цельного созерцания, исследуя их логосы и движения. Для более же неразумной (части души), как существующей от плотской двоицы, раздражения и вожделения, и легко допускающей намерение ко злу, (Бог) увещевает, так говоря: «от дерева познания добра и зла, не ешьте от него» (Быт.2:17) (гл.27).

Разумная часть души существует от лучшей доли, т.е. создана по образу Божию. Она тоже двойственна, в том смысле, что словесна и умна (λογική τε καὶ νοερά) (гл.42, 45).

У неразумной части души тоже две силы, это раздражение (ο θυμός) и вожделение (η ἐπιθυμία), эти силы не плохи сами по себе.

Понятие θυμός обычно использовалось для обозначения естественной силы (способности) человека, которая служит возбудителем душевной энергии, вдохновителем разума и воли и является, по выражению св. Василия Великого, «нервом души». Но таковым θυμός (яростное начало души) является лишь тогда, «когда он руководится принципом богоподобия» и любовью, подчиняясь разумному и высшему началу в человеке. В противном случае, подчиняясь эгоистическим наклонностям отдельной личности, он делается противоестественным, превращаясь в порочную страсть. Для ἐπιθυμία – «желание, влечение», как и в случае θυμός, здесь речь идет о естественной силе души, которая при противоестественном употреблении превращается в греховную страсть⁴⁸. Преп. Никита говорит, что «всякое движение души возбуждается природой (τῇ φύσει) сообразно желанию (εἰς ἐπιθυμίαν) полезного и необходимого дела ради благородного и необходимого удовольствия» (гл.25). Т.е. дело не в самих этих силах, а в употреблении этих сил.

Поэтому преп. Никита говорит: «(Бог) увещевает, так говоря: «от дерева познания добра и зла, не ешьте от него» (Быт.2:17), и как бы определяет бежать искушения чувством и ведения двух этих плодов насаждения чувства – Каких же, я спрашиваю? – удовольствия и страдания, как и прежде мною было сказано. И справедливо, ибо первое (удовольствие), получаемое против потребности, вселяет ведение самого себя вожделеющему, второе же (страдание) – раздражительному, и таким образом, причастность к ним (удовольствию и страданию) посылает две эти силы (вожделение и раздражение), к которым речь, в вечную смерть, ведь (Бог) говорит: «ибо в день, в который вы вкусите от него, смертью умрете» (Быт.2:17)» (гл.27). Следовательно, неправильное употребление двух этих сил души приводит их ко

греху, значит, к смерти. Неправильное употребление – это неготовность к причастию чувству, в терминологии преп. Никиты Стифата – нечистота, несовершенство. Отсюда снова встает вопрос о необходимости духовной практики человека, преобразования этих сил.

Преобразование или преображение сил души, раздражения и вожделения, идет для каждой из них своим путем. Для раздражения через смирение, а для вожделения через любовь: «первое, раздражение, входит через смирение в жилище кротости, второе же, вожделение, через любовь уходит от пристрастия к мирскому и видимому и находит удел в Боге через причастие Духу» (гл.32). Смирение и любовь в таком рассмотрении видятся как двое врат рая, о которых подробно будет сказано в последней части трактата. Рай же понимается как место преобразования и возрастания человека.

Разумная часть души неидеальна и тоже требует преобразования. В письме к софисту Григорию преп. Никита призывает, чтобы тот «сначала выкинул приземленное (τον χουν) из ума и таким образом приготовил слух для принятия слова и услышал Спасителя, говорящего нам: "Встаньте (εγείρεσθε), пойдем отсюда» (Ин.14:31), от более телесных и чувственных к умопостигаемым красотам и зрелищам слова» (письмо 5.2).

4.6. Ум Христов

Об этом преобразовании ума преп. Никита Стифат так говорит в письме к софисту: «И поэтому-то, я бы повторил снова, необходимо нам сначала очистить от земного ум елеем Духа и обрести его неприземленным, затем приобрести матерью ипостасную (ἐνυπόστατον) мудрость Божию, сходящую с небес в сокрушенные и смиренные души, каковая (мудрость), «во-первых, чиста, – согласно божественному Иакову, – потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов» (Иак.3:17)» (письмо 5.4).

То есть мы можем приступить к Отцу только при содействии Духа в ипостаси Сына. Ипостасная мудрость – это Сын Божий, что подчеркивается и в 42 Гл. трактата «О Рае», где преп. Никита цитирует св. Иоанна Дамаскина: «И тогда осенила ее ипостасная (ἐνυπόστατος) мудрость и сила всевышнего Бога, Сын Божий, единосущный со Отцом, как бы божественное семя»⁴⁹.

Очень важно отметить расхождение в этом моменте с учением преп. Максима Исповедника, каким именно образом ум воспринимает мудрость Божию: ипостасно, как пишет преп. Стифат, или но благодати, как считает Исповедник: «Ум Христов, который воспринимают святые по глаголу: «Мы имеем ум Христов» (1Кор.2:16), не рождается в нас вследствие силы мышления; (не является) он и составной частью нашего ума и не перемещается сущностным и ипостасным образом (οὐσιωδῶς καὶ ὑπόστασιν) в наш ум, но (ум Христов рождается) как сила, своим качеством делающая ясным наш ум и сообщающая ему действие, направленное на нее. Ибо обладать умом Христовым, как я это понимаю, значит (постоянно) мыслить по Господу и всегда мыслить Его»⁵⁰.

Об этом в письме Никиты сказано: «Однако и ученики Слова не прежде точно познали законы Божий, пока не получили существенно (οὐσιωδῶς) от Слова ум Его, отверзающий «к уразумению Писаний» (Лк.24:45)» (письмо 5.2).

Термин $\sigma\upsilon\sigma\iota\omega\delta\omega\varsigma$ – существенно, сущностным образом, преп. Никита не первый употребляет в отношении принятия Премудрости Божией. На такой же позиции стоял и св. Григорий Богослов (41 Слово), правда говоря о принятии Духа Святого в день Пятидесятницы. Является ли принятие Духа подвижающимися таким же сущностным, как и принятие Его апостолами, – это вопрос, на который преп. Никита и преп. Максим дают разные ответы. Постановка этой проблемы явилась предшественницей развития учения о нетварных энергиях св. Григорием Паламой несколько веков спустя.

Тема преобразования ума – одна из ведущих в размышлениях преп. Никиты. Отсюда часто встречающееся в письмах и трактате вводное предложение «внемли разумно» (например, гл.9), $\sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\omega\varsigma$ – «с разумением», наречие, означающее духовную мудрость и способность чистого (целомудренного) мышления человека. «Понятие $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (букв, «понятливость, смышленость, сообразительность») согласно, например, Оригену, означает то высшее начало в человеке, которое и отличает его от животных. Оно было дано изначально Богом для преуспевания в добродетелях человека, и само такое духовное разумение также является добродетелью. Это «разумение», омраченное грехопадением, вновь обретается, согласно св. Мефодию, через таинство возрождения во Христе: «Подлинно для тех людей, которые еще не чувствуют многообразной Премудрости Божией, Христос еще не родился, т.е. еще не познан, еще не открылся, еще не явился. Если же и они восчувствуют таинство благодати, то и для них. когда они обратятся и уверуют, Он рождается через ведение и разумение». По мысли же Евагрия, именно такое «духовное разумение», вкупе с «мудростью» и «рассудительностью» является подлинным «стяжанием праведника»⁵¹.

4.7. О теле

При рассмотрении человека двойственным, состоящим из души и тела, вторая составляющая – тело, разумеется, мыслится более низкой из них. Тело считается состоящим из стихий мира. В этом проявляется его изменчивость относительно души, которая и удерживает тело от распада на составляющие его простые элементы. Телу также свойственна изменчивость, характерная для этого тварного мира.

О свойствах тела преп. Никита Стифат говорит в письме Никите Коронидскому: «То же, что тройственными являются свойства тела, я говорю о рассечении, истечении и изменчивости; истечение и изменчивость я уже истолковал, рассечение же оставил без внимания, оно ускользнуло, когда речь зашла о мыслях. Знай, что рассечение тела действительно есть такое (рассечение) от жизни к смерти, которое разделяет его (тело) от единения из стихий, посредством которых оно было соединено, и в тление отсылает после удаления духа» (письмо 4.7).

Такое более низкое по отношению к душе положение тела, однако, не говорит о вторичности тела во временном отношении, т.е. что душа существовала прежде тела, или предсуществовала, как то ложно учил Ориген. В письме 4.9 преп. Никита особо подчеркивает, что душа создана одновременно с телом, иначе говоря, человек сразу сотворен во всей своей полноте. Это относится и к Адаму, и к каждому человеку.

Вообще, тело без души мертво: «мертво для всякого движения и неподвижно» (письмо 4.5). Но эта мертвенность тела одновременно снимает с него и этическую ответственность, т.е. грешит, собственно, не тело, а только душа. «Не телесный глаз уклонился сначала, как ты написал, а затем душа, но сама душа уклонилась посредством глаз тела. Ведь телесный глаз не имеет света сам по себе, подобно и луна не имеет собственного (света), но свет его (глаза) от души, двигающей тело, как и для луны (свет) от солнца. В самом

деле, сначала душа, заглядывая словно через оконца чувств, увлекается чувственным и видимым и таким образом возбуждает движение тела по устремлению к овладению им (чувственным и видимым), так как вне ее (тело) мертво для всякого движения и неподвижно; так что заблуждение никак не тела, но души, посредством которой оно движется к заблуждению» (письмо 4.5).

4.8. Грехопадение Адама

Первый горький опыт греха вкусил Адам. Первозданное, безгрешное состояние Адама было равноангельским: «Ведь Адам был как ангел, находящийся в раю, и он наслаждался созерцанием истинно Сущего» (письмо 4.5). Но его состояние преп. Никита Стифат все равно характеризует как несовершенное. Несовершенство человека проистекает от изменчивости его тварной природы. Вследствие этого несовершенства Адам не может постоянно пребывать в равноангельском образе жизни и завистью диавола и обольщением женщины отпадает от него.

Относительно каждого человека преп. Никита считает, что грехопадение совершается индивидуально: «Так как наша природа изменчива, и мы расслаблены, чтобы присно пребывать в таком образе жизни, поэтому и разделяем мы участь Адама. Ибо мысль человека от юности склоняет (его) к худым делам, словно Ева, принимающая предложение злого змея как выгодное, возводит оное к уму человека и уговаривает его вкусить как от запрещенного блага и тотчас становится ходатаем падения для него (Быт.3:6)» (гл.12). Здесь роль Евы выполняет мысль человека, которая не находится в послушании Богу. Когда же человек следует за своей мыслью, уклоняющей его от послушания Богу, он впадает в основания первородных зол. «Основания же первородных зол это слава, желание, безразличие, все то, что, возрастая посредством всех чувств человека, становится ходатаем ему вечной смерти. В них, конечно, посредством чувства есть для нас ведение и добра и вместе с тем зла, через восприятие их умирает человек, приходя или в «гордость житейскую» из-за любви славы, или в «похоть очей» из-за нрава сребролюбия или в «похоть плоти» из-за любви к удовольствиям и вкушения душевных удовольствий (1Ин. 2:16)» (гл.25).

Решительным моментом для грехопадения человека выступает искажение его воли, η υνὴρ – это воля, произволение; точнее, склонение или расположение воли к

определенному решению после предшествующей борьбы мотивов, акт самоопределения – важнейшее понятие нравственности и аскетики. По определению св. Иоанна Дамаскина в «Точном изложении православной веры, кн. 2. Гл.22 О страсти и деятельности»: «Затем настраивается (в пользу этого) и проявляет любовь к тому, что выбрано вследствие совещания; и это называется *γνώμη*, т.е. избранием душою направления и решимостью следовать ему»⁵². Грехопадение извратило и исказило в первую очередь *γνώμη* – не просто свободную волю человека, присущую его естеству, или, вернее, «логосу природы», но волю, соответствующую ипостасному бытию человека⁵³. В «Послании к Иоанну Кубикуларию о любви» преп. Максим Исповедник говорит: «Поскольку в начале диавол, прельстивший человека, через себялюбие злонамеренно (заманил) его в искусно придуманную ловушку, обманув приражением наслаждения, то он отделил нашу волю от Бога и друг от друга (букв, «отделил нас соответственно воле [*κατὰ τὴν γνώμην*])»⁵⁴.

Внешняя же причина грехопадения – зависть диавола (гл.5). По определению преп. Симеона Нового Богослова, диавол – «злая умная сила, от Бога отступившая»⁵⁵. Св. Григорий Богослов обличает зависть в «Слове 36»: «Зависть омрачила и Денницу, падшего от превозношения. Будучи божественен, он не утерпел, чтобы не признать себя богом, и низринул из рая Адама, овладев им посредством сластолюбия и жены (Быт.3:23): ибо уверил его, что Древо познания запрещено ему на время из зависти, чтобы не стал он богом»⁵⁶.

Главное следствие грехопадения то, что мы все грешим по подражанию Адаму. «Выражение апостола Павла в Послании к Римлянам 5:12: *εφ' ὃ πάντες ἥμαρτον*, переведенное, как известно, на славянский **в нем бо** (т.е. в Адаме) **вси согрешиша**, св. патр. Фотием, как и бл. Феодоритом, понимается совершенно иначе. Это выражение, говорит он, не означает лица Адама, «в нем», а причину, «потому что все согрешили» (К Амфилохию, вопрос 84). Таким образом, в грехе Адама нет нашего участия, он на нас не распространяется, а мы грешим по подражанию Праотцу»⁵⁷.

4.9. Удовольствие и страдание

Находясь в раю, Адам испытывал одно состояние, которое характеризуется словом *τρυφή* – наслаждение. Свойство этого состояния то, что оно не имеет своей антиномии, как абсолютное состояние, не влечет за собой с необходимостью страдания. Это слово созвучно термину «пир» – *πανδασία* – пир, не требующий издержек. Этими же терминами характеризуется будущее состояние человека в Царстве Божием. В.Н.Лосский так описывает пир Царствия: «Эта радость воскресения и вечной жизни превращает пасхальную ночь в «пир веры», на котором каждый, хотя бы в самой малой мере и всего, быть может, на несколько мгновений участвует в полноте «восьмого дня», которому не будет конца. «Слово огласительное» святого Иоанна Златоуста, которое читается ежегодно в конце пасхальной утрени, в совершенстве выражает смысл той эсхатологической полноты, к которой устремляется восточное христианство: **Трапеза исполнена: насладитесь вси; телец упитанный: никто же да изыдет алчай; вси насладитесь пира веры: вси восприимите богатство благодати**»⁵⁸.

Отпадение же от первозданного состояния дурным расположением воли приводит человека к антиномии удовольствия и страдания вместо одного чистого наслаждения. Эти удовольствие и страдание и есть, по преп. Никите, плоды Древа познания, т.е. чувства. Хотя по природе человек стремится к удовольствию, но вследствие этого отпадения всегда удовольствие получается сопряженным со страданием.

Преп. Никита старается вобрать всю предшествующую традицию. Удовольствие *ἡδονή* у греков – это оппозиция или противоположная сторона негативному чувству. Негативное чувство у Анаксагора это *πόνο* (изнурительный труд, страдание, боль), у Аристотеля – *λύπη* (печаль, скорбь). Стоики разделяли страсти на 4 группы, т.е. 2 пары страстей положительная – отрицательная: *ἡδονή* – *λύπη*, *ἐπιθυμία* – *φοβός* (влечение – страх). В этом раскрывается диалектика наслаждения и

страдания. Порфирий рассматривает только 2 страсти ἡδονή – λύπη. У Филона также присутствует диалектика ἡδονή – λύπη. У Евагрия ἡδονή – λύπη. У него же появляется пара ἡδονή – οὐδυνή. Преп. Максим Исповедник закрепляет эту пару удовольствие – страдание, так, в «Вопросоответах к Фалассию» он говорит: «Совершая этому телу тлетворное служение и соделавшись в отношении к нему самолюбивым, человек беспрерывно имел в себе действительными наслаждение и страдание, так что всегда вкушал от древа непослушания, заключающего в себе, согласно чувственному опыту, смешанное познание добра и зла»⁵⁹. И там же: «А так как всякому злу присуще уничтожаться вместе с образующими его способами, то (человек), убеждаясь на своем опыте, что за всяким наслаждением следует страдание, к удовольствию имел всецелое устремление, а страдания всячески избегал, из всей силы борясь за первое и усердно побеждая второе»⁶⁰.

Подобная диалектическая сопряженность пары противоположностей: «удовольствие-страдание» (ἡδονή καὶ οὐδυνή) есть результат добровольного отречения человека от Бога. Принимая оппозицию св. Максима Исповедника, кроме перечисленного преп. Никита видит в каждом из элементов пары удовольствие-страдание тоже, в свою очередь, разделение на полезное и вредное. Он пишет: «Удовольствие и страдание (ἡδονή καὶ οὐδυνή), каждое из которых разделяется еще раз на два: первое – на естественную и необходимую потребность, и на сладострастие и пресыщение, второе же – на страх и печаль, и на духовные труды и подвиги» (гл.21).

Дальнейшие рассуждения о причинах такой опасности приводят к обличению т. н. гладкости удовольствия (гл.16) В этом преп. Никита следует преп. Максиму Исповеднику: «Лицем же диавола является гладкость наслаждения, благодаря которой ему свойственно властвовать над всякой душой, одержимой им и предпочитающей чувственные (вещи), вводящие в соблазн, созерцанию, питающему ум духовной (пищей)»⁶¹.

Это же выражение το λεῖον των ἡδονων трижды встречается у блаж. Диадоха Фотикийского. Он, например, говорит: «Таким

образом, ум наш, согласно Апостолу (Рим 7:22), всегда находит удовольствие в законах Духа, а чувствовалища плоти склонны увлекаться (скольжением) по гладкой поверхности наслаждений» (или «охотно увлекаться гладкостью удовольствий»). Как отмечает К.Попов⁶², данное выражение употреблял и св. Василий Великий, согласно которому жизнь порочная, в отличие от жизни добродетельной, есть гладкий (ровный, удобопроходимый) путь, ведущий многих к гибели, потому что порок уловляет «гладкостью удовольствия». Поэтому это выражение у св. Василия означало еще в переносном смысле и «сладость неразумных удовольствий». В подобном же смысле использовали это выражение еще и св. Афанасий Великий и св. Григорий Нисский»⁶³.

Однако и самые полезные удовольствия должны быть принимаемы во благовремени, т.е. когда человек подготовлен к безопасному принятию их, пройдя путь духовной практики, руководствуясь разумом, отданным в послушание Христу. Роль разума здесь определяющая, ибо, по преп. Никите, «разум справедливо делает безопасным употребление (χρησιν) его (чувства), не потому, что оно враждебной природы – плохого ведь Бог не сотворил, – но потому, что (чувство) доставляет ведение зла в кажущемся добром» (гл.22).

4.10. Хранение чувств Возглас *Двери, двери, вонмем!*

Неоднократно в своем трактате и письмах преп. Никита обращается к литургическому возгласу «Двери, двери, премудростию вонмем»! Слова «Премудростию» нет в рукописях IX века⁶⁴, и в трактате «О Рае» преп. Никита приводит возглас τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρὸς ὧμεν, относя его прежде всего к нашим чувствам и соотнося с заповедью, данной Адаму в раю.

В греческом языке Нового Завета глагол προσέχω имеет следующие основные значения⁶⁵:

- а) обращать внимание, уделять внимание;
- б) внимать, держаться чего-либо, быть преданным чему-либо; пристраститься к вину (1Тим. 3:8);
- в) быть внимательным, остерегаться, держаться подальше от чего-либо;
- г) приступать (к жертвеннику), быть священником (Евр.7:13): «Ибо тот, о котором говорится сие, принадлежал к иному колену, из которого никто не приступал к жертвеннику» (οὐδεὶς προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ).

Слово θύρα имеет следующие основные значения⁶⁶:

- а) дверь, ворота;
- б) двор;
- в) доступ; (1Кор. 16:9): «Ибо для меня отверста великая и широкая дверь» [θύρα μοι ἀνέῳγεν – мне была дана возможность]⁶⁷.

Именно это слово употребляется при совете запереть двери, когда молишься Небесному Отцу, как учит Христос: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь (κλείσας τὴν θύραν) твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф.6:6). Преп. Никита Стифат и относит, главным образом, этот возглас к дверцам наших чувств, чтобы ничто недостойное не проникало внутрь, а не к дверям храма.

Для обозначения церковных врат в храме используется слово πύλαι, которое имеет значение «ворота», «большие двери», πύλη иногда «створ», «половина ворот». Царские врата (Святые), отделяющие алтарную часть, называются ἁγίαи πύλαι, Северные и Южные врата соответственно βόρειαи и νότιαи πύλαι, Красные врата центрального входа собственно в храм называются ὤρειαи πύλαι, вход в притвор это Великие врата μεγάλαи πύλαι⁶⁸.

Никита Коронидский в ответном письме к преподобному Никите Стифату, попросившему его изложить свое мнение по поводу своих трактатов, пишет: «Достоин же осмеяния говорящий, что возглас диакона: «Двери! Двери!» побуждает стоящих вне жертвенника внимать божественным таинствам. Ибо если таинства, (то) всячески и сокрыты, скрытое же кто, пожалуй, владеющий рассудком, побуждал бы постигнуть того, кто вне этих (таинств)? Ибо таинства ныне подаваемы от иереев и совершаются они в молчании. В других же местах я сам видел, что висящая у божественного алтаря завеса во время (совершения) таинств подплывает и покрывает так, чтобы даже сами иереи не были видны со стороны стоящих вне (алтаря). Это же ввел блаженнейший среди патриархов господин (наш) Евстафий⁶⁹» (письмо 3). Никита Коронидский придерживается традиционного понимания возгласа, как относящегося к привратникам, закрывающим двери храма во время Литургии верных, и возражает против расширительного толкования. Завеса понимается им как покров таинства, недоступного для непосвященных в него.

Преп. Никита Стифат, формально соглашаясь с Никитой Коронидским, тем не менее говорит о том, что этот возглас относится ко всей жизни нашей, сопоставляя этот возглас с заповедью, данной Богом Адаму.

В трактате «О Рае» преп. Никита Стифат дает следующее толкование возгласу диакона: «Двери! Двери! Вонмем!»: «Поэтому ведь и запрещено Богом, сказавшим: «А от дерева познания добра и зла, не ешьте от него; ибо в день, в который вы вкусите от него, смертью умрете» (Быт.2:17). Ибо естественным образом наблюдение нашего тела и созерцание

его устройства увлекает несовершенного, даже и не желающего, в ведение гладкости удовольствия, и не только, но и, как сказано, в непристойные волнения и представления: справедливо ради него (несовершенного) изрекается присно для нас божественный возглас: «Двери! Двери! вонмем!» Посредством удвоения осязаемых дверей учреждена охрана от недостойных помыслов и самих, я утверждаю, чувств, через которые смерть имеет обыкновение входить в душу человека» (гл.16). Здесь речь идет не только о внешних дверях храма, но, прежде всего, о внутренних «дверцах чувств» каждого человека.

Преп. Никита Стифат пишет пространное письмо софисту Григорию с разъяснением своего толкования возгласа: «Двери! Двери! Вонмем!» В нем он придерживается принципов толкования литургии Дионисием Ареопагитом⁷⁰.

Иерархия есть тот фокус, в котором сосредотачиваются лучи духовного света, и оттуда они разливаются на обыкновенных членов Церкви. Применительно к лицам различной духовной зрелости и таинства церковные усвояются различно. Он проводит разделение не только между оглашенными и верными, но и последних различает по степени преуспевания. Преп. Никита так говорит о лайках: «Ибо если божественные отцы закрыли вход к жертвеннику для всех лаиков – ибо одним только царям, приносящим дары, был позволен от них (отцов) вход туда, – как возможно вообще им (лаикам) даже и приближаться к жертвеннику, когда совершаются божественные (таинства), а не то чтобы на них бросать нечистый взор и совсем безнаказанно обдумывать совершаемое в них страшное и божественное?» (письмо 8.3). Говоря, что слушающие понимают сказанное в меру своего духовного преуспевания, преп. Никита заключает: «То, что собственно, во время бескровной жертвы слово побуждает иподиаконов к тому, чтобы приступить к вратам храма и запереть, как сказано, вход неверным и оглашенным, говоря: «двери, двери, вонмем», знаю и я, но не только это, однако, и всем верным запереть врата чувств от блуждания вне и не вникать без страха в совершаемое со трепетом иереями в алтаре» (письмо 8.5).

Преп. Никита, подчеркивая, что этот возглас относится не только к Божественной литургии, но переносится на всю жизнь человека, указывает, что вся жизнь должна быть служением и вниманием Богу. В этом же письме он говорит: «Ибо если там, где совершается святая анафора, мы запираем наши чувства, словно двери, от обдумывания страшных и святых (таинств) и от всякого вовне блуждания ума, так что не даем через таковые дверцы вход, дабы что-нибудь чуждое благочестию и чистоте не проникло в наши сердца, а после же этого мы позволяем им (быть) открытыми и разверстыми, так, что они всякому зверю, пресмыкающемуся и нечистому и ядовитому, и домашним скотам и пернатым из страстей дают вход в святилище Божие разумного делания внутри нас, то чем мы отличаемся от лошадей и мулов, привязанных к яслям, в понимании ими яслей и корма в них (яслях)?» (письмо 8.6). Преп. Никита Стифат связывает это состояние внимания с безмолвием (ησυχία) и благодарением Господа за всякое благодеяние и непрестанной молитвой.

Преп. Никита постоянно подчеркивает, что только мудростью Божией благодати человек может действовать согласно заповедям и достигать ведения, насколько это возможно. В 5 гл. трактата он призывает: «Давайте, таким образом, конечно, разумом и мудростью (εν λόγῳ καὶ σοφίᾳ) по Божией благодати мы, не только вступим в умопостигаемый рай и будем тщательно исследовать природы, движения и логосы всего (находящегося) в нем, но и полностью насладимся от его цветов и благочестиво обработаем пашню бессмертных».

4.11. О рае ο παράδεισος – букв. «Сад в Эдеме»: Быт.2:8: *И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке; и поместил там человека, которого создал.*

По учению Отцов Церкви, этот райский сад не просто местонахождение первого человека, но и символ особой близости к Богу и даров Божиих человеку. Приведем краткий обзор мнений святых отцов о рае.

По мистическому определению Исаака Сирина, «рай есть любовь Божия, в которой наслаждение всеми блаженствами»⁷¹.

Св. Анастасий Антиохийский (7 кн. «На Шестоднев») говорит, что Филон, св. Папий Иерапольский, св. Иринеи Лионский, св. Иустин, Пантен Александрийский, Климент Александрийский... то, что написано о рае, понимали духовно ο Церкви Христовой. Из них особенно должны быть отмечены два свв. Григория⁷².

Св. патр. Фотий в «6 вопросе к Амфилохию» говорит: «Рай был для Адама местом подвига и предначинанием Царства Небесного, но еще не само это Царство. Первоначальный свет, который сиял еще до сотворения солнца, позволяет нам представлять себе Небесное Царство еще более совершенным, чем Рай»⁷³.

Св. Симеон Новый Богослов в 52 Гимне «Блестящее исследование ο мысленном рае и ο древе жизни в нем» показывает, когда и каким образом душа делается мысленным раем: «Ты показал меня другим раем в видимом: в чувственном – мысленным, мысленным же с чувством (и другим духом), ибо Ты соединил с душою (моею) иного Духа Твоего Божественного, Которого и вселил во утробе моей»⁷⁴.

Рай сладости – первый рай

Выражение «рай сладости» (или: радости, духовной неги – ο παράδεισος της τρυφης) в церковной письменности обычно обозначает тот рай, откуда были изгнаны первые люди,

нарушившие заповедь Божию. «Истоки этого выражения, возможно, восходят к Филону Александрийскому, согласно которому «для обитания человека Бог насадил рай, т.е. добродетель; место рая – Эдем (наслаждение), ибо добродетели свойственна радость». Позднее Климент Александрийский также толкует слово «Эдем» как «сладость» (τριφή), понимая под ней «веру, ведение и мир (покой)», которых лишился первый человек, преступивший заповедь»⁷⁵.

Рай создан после всего

Преп. Симеон Новый Богослов в «45 Слове» дает толкование, почему Бог не устроил рая в седьмой день, а после: «Ибо после того, как создал все другое, сотворил и человека, и почил в день седьмой от всех дел, которые начал творить, – насадил рай во Едеме на востоках, как царское жилище, и ввел в него человека, которого создал, как царя. Но почему Бог не устроил рая в седьмой день, а насадил его на востоках уже после того, как кончил всякое другое творение? Потому, что Он, как Провидец всяческих, все творение устроил в порядке и благочинном последовании; и семь дней определил, да будут во образ веков, имеющих пройти впоследствии, во времени, а рай насадил после тех семи дней, да будет во образ будущего века»⁷⁶.

Преп. Никита Стифат в своем трактате и раскрывает содержание этого движения: от рая – первозданного Эдема до рая – Небесного Иерусалима.

В учении о рае преп. Никита следует св. Иоанну Дамаскину: «Некоторые, конечно, представляли себе рай чувственным, другие же – духовным. Однако мне, по крайней мере, кажется, что, подобно тому как человек сотворен был состоящим из чувственной вместе и из духовной природ, так и священный его храм был чувственным и вместе и духовным и имевшим двоякий вид; ибо телом пребывая, как мы рассказали, в месте божественном и прекрасном, душою же он жил в высшем и более прекрасном месте, живущего в нем Бога имея своим жилищем»⁷⁷.

В своем трактате преп. Никита рассматривает человека состоящим из двух природ, поэтому, соответственно этим двум природам, есть и два рая – один умопостигаемый, другой – чувственный. После грехопадения мы изгнаны в этот видимый мир, который Никита называет другим раем: «видимый этот мир, словно иной второй рай, один не больший другого великолепием благодати, но равный всем видом, да и действительно наполненный наслаждением» (гл.8).

Здесь надо еще раз отметить принципиальность момента. Преп. Никита Стифат ведет рассуждения о двух раях, в его терминах – осязаемом и умопостигаемом. Более подробно, осязаемый – это воспринимаемый чувствами, внешний, видимый, рай бывший реальным в земной истории. Сложнее понятие умопостигаемого рая, здесь приходится рассуждать в категориях платоновского мира идей, ближайшими синонимами будут духовный рай, умный, идеальный, внутренний, невидимый. Это один из сложных моментов для понимания трактата, верно уловить глубину смысла, вкладываемого в антиномии: видимый и невидимый, осязаемый и умопостигаемый, внешний и внутренний.

Основное внимание преп. Никита уделяет умопостигаемому раю. Причем считает, что такого понимания умопостигаемого рая, как находящегося в нашей душе, ранее не было ни у кого из святых отцов (гл.18).

Содержание понятия «рай» у преп. Никиты уточняется по мере того, как он углубляется в богословие, переходя от рассуждений о человеке к размышлениям о тайне Святой Троицы. Но главная суть понятия «рай» остается неизменной – как место «делания и хранения», т.е. преображения человека. В письме к Григорию софисту он подчеркивает, что рай – это просто наименование некой духовной реальности, которую можно усмотреть в разных предметах: «Сначала раем называется и именуется сам Бог, к Которому Павел, восхищенный, был поднят и от Которого слышал «слова неизреченные», какой утверждает, которые невозможно человеку слышать (2Кор.12:4). Затем – Церковь верных, имеющую, как насаждения жизни, святых, питающих делом и

словом «алчущих и жаждущих правды» (Мф.5 6) Божией. После этого все творение, являющее величие Бога и славу Его для нас людей, потому что от красоты его (творения) мы поднимаемся к Создателю, как считает и Соломон (Прем.13:5). Кроме них – и божественное Писание, и сам цельный человек и мудрая жизнь по Богу» (письмо 6.2).

Но часто представление о рае сводится к буквальному пониманию рассказа об Эдеме, от чего он и предостерегает софиста Григория. В письме 6.8 он говорит, что под раем надо понимать «тот рай, в который вошел, будучи восхищен, Павел и (в нем) слышал неизреченные слова, но которого ты не постиг, обдумывая Божественное Писание согласно букве». Преп. Никита настаивает в Гл.4 трактата, что нам нет нужды в том чувственном рае, а в письме 6.7 он подчеркивает, что: «Божественное Писание нигде не упомянуло, что Христос вошел в чувственный рай». Важно, что нашим смещением от плоти Он взошел на Небеса, где и сейчас находятся святые. «Знай, что Василий Великий попал в тот рай, в котором восхищенный Павел слышал то именно, что слышал. Этот (рай) же есть превыше неба небес, где одесную Отца пребывает Сын, ипостазировавший (ὑποοτησάμενος) в ипостаси Себя Самого наше естество» (письмо 6.8). Этот рай – конечная цель, к которой и предназначен человек.

Земной же рай это место младенчества человека, где ему дана задача преображения, выявления внутреннего человека. Этому и служит Церковь – совершенствованию от смирения до любви. Важно уже в этой жизни, т.е. земном раю, стяжать добродетели и возрасти «в меру... возраста Христова» (Еф.4:13).

Двое врат рая

Из такого подхода к раю, как месту делания, испытания человека, следует еще одна особенность рассуждений преп. Никиты – учение о двух вратах рая. Этому он посвящает особое внимание. Эти двое врат – вход в рай и выход из него в более совершенное состояние, после успешного прохождения поприща. Разумеется, эти врата толкуются исключительно

духовно: первые, вводящие в рай врата – это смирение; вторые, венец аскетических усилий подвижника – любовь. η τελεῖα ἀγάπη – совершенная любовь; преп. Иоанн Лествичник говорит, что совершенная любовь есть «совершенное вселение Бога в тех, которые через бесстрастие сделались «чистыми сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф.5:8)"⁷⁸. Преп. Никита Стифат в Сотниках Зтак говорит о совершении воли Божией: «Любящий Бога ... познан от Бога истинным делателем рая церкви Его, который любовью и совершит волю Божию, обращая души и достойными соделывая недостойных словом, данным ему от Духа Святого»⁷⁹.

Другая характеристика состояния совершенных делателей рая, успешно прошедших его поприще – это покой. «Уже в т. н. «Втором послании Климента Римского» мы встречаем подобное употребление, сочетающее это понятие с вечной жизнью, нетлением и будущим Царством. Климент Александрийский же говорит, что «концом (свершением) благочестия является вечное упокоение в Боге». Примерно в том же смысле высказывается и Ориген: «Все люди, «труждающиеся и обремененные» (Мф.11:28) вследствие греха, призываются к упокоению у Слова Божия», ибо «Бог послал Слово Свое, и исцелил их, и избавил их от могил их» (Пс.106:20)"⁸⁰.

Но, несмотря на сугубую духовность понимания, речь о расположении врат рая идет в географических терминах. Так как окончательная цель молитвенных устремлений, по христианской традиции, находится на востоке, то вполне естественно, что выход из рая будет там же. Соответственно, входные врата рая расположены на противоположной стороне, т.е. на западе. Такая схема преп. Никиты была непонята Фельтером: «странным образом в раю имеются двое врат»⁸¹. То, что в раю двое врат, одни вводящие, другие выводящие, и тем самым рай явно видится как промежуточный этап, это совершенно неприемлемо для современного западного ученого.

Следует отметить, что здесь преп. Никита лишь отчасти оригинален. Так, преп. Иоанн Лествичник в «Слове 25. Об искоренителе страстей, высочайшем смиренномудрии, бывающем в невидимом чувстве» называет смиренномудрие

вратами Царствия Небесного: «Смиренномудрие есть дверь Царствия Небесного, она вводит туда приближающихся к ней. Думаю, что о входящих сею дверью говорит и Сам Спаситель теми словами: и «внидет и изыдет» (Ин.10:9) без страха из сей жизни, и пажить обрящет и злак в райских селениях»⁸².

4.12. Два дерева

Соответственно тому, что в понимании преп. Никиты Стифата существуют два рая – видимый и умопостигаемый, в каждом из них есть по два дерева: Древо Жизни и Древо познания. Но даже деревья чувственного рая толкуются преп. Никитой очень возвышенно, не как те или иные реальные деревья, но: в видимом раю Древом Жизни является Сам Бог, а Древом познания – человек.

Такое мнение отчасти перекликается с Немесием Эмесским, который называет человека «небесным растением»: «Итак, зная, какого благородства мы причастны, (зная), что мы составляем небесное растение, не посрамям нашей природы, не окажемся недостойными столь великих дарований и не лишим сами себя толикой власти, славы и блаженства, променяв наслаждение всем вечным на кратковременные и незначительные удовольствия»⁸³.

В умопостигаемом раю картина еще сложнее. Если мы рассматриваем умопостигаемый рай в душе человека, то здесь Древом Жизни будет Святой Дух, а Древом познания – чувства человека. Если же мы называем умопостигаемым раем «долину практической философии», то тогда Древом Жизни становится мистическое богословие, а Древом познания – естественное созерцание.

Отношение к плодам этих насаждений (древ) зависит от состояния человека, вкушающего их. Для совершенного, т.е. очищенного или, как говорит преп. Никита словами апостола Павла, «мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф.4:13), будет полезно вкушение не только от Древа Жизни, но и от Древа познания. Ибо запрет на вкушение от Древа познания дан несовершенному человеку. Очищение же происходит не по одному желанию человека, но необходимо участие и помощь Святого Духа. А для несовершенных будет вредно вкушение не только от Древа познания по заповеди, но он может быть поврежден даже и от плодов Древа Жизни

Из всех возможных вышеприведенных описаний рая и насаждений в нем наиболее важно понимание рая как долины практической философии, а это не что иное, как Царство Небесное. При этом дверью, вводящей в этот рай, является Сам Христос (гл.51), а привратником – Дух Святой. По поводу Древа Жизни в таком раю, или мистического богословия, преп. Никита пишет. «Мистическое же богословие это Древо Жизни; ибо имеет плоды, дарованные от жизни и бессмертия, я говорю, именно: веру во Святую Троицу, находящуюся в нем (богословии) вне всякого разума и чувства – ведь ни чувством, ни разумом познается Святая Троица, но только одной прочной и внутренней верой и православное представление о вочеловечении Единородного» (гл.33). Тем самым утверждается важное положение, что главные догматы Церкви (о Троице и о Боговоплощении) есть не что иное, как плоды Древа Жизни для человека.

Другое же Древо в этом раю преп. Никита Стифат определяет как естественное созерцание, которое «является насаждением познания добра и зла, так как оно имеет, в самом деле словно плоды, суждение и ведение божественных и человеческих дел, ибо оно познает через ведение сущих логосы Промысла, а через суждение создает точное разделение сущих, безошибочно различающее, что лучшее и что худшее, что творящая причина и что созданное» (гл.33).

4.13. Два царства – Царство Божие и Царство Небесное

Традиционно Царство Божие и Царство Небесное не различаются в святоотеческих писаниях, будучи синонимами. «Понятие βασιλεία του θεου означает тот порядок вещей, в котором, в отличие от наличного строя эмпирического существования κόσμος'а осуществляется воля Божия, фактически оправдываются Божественные планы о спасении мира и человека. Представляя собою, по самому понятию своему, конечную цепь и следствие божественного промысла о спасении мира и человека, βασιλεία του θεου – вместе с этим и потому самому – является верховной целью жизни и стремлений всякого человека... То обстоятельство, что выражения – βασιλεία του θεου и βασιλεία των ουρανων являются синонимическими, объясняется библейским значением . Это понятие получает здесь иногда прямо религиозный смысл, так как с ним связывается представление о месте особенного присутствия Божия. Отсюда название Царствия Божия βασιλεία των ουρανων содержит собственно тот смысл, что воля Божия осуществляется и Бог прославляется не в настоящем порядке вещей, а в том, который приходит свыше»⁸⁴.

Но в трактате преп. Никиты Стифата прослеживается другой подход, когда эти понятия различны, но не противоположны друг другу, а взаимодополнительны. Такой взгляд встречается еще у Оригена, Евагрия и св. Максима Исповедника. Разумеется, каждый из авторов, различая два Царства между собой, придает им свое толкование.

«Различие Царств (только Небесное именуется Христовым) восходит к сочинению Оригена «О молитве». Ориген опирается на известное евангельское изречение: «Царство Божие внутри нас есть» (Лк.17:21). Поэтому для Оригена Царство Божие есть «блаженное устройство владычествующего начала души» и «упорядоченность мудрых рассуждений». А Царство Христово – «спасительные слова, обращенные к тем, кто слышит их», и «совершаемые дела праведности и прочих добродетелей».

Другими словами, Ориген соотносит Царство Божие с созерцанием, а Царство Христово – с деланием. У Оригена, а затем у Евсевия Кесарийского, св. Иоанна Златоуста и других христианских писателей, прослеживается различие «предвечного Царства» (в котором «царствуют» Отец и Сын) и «домостроительного Царства», имеющего начало и завершающего свое существование со вторым Пришествием Господа»⁸⁵.

Несколько иной взгляд находим у Евагрия в «Послании о вере, 7» он проводит различие между Царством Божиим как областью собственно теологии (αὐλὸν γυνώσιν или τῆς θεότητος θεωρίαν) и Царством Христовым, соотносящимся с икономией, т.е. сферой Домостроительства Божия (πάσαν τὴν ἐνυλὸν γυνώσιν): «Ибо говорят, что Царство Христово есть все (в совокупности) материальное ведение, а Царство Бога и Отца – ведение нематериальное и, так сказать, неприкрытое созерцание Самого Божества»⁸⁶. Он же разделяет и понятия Царство Небесное и Царство Божие во 2 и 3 главах «Слова о духовном делании»: «Царство Небесное есть бесстрастие души, совокупное с истинным ведением сущего. Царство Божие есть познание Святой Троицы»⁸⁷.

Преп. Никита Стифат тоже различает эти два понятия. Так, практическая философия есть Царство Небесное или «благоуханный рай Церкви Его (Христа)» (гл.30). И из Царства Небесного открывается вход в Царство Божие (гл.31), к Престолу Бога, где предстоят ангелы, только для тех, кто достиг конечных врат, т.е. высшей ступени добродетелей, пройдя от смирения к любви. Так, согласно трактату, Царство Божие это предстояние пред Престолом Божиим, который есть «не только божественные силы вокруг Него, но и все служители и святые Его, обращение среди которых со Словом, говорят, и есть достижение пребывания там и упокоения» (письмо 5.12). Царство Небесное и Царство Божие различны в понимании преп. Никиты, но четкого определения того и другого нет, их различие подобно различию Церкви земной и Церкви небесной.

Преп. Максим Исповедник говорит более определенно на эту тему: «Некоторые взыскуют: каково различие Царствия

Божиего и Царства Небесного; отличаются ли они реально (καθ' υπόστασιν) друг от друга или же только мысленно (καθ' ἐπίνοιαν)? На это должно ответить, что они различаются не в реальности, ибо по сущности – одно, но лишь мысленно. Ведь Царство Небесное есть постижение чистого и предвечного ведения сущих согласно логосам их, (пребывающим) в Боге. А Царствие Божие есть обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу. Первое (обретается) при конце сущих, а второе (обретается) мысленно после этого конца»⁸⁸.

4.14. Заповедь «возделывать и хранить»

Образ «возделывания земли» довольно часто встречается в христианской литературе, хотя обычно в различных аспектах. Так, Ориген говорит о «возделывании умозрительного навыка» (της γεωργίας της έξεως νοητικής)⁸⁹. Св. Григорий Нисский называет человека, посвятившего себя подвижнической (девственной) жизни, «разумным земледельцем (ο σῶφρων γεωργός). мудро возделывающим себя»⁹⁰.

Преп. Максим Исповедник в «Главах о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия, Первая сотница, 42–43» использует образ пашни и жатвы для выражения духовного делания: «Жатва есть собирание и познавание разумной душой, соответственно добродетели и естеству (вещей), духовных логосов сущего. Жатва жатв есть постижение Бога, доступное далеко не всем, возникающее в уме после таинственного созерцания умопостигаемых (существ); это постижение надлежащим образом приносит (в дар Богу) тот, кто достойно и благоговейно чтит Создателя, (прославляя Его) от тварей видимых и невидимых»⁹¹. Данная фраза предполагает, что «один из путей познания и почитания Творца есть познание тварного мира, но познание не в его «феноменальной» текучести, но, так сказать, в его логосной структурности», т.е. в его духовной основе. Это есть просто «жатва», которая соотносится с «духовным деланием» и «естественным созерцанием». За ней следует «жатва жатв», т.е. «Таинственное богословие»⁹².

Преп. Симеон Новый Богослов говорит в «Слове 26»: «Трудись же теперь в добродетелях, и храни заповеди Божий, или, лучше сказать, храни себя самого посредством заповедей, чтоб не преступить ничего из того, что заповедал тебе Бог, и не пострадать за то того же, что пострадал Адам, или даже больше того, теряя большие и небесные блага»⁹³.

4.15. Ступени подвижника

Преп. Никита довольно подробно разбирает путь к совершенству для подвижника, разбивая его на разные этапы. В этом он следует своему учителю преп. Симеону Новому Богослову, который так описывал ступени преуспения человека: «Посему всякий человек, рожденный в мир сей, тем паче христианин, пусть не думает, будто родился для того, чтоб наслаждаться сим миром и вкушать его радости, потому что если б этот был конец и эта цель его рождения, то он не умирал бы. Но пусть содержит в мысли, что родился он, во-первых, для того, чтоб быть (начать существовать) из не-сущего, каким он был; во-вторых, для того, чтоб подобно постепенному возрастанию телесному возрастать мало-помалу и возрастом духовным и добрым подвигом восходить в то священное и боголепное состояние, о котором говорит блаженный Павел: «дондеже достигнем вси... в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова»(Еф.4:13); в-третьих, для того, чтоб сделаться достойным обитать в небесных селениях и быть вчинену в сонм святых Ангелов, и петь с ними победную песнь Пресвятой Троице, Которая как одна дает ему бытие, одна же благодатию Своею дарует и благобытие, т.е. то показанное священное боголепное состояние»⁹⁴.

Преп. Никита различает три ступени подвижнической жизни: деятельное подвижничество, естественное созерцание, мистическое богословие⁹⁵. Да и сами Сотницы имеют аналогичные заглавия: «Деятельных глав сотница первая», «Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума», «Третья умозрительных глав сотница, – о любви и совершенстве жизни» (по Добротолюбию). Преп. Максим Исповедник также говорит о нравственных, естественных и богословских умозрениях, например в Толковании на 59 Псалом⁹⁶. Эти три степени подвижающихся описаны у преп. Максима Исповедника, например в Вопросоответах к Фалассию 10⁹⁷. (О трех основных частях аскетической системы преп. Максима смотри исследование С.Л. Епифановича⁹⁸). Это схема

основных этапов духовного преуспевания Евагрия, который, как отмечает Г.Бунге, воспринял ее от Оригена. Первый этап предполагает исполнение заповедей Христовых, второй – познание тварной природы в смысле постижения логосов всех тварных вещей, третий – созерцание таинства Святой Троицы⁹⁹.

У преп. Никиты Стифата мы встречаем на редкость подробное описание ступеней преуспевания, причем эта подробность проистекает не из продолжающегося дробления и детализации ступеней, а, наоборот, из более общего, более широкого взгляда на них, оценки и осмысления пути к совершенству с разных точек зрения. По каждому из направлений выделяются, согласно принципу троичности, три этапа. Приведем краткую систематизацию высказываний Никиты на эту тему.

Итак, очевидны следующие критерии духовного возрастания человека и соответствующие им ступени преуспевания:

- по духовному возрасту – младенцы, юноши и муж совершен¹⁰⁰. Это деление наиболее часто встречается в трактате «О Рае», Гл.15, 35, 48;

- с точки зрения антропологии – плотское, душевное и духовное¹⁰¹. Гл.18 трактата;

- по состоянию души – мирские (чувственные), ревнители (очищение), совершенные (по Духу¹⁰². Ревнители в Гл.34;

- по добродетели – вера, надежда, любовь¹⁰³;

- по ступеням восхождения – новоначальные (очистительная), средние (просветительная), совершенные (таинственная или совершительная)¹⁰⁴. Гл.42–44;

- по степеням подвижнической жизни – деятельное подвижничество, естественное созерцание, мистическое богословие¹⁰⁵. Гл.33;

- по любви к Богу – начало (презрение вещей видимых), середина (очищение сердца и познание в нас Небесного Царствия), конец (упокоение в Боге)¹⁰⁶;

- человек в среде Церкви, когда действует по естеству, – деятельный, созерцательный, богословствующий¹⁰⁷.

4.16. О навыке

Следует отметить особое значение, которое придавал преп. Никита понятию «навык». $\eta \acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ – навык, приобретаемое упражнением, привычкою изменение природных свойств человека. Навык к добру, приобретаемый аскетом, называется добродетелью, а навык ко злу – страстью, пороком¹⁰⁸.

Это значение навыка связано в глубине с более общей антиномией изменяемости и неизменности. Ясно, что неизменность это свойство высшего мира, в то время как прилагательное $\tau\rho\epsilon\pi\tau\acute{o}\varsigma$ – «изменчивый», – в христианской письменности служило одной из устойчивых характеристик тварного мира. «Ориген, в частности, прилагает его к материи, говоря, что она по природе изменчива и способна по воле Творца испытывать всякие превращения. Св. Григорий Нисский говорит, что все сущее разделяется на две части: тварное и нетварное; нетварная природа содержит в себе непреложность и незыблемость, свойством же твари является изменчивость»¹⁰⁹.

Тогда понятно, почему святые отцы придавали такое значение навыку, они видели в нем проявление постоянства, а значит, ступень к неизменчивому, следовательно, вечному. Св. Григорий Богослов в 36-м слове так говорит о постоянном навыке добродетели: «Но кто чтит и любит добро ради самого добра, тот, поскольку любит нечто постоянное, и расположение к добродетели имеет постоянное, так что, ощущая в себе нечто свойственное Богу, может сказать о себе сказанное самим Богом: Я один и тот же, «Я не изменяюсь» (Мал.3:6). А потому он не будет превращаться, принимая разные виды, соображаться с обстоятельствами и делами, делаться то тем, то инаковым, менять разные цвета, подобно как полип принимает цвет камня, к которому он пристал; но всегда пребывает один и тот же – непоколебим среди колебаний, несвратим среди превратностей, и, как представляю себе, это скала, которая при ударах ветров и волн стоит незыблемо и сокрушает приражающееся к ней»¹¹⁰.

Итак, приобретение навыка, согласно святым отцам, важнейший этап в практической деятельности подвижника. «Общее значение свободно предпринимаемого, последовательно и целесообразно осуществляемого аскетизма заключается, следовательно, в том, что благодаря ему приобретаются навыки (ἡ ἐξις), существенно изменяющие природные свойства человека. В том и состоит отличие ἡ ἐξις от φύσις, что ἡ ἐξις приобретается путем научения, продолжительного навыка (привычки), причем один навык, благодаря именно аскетизму, может быть заменен другим, ему прямо противоположным»¹¹¹.

Но у преп. Никиты мы встречаем несколько иной оттенок в разговоре о навыке добродетели, так, в Деятельных главах (1:72) «навык в добродетели есть восстановление сил души в первобытное их благородство и сочетание во едино главнейших добродетелей для свойственного ей по естеству действия; а это не со вне привходит в нас, как нечто вводное, а прирождено нам от сотворения, и через это входим мы в Царствие Небесное, которое, по слову Господа, внутрь нас есть»¹¹². Короче говоря, в отличие от общего мнения отцов-подвижников, преп. Никита считает навык не приобретением, а возвращением того, что имеет человек по своей природе. В этом еще раз проявляется его на редкость высокая оценка человека, хотя бы в замысле, в потенциальных возможностях.

4.17. Ангельское служение

Преп. Никита сравнивает состояние Адама до грехопадения с ангельским. «Ведь Адам был как ангел, находящийся в раю, и он наслаждался созерцанием истинно Сущего» (письмо 4.5). И наше назначение он сравнивает с ангельским служением. «Таковыми именно пожелал Бог быть нам бесстрастными, безмятежными и иметь только одно дело ангелов, это непрерывно и непрестанно прославлять Сотворшего и наслаждаться созерцанием Его из одного исследования творений Его» (гл.13).

Такое сравнение человеческого и ангельского служения обычно для христианских писателей. «Для Оригена граница, отделяющая мир человеческий от мира ангельского, была очень зыбкой и неопределенной, ибо духовный подвиг, нравственная чистота и ведение человека могут сделать его «сожителем Ангелов». И св. Григорий Нисский также считал, что человек собирает наилучшие плоды благ, уготованные нам при Воскресении, ибо он ведет «равноангельскую жизнь». Представление это, заложенное уже в Новом Завете (Лк.20:36), получило распространение у многих раннехристианских авторов (Климент Александрийский, св. Кирилл Иерусалимский, Василий Анкирский, Дидим Слепец и др.). Особый смысл оно приобрело в монашестве, ибо иноческая жизнь рассматривалась как «равноангельское житие» по преимуществу»¹¹³.

Это сравнение показывает возможность близости к Богу человека, ибо и ангельская природа тварна, а значит, и человек, становясь святым, предстоит вместе с ангелами пред престолом Божиим. «Ангелы участвуют в свете и благодати соразмерно чину» (письмо 4.1), хотя «являются творениями и разумными и божественными» (письмо 5.8). «Ведь тем, что ангелы описуемы, мы не утверждаем, что они находятся вне или далеко от предстояния престолу Господню, однако Бог утвердил, что престол Его небо, земля же подножие» (письмо 5.11). Более того, преп. Никита настойчиво подчеркивает, что

святые равночестны божественным силам и занимают высшее положение в иерархии всего творения: «престол Божий не только божественные силы вокруг Него, но и все служители и святые Его» (письмо 5.12). Как видим, преп. Никита чрезвычайно высоко оценивал человека, что является сквозной темой всех его творений. Описывая совершенных, например в Сотниках 3:44, он говорит, что им дано «вращаться в кругу горних чинов небесных» (το περὶ τὰς ἀνω τάξεις γενέσθαι τῶν οὐρανῶν)¹¹⁴, что и означает равночестность с Серафимами и Херувимами. Их отличительные признаки сочетают в себе совершенные, так что к ним относится «приснодвижимость вокруг Божественного и непоколебимое нахождение и пребывание» (ἡ περὶ τοῦ θεοῦ αἰπίνησῖς καὶ ἀκλίνης ἰδρύσις καὶ μονή)¹¹⁵. По мнению Фельтера, «ареопагитические нотки здесь очевидны, только Дионисий располагает совершенных не так близко к высшим ангельским чинам»¹¹⁶. Для сравнения, преп. Никита говорит, например, о восхищении апостола Павла, что он, «степенью добродетели достигнув достоинства и самих Херувимов, предстал престолу Святой и Непостижимой Троицы» (письмо 6.9).

Единство мира горнего, ангельского, и дольного, человеческого, святые отцы обычно подчеркивают в связи с Божественной Литургией. Как, например, у преп. Максима Исповедника: «Совершаемое всем верующим народом троекратное возгласие «Святой» указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными силами, которое будет явлено в будущем, когда естество человеков, вследствие тождества неизменного и присносущного движения окрест Бога, научится, в полном созвучии с горними силами, воспевать и освящать единое триипостасное Божество троекратным пением «Святой»¹¹⁷. В сходном смысле высказывается и св. Герман Константинопольский: «Иерею, стоящему у примирительной жертвы между двух Херувимов, склоняющемуся перед невидимой и неприкрытой славой и блистаньем Божества и мысленно созерцающему Небесную службу (τὴν ἐπουράνιον λατρείαν), сообщается знание света Живоначальной Троицы... И мысленно созерцает он и

возглашает Трисвятое славословие серафимских сил. Осеняемый Херувимами и при восклицании Серафимов, он взывает вместе с ними, победную песнь поюще, вопиюще и глаголюще».¹¹⁸

Такого же литургично окрашенного взгляда на служение ангелов придерживается и преп. Никита. «Присно предстоят Ему со страхом и трепетом ангелы, соответственно своим началам, так как небесная иерархия имеет свое устройство и чины предстояния их при наднебесном и разумном жертвеннике Бога, как это описывает великий в божественном Дионисий, не отклоняясь от Литургии Его» (письмо 5.11).

В свою очередь, взгляд на литургию как общее дело ангелов и Церкви дает возможность провести аналогию между небесной и церковной иерархиями. К соблюдению последней и призывает преп. Никита софиста Григория в 8-м письме, где речь идет о том, что учительское достоинство принадлежит только посвященным в таинство иереям.

4.18. О дарах Духа

Действию Духа Святого, в сущности, посвящен весь трактат. Это является его главной темой. Ибо без благодатной помощи Духа Святого невозможно «ни понять ничего того, что от Духа, ни излагать его для пользы слушающим, даже если бы говорящий и мог быть весьма усилен другими внешними науками» (письмо 5.3).

Есть одна подробность в рассуждениях преп. Никиты о действии Духа в отношении к человеку, это когда он говорит о благодати как о некой плате подвизающемуся (гл.2). Такой взгляд основан на евангельском тексте – Христос призывает гонимых за правду Мф.5:12: «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда (μισθός) на небесах». Также Лк.6.35: «и будет вам награда (μισθός) великая, и будете сыновьями Всевышнего».

В том же ключе рассуждает учитель преп. Никиты, преподобный Симеон Новый Богослов, когда пользуется еще одним образом для разъяснения действия благодати Святого Духа, даруемой Христом. Это образ служения воина, царя и платы, которую последний отдает воину. «Должно нам, – говорит он, – ... исполнившим всю добродетель, соделать совершенным нашего по Богу человека, то есть ни ч чем и никаким образом не недостаточным... и принять благодать Духа от пренебесного Царя Христа, как воины от земного получают ежедневное содержание. И тогда, как уже ставшие совершенными мужами, вошедшими в рост и меру Христа и сопричисленные к Его воинам, потому что, как говорит Павел... никто не воюет на своем пропитании. Что он называет «пропитанием»? Ежедневное царское содержание. Итак, если и мы не получили от Бога хлеб, сходящий с неба и дающий миру жизнь, то есть благодать Духа, ибо это и есть духовное ежедневное содержание, которым питаются воины Христовы и коим они духовно вооружаются, как, скажи мне, выйдем мы с ополчением Божиим или как будем причислены к Его служителям?»¹¹⁹.

Главное же содержание высказываний преп. Никиты о действии Святого Духа состоит в том, что все спасение человека соделяется благодатью Духа Святого, «ибо этот Святой Дух является говорящим, и действующим, и двигающим, и если в ком появляется (εγγένηται) через покаяние и очищение, делает ясными их уста, чтобы говорить все предоставленное от Него, и двигает их рассудок к исследованию божественных и человеческих дел и к тому, чтобы проникать «глубины Божии» (1Кор.2:10–11), и вообще, действует в них энергиями даров Своих (1Кор.12:7–11)» (гл.56). Таким образом, обожение связано с действием, «энергией» Святого Духа, и можно говорить об обожении по благодати.

Следуя библейскому тексту Ис.11:2–3, преп. Никита разбирает эти семь «энергий» Святого Духа в 56-й главе трактата. Здесь важна формулировка «действует в них энергиями даров Своих». Надо заметить, что вопрос о семи «энергиях» Святого Духа вновь возник во время исихастских споров. Иоанн Кантакузин (в монашестве Иоасаф), защитник учения св. Григория Паламы, написал специальный трактат о нетварном характере этих «энергий».

Преп. Никита говорит о нахождении (εγγένηται) Святого Духа в человеке, которое возможно после покаяния (διὰ μετανοίας), т.е. умоперемены, и очищения подвижника, а значит, и о новом рождении человека, обогащенного дарами Святого Духа (гл.57). Теперь в человеке живет и действует Святой Дух. Здесь преп. Никита Стифат строго следует своему учителю преп. Симеону Новому Богослову, который учил, что «весь человек, тело и душа, соединяется с Богом и становится образом Пресвятой Троицы. «Тело, душа и Бог, это три: Бог... смешивается с умной душой... чтобы и дух спасти, и плоть обессмертить. Это Он обещает, говоря: «Я вселюсь в них и буду ходить» (2Кор.6:16)... Как в Отце и Сыне и Святом Духе один Бог неслиянно и нераздельно (бывает) поклоняемым, так, в свою очередь, в Боге и душе и теле нераздельно и неслиянно человек становится Богом по благодати...» Таким образом человек тоже становится тройческим образом, триипостасным – телом, душой и Богом,

как третьей составной частью этого соединения по благодати»¹²⁰.

Заключение

Преподобный Никита Стифат жил в переломное и судьбоносное время для вселенской христианской Церкви, время, когда окончательно оформился раскол между восточным и западным христианством. Его труды, поучения и письма вобрали в себя все то, что отстаивало Православие в своем споре с латинством по вопросам догматики и практики христианской жизни. Литургический вопрос об опресноках был только наиболее острым и зримым выражением того глубинного расхождения в понимании самой сути благовестия – к чему мы призваны, что нас ожидает в будущей жизни. Взгляд на цель жизни христианина как на стремление к обожению это результат многовековой подвижнической практики восточного христианства, все более и более сильно расходящийся с западным мировоззрением, уходящим в сторону юридизма в сотериологии и натурализма или чувственности в аскетике. Поэтому и необходимо было четко обозначить православное понимание подлинных духовных даров, оградить это понимание от возможной эрозии в спорах с латинством. Пафос трактата «О Рае» направлен прежде всего против чувственного, видимого понимания рая, против слишком простого и, как следствие, убогого понимания призвания человека. Сложность картины мира, человека и рая, показанная преп. Никитой, не оставляет надежд для соблазна утрировать важнейшие духовные вопросы, соблазн, выражением которого были труды т.н. софистов.

Кроме полемического значения, важного, но по сути своей временного, трактат преп. Никиты Стифата имеет и богатое богословское наполнение. Мысли, высказанные в этом труде, являются, с одной стороны, продолжением святоотеческой традиции, строго следуя выработанному и отточенному за многие века православному богословию, с другой стороны, закладывают основу для более глубокого понимания воздействия Божественной силы (энергии) на человека, через несколько веков раскрытого св. Григорием Паламой.

Преп. Никита Стифат как ученик и последователь преп. Симеона Нового Богослова сохранил для потомков учение этою великого подвижника. Сам, будучи не теоретиком только, но и глубоким мистиком, практиком умного делания, выразил, насколько это возможно для человеческого языка, законы и тайны духовного мира. Поэтому его учение об обожении выглядит не как праздное, голословное рассуждение, а как достоверное знание, имеющее своей основой твердый фундамент личного подвига.

Примечания

¹ - Darrouzès A.A. Introduction. Nicéas Stéthatos Opuscules et Lettres // Sources Chretiennes. №81. Paris. 1961. P.8

² - Преп. Симеон Новый Богослов. Творения. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т.3. С.1–12

³ - Преп. Симеон Новый Богослов. Преп. Никита Стифат. Аскетические произведения. Клин, 2001. С.95–222

⁴ - Никифор Вриенний. Исторические записки (976–1087). М., 1997. С.25–26

⁵ - Св. Феодор Студит. Подвижнические монахам наставления 1// Добротолюбие. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т.4. С.19

⁶ - Там же. Наставления 230:1. С.428

⁷ - Лебедев А.П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. От конца иконоборческих споров в 842 г. до начала Крестовых походов – 1096 г. СПб., 1998. С.276–278

⁸ - Там же. С.279

⁹ - PL 143. 883–984 цит. по: Огицкий Д.П., свящ. Максим Козлов. Православие и западное христианство. МДА, 1995. С.60–61

¹⁰ - Erickson L.H. Leavened and Unleavened: Some Theological Implication of the Schism of 1054 // St. Vladimir's Theological Quarterly. №14. 1970. P.155–176

¹¹ - Прот. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение Пер. Г.Н. Начинкина, под ред. И.П.Медведева и В.М.Лурье. СПб., 1997. С.443.

¹² - Бусыгина М.А. Догматическое содержание полемики об опресноках в XI веке // Патрология, философия, герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1992. №1 С.23–24

¹³ - Преп. Никита Стифат. Три сотницы деятельных, естественных и гностических глав // Добротолюбие. Т.5. М., 1900. С.82–161 (PG120.851–1009)

- ¹⁴ - Цит. по: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С.417
- ¹⁵ - Lamps G.W.H. LPG. Oxford, 1978. P.647
- ¹⁶ - Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты Пер., вступ. ст. и коммент. А.И.Сидорова. М., 1994. С.161
- ¹⁷ - Зарин С.М. Аскетизм... С.391
- ¹⁸ - Творения преподобного Максима Исповедника Пер. и коммент. А.И.Сидорова. М., 1993. Т.1. С.328
- ¹⁹ - Это гл.25, или в русском издании гл.11 второй книги. (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн.2. Гл.11(25). О рае. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С.146–150)
- ²⁰ - Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн.1. Гл.13. С.108–113 (PG94.560)
- ²¹ - Это Гл.20, или в русском издании Гл.6 второй кн. Там же. С.123–128(PG94.880).
- ²² - Лестница преп. Иоанна. СПб., 1995. С.174
- ²³ - Творения преп. Максима Исповедника... Т.2. С.191
- ²⁴ - Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн.4. Гл.13(86). С.297
- ²⁵ - Там же. Кн.4. Гл.4 (77). С.273
- ²⁶ - Зарин С.М. Аскетизм... С.25–26
- ²⁷ - Alters R. Microcosmus, from Anaximandros to Paracelsus. Traditio. 1944. Vol.2 P.319–407
- ²⁸ - PG94. 921A 29. PG36. 324A
- ²⁹ - PG36. 324A
- ³⁰ - Немесий Эмесский. О природе человека. М., 1996. С.22–23.
- ³¹ - Там же. С.19 (PG40. 505–508).
- ³² - Там же. С.35
- ³³ - Св. Григорий Богослов. Собрание творений. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т.1. С.527
- ³⁴ - Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С.50

- 35 - Творения преп. Максима Исповедника... Т.1. С.338–339
- 36 - Преп. Симеон Новый Богослов. Творения...Т.3. С.201
- 37 - Там же. Т.2. С.423
- 38 - Преп. Никита Стифат. Сотницы... Добротолубие. Т.5. С.149.
- 39 - Цит. по: Творения преп. Максима Исповедника. Т.1 С.304
- 40 - Об устройении человека... С.56.
- 41 - Св. Григорий Нисский. Об устройении человека... С.70
- 42 - Преп. Никита Стифат. Сотницы... Добротолубие. Т.5. С.145.
- 43 - Там же. С.146
- 44 - Там же
- 45 - Преп. Симеон Новый Богослов. Творения... Т.2. С.558
- 46 - Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.239–240
- 47 - Там же. С.240
- 48 - Зарин С.М. Аскетизм... С.280
- 49 - Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн.3. Гл.2(46). С.194
- 50 - Творения преп. Максима Исповедника... Т.1. С.251
- 51 - Творения древних отцов-подвижников Пер., вступ. статья и коммент. А.И.Сидорова. М., 1997. С.419
- 52 - Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн.2. Гл.22(36). С.170
- 53 - Творения преп. Максима Исповедника... Т.1. С.297
- 54 - Там же. С.147
- 55 - Преп. Симеон Новый Богослов. Творения...Т.1. С.217
- 56 - Св. Григорий Богослов. Собрание творений... Т.1. С.504.
- 57 - Архим. Киприан (Керн). Антропология... С.254
- 58 - Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.186–187
- 59 - Творения преп. Максима Исповедника...Т.2. С.29
- 60 - Творения преп. Максима Исповедника...Т.2 С 27

- ⁶¹ - Там же. С.165
- ⁶² - Попов К. Блаженный Диадокх, епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Т.1. Киев, 1903. С.437–438
- ⁶³ - Творения преп. Максима Исповедника... Т.2. С.284–285
- ⁶⁴ - Архим. Киприан Керн. Евхаристия. М., 1999. С.182
- ⁶⁵ - Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 1997.
- ⁶⁶ - Греческо-русский словарь Сост. А.Д.Вейсман. М., 1991
- ⁶⁷ - Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 1997
- ⁶⁸ - Правила православной церкви. С толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 1994. Т.1. С.219.
- ⁶⁹ - Патриарх Константинопольский Евстафий (1019–1025)
- ⁷⁰ - Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. М., 1996. С.123
- ⁷¹ - Зарин С.М. Аскетизм... С.210
- ⁷² - Бронзов А. Примечания. (Св Иоанн Дамаскин. Точное изложение... С.410).
- ⁷³ - Цит. по: Архим. Киприан (Керн). Антропология... С.254
- ⁷⁴ - Преп. Симеон Новый Богослов. Творения... Т.3. С.241
- ⁷⁵ - Сидоров А.И. Комментарии // Творения древних отцов-подвижников... С.258.
- ⁷⁶ - Преп. Симеон Новый Богослов. Творения...Т.1. С.369–370
- ⁷⁷ - Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн.2. Гл.11(25) С.148
- ⁷⁸ - Лествица... С.219
- ⁷⁹ - Преп. Никита Стифат. Сотницы... Добротолубие. Т.5. С.159
- ⁸⁰ - Цит. по: Творения древних отцов-подвижников... С.209–210
- ⁸¹ - Volter W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1974. S.471
- ⁸² - Лествица... С.174.
- ⁸³ - Немесий Эмесский. О природе человека... С.36

- 84 - Зарин С.М. Аскетизм... С.6–7
- 85 - Творения аввы Евагрия... С.344
- 86 - Там же. С.149–150.
- 87 - Там же. С.96
- 88 - Творения преп. Максима Исповедника... Т.1. С.252
- 89 - SC67. 68
- 90 - SC19. 360
- 91 - Творения преп. Максима Исповедника... Т.1. С.222.
- 92 - Там же. С.325
- 93 - Преп. Симеон Новый Богослов. Творения... Т.1. С.240.
- 94 - Преп. Симеон Новый Богослов. Творения... Т.1. С.52–53
- 95 - Преп. Никита Стифат. Сотницы 2:85... Добротолюбие. Т.5. С.135
- 96 - Творения преп. Максима Исповедника... Т.1. С.213.
- 97 - Там же. Т.2. С.49
- 98 - Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С.111–137 (главы «Три стороны подвижнической жизни», «Практическая философия», «Естественное созерцание» и «Таинственное богословие»)
- 99 - Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste Einleitet, Übersetzt und Kommentiert von G.Bunge. Trier, 1986. S.119–120
- 100 - Преп. Никита Стифат. Сотницы 3:50. Добротолюбие Т.5. С.153(PG120. 977CD)
- 101 - Там же. Сотницы 2:3. С.111 (PG120 900C)
- 102 - Там же. Сотницы 2:62. С.130 (PG120. 929D)
- 103 - Там же. Сотницы 3:70. С.155 (PG120. 992B)
- 104 - Там же. Сотницы 3:41. С.151 (PG120. 972C)
- 105 - Там же. Сотницы 2:85. С.137 (PG 120 941C)
- 106 - Там же. Сотницы 2:1. С.111 (PG120. 900B)
- 107 - Там же. Сотницы 1:16. С.85 (PG 120. 857D-860A).
- 108 - Зарин С.М. Аскетизм... С.684.
- 109 - Цит. по: Творения аввы Евагрия... С.355
- 110 - Св. Григорий Богослов. Собрание творений... Т.1. С.507–508

- ¹¹¹ - Зарин С.М. Аскетизм... С.82
- ¹¹² - Преп. Никита Стифат. Сотницы 1:72... Добротолубие. Т.5. С.101
- ¹¹³ - Творения аввы Евагрия... С.195
- ¹¹⁴ - Преп. Никита Стифат. Сотницы 3:44... Добротолубие. Т.5. С.152(PG120. 973С).
- ¹¹⁵ - Преп. Никита Стифат. Сотницы 3:27 (в р. изд. Добротолубия опущено). PG120. 965BC.
- ¹¹⁶ - Völter W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1974. S.477.
- ¹¹⁷ - Творения преп. Максима Исповедника... Т.1. С.173
- ¹¹⁸ - Св Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М., 1995. С.75.
- ¹¹⁹ - Архиепископ Василий (Кривошеин). Преп. Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996 С 301–302.
- ¹²⁰ - Архиеп. Василий (Кривошеин). Преп. Симеон Новый Богослов... С.319–321.