

Т 1

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ



ТВОРЕНИЯ
ПРЕПОДОБНОГО
МАКСИМА
ИСПОВЕДНИКА

Книга I

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТВОРЕНИЯ ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ



**ТВОРЕНИЯ
ПРЕПОДОБНОГО
МАКСИМА
ИСПОВЕДНИКА**

Книга I

**БОГОСЛОВСКИЕ
И АСКЕТИЧЕСКИЕ
ТРАКТАТЫ**

Перевод, вступительная статья и комментарии
А. И. СИДОРОВА

**«МАРТИС»
1993**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

**Протоиерей
Валентин АСМУС**

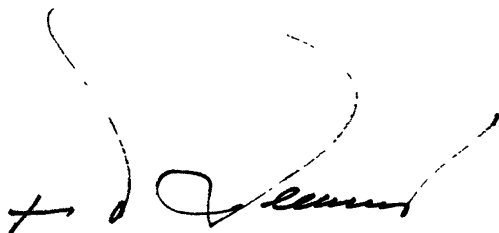
**Доцент Московской духовной академии
священник
Максим КОЗЛОВ**

**Главный редактор издательства «Мартис»
В. П. ЛЕГА**

**Доцент Московской духовной академии
А. И. СИДОРОВ
(председатель)**

По благословению
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Призываю Божие благословение на ваши труды
и надеюсь, что выпуск серии
«Святоотеческое наследие»
послужит благому делу развития церковной науки,
воспитания глубоко образованных
пастырей и богословов.
Думаю, что знакомство со святоотеческим наследием
будет полезно и широкому кругу людей,
заботящихся о духовном возрождении
нашего Отечества.

A handwritten signature in black ink, likely belonging to Patriarch Alexy II, consisting of a large, stylized initial 'А' followed by a cursive script.

ББК 86.37
М17

Редактор
ЛЕГА В.П.

Художник
ТРОЯНКЕР А.Т.

Художественный редактор
ШУРЛАПОВА Е.Ю.

Шрифтовой дизайн
ЕФИМОВ В.В., ТАРБЕЕВ А.В.

ББК 86.37

ISBN 5-7248-0013-6

© Издательство «МАРТИС», 1993
© 2-е издание. Издательство «МАРТИС», 1993

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: ЭПОХА, ЖИЗНЬ, ТВОРЧЕСТВО

I. Эпоха. Монофелитские споры

Если через полусумрачную толщу веков попытаться окинуть взглядом более чем тысячелетнюю историю Византии, то постороннему взору она предстанет как почти непрерывная серия кризисов, часто ставивших империю на грань катастрофы. Бесконечные натиски внешних врагов — различных «варваров» с севера, персов, арабов, турок-сельджуков и турок-османов, а в последний период и «братьев» — западных христиан («латинян») — заставили державу ромеев поднять на высокую ступень свое военное искусство и развить изощренное ремесло дипломатии. Во внутренней неполитической жизни элементы дестабилизации, как кажется, явно преобладали над элементами стабильности. Уже тот факт, что из 107 государств (в период 395—1453 гг.) только 34 умерли своей смертью, а 8 — пали на войне или стали жертвами случая¹, свидетельствует об этом. Периоды внутреннего мира, как, например, в эпоху Македонской династии, представляются небольшими островками в бурном море постоянных политических интриг и заговоров, восстаний и бесконечной борьбы за власть тайных или явных претендентов на нее. Наконец, богатство, а порой и просто роскошь Византии, столь поражавшие иноплеменников и притягивавшие их алчные взоры, часто достигались путем тяжелого налогового бремени на большинство населения, разорения крестьянства, процветания одних за счет других, что создавало на территории империи анклавы социальной напряженности.

Но, вместе с тем, одиннадцативековая история державы ромеев поражает какой-то своей законченной целостностью и внутренней органичностью. Подобный «парадокс Византии» породил среди исследователей целую научную дискуссию по проблеме «континуитета» и «дисконтинуитета» в византийской истории. Как обычно, на сей счет высказывались крайние точки зрения, и истина (опять же, как обычно) обретается, скорее всего, посередине их. Однако думается, что момент преемственности в большей степени, чем момент «разрыва» и «прерывности», является доминирующим началом в этой истории. Уже один факт органичного «вырастания» Византии из Римской империи, заставляющий ученых по-разному датировать исходный пункт истории державы ромеев, говорит в пользу этого. Тем не ме-

¹ См.: Диль И. Основные проблемы византийской истории. М., 1947, с. 61.

нее не следует забывать, что в основе данного факта лежит другой, внешне менее заметный, ибо он произошел в сфере Духа, запечатлевающий Собой эмпирическую историю, — факт разрыва с языческим прошлым. Языческая держава римлян превратилась в христианскую империю. Поскольку процесс христианизации затянулся на несколько столетий, был чрезвычайно сложным и мучительным, то духовный смысл этого важнейшего события во многом ускользает от нас, скованных дебелистью греховной плоти. Очи телесного ума нашего зрят лишь явления (φαινόμενα) земной истории, да и то весьма смутно, а духовные события священной истории Домостроительства Божия, накладывающиеся на земную ткань явлений, определяющие ее и сочетающие ее с вневременным и вечным бытием, как правило, с трудом поддаются нашему восприятию. Однако, если попытаться преодолеть мощное сопротивление и инерцию своего вещественного видения и слегка приоткрыть духовные очи сердца, то сразу же становится ясным, что в упомянутой истории Домостроительства Божия (центральной осью которой является Воплощение Бога Слова — Рождество Христово) событие превращения языческой империи в христианскую державу имеет первостепенное значение. Его можно сравнить, пожалуй, с моментом избрания ветхого Израиля в качестве «народа Божия» или с фактом крещения Руси.

Именно христианство, а точнее говоря Православие, и стало главным определяющим фактором единства и цельности державы ромеев, будучи «основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим, самым чутким жизненным нервом»¹. Православная вера и являлась тем цементирующим духовным составом, который накрепко связал воедино телесные части византийского общества, придал им внутреннюю соразмерность и устойчивость. Православие проникло во все поры его, наложило свой неизгладимый отпечаток на государственную жизнь Византии, ее законодательство и быт, оформило всю ее культуру. И даже сама гибель Византии как бы венчает торжествующим аккордом удивительную тысячелетнюю симфонию ее: Византия предпочла скорее остаться верной Православию, чем купить себе несколько столетий призрачного телесного существования ценой измены ему, ценой унии с католичеством, которая была бы равнозначна духовному самоубийству державы ромеев. Именно поэтому, умерев телесно, Византия нетленными письменами запечатлела себя на небесной хартии Домостроительства Божия о нас, заполнив одну из самых ярких и впечатляющих страниц священной истории, сопрягающей в себе земное с вечным. Эта верность Православию позволила Византии оставить и в земной истории свою преемницу — святую Русь; которая (какие бы разноречивые суждения ни высказывались на сей счет) является несомненной и прямой наследницей державы ромеев².

Однако, улавливая в свете Божественного Промысла духовный смысл исторического бытия Византии, было бы глубоко ошибочным идеализировать его. «Дух» и «буква» истории совсем не тождественны, а часто даже встают, как кажется, во внешнее противоречие друг с другом. Священная ис-

¹ Соколов И. О византинизме в церковно-историческом отношении // Христианское Чтение, 1903, № 12, с. 737.

² См.: Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia. Cambridge, 1981, p. 261–278.

тория определяет земную историю, но последняя началась, собственно говоря, с грехопадения, и грех, даже после того, как Спаситель на Кресте поправил смерть, имеет мощную инерцию и оказывает сильнейшее сопротивление Промыслу Божию. Это можно наблюдать как в жизни отдельного человека, так и в жизни целых народов. Перефразируя известные слова св. Апостола Павла (Рим. 5, 20), дерзнем сказать, что там, где преизобилует благодать, усиливается натиск греха на благодать. Поэтому земная история, рассматриваемая с точки зрения священной истории, представляется как постоянная «духовная брань». Особенно явственно она ощущается в истории иудеев — ветхозаветного народа Божия, некогда избранного Богом и не смогшего (в основной своей массе) подтвердить свое богоизбранничество подвигом веры, и в истории русского народа-богоносца, носящего Бога в себе, но не всегда оказывающегося на высоте призвания своего, а порой падающего в темные и беспросветные глубины богоборчества и богооставленности, готового иногда, наподобие древних иудеев, кричать: «Распни Его», а затем потоками собственной крови смывающего свой грех. История державы ромеев также является ярким примером подобной «духовной брани», которая скрывается под плотным покровом земных событий ее. И, конечно, в первую очередь она определяет течение и ход истории византийской Церкви. Не ставя перед собой широких задач охвата всей этой истории, обратимся только к одной странице ее и наметим основные этапы развития монофелитских споров, без понимания которых невозможно понимание личности и мирозерцания преп. Максима Исповедника.

1. Внешние условия возникновения монофелитства

После блестящего правления Юстиниана I Византия во второй половине VI в. вступила в полосу затяжных неудач, и, когда на трон вступил Ираклий (610—641 гг.), империя, по выражению Г. Острогорского, «лежала в обломках»¹. Финансы ее были расстроены, система внутреннего управления функционировала почти вхолостую, многие области были захвачены чужеземцами — аварами, славянами и персами. Для восстановления хотя бы тени былого могущества требовались серьезные государственные реформы и реорганизация армии. Проведя их, Ираклий заключил мир с аварами и все силы обратил на борьбу с главным врагом — Персией. Эта борьба была упорной, чаша весов долго колебалась, пока Ираклий, проявив незаурядный стратегический талант, не проник с юга в самое сердце владений Сасанидов и не нанес персам окончательное поражение (628 г.). Но когда основной враг, на протяжении нескольких столетий постоянно угрожавший Римской империи, был разгромлен, появилась еще более страшная угроза в лице арабов, и они поставили державу ромеев перед опасностью полной катастрофы.

Помимо намеченных политических обстоятельств, серьезнейшую проблему ставили церковные дела. Возникшее накануне и сразу после

¹ *Ostrogorsky G. Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1975, S. 63.*

Халкидонского собора монофизитство на протяжении VI в. обрело самостоятельную церковную организацию и стало преобладать в Египте, Сирии и Армении. Фактически к началу VII в. налицо был церковный раскол, и в Византии существовало две церкви: православная и монофизитская. Поскольку последняя официально не была признана и являлась по существу гонимой, то монофизиты являлись потенциальными союзниками внешних врагов византийского государства. Во всяком случае, персы не преминули воспользоваться столь выгодным для них политическим обстоятельством: они оказывали всяческое покровительство монофизитам. Завоевывая восточные области Византии, они возвращали яковитам (представителям одного из течений в монофизитстве, преобладавшего в Сирии) некогда отобранные у них храмы и монастыри, изгоняли православных епископов и т. д. Поэтому Михаил Сириец мог сказать: «Память халкидонитов была истреблена от Ефрата и до Востока»¹. Позднее примерно то же самое делали и арабы. Таким образом, религия, как это часто случалось и случается в истории, превратилась в карту в политической игре.

Но было бы серьезным заблуждением сводить религиозную проблему расхождений между православными и монофизитами к одной только политике. Собственно говоря, политические деятели стремились лишь нейтрализовать или, наоборот, использовать тот раскол, конечные причины которого лежали в духовной и богословской сфере. Поэтому политические аспекты христологических споров вторичны, хотя, конечно, и немаловажны. Халкидонский собор, по замечанию одного историка, породил первоначально «схизму умов и сердец, а не организаций»². Но даже и возникшая в VI в. «схизма церковных организаций» всего лишь наметила трещину между двумя вероисповеданиями, хотя уже и достаточно серьезную. Об этом периоде В. В. Болотов говорит: «В лице своих видных представителей монофизитская доктрина подошла необыкновенно близко к православному учению, и православные сами чувствовали эту близость, но тем не менее между ними существовала пропасть, которая мешала их соединению»³. Можно внести поправку в суждение нашего выдающегося историка Церкви: монофизитская доктрина не подошла необыкновенно близко к православному учению, а не отошла от него достаточно далеко. Поворотным пунктом в расколе православных и монофизитов является царствование Маврикия (582—602 гг.), и определенную роль в нем сыграл, говоря современным языком, «национальный фактор». Именно в это время в глазах монофизитов православные («халкидониты») стали отождествляться с «греками»⁴. Но даже и после этого не все казалось потерянным, и имелись еще пути к воссоединению.

¹ Цит. по: Кулаковский Ю. История Византии. Т. 3. Киев, 1915, с. 121.

² Frend W. H. C. Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy // The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G. V. Florovsky. Roma, 1973, p. 274.

³ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. Пр., 1918, с. 438.

⁴ Frend W. H. C. The Monophysites and the Transition between the Ancient World and the Middle Ages // Passagio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno. Roma, 1980, p. 362.

2. Богословские предпосылки генезиса монофелитства

На первый взгляд, данные пути имелись прежде всего в области богословской мысли. Панорама ее в VI в. отнюдь не представляется одноплановой¹. Для этого времени характерно наличие четырех основных направлений ее: 1) собственно монофизитов; 2) «строгих диофизитов», т. е. сторонников антиохийской христологии; 3) православных, приверженных преимущественно к традиции александрийской христологии (в первую очередь, св. Кирилла Александрийского), которых современные ученые иногда называют «неохалкидонитами», и 4) оригенистов². И это только в самой Византии. На Востоке от нее, помимо сирийского монофизитства, лежал мир сирийского несторианства, со своей богатейшей культурой богословского мышления, выпестованной в Эдесско-Нисибисской школе. И хотя христология Феодора Мопсуестийского и Нестория была официально признана здесь, не она являлась стержневым и центральным моментом того «богословского синтеза», который осуществили мыслители, вышедшие из этой школы³. Данным стержнем являлся стиль и метод экзегезы, а также учение о двух «катастасисах» Домостроительства спасения, унаследованные от антиохийской школы⁴. Этот синтез, осуществленный несторианскими мыслителями, оказал влияние и на мир византийского богословия и культуры (прежде всего, в лице известного Космы Индикоплова)⁵, и на мир западного богословия (Юний Африканский)⁶.

При всей пестроте богословской мысли в Византии VI в. здесь доминируют два течения: монофизитское и православное («неохалкидонизм»), остававшиеся еще очень сродными друг другу, ибо оба исходили из одного источника — традиции александрийского богословия. Лицо византийского Православия в эту эпоху определял преимущественно «неохалкидонизм» — термин, должно признаться, весьма неудачный, ибо «неохалкидонизм» не был новым учением, а знаменовал собой лишь изменение «тактики» защит-

¹ См. ряд замечаний и ссылок на соответствующую литературу в наших статьях: *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // *Византийский Временник*, 1988, т. 49, с. 81–99; *Сидоров А. И.* Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // *Историко-философский Ежегодник* 89. М., 1989, с. 179–194.

² См.: *Meyendorff J.* Le Christ dans la théologie byzantine. P., 1969, p. 33–34; *Idem.* Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine. P., 1975, p. 47–49.

³ См.: *Macomber W. F.* The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century // *Orientalia Christiana Periodica*, 1964, vol. 30, p. 5–8.

⁴ См.: *Macina R.* L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kerygmaticque du mouvement scolastique nestorien // *Proche Orient Chrétien*, 1983, t. 33, p. 39–71.

⁵ См.: *Wolska W.* La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science au VI siècle. P., 1962, p. 30–32.

⁶ См.: *Kihn H.* Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Breisgau, 1880, S. 215–464.

ников православного вероучения в период после Халкидонского собора¹. Представители этого направления (Нефалий Александрийский, Иоанн Грамматикус Кесарийский, Иоанн Скифопольский, патриарх Ефрем Антиохийский, Леонтий Иерусалимский, патриарх Евлогий Александрийский и др.), в отличие от монофизитов как «сугубых александрийцев», опирались на более широкую богословскую базу. Во-первых, в свою христологию они интегрировали не только те положения св. Кирилла Александрийского, которые были высказаны им в период самой острой борьбы с несторианством и страдали определенной крайностью (на них преимущественно и опирались монофизиты), но и более уравновешенные суждения, которые характерны для этого отца Церкви после «примирения с восточными» в 433 г.², т. е. интегрировали «всего Кирилла». Во-вторых, они вовсе не чуждались всего того здравого и бесспорно православного, что содержалось в христологии деятелей антиохийской школы, к которой принадлежали не только Несторий и его крайние сторонники, но и такие столпы Православия, как св. Иоанн Златоуст, чьи христологические послышки поражают своей предельной точностью и выверенностью³. И, наконец, в-третьих, на уровне терминологии они осуществили синтез понятийного языка св. Кирилла Александрийского и халкидонского вероопределения, что, конечно, коренным образом отличало их от монофизитов⁴. Однако, несмотря на эти существенные черты отличия православного богословия от монофизитского, в VI в. их еще многое роднило друг с другом. Казалось, стоит найти какую-то важную точку соприкосновения, и мост через все углубляющийся разрыв будет переброшен. Подобную точку, как представлялось, можно было бы обрести в формулах «единого действия (энергии) Христа» и близкой ей «единой воли Христа».

К началу VII в. этот аспект христологической проблемы отнюдь нельзя было считать решенным, хотя попытки решения его восходят к IV в.⁵. Впервые данную проблему (вернее, указанный аспект ее) поднял св. Григорий Богослов в контексте споров о Св. Троице. Полемизируя против ариан, признающих инаковость воли Сына относительно воли Отца, он утверждал единство воли во Христе и тождество ее воле Бога Отца. С точки зрения тринитарного богословия подобное утверждение было вполне корректным, но если бы оно было перенесено в область христологии, то повлекло бы за собой ошибочное отрицание человеческой воли во Христе⁶. Естественно, что

¹ См.: Diepen H. M. Les douze anathématismes au Concile d'Ephèse et jusqu'à 519 // *Revue Thomiste*, 1955, t. 55, p. 338.

² Это «воссоединение» не означало для самого св. Кирилла отказ от собственных взглядов, а лишь предполагало несколько иную расстановку акцентов и уточнение терминологии. См.: Лященко Т. Св. Кирилл Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913, с. 480–481.

³ См.: Nowak E. Le chrétien devant la souffrance. Etude sur la pensée de Jean Chrysostome. P., 1972, p. 110–136.

⁴ См.: Welche K. P. The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1987, vol. 31, p. 65–95.

⁵ См.: Tixeront J. Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. T. 3. P., 1912, p. 160–161.

⁶ См.: Lethel F. M. Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du

сам св. Григорий Богослов, не делал такого ошибочного вывода, но он был сделан Аполлинарием Лаодикийским. Личность, безусловно, выдающаяся, он «принадлежал к числу тех лиц IV века, которые с блестящим классическим и богословским образованием соединяли глубокую склонность к подвижничеству и проводили строго аскетическую жизнь»¹. И, как часто это бывает в истории Церкви, богатая одаренность послужила питательной почвой для ереси: непримиримый оппонент ариан Аполлинарий сам стал ересиархом и своим лжеучением породил трехвековую брань христологических споров. От его многочисленных сочинений дошли лишь в основном фрагменты, а поэтому детали его христологического учения не всегда отчетливо предстают перед нами. Однако нет сомнений в главном: Аполлинарий был ярко выраженным монофизитом, акцентировавшим тезис об «одной природе» и «одном лице» Господа². Вероятно, немалую роль сыграл тот факт, что Аполлинарий находился в плену парадигм эллинского мышления, стремясь спроецировать антиномичность христианского вероучения на одномерную плоскость принципа логической непротиворечивости³. Мысля Христа в качестве «воплотившегося (божественного) Ума», он приходил к выводу об отсутствии в Нем человеческого ума (или разумной души). Один фрагмент Аполлинария как бы суммирует его взгляды на сей счет: божественный Ум есть не только «самодвижный» (αὐτοκίνητος), но и «тождественнодвижный» (то есть в Своем движении всегда равный Себе (ταυτοκίνητος)) и «непреложный» (ἄτρελτος), а человеческий ум — лишь только «самодвижный», но не «тождественнодвижный», ибо изменчив. «Изменчивому» же уму невозможно соединиться (букв. «смешаться», μίγνυται) с Умом «непреложным». Поэтому, как говорится во фрагменте, «мы исповедуем единого Христа и поклоняемся единой природе, воле и действию Его, как Единого»⁴. Здесь ясно выражена основная мысль Аполлинария: наличие во Христе «двух умов», с присущими каждому особым действием и волей, разрушило бы единство личности и естества Господа.

Поставленная Аполлинарием проблема долгое время оставалась вне поля зрения православных богословов. Вновь, и то мимоходом, она возникает в четвертом послании загадочного Дионисия Ареопагита. Автор «Ареопагитик» писал в конце V в. или, возможно, в начале VI в., т. е. в самый разгар христологических споров, но при этом его сочинения отличаются ярко выраженным «внепартийным» характером и, безусловно, его никак нельзя причислять к лагерю монофизитов⁵. Христология Дионисия, в принципе,

Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur. P., 1979, p. 29—35.

¹ Снасский А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895, с. 37.

² См.: Riedmatten H. Some Neglected Aspects of Apollinarian Christology // Dominican Studies, 1948, vol. 1, p. 239—260; Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 1. L.; Oxford, 1975, p. 329—340.

³ См.: Muhlenberg E. Apollinarius von Laodicea. Gottingen, 1969, S. 238—248.

⁴ Lietzmann H. Apollinarius von Laodicea und seine Schule. Tubingen, 1904, S. 247—248.

⁵ См.: Roques R. Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint Victor. Essais et analyses. P., 1962, p. 63—91.

выдержана вполне в православных тонах и при подчеркивании единства Христа соблюдается гармония полноты человечества и полноты Божества в Нем¹. Но в то же время в ней наличествует едва заметный налет двусмысленности, восходящий, вероятно, к определенной диспропорции между языком «Ареопагитик», всегда самотождественным, и мыслью их, всегда подвижной и текучей, а иногда и колеблющейся². Эта двусмысленность проскальзывает и в указанном послании, где Дионисий пытается уловить величайшее таинство Воплощения: Господь истинно был человеком ($\alpha\lambda\lambda\theta\acute{\iota}\varsigma \text{ } \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \text{ } \gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$), но Он был и превыше человека³. И в этом контексте Дионисий употребляет фразу, которая надолго стала камнем преткновения для многих, о «некоем новом богомужнем действии ($\theta\epsilon\alpha\nu\delta\rho\iota\kappa\eta\nu \text{ } \epsilon\nu\epsilon\gamma\upsilon\epsilon\iota\alpha\nu$) вочеловечившегося Бога, которым Он управлял нами»⁴. У самого Дионисия речь шла лишь о новом образе действия Богочеловека, облагодетельствовавшего человечество, а поэтому здесь тщетно искать следы какого-то «монофелитства» (или «монэнергизма») ⁵. Но определенный налет двусмысленности все же лежит на этой фразе, и ею не преминули воспользоваться монофизиты (а впоследствии и монофелиты). Тем более что при переписывании текста послания выражение «новое ($\kappa\alpha\iota\nu\eta\nu$) богомужнее действие» было заменено на «единое ($\mu\iota\alpha\nu$) богомужнее действие»⁶. Такая замена, сознательная или невольная, усилила указанную двусмысленность.

Данная фраза послужила одним из главных патристических свидетельств, опираясь на которые, монофизиты развивали свое учение о «едином действии» Христа. В VI в. оно было, например, ясно изложено Севером Антиохийским⁷. Характерно, что в несторианстве, христологической доктрине, совершенно противоположной монофизитству, также наблюдается тенденция к аналогичному учению. В сирийской «Книге Гераклида», частично или полностью принадлежащей Несторию и приобретшей авторитет у позднейших несториан, имеются высказывания относительно того, что человеческая воля во Христе была настолько подчинена божественной, что практически растворилась в последней, а поэтому более целесообразно говорить об одной воле Господа (хотя абстрактно человеческая воля Его полностью не отрицалась)⁸. Если же обратиться к православным богословам VI в., то, в общем и

¹ См.: *Chevallier Ph.* Jesus-Christ dans les oeuvres du Pseudo-Areopagite. P., 1951, p. 9–10; *Welche K. P.* Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1989, vol. 33, p. 65–66.

² См.: *Hauken A. T.* Incarnation and Hierarchy. The Christ according to Ps.-Dionysius // *Studia Patristica*, 1984, vol. 15, pt. 1, p. 318–319.

³ См.: *Hathaway R. F.* Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. The Hague, 1969, p. 133–134.

⁴ Текст см. в «Патрологии» Миня: PG 3, 1072.

⁵ См.: *Rogues R.* L'univers dionysien. Structures hierarchique de monde selon le Pseudo-Denys. P., 1983, p. 310–313.

⁶ См.: *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 2. Chicago, 1974, p. 65.

⁷ См.: *Сидоров А. И.* Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского. К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // *Byzantinoslavica*, 1989, t. 50, fasc. 1, p. 25–26.

⁸ См.: *Abramowski L.* Untersuchungen zum Liber Heraclidus des Nestorius. Louvain, 1963, S. 191; *Chesnut R. C.* The Two Prosopa in Nestorius'

целом, их подход к рассматриваемой проблеме был совершенно иным. В качестве примера можно привести патриарха Ефрема Антиохийского. Способнейший администратор, он при Юстине I и Юстиниане сделал блестящую карьеру, увенчанную должностью «комита Востока», т. е. правителя восточных провинций империи. Затем по требованию жителей подвергнувшейся разрушению от землетрясения Антиохии он стал патриархом (первым из мирян), пребывая на этой одной из древнейших кафедр до самой смерти (527—545 гг.). В свое время Ефрем был известен и как писатель-богослов, но от его многообразной литературной деятельности до нас дошли жалкие остатки и достаточно обширный реферат в «Библиотеке» патриарха Фотия¹. Судя по ним, Ефрем активно обращался к проблеме «действий» во Христе. Для антиохийского патриарха «огонь Божественности Его, словно некое дуновение жизни, смешался с душой и телом [Господа] и освятил их, не умалив ничего из того, что принадлежало душе и телу по сущности». Исходя из этого тезиса о сохранении свойств каждой природы во Христе, Ефрем признавал и наличие «двух действий» в Нем, присущих обоим естествам². Свидетельства Фотия подтверждают фрагментарные высказывания из сочинений Ефрема: защищая знаменитый «Томос» папы св. Льва, антиохийский патриарх говорит о «различном естественном действии» (τὴν διάφορον φύσιν ἐνέργειαν) каждой природы Христа, причем оба действия обретают единство в одном Лице или Ипостаси Его. Поэтому «Христос, истинный Бог наш, не совершал раздельно действий (οὐτε... διηρμενῶς ἐλάττειν), свойственных Божеству и свойственных человечеству, но в ипостасном единении Он, Единый и Тот же Самый, исполнял целиком все божественное и человеческое»³.

Точку зрения Ефрема Антиохийского на указанный вопрос разделял и Иоанн Скифопольский, весьма глубокий православный мыслитель VI в., автор большинства схолий к «Ареопагитикам»⁴. Во всяком случае, в одном из своих фрагментов он подчеркивает отличие действия разумной души Христа от действия Его божественной природы, а поэтому утверждает «два действия Того же Самого и единого Господа»⁵. Наконец, не умножая количество примеров, можно указать и на малоизвестного православного полемиста середины второй половины VI в. монаха Евстафия, который, возражая моно-

Bazaar of Heraclides // Journal of Theological Studies, 1978, vol. 29, p. 402.

¹ См.: Lebon J. Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526—544) // Melanges d'histoire offerts à Ch. Moeller. T. 1. Louvain; P., 1914, p. 197—214; Downey G. Ephraemius, Patriarch of Antioch // Church History, 1938, vol. 7, p. 364—373.

² См. фрагменты сочинений Ефрема в «Патрологии» Миня: PG 86, 2103—2110.

³ «Библиотека» Фотия цитируется по изданию: Photius. Bibliothèque. Texte ét. et trad. par R. Henry. T. IV. P., 1966, p. 114—174.

⁴ О нем см.: Balhazar H. U. Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis // Scholastik, 1940, Bd. 15, S. 16—38; Helmer S. Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 176—181; Gray P. T. R. The Defence of Chalcedon in the East (451—553). Leiden, 1979, p. 111—115.

⁵ Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Hrsg. von F. Diekamp. Munster, 1907. S. 85—86.

физитам, также настаивал на различии божественного и человеческого действий во Христе¹. Эти (и некоторые другие) православные авторы единодушно признавали два «естественных действия» Христа, подчеркивая их единство в одной Ипостаси Богочеловека. Тем самым проводилась разграничительная линия между Православием и монофизитством. Однако вглубь проблемы они не шли: вопрос о том, каким образом соединялись два естественных действия в едином Христе, а также проблема «воли» в Нем, ими не ставились. Во второй половине VI в. первый вопрос попытался поставить патриарх Анастасий I Антиохийский. Решил он его вполне в православном духе, но использовал недостаточно точную и адекватную терминологию, говоря то о двух, то об одном действии Христа, а также высказываясь об одной воле Его². Подобная неточность в терминологии уважаемого и пользующегося на Востоке большим авторитетом защитника Православия могла породить соблазн. И этот соблазн был порожден: в некоторых православных кругах (главным образом, в Сирии) сложилось убеждение, что тезис об одном действии и одной воле Господа несколько не противоречит принципам ортодоксальной христологии. Тем самым был сделан первый шаг к возникновению новой ереси — монофелитства. И возникла она не из монофизитства, как порой считают, а из среды православных, как тупиковый ход богословской мысли.

3. Первый этап развития монофелитства: «монэнергизм» (615–633 гг.)

Главным инициатором этой ереси был константинопольский патриарх Сергей (610–638 гг.), бывший до своего избрания сравнительно молодым диаконом столичного собора св. Софии³. Характерно, что по свидетельству источников⁴ Сергей был родом из Сирии и происходил из яковитской семьи, но сам сознательно перешел в Православие⁵. Однако вполне вероятно, что он разделял убеждение части православных сирийцев в несомненной ортодоксальности формулы «единого действия» и «единой воли» Христа. В

¹ См. новое критическое издание его произведений: *Diversorum postchalcodonensium auctororum collectanea I* // *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Vol. 19. Turnhout, 1989, p. 432.

² Подробно см.: Сидоров А. И. Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского, с. 26–32; Brock S. A Monothelite Florilegium in Syriac // *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*. Leuven, 1985, p. 35–45.

³ Личность и деятельность Сергея подробно освещаются в кн.: Van Dieten J. L. *Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610–715)*. Amsterdam, 1972, S. 1–56.

⁴ Анализ двух из них см. в: Сидоров А. И. История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита и Псевдо-Анастасия Синаита // *Византийский Временник*, 1989, т. 50, с. 93–105.

⁵ См.: Beck H. G. *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Göttingen, 1980, S. 55.

качестве политика Сергей явил себя подлинным патриотом Византии и верным сподвижником императора Ираклия в деле восстановления могущества державы ромеев, но в качестве патриарха оказал дурную услугу православной Церкви, породив в ней новую смуту. Идея церковной унии с монофизитами, видимо, рано созрела в уме Сергея, и здесь политика в нем трудно отделить от богослова. Личная убежденность в православности этой формулы подкреплялась отмеченной нерешенностью проблемы «действий» и «воли» во Христе у предшествующих православных богословов, а наличие аналогичных формул в догматике монофизитов и несториан, казалось, открывало широкие перспективы для соединения замыкающихся в себе вероисповеданий¹. Политические выгоды от такого воссоединения лежали на поверхности: возрождаемой империи оно сообщило бы внутреннее единство. Вероятно, последнее обстоятельство было решающим в поддержке Сергея императором Ираклием, без которой патриарх вряд ли мог что-либо предпринять.

Заручившись такой поддержкой, Сергей примерно с 615 г. приступает к действию. Первостепенной задачей являлось убеждение православных деятелей в необходимости подобного шага, и надо сказать, что патриарх в этом преуспел². Прежде всего, он нашел себе союзника в лице Феодора, православного епископа Фарана (городок на Синайском полуострове). Его следует считать первым «идеологом» монофелитства³. Обстоятельства жизни и служения Феодора Фаранского остаются неизвестными для нас, контуры его личности чрезвычайно размыты, а от его произведений дошло всего несколько фрагментов. Судя по ним, Феодор является убежденным сторонником учения о «едином действии» Христа (скорее всего, к подобному убеждению он пришел независимо от патриарха Сергея), сочетая его с тезисом о «единой воле», ибо один фрагмент гласит: «Божественная воля есть воля Самого Христа, ибо у Него одна воля, то есть божественная». Поэтому Феодор стал естественным союзником константинопольского патриарха и на его послание⁴ ответил вполне положительно, высказавшись в пользу необходимости унии. Вторым православным архиереем, которого Сергей склонил на свою сторону, был Кир Фасидский. Следует отметить, что в данном случае патриарх действовал осторожно и тактично. В своем послании к Киру (626 г.) он убеждает его авторитетом святоотеческой традиции: никто «из богодухновенных тайноводителей Церкви, даже до на-

¹ Помимо приведенного выше краткого экскурса в предысторию проблемы «действий» и «воли» во Христе см. замечания о решении ее у св. Афанасия Александрийского, св. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуестийского в кн.: *Carcione F. Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo*. Roma, 1985, p. 21–30.

² См.: *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D. N. Y.*, 1989, p. 338–339.

³ Подробно об этом см.: *Сидоров А. И.* Феодор Раифский и Феодор Фаранский (по поводу одного из авторов «Изборника Святослава 1073 г.») // *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования*. 1990 год. М., 1990, с. 135–167.

⁴ Точную датировку послания трудно установить, но оно явно было написано до 622 г. См.: *Grumel V. Les registres des actes du patriarchat de Constantinople*. Vol. 1. Istanbul, 1932, p. 114.

стоящего времени, сколько нам известно, не говорил, что во Христе Боге нашем два действия. Если же кто из более сведущих в состоянии доказать, что какие-нибудь из знаменитых и богоносных отцов наших, учение которых служит законом для католической Церкви, заповедывали признать во Христе два действия, то нужно вполне им следовать. Ибо не по духу только необходимо следовать учению святых отцов, но и употреблять и те же самые выражения, которые употребляли они, и нового ничего совершенно не вводить»¹. Видно, что Сергей выступает в качестве верного последователя святоотеческого Предания, и здесь вряд ли следует видеть одно только лукавство изворотливого полнителя; данная фраза отражает и внутреннее убеждение самого патриарха². Правда, со святоотеческими свидетельствами, которые бы подкрепили учение об «одном действии» Христа, не очень ладилось: хотя по просьбе Сергия монофизит Георгий Арсакский подготовил сборник их³, но этот флорилегий был весьма скудным, и основу его составляло подложное послание константинопольского патриарха Мины к папе-Вигилию. Тем не менее, Кир Фасидский был убежден Сергием, а личная встреча кавказского архиерея с Ираклием окончательно заставила его встать на сторону унии.

Однако требовалось привлечь к ней еще и монофизитов. Здесь дело шло не всегда гладко: хотя некоторые из монофизитских иерархов (упомянутый Георгий Арсакский и Сергей Макарона, епископ Арсинойский) вошли в согласие с константинопольским патриархом, другие епископы не спешили этого делать. Во всяком случае, когда Ираклий во время одной из своих кампаний стал вести переговоры (622 г.) с армянскими монофизитами в Феодосии (Эрзеруме) относительно унии, то встретил решительный отпор со стороны Павла Одноглазого — главы кипрских монофизитов (там существовала значительная колония армян)⁴. Позднее (ок. 633 г.) эта уния с армянами все же состоялась («Каринская уния»), но характерно, что тезис о «едином действии» и «единой воле» Христа отсутствовал в условиях, которыми оговаривалось воссоединение, — большинство армян просто признало Халкидонский собор⁵. Вероятно, не без сложностей был заключен и религиозный мир в Иераполе с сирийскими монофизитами, возглавляемыми Афанасием, яковитским патриархом Антиохии (630 г.). Но венцом всех усилий Сергия, безусловно, была уния с египетскими монофизитами, заключенная Кирилом (633 г.), незадолго до этого перемещенным на александрийскую кафедру и ставшим православным патриархом Александ-

¹ Текст послания Сергия к Киру цитируется по переводу: Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе. Т. 6. Казань, 1908, с. 171.

² См.: Carcione F. *Energheia, thelema e theokinetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo* // *Orientalia Christiana Periodica*, 1985, vol. 51, p. 265.

³ См.: Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition*. Vol. II, pt. 1. L.; Oxford, 1986, p. 73.

⁴ См.: Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. Ed. par A. Fliche et V. Martin. T. 5. P., 1938, p. 113–114.

⁵ См.: Сидоров А. И. «Монофелитская» уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» // Историко-филологический журнал. Ереван, 1988, № 3 (122), с. 162–169.

рии. Эта уния состоялась на основе так называемых «Девяти глав», составленных в форме анафематизмов¹. В богословском отношении данный документ был явной уступкой монофизитам: здесь говорится о соединении (природ во Христе) «физическом и ипостасном» и употребляется выражение «из двух естеств» (без противовеса ей в виде выражения «в двух естествах»), отвергнутое Халкидонским собором. Суть документа формулируется в 7-й главе, где заявляется, что «один и тот же Христос и один Сын производил (ἐνεργούντα) и богоприличное, и человеческое одним богомужным действием, по выражению св. Дионисия».

4. Второй этап монофелитских споров: от унии в Египте к «Эктесису» (633–638 гг.)

Вступление в церковное общение с феодосианами, т. е. с египетскими монофизитами, знаменует собой высшую точку униональных достижений Сергия и как бы подводит черту под первым этапом развития монофелитства, который исследователи часто называют «монэнергизмом», ибо в это время акцентировалась преимущественно идея «единого действия» Христа, а тезис о «единой воле» отступал на задний план². Собственно говоря, споры еще не возникли. Со стороны православных иерархов единственный голос протеста против первых попыток внедрить «монэнергизм» поднял св. Иоанн Милостивый — православный александрийский патриарх (612–619), стяжавший святой жизнью большой авторитет и любовь не только своей паствы, но и египетских монофизитов³. Однако скорая смерть св. Иоанна помешала ему противостоять маневрам константинопольского патриарха. О позиции других архиереев мы ничего не знаем, но, судя по молчанию источников, они подчинились Сергию, поддержанному императором. Лишь спустя 14 лет после смерти св. Иоанна Милостивого второй голос протеста раздался со стороны св. Софрония Иерусалимского, тогда еще простого монаха, сподвижника блаж. Иоанна Мосха, — их обоих, кстати сказать, св. Иоанн Милостивый высоко ценил и привлекал, учитывая их высокую образованность, к борьбе с монофизитством⁴. Вероятно, большой авторитет св. Софрония, особенно в монашеских кругах, и побудил Кира на попытку сделать его сторонником унии⁵. По свидетельству преп. Максима Исповед-

¹Русский перевод: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 188–189. Греческий текст седьмой главы: Concilium Lateranense a. 649 celebratum. Edidit R. Riedinger. B., 1984, S. 134.

²См.: *Verghese P.* The Monothelete Controversy — A Historical Survey // Greek Orthodox Theological Review, 1968, vol. 13, p. 200.

³См.: *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandria depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites (518–616). P., 1923. p. 327, 328.

⁴См.: *Попович К.* Патриарх Иерусалимский Софроний, как богослов, проповедник и писатель. Киев, 1980, с. 9.

⁵О жизни и деятельности св. Софрония в этот (последний) период его жизни см.: *Schönborn Ch.* Sophronie de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique. P., 1972, p. 78–98.

ника¹, св. Софроний прибыл в Александрию, и Кир показал ему «Девять глав» с надеждой, что он примет их. Но св. Софроний, прочитав их, издал крик печали, залился слезами и, пав под ноги Кира, умолял его отказаться от этих «нечестивых догматов Аполлинария». Тем не менее, александрийский патриарх не внял мольбам почтенного монаха. Тогда св. Софроний решает обратиться к самому Сергию Константинопольскому и прибывает в столицу. Достаточно подробное сообщение об этом визите дается в первом послании Сергия к папе Гонорию I (625—638)². Ноты явной досады звучат в этом послании: когда, казалось, цель была почти достигнута и религиозный мир начал воцаряться в империи, какой-то монах-старец (св. Софронию было уже более 80 лет) своим неуместным упрямством расстраивал все дело. Но надо отдать должное Сергию: он еще раз проявил большую гибкость; хотя св. Софроний не смог, по словам Сергия, привести патристических доказательств в пользу тезиса о «двух действиях» во Христе, сам патриарх решил отказаться от выражения «одно действие». Главная причина такого отступления заключалась, вероятно, в том, что в своей позиции св. Софроний не был одинок, ибо Сергий роняет фразу: «Между некоторыми из здешних начало разгораться прение». Она, скорее всего, указывает на скрытую оппозицию «монэнергизму» в среде столичного монашества и простых верующих. И патриарх как бы почувствовал, что вместо мира может разразиться новая буря догматических споров.

Однако отступление Сергия было весьма своеобразным: оно напоминало тактический маневр для перехода в контрнаступление, которое последовало немедленно, — сразу же после бесед со св. Софронием в том же 633 г. Сергий издает патриарший указ («Псефос»), знаменующий собой переход от «монэнергизма» к собственно «монофелитству». Полностью документ не сохранился, но основная вероучительная часть его дошла в том же (первом) послании Сергия к папе Гонорию³. Здесь отвергается выражение «одно действие», но одновременно говорится, что «равно соблазняет многих и выражение “два действия”, как не употребляющееся ни у кого из божественных и достославных таинководителей Церкви, следовать которому притом же значило бы предпочитать две противоположные воли — например, волю Бога Слова, желающего совершить спасительное страдание, и волю человечества, которая в Нем противится и противоположна Его воле. Таким образом вводятся два [существа], желающие противоположного друг другу, — что нечестиво, ибо невозможно, чтобы в одном субъекте находились вместе противоположные одна другой воли. Спасительное учение богоносных отцов ясно научает, что одушевленная разумной душой плоть Господа никогда не совершала своего естественного движения отдельно и по собственному стремлению вопреки повелению соединенного с ней ипостасно Бога Слова, но совершала это движение, когда, какое и сколько хотел Сам Бог Слово». В этом документе Сергий исходит из известного факта, что лучшая защита — это нападение. Формула «единого действия» оказалась

¹ См. выдержки из его одного послания (к сожалению, только в латинском переводе): PG 91, 143.

² Русский перевод послания см.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 172—176.

³ Анализ «Псефоса» см.: Lethel F. M. Op. cit., p. 36—47.

уязвимой с точки зрения православной «акривии» — следовательно, необходимо было доказать, что противоположная формула является еще более уязвимой. И Сергей тесно соединяет понятие «действие» с понятием «воля»: признание «двух действий» во Христе влечет признание двух противоположных волей в Нем, а это, по мысли константинопольского патриарха, равно признанию двух субъектов в Господе, то есть чистому несторианству. Подспудно «воля» соотносится с Лицом (или Ипостасью) Богочеловека, хотя такое соотнесение не развивается в четкую формулировку. В «Псефосе» впервые ставится в богословском аспекте проблема Гефсиманского борения, но решается она весьма половинчато. Практически человеческая воля Господа отрицается, но это делается как-то сокрыто, и тезис об одной воле Христа ясно не высказывается. Собственно говоря, отказываясь от выражения «единое действие», Сергей не отказывается от самой идеи, что ясно проскальзывает в его послании к Гонорию, где говорится: «Единородный Сын Божий, который есть истинный Бог и вместе человек, один равно действует и по божеству, и по человечеству... и от одного и того же воплощенного Бога... происходит нераздельно и неразлучно вечное божественное и человеческое действие». Здесь опять «действие» соотносится с субъектом воплощенного Бога Слова, т. е. с Его Ипостасью. Хотя Сергей и прикрывается в послании именем св. папы Льва Великого, но высказывает мысль полностью противоположную ему.

Странно, но папа Гонорий I такого явного подлога не заметил. В своем послании к константинопольскому патриарху¹ он полностью встает на сторону его. Протест св. Софрония не вызывает у него никакой симпатии («каким-то Софронием... подняты какие-то любопрения и новые изыскания»), зато к унии Кира он относится с несомненным сочувствием. Что касается сути этого послания, то здесь провозглашается, что Господь Иисус Христос «производил божественное при посредстве человечества, соединенного с Самим Богом Словом ипостасно, и Он же производил человеческое, так как плоть неизреченно и особенным образом воспринята Божеством, нераздельно, неизменно, неслиянно, совершенно». Другими словами, перед нами «монэнергизм» чистой воды, полностью совпадающий с позицией Сергея. Но Гонорий идет еще дальше: «Мы исповедуем в Господе Иисусе Христе и одну волю, ибо ясно, что наше естество принято Божеством не греховное, не то, которое повреждено после падения, а естество, созданное прежде грехопадения». Поэтому «монэнергизм» Гонория органично перерастает в «монофелитство», и он провозглашает тезис о «единой воле», который подразумевал, но не осмеливался произнести Сергей. Иными словами, первое послание Гонория является новым шагом вперед в развитии ереси. Это создало много трудностей для католических ученых и богословов, ибо позднее VI вселенский собор осудил Гонория в числе прочих еретиков. А наличие папы-еретика наносит мощный удар догмату о непогрешимости папы². В нем видят «жертву мистификаторского гения» Сергея; находят, что его послание лишь формально звучит монофелитски, а по сути своей оно безусловно ортодоксально и т. д. Следует отметить, что подобная «аполо-

¹См.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 176—179.

²См.: Carcione F. Sergio di Constantinopoli ed Onorio, p. 51—68.

гия» Гонория началась сразу же после смерти его, и преп. Максим Исповедник был одним из первых оправдывающих его¹.

Но какие бы аргументы в пользу Гонория ни приводились, логика фактов неумолима, и должно согласиться с суждением отца Иоанна Мейендорфа, что исповедание Гонорием единой воли «в критический момент, когда сам Сергей отступил перед возражениями Софрония,... отчеканило еретическую формулу, положив начало трагедии, от которой Церковь (включая ортодоксальных преемников Гонория на папском престоле) претерпела много страданий»². Можно только добавить, что вина Гонория (вольная или невольная — это уже другой вопрос) заключалась еще в том, что он в решении проблемы «действий» и «воли» Христа пошел против всей предшествующей традиции западной патристики. Уже Тертуллиан выдвигает «учение о раздельно-самостоятельном действовании (*distincte agere*) божеской и человеческой субстанции в единой личности Богочеловека»³. Для св. Ипполита Римского также в единой личности Христа двойственность природ доказывается различием их действий⁴. Различие природ в этом плане признавал и блаж. Августин, подчеркивавший в то же время, что человеческое естество Господа не действовало независимо от воли Бога Слова⁵. Наконец, св. Амвросий Медиоланский прямо указывал на наличие двух воль во Христе (*alia voluntas hominis, alia dei*), при взаимной гармонии их⁶. Вся эта традиция как бы кристаллизировалась в известном «Томосе к Флавиану» св. Льва Великого, где говорится, что каждая природа (*forma*) совершает свойственное ей в общении с другой (*cum alterius communionem*); естественно, при этом не подразумевалось существование во Христе двух субъектов, а лишь имелось в виду различие свойственных каждой природе действий, выражающих ее сущность⁷. Гонорий коренным образом порывал с традицией своих предшественников, или, точнее сказать, выпячивал один аспект ее (*communionem*) в ущерб и противоречие другому (*agit utraque forma*). Подобное нарушение органичной антиномичности христианского вероучения характерно вообще для всех еретиков, пытающихся свести эту антиномичность на плоскость одноплановой рассудочности, и естественно, что Гонорий разделил и участь их, подпав церковному осуждению.

Поддержка римского папы сильно укрепила позицию Сергея. И даже тот факт, что св. Софроний по возвращении из столицы в Иерусалим был из-

¹ См.: Kreuzer G. Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart, 1975, S. 61–63.

² Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions, p. 353.

³ Орлов А. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений 2–4 вв. Сергиев Посад, 1909, с. 32. См. также: Cantalamessa R. La cristologia di Tertulliano. Friburgo, 1962, p. 176–191.

⁴ См.: D'Ales A. La théologie de Saint Hippolyte. P., 1906, p. 28.

⁵ См.: Van Bavel T. J. Recherches sur la christologie de Saint Augustin. Fribourg, 1954, p. 64–65.

⁶ См.: Scwerdt P. K. Studien zur Lehre des heiligen Ambrosius von der Person Christi. Buckeburg, 1937, S. 92–93.

⁷ См.: Nicolas M. J. La doctrine christologique de Saint Leon le Grand // Revue Thomiste, 1951, t. 51, p. 617; Arens H. Die christologische Sprache Leos des Grossen. Freiburg; Basel; Wein, 1982, S. 462–473.

бран населением святого града в патриархи, не очень ослабил ее. Новый иерусалимский патриарх оказался в трудном положении и практически в изоляции среди высших иерархов византийской Церкви. Говорить о том, что он был удовлетворен кажущейся уступкой Сергия, было бы заблуждением¹. И это ясно видно из его «Соборного послания», которое он отправил Сергию и Гонорию сразу после интронизации². Данное послание, по жанру своему являющееся исповеданием веры, можно считать одной из драгоценных жемчужин святоотеческого богословия, и здесь вряд ли можно согласиться с оценкой нашего уважаемого патролога Г. В. Флоровского, что «Софроний не был богословом по призванию. На догматические темы он высказывается, как пастырь»³. Именно потому, что св. Софроний был подлинным пастырем словесного стада Христова и истинным монахом, он и предстает перед нами как выдающийся православный богослов. Характерно само начало послания, представляющее собой скорбную песнь расставания с тишиной монашеского жития: «Это была жизнь тихая и молчаливая, и ничтожество, не знавшее никакой бури;... когда я собирал плоды молчания, когда я был обременен отроутками тишины; когда я в изобилии вкушал произрастания душевного спокойствия...» Свое патриаршество св. Софроний рассматривает как тяжкое бремя, возложенное «вследствие великой необходимости и принуждения со стороны и боголюбивых клириков, и достопочтенных иноков, и верующих мирян, которые все суть граждане святого города Христа Бога нашего, насильно принудивших меня и жестокостью заставивших [принять епископский сан]». Сомневаться в искренности этого подлинного «исихаста» и настоящего подвижника, состарившегося в аскетических трудах и постоянной молитве, не приходится.

Содержание послания определяется всепронизывающей тенденцией идти «путем царским и средним», т. е. тем «узким путем», которым, по заповеди Господа, всегда шествовало и шествует Православие. Данный путь противоположен пути компромисса (или пути «золотой середины»), ибо он является не стремлением соединить несоединимые противоположности и чисто внешне примирить их, но есть отсечение крайностей с целью собластоу Истину, подобно тому, как путь христианского подвига есть отсечение страстей, а не «умеренное» убаживание их. В христологии этот путь означал отсечение крайностей монофизитства и несторианства, и его последовательно проводит св. Софроний, что позволяет ему найти правильный ключ к решению проблемы «действий» во Христе. Для св. Софрония Господь, будучи единым и нераздельным в обоих естествах, совершает то, что свойственно каждой природе, соответственно присущему ей существенному качеству. Или: «Еммануил, будучи единым и являясь в этом единстве и Богом, и человеком, поистине совершает свойственное тому и другому естеству, производя совершаемое Им одно так, а другое иначе». Другими словами, в отличие от Сергия, Кира и прочих монофелитов, у св. Софрония «действие» («энер-

¹ См.: *Herrin J. The Formation of Christendom. Oxford, 1987, p. 208.*

² См.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 140–163 (впрочем, перевод этого послания страдает рядом погрешностей). См. также прекрасный комментарий к этому посланию Х. Шенборна, на который мы во многом ориентируемся: *Schonborn Ch. Sophronie de Jerusalem, p. 199–224.*

³ *Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933, с. 130.*

гия») есть свойство природы, а не лица (ипостаси), а поэтому каждая природа Христа действует присущим ей способом («тропосом»). Данное действие неотделимо от природы, но отличается от нее. При этом подчеркивается, что действие естественным образом выражает свою природу и познается благодаря «разуму» («логосу») данной природы. Здесь намечается, с одной стороны, различие «логоса» и «тропоса», которое впоследствии преп. Максим Исповедник развил в универсальный метод богословского познания, а с другой — к христологии применяется различие природы и «энергий», которое великие каппадокийские отцы использовали в тринитарном богословии и которое «есть догматическая основа реальности мистического опыта»¹. Следовательно, в данном случае св. Софроний является важным звеном в наиглавнейшем течении православной мысли, непрерывным потоком струящейся от каппадокийских отцов к исихастам поздневизантийского периода.

Однако, устанавливая различие двух естественных действий во Христе, иерусалимский патриарх акцентирует и их единство. Он буквально повторяет фразу из «Томоса» св. Льва, что каждая природа («образ») совершает свойственное ей в общении с другой, используя христологическую терминологию, отчеканенную св. Апостолом Павлом (Флп. 2, 5—11) и усвоенную (а отчасти и преобразованную) римским папой (обозначение природы как *μορφή*, лат. *forma*). Причем данное «общение» (*κοινωνία*) двух природ и их естественных действий происходит на уровне единой Ипостаси Богочеловека. Характерно, что высокое уважение к св. Льву, как незыблемому столпу Православия, св. Софроний, вероятно, унаследовал от своего духовного отца и учителя блаж. Иоанна Мосха, который в «Луге духовном» запечатлел свое глубокое почитание этого почившего предстоятеля римской церкви². Поэтому, развивая мысль «Томоса» об «общении» природ, св. Софроний говорит о «взаимодействии» («синэргии») их. Как отмечает Х. Шенборн, понятие «синэргии», имевшее до этого широкое распространение в аскетической письменности, где оно обозначало взаимодействие человека и Бога в деле спасения, впервые прилагается св. Софронием к области христологии. Собственно говоря, «синэргия» природ во Христе (как и «общение» их — ипостасное, т. е. совершающееся в едином Лице Богочеловека) является основой «синэргии» в деле нашего спасения, а тем самым улавливается еще одна прочная нить, связывающая христологию и сотериологию. Исходя из этой концепции «синэргии», св. Софроний совсем иначе, чем монофелиты, трактует и упомянутую фразу автора «Ареопагитик»: «новое богомужнее действие» не есть одно (или единое) «действие», но «разнородно и различно» и обозначает двойственность «энергий» во Христе, а равно — их «общение». Наконец, следует констатировать, что в послании св. Софрония проблема «воль» во Христе прямо не затрагивается. Объясняется это скорее всего тем, что новый ход иерархов-еретиков (Сергия и Гонория), т. е. эволюция «монэнергизма» в «монофелитство», просто оказался вне поля зрения его. Но поскольку оба эти этапа ереси внутренние взаимосвязаны, то удар св. Софрония по «монэнергизму» косвенно приходился и по «монофелитству».

¹ Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды, сб. 8. М., 1972, с. 48.

² См.: Блаженный Иоанн Мосх. Луг духовный. Сергиев Посад, 1896, с. 174—178.

Вероятно, иерусалимский патриарх все же питал надежду на изменение образа мыслей предстоятелей константинопольской и римской кафедр, иначе бы он не стал им посылать своего «Соборного послания» (Киру и монофизитскому патриарху Антиохии он его не послал). Но одобрения этого послания и ответа на него от Сергия он не получил. Папа Гонорий, видимо, заколебался. В своем втором послании к Сергию, сохранившемся фрагментарно¹, он уже не говорит об «одной воле», но лишь об одном Господе Иисусе Христе, действующем (ἐν αὐτῷ οὐντα) в каждой из природ. Принципиального отказа от своего предшествующего письма папа не высказывал, но послание это было пронизано духом миролюбия и адресовалось, помимо Сергия, еще Киру и св. Софронию. Неизвестно, до или после этого послания, иерусалимский патриарх отправил к папе своего посланца епископа Стефана Дорского, поручив ему лично склонить папу к отказу от союза с Сергием. Тем не менее даже колебания Гонория не улучшили существенным образом положения св. Софрония. Тогда он обратился за поддержкой к Аркадию Кипрскому, влиятельному православному архиерею. Тот собрал на Кипре собор, в котором участвовало сорок шесть человек, но большинство участников собора, прикрывая свой страх перед императором соображениями «церковной икономии», отказало в поддержке иерусалимскому патриарху². Св. Софроний оказался в полном одиночестве.

Одиночество св. Софрония развязало руки константинопольскому патриарху, и в 638 г. выходит за подписью императора Ираклия «Эктесис» — официальное исповедание веры³. Р. Ридингер, издавший этот документ (среди прочих актов Латеранского собора), констатирует, что 50% (практически первая часть «Эктесиса») его является парафразой «Эдикта о правой вере» императора Юстиниана, 20% составляют цитаты предшествующих писаний патриарха Сергия, а 30% — новые формулировки⁴. В догматическом плане здесь, по сравнению с «Псефосом», сделан явный шаг вперед в сторону монофелитства (в духе первого послания Гонория): учения об одном и двух «действиях» во Христе отвергаются как соблазняющие многих. Однако вместо этого прямо провозглашается: «Мы исповедуем единую волю (ἐν θέλειᾳ) Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога». Приводится и богословское обоснование данного тезиса: разумная и одушевленная плоть Господа ни в какое время не совершала естественного своего движения по собственному почину (ἐξ οἰκείας βουλῆς), отдельно и вопреки ипостасно соединенному с ней Богу Слову, но делала это лишь тогда, как и насколько Он Сам желал (ἡθούλετο) подобного. Значение документа определяется не только тем, что учение монофелитства здесь окончательно оформляется, но и тем, что подпись императора под «Эктесисом» придала ему статус официальной религиозной доктрины. А это влекло за собой уже и санкционированные государством меры против инакомыслящих.

¹Текст его см. в: *Kreuzer G.* Op. cit., S. 48–53.

²См. предисловие к изданию послания св. Софрония к Аркадию: *Lettre de Sophron de Jerusalem à Arcadius de Chypre. Version syriaque inédite du texte grec perdu.* Ed. par M. Albert et Ch. Schönborn // *Patrologia Orientalis*, 1978, t. 39, fasc. 2, № 179, p. 5–11.

³Текст его см. в: *Concilium Lateranense*, S. 156–162.

⁴См.: *Riedinger R.* Aus den Akten der Lateran-Synode von 649 // *Byzantinische Zeitschrift*, 1976, Bd. 69, S. 20.

«Эктесисом» завершается второй и самый главный этап монофелитских споров. Практически одновременно с изданием его сходят в могилу патриарх Сергий и папа Гонорий. В следующем году, достигнув почти 90-летнего возраста, отходит ко Господу св. Софроний, который был душой защиты Иерусалима и успел до своей кончины оговорить с калифом Умаром терпимые для православных условия капитуляции города. В 641 г. умирает император Ираклий, впадший в глубокую депрессию от крушения своих надежд на восстановление могущества державы ромеев и от бурных драм в собственной семье. Патриарх Кир, облеченный широкими полномочиями и возглавлявший оборону Египта от натиска арабов, перед смертью императора вызывается в столицу, обвиняется в государственной измене и предается публичному наказанию. Затем новым правительством Кир вновь возвращается в Египет, но вскоре и его постигает кончина (642 г.). Таким образом, почти одновременно сходят со сцены все главные деятели этого одного из самых критических периодов в истории Церкви. Результаты деятельности инициаторов монофелитской ереси были плачевны. Уния как компромисс между Православием и монофизитством приобрела немного сторонников среди членов различных монофизитских течений. Даже в Египте, где так торжественно отмечалось «воссоединение церквей», большинство местного населения (коптов) стояло в оппозиции к унии, наградив Кира кличкой «кавказец»². Отторжение от Византии Палестины, Сирии и Египта практически свело на нет и то немногое, что было достигнуто, — у арабов не было оснований покровительствовать православным, имеющим естественную связь с Константинополем, а тем более укреплять союз христианских вероисповеданий. Кроме того, униональные попытки породили новый раскол в православной Церкви, и вся дальнейшая борьба протекала только внутри нее.

5. Третий этап монофелитских споров: от «Эктесиса» к Латеранскому собору (638–649 гг.)

После небольшого периода династических смут, последовавших за смертью Ираклия, на троне воссел его внук Константин II (641–668 гг.). Византизм нового императора сопровождалось изгнанием патриарха Пирра, бывшего сподвижника покойного Сергия (он участвовал в составлении «Эктесиса»), унаследовавшего и его кафедру. Как богослов Пирр вряд ли блистал талантами и, судя по всему, следовал в догматических вопросах за Сергием. От первого периода его патриаршества (638–641 гг.) сохранилось всего несколько фрагментов пяти посланий³, которые показывают, что в учение монофелитства он не внес ничего принципиально нового. Характерен в этом плане один фрагмент из «Догматического Томоса» Пирра, где он оправдывает Кира за замену выражения «новое действие» у Дионисия Аре-

¹ См.: *Болотов В. К истории императора Ираклия // Византийский Временник*, 1907, т. 14, с. 98–99.

² *Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972, p.351.*

³ См.: *Grumel V. Op. cit., p. 118–119.*

опагита на «одно действие», доказывая полное тождество этих выражений¹. Вовлеченный в дворцовые интриги, Пирр пал жертвой их и вынужден был бежать в Северную Африку. Константинопольскую кафедру занял Павел II (641—653 гг.), также убежденный монофелит. В своем послании к папе Феодору² он достаточно четко излагает разделяемое им вероисповедание: «Мы мыслим одну волю Господа и Владыки нашего Иисуса Христа, чтобы не приписывать одному Лицу Господа нашего Иисуса Христа противоположности или различия (ἐναντιώσιν ἢ διαφοράν) воли; чтобы не учить о Нем как о сражающемся с Самим Собой и чтобы не вводить двух волящих. Мы произносим выражение “одна воля” не в смысле полного смешения или слияния двух природ, созерцаемых в Нем, и не отдаем предпочтения одной из них для уничтожения другой, но обозначаем этим выражением только то, что разумно и духовно одушевленная Его плоть, в силу самого тесного единения (ἐξ αὐτῆς ἡμεας ἐνώσθως) неизреченно обогатившаяся божественным, стяжала от соединившего ее ипостасно с Собой Слова божественную, а не отличную (διάφορον) волю». Ясность этого монофелитского убеждения не требует обширного комментария: воля соотносится с Ипостасью (Лицом) воплощенного Бога Слова и она — одна (едина), то есть только божественная. Тем самым, человечество Христа лишается своей полноты и как бы «урезывается».

Кончина св. Софрония Иерусалимского имела следствием еще и то, что центр оппозиции монофелитству переместился на Запад — в Северную Африку и Рим. Спасаясь от нашествия иноплемеников (а частично и от византийского еретического епископата), сюда эмигрировало много твердых в православных догматах монахов. Экзархи Северной Африки Георгий, а затем Григорий (погибший в стычке с арабами в 647 г.) явно покровительствовали православным. Негласным главой их и выразителем подлинно православного вероучения становится преп. Максим Исповедник. Папы Иоанн IV (640—642 гг.) и Феодор (642—649 гг.) также недвусмысленно встали на сторону Православия. Папа Феодор, по происхождению грек из Палестины, установил связь с преп. Максимом, и этот союз единомышленников, подкрепленный несколькими африканскими соборами, привел к открытому разрыву между римским престолом и константинопольской кафедрой³. Одновременно или чуть раньше (в 645 г.) в Карфагене под эгидой экзарха Григория состоялся публичный диспут преп. Максима с экс-патриархом Пирром. То ли действительно убежденный, то ли надеясь с помощью православной партии вернуть себе патриаршество (а, скорее, и по той, и по другой причине), Пирр признает себя побежденным, обращается в Православие и с радостью принимается в церковное общение папой Феодором. Впрочем, православным Пирр остается очень недолго и вскоре опять переходит на сторону монофелитов.

Видимо, это сплочение православных сил на Западе, а возможно, и скрытая оппозиция в самой Византии, заставили константинопольское

¹См.: Concilium Lateranense, S. 152.

²См.: Ibid., S. 196—204.

³См.: Riedinger R. Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649 // Jahrbuch österreichischen Byzantinistik, 1980, Bd. 29, S. 37—50.

правительство и патриарха поколебаться. Их колебание отразилось в новом вероучительном декрете — «Типосе» (648 г.)¹. Здесь констатируется, что «православный люд» пришел в великое смятение из-за споров об одном или двух действиях, а равно об одной или двух волях во Христе. Поэтому просто декретируется запрет на эти выражения — к данному запрету и сводится все положительное содержание «Типоса». Такая попытка прекратить догматические споры путем официально декретируемого умолчания выглядит весьма неуклюжей. Богословская проблема была уже поставлена, мнения разделились, и решение должно было быть найдено соборным разумом Церкви. Процесс болезни зашел уже достаточно далеко, и замазывать назревший нарыв румянами молчания значило только углублять его. В кардинальных вопросах веры и учения «церковной икономии» не может быть, ибо здесь речь идет об Истине, которая — одна, поскольку двух противоположных и равнозначных «истин» не бывает. Фактически же «Типос» своим запрещением богословского изыскания уравнивал Истину и ложь, т. е. служил лжи. Именно так и оценивает этот документ автор краткой редакции «Жития святого Максима», говоря, что Константин издал «Типос», который был «преисполнен богохульства» и утверждал «богохульную ересь монофелитов»².

Примерно так же оценили «Типос» и православные на Западе. Папа Феодор не успел получить его, ибо скончался. Новым папой стал св. Мартин, до этого бывший апокрисарием Феодора в Константинополе. Новый предстоятель римской церкви остался верным политике своего предшественника и занял непримиримую позицию в отношении к монофелитству. В октябре 649 г. в Риме собирается Латеранский собор, на котором присутствовало (помимо папы) 105 епископов, в подавляющем большинстве западных, и 37 (или 36) греческих монахов. Последние оставались как бы «за кулисами», но, по единодушному мнению всех исследователей, именно греческие монахи и определили богословские решения собора, хотя это, конечно, нисколько не умаляет роли св. Мартина, возглавлявшего собор и мудро направлявшего его в нужное русло³. Греческие монахи переводили протоколы (собор был двуязычным, деяния его составлены на латинском и греческом языках), собирали необходимые патристические материалы (доказательства из творений отцов Церкви) и редактировали догматические решения собора. Собственно говоря, они были не столько редакторами деяний собора, сколько авторами их. Как установил Р. Ридингер, дошедшие до нас деяния Латеранского собора являются переводом не с латинского на греческий, но с греческого на латинский, и даже во многом представляют собой фикцию, ибо основная часть их была заготовлена до собора, который их лишь санкционировал⁴. Среди греческих же монахов главную роль играл преп. Максим,

¹ Текст его см. в: Concilium Lateranense, S. 208—210.

² Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917, с. 10.

³ См.: Caspar E. Die Lateransynode von 649 // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1931, Bd. 51, S. 115—120; Murphy F. X., Sherwood P. Constantinople II et Constantinople III. P., 1973, p. 178—179; Sieben H. J. Die Konzilidee der Alten Kirche. Paderborn, 1979, S. 492—501.

⁴ См. его предисловие к изданию: Concilium Lateranense, S. IX—XXVIII. См. также: Riedinger R. Lateinische Übersetzung griechischer Haretikertexte des siebenten Jahrhunderts // Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phi-

переселившийся до этого из Африки в Италию, а поэтому деяния Латеранского собора можно считать «богословским трудом» его¹.

Деятельность собора нашла окончательное выражение в его «оросе», представляющем собой 20 анафематизмов (или «глав») ². Здесь кратко резюмируются основные положения православной догматики, прежде всего, конечно, христологические постулаты ее. В том числе ясно формулируются два основных тезиса православного диофелитства («главы» X—XI). Первый гласит, что если кто не исповедует в соответствии со святыми отцами две воли Того же Самого и единого Христа Бога, неразрывно (συνφρως) соединенные, т. е. божественную волю и волю человеческую, благодаря которым Христос является хотящим (θελητικον... ὑλάρχειν) нашего спасения, тот да будет осужден. Второй тезис аналогичен первому, только говорит о двух «действиях» («энергиях») Христа. Далее следует опровержение монофелитских положений и в том числе их толкования ареопагитского выражения «бого-мужнее действие»: это «действие» не есть «единое» («одно» — μίαν), но «двойное» («состоящее из двух» — διλλήν), т. е. божественное и человеческое («глава» XV). Затем предаются анафеме еретики и к ним причисляются Феодор Фаранский, Кир Александрийский и константинопольские патриархи Сергей, Пирр и Павел (о Гонории умалчивается). Далее отвергаются также «Эктесис» и «Типос» («глава» XVIII). Данным «оросом» Латеранский собор бросил открытый вызов еретическому Константинополю.

Латеранский собор подводит черту под третьим этапом рассматриваемых споров. Характерной чертой этого этапа является то, что монофелитство явно пошло на убыль: за ним стояла мощь государственной власти, но оно потеряло внутреннюю силу и творчески явно истощилось. Пирр и Павел предстают как явные эпигоны и в качестве богословов и церковных политиков не выдерживают сравнения с Сергием. Наоборот, православная партия, будучи в численном меньшинстве, несомненно внутренне окрепла. Ее возглавляли св. Мартин, мудрый предстоятель, непреклонный в своих православных убеждениях, и преп. Максим Исповедник — зрелый богослов и истинный подвижник, по широте и глубине своей мысли и по богатству духовного опыта не знающих себе равных среди современников. И если св. Софроний, выступив против новой ереси, оказался фактически почти в одиночестве, то этого нельзя сказать о св. Мартине и преп. Максиме — западный епископат и монашество были полностью на их стороне, а, возможно, имелись сторонники и в Византии, главным образом, опять же среди инок и простых верующих. Поэтому Латеранский собор во многом подготовил почву для VI вселенского собора, и недаром преп. Максим даже причислял Латеранский собор к соборам вселенским³. Но до торжества православного вероучения было еще далеко, его еще следовало выстрадать праведными муками за веру исповедников ее.

¹ Iosophysisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, Bd. 352. Wien, 1979, S. 9—11.

² См.: Riedinger R. Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner // Maximus Confessor. Actes de Symposium sur Maxime le Confesseur. Ed. par F. Heinzer et Ch. Schönborn. Fribourg, 1982, p. 111—121.

³ Текст «ороса» см. в: Concilium Lateranense, S. 368—389.

⁴ В одном из посланий он говорит о «шести вселенских соборах». См.: PG 91, 137.

6. Четвертый и завершающий этап монофелитских споров: от Латеранского собора к VI вселенскому собору (649–681 гг.)

Перчатка, брошенная в Риме, была поднята в Константинополе, но не сразу. Дело осложнялось тем, что в это время, как и во все эпохи византийской истории, политика и религиозные проблемы тесно переплетались. Уже говорилось, что православную партию поддерживал экзарх Григорий, который незадолго до своей гибели поднял бунт против центрального правительства, что позволяло императору видеть в православной оппозиции и оппозицию политическую. Поэтому он еще перед Латеранским собором повелел равеннскому экзарху Олимпию арестовать папу Мартина и подавить протест православных. Тот же, прибыв в Рим, не исполнил повеления Константа, но также восстал, провозгласив себя самостоятельным правителем Италии. Неясно, вступил ли он при этом в союз с православными, но во всяком случае принимать какие-либо меры против них он не стал. Смерть Олимпия в 652 г. изменила ситуацию. Экзархом Равенны был назначен Феодор Каллиопа, верный императору. Он арестовывает папу (653 г.), препровождает его в Константинополь, где тот предстает перед судом, обвинившим его в государственной измене. Претерпев многие мучения, св. Мартин, к тому же тяжело болевший, отправляется в ссылку в Крым (Херсонес) и здесь находит свою кончину (655 г.). Такая же участь вслед за ним постигает и преп. Максима Исповедника.

Однако разгром православных, лишившихся двух основных своих окормителей, насколько не содействовал торжеству монофелитства. В самом конце 653 г. умирает патриарх Павел, и константинопольскую кафедру во второй раз занимает Пирр. Но восседает он на ней всего полгода (январь—июнь 654 г.), и после его смерти патриархом избирается Петр (654–666 гг.). Судя по посланию этого патриарха к папе Виталиану¹, в его лице монофелитская доктрина делает новый виток и предлагается новый компромисс: во Христе существуют одновременно и одна, и две воли, а также и одно, и два действия. Но это — виток все дальше по нисходящей: половинчатость, изначально присущая монофелитству, достигает своего апогея. Правда, и православные на Западе уже не выступают открыто: новые папы Евгений I (654–657 гг.) и Виталиан (657–672 гг.), напуганные участием св. Мартина, предпочитают войти в церковное общение с константинопольским патриархом, а Виталиан даже с помпой встретил императора Константа, когда тот по пути в Сицилию посетил Рим (663 г.). Но в Сицилии Констант пал от руки заговорщиков, и его сыну Константину IV (668–685 гг.), унаследовавшему престол, долгое время было не до догматических споров. Он начал продолжительную и упорную войну с арабами, которая в результате была достаточно успешной для ромеев: в 678 г. они одержали победу, и был заключен 30-летний мир, обеспечивший границы империи (вне которых, правда, остались Сирия и Египет). В самом Константинополе шел процесс

¹ Само послание утеряно; о его содержании можно составить мнение лишь по косвенным данным. См.: *Grumel V. Op. cit.*, p. 122–123.

естественного распада монофелитства: патриархи Фома II (667—669 гг.), Иоанн V (669—675 гг.) и Константин I (675—677 гг.) явно потеряли к нему всякий интерес¹. Правда, патриарх Феодор I (677—679 гг.) попытался было убедить молодого императора вновь возродить монофелитство и заставить Рим признать «Типос», но Константин IV оказался мудрым политиком. Он не поддался на уговоры патриарха (вскоре смещенного), а решил обратиться к папе Дону (676—678 гг.) с просьбой прислать своих представителей в Константинополь для решения спорных богословских вопросов. Дон отошел ко Господу, не получив послания императора, а новый папа Агафон (679—681 гг.) явил себя достойным преемником св. Мартина. В короткое время он консолидировал весь западный епископат, который единодушно осудил монофелитство. Агафон отправил посланцев в Константинополь, вручив им свое послание, где еще раз подтвердил и обосновал верность Православию западных иерархов. По прибытии посланцев предполагаемое богословское собеседование достаточно неожиданно превратилось во вселенский собор².

Собор происходил почти на протяжении года (ноябрь 680 — сентябрь 681). Состоялось всего 18 сессий его, и количество участников все время возрастало (с 43 епископов на первом заседании до 174 на последнем). Император, еще раз проявив свою политическую мудрость, тактично предоставил полную свободу дискуссии иерархам, лишь иногда направляя ее в нужное русло. Тон собору безусловно задали римские легаты. Важнейшую роль сыграло послание папы Агафона³, которое суммировало основные положения православного диофелитства, высказанные до этого св. Софронием Иерусалимским, преп. Максимом Исповедником и св. Мартином. Для папы Агафона две естественные воли и два естественных действия Христа не противоположны и не враждебны друг другу: развивая христологический тезис о «взаимообщении свойств» природы Господа, он показывает их единство. Христология в послании тесно увязывается с триадологией: если рассматривать действие и волю как свойство лица (ипостаси), а не природы, то это приведет к абсурдному утверждению о наличии трех действий и трех волей во св. Троице. Исходя из данных положений, папа Агафон дает и верное объяснение Гефсиманского борения. Полные муки и скорби слова Господа: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39) говорят о Его молитве к Отцу как человека и являются выражением естественной воли человеческой, избегающей страданий, — но эта воля подчиняется воле божественной. Поэтому, «если принять во внимание Домостроительство Его человечества, в котором Он воспринял нашу слабость, то все, что недостойно Его божественного величия, оказывается относящимся к Его человечеству, которое воспринял Он во всей полноте, кроме только греха, чтобы совершенно спасти это человечество. Ибо то, что Им не воспринято, — не спасено, по наставлению непоколебимейшего проповедника истины Григория Назианзина. Итак, Им воспринята и спасена и человеческая воля вместе с человеческим естеством, а то, что спасено воспринявшим, не может быть Ему противным».

¹ См.: Pargoire P.J. *L'Église byzantine de 527 à 847*. P., 1905, p. 165.

² См.: Meyendorff J. *Imperial Unity and Christian Divisions*, p. 369—371.

³ См.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 31—55.

В данной фразе папы Агафона затрагивается самый глубинный нерв проблемы, поднятой во время монофелитских споров. Собственно говоря, он является основным нервом христологических споров, которые совсем не были спорами о словах или схоластическими диспутами, ибо главным вопросом их являлась проблема нашего спасения. Недаром в послании Агафона идет ссылка на 101 послание (к Клидонию) св. Григория Богослова. Цитируемое здесь место звучит так: «Не воспринято не является и исцеленным, но лишь то, что соединено с Богом, то и спасается»¹. В данном случае св. Григорий в полемике с аполлинарианством говорит о человеческом уме, отрицание которого во Христе Аполлинарием имело следствием и отрицание спасения нашего ума — а именно он и нуждался в первую очередь во спасении (ибо в уме, как правило, зачинается грех). Распространение сотериологического принципа, сформулированного св. Григорием, и на человеческую волю было естественным развитием святоотеческого учения о спасении, поскольку воля, наряду с умом, является важнейшим элементом образа Божия в нас. Тем самым еще раз подтверждается идея православной «синергии». Для папы Агафона, как и для преп. Максима², признание двух волей и двух действий во Христе предполагает, что человечество Его не было лишь пассивным орудием в руках Божества. А следовательно, и наша воля играет активную роль в деле нашего спасения. Наконец, в послании папы еще раз подтверждается неразрывная связь христологии с идеей обожения: Христос имел не просто человеческую волю, но эта воля стала обоженной благодаря ипостасному соединению со Словом. Здесь опять папа Агафон твердо шествует столбовой дорогой святоотеческой христологии и сотериологии, которая, например, в лице св. Афанасия Александрийского, ясно научает, что поскольку «Христос» как Искупитель «таинственной связью соединен со всеми верующими в Него и искупленными Им», то «все благодатные дары, полученные человеком Иисусом, становятся достоянием всего человечества»³. Поэтому обожение человеческой воли во Христе сделало возможным и обожение нашей воли.

Ясной и четкой позиции православного Запада на соборе противостояла монофелитская оппозиция, возглавляемая антиохийским патриархом Макарием. Он представил собору свое исповедание веры, которое должно было служить противовесом посланию Агафона⁴. Однако эту роль оно не сыграло. Макарий фактически повторял уже известные положения монофелитов, расставив лишь более сильные акценты: «Воплотившийся Бог Слово не совершает ни божеского как Бог, ни человеческого как человек, а [совершает] некоторое новое богомужнее действие, и все это действие является животворным». Также признается и одна воля (божественная) Христа. Это подкрепляется следующим аргументом: «Подобно тому, как наше тело управляется, украшается и приводится в порядок разумной и мыслящей

¹ *Gregoire de Nazianze. Lettres théologiques. Introd., texte critique, trad. et notes par P. Gallay // Sources chrétiennes, № 208. P., 1974, p. 50.*

² См.: *Meyendorff J. Christ's Humanity: The Paschal Mystery // St. Vladimir's Theological Quarterly, 1987, vol. 31, p. 29—30.*

³ *Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904, с. 48.*

⁴ См.: *Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 86—90.*

душой, так и в Господе Христе весь человеческий состав Его, управляемый всегда и во всем божеством Самого Слова, приводился в движение Богом». Другой аргумент, связанный с предыдущим, звучал так: «Все изречения, содержащиеся в Евангелиях, следует присвоить одному лицу, одной воплощенной ипостаси Слова». В данном случае Макарий следует за св. Кириллом Александрийским, но за Кириллом периода до «воссоединения с восточными 433 г.», ибо данное воссоединение осуществилось на основе послания Иоанна Антиохийского, где высказывается экзегетическое правило, что многие новозаветные изречения должно относить в отдельности либо к Божеству, либо к человечеству Христа, хотя некоторые можно относить к единому Лицу Его¹. Из всех этих положений вероисповедания Макария очевидно, что в его лице монофелитское учение вплотную сблизилось с монофизитством (хотя формально он и предавал анафеме Севера Антиохийского и пр.). Естественно поэтому, что личность и учение преп. Максима Исповедника вызывали в нем яростную непримиримость, которая сквозит в словах вероисповедания: «Сверх всех этих еретиков анафематствуем и еще недавно присоединившегося к ним не заслуживающего имени Максима и нечестивых учеников его; этот язычник учил манихействовать и отвергать тело Христа, Бога нашего; [анафематствуем] и нечестивое учение его, которое прежде нас отвергли блаженнейшие отцы наши; я разумею Гонория, Сергия и Кира и бывших после них учителей и предстоятелей церквей, и, кроме того, еще блаженной памяти Ираклия, вашего прадеда; он был православным и православную отрасль его Бог явил в нынешнее благочестивое царствование, потому что и он со святыми отцами нашими тотчас осудил эту возродившуюся ересь максимиан». Данные слова лучше всех доказательств свидетельствуют о несовместимости православного вероучения и монофелитства.

Макария на соборе поддержали главным образом прибывшие с ним сирийские монахи и клирики (например, его ученик Стефан). И надо отдать им должное: в своих убеждениях (или, вернее, заблуждениях) они были стойкими до конца, и поведение Макария подтвердило его слова о том, что он не признает диофелитства, даже если «его разрубят на мелкие части и бросят в море». Монофелитство явно пустило глубокие корни в Сирии и воспринималось здесь уже как «отеческая вера», о чем свидетельствует эпизод с простым монахом Полихронием, который во время собора заявил, что написанная им «хартия», положенная на мертвеца, воскресит его. А в «хартии» этой было начертано «видение» Полихрония: «Видел я множество мужей в белых одеждах, и в середине — мужа, о доблести которого я не могу рассказать, который говорил мне: что он устроит новую веру, поспешай, скажи императору Константину, чтобы он не выдумывал новой веры и не принимал. И когда я шел из Ираклии в Хризополь... видел я мужа страшного, очень блистающего. Он стал против меня, говоря: кто не исповедует одной воли и богомужнего действия, тот не христианин». Само собой разумеется, что «хартия» не воскресила мертвеца, специально для этого принесенного, хотя Полихроний и ждал несколько часов, нашептывая что-то мертвецу². Эпизод

¹ См.: Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V веков. СПб., 1904, с. 189, 205—206.

² Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 207—208.

не столько смешной, сколько грустной и достаточно поучительный. Он показывает, что ересь очень часто имеет своих вполне искренних «исповедников» и «мучеников». Подобных примеров история Церкви знает множество (Несторий, Евтихий и т. д.), и впавший в прелесть монах Полихроний лишь один из них. Кроме того, данный эпизод еще раз свидетельствует о том, что монофелитство в Сирии имело опору и среди простых монахов, увлекающих за собой и массу верующих. И здесь опять улавливается сходство с монофизитством, которое, «вообще благоприятствуя аскетизму, привносит в него оттенок фанатизма и аскетизма ради аскетизма»¹. А подобного рода фанатизм, туманя ум, всегда является питательной почвой ереси.

На фоне контрастов убежденности сирийских монофелитов, с одной стороны, и западных православных — с другой, безликой представляется позиция византийских архиереев. Патриарх Георгий практически не играет никакой роли на соборе — он лишь соглашается с посланием папы Агафона, уступая неумолимой логике святоотеческих доказательств. Этим же пассивным соглашательством руководствуются Феодор Ефесский, Сисиний Ираклийский, Георгий Кизический и многие другие епископы². Вообще богословские прения на соборе вращались преимущественно вокруг патристических свидетельств. Разоблачение ряда фальсификаций (как, например, печально известного «Послания патриарха Мины к папе Вигилию») выбивало почву из-под ног монофелитов. Это, вкупе с напором западных православных и явной (хотя и не навязчивой) склонностью к Православию императора, определило решения собора, осудившего монофелитство, низложившего Макария и его сторонников и провозгласившего диофелитство. В догматических решениях собора ясно определялось: «Как всесвятая и непорочная одушевленная плоть Его (Господа. — А. С.), будучи обожена, не уничтожилась, но оставалась в своем собственном месте и положении, так и Его человеческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, но сохранилась... Утверждаем, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественных действия нераздельно, неизменно, неразлучно и неслично»³. Последняя фраза показывает, что православное диофелитство является органическим развитием халкидонского вероопределения, четко обозначившего основные грани учения о двух природах Христа⁴.

VI Вселенским собором подводится окончательная черта под монофелитскими спорами. Тем не менее монофелитство полностью не было искоренено, и на начало VIII в. приходится последний всплеск его⁵. Инициатором этого всплеска на этот раз был император Филиппик Вардан (711—713 гг.), выходец из известного армянского рода и представитель византийской служилой знати. Воспитывался он в монофелитской семье и в

¹ Иеромонах Анатолий (Грисюк). Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911, с. 272.

² См.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 79—83.

³ Там же, с. 222.

⁴ См.: *Schonborn Ch.* 681—1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum — eine ver-saumte ökumenische Chance // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1982, Bd. 29, S. 158—159.

⁵ См.: Кулаковский Ю. История Византии, т. 3, с. 305—313.

юности учился у Стефана — верного последователя Макария Антиохийского. К тому же один монах-монофелит, содержащийся в темнице за свои еретические убеждения, предсказал Филиппику царство. И когда тот действительно стал василевсом, то сразу же приступил к радикальным мерам в религиозной политике. Патриарх Кир, твердый в Православии, был низложен, и на константинопольскую кафедру возведен диакон Иоанн — библиотекарь патриархии. Личность, судя по всему, достаточно бесцветная, он беспрекословно повиновался воле императора, оправдываясь соображениями «церковной икономии». Монофелитство на короткое время опять восторжествовало. Причины такого нового торжества ереси Ю. Кулаковский объясняет следующим образом: «Страх перед самодержавным владыкой у одних, равнодушие к тонкостям богословской догмы у других, искреннее убеждение в неправильности решения вопроса, так долго волновавшего церковь, у некоторых имели своим последствием то, что круг лиц, высказывавших единомыслие с новым императором, оказался весьма широким»¹. В этот круг лиц входило и большинство членов высшей византийской церковной иерархии. Однако смерть Филиппика прервала новое возрождение монофелитства, а возникшие вскоре иконоборческие споры вообще отодвинули его в прошлое. Только в Сирии монофелитство держалось еще достаточно долго. Здесь в конце VII — начале VIII вв. произошло разделение православных на «мелкитов» и «маронитов»², и характерно, что исповедание монофелитства было присуще части христиан и той, и другой ветви сирийской Церкви³. Но в византийской Церкви монофелитство больше не появлялось.

II. Жизнь и личность преподобного Максима Исповедника

Материалы, имеющиеся в распоряжении ученых для реконструкции фактов жизни преп. Максима, с одной стороны, весьма обширны, а с другой — достаточно противоречивы⁴. Критическое издание их, планирующееся в Бельгии, должно включать 11 документов⁵, но оно, к сожалению, еще не

¹ Там же, с. 307.

² См.: Brock S. P. A Syriac Fragment on the Sixth Council // *Oriens Christianus*, 1973, Bd. 57, p. 63—71.

³ См.: Rajji M. Le monothelisme chez les Maronites et les Melkites // *The Journal of Ecclesiastical History*, 1951, vol. 2, p. 38—42.

⁴ Предварительные соображения на сей счет и указания на литературу см.: Сидоров А. И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // *Византийский Временник*, 1986, т. 47, с. 109—124; Сидоров А. И. Максим Исповедник: политика и богословие в Византии VII в. // *ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Перспективная и сравнительная политология*. Вып. I. М., 1991, с. 120—176.

⁵ См.: Allen P. Blue-Print for the Edition of Documenta ad Vitam Maximi Con-

вышло. К числу наипервейших источников, как кажется, следует причислить греческие «Жития» преп. Максима. Известны четыре редакции их (первая и вторая слились в рукописной традиции воедино), однако все они принадлежат к сравнительно позднему времени (точная датировка является спорной) и дают более или менее точные сведения лишь для периода жизни преп. Максима после Латеранского собора. К греческим «Житиям» тесно примыкают грузинское «Житие» (в пространной и краткой редакциях), изданное К. Кекелидзе, и славянское «Житие», вошедшее в «Минеи Четьи» св. Димитрия Ростовского, — они отличаются от греческих «Житий» лишь деталями. Публикация английским востоковедом С. Броком (1973 г.) сирийской биографии преп. Максима¹ заставляет во многом пересмотреть традиционное описание жизни святого. Она написана неким Георгием Решайнским, бывшим учеником св. Софонрия Иерусалимского, но принявшим сторону монофелитов. Георгий создал эту биографию как историко-богословский памфлет, направленный против «ереси максимиан», непосредственно накануне VI вселенского собора. Другими словами, данное сочинение представляет собой самый ранний письменный источник, относящийся к жизни преп. Максима. Тенденциозность его отпугивала и отпугивает некоторых исследователей. Еще ученик В. В. Болотова (и его преемник по кафедре в Петербургской Духовной Академии) А. Бриллиантов, знакомый с рукописью сирийской биографии, считал, что в ней «исторические сведения перемешаны с ошибками и прямыми вымыслами»². Некоторые современные ученые разделяют скептицизм А. Бриллиантова³, но другие знатоки творчества преп. Максима склонны все же более позитивно подходить к сирийской биографии⁴. Последний подход представляется нам более разумным; игнорировать древнейший биографический источник (даже тенденциозный) не позволяет научная совесть. При этом, конечно, необходимо отделять пшеницу от плевел, но зерна истины в сирийской биографии, без сомнения, содержатся. Опираясь на нее, на греческие редакции «Жития»⁵ и на некоторые косвенные данные, имеющиеся в творениях

fessoris Spectanta // After Chalcedon, p. 11–21; *Gatti M. L.* Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Milano, 1987, p. 29–35.

¹ См.: *Brock S.* An Early Syriac Life of Maximus Confessor // *Analecta Bollandiana*, 1973, t. 91, p. 299–346.

² *Бриллиантов А.* О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. Пг., 1918, с. 2.

³ См.: *Bracke R.* Ad Sancti Maximi vitam. Studie van de biografische documenta en de levensbeschrijvinge Maximus Confessor (ca. 580–662). Louvain, 1980, p. 12–55.

⁴ См.: *Garrigues J. M.* La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur // *Revue Thomiste*, 1974, t. 74, p. 181–189; *Idem.* Le martyre de saint Maxime le Confesseur // *Revue Thomiste*, 1976, t. 76, p. 410–414; *Dalmais I. H.* La vie de Saint Maxime le Confesseur reconsiderée? // *Studia Patristica*, 1982, vol. 17, pt. 1, p. 26–30; *Idem.* Maxime le Confesseur // *Dictionary of Spirituality*. Fasc. LXVI–LXVII. P., 1978, p. 836–838.

⁵ При всех своих различиях, они обладают общей основой. Мы пользуемся, главным образом, изданием и переводом М. Д. Муретова. См.: Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. I. Сергиев Посад, 1915. Греческий текст см. в: PG 90, 67–206.

самого преп. Максима, мы и попытаемся восстановить основные этапы жизни святого, оговариваясь заранее, что это будет лишь весьма гипотетическая реконструкция, ибо многие факты ее ускользают от нашего внимания, а другие вызывают сомнение или предполагают различные толкования.

1. Ранний период жизни: вступление на путь монашеского подвига (580—626 гг.)

Относительно раннего периода, покрытого наиболее густым мраком, наблюдается наибольшее расхождение между сирийской биографией и греческим «Житием». Последнее утверждает, что «отечеством» преп. Максима был Константинополь, а «его родители принадлежали к старинной благородной фамилии,... отличались благочестием, склонностью к добродетели и исполнением ее». Своему чаду они не позволяли «предаваться юношеским удовольствиям» и детским ребячествам, «чтобы еще не сложившаяся и слабая природа не была увлечена к расслаблению и изнеженности нравов». Наоборот, они с ранних лет прививали ему влечение к добродетели. В надлежащее время преп. Максим получил соответствующее образование, постиг «все науки», «в риторике и искусстве речи достиг наивысшей ступени», а в философии превзошел всех, ибо более всего «он изучал и любил философию». При этом софистику и «ложные умозаключения он совершенно отверг, а правила и принципы (*λεγὶ λόγους καὶ δογματὰ* — скорее то, что относится к содержанию философских учений), равно и другие логические методы и доказательства признал и усвоил». Поэтому преп. Максим «был для всех предметом удивления, как обладавший таким знанием и такою добродетелью, а еще более смиренномудрием и скромностью». Особое удивление вызывало последнее: «Он был столь предрасположен к скромности (*τῷ μετρίῳ*), что только ее одну считал важной и достойной похвалы, признавая ее превыше всей славы человеческой».

Естественно, что столь выдающемуся человеку трудно было остаться в неизвестности, и преп. Максим «берется во дворец тогдашнего императора — это был Ираклий, — пригласившего его со всем благоволением и сделавшего первым секретарем царской канцелярии. Как обладавшим такими достоинствами и принадлежавшим к такому роду, царь пользовался им в своих делах и имел в нем помощника и соучастника на все хорошее, так как он отличался большим благоразумием в понимании должного, был весьма способен давать хорошие советы и обладал даром быстро сказать и написать нужное. Поэтому его участием в делах весьма дорожили как сам царь, так и придворные, — и этот человек всегда был для них предметом удивления». Но сам преподобный считал все это — славу, богатство, честь и прочее — ничтожным (*μικρὸν*) перед любомудрием. Кроме того, новшество ереси монофелитов уже начало осквернять Церковь. И преп. Максим, оставив все, поступает в Хрисопольский монастырь (в окрестностях столицы, на азиатском берегу Боспора), «где процветало тогда любомудрие». Здесь он своими великими добродетелями и трудническими подвигами завоевал непререкаемый авторитет у иноков, и они избирают его настоятелем. Но, поскольку

ересь монофелитов все больше набирала силу, то преп. Максим в скорби и печали оставляет отчину и направляется на Запад, «чистый от такой мерзости».

Таков тот идеальный образ святого, который запечатлевает греческое «Житие». Раньше считалось, что данный образ приобрел свои законченные формы в период, следующий непосредственно за смертью преп. Максима (приблизительно во время VI вселенского собора, для реабилитации жертв монофелитства)¹. Но не говоря уже о том, что на данном соборе имя преподобного упоминает лишь один Макарий Антиохийский, а все остальные умалчивают о нем («реабилитации» его на соборе не было), В. Лакнер убедительно доказал, что это «Житие» (в других редакциях подобные сведения о ранних годах святого отсутствуют) составлено в середине X в., вероятно, студийским монахом Михаилом Эксабулитом. Оно представляет собой позднейшую компиляцию, и автор использовал много источников, компенсируя свое незнание многих реальных фактов жизни преподобного обычными агиографическими «топосами» (обильно заимствуя, в частности, из «Жития» св. Феодора Студита)². Выводы В. Лакнера признаны большинством ученых. Означает ли это, что греческое «Житие» не имеет никакой ценности? Совсем нет. Житие — икона, а не фотография, и прилагать к нему мерки «исторического реализма» бессмысленно. В качестве иконы «Житие» преподобного точно улавливает сущностные черты личности святого — его безукоризненную добродетельность и особенно удивительное смирение; неистребимую жажду ведения, прежде всего стремление постичь и «философию» (в узком смысле слова — учение древних философов, их «логику», «физику» и «метафизику»), и «любомудрие» (в христианском смысле слова — стяжание духовного опыта, деятельное ведение Бога, осуществляющееся в любви к Нему и к ближнему, в молитве, посте и т. д.). Именно в этом любомудрии, совмещающем в себе «делание» и «созерцание» (περί θεωρίας κατανόησιν καὶ πράξιν), преп. Максим обрел «ведение сущих» (γνώσιν τῶν ὄντων), о котором ярко свидетельствуют его творения. Данное любомудрие у преподобного, как и у большинства святых отцов, было неотделимо от любви к «жизни отшельнической» (πρὸς τὸν μονάδα βίον) или «житию в безмолвии» (καθ' ἡσυχίαν βίωσαι)³, что и привело святого в монастырь, где он «предавался всенощному стоянию и напряженной молитве, через это очищая душу, отвлекая ум от земли (точнее — от «материи», τῆς ὕλης) и освобождая его от уз прежде освобождения [смерти]».

Следовательно, греческое «Житие» (в данной своей части) представляет неизмеримую ценность для воссоздания *образа (иконы)* святого. Однако факты его жизни здесь смыты и, скорее всего, сильно искажены. Поэтому для восстановления их следует обратиться к другому источнику — сирийской биографии. Она гласит, что преп. Максим родился в Палестине, в

¹ См.: *Devreesse R. La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions // Analecta Bollandiana*, 1928, t. 46, p. 5—49.

² См.: *Lackner W. Zu Quellen und Datierung der Maximosvita // Analecta Bollandiana*, 1967, t. 85, S. 285—316.

³ Эти выражения в «Житии» органично вписываются в общую традицию православного исихазма, ярким представителем которого был и преп. Максим. См.: *Hausherr I. Nesyhasme et priere. Roma*, 1966, p. 163—237.

местечке Хешвин; отцом его был некий самарянин из Сихара, а матерью — рабыня-персиянка, находящаяся в услужении иудея по имени Задок. Отец, будучи ремесленником (изготовителем холста и полотна) и, вероятно, немного и купцом, оказавшись по делам в Тивериаде, соблазнился красавицей рабыней, впал с ней в грех и, когда узнал, что она забеременела, выкупил ее за 200 дариков у хозяина. Но его соплеменники-самаряне сочли этот грех за позор для своей общины и потребовали от отца преп. Максима отдать беременную любовницу на сожжение, но тот отказался. Реальная угроза убийства со стороны разгневанных самарян заставила отца и мать преп. Максима бежать в Хешвин, где они нашли приют и убежище у местного священника по имени Мартирий. Здесь они пробыли два года, прошли оглашение и крестились, получив в крещении имена Феоны и Марии. Сам Мартирий, безусловно, также подвергался опасности, и от мести самарян его спасло только покровительство родственника — некоего Геннадия, влиятельного византийского чиновника. Мартирий выделил из церковной собственности жилище Феоне и Марии рядом со своим домом. Здесь и родился преп. Максим, получивший в крещении имя Мосхион. Помимо него, в семье родились еще два мальчика и девочка (вскоре умершая). Когда Мосхиону было девять лет, скончался отец, а через год погибла от несчастного случая (упав с гранатового дерева) и мать. Мартирий, благодетель семьи, отвез Мосхиона и его младшего брата (через три года, правда, также погибшего) в Древнюю Лавру — известный палестинский монастырь, созданный еще в середине IV в. св. Харитоном Исповедником¹. Настоятель Лавры, авва Пантолеон, принял Мосхиона и нарек Максимом — в честь любимого внучатого племянника, умершего в детстве. Пантолеон, которого Георгий Решайнский называет «оригенистом», видимо очень полюбил способного мальчика, который стал его духовным чадом и учеником. По словам Георгия, престарелый авва наполнил преп. Максима «всею горечью своего злоучения, найдя в нем сосуд, могущий вместить все нечистоты своего богохульства». После же смерти Пантолеона преп. Максим стал распространять это «злоучение».

Такова история рождения и ранних лет жизни преподобного, о которой повествует автор сирийской биографии. Естественно, возникает вопрос: имеем ли мы здесь дело с пасквилем, опирающимся на чистые домыслы, или элементы исторической истины все же присутствуют в данном повествовании? Решить однозначно его трудно, но, думается, что при подобной альтернативе чаша весов скорее склоняется ко второму. Прежде всего, Георгий Решайнский был современником преп. Максима, лично знаком с ним (как сам говорит об этом) и писал для современников — а создавать чистую ложь, когда еще были живы люди, знавшие преподобного и общавшиеся с ним, вряд ли возможно. Во-вторых, вся биография производит впечатление добросовестной записи событий, хотя здесь немало путаницы, вполне объяснимой, впрочем, свойством человеческой памяти. И она оправдывает заявление Георгия, что он записал то, что «видел, слышал и воспринял от других лиц, заслуживающих доверия». В-третьих, автор биографии четко

¹ О нем см.: *Иеромонах Феодосий (Олтаржевский)*. Палестинское монашество с IV до VI века. СПб., 1896, с. 24–47.

указывает на свои источники информации. Например, об обстоятельствах рождения и первых лет жизни преп. Максима он узнал от священника Евлогия, хорошо осведомленного об этом и знакомого с Мартирием, который сделал письменную запись о «Максими и его отце». Таким образом, если детали сирийской биографии, быть может, не всегда точны, общий контур ее, на наш взгляд, вполне соответствует истине.

Поэтому в новом освещении проступают и некоторые грани личности преп. Максима: не сыном изысканных столичных аристократов является он нам, а чадом простых и гонимых людей из провинции, многими скорбями искупившими свой грех (если он, конечно, был), принявшими святое крещение и вступившими на праведный путь. То, что они были самарянином и персиянкой, также вряд ли можно считать за выдумку, ибо не было оснований придумывать ее: в это время для христианского Востока (как и для Запада) определяющим являлось вероисповедание, а не национальная или племенная принадлежность. И возмущение соплеменников отца преп. Максима как бы ярко контрастирует с этим: для самарян (а равно и для иудеев) религия и нация были неразрывно связаны, и в «грехе» Феоны (тогда еще носившего имя «Абны») они, вероятно, видели и преступление против религии (мать преп. Максима, скорее всего, принадлежала к зороастризму). Характерно и то, что преп. Максим рождается и проводит свои младенческие лета в доме священника: глубокая и неподдельная церковность его личности и мирозерцания приобретает от данного факта новые оттенки. Наконец, то обстоятельство, что отрочество и юность преподобного прошли под сенью Лавры, придает несколько иное звучание ведущему лейтмотиву его жизни и творчества: истинный подвижник и в мыслях, и в делах, он встал на путь иноческого подвига и духовно окомлялся монашеством с отроческих лет.

Однако возникает одна серьезная неувязка: сообщение греческого «Жития» о том, что преп. Максим был секретарем Ираклия, вряд ли можно подвергнуть сомнению. В различных редакциях «Жития» должность эта называется по-разному, но сам факт пребывания преподобного на ней и близость его к императору и двору несомненны¹. Об этом ясно свидетельствует переписка преп. Максима, среди корреспондентов которого было много знатных лиц (Иоанн Кубикуларий и др.). Кроме того, в актах процесса над преп. Максимом приводится повеление императора Константа², где говорится, что он «от предков — наш и был у них в чести». Наиболее разумным представляется объяснение Ж. М. Гарригеса³, к которому присоединяется и Ж. М. Санстер⁴: нашествие персов на Палестину и взятие ими Иерусалима (614 г.) заставило преп. Максима, как и многих других монахов, эмигрировать из Святой Земли. Примерно ок. 617 г. он, вероятно, оказывается в столице и ее окрестностях (возможно, в том же Хрисопольском монастыре). Именно в это время знакомится с ним Анастасий (по его собственному заявлению на судебном процессе), бывший тогда нотариус императрицы — первой жены

¹ См.: *Lackner W. Der Amstittel Maximos des Bekenners // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 1971, Bd. 20, S. 63—65.

² Текст см. в: PG 90, 160—161.

³ *Garrigues J. M. La Personne composée du Christ*, p. 183—184; *Idem. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*. P., 1976, p. 35—36.

⁴ См. его рецензию на книгу Р. Баке: *Byzantion*, 1981, т. 51, p. 654.

Ираклия. Анастасий, с тех пор на всю жизнь оставшийся верным учеником преподающего и вместе с ним ставший исповедником православной веры, видимо и был посредником, представившим неизвестного палестинского инока ко двору. Приближенность к императору незнатного монаха не вызывает удивления: социальная статика византийского общества гармонично уравновешивалась его гибкой динамикой. История державы ромеев пестрит многочисленными примерами «выскачек», поднимающихся из глубин социальных низов до самых вершин власти. Образованность и ум многими властью имущими здесь ценились не менее, а иногда и более, чем знатность и родовитость (вспомнить хотя бы Михаила Пселла). А выдающиеся способности преп. Максима, которые ярко описует греческое «Житие», не могли не привлечь взоры Ираклия, недавно воцарившегося и нуждающегося в талантливых, но не связанных с предшествующей правящей бюрократией людях; ибо ряд реформ, задуманных императором, требовал этого. Неизвестно, сколь долго пробыл преп. Максим на этой должности. Во всяком случае, спустя несколько лет, подвигаемый скорее всего любовью к «исихии», он покинул ее и, наверное, вернулся в Хрисопольский монастырь, или, быть может, нашел приют в монастыре св. Георгия в Кизике¹. Но осада Константинополя персами и аvaraми в 626 г. (персы разбили лагерь на самом берегу Босфора) заставила преп. Максима пуститься в новые странствия.

Остается еще коснуться вопроса о предполагаемом «оригенизме» аввы Пантолеона и преп. Максима, который им инкриминирует Георгий Решайнский. Подробно мы имели уже случай говорить об этом², а поэтому отметим лишь некоторые аспекты данного вопроса. Прежде всего, должно отметить, что аналогичное обвинение не только выдвигается во время суда над преподающим, но и повторяется впоследствии в сирийской (монофизитской) литературе: у Михаила Сирийца и автора анонимной хроники XIII в., которые опираются на трактат против «ереси максимиан» некоего Симона (Шемуна) из Кенешре³. Сам Симон, вероятно, был знаком с памфлетом Георгия Решайнского и использовал его. А если вспомнить непримиримое отношение Макария Антиохийского к «ереси максимиан» (правда, у него звучало обвинение в «язычестве» и «манихействе», что, впрочем, коренным образом не меняет дела), то можно констатировать, что в сирийской традиции сложилась достаточно устойчивая оппозиция к личности и учению преп. Максима, которая, естественно, не могла не искажать его облика. Но все же указание Георгия Решайнского на «оригенизм» преп. Максима не является простым домыслом, лишенным всякого основания. Дело только в том, что понимать под «оригенизмом» и в каком смысле можно говорить об «оригенизме» преп. Максима.

Само мирозерцание Оригена и значение его в истории христианской мысли чрезвычайно двойственно и даже антиномично. Одну грань антино-

¹ П. Шервуд предполагает, что в 624/625 г. преп. Максим перебрался из Хрисопольского монастыря в эту обитель. См.: *Scherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus Confessor. Roma, 1952, p. 2–3.*

² См.: *Судоров А. И.* Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника, с. 118–124.

³ См.: *Guillaumont A. Les «Kephalala Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et chez les syriens. P., 1962, p. 176–182.*

мии составляет тот факт, что Ориген «явился отцом богословской науки в собственном смысле слова и вместе с тем основателем того богословия, которое достигло своего развития в IV и V веках»¹. Другая сторона антиномии состоит в том, что, «не признавая никаких граней, отвечая на всякий новый вопрос самыми дерзкими гипотезами, он пытается охватить, понять и объяснить все»² — а подобная чрезмерная дерзость мысли почти всегда приводит к догматическим заблуждениям, хотя часто и стимулирует процесс богословского творчества в Церкви. Столь же противоречива и антиномична и фигура другого выдающегося оригениста — Евагрия Понтийского. Впрочем, называть Евагрия «оригенистом» в прямом смысле этого слова вряд ли возможно: к авторитету Оригена он нигде в своих сочинениях не апеллирует, ибо основными авторитетами для него являются столпы никейской ортодоксии, особенно св. каппадокийцы³; во всяком случае, подспудное влияние Оригена на его богословие значительно уравновешивается влиянием этих отцов⁴. Тем не менее, учитывая это, следует констатировать, что Евагрий, развив ряд ошибочных посылок Оригена (предсуществование душ и их падение, учение об «апокатастасисе» и т. д.), особенно в христологии⁵, придал им законченный еретический колорит. Именно за эти еретические выводы, лежащие в основе учения оригенистов VI в. («исохристов»), он вместе с Оригеном и Дидимом Слепцом был предан справедливому осуждению на V вселенском соборе⁶. Но опять же выступает наружу противоположная грань: предав заблуждения Евагрия осуждению, православная Церковь восприняла многие его творения (преимущественно — аскетические и иногда под именем других отцов, например, преп. Нила Синайского) в свой золотой фонд святоотеческой письменности — они даже вошли и в «Добротолюбие». И если Ориген «оказал христианской мистике великую услугу»⁷, то услуга Евагрия в этом плане еще более велика. Его сочинения оказали мощное влияние на развитие всей православной аскетики, проследживающееся от «Лавсаика» Палладия⁸ вплоть до позднейших исихастов⁹, хотя и уравновешиваясь при этом влиянием преп. Макария Египетского¹⁰.

¹ Сагарда Н. И. Древне-церковная богословская наука на греческом Востоке в период ее расцвета (IV—V вв.) — ее главнейшие направления и характерные особенности. СПб., 1910, с. 14.

² Карсавин А. П. Святые отцы и учителя Церкви. Раскрытие Православия в их творениях. Париж, 1927, с. 110.

³ См.: Bunge J. G. Origenismus — Gnosticismus. Zum geistgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos // Vigiliae Christianae, 1986, vol. 40, p. 24—54.

⁴ См.: Gendle N. Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus // Studia Patristica, 1987, vol. XVI, pt. 2, p. 373—384.

⁵ См.: Refoule F. La christologie d'Evagre et origenisme // Orientalia Christiana Periodica, 1961, vol. 27, p. 221—266.

⁶ См.: Guillaumont A. Les «Kephalaia Gnostica», p. 156—166.

⁷ Митин П. Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915, с. 44.

⁸ См.: Meyer R. T. Palladius and Early Christian Spirituality // Studia Patristica, 1970, vol. 10, pt. 1, p. 379—390.

⁹ См.: Hausherr J. Les grands courants de la spiritualité orientale // Orientalia Christiana Periodica, 1935, vol. 1, p. 123—124.

¹⁰ См.: Meyendorff J. Introduction à l'étude de Gregoire Palamas. P., 1959, p. 196—200.

Только учитывая эту внутреннюю антиномичность понятия «оригенизм», можно ставить проблему его у преп. Максима. Творения преподобного показывают несомненное знакомство его с произведениями и идеями Оригена, Дидима Слепца и Евагрия Понтийского. Наиболее сильное влияние, в первую очередь на аскетику преп. Максима, оказали, конечно, сочинения и мысли Евагрия, и это влияние некоторые ученые склонны были преувеличивать¹. Но, во-первых, данное влияние было лишь одним из ручьев, впадающих в великую реку богословского синтеза, созданного преп. Максимом. А во-вторых, оригенизм, как система еретических взглядов, получил в творениях преподобного решительный и неумолимый отпор. В свое время на это ясно указал С. Л. Епифанович², и новые исследования лишь подтвердили данный вывод русского ученого³, не говоря уже о том, что идеи Евагрия претерпели у преподобного существенную трансформацию⁴. Поэтому преп. Максима (как, вероятно, и его учителя авву Пантолеона) можно назвать «оригенистом» лишь в том смысле, в каком можно именовать «оригенистами» и многих великих отцов Церкви. В подобном качестве он сыграл выдающуюся роль в процессе *воцерковления* наследия Оригена и его последователей. Данный процесс, начавшийся со св. каппадокийских отцов (их «Добротолюбие» из сочинений Оригена и т. д.), заключался в том, что все чуждое Православию в этом наследии отсекалось, а все ценное и непреходящее органично усваивалось православной мыслью. И подобное воцерковление оригенизма не является неким исключительным примером в истории православной духовности: аналогичный процесс происходил и с усвоением «Ареопагитик» — произведений анонима, прикрывающегося именем св. Дионисия Ареопагита, содержащих не всегда ортодоксальные взгляды, и с восприятием творений св. Исаака Сирина, бывшего несторианским монахом и епископом (Исаак из Ниневии)⁵. И здесь нельзя видеть никакого болезненного разрыва между «догмой» и «духовностью», а, наоборот, следует констатировать их теснейшее единство. Ибо «богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга», а поэтому «нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики»⁶. Как здоровый организм часто усваивает без всякого ущерба для себя чужеродные элементы, содержащиеся в пище, так и православная духовность усваивала и принимала в себя иные течения христианской (а иногда

¹ См.: *Viller M.* Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique // *Revue d'Ascétique et Mystique*, 1930, t. 11, p. 156—184, 239—268, 331—336.

² См.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, с. 36—37.

³ См.: *Scherwood P.* The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Roma, 1955, p. 72—102; *Idem.* Maximus and Origenism // *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten Kongress. München*, 1958, p. 1—27; *Ivanka E.* Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus der Bekenner mit dem Origenismus // *Jahrbuch des österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 1958, Bd. 7, S. 23—49.

⁴ См.: *Balthasar H. U.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner (2 Aufl.). Einsiedeln, 1961, S. 26—28.

⁵ *Hausherr I.* Études de spiritualité orientale. Roma, 1969, p. 145—179.

⁶ *Лосский В.* Очерк мистического богословия восточной Церкви, с. 10.

и языческой) мысли, извергая прочь все чуждое ей и оставляя лишь полезное и сродное. Поэтому указанный процесс воцерковления свидетельствует лишь о здоровье организма Православия. И наиболее полно такое духовное здоровье проявляется в святоотеческой письменности, в том числе — в творениях преп. Максима.

2. Годы невольного странничества и прибытие на Запад (626–641 гг.)

Странничество как форма отречения от мира было широко распространено в древнем монашестве¹, но преп. Максим оказался странником не по своей воле. Хронологию и точную последовательность его странствий трудно установить, и можно выделить лишь отдельные моменты, известные нам. Одно собственное послание преп. Максима позволяет с уверенностью утверждать, что в 632 г. он был в Карфагене² и, скорее всего, прибыл в Северную Африку раньше (628–630 гг.), по пути, возможно, остановившись на Кипре и на Крите. Примерно в то же время в Африке оказался и св. Софроний, о чем ясно говорит сам преподобный: «Божественный Софроний вместе со мной и всеми монахами-чужеземцами пребывал в Африке»³. Позднее (641 г.) преп. Максим, вспоминая об этом периоде своей жизни, указывает, что с ним в Африке было много монахов-изгнанников (ἐξέγονοιμένων), среди которых выделялись «благословенные рабы Божии, отцы наши, называющие себя Евкратадами (Εὐκρατάδης)»⁴. Речь идет о монахах, строгих в своих православных убеждениях, которые нашли себе в Северной Африке убежище от набегов иноплеменников (персов, а позднее и арабов) и распространяющегося монофелитства. Под «Евкратадами» следует понимать круг учеников блаж. Иоанна Мосха (Иоанна Евкрата), создавших свою обитель, настоятелем которой стал св. Софроний⁵. В этой обители преп. Максим и продолжил свои труднические подвиги. Со св. Софронием его связала тесная дружба и, видимо, старец (св. Софроний приближался к рубежу своего 80-летия) стал наставником и духовником преп. Максима. О глубоком почитании своего духовного отца свидетельствует еще одно его послание к Петру Сиятельному, где св. Софроний называется «благословенным владыкой, отцом и учителем моим, господином аввой Софронием, подлинно благоразумным и мудрым, заступником за истину и непобедимым борцом за божественные догматы, могущим делом и словом сражаться со всякой ересью»⁶. Это духовное окормление св. Софронием преп. Максима сыграло большую роль в жизни последнего.

¹ См.: *Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 89–116.*

² См.: *Deureese R. La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême force de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 // Revue des Sciences Religieuses, 1937, t. 17, p. 25–35.*

³ См. его послание к Петру Сиятельному (PG 91, 142).

⁴ Послание к Иоанну Кубикулярию: PG 91, 461.

⁵ См.: *Schönborn Ch. Sophronie de Jerusalem, p. 72–78.*

⁶ PG 91, 533.

Как указывалось, в 633 г. св. Софроний оказался в Александрии и начал открытую борьбу с новой ересью. События жизни преп. Максима в этот период жизни почти неизвестны. Лакуну заполняют сведения, сообщаемые в сирийской биографии, но они в ряде моментов спорны. Во-первых, главным инициатором начавшейся борьбы Георгий Решайнский изображает преп. Максима, который уже в это время написал «четыре книги» против монофелитов. Именно преп. Максим и убеждает св. Софрония (вероятно, тогда уже патриарха) написать письмо к Аркадию Кипрскому с просьбой созвать собор. Самому собору, состоявшемуся на Кипре ок. 633–634 г., автор уделяет большое внимание. На собор прибыл Кир Александрийский с пятью епископами, папа Гонорий послал своего диакона Гайя, а Сергей Константинопольский — архидиакона Петра. Когда все собрались, Аркадий послал весть св. Софронию. По получении ее, преп. Максим убоился отправиться на Кипр, сказав: «Я не могу предпринять этого сейчас, но пусть Анастасий, мой ученик, пойдет с тобой (то есть со св. Софронием), а я дам ему книгу, посвященную данной теме». Поэтому на Кипр поплыли, как говорит автор биографии, «я, Георгий, два моих ученика вместе с восемью другими епископами, находящимися в юрисдикции Софрония». Когда собор открылся, то мнения разделились. Одни епископы заявляли: «Мы можем принять учение Максима», а другие: «Оно пагубно». Поэтому решили изложить данное учение в послании и отправить его к Ираклию с Георгием — архидиаконом Аркадия, Львом — диаконом Кира и Илией — нотариусом Софрония. Затем возник спор между иерусалимским патриархом и кипрским архиереем: Аркадий предавал анафеме учение преп. Максима, а св. Софроний старался (очень мягко) защитить его. Спор прервал Кир, сказавший, что они собрались не для того, чтобы вступать в перепалку, а для того, чтобы выяснить истину и опровергнуть ложь. После этого все собравшиеся епископы (числом 46) разъехались по домам. Далее повествуется, что соборное послание, излагающее «учение Софрония и мошенника Максима», было прочитано Ираклием, и император издал эдикт, запрещающий его. Поэтому преп. Максим затворился в келье, боясь императора и константинопольского патриарха, предавших анафеме его учение; с ним были только два ученика его — Анастасий и Сергей. Когда же арабы вторглись в Сирию и другие области, то преп. Максим, уже не страшась византийских властей, стал открыто проповедовать свое учение и привлек к нему некоторых в «области Сирии». После смерти Ираклия и воцарения Константа, когда Африка восстала, преп. Максим, взяв Анастасия и других братьев, отправился туда.

Данные, сообщаемые в сирийской биографии, серьезным образом расходятся с традиционными изображениями жизни преподобного, согласно которым он в период 632–645 гг. не покидал Африки¹. Насколько, в таком случае, следует доверять сообщениям Георгия Решайнского? Некоторые детали прошлого явно смыываются в его памяти; например, он, видимо, путает «Псефос» с «Эктесисом» (что, впрочем, не принципиально, ибо первый лежал в основе второго) и восстание в Африке полагает не на 647 г., а на 642 г.

¹ См.: Scherwood P. An Annotated Date-List, p. 6–16; Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor. Lund, 1965, p. 4–6.

(хотя, возможно, какие-то волнения там имели место, когда прсжний экзарх Георгий был смещен и назначен другой — Григорий). Зато другие детали точны: описание Кипрского собора, указание на конкретных лиц и т. д. В целом, общий контур событий, описываемых в сирийской биографии, опять вызывает доверие. Из этого можно заключить, что преп. Максим в период после 634 г. некоторое время пробыл на Востоке (в Палестине и Сирии), хотя это, конечно, не означает, что он был там непрерывно. Когда он туда прибыл, трудно установить. Указания на то, что он был вместе со св. Софронием в Александрии в 633 г., отсутствуют, и, скорее всего, он появился в Иерусалиме около времени избрания своего духовника в патриархи. Можно предполагать, что и покинул он Восток после смерти св. Софрония (ок. 639 г.). Вероятно, преп. Максим вел обычную трудническую жизнь, надо думать, и под покровом родной обители. Нашествие арабов первоначально не коснулось Древней Лавры, и здесь, скорее всего, пребывал преподобный, выезжая, по мере необходимости, в сопредельные районы Палестины и Сирии. За это время он убедил немало местных православных дать отпор монофелитству.

Однако возникает достаточно деликатная проблема эволюции отношения преп. Максима к этой ереси. Георгий Решайнский указывает на два главных тезиса его учения. Первый гласит, что нельзя прибавлять «распныйся за ны» («распятый за нас») к «Трисвятому», а второй — что во Христе два действия, две воли и два ума, то есть все двойственно, за исключением лица. Прежде всего, обращает на себя внимание первый тезис. Он является отзвуком споров вокруг так называемого «теопасхизма», которые возникли в Церкви еще в V в.¹ Приставка к «Трисвятому» органично связана с «теопасхистской формулой» («Один из Святой Троицы пострадал во плоти»), восходящей к св. Кириллу Александрийскому. После жарких дебатов в первой половине VI в. она была усвоена православной христологией благодаря усилиям «скифских монахов» и других «неохалкидонитов»². Сложнее обстояло дело с указанной приставкой. У некоторых сирийских христиан в V в. сложилась литургическая практика обращения «Трисвятого» к Господу, то есть ко второму Лицу Св. Троицы (причем не только среди монофизитов, но и среди православных), и они прибавляли к данной молитве «распныйся за ны»; другие же обращали эту молитву ко всей Св. Троице и поэтому считали данную прибавку чистейшим «теопасхизмом». Между сторонниками различных понятий «Трисвятого» разгорелась борьба, оканчивавшаяся в V—VI вв. порой и открытыми стычками. Она перекинулась и в Константинополь, где господствовал обычай обращения «Трисвятого» только ко Св. Троице; поэтому, когда монофизитские монахи из Сирии и Палестины, пользуясь покровительством двора, пытались внедрить указанную пристав-

¹ См.: *Chene J.* Unus de Trinitate passus est // *Recherches de Science Religieuse*, 1965, t. 53, p. 545—588.

² См.: *Оксюк М.* Теопасхистские споры // *Киево-Могилянский Сборник в честь протоиерея Димитрия Ивановича Богдасhevского*. Киев, 1913, с. 396—426; *McGuckin J. A.* The «Theopaschite Confession» (Text and Historical Context): A Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon // *The Journal of Ecclesiastical History*, 1984, vol. 35, p. 239—255; *Meysendorff J.* Le Christ dans la théologie byzantine, p. 91—120.

ку в богослужение константинопольских церквей, то население столицы подняло бунт, приведший к низложению патриарха Македония и чуть не стоивший трона императору Анастасию¹. Однако в самой Сирии споры не утихли. Это видно из одного сочинения патриарха Ефрема Антиохийского к некоему Зиновию, схоластику из Эмезы, который объяснял свой разрыв с православной Церковью именно неправильным толкованием «Трисвятого». Характерна позиция самого Ефрема: «жители Востока», по его словам, возносят это славословие Господу нашему Иисусу Христу, а поэтому, прибавляя «распныйся за ны», нисколько не согрешают; «жители же Византии и Запада» соотносят славословие с «высочайшим и всесвятым Источником Благости — единосущной Троицей», а поэтому, чтобы «не приписывать Ей страдания», избегают названной приставки. Еще Ефрем говорит, что «во многих провинциях Европы» вместо «распныйся за ны» добавляют: «Святая Троица, помилуй нас». Последняя прибавка более приемлема, по мнению просвященного архиерея, ибо яснее обнаруживает «намерение людей благочестивых». Тем не менее Ефрем занимает примирительную позицию: ереси в данных расхождениях он не видит и считает, что ни одна из «партий» не должна подвергаться насмешкам другую². Подобное снисходительное и мягкое отношение безупречно православного отца Церкви к разномыслиям относительно «Трисвятого» показывает, что окончательного решения в Сирии (и вообще на Востоке) споры о приставке к нему в VI в. еще не обрели.

Судя по всему, данные споры с новой силой разгорелись в VII в., о чем свидетельствует упомянутое послание св. Софонрия Аркадию Кипрскому. В нем святитель обрушивается с гневом на «теопасхизм» монофизитов, употребляющих приставку к «Трисвятому», которое, по его мнению, можно возносить только ко Св. Троице³. Преподобный Максим, как это ясно из сирийской биографии и из его антимонофизитских сочинений, полностью разделял точку зрения своего учителя и духовного наставника. Но, несомненно, существовала какая-то внутренняя связь между данными спорами и спорами о «действиях» во Христе. Источники умалчивают о ней, и здесь можно строить только предположения. Вероятно, глубинная связь двух христологических вопросов заключается в том, что указанная приставка чрезмерно акцентировала Божество Господа в ущерб Его человечеству. Она содержала в себе определенную двусмысленность: можно было понимать, что распят был Бог, а не человек. Хотя монофизиты относили «распныйся за ны» ко второму Лицу Св. Троицы⁴ и утверждали, что воплотившийся Бог Слово пострадал за нас в Своей плоти⁵, но эта двусмысленность не исчезала. А подобный чрезмерный акцент на Божестве Христа имел следствием умаление

¹ См.: Klum-Bohmer E. Das Trisaagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V. und VI. Jahrhundert. München; Wien, 1979, S. 4—13, 58—69.

² См.: Photius. Bibliothèque, t. IV, p. 114—115.

³ См.: Lettre de Sophrone de Jerusalem à Arcadius de Chypre, p. 26—77.

⁴ См.: Lebon J. Le monophysisme severien. Louvain, 1909, p. 483—484.

⁵ См. высказывание монофизитских епископов в их диспуте с православными при Юстиниане: Brock S. The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // Orientalia Christiana Periodica, 1981, vol. 47, p. 110.

Его человеческой природы и присущего ей «действия». И св. Софроний, и преп. Максим тонко уловили данную связь двух вопросов, а поэтому считали, что для православных неприемлемо употребление прибавления к «Трисвятому». Видимо, относительно этой проблемы и возникли богословские дебаты на Кипрском соборе.

Однако возникает одно серьезное недоумение: почему преп. Максим первоначально целиком и полностью поддержал «Псефос» Сергия? Об этом ясно свидетельствует его послание к Пирру, будущему константинопольскому патриарху, а тогда еще пресвитеру и игумену (послание обычно датируется началом 634 г.)¹. «Псефос» здесь называется «богоначертанными скрижалями» (πλάκας θεοχαράχτους), дарованными «новым Посредником», который есть как бы «новый Моисей». Столь изобильные похвалы этому документу и его создателю, кажется, трудно объяснить, ибо они исходят из-под пера негибаемого защитника Православия. Тем не менее объясняется это довольно просто. Во-первых, преп. Максим увидел в «Псефосе» отказ от «монэнергизма» как богословской доктрины, покровительствуемой властью имущим. Важным для него представлялось упразднение самого выражения «одно действие», и поэтому в глазах преподобного «Псефос» был несомненным противовесом александрийской унии, которую он называет «новшеством относительно веры» (λερέ τιῦν λίσιν καινοτομία). Во-вторых, богословская проблема «воли» и «действий» во Христе только начала осмысливаться преп. Максимом и не была им еще окончательно решена — Георгий Решайнский приписывает ему такое решение, которого у него в это время явно не было. Преп. Максим говорит в послании только о «естественном действии плоти» и не связывает его с «человеческой волей» Христа. В целом, его позиция в послании совпадает со взглядами св. Софрония, отраженными в «Соборном послании» последнего. Именно такая нерешенность и первоначальное удовлетворение от «Псефоса», вероятно, и заставили преп. Максима «затвориться в келье». Можно предполагать, что накануне и во время Кипрского собора ни св. Софроний, ни преп. Максим еще не получили «Псефоса». Его получение на некоторое время примирило разногласия, а нашествие арабов отвлекло спорящие стороны от богословских тонкостей, правда, ненадолго. Постепенно решение проблемы «действий» и «воли» во Христе стало созревать в уме преподобного и приобретать все более и более рельефные оттенки². Издание «Эктесиса» и кончина св. Софрония выдвинули преп. Максима на передний край борьбы с монофелитством.

3. Борьба за Православие на Западе (641–653 гг.)

Для восстановления событий этого периода жизни святого опять большое значение имеет сирийская биография. Конкретные факты, имеющиеся в различных редакциях греческого «Жития», чрезвычайно скудны и запута-

¹ Текст см. в: PG 91, 589–597.

² См.: Garrigues J. M. Maxime le Confesseur, p. 52–55; Lethel J. M. Op. cit., p. 65–99.

ны. Так, «Московская редакция» говорит, что преп. Максим из Константинополя прибыл в Рим, где он с папой Иоанном IV (640—642 гг.) созвал собор, осудивший монофелитство, а после смерти этого папы отправился в Африку, чтобы уже при св. Мартине еще раз вернуться в Рим. Другая редакция гласит, что преподобный по пути в Рим встретился с африканскими епископами, а потом он неожиданно оказывается в Африке, где и состоялся его диспут с Пирром. Хронология и последовательность событий явно не интересуют авторов этих редакций. Нельзя исключить возможности, что преп. Максим дважды был в Риме, но конкретных данных на сей счет, помимо упомянутых сбивчивых указаний, у нас нет. И опять ценность греческого «Жития» заключается в его «иконичности», ибо оно рельефно оттеняет роль святого в оппозиции монофелитству. Например, говорится, что западные епископы «соглашались со словами его и беспрекословно повиновались всем его наставлениям и советам, заключавшим так много полезного». И «не только все священники и епископы, но правители народные и светские всецело были преданы ему». Это преувеличение, но преувеличение, которое глубже проникает в суть исторической истины, чем «фотографическая правдивость».

Сирийская биография сообщает значительно больше реальных сведений. Прежде всего, сообщается, что преп. Максим и Анастасий (последний родом был из Африки) по прибытии в эту провинцию нашли приют в обители, именуемой «Иппо Диаррит» (Hippo Diarrhytus). Здесь жили монахи-несториане («студенты из Ниневии»), числом 87, и настоятелем их был Ешаиа, живший вместе с сыном Ишо. Найдя, что преп. Максим и Анастасий не расходятся с ними в учении, несторианские монахи приняли их в свою общину. После этого преп. Максим и Анастасий обратили «всю Африку» в диофелитство, и единственный, кто вступил в догматический спор с ними, был некий отшельник по имени Лука. Он сообщил о них в Константинополь, и именно ему адресовал антиохийский патриарх Макарий свои «Три книги против учения Максима». Среди «созвращенных» был и «эпарх» Африки Георгий. Когда арабы вторглись в эту провинцию, преп. Максим и его ученик переселились в Сицилию, а затем, «объездив все острова моря», прибыли в Рим. Здесь они привлекли на свою сторону и папу Мартина, который собрал собор из 190 епископов, и данный собор подтвердил учение Максима.

Первое, что привлекает внимание в этом повествовании, — упоминание о монахах-несторианах. Кстати, ниже Георгий Решайнский говорит, что они, спасаясь от арабов, также нашли убежище в Риме, где папа Мартин отдал им монастырь, именуемый «Девять келлий». Насколько реален этот факт пребывания несториан на Западе и кто такие они, «студенты из Ниневии»? Подобное сообщение можно было бы считать обычным полемическим «топосом» монофизитов (воспринятым и монофелитами), обвиняющих всегда православных в несторианстве, если бы не ряд точных и конкретных деталей, явно говорящих в пользу истинности данного свидетельства. Поэтому вероятным кажется предположение С. Брока¹, что под «студентами из Ниневии» следует понимать последователей Хенаны Адиабенского (ум. 610 г.). Речь идет о последнем выдающемся руководителе Нисибисской школы, ко-

¹ Brock S. An Early Syriac Life, p. 326.

торая является органичным продолжением школы Эдесской¹. Хенапа стал главой ее примерно в 571 г., и при его руководстве количество студентов достигло 800 человек. Деятельность его знаменуется рядом серьезных реформ в методе и содержании преподавания, сложившихся прежде в этой богословской школе. Всеподавляющий авторитет сочинений Феодора Мопсуестийского, царивший до этого, был заменен авторитетом трудов св. Иоанна Златоуста. Переориентация учебного курса, основу которого составляла экзегетика, шла рука об руку с переориентацией богословского направления. В ряде моментов своего мировоззрения, прежде всего в христологии, Хенапа вплотную приблизился к Православию. Деятельность его вызвала мощную оппозицию как в самой школе (студентами которой являлись преимущественно монахи), так и вообще в несторианской церкви. В конце VI в. происходит «исход» более 300 учителей и учеников Нисибисской школы, после чего она приходит в упадок. Появляется множество конкурирующих с ней школ, и былого расцвета она уже никогда не достигает². В 612 г. состоялся собор несторианских епископов, осудивших христологические «заблуждения» Хенаны. В противоположность его формуле «одна (сложная) ипостась — две природы», вполне созвучной «неохалкидонской» христологии, была утверждена другая: «две природы — две ипостаси — одно лицо», надолго зафиксировавшая суть несторианства. Автором этой формулы являлся ведущий богословский ум «строгих несториан» Бабай Великий, бывший ученик Хенаны³. Его авторитет с этого времени стал доминирующим в несторианском богословии, и неприятие и вражда к учению Хенаны прослеживается у многих последующих несторианских писателей⁴.

Однако в первой половине VII в. последователей и учеников у Хенаны было еще достаточно много. Одним из них является Мартирий-Сахдона, который вместе с католиком Ишо-ябдом II участвовал в посольстве персидской царицы Бораны к императору Ираклию (630 г.). В Византии некоторые члены посольства (и сам католикос) поддались обаянию Православия, а Мартирий-Сахдона, по свидетельству одного источника, даже перешел в него и стал православным епископом Эдессы. Правда, оттуда он был изгнан и вновь вернулся в Персию, в лоно несторианства. Догматические воззрения Сахдоны нашли отклик у ряда членов несторианской церкви, и «в данном случае мы имеем дело с движением догматического сознания в несторианстве, в роде того, которое было поднято Хенаной Адиабенским»⁵. Сведения об обращении Сахдоны в Православие подвергаются сомнению, но, во всяком случае, бесспорно, что с точки зрения «строгих

¹ См.: Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III—VI вв. // Христианское чтение, 1913, с. 597—613.

² См.: Voobus A. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965, p. 234—317.

³ См.: Abramowski L. Die Christologie Babais des Grossen // Symposium Syriacum 1972. Roma, 1974, S. 219—244; Idem. Ein nestorianischer Traktat bei Leontius von Jerusalem // Symposium Syriacum 1980. Roma, 1983, S. 43—50.

⁴ См., напр., у Сехарбоккта: Reinink G. J. Seharbokkt, ein nestorianischer Lehrer der islamischen Zeit // Symposium Syriacum 1976. Roma, 1978, S. 83—84.

⁵ См.: Пизулевская Н. Жизнь Сахдоны (из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии востоковедов. Т. III. Л., 1928, с. 91—108.

несториан» он был явным «еретиком»¹. Будучи подлинным подвижником, Сахдона в своем аскетическом богословии следовал преимущественно по стопам св. Ефрема Сирина². В христологии же он, как и Хенана, безусловно сближался с Православием, хотя и не порывая коренным образом с несторианской традицией, вернее, с традицией антиохийской школы. В частности, с православным диофелитством созвучен его тезис о присущей каждой природе Христа своеобразному действию («энергии») ³.

Все это показывает, что в несторианской церкви конца VI — первой половины VII вв. существовало достаточно мощное течение, которое имело тенденцию к сближению (и даже к слиянию) с Православием. К нему, скорее всего, и принадлежали упомянутые «студенты из Ниневии», то есть, вероятно, монахи-ученики богословской школы в Ниневии (или родом из Ниневии). Как они оказались в Северной Африке, неясно. Возможно, их подвигла на эмиграцию политическая дестабилизация, характерная в этот период и для Персии, и для всего Востока. Возможно, их заставили бежать на Запад гонения со стороны строгих ревнителей чистоты несторианского учения, тем более что один из самых горячих ревнителей, будущий католикос Ишо-ябд III, занимал в 30-х гг. VII в. ниневийскую кафедру⁴. Из этого, естественно, вытекает предположение, что симпатия к Православию и внутренняя близость к нему у монахов — последователей Хенана и Сахдоны только усилилась, когда они переселились на Запад. Быть может, они и обратились в Православие. В таком случае, преп. Максим и его ученик Анастасий сыграли, скорее всего, немалую роль в данном обращении.

Указание Георгия Решайнского на выдающееся значение преп. Максима в деле консолидации православных сил на Западе вполне соответствует истине и подтверждается греческим «Житием». В африканский период жизни святого (ок. 641—645 гг.) вызывает окончательно и приобретает законченные формы его учение о «двух действиях» и «двух волях» во Христе. В специальных исследованиях оно достаточно хорошо выяснено и проанализировано, а потому в данном очерке нет нужды подробно останавливаться на нем. Отметим только несколько моментов. Прежде всего, преп. Максим как бы подвел черту под всем предшествующим развитием православной христологии и внес в нее ряд необходимых уточнений. Ибо полемика с арианством и несторианством имела следствием тот факт, что начиная с IV в. в святоотеческой христологии «истинный образ Христа, как человека, как будто заслоняется несколько могуществом и величием Божества воплотившегося Слова»⁵. Этот невольный и исторически

¹ См.: Halleux A. Martyrios-Sahdona. La vie mouvementee d'un «heretique» de l'Eglise nestorienne // *Orientalia Christiana Periodica*, 1958, vol. 24, p. 93—128.

² См.: Leloire L. La pensee monastique d'Ephrem et Martyrius // *Symposium Syriacum* 1972, p. 105—131.

³ См.: Halleux A. La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'evolution du nestorianisme // *Orientalia Christiana Periodica*, 1957, vol. 35, p. 5—32.

⁴ См.: Fiey J. M. Iso'yaw le Grand. Vie du catholikos nestorien Iso'yaw III d'Adiabene (580—659) // *Orientalia Christiana Periodica*, 1969, vol. 35, p. 305—333; 1970, vol. 36, p. 19—26.

⁵ Орлов И. К истории церковно-догматических споров VII в. // *Стражник*, 1888. № 12, с. 596.

объяснимый переко́с (впрочем, небольшой) устраняется преп. Максимом, который последовательно и целеустремленно шествует по пути, ясно намеченному Халкидонским собором (Христос — *perfectus in humanitate*)¹. Далее, в миросозерцании преп. Максима весьма отчетливо проступает важнейшая черта всего святоотеческого богословия. глубинная и неразрывная связь всех частей христианского вероучения, центральной осью которого является христология. Господь есть средоточие всего бытия, а поэтому полнота человечества. Его, правильно и четко обозначенная преп. Максимом, также приобретает как бы «космическое и вселенское» значение², ибо через эту полноту человечества Господа спасается всякая тварь. Наконец, что касается непосредственно учения о «действиях» и «волях» во Христе, то здесь преп. Максим, развивая мысли св. Софрония и других отцов и учителей Церкви, ясно указывал на соотнесенность их с двумя природами Господа, а не с Лицом (Ипостасью) Его³. В то же время преп. Максим убедительно доказал, что различие «действий» и «воль» во Христе не означает их противоположности, явив всю несостоятельность исходных постулатов монофелитов. Поэтому, согласно преподобному, в деле нашего спасения участвуют обе природы Господа с присущими им «действиями» и «волями»⁴. Все эти положения преп. Максима изложены не только в его догматико-полемических сочинениях: он развил их в диспуте с Пирром (645 г.), увенчавшимся его блестящей победой. Этот диспут и завершает африканский период жизни преподобного.

В 645/656 г. он, пробыв некоторое время в Сицилии, перебирается в Рим. В это время в Италии, особенно южной, было достаточно многочисленное греческое население, влияние которого сказывалось во многих областях общественной жизни, в том числе и церковной. «Логически это оправдывалось тем, что в данную эпоху еще не существовало резкой церковно-богослужебной разности между практикой греческой и латинской. Единственное, что разделяло в культе, был язык»⁵. Но и он не служил серьезной помехой, и общение греков и латинян было достаточно тесным. В самом Риме ко времени понтификата св. Мартина I существовало два грекоязычных монастыря: один принадлежал эмигрантам из Киликии, а другой — армянам-православным («халкидонитам»). Несомненно наличие и определенного числа мирян («лаиков») в бывшей столице Римской империи — беженцев из восточных провинций, нашедших здесь убежище от набегов персов и арабов; вторжение последних в Северную Африку увеличило их количество. Чуть позднее, примерно в 647—653 гг., помимо двух указанных монастырей в Риме была

¹ Heinzer F. Die leidende Menschheit Christi als Quelle des Heils nach Maximus Confessor // Christuskulte und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christenfrömmigkeit. Aschaffenburg, 1982, S. 69.

² См.: Straubinger H. Die Christologie des hl. Maximus Confessor. Bonn, 1906, S. 15; Heinzer F. Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980, S. 149—162.

³ См.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888, с. 114—165.

⁴ См.: Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. P., 1983, p. 301—360.

⁵ Протасов И. Д. Греческое монашество в южной Италии и его церковное искусство. Сергиев Посад, 1915, с. 6.

основана и третья грекоязычная обитель — монастырь св. Саввы, та самая обитель («Девять келлий»), о которой говорит Георгий Решайнский. Помимо «студентов из Ниневии» насельниками ее стали палестинские иноки Великой Лавры, до этого также пребывавшие в Северной Африке, куда их изгнал разгром этой Лавры одним из отрядов персидских войск в 614 г.¹

Поэтому, когда преп. Максим прибыл в Рим, то здесь он нашел не только атмосферу единства православных убеждений, но и сродную ему культурную и языковую среду. С папой Феодором, палестинским греком по происхождению, как уже говорилось, у него установились добрые отношения, основанные на единомыслии в догматических вопросах. Они же сохранились и с преемником Феодора — св. Мартином, родом из Италии и непреклонным борцом за Православие. Единодушие двух святых одна из редакций греческого «Жития» описывает так: «Высоко ценя его (св. Мартина. — А. С.) добродетель, божественный Максим часто встречался с ним и, о чем требовалось, вел подобающие беседы. Поэтому советуется с ним и о собрании отовсюду православных и устройении большого собора, чтобы от стольких богоносных мужей правая вера получила более твердое и непререкаемое исповедание, а учение противников подверглось бы явному и общеизвестному отвержению. Итак, собравшиеся в количестве ста пятидесяти, в присутствии с ними и премудрейшего Максима, совершили все с разумом и божественным Духом». Как видно из этого повествования, преп. Максим был инициатором (а точнее — одним из главных инициаторов) Латеранского собора и участником его. К сожалению, в деяниях собора это участие не зафиксировано: он остается в тени, предоставляя архиереям утверждать сформулированные и детально обоснованные им догматы правой веры. Его подпись фигурирует только в числе подписей под петицией 36 греческих монахов (причем на 34 месте), подданной собору². Данная петиция надписывалась от лица Иоанна — пресвитера и игумена Лавры св. Саввы, Феодора — пресвитера и игумена Лавры, расположенной в Африке, Фаласия — пресвитера и игумена упомянутой «обители армян» и Георгия — пресвитера и игумена «обители киликийцев». Среди подписей всех прочих «благочестивых игуменов и монашествующих» в конце стоит: *Maximus monachus*. Это еще раз свидетельствует об удивительном смиренномудрии преподобного: будучи самым выдающимся богословом своей эпохи, он, оставаясь всю жизнь простым монахом (даже не иеромонахом), четко знал свое место в церковной иерархии.

4. Исповедник веры (653–662 гг.)

О периоде жизни преподобного в 649–653 гг. практически ничего не известно. Греческое «Житие» фиксирует только начало мученического пути преп. Максима: император Константин, «исполнившись ярости, повелел доставить в Константинополь как святейшего Мартина, так и величайшего

¹ См.: *Sansterre J. M.* Les moines grecs et orientaux a Rome aux epoques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. — fin du IX^e s.). Bruxelles, 1983, p. 12–31.

² См.: *Concilium Lateranense*, S. 50–57.

Максима». Судя по этому сообщению, преп. Максим был арестован и привезен в столицу Византии почти одновременно со св. Мартином. Арест последнего был произведен в июне 653 г.; в декабре того же года состоялся процесс над ним, а в марте следующего года папу-мученика отправили в ссылку в Крым, где он вскоре и скончался¹. Сирийская биография дает несколько иное освещение событий: когда преп. Максим увидел, что Рим принял его учение, он отправился в Константинополь. Это произошло во время мира Константа с Моавией, когда император находился в Азербайджане. Преподобный остановился в женском монастыре под названием «Плакидия», где сразу приобрел себе много сторонников. Дальше сирийская биография обрывается, и утеря конца рукописи вызывает большое сожаление. Но и в том, что сохранилось, содержится ценная информация. Некоторые факты здесь перепутаны в результате небрежности переписчика и плохого состояния текста, но комментарий С. Брока, опирающегося, кроме того, на сообщения Михаила Сирийца², позволяют восстановить логику событий.

Мир между арабами и ромеями предполагает, скорее всего, их перемирие в 651–653 гг. Констант в 652 г. вел военную кампанию в Армении, а поэтому можно предполагать, что, видимо, в конце этого года преп. Максим и прибыл в Константинополь. Это было, судя по всему, добровольно прибытие, а не насильственный привоз и, возможно, преп. Максим выполнял какое-то поручение папы Мартина — скорее всего, «прощупывал почву» (пользуясь старыми связями) относительно здешней реакции на отвержение монофелитства Западом. В столице он остановился в обители «Плакидия» — бывшей с VI в. резиденцией папских апокрисиариев³. А сообщение о том, что там жили инокини, объясняется испорченностью текста сочинения Георгия Решайнского. До возвращения императора преп. Максим, видимо, довольно успешно убеждал многих склониться к Православию и приобрел немало сторонников. Когда Констант вернулся в столицу, то он, по свидетельству Михаила Сирийца, созвал собор, где главным оппонентом преподобного был епископ Константин Пергийский. Собор осудил учение преп. Максима, и император повелел, для пущего посрамления, запретить старца в женский монастырь. Данные факты не освещаются греческими источниками, но сомневаться в них нет особых оснований. Официальный процесс над преподобным состоялся в 654/655 г., а поэтому собор приходится на несколько более ранний срок (вероятно, 653 г.). Поскольку все последующие события достаточно хорошо изучены⁴, наметим только основную хронологическую канву их. После процесса преподобный ссылается в Визию во Фракии. Константинопольский двор затем делает попытку найти компромисс с преп. Максимом и посылает к нему своих посланцев. Но непреклонность и твердость в вере преподобного делает подобный компромисс невозможным, и его переводят в другое место ссылки, также во Фракии. На-

¹ См.: *Peeters P. Une vie grecque de Pape S. Martin I // Analecta Bollandiana*, 1933, vol. 51, p. 225–262.

² *Brock S. An Early Syriac Life*, p. 329–332.

³ См.: *Janin R. Constantinople byzantine*. P., 1950, p. 135.

⁴ См.: *Garrigues J. M. Le martyre de saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste*, 1976, t. 26, p. 410–452.

конец, византийские правители решают окончательно разделиться со стойким борцом за Православие. Его вновь привозят в столицу, где еще раз осуждают, отсекают язык и правую руку, а после этого ссылают изувеченного и измученного старца в далекую Грузию (662 г.). Здесь святой и обретает свою славную кончину.

Поскольку имеется русский перевод почти всех житейных материалов, относящихся к последним годам преподобного, то мы не будем подробно останавливаться на них, а лишь высветим наиболее существенные черты этой трагической драмы. В дошедшей до нас протокольной записи процесса над преп. Максимом и бесед его с представителями двора, безусловно достоверной и опирающейся на стенографические отчеты их («акты»), наиболее рельефно выделяются две такие черты. Первая, верно подмеченная В. Лосским, — это столкновение «кафоличности» («соборности») преподобного с «экumenичностью» его противников¹. Правда, фразу, на которую он ссылается: «Если даже вся вселенная (οἰκουμένη) будет в общении с вами, я один не буду», сказанную якобы преп. Максимом, нам не удалось обнаружить в данных актах, но идея этой фразы там, несомненно, присутствует. Само слово *καθολικός* имело в христианской письменности богатую историю и приобрело множество значений, из которых выделяются три основных: 1) «соборности», 2) «подлинности», или «православности», и 3) «вселенскости». Все эти три значения «в глубине жизни и духа Церкви... сокрыты и действуют в нераздельном и неслиянном единении всегда и везде. Но в истории христианства из глубины этой нераздельности всплывала наверх теологического веросознания Церкви и преимуществовала в разные времена и у разных народов какая-либо одна сторона». Последнее значение — «вселенскости», или «экumenичности», — стало преобладать в поздневизантийский период Церкви. В первохристианскую же эпоху доминировала идея «соборности», которая стала позднее «главным и отличительным символом или девизом славяно-русского христианства»². Первоначально прилагательное «кафолический» (в еклесиологическом смысле) применялось к каждой местной церкви, выражая полноту ее. «И если сама местная церковь уменьшится до двух или трех ее членов, она останется кафолической, ибо “где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их”». Кафоличность не есть количественное, но качественное понятие. Но в то же время кафоличность, не связанная с множественностью отдельных церквей, стремится к распространению церквей. Каждая местная церковь, как мать, «рождает все новые и новые церкви, оставаясь всегда одной и той же в своей полноте... В раскрытии своей кафолической природы Церковь не знает иных границ на земле, кроме тех, которые даны ей самим эмпирическим бытием — вселенной»³. Данную сложную динамику «соборности» и «экumenичности» в рамках единого слова «кафолический» можно резюмировать так: «Кафоличность Церкви не зависит от количества ее чле-

¹ Lossky V. In the Image and Likeness of God. L.; Oxford, 1974, p. 174—175.

² Муретов М. Д. Древне-еврейские молитвы под именем Апостола Петра с приложениями: о литературных особенностях творений Ап. Петра и о значении термина «katholikos». Сергиев Посад, 1905, с. 53—56.

³ Афанасьев Н. Кафолическая Церковь // Православная Мысль. Вып. XI. Париж, 1957, с. 39.

нов, территориальной распространенности и других эмпирических условий. Понятием «кафолическая» выражается онтологическое свойство Церкви, говорящее не о простом единстве верующих в вере, в молитве, в жизни, но об их органическом единстве в Телѣ Христовом. Отсюда, в частности, очевидно, что предикат «вселенская» (οἰκουμένη, universalis) есть только частный вид καθολική. Замечательно, что славянские первоучители свв. Мефодий и Кирилл перевели καθολική через «соборность», разумея, конечно, соборность не в смысле количества голосов, а в смысле всеобщности бытия, цели и всей духовной жизни, собирающей в себя, то есть в единство своего Организма, всех, независимо от местных, этнографических, исторических и всех прочих особенностей»¹.

Эти общие экклесиологические соображения позволяют нам лучше понять одну из главных причин борьбы между преп. Максимом и его судьями. Она проявляется очень ясно в эпизоде беседы преподобного с посланцами патриарха Петра, которые вопрошали старца: «Какой церкви ты? Византийской, Римской, Антиохийской, Александрийской или Иерусалимской? — Вот, все [эти церкви] с подвластными [им] епархиями объединились между собой. Итак, если ты, как говоришь, принадлежишь к кафолической Церкви, то соединишься со всеми, чтобы, вводя в жизнь новый и странный путь, не подвергнуться тому, чего не ожидаешь». С точки зрения эмпирической «эккуменичности» посланцы имели все основания так утверждать: православная оппозиция была практически полностью разгромлена. И даже Рим в лице нового папы Евгения пошел на компромисс — единение церквей состоялось на основе совершенно безликой формулы: «два действия по причине различия природ от Христе и одно — вследствие соединения их». Этой точке зрения преп. Максим противопоставил другую: «Бог всяческих объявил кафолической Церковью правое и спасительное исповедание веры в Него, назвав блаженным Петра за то, что он исповедовал Его». Таким образом, только τὴν ὁρθὴν καὶ σωτήριον ὁμολογίαν, то есть Православие, может сообщить органическое единство Телу Христову. Это «правое и спасительное исповедание» и есть онтологическая основа соборности, и эмпирическая «эккуменичность» может зиждиться только на ней. И недаром преподобный ссылается на св. Апостола Петра, который, как «Камень Церкви», выражает данную онтологическую соборность — зиждясь на таком «Камне», все местные церкви и обладают полнотой благодати, но она исчезает, если в основу полагается эмпирическая «эккуменичность» или юридически понятая идея «первенства», характерная для позднейшего католичества². Поэтому для преп. Максима борьба за Православие была и борьбой за соборность Церкви.

Вторая существенная черта, обнажающаяся в столкновении преподобного и его оппонентов, неразрывно связана с первой. Ее можно обозначить как противоположность «церковной икономии» и «православной акривии».

¹ См.: Осипов А. И. Участие в тайне Церкви. Природа Церкви // XENIA OECUMENICA. In honorem IOANNIS METROPOLITAE HELSINGIENSIS Sexagenarii. Vammala, 1983, p. 187.

² Преп. Максим являлся ярким представителем византийско-православного понимания образа св. Петра. См.: Мейендорф И. Апостол Петр и его преемство в византийском богословии // Православная Мысль. Вып. XI, с. 139—155.

Вообще для византийской церковной истории характерно наличие двух партий, которые отражали совсем разное понимание отношения Церкви и мира. На протяжении значительного периода этой истории прослеживается оппозиция двух церковных партий: «зилотов» (или «ригористов») и «политиков» (или «икономистов»). Первые настаивали на неукоснительном и точном соблюдении всех канонов, а вторые признавали возможным послабление их ради пользы Церкви. «Ригористическое» направление представлено было в основном монашеством, а «икономическое» — высшей церковной иерархией. В борьбе партий значительно чаще брали верх «политики», чем «зилоты», и «икономия» во многом торжествовала над «акривией»¹. Эта борьба велась преимущественно в сфере канонической и нравственно-этической, но едва уловимыми нитями она была связана и со сферой догматики, то есть с вышеуказанной противоположностью. Высшая церковная иерархия в Византии была как бы своего рода «буфером» между Церковью и государством (и вообще внешним миром); она принимала на себя мощные удары «мира сего», смягчала их и делала возможным земное бытие Церкви. Но именно поэтому высшая иерархия в наибольшей степени подвергалась процессу обмирщения, если, конечно, брать основную массу иерархов, а не таких светочей Церкви, как свв. Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и др. Вследствие этого принцип «икономии» часто распространялся не только на каноническую сферу, но и на область догматическую. Примеров подобного «догматического икономизма» в эпоху тринитарных, христологических и иконоборческих споров можно привести сколько угодно. Против него и восстал преп. Максим.

Борьба сконцентрировалась вокруг «Типоса». Сторонники монофелитства (в период заката его) пытались придать ему «икономический» смысл. Епископ Феодосий, посланник константинопольского двора, выражает это отчетливо: «Что делается ради устройства дел церковных (το δι' οἰκονομίας γυνόμενον), ты не должен принимать за догмат в собственном смысле слова». Позиция преп. Максима совершенно противоположна, и ее он высказал еще во время первого судебного процесса над ним: «Если ради устройства дел церковных вместе со зловерием уничтожается и спасительная вера, то подобного рода так называемое “устройство” есть совершенное отделение от Бога, а не единение». Более ясно сформулировать антитезу «догматическому икономизму» вряд ли возможно. Это совсем не означает, что преподобный являлся борцом против церковной иерархии. Принцип ее был свят для него. Епископу Феодосию он говорит, что Бог поставил в Церкви апостолов, пророков и учителей (см. Ефес. 4, 11), но одновременно диавол воздвиг лжеапостолов, лжепророков и лжеучителей, то есть еретиков. Принимающий первых принимает Бога, а принимающий вторых принимает диавола. Другими словами, для преп. Максима само собой разумеется, что «иерархический принцип вытекает из природы Церкви; он необходимое требование ее организации как религиозного союза, соответствует принципам и заветам Христа и в корне своем есть Его непосредственное установление. Христос получил власть от Отца... дал ее апостолам, которых избрал Сам. Апостолы

¹ См.: Шмеман А. Догматический Союз // Православная Мысль. Вып. VI, Париж, 1948, с. 179—180.

передали ее пресвитерам-пастырям и другим лицам актом хиротонии»¹. Но единственным гарантом богоустановленности иерархии в Церкви является опять же «правое и спасительное исповедание веры». Без такого исповедания она перестает служить Богу и нанимается в услужение князю мира сего.

Эта принципиальная позиция и делала преп. Максима, уже больного и измученного ссылкой старца, вождем Православия. Власть имущие державы ромеев чувствовали силу, стоящую за ним, и эта сила была силой правды и совести. В его лице оппозиция монофелитству со стороны монашества и православного люда явно противостояла тенденции заставить Церковь жить только по законам здешнего, греховного бытия. Отстаивание внеземной сущности Церкви в истории Византии почти всегда исходило от монашества, а поскольку византийская Церковь никогда не была «аристократической церковью» («Hochkirche»), но всегда являлась «народной церковью» («Volkskirche») ², то за монашеством следовала и основная масса верующих. Именно они («бабушки»), а не христианская «интеллектуальная элита» (часто впадающая в ересь), определили всё течение истории Церкви. Преп. Максим, оба его ученика Анастасия и другие исповедники веры являются лишь выразителями неслышимого нами гласа этих простых и чистых сердцем верных Господу. «Во всю землю изыди вещание их и во всю вселенную глаголы их».

III. Творчество преподобного Максима (краткий обзор)

Свои творения преп. Максим начал создавать уже будучи зрелым мужем, обретая трудный опыт подвижнической жизни. К написанию их он приступил в возрасте примерно 45—46 лет, и в течение последующих 10 лет были созданы главные его произведения (хронологию их можно установить лишь весьма приблизительно) ³. Литературное наследие преподобного чрезвычайно обширно ⁴: в «Патрологии» Миня оно занимает два солидных тома (тт. 90—91). По объему, жанровым особенностям и т. д. творения его чрезвычайно разнообразны и с трудом поддаются классификации. М. Д. Муретов

¹ Заозерский Н. А. Иерархический принцип в церковной организации // Богословский Вестник, 1911, с. 84.

² Sauranis D. Zur Soziologie des byzantinischen Monchtums. Leiden, 1962, S. 69—70.

³ Приблизительная датировка сочинений преподобного (в основном принятая большинством ученых) дается в кн.: Scherwood P. An Annotated Date-List, p. 23—56.

⁴ Общий обзор ее см. в: Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Munchen, 1959, S. 436—442; Geerard M. Clavis Patrum Graecorum. Vol. 3. Turnhout, 1979, p. 431—450; Gatti M. L. Op. cit., p. 36—109.

попытался систематизировать их, выделив богословско-экзегетические, догматико-полемические, антропологические, нравственно-аскетические, смешанного характера и т.д.¹, но эта классификация весьма условна. Логика жанра редко выдерживается преп. Максимом, и он часто нарушает границы жанровых форм, следуя развитию внутренней логики богословской мысли. Поэтому мы выделим две основные группы его творений: 1) подлинные и 2) сомнительные и неподлинны. Корпус их благодаря многочисленным изысканиям современных ученых достаточно четко определился, и мы будем опираться на эти изыскания.

1. Подлинные творения

Из подлинных творений первое место (и по объему, и по значению) занимают два произведения: «О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория» (обычно известное в латинском названии *Ambigua* или *Ambiguum liber*) и «Вопросоответы к Фалассию». Первое сочинение на самом деле есть симбиоз двух самостоятельных произведений, написанных в разное время: одно есть «Амбигва к Иоанну» (у Миня оно стоит на втором месте), оно намного обширнее и написано раньше, чем второе — «Амбигва к Фоме»². Как бы третью серию «Амбигв» составляет «Второе послание к Фоме», опубликованное сравнительно недавно П. Канаром³, но их рукописная традиция требует еще изучения. «Амбигва к Иоанну» была переведена на латинский язык Иоанном Скотом Эриугеной, и ныне мы имеем прекрасное издание этого перевода⁴. Все эти сочинения, наиболее полно являющие мощь богословско-философской мысли преподобного, занимают достойное место не только в истории собственно христианского богословия, но и в истории философской мысли, ибо здесь трактуются и проблемы, специфичные именно для этой сферы человеческого творчества. Что касается «Вопросоответов к Фалассию», то о них, как и о «Вопросах и недоумениях», мы уже имели случай говорить в связи с критическим изданием обоих произведений⁵. Отметим только, что в обоих трудах (особенно в «Вопросоответах») блестяще проявляется талант преп. Максима как богослова-экзегета, развивающего традиции духовного толкования Св. Писания, заложенные в александрийской школе⁶. В том же духе выдержано и «Толко-

¹ См. его предисловие к книге: Творения святого отца нашего Максима Исповедника, с. IV—VI.

² См.: *Bracke R. B. Some Aspects of the Manuscript Tradition of the Ambigua of Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium*, p. 97—109.

³ См.: *Canart P. La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur // Byzantion*, 1964, t. 34, p. 415—445.

⁴ См.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugene latinam interpretationem. Nunc primum edidit E. Jeuneau // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 18. Turnhout*, 1988.

⁵ См. нашу рецензию: *Византийский Временник*, 1988, т. 49, с. 211—213.

⁶ См.: *Bardy G. La littérature patristique des «Questiones et responses», sur l'Écriture Sainte // Revue Biblique*, 1933, t. 42, p. 332—339.

вание на 59 псалом», включенное в данную книгу¹. Критическое издание этого сочинения (вместе с «Толкованием на Молитву Господню») было недавно осуществлено П. Ван Деуном в очередном томе греческой серии «Корпуса христианских авторов»². Данное небольшое произведение как бы фокусирует в себе многие важнейшие черты экзегетического метода преподобного и в том числе следующую: духовное толкование необходимо есть и «типологическое» («преобразовательное») толкование — эта черта, кстати, встречается и у Оригена³. Пророк Давид, начертавший сей псалом, лишь предизображает Христа — «духовного Давида» и «истинного Царя Израиля». Поэтому у преп. Максима, как и у всех христианских писателей, «типология» неизбежно является «христологической»⁴. Экзегетический метод александрийцев иногда называют «аллегорическим», но это слово в силу своей расплывчатости и многосмысленности явно не подходит к нему⁵. Данный метод задачей своей имеет вычленение двух основных смыслов Св. Писания (хотя речь идет иногда о трех и даже четырех таких смыслах) — буквального и духовного; признавая значимость первого, он главный акцент переносит на второй, устанавливая должное соотношение обоих смыслов. Подобный метод широко применялся Климентом Александрийским, Оригеном, Дидимом Слепцом и св. Кириллом Александрийским⁶, наследником которых в данном плане является преп. Максим.

Этим методом он пользовался применительно не только к Ветхому Завету, но и к Новому. Ярким образцом тому служит «Толкование на Молитву Господню» — сочинение, также вошедшее в данный том⁷. Толкуя эту основную и наиглавнейшую для всех христиан молитву, преп. Максим опять является наследником глубокой традиции, восходящей еще к Оригену и Тертуллиану и представленной до него в наиболее полном виде аналогичным трактатом св. Григория Нисского. Комментарий на «Отче наш» преподобного занимает в данной традиции особое место: он не является в собственном смысле слова ни чисто богословским, ни экзегетическим произведением, а есть своего рода «мистагогия» (введение в таинства)⁸, ибо Молитва Господня, согласно преп. Максиму, заключает в себе семь наиглавнейших таинств, которые и составляют суть мира духовного. Это сочинение по четкости композиции, строгости стиля и глубине мысли представляет од-

¹ Перевод его до этого был опубликован в журнале «Символ» (1989. № 22. с. 187–198).

² *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo*. Edidit P. Van Deun // *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Vol. 23. Turnhout; Leuven, 1991.

³ См.: *Danielou J. Origene*. P., 1948, p. 145–174.

⁴ См.: *Danielou J. From Shadow to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers*. L., 1960, p. 25.

⁵ *De Lybac H. Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. P., 1950, p. 8.

⁶ См.: *Kerrigan A. St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*. Roma, 1952, p. 25–240.

⁷ Наш перевод его (под псевдонимом И. Венедиктов) первоначально был опубликован в «Журнале Московской Патриархии» (1986, № 7–8).

⁸ См.: *Dalmais I. H. Un traité de théologie contemplative. Le Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur* // *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1953. t. 29, p. 123–159.

но из лучших творений преподобного¹. В данном плане с ним может сравниться и другое произведение — собственно «Мистагогия» (или «Тайноводство»). Метод, применяемый преп. Максимом к толкованию Св. Писания, используется и здесь, но для объяснения уже Божественной литургии². Если судить по жанру, то «Мистагогия» есть первый в греческой патристике литургический комментарий (хотя прецеденты его имели место и в александрийской, и в антиохийской школах, а также у Дионисия Ареопагита, где намечались различные типы «мистагогий»). Но, как всегда, преп. Максим выходит за границы жанра, и его «Мистагогия» есть скорее богословско-аскетическое (а частично и экклесиологическое) сочинение, чем комментарий на Литургию в собственном смысле слова³. Без этого произведения многие аспекты богословия преподобного не обретают должной рельефности и четкости, поэтому оно и включено в данный том⁴. С «Толкованием на Молитву Господню» и «Мистагогией» органично смыкается небольшой экзегетический этюд «К Феопемпту Схоластику» (перевод его на русский язык впервые публикуется в данном томе). Он почти не привлекал внимания исследователей творчества преподобного, хотя очень характерен для понимания мировоззренческого стиля его: несколькими штрихами преп. Максим здесь намечает контуры духовного смысла трех евангельских мест, скрывающегося под телесным покровом буквы.

Особую группу среди творений преподобного составляют так называемые «Главы», обычно распределяемые по «сотницам» («центуриям»). Этот особый жанр христианской письменности возник из слияния двух традиций. С одной стороны, его возникновение обусловили сборники изречений (афоризмов) первых отцов-пустынников («Aporhptegmata»), передававшиеся первоначально в устной традиции, а затем получившие письменное закрепление; с другой — философские сентенции, приобретшие популярность в позднеантичной философской прозе (Марк Аврелий, Эпиктет, Порфирий)⁵. В христианскую литературу жанр «Глав» первым ввел Евагрий Понтийский, которого и следует считать основателем этого жанра, ибо он придал ему законченную форму, в том числе форму «сотниц»⁶. Впоследствии этот жанр стал излюбленным жанром аскетической письменности: в рамках его создавали свои творения преп. Марк Подвижник, блаж. Диадок Фотикийский,

¹ См.: Madden N. The Commentary on the Pater Noster: An Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium, p. 147–155.

² См.: Bornert R. Explication de la liturgie et interpretation de l'Ecriture chez Maxime le Confesseur // Studia Patristica, 1970, vol. 10, p. 323–327.

³ См.: Bornert R. Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII^e au XI^e siècle. P., 1966, p. 29–124; Dalmais I. H. Place de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine // Studia Patristica, 1962, vol. 5, p. 277–283; Idem. Théologie de l'Eglise et mystere liturgique de S. Maxime le Confesseur // Studia Patristica, 1975, vol. 13, p. 145–153.

⁴ Наш перевод до этого был опубликован в «Журнале Московской Патриархии» (1987, № 4–5, 7–8, 10).

⁵ См.: Ivanka E. Kephalaia. Eine byzantinische literaturform und ihren antiken Wurzeln // Byzantinische Zeitschrift, 1954, Bd. 47, S. 285–291.

⁶ См. прекрасное вступление к критическому изданию «Практика» Евагрия: *Evagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine. T. 1. Introduction* par A. Guillaumont et C. Guillaumont (Sources chrétiennes, № 170). P., 1971, p. 113–116.

св. Исихий Синаит, преп. Фалассий (друг и сподвижник преп. Максима Исповедника), св. Иоанн Дамаскин, преп. Симеон Новый Богослов, св. Григорий Палама и др. Из грекоязычной христианской литературы данный жанр перекочевал и в сироязычную христианскую письменность (преимущественно несторианскую), где он бытовал в форме «Мемра» вплоть до X в. (Илия Анбарский)¹. Четыре подлинных творения преп. Максима также написаны в этом жанре. Первое место среди них по своему богословскому значению занимают «Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия» (их не следует путать с «Умозрительными и деятельными главами», вошедшими в «Добротолубие», — произведением неподлинным). Форма «Глав» в этом произведении, по мнению Г. У. Бальтара, достигает большего совершенства, чем у Евагрия и блаж. Диадокха, и напоминает искусно выдержанные по композиции музыкальные вариации, где мотив одной темы плавно переходит в мотив другой, не нарушая внутренней гармонии. Что касается содержания, то в этих вариациях основной тон задают «александрийские мотивы», восходящие еще к Филону Александрийскому (с сочинениями которого преп. Максим был, вероятно, знаком) и проходящие красной нитью в произведениях Оригена, Евагрия Понтийского и Дионисия Ареопагита². Однако, как всегда, преподобный далек от компиляторства, и его мощный богословский гений, органично усваивая все ценное в александрийской традиции, отсекает неправославные и еретические элементы ее. Поэтому упомянутый выше процесс «воцерковления» оригенизма наглядно представлен в данном произведении, перевод которого на русский язык впервые публикуется в нашем томе. Другое сочинение того же жанра — «Различные богословские и домостроительные главы» (или «Пятнадцать глав») ³. Они являются подлинной частью позднейшей компиляции из трудов преп. Максима под тем же названием. Была предпринята попытка приписать эти «Главы» перу Псевдо-Марка Отшельника⁴, но после того как было доказано, что сам Псевдо-Марк писал намного позднее преп. Максима⁵, данная гипотеза отпала. П. Шервуд возвратил авторство этих «Пятнадцати глав» преп. Максиму⁶, и его выводы признаны современной патрологической наукой. По содержанию они тесно примыкают к предшествующим «Главам» и, возможно, представляя собой осколок утерянного произведения преподобного. Следующие десять глав указанной компиляции («Различные богословские и домостроительные главы»), как установил К. Де Фогт, также являются особым небольшим произведением преп. Максима. Проанализировав рукописную традицию его (семь манускриптов), этот ученый доказал принадлежность данного творения преподобному⁷. И действительно, это сочинение, носящее в рукописной тра-

¹ См.: Juckel A. Der Ktaba d-Durrassa des Elija von Anbar, das letzte grosse syrische Zenturienwerk // Symposium Syriacum 1984. Roma, 1987, p. 419—427.

² См.: Balthasar H. U. Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 487—642.

³ Наш перевод опубликован в журнале «Символ» (1989, № 22, с. 179—186).

⁴ См.: Disdier M. F. Une oeuvre douteuse de saint Maxime le Confesseur. Les cinq Centuries théologiques // Echos d'Orient, 1931, t. 30, p. 160—178.

⁵ См.: Khalife I. A. L'inauthenticité du «De temperantia» (Kephalaia neptika) de Marc l'Ermite (PG 65, 1053—1069) // Melanges de l'Université Saint Joseph, 1949/1950, t. 28, p. 61—66.

⁶ Scherwood P. An Annotated Date-List, p. 35—36.

⁷ De Vogt C. Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, non encore identifiés

диции название «Десять глав о добродетели и пороке», по стилю и ряду мировоззренческих мотивов (в частности, главной теме — диалектике «наслаждения-муки», присущей бытию греховного и искупленного Спасителем человечества), органично вписывается в контекст богословия преп. Максима. Перевод на русский язык впервые публикуется в данном томе.

Четвертое произведение, принадлежащее тому же жанру, — «Главы о любви» (или просто «О любви»). Изучение рукописной традиции его А. Череза-Гастальдо¹ увенчалось критическим изданием этого сочинения (нам, к сожалению, недоступным)². Оно подразделяется на четыре «сотницы», и каждое из этих чисел имеет символическое значение: четыре указывает на число Евангелий, а сто еще со времен Оригена считалось священным числом, поскольку единица (монада) соотносилась с Богом³. Как и в двух других «Главах», в данном произведении наиболее ощутимо влияние александрийской традиции, особенно Евагрия Понтийского, но здесь вновь проявляется способность преп. Максима к созданию богословского синтеза⁴: усваивая многие влияния, он творит, опираясь прежде всего на собственный духовный опыт и на опыт многих поколений подвижников. По типу своему «Главы о любви» принадлежат к нравственно-аскетическим сочинениям, и аскетическое богословие преподобного здесь находит свое наиболее полное выражение. Из всех творений его это самое популярное. Признательность читателей оно снискало себе уже в средние века: «Главы о любви» активно читались и переписывались в самой Византии, став классическим трудом аскетической письменности⁵, а также на Западе, где они стали известны благодаря переводу на латинский язык монаха Цербана (первая половина XII в.)⁶. Переведено оно и на все основные современные

des cinq centuries théologiques (CPG 7715)//Byzantion, 1987, t. 57, p. 415—420.

¹ См.: Ceresa-Gastaldo A. Il Codice Vaticano Palatino Gr. 49 (fine IX secolo) contenente i «Capitoli sulla carità di S. Massimo Confessore // Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni. Vol. 1. Milano, 1956, p. 403—414; *Idem*. Die Überlieferung der Kephalaia peri agapes von Maximus Confessor auf Grund einiger alten Athoshandschriften // Orientalia Christiana Periodica, 1957, vol. 23, p. 145—158; *Idem*. Nuove ricerche sulla tradizione manoscritta dei Kephalaia peri agapes di S. Massimo Confessore // Akten des XI. Internationale Byzantinistenkongress, p. 72—77.

² См.: Massimo Confessore. Capitoli sulla carità. Editi criticamente con introduzione da A. Ceresa-Gastaldo. Roma, 1963.

³ Maxime le Confesseur. Centuries sur la charité. Introduction et traduction de J. Pegon (Sources chrétiennes. № 9). P., 1845, p. 27; *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity. Translated and Annotated by P. Scherwood. Westminster, L., 1955, p. 102.*

⁴ См.: Dalmats I. H. L'héritage évagrienne dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur // Studia Patristica, 1966, vol. 8, pt. 2, p. 356—362; Balthasar H. U. Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 408—414.

⁵ См.: Declerck J. Les citations de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l'Evergitis // Byzantion, 1985, t. 55, p. 91—101.

⁶ См.: Boronkai I. Übersetzungsfehler in Cerbanus' lateinischer Version von Johannes Damascenus und Maximus Confessor // Philologus, Bd. 115, 1971, S. 32—45; *Idem*. Sprachliche Calques in einer lateinischen Übersetzung aus dem 12. Jahrhundert (Cerbanus: Liber Hecatontadum De Caritate Maximi philosophi et monachi) // Acta Academiae Scientiarum Hungaricae, 1975, vol. 23, p. 305—318; *Idem*. Die Maximus-Übersetzung des Cerbanus (Lehren aus einer münchener Handschrift) // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae,

западные языки. В Древней Руси имя преп. Максима было известно благодаря в первую очередь этому произведению¹. Существует и несколько переводов «Глав о любви» на русский язык, один из которых сделан св. Феофаном Затворником в «Добротолюбии». Необходимость в новом переводе объясняется не только естественным устареванием прошлых, но и тем, что они содержат ряд неточностей, иногда весьма существенных. В частности, грешит этим недостатком и перевод св. Феофана, который, как и прочие его переводы, часто является не собственно переводом, а пересказом (парафразой) содержания оригинала.

Своего рода естественным продолжением «Глав о любви» является «Послание к Иоанну Кубикулярию о любви». И. Дальме, первый по-настоящему оценивший данное послание, опираясь на него, недаром именует преп. Максима «учителем любви»². Не преувеличивая, можно сказать, что оно является одним из самых лучших шедевров святоотеческой аскетической письменности, ибо здесь преподобному удалось собрать и заключить в малый объем ценнейший нектар самых изысканных цветов христианской духовности. Поэтому данное послание и включается в наш том, тем более что оно еще не публиковалось в русском переводе. Наконец, третьим важнейшим аскетическим произведением преп. Максима является «Слово о подвижнической жизни» (мы сохраняем название, данное самим преподобным; в «Добротолюбии» оно называется «Слово подвижническое»). Написанное раньше «Глав о любви», это сочинение стоит в непосредственной внутренней связи с ними и адресовано одному и тому же лицу; можно даже сказать, что оно служит своего рода предисловием к «Главам о любви»³. Написанное в форме диалога (или беседы умудренного духовным опытом старца и начинающего монаха), оно более просто по содержанию, чем «Главы». Мысль преподобного течет здесь неторопливым прозрачным ручейком и настраивает читателя на созерцательный лад, подготавливая его к восприятию более серьезных и глубоких вещей. Данное творение является замечательным введением в многоплановую симфонию богословской системы преп. Максима, где с изысканной логикой мысли и внутренней соразмерностью сплетаются многие и разнообразные мотивы. Поэтому оно и помещается в самом начале нашего тома.

Среди подлинных произведений преподобного своеобразное место занимает «Краткое изъяснение в главах спасительной Пасхи Христа Бога нашего». Оно посвящено вычислению дня Пасхи в связи с библейской и языческой хронологиями. К сожалению, это сочинение малоизучено⁴, хотя

1976, vol. 24, p. 307–333.

¹ См.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903, с. 17, 310; *Thomson F. J.* The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and Its Implications for Russian Culture // *Slavica Gandensia*, 1978, vol. 5, p. 112–113, 132.

² См.: *Dalmat I. H.* Saint Maxime le Confesseur. Docteur de la Charité // *La Vie Spirituelle*, 1948, t. 2, p. 296–303.

³ См.: *Dalmat I. H.* La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le Liber Asceticus // *Irenikon*, 1953, t. 24, p. 17–39.

⁴ Практически единственным исследователем, посвятившим небольшой экскурс данному произведению, является Э. Шварц: *Schwartz E.* Christliche und jüdische Ostertafeln // *Abhandlungen der Königlich Gesellschaft der Wissen-*

представляет собой несомненный интерес для истории православного богослужения. Извлечением из него является «Краткая хронология жизни Христа», изданная Братке¹. Значительно большую известность снискали себе так называемые «Схолии к Дионисиевскому Корпусу», перевод которых на латинский язык Анастасием Библиотекарем (IX в.) сделал их популярными на Западе. Однако, как установили современные ученые, эти схолии есть коллективное творчество многих поколений христианских писателей, начиная с Иоанна Скифопольского, и преп. Максиму принадлежит лишь малая толика их. Причем вычленив его подлинные схолии пока представляется мало возможным, и остается довольствоваться чисто гипотетическими атрибуциями². Поэтому обычное представление о преподобном как о «схоласте Ареопagitик» требует серьезных корректив.

Существенную грань творчества преп. Максима составляют его догматико-полемические произведения, в которых он защищает преимущественно основные положения православной христологии и, в частности, диофелитство. На первое место среди них следует поставить «Диспут с Пирром» — наиважнейший христологический трактат преподобного³, представляющий собой стенографическую запись того диспута с экс-патриархом, речь о котором шла выше. Подобное обстоятельство сообщает необычайную живость произведению, доносящему до нас непосредственную атмосферу богословских баталий той эпохи. «Диспут» также являет во всем блеске гибкую силу мысли преподобного и его диалектическое искусство спора, вкуче с незыблемой убежденностью в истинности Православия. Эти же черты присущи и другим двадцати семи догматико-полемическим творениям преп. Максима, где он тщательно исследует главные христологические термины («природа», «сущность», «ипостась», «лицо», «воля», «действие» и т. д.), включая учение о двух «волях» и «действиях» Христа в общесотериологический контекст православного вероучения. В данных произведениях, как и в «Амбигвах», проявляется богословско-философский талант преподобного: хорошо освоив технику античного философского мышления, он искусно применяет ее для решения богословских проблем, творчески развивая святоотеческую традицию такого служебного использования философии для нужд богословия, нашедшую до этого выражение в трудах свв. каппадокийцев и «неохалкидонитов» VI в.⁴. Не менее важную часть корпуса сочинений преп. Максима составляют послания, число которых достигает 50. Большинство из них является подлинно богословскими произведениями, иногда весьма обширными по объему. Поэтому глубокое понимание творчества пре-

schaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1905, Bd. 8, 6; S. 81–88.

¹ См.: *Bratke K.* Maximi Confessoris Chronologia succinta vitae Christi // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1892, Bd. 13, S. 382–384.

² См.: *Balthasar H. U.* Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 644–672; *Suchla B. R.* Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1980, Bd. 3, S. 33–66.

³ См.: *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Cambridge (Mass.), 1956, p. 463, 493.

⁴ См.: *Heinzer F.* Gottes Sohn als Mensch, S. 29–116; *Idem.* Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessor // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1981, Bd. 28, S. 372–392.

подобного немислимо без учета данных посланий. Наконец, нельзя не упомянуть и о фрагментах сочинений преп. Максима, дошедших до нас в различных сборниках и катенах. Основную массу их собрал и издал С. Л. Епифанович¹, оказав патрологической науке неоценимую услугу. В ряде случаев мы имеем дело безусловно с псевдоэпиграфами, но некоторые фрагменты несомненно принадлежат преподобному, хотя эту принадлежность не всегда удается верифицировать².

Особую проблему представляет сочинение под условным названием «Житие Пресвятой Богородицы» (в оригинале это название чрезвычайно длинное). Оно дошло до нас только в грузинском переводе, который осуществил афонский монах (грузин по национальности) Евфимий между 980 и 990 гг. Кстати сказать, тот же Евфимий является автором перевода на грузинский язык и «Жития преп. Максима Исповедника». Что же касается «Жития Пресвятой Богородицы», то следы этого произведения и упоминания о нем полностью отсутствуют в греческой традиции, что бросает тень сомнения на подлинность атрибуции его преп. Максиму. Тем не менее, издатель данного сочинения М.-Ж. Ван Есбрёк считает возможным говорить об авторстве преп. Максима. Проведя детальный анализ «Жития», определив его источники (в число которых входят некоторые апокрифы, как, например, «Протоэвангелие Иакова», а также устное Предание) и наметив контуры его влияния на последующую византийскую традицию (аналогичные произведения Иоанна Геометра, Симеона Метафраста и др.), он приходит к выводу, что это «Житие» принадлежит к самым ранним творениям преп. Максима и написано им до 626 г.³ Если подобные выводы католического ученого соответствуют истине (а аргументация его производит впечатление достаточно убедительной), то литературное наследие преподобного обогащается еще одним произведением своеобразного характера, написанным в жанре и стиле, не свойственным зрелому периоду его творчества.

2. Сомнительные и неподлинные творения

Как и многим отцам Церкви, преп. Максиму часто приписывались в рукописной традиции сочинения, ему не принадлежащие. Но если относительно одних из них (исходя из внутренних и внешних свидетельств) можно сказать, что это явные псевдоэпиграфы, то в отношении других возникают сомнения и мнения ученых здесь расходятся. К таким сомнительным сочинениям преподобного следует отнести в первую очередь «Умозритель-

¹ См.: *Епифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника, с. 26—100.

² Так, например, в экзегетических «катенах» на «Песнь Песней» большое место занимают цитаты, подписанные именем преподобного. И хотя мировоззренческие мотивы их явно выдержаны в его духе, они вряд ли принадлежат ему. См.: *Kirchmeyer J.* Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique? // *Studia Patristica*, 1966, vol. 8, t. 2, p. 406—413.

³ См.: *Maxime le Confesseur.* Vie de la Vierge. Traduit par Michel-Jean van Esbroeck // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores iberici*. T. 22. Lovani, 1986, p. V—XXXVIII.

ные главы» (или «Московские гностические главы»), опубликованные С. Л. Епифановичем по единственной рукописи, хранящейся в Москве. Сам издатель считал, что «они и по стилю, и по терминологии, и по воззрениям, несомненно, Максимовы» и составлены из различных произведений преподобного, ныне утерянных¹. Г. У. Бальтазар пошел еще дальше: данные «Главы», полагал он, есть не компиляция из трудов преподобного, а законченное и совершенно подлинное произведение его, только написанное в самый ранний период творчества². Но И. Хаузерр счел их неподлинными³, и его точка зрения возобладала среди современных исследователей. Однако, на наш взгляд, мнение С. Л. Епифановича и Г. У. Бальтазара имеет под собой больше оснований: «Умозрительные главы» содержат мысли, характерные для преп. Максима, и, скорее всего, принадлежат ему. Зато аналогичное произведение — «Практические главы», изданные также С. Л. Епифановичем⁴, явно не принадлежат преп. Максиму. Гипотеза русского ученого, считавшего, что эти «Главы» вышли из под пера Евагрия Понтийского, в настоящее время подтверждается другими исследователями. Столь же явный псевдоэпиграф представляют и «Другие главы» — сочинение, как ныне установлено, принадлежащее малоизвестному византийскому мистикам XI—XII вв. Илии Экдику⁵. О «Различных богословских и домостроительных главах» (в пяти «сотниках») речь шла выше — только «Пятнадцать глав» и «Десять глав о добродетели и пороке» принадлежат преподобному. Также за сочинение Псевдо-Максима следует считать флорилегий под названием «Богословские главы» (обычно известные в своем латинском названии *Loci communes*)⁶.

Об остальных неподлинных произведениях преп. Максима можно лишь кратко упомянуть. К ним относятся: «Краткое изложение веры»⁷; логический трактат «Определения на «Введение» Порфирия и «Категории» Аристотеля»⁸; иногда приписываемые преподобному в рукописной традиции «Диалоги о Святой Троице», но чаще числящиеся под авторитетным именем св. Афанасия Александрийского — автор их неизвестен, но он жил намного раньше преп. Максима (IV в.)⁹; широко распространенный трактат «О душе», текст которого практически совпадает с аналогичным сочинением, приписываемым св. Григорию Чудотворцу, но восходящим к античной

¹ Епифанович С. Л. Материалы..., с. VII, 33–56.

² См.: Balthasar H. U. Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 484–486.

³ См.: Hausherr I. Nouveaux Fragments grecs d'Evagre le Pontique // *Orientalia Christiana Periodica*, 1939, vol. 5, p. 229.

⁴ См.: Епифанович С. Л. Материалы..., с. VIII, 56–59.

⁵ См.: Disder M. T. Elie l'Ecdicos et les Hetera Kephalalaia attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean Carpathos // *Echos d'Orient*, 1932, t. 31, p. 17–43; Darrouzes J. Elie Ecdicos // *Dictionnaire de Spiritualité*. T. IV, pt. 1. P., 1960, p. 576–578.

⁶ См.: Richard M. Florileges grecs // *Dictionnaire de Spiritualité*. T. V, P., 1964, p. 475–512.

⁷ См.: Епифанович С. Л. Материалы..., с. XII, 80–82.

⁸ См.: Rouche M. Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 1974, Bd. 23, S. 61–76.

⁹ См.: Bizer C. Studien zu Pseudathanasianischen Dialogen der Orthodoxos und Aetios. Bonn, 1970, S. 24–40.

философской традиции¹, и, наконец, «Гимны». Все эти произведения, ложно надписываемые именем преп. Максима, лишь свидетельствуют о том большом авторитете, каким он пользовался у древних книжников.

3. Общая характеристика творчества преп. Максима. Его влияние

Данный краткий обзор литературной деятельности преп. Максима показывает, сколь многоплановой и разнообразной была она. За этой многоплановостью творчества улавливается и неоднозначная многоплановость мысли. Богослов, философ (или, точнее, «любомудр»), экзегет, мистик и полемист органично слились в личности преподобного. Поэтому его мирозерцание, с одной стороны, поражает наличием многообразных пластов и их сложным переплетением. Но, с другой стороны, оно обладает удивительной внутренней стройностью и соразмерностью — это упорядоченный «космос» духовности и богословской глубины, каждая часть и даже маленькая деталь которого взаимосвязаны и обретают свой смысл в единстве целого². Но уловить эту гармонию целого за феноменальной множественностью пестрого сплетения мировоззренческих тем часто бывает трудно, ибо большинство творений преподобного — «богословские отрывки, главы, заметки. Он любит писать отрывочно»³. Здесь нужно найти какой-то сквозной лейтмотив, тот основной и глубинный нерв всей богословской системы его, который является внутренним двигателем ее и сообщает ей единство. И думается, что поиск его должен исходить из факта удивительной гармонии между жизнью и творчеством, личностью и мировоззрением преподобного. А эта гармония берет исток в монашеском житии его: однажды встав на путь подвижничества, инок Максим неуклонно следовал им до самой славной кончины своей. Поэтому аскетическое богословие является центральной осью всего его мирозерцания⁴.

Это богословие, как и вся система преподобного, представляет собой сплав различных тенденций и течений, наметившихся в предшествующей христианской аскетике. Иногда данный сплав несколько упрощенно представляют как синтез аскетики Евагрия Понтийского и «Ареопagitик»⁵. О значении влияния Евагрия уже было сказано, а что касается Дионисия Аре-

¹ См.: *Lebreton J.* Le traite de l'âme de saint Gregoire le Thaumaturge // *Bulletin de litterature ecclesiastique*, 1906, t. 88, p. 73–83; *Einaeson B.* On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul // *Classical Philology*, 1933, vol. 28, p. 129–130; *Gafte H.* Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie in Islam. Heidelberg, 1971, S. 54–62, 95–113, 114–129.

² *Thunberg L.* Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor. N. Y., 1985, p. 31.

³ *Флоровский Г. В.* Византийские Отцы V–VIII вв., с. 198.

⁴ См. ряд верных наблюдений на сей счет: *Dalmats I. H.* L'oeuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur // *La Vie Spirituelle. Supplement*, 1952, t. 21, p. 216–226.

⁵ *Bouyer L.* La spiritualité du Nouveau Testament et des pères. P., 1966, p. 518.

опагита, то воздействие его сочинений на мировоззрение преп. Максима также не вызывает сомнений¹. Тем не менее, следует отметить существенную черту, отличавшую друг от друга двух мыслителей: мистическое богословие автора «Ареопагитик» было, так сказать, «теоретическим» и не опиралось на личный духовный опыт²; аскетическое богословие преп. Максима, наоборот, исходило прежде всего именно из такого опыта. Поэтому речь может идти только о чисто внешних заимствованиях второго от первого, которые перерабатывались и усваивались благодаря этому личному мистическому опыту. Намного более сродными преп. Максиму в данном плане были великие каппадокийские отцы, и степень влияния их аскетики на аскетическое богословие преподобного еще требует изучения³. Аналогичное можно сказать и относительно воздействия «новоалександрийцев» (особенно св. Афанасия Великого) на нравственно-аскетическое учение преп. Максима — оно было, безусловно, немалым. Наконец, требует еще исследования влияние творений преп. Макария Египетского на творчество преп. Максима. Знакомство последнего с сочинениями блаж. Диадокха Фотикийского установлено⁴, а через них мощная струя мистики преп. Макария достигла преп. Максима. Но вполне вероятно, что можно обнаружить следы и непосредственного влияния творений египетского подвижника на мирозерцание преп. Максима. Как бы то ни было, силой своего творческого гения⁵ он сплавил воедино все эти различные влияния, оставив в наследие последующим поколениям православных богословов разрабатывать и развивать многие темы, намеченные им.

В этом проявляется еще одна важнейшая черта творчества преподобного: гибкое сочетание традиционности и новаторства. Будучи глубоко преданным святоотеческому Преданию, которое он рассматривал в неразрывном единении со Св. Писанием и авторитетом вселенских соборов, преп. Максим был непримиримым врагом всякого еретического «новшества», как коренного разрыва с традицией отцов⁶. Но это была прежде всего верность духу, а не букве Предания, что и позволило преподобному быть подлинным «новатором», оставаясь «традиционалистом». Верность Преданию заставляла его мысль постоянно работать и перерабатывать это Предание, делая его как бы всегда новым, — и именно поэтому преп. Максим занимает такое почетное место в сонме прочих святых отцов, являясь истин-

¹ См.: Völker W. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht. B., 1961, S. 331—350.

² См.: Vanneste J. La théologie mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite // Studia Patristica, 1962, vol. 5, pt. 3, p. 401—415.

³ Относительно общего влияния их богословия см.: Berthold G. C. The Cappadocian Roots of Maximus Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium, p. 51—59.

⁴ См.: Des Places E. Maxime le Confesseur et Diadoque de Photice // Ibid., p. 29—35.

⁵ В. Фёלקер справедливо называет его «гением суммации»: («Genie der Summation»). См.: Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965, S. 490.

⁶ См.: Pelikan J. Council or Father or Scripture: The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor // The Heritage of the Early Church, p. 277—288.

ным хранителем церковных догматов¹. Его конфликт с высшей византийской иерархией, закончившийся славным исповедничеством, был, помимо всего прочего, конфликтом благочестивого дерзновения мысли с псевдоблагочестивым неприятием духа Предания и трусостью мысли. Подобный конфликт не раз проявлялся и проявляется в истории Церкви. Преп. Максим — это полный антипод того «благочестивца», фигура которого стоит и за антиникейской реакцией, который поддерживал «Энотикон» императора Зинона, служил опорой монофелитской, а позднее и иконоборческой партий. «Неспособность или боязнь принять смелую догматическую истину удерживает такого благочестивца на его охранительной позиции. Идея догматическая, будь-то «единосущие» Сына с Отцом, или возможность «обожения» человеческого естества, кажется смелым посягательством на то, что едва-едва усвоено из Писания. Страх думать и сознательно верить толкает такой неискушенный ум на линию наименьшего сопротивления, хотя бы ценою исповедания неправославной мысли, — монархианской, субординационистской, арианской, несторианской, монофиситской, монофелитской, иконоборческой»². Противостоя такому псевдоблагочестию, неминуемо скатывающемуся в ересь, преп. Максим исходил из того глубокого убеждения, что истина Откровения постоянно раскрывается для человеческого ума по мере его духовного преуспеяния, которое осуществляется в единстве «делания» (практики) и «созерцания» («теории»).

Данные две основные черты творчества преподобного и определили его влияние на позднейшие поколения христиан и на всё последующее развитие христианской мысли. Не всегда оно было одинаковым, и не во все эпохи мы можем констатировать его. Поэтому можно наметить только главные вехи его влияния. Что касается Византии, то св. патриарх Фотий, например, был знаком со многими произведениями преп. Максима и запечатлел в своей «Библиотеке» краткое содержание их³. Отношение св. Фотия к творениям преподобного явно двойственно: его, воспитанного на канонах классической греческой прозы, явно отпугивает стиль преп. Максима, который он считает то чересчур растянутым и напыщенным, то излишне простым и грубоватым, лишенным изыска. Экзегетический метод преп. Максима также не удовлетворяет Фотия: по мнению патриарха, он «далек от буквального смысла и известной истории» (λόγος τοῦ ὑψίστου καὶ τῆς ἐννομιᾶς ἱστορίας) — сам св. Фотий больше склоняется к антиохийскому методу толкования Св. Писания. Впрочем, как считает патриарх, тем, кто любит «вращать свой ум в духовных толкованиях и созерцаниях», сочинение преп. Максима (речь идет о «Вопросоответах к Фалассию») может предоставить много глубоких и разнообразных решений. Высоко оценивает св. Фотий также благочестие, чистую и искреннюю любовь ко Христу преподобного. Послания его также признаются необходимыми для стремящихся к «исправлению нравов» и сохранению благочестивой бодрости ума. «Слово о подвижнической жизни» патриарх

¹ См.: Скабалланович М. Н. Хранение догмата в Церкви // Труды Киевской Духовной Академии, 1910, сентябрь, с. 17—77.

² Архимандрит Киприан (Керн). Золотой Век Святоотеческой Письменности. Жизнь и учение восточных отцов IV века. Париж, 1967, с. 22—23.

³ См.: Photius. Bibliothéque. Т. III. Р., 1962, р. 74—89.

признает полезным для всех, особенно для тех, житие которых посвящено трудничеству. Иногда св. Фотий даже склонен признавать и стиль преподобного ясным. В целом, он считает преп. Максима за «мужа святого» и «мудрого». Эти свидетельства св. Фотия показывают, что творчество преподобного не для всех было легко воспринимаемым и что порой оно даже вызывало определенную оппозицию читателей своей сложностью.

Спустя два века Анна Комнина запишет впечатление своих современников (и собственное), производимое трудами преподобного: «Я вспоминаю, как часто мать моя, императрица, сидя за завтраком, держала в руках книгу и углублялась в слова святых отцов догматистов, а особенно философа и мученика Максима. Она интересовалась не столько изысканиями в естественных науках, сколько догматическими вопросами. Нередко случилось мне восхищаться ею, и в своем восхищении я как-то сказала: “Как можешь ты устремлять взоры на такую высоту? Я трепещу и даже кончиками ушей не дерзаю внимать этому. Ведь философствование и мудрость этого мужа, как говорят, вызывают головокружение у читателей”. Она с улыбкой ответила мне: “Такая робость, я знаю, похвальна, да и сама я не без страха беру в руки подобные книги, однако не в состоянии от них оторваться. Ты же подожди немного. Посиди сначала над другими книгами, а потом вкусишь сладость этих”¹. Следует отметить, что Анна Комнина и ее мать (царица Ирина) не были в ту эпоху единственными почитателями преп. Максима: таковым являлся, например, и брат василевса Алексея I Комнина — Исаак Севастократор, также высоко ценивший творения его и хорошо знакомый с ними². Данное свидетельство XI в. не только подтверждает, но и дополняет и расширяет суждение знаменитого византийского книжника IX в.: глубина богословской мысли преп. Максима отпугивала, но значительно чаще неудержимо притягивала к себе, причем не только клириков, а и образованных мирян.

Конечно, наибольшее число читателей снискали себе творения преподобного среди монахов. Пример Павла Эвергета, о котором упоминалось выше в связи с «Главами о любви» (он 49 раз цитирует преп. Максима), отнюдь не является исключением. Во многих монастырских библиотеках хранились сочинения преподобного: так, например, известно, что Григорий Пакуриан, будучи ктиторм одной обители, подарил ей, среди прочего, две книги св. Максима; в Кристоферратском монастыре также хранились кодексы с его творениями, переписанные в 992 г.³. Аскетическое богословие преп. Максима, безусловно, оказало влияние на всех последующих византийских мистиков — в частности, на преп. Симеона Нового Богослова, несомненно знакомого с творениями одного из своих великих предшественников⁴. Позднее они входили и в круг излюбленного чтения св. Григория

¹ Анна Комнина. Алексиада. М., 1965, с. 174.

² См.: Steel C. Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sebastocrator // Maximus Confessor. Actes du Symposium, p. 365—373.

³ См.: Соколов И. Состояние монашества в византийской Церкви с половины IX до начала XIII века (842—1204). Казань, 1894, с. 439, 447.

⁴ См.: Volker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1974, S. 266—267, 270—272; Fraigneau-Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Théologien. P., 1985, p. 139, 149, 191.

Паламы¹, став для него неотделимой частью святоотеческого Предания², Ряд других византийских богословов -- преп. Анастасий Синаит, св. Иоанн Дамаскин, Георгий Схолярый, Филофей Коккин, Иоанн Кантакузин и др. -- также часто цитировали сочинения преподобного, развивая многие его мысли. Об известности и авторитете преп. Максима среди византийских православных читателей свидетельствуют и многочисленные «флорилегии» («собрания цветов», т. е. извлечений из святоотеческих творений), куда вошли избранные выдержки из его произведений³. Из Византии сочинения преп. Максима пришли и на Русь. Влияние преподобного на древнерусскую книжность и на духовность русского Православия еще требует детального изучения. Однако можно сказать, что оно прослеживается начиная с истоков славянской письменности (в «Изборник Святослава 1073 г.» -- вторую по древности русскую книгу -- вошло достаточно большое количество фрагментов сочинений преп. Максима)⁴, ощутило и в другие периоды истории русской культуры⁵ вплоть до св. Паисия Величковского⁶.

Влияние трудов преподобного не обошло стороной и латинский Запад⁷. Классическим образцом этого влияния служит личность и мирозерцание Иоанна Скота Эриугены -- выдающегося средневекового богослова и мыслителя, переведшего два основных труда преп. Максима («Вопросоответы к Фалассию» и «Амбигва к Иоанну»). Его мировоззрение определилось в первую очередь воздействием трех греческих отцов Церкви -- св. Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и преп. Максима. Через переводы и собственные сочинения Эриугены, в которых он развивает ряд мыслей, воспринятых от преподобного, богословие последнего достигло Запада⁸.

¹ См.: *Епископ Алексий*. Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906, с. 14.

² См.: *Florovsky G.* Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // *The Greek Orthodox Theological Review*, 1959, vol. 5, p. 126.

³ *Van Deun P.* Les citation de Maxime le Confesseur dans le florilège palamite de l'Atheniensis, Bibliothèque Nationale 2583 // *Byzantion*, 1987, t. 57, p. 127--157.

⁴ См.: *Сидоров А. И.* Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материале Изборника Святослава) // *Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян*. М., 1991.

⁵ Помимо указанной работы А. И. Соболевского см. также: *Архангельский А. С.* Творения Отцов Церкви в древнерусской письменности. Ч. IV. Казань, 1890, с. 200--204 (выдержки из творений преп. Максима в «Измарагде» XIV в.) Кроме того, например, преп. Нил Сорский три раза цитирует преп. Максима. См.: *Lilienfeld F.* Nil Sorskij und seine Schriften. B., 1963, S. 126.

⁶ См.: *Протоиерей Сергей Четвериков*. Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Париж, 1976, с. 125.

⁷ См.: *Dekkers E.* Maxime le Confesseur dans la tradition latine // *After Chalcedon*, p. 83--97.

⁸ См.: *Бриллантинов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1896, с. 41--655; *Caprius M.* Jean Scot Erigene. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Louvain; P., 1933, p. 162--172, 215; *Idem.* Jean Scot Erigene et les «Scoliae» de Maxime le Confesseur // *Recherches de Théologie Ancienne et médiévale*, 1964, t. 31, p. 122--124; *Meyvaert P.* Eriugena's Translation of the «Ad Thalassium» of Maximus. Preliminary to an Edition of this Work // *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium*. Dublin,

Усилению влияния преп. Максима здесь содействовал и известный книжник, переводчик и писатель IX в. Анастасий Библиотекарь. Его главная заслуга состоит в переводе «Мистагогии»¹, хотя он переводил и другие творения преподобного (послания, полемические произведения и т. д.). О переводе «Глав о любви» венецианским монахом Цербаном (венгром по происхождению) речь шла выше², и следует отметить только тот факт, что данный перевод получил распространение прежде всего в Австрии и юго-восточной Германии. Наконец, следует констатировать, что в XV в. итальянский епископ Пьетро Бальби также сделал перевод на латинский язык трех произведений преп. Максима («Глав о любви», «Слова о подвижнической жизни» и «Послания к Иоанну Кубикулярию»). В целом же можно сказать, что влияние трудов преподобного на средневековую латинскую культуру было сравнительно ограниченным. Тем не менее, они сыграли определенную роль в формировании духовного универсума Запада. Особое значение они приобрели в XX в., когда труды преп. Максима стали активно переводиться на современные западные языки, а его творчество не менее активно изучаться. Этот интерес к творчеству преподобного, судя по публикациям, возрастает не только среди ученых и богословов, но и среди широких слоев читающей публики.

Тем более важной представляется необходимость познакомить и русских читателей с переводом творений преп. Максима. В литургической жизни русской православной Церкви память о нем никогда не умирала (она отмечается 21 января и 13 августа по старому стилю). Мощи преподобного, лежащие под спудом в Грузии, осеняют нас своей близостью и подают нам молитвенную помощь. Творения его, издавна читающиеся на Руси, приобрели особую известность в XIX в. благодаря изданиям Оптиной пустыни и «Добротолюбия» св. Феофана Затворника. Но, к сожалению, то была лишь малая толика богатейшего наследия преп. Максима, к тому же эти издания не всегда доступны и значительно устарели. Начатый в XX в. М. Д. Муретовым и С. Л. Епифановичем перевод основных трудов преподобного был насильственно прерван. И, продолжая эту прерванную традицию переводов творений преп. Максима, мы желаем одного — своим скромным трудом еще раз почтить великую память этого столпа Православия, мужа удивительного и светлого, как по чистоте своей жизни, так и по высоте своих умозрений.

1973, p. 78–88; *Gersch S.* Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Elements in *Peri physeon* // *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums. Heidelberg, 1980*, p. 55–74; *Jeauneau E.* La traduction erigenienne des «Ambigua» de Maxime le Confesseur // *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie. P., 1977*, p. 135–144; *Idem.* Jean Scot Erigène et le Grec // *Archivum Latinatis Medii Aevi*, 1979, vol. 41, p. 5–50; *Idem.* Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena // *Carolingian Essays. Washington, 1983*, p. 137–149.

¹ См.: *Petrides S.* Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire // *Revue d'Orient chrétien*, 1905, t. 10, p. 289–313, 350–364.

² *Translation latina sancti Maximi Confessoris (De caritate ad Elpidium 1. I–IV) saeculo XII. in Hungaria confecta, scripsit et textum edidit A. B. Terebessy. Budapest, 1944.*

Переводы творений преподобного, вошедшие в этот том, осуществлялись по тексту «Патрологии» Миня, за исключением «Толкования на Молитву Господню» и «Толкования на 59 псалом», перевод которых сверен по новому критическому изданию П. Ван Деуна. Цитаты из Ветхого Завета приводятся по церковно-славянскому переводу, поскольку преп. Максим, как и все отцы Церкви, пользовался «Септуагинтой» (русский перевод Ветхого Завета, как правило, плохо отражает этот освященный святоотеческой традицией перевод «Семидесяти толковников»); выдержки из Нового Завета — по русскому синодальному переводу. Цитаты даются так, как они приводятся самим преп. Максимом: достаточно существенные отступления его от текста Священного Писания (он часто цитирует наизусть) оговариваются в комментариях, мелкие же и пропуски — нет.

А. И. Сидоров

СЛОВО О ПОДВИЖНИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

1. Брат спросил старца: «Прошу тебя, отче, скажи мне: какова была цель Вочеловечивания Господа?»

Старец ответил: «Удивляюсь тебе, брат, что, слыша каждый день символ веры, ты спрашиваешь меня об этом. Но, тем не менее, говорю тебе: целью Вочеловечивания Господа было наше спасение».

Брат сказал: «Как говоришь, отче?»

Старец ответил: «Поскольку человек, изначально будучи сотворен Богом и помещен в рай, преступил заповедь, подпав [власти] смерти и тления; а затем, ведомый многообразным Промыслом Божиим во всяком роде и роде¹, упорствовал, преуспевая в худшем и будучи приводимый от пестрых страстей плоти к безнадежному [разочарованию] в жизни, — то ради этого едиnorodный Сын Божий, предвечное Слово, [рожденное] от Бога Отца, Источник жизни и бессмертия, явился нам, сидящим во тьме и сени смертной, воплотившись от Духа Святого и Святой Девы. Он показал нам образ жизни² боговидного жития, даровал святые заповеди, обещав Царство Небесное живущим по ним и пригрозив вечными карами за преступление их. И спасительную страсть претерпев, и из мертвых воскреснув, Он даровал нам надежду воскресения и вечной жизни, послушанием расторгнув осуждение прародительского греха и смертью упразднив державу смерти, дабы *как в Адаме все умирают, так в Нем все оживут* (1 Кор. 15:22). Взойдя же на небеса и сев одесную Отца, Он ниспослал Духа Святого в залог жизни [вечной], в просвещение и освящение душ наших и в помощь подвигающим ради своего спасения и [стремящимся] соблюсти заповеди Его. Такова, если кратко сказать, цель Вочеловечивания Господа»³.

2. Брат сказал: «Какие заповеди я должен сотворить, отче, дабы через них быть спасенным? Хочу услышать об этом вкратце».

Старец ответил: «Сам Господь после Воскресения сказал Апостолам: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам* (Мф. 28:19–20). Поэтому все, что заповедано, должен соблюдать всякий человек, крестившийся во имя Животворящей и Богоначальной Троицы. Ради этого Господь сочетал соблюдение всех заповедей с правой верой, поскольку Он ведал, что невозможно спасти человека одной только верой, отделенной от соблюдения заповедей⁴. Поэтому и Давид, обладающий правой верой, обращается к Бо-

гу: *Сего ради ко всем заповедем Твоим направляясь, всяк путь неправды возненавидех* (Пс. 118:128). Ибо против всякого несправедного пути даны нам Господом заповеди, и если хоть одна [из них] останется в небрежении, то непременно вместо нее будет проложен противоположный ей путь зла».

3. Брат сказал: «Кто может, отче, соблюсти все заповеди, столь великие числом?»

Старец ответил: «Подражающий Господу и следующий по стопам Его».

Брат спросил: «А кто может, отче, подражать Господу? Ведь Господь был Богом, даже став человеком. Я же — человек грешный, поработанный бесчисленными страстями. Как могу я подражать Господу?»

Старец ответил: «Из поработанных веществом мира никто не может подражать Господу. И [лишь] могущие сказать: *Вот, мы оставили все и последовали за Тобою* (Мф. 19:27) — [одни они] принимают силу подражать Ему и свершать заповеди Его».

Брат спросил: «Какую силу?»

Старец ответил: «Внемли Самому [Господу], глаголящему: *Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам* (Лк. 10:19).

4. Восприняв эту силу и власть, Павел сказал: *Будьте подражателями мне, как я Христу* (1 Кор. 11:1). И еще: *Нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу* (Рим. 8:1). Также: *Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями* (Гал. 5:24). И еще: *Для меня мир распят, и я для мира* (Гал. 6:14).

5. Пророчествуя об этой власти и помощи, Давид говорил: *Живый в помощи Вышняго, в крове Бога Небеснаго водворится. Речет Господеви: заступник мой еси и прибежище мое, Бог мой, и уповаю на него* (Пс. 90:2). И чуть далее: *На астида и василиска наступиши, и попереши льва и змия; яко Ангелом своим заповесть о тебе, сохранити тя во всех путех твоих* (Пс. 90:13, 11). А приверженные к плоти и любящие вещество мира пусть услышат от Него то, что слышат: *Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня*; и чуть далее: *Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня* (Мф. 10:37—38). Также: *Всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником* (Лк. 14:33). Стало быть, желающий стать учеником Его, оказаться достойным Его и обрести от Него силу против духов лукавства удаляет себя от всякой плотской привязанности и обнажает себя от всякого материального пристрастия. И таким образом он подвизается за заповеди Его против невидимых врагов, как Сам Господь представил Себя нам во образец, будучи искушаем в пустыне вождем их⁵ и придя во вселенную ради одержимых им».

6. Брат сказал: «Но многи суть, отче, заповеди Господа, и кто может все их держать в уме, чтобы за них подвизаться? Я же в особенности, будучи малоумным, хотел услышать краткое наставление, дабы, придерживаясь его, им бы и быть спасенным».

Старец ответил: «Хотя этих заповедей и много, брат, но они сводятся воедино в одном изречении: *Возлюби Господа Бога твоего всею крепостию твоею и всем разумением твоим; и [возлюби] ближнего твоего, как самого себя* (Мк. 12:30—31). И стремящийся твердо держаться этого повеления исполняет одновременно и все, заповеди. Ведь не удаливший себя от пристрастия к материальным [вещам], как было сказано, не может чисто-сердечно любить ни Бога, ни ближнего, поскольку невозможно одновременно быть приверженным к материи и любить Бога. Об этом говорит Господь: *Никто не может служить двум господам и не можете служить Богу и маммоне* (Мф. 6:24). Ибо, поскольку ум наш придерживается мирских вещей, он порабощается ими и пренебрегает заповедью Божией, преступая [ее]».

7. Брат спросил: «О каких вещах говоришь, отче?»

Старец ответил: «О еде, деньгах, богатстве, славе, родстве и так далее».

Брат спросил: «Скажи мне, отче, разве не Бог сотворил их и дал людям на потребу? Почему же ты повелеваешь не привязываться к ним?»

Старец ответил: «Ясно, что Бог сотворил их и дал людям на потребу. И прекрасно все сотворенное Богом, дабы мы, благородно пользуясь этим, благоугождали бы Ему. Но мы, будучи немощными и материальными мыслями, предпочли вещественное заповеди любви. И придерживаясь этих [материальных вещей], мы ратоборствуем против человеков. А должно наоборот предпочесть всему зримому и самому телу любовь к человеку, которая есть доказательство любви к Богу⁶, как и Сам Господь показывает это в Евангелиях, говоря: *Любящий Меня соблюдает Мои заповеди* (Ин. 14:15). А какова есть заповедь, соблюдая которую, мы возлюбим Его, послушай Самого [Господа], глаголющего: *Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга* (Ин. 15:12). Видишь, что любовь друг к другу образует любовь к Богу и есть полнота всякой заповеди Божией? Поэтому Он и повелевает не придерживаться материальных вещей, но всякий жаждущий быть учеником Его должен отречься от всего, чем владеет».

8. Брат сказал: «Поскольку ты говоришь, отче, что должно всему зримому и самому телу предпочесть любовь ко всякому человеку, то как я могу любить ненавидящего и отвращающегося от меня? Если он завидует мне, поражает меня стрелами поношений, готовит мне хитроумные западни и пытается [оболгать] меня наветами, как я могу любить его? Это, отче, пре-

тит естеству моему и невозможно, так как страсть печали естественным образом понуждает отвращаться от приносящего скорби».

Старец ответил: «Пресмыкающимся и зверям, руководимым естеством, и в самом деле невозможно не давать отпора, насколько это в их силах, терзающему их. Но созданным по образу Божию, руководимым разумом, удостоившимся ведения Бога и принявшим закон от Него возможно не отвращаться от приносящих [им] скорби и любить ненавидящих [их]. Поэтому и Господь [говорит]: *Любите врагов ваших* (Мф. 5:44), *благотворите ненавидящим вас* (Лк. 6:27) и прочее; не как невозможное заповедует Он это, но, очевидно, как возможное, иначе бы Он не наказывал преступившего [эту заповедь]. И Сам господь являет [ее], показав нам это делами Своими. [Являют ее] и все ученики Его, подвизающиеся в любви к ближнему даже до смерти и горячо молящиеся за убивающих [их]. Однако, поскольку мы одержимы любовью к материи и сластолюбивы, то эти [страсти] мы предпочитаем заповеди, а потому не можем любить ненавидящих [нас]. Более того, мы часто вследствие этих [страстей] отвращаемся и от любящих [нас], будучи по своему душевному расположению хуже пресмыкающихся и зверей. А потому, не в силах следовать по стопам Господа, мы не можем познать [конечную] цель Его, дабы преисполниться силой».

9. Брат сказал: «Вот, отче, я оставил все: родню, имущество, роскошь, мирскую славу и ничего не стяжал в жизни⁷, кроме тела. Но брата, ненавидящего и отвращающегося от меня, я любить не могу, а лишь принуждаю себя не воздавать действительно злом за зло. Скажи, что должен я делать, дабы смочь всем сердцем возлюбить его, всяческими способами мучающего меня и творящего наветы на меня?»

Старец ответил: «Невозможно кому-либо возлюбить мучающего [его], если он лишь мнимо отрекся от вещества мира и подлинно не познал намерение Господа. А если он будет в силах познать прощающего Господа и поспешит последовать Ему, то сможет от всего сердца возлюбить ненавидящего и терзающего [его], как [то делали] Апостолы, познавшие и возлюбившие [Бога]».

Брат сказал: «А каково было намерение Господа, отче? Прошу тебя поведать [мне об этом]».

Старец ответил: «Если ты желаешь узнать намерение Господа, то внемли с пониманием. Господь наш Иисус Христос, будучи по природе Богом, благоволил через человеколюбие [Свое] стать и человеком, *родился от жены, подчинился закону* (Гал. 4:4), согласно божественному Апостолу, дабы как человек соблюдая заповедь, ниспровергнуть ветхое Адамово проклятие. Ведая, что *на двух заповедях утверждается закон и пророки* (Мф. 22:40), а

именно [на заповедях]: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и [возлюби] ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 22:37–39), Он постарался соблудности их от начала до конца, как то подобает человеку⁸. Дьявол же, изначала прельстивший человека и потому *имеющий державу смерти* (Евр. 2:14), видя Его при крещении удостоверяемого Отцом (Мф. 3:16–17), принимающего, как человек, сродный [Ему] Святой Дух с небес и возведенного Духом в пустыню для искушения (Мф. 4:1), затеял против Него всю свою брань, словно он мог заставить Господа предпочесть вещество мира любви к Богу. И дьявол, зная, что есть три вещи, приводящие в волнение все человеческое, — я имею в виду еду, деньги и славу, посредством которых он всегда низвергал человека в пропасть погибели, — то этими тремя вещами он и искушал Господа в пустыне. Но Господь наш, явив Себя сильнее их, повелел дьяволу удалиться.

11. Таково доказательство любви к Богу. И когда [дьявол] обещаниями своими не смог убедить [Господа] преступить заповеди этой любви, то он, действуя через законопреступных иудеев, стал прилагать усилия, чтобы своими хитростями заставить Пришедшего во вселенную преступить заповедь любви к ближнему. Поэтому, видя Его научающего путям жизни, делом являющего небесное жительство, возвещающего воскресение мертвых, обещающего верующим жизнь вечную и царство небесное, а неверующим грозящего вечной мукой, и в подтверждение слов Своих показывающего необыкновенные богознамения и народ к вере призывающего, [дьявол] подвиг законопреступных фарисеев и книжников к многообразным наветам на Него, дабы Господа, не могущего, как считал [лукавый], перенести искушений, склонить к ненависти против наветующих. И подобным образом изверг старался добиться своей цели и показать [Спасителя] преступником заповеди любви к ближнему.

12. Господь же, как Бог, видя его замыслы, не возненавидел фарисеев, которых дьявол подвигнул на действие (ибо как Он, будучи по природе Благим, мог возненавидеть?), но [Своей] любовью к ним дал отпор действующему⁹. А приводимых в действие [дьяволом] — поскольку они могли и не подвергаться такому воздействию, а добровольно по нерадению были одержимы действующим — вразумил, обличил, поругал, назвал достойными жалости и не перестал благодетельствовать им; хулимый ими, Он терпел и, страдая, был стоек, делом обнаруживая Свою любовь к ним. О брань удивительная! Вместо ненависти Он показывает любовь и благостью повергает отца зла. Ради этого Он претерпел столь великое зло от них или, сказать точнее, ради них, даже до смерти подвизавшись, как подобает человеку, за заповедь любви, и стяжал полную победу над дьяволом, увенчавшись венком воскресения ради нас. Так новый Адам возродил ветхого. Об этом и

говорит божественный Апостол: *Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе* (Флп. 2:5) и далее.

13. Таково было намерение Господа: чтобы ради нас подчинившись Отцу как человек вплоть до смерти, соблудости заповедь любви. А диаволу Он дал отпор тем, что, страдая от него через побуждаемых им фарисеев и книжников и будучи добровольно побеждаемый, победил надеющегося победить и избавил мир от его власти. Таким образом Христос был *распят в немощи* (2 Кор. 13:4), этой немощью смерть умертвил и *имеющего державу смерти* (Евр. 2:14) упразднил. Таким образом и Павел, будучи немощным сам по себе, хвалился немощами, чтобы обитала в нем сила Христова (2 Кор. 12:9).

14. Научая образу ^и такой победы, он пишет ефесянам: *Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей* (Ефес. 6:12) и далее. Поэтому и повелевает он облечься в броню праведности, надеть шлем упования, взять щит веры, чтобы борящиеся с незримыми врагами могли *угасить все раскаленные стрелы лукавого* (Ефес. 6:16). Являя делом образ брани, он говорит: *И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух; но усмиряю и порабоощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным* (1 Кор. 9:26—27). И еще: *Даже донныне терпим голод и жажду, и наготу и побои* (1 Кор. 4:11). А также: *В труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, кроме посторонних приключений* (2 Кор. 11:27—28).

15. Такую брань вел он против бесов, производящих во плоти наслаждения, нападая на них немощью своего тела. Образ же победы над теми бесами, которые, сражаясь [с человеками] с помощью ненависти, подвигают нерадивейших из людей против благочестивых, дабы и те, искушаемые, возненавидели нерадивых и преступили заповедь любви, — образ этой победы показав нам делами [своими], Апостол сказал: *Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми потираемый донныне* (1 Кор. 4:12—13). Ибо бесы для того и внушают злословия, гонения и хуления, чтобы подвигнуть на ненависть к злословящему, гонящему и хулящему, имея своей целью преступление заповеди любви. Но Апостол, не пребывая в неведении относительно их умыслов, злословящих благословил, гонящих терпел и хулящих молил, чтобы удалиться от производящих это бесов и сблизиться с благим Богом. А бесов он, подвизаясь в брани, отразил, всегда побеждая зло добром в подражание Спасителю. Он и остальные Апостолы, так освобождая мир от бесов и усваяя его Богу, своей побежденностью победили надеющегося победить. Если же и ты, брат, сможешь укорениться в таком намерении, то будешь в силах возлюбить и ненавидящих тебя. А если же нет, то иным образом это невозможно».

16. Брат сказал: «Пойстине, отче, так оно и есть, а не иначе. Поэтому Господь, хулимый, заушаемый и претерпевающий другие страдания от иудеев, переносил [эти скорби], сострадая [обидчикам], как неведующим и заблуждающимся. Потому Он и на кресте сказал: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23:34). И над коварством и прелестью диавола и князей его Он одержал победу на кресте, даже до смерти, как ты сказал, подвизаясь против них ради заповеди любви и победу над ними даруя нам; разрушил державу смерти, даровав Воскресение Свое в жизнь всему миру. Но молись о мне, отче, дабы смог я в совершенстве познать намерение Господа и Апостолов Его, соблюсти трезвение [ума] ² во времена искушений и не остаться в неведении относительно умыслов диавола и бесов его».

17. Старец ответил: «Если всегда будешь иметь попечение о сказанном, то сможешь избежать и неведения. Но если ты поймешь, что поскольку ты подвергаешься искушению, постольку искушается и брат твой; если простишь искушаемому и будешь противостоять искушающему, желающему внушить тебе ненависть к искушаемому, и не будешь послушным его ухищрениям, то [внемлишь совету] Иакова, брата Господня, который в своем «Соборном Послании» говорит: *Покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас* (Иак. 4:7). Стало быть, если ты, как сказано, имеешь трезвенное и беспрестанное попечение об этом, то сможешь познать намерение Господа и Апостолов Его, возлюбить людей и преисполниться сострадания к ним, претыкающимся, и ради любви вести непрестанную брань с лукавыми бесами. Но если мы слабы, нерадивы, ленивы и осквернены плотскими наслаждениями, то ведем брань не с бесами, а с самими собою и с братьями; бесам же служим тем, ради чего сражаемся с людьми».

18. Брат сказал: «Так оно и есть, отче, ибо вследствие небрежения моего бесы имеют основания для нападков на меня. Но умоляю тебя, отче, скажи: как должен я стяжать трезвение [ума]?» ²

Старец ответил: «Полное отсутствие суетного попечения о земных [вещах] и непрерывное поучение в Божественном Писании приводит душу к страху Божию, а страх Божий приносит трезвение [ума] — и тогда душа начинает видеть бесов, борющихся с ней посредством помыслов, и давать отпор им. Об этом Давид сказал: *Возре око мое на враги моя* (Пс. 91:12). Побуждая на эту брань учеников, глава Апостолов Петр говорил: *Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить; противостойте ему твердою верою* (1 Петр. 5:8—9). А Господь сказал: *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мф. 26:41). И Екклезиаст говорит: *Аще дух владеющего взйдет на тя, места твоего не остави* (Еккл. 10:4). Место же ума есть добродетель, ведение и страх Божий. Чудный же Апостол, усиленно, трезвенно и доблестно подвиз-

зающийся, сказал: *Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем; оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: ими низпровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем всякое помышление в послушание Христу, и готовы наказать всякое непослушание, когда ваше послушание исполнится* (2 Кор. 10:3–6). И если ты будешь подражать святым и трудолюбиво посвящать себя Богу, то обретишь трезвение [ума].

19. Брат сказал: «Что должно делать, чтобы смочь непрерывно посвящать себя Богу?»

Старец ответил: «Невозможно уму совершенно посвятить себя Богу, если он не стяжал трех добродетелей: любви, воздержания и молитвы. Ибо любовь укрощает ярость, воздержание истощает желание, а молитва отделяет ум от всех помыслов и представляет его нагим Самому Богу. Таковы суть три добродетели, которые объемлют собой все добродетели, и без них уму невозможно посвятить себя Богу»¹⁸.

20. Брат сказал: «Прошу тебя, отче, наставить меня относительно того, каким образом любовь укрощает ярость».

Старец ответил: «Ведь любовь обладает [способностью] сострадать и благодетельствовать ближнему, быть терпеливым к нему и переносить [все], что исходит от него, — как о том неоднократно говорилось нами. Обладающая подобным [свойством] любовь укрощает ярость того, кто стяжал ее».

Брат сказал: «Не малы дела ее; но блажен могущий стяжать ее. Я же далек от нее. Еще прошу тебя, отче, сказать мне, что есть долготерпение?»

21. Старец ответил: «Оно есть мужественная твердость в отношении к опасностям и терпеливость к скорбям, ожидание конца искушений и отсутствие гнева по всякому случайному поводу, [нежелание] изрекать безрассудные словеса или же строить предположения и мыслить о том, о чем не подобает [думать человеку] благочестивому, как то гласит Писание: *До времени терпит долготерпеливый, и последи воздаст ему веселие; до времени скрыт словеса своя, и устне верных исповедают разум его* (Сир. 1:23–24).

22. Таковы суть признаки долготерпения. Но не только: долготерпению свойственно и признавать самого себя за причину искушения. А вероятно так оно и есть, поскольку многое из случающегося с нами происходит ради воспитания нас: либо для уничтожения прошлых грехов, либо для исправления настоящего нерадения, либо для предотвращения будущих грехопадений. И считающий, что искушение произошло с ним по одной из этих причин, не негодует, будучи избиваемым, особенно сознавая за собой грехи; не обвиняет того, через кого [пришло] искушение, ибо через него, или через другого, он все равно должен испытать чашу божественных осужде-

ний. Поэтому он обратит взор свой к Богу и возблагодарит Его, попустившего [искушение], обвиняя себя одного и охотно принимая вразумление, как Давид в отношении к Семею (2 Цар. 16:5–10) и Иов в отношении к жене (Иов. 2:9–10). А неразумный часто просит у Бога пощады; когда же милость [Божия] приходит, он не принимает ее, поскольку она пришла не так, как он хотел, но как Исцелитель душ счел ее полезной. Потому он пренебрегает [ею] и приходит в смятение — и то на людей яростно нападает, то на Бога изрыгает хулу; подобным образом он и неблагодарность обнаруживает и [ничего] помимо розг не получает²⁴.

23. Брат сказал: «Хорошо изрек ты, отче. Но прошу тебя, поведай мне еще и о том, каким образом воздержание истощает желание?»

Старец ответил: «Поскольку оно заставляет воздерживаться от всего, что не необходимую потребность удовлетворяет, но доставляет наслаждение; не допускает сопричастовать чему-либо, помимо необходимого для жизни; не позволяет гоняться за удовольствиями, но допускает искать лишь полезного; пищу и питье соизмерять с потребностью, не допускать собираться в теле лишней влаги, поддерживать только жизнь тела и беречь его от терзающей тяги к совокуплению. Так воздержание истощает желание. Наслаждение же и пресыщение пищей и питием, наоборот, разжигают чрево, распалют позов к срамной похоти и насильственно побуждают всё животное начало в человеке к незаконному²⁵ смещению. Тогда очи [становятся] бесстыдными, руки необузданными, язык глаголющим обольщающие [речи], ухо приемлющим только суетное; ум [начинает] пренебрегать Богом, душа, мысленно совершая блуд, призывает и тело к незаконному деянию».

24. Брат сказал: «Истинно так, отче. Но прошу тебя наставить меня и относительно молитвы: как она отрешает ум от всяких помыслов?»

Старец ответил: «Помыслы суть помыслы о вещах, а из вещей одни — чувственные, другие же — умопостигаемые. Находясь в них, ум [постоянно] вращается в круге помыслов об этих вещах. Благодать же молитвы сочетает ум с Богом, и такое сочетание отделяет ум от всех помыслов. Тогда ум, нагим беседуя с Богом, становится боговидным. Став же таковым, он просит у Бога подобающего, и прошение его всегда достигает цели. Поэтому Апостол и повелевает *непрестанно молиться* (1 Фес. 5:17), чтобы мы, постоянно сочетая ум с Богом, мало-помалу отторгнули бы пристрастие к материальным [вещам]».

25. Брат сказал: «Но как может ум непрестанно молиться? Ибо когда мы поём псалмы или читаем, когда встречаемся [с кем-либо] или служим, то отвлекаем его многими помыслами и созерцаниями».

Старец ответил: «Божественное Писание не предписывает ничего невозможного. Ведь и сам Апостол и пел псалмы, и читал, и служил — однако

непрестанно молился. А непрестанная молитва есть держание ума во многом благоговении, страстной преданности к Богу и постоянном уповании на Него; она означает доверие Богу во всем — во [всех] делах и обстоятельствах. Расположенный таким образом Апостол говорил: *Кто отлучит нас от любви Христовой⁸: скорбь, или теснота* (Рим. 8:35) и так далее. Чуть ниже [он говорит]: *Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы* (Рим. 8:38). И опять: *Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем; всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем* (2 Кор. 4:8—10)⁹.

26. Будучи так расположен, Апостол непрестанно молился, ибо, как было сказано, во всех делах и обстоятельствах он уповал на Бога. Поэтому и все святые радовались скорбям, дабы [через них] прийти к навыку божественной любви. Потому-то Апостол и говорил: *Я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова* (2 Кор. 12:9). И чуть ниже: *Когда я немощен, тогда силен* (2 Кор. 12:10). Но горе нам, жалким, что оставили путь святых отцов и потому лишены всякого духовного дела».

27. Брат сказал: «Почему, отче, не имею я сокрушения [сердечного]?»

Старец ответил: «Потому, что нет страха Божия пред очами нашими. Потому, что стали мы пристанищем всякого зла, а вследствие этого пренебрегли страшной карой Божией, как просто умственным измышлением¹⁰. Иначе как не сокрушиться, слыша Моисея, говорящего от лица Бога о грешниках: *Яко огонь возгорится от ярости Моея, разжжется до ада преисподняго: снесет землю и жита ея, поглотит основания гор. Соберу на них злая, и стрелы Моя скончаю в них* (Втор. 32:22—23). И еще: *Поострою якоже молнию мечь мой, и примет суд рука моя, и воздам месть врагом, и ненавидящим мя воздам* (Втор. 32:41). Или как вопиет Исаия: *Кто возвестит вам, яко огонь горит? Кто возвестит вам место вечное?* (Ис. 33:14) *Ходите светом огня вашего, и пламенем, егоже разжегосте* (Ис. 50:11). И опять: *И изыдут, и узрят трупы человеков преступивших Мне: червь бо их не скончается, и огонь их не угаснет, и будут в позор всякой плоти* (Ис. 66:24). Или как говорит Иеремия: *Дадите Господу Богу вашему славу прежде даже не смеркнется, и прежде даже не преткнутся нозе ваши к горам темным* (Иер. 13:16). И опять: *Слышите сия людие буи и не имущи сердца: иже имеющие очи, не видите, и уши, и не слышите. Мене ли не убоитесь, рече Господь? или от лица Моего не устыдитесь? Иже положих песок предел морю, заповедь вечну, и не превзойдет его? (Иер. 5:21—22). И еще: Накажет тя отступление твое, и злоба твоя обличит тя: и увещь, и виждь, яко зло и горько ти есть, еже оставити Мя, глаголет Господь. Аз же насадих тя ви-*

ноград плодоносен, весь истинен: како превратился еси в горестъ, виноград чуждый? (Иер. 2:19, 21). И опять: Не седох в сонме их, играющих, но бояхся от лица руки Твоея: на едине седах, яко горести исполнихся (Иер. 15:17). Кто не затрепещет, слыша, как говорит Иезекииль: Испущу ярость Мою на тя, и отмишу тебе по путем твоим, и дам на тя вся мерзости твоя. Не пощадит око Мое на тя, и не помилюю. И познаеши, яко Аз Господь (Иез. 7:3—4, 9). Кто не сокрушится, слыша, как Даниил ясно описывает день страшного суда такими словами: Зрях, дондеже престолы поставишася, и Ветхий денми седе, и одежда Его бела аки снег, и власы главы Его аки волна чиста, престол Его пламень огненный, колеса Его огонь палящ. Река огненная течаше, исходящи пред Ним: тысяща тысящ служаху Ему, и тмы тем предстояху Ему: судище седе, и книги отверзошася (Дан. 7:9—10), ясно, что [отверзошася] дела каждого. И опять: Видех во сне нощю, и се на облацех небесных, яко Сын человек идый бяше, и даже до Ветхаго денми дойде, и пред Него приведеса: И тому дадеса власть и честь и царство, и вси людие, племена, и языцы тому поработают: власть Его власть вечная, яже не преидет, и царство Его не разсыплется. Вострепета дух мой в состоянии моем, аз Даниил, и видения главы моя смущаху мя (Дан. 7:13—15).

28. Кто не убоится, слыша, что говорит Давид: Единою глагола Бог, двоя сия слышах: зане держава Божия, и Твоя, Господи, милость, яко Ты воздаси комуждо по делом его (Пс. 61:12—13). И опять, что говорит Екклесиаст: Конец слова, все слушай: Бога бойся, и заповеди Его храни, яко сие всяк человек: яко все творение приведет Бог на суд о всяком погрешении, аще благо и аще лукаво (Еккл. 12:13—14).

29. Кто не задрожит от страха, слыша подобное и от Апостола, говорящего: Всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое (2 Кор. 5:10). Кто же не будет оплакивать неверие наше и слепоту души нашей? Потому что слыша все это, мы не расканиваемся и не рыдаем горько о таком нерадении и беспечности нашей. Предвидя их, Иеремия сказал: Проклят (человек) творяй дело Господне с небрежением (Иер. 48:10). Если бы мы имели заботу о спасении душ наших, то вострепетали бы от слов Господа и поспешили бы исполнить заповеди Его, которыми мы спасаемся. Но мы, слыша Господа глаголющего: Входите тесными вратами, ведущими в жизнь (Мф. 7:13—14), предпочли путь широкий и просторный, ведущий к погибели. Поэтому и услышим, когда Он придет с небес судить живых и мертвых: Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его (Мф. 25:41).

30. И услышим это не только как творящие злое, но и как нерадеющие о благом и нелюбящие ближнего. Если мы сотворим худое, то как выдер-

жим день тот, будучи в столь нерадивом расположении [души]? Кроме того, древним сказано через Моисея: *Не прелюбодействуй, не укради, не убий* и так далее. А Господь, зная, что христианину для совершенства недостаточно только соблюдения этого, сказал: *Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное* (Мф. 5:20). Поэтому и до, и после [этих слов] Он заповедывал освящение души, которой освящается и тело, и чистую любовь ко всем людям, через которых мы можем стяжать любовь к Нему Самому. И, как часто говорилось, образец этому Он подал в Себе Самом вплоть до смерти и в учениках Своих.

31. Какое оправдание будет нам в день тот, имея такой образец и пребывая в таком нерадении? Иеремия, оплакивая нас, удостоившихся такой благодати, но столь нерадиво расположенных и, более того, преисполненных всякого зла, говорит: *Кто даст главе моей воду, и очесем моим источник слез; и плачуся день и ночь* (Иер. 9:1). Я слышу, как о нас говорит и Моисей: *Яде Иаков и насытится, и отвержеся возлюбленный: уты, утолсте, разшире: и остави Бога сотворшаго его, и отступи от Бога Спаса своего* (Втор. 32:15). И как рыдает [о нас] Михей, говоря: *У люте мне душе, яко погиге благочестивый от земли, и исправляющаго в человецех несть; ...кийждо ближняго своего озлобляет озлоблением, на зло руки своя уготовляют* (Мих. 7:2—3). Равным образом и Псалмопевец о нас говорит: *Спаси мя, Господи, яко оскуде преподобный, яко умалишиася истины от сынов человеческих* (Пс. 11:2).

32. Оплакивая нас, и Апостол пророчески сказал: *Нет делающего добро, нет ни одного. Гортань их — открытый гроб; языком своим обманывают; яд асидов на губах их; уста их полны злословия и горечи. Ноги их быстры на пролитие крови; разрушение и пагуба на путях их; они не знают пути мира. Нет страха Божия пред глазами их* (Рим. 3:12—18). Поэтому, опять предвидя будущее, он пишет к Тимофею о нашем лукавом образе жизни: *Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы* (2 Тим. 3:1—4) и так далее. Поэтому горе нам, что до последней крайности зла дошли мы. Ибо, скажи мне, кто из нас не причастен названным порокам? Не в нас ли исполнилось пророчество? Не все ли мы чревоугодники? Не все ли сластолюбцы? Не все ли одержимы неистовой любовью к материи? Не все ли строптивы? Не все ли гневливы? Не все ли злопамятны? Не все ли предатели всякой добродетели? Не все ли хулители? Не все ли необузданы? Не все ли братоненавистники? Не все ли чванливы? Не все ли пустохвалы? Не все ли высокомерны? Не все ли тщеславны? Не все ли лицемерны? Не все

ли коварны? Не все ли завистливы? Не все ли непокорны? Не все ли беспечны? Не все ли нерадивы о заповедях Спасителя? Не все ли избыльны всяким пороком? Не все ли мы стали вместо храмов Божиих капищами идолов? А вместо пристанища Духа Святого — пристанищем духов лукавых? Не притворно ли называем Бога Отцом? Не стали ли мы вместо сынов Божиих сынами геенны? Не стали ли мы, ныне носящие великое имя Христово, хуже иудеев? И пусть никто не негодует, слыша такую истину, поскольку и те беззаконные [иудеи] говорили: *Одного Отца имеем, Бога* (Ин. 8:41), но услышали от Спасителя: *Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего* (Ин. 8:44).

33. Разве и мы, будучи преступниками заповеди Его, не слышим подобное от Него? Ведь Апостол назвал водимых Духом сынами Божиими, говоря: *Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии* (Рим. 8:14). А разве мы, водимые смертью, можем считаться за сынов Божиих? *Помышления плотские суть смерть* (Рим. 8:6). Водимые же Духом явно суть от плодов Духа. *Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание* (Гал. 5:22—23). Разве мы имеем их в себе? — Скорее, все противоположное этому. И разве мы можем [после сего] слыть сынами Божиими? Разве мы не [чада] супротивника? Ведь рожденное от кого-нибудь подобно ему. Это показывает и Господь, глаголящий: *Рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3:6). Мы же сделали плотью, похотствующей против Духа, и потому справедливо слышим от Него: *Не имать Дух Мой пребывать в человецех сих во век, зане суть плоть* (Быт. 6:3). Как можем мы считаться христианами, не имея в себе ничего Христова?

34. Но, возможно, кто-нибудь скажет: «Я имею веру, и [этой] веры в Него мне достаточно для спасения». Однако ему отвечает Иаков: *И бесы веруют, и трепещут*, а также: *вера без дел мертва* (Иак. 2:19—20). Разве мы веруем в Него или верим Ему относительно будущего, не веря относительно временного и настоящего? И в силу [такого неверия] мы подчиняемся [власти] материального, живем по-плотски и ратоборствуем против Духа. А истинно верующие во Христа и через заповеди всего Его вселившие в себя говорят так: *И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верую в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня* (Гал. 2:20). Потому страдающие за Него ради спасения всех, как строгие Его подражатели и подлинные блюстители Его заповедей, говорили: *Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим* (1 Кор. 4:12—13), поскольку они слышали слова Господа: *Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас* (Мф. 5:44) и так далее. И из слов, и из дел их обнаруживался действующий в них Христос. Мы же, поскольку

противодействуем всем заповедям Его, преисполнились всякой нечистоты. А поэтому и стали вместо храма Божия торговым домом, вместо дома молитвы *вертепом разбойников* (Мф. 21:13; Ин. 2:16), вместо *народа святого* (1 Петр. 2:9) народом грешным, вместо людей Божиих людьми, преисполненными грехами, вместо семени святого семенем лукавым, вместо сынов Божиих сынами беззакония, так как оставили заповеди Господа, попали в рабство лукавым духам вследствие [своих] нечистых страстей и прогневили Святого Израилева *.

35. Потому великий Исаия вопиет, оплакивая нас и одновременно желая помочь нам в падении нашем: *Что еще уязвляется, прилагающе беззаконие? Всякая глава в болезнь, и всякое сердце в печаль: от ног даже до главы несть в нем целости: ни струп, ни язва, ни рана палящаяся: несть пластыря приложить, ниже елея, ниже обязания* (Ис. 1:5—6). А что потом за этим? — *Оставится дочь Сиона, яко куца в винограде, и яко овощное хранилище в вертограде, яко град воемый* (Ис. 1:8). Показывая это опустошение нашей души, и Апостол сказал: *И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают, но и делающих одобряют* (Рим. 1:28—32). Потому предал их Бог постыдным страстям, так что они осквернили сами свои тела (Рим. 1:26, 24). И что же за этим? *Открывается*, — говорит [Апостол], — *гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков* (Рим. 1:18) и так далее.

36. Указывая на это опустошение души, Господь и говорит: *Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и каменями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст* (Мф. 23:37—38). И опять же Исаия, видя нас, монахов, совершающих только телесное служение [Богу] и пренебрегающих духовным, а поэтому ослепших, говорит: *Услышьте слово Господне, князи Содомитии: внимлите закону Божию, людие Гоморрстии. Что Ми множество жертв ваших, глаголет Господь? исполнен есмь всесожжений овних, и тука агнцов, и крове юнцов и козлов не хочу. ...Кто бо изыска сия из рук ваших? ходити по двору Моему не приложите: И аще принесете Ми седмиал, всуе: кадыло, мерзость Ми есть: Новомесячий ваших, и суббот, и дне великаго не потерплю: поста, и праздности, ... и праздников ваших, ненавидит душа Моя; бысте Ми в сытость, к*

тому не стерплю грехов ваших. Егда прострете руки (ваша) ко Мне, отвераю очи Мои от вас: и аще умножите моление, не услышу вас. Почему? — Руки бо, — говорит, — ваша исполнены крове (Ис. 1:10—15), поскольку всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца (1 Ин. 3:15). Поэтому всякое подвижничество, не имеющее любви, чуждо Богу.

37. В силу чего, лицемерие наше издали ²⁰ обличая, [Бог] сказал: *Людие сии... устнами своими почитают Мя, сердце же их далече отстоит от Мене, всуе же почитают Мя* (Ис. 29:13) и так далее. И то, что сказал Господь наш, сетуя на фарисеев, я прилагаю в отношении к нам, нынешним лицемерам, которые, удостоившись столь великой благодати, по своему душевному расположению оказываемся хуже их. Не связываем ли и мы бремена тяжкие и неудобноносимые, и не возлагаем ли их на плечи людей, а сами и перстом не хотим дотронуться до них (Лк. 11:46)? Не делаем ли мы все дела свои, чтобы показаться перед людьми (Мф. 6:5)? Не любим ли мы восседать на первом месте на трапезах и сонмищах и называться от людей «Равви, Равви», а тех, которые не слишком рьяно отдают нам [такую честь], не делаем ли мы смертными врагами? Не взяли ли мы ключ ведения и не закрываем ли [им] Царство Небесное перед людьми, вместо того чтобы и самим войти, и дать войти им? Не обходим ли мы море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случается, делаем его сыном геенны, вдвое худшим нас (Мф. 23:15)? Не вожди ли мы слепые, оеживающие комара, а верблюда поглощающие (Мф. 23:24)? Не очищаем ли мы снаружи чаши и блюда, а внутри полны хищения, жадности и неводержания (Мф. 23:25)? Не даем ли и мы десятину с руты, мяты и со всякой зелени, пренебрегая судом и любовью Божией (Мф. 23:23)? Не подобны ли мы гробам закрытым, снаружи показываясь людям праведными, а внутри преисполненными лицемерия, беззакония и всякой нечистоты (Мф. 23:27—28)? Не строим ли мы надгробий над могилами мучеников и не украшаем ли раки Апостолов, а сами уподобляемся убийцам их? И кто не возрыдает над нами, пребывающими в таком положении? Кто не оплачет таковое наше пленение? Поэтому мы, честные сыны Божии, вменились в сосуды глиняные. Поэтому затемнилось злато [наше] и изменилось серебро доброе. Поэтому мы, назореи Сиона, блиставшие паче снега, стали как эфиопы, и бывшие белее молока стали чернее чернил. Поэтому потемнел лик наш паче саж. Взлеянные в пурпуре, мы облепили себя навозом, и увеличилось беззаконие наше паче беззаконий Содомских. Поэтому мы, сыны дня и света, стали сынами ночи и тьмы (1 Фес. 5:5). Поэтому мы, сыны Царства, стали сынами геенны. Поэтому мы, сыны Вышнего, как человеки умираем и как один от князей падаем (Пс. 81:7). Поэтому мы преданы в руки врагов беззаконных — я имею в виду свирепых бесов — и царю неправедному и

лукавейшему на всей земле, то есть князю этих [бесов], ибо согрешили и совершили беззакония, преступив заповеди Господа Бога нашего (Дан. 3:29—32), поправ Сына Божия и не почитая за святыню Кровь нового завета (Евр. 10:29). Но *Господи, не предаждь убо нас до конца, имене Твоего ради, и не разори завета Твоего, и не отстави милости Твоя от нас* (Дан. 3:34—35), ради щедрот Твоих, Отче наш, Иже еси на небесех, и ради милости Святого Духа Твоего. *Не помяни наших беззаконий первых: скоро да предварят ны щедроты Твоя Господи, яко обнищаем зело. Помози нам, Боже, Спасителю наш, славы ради имене Твоего, Господи, избави ны, и очисти грехи наша имене ради Твоего* (Пс. 78:8—9), помянув начаток наш, который, взяв от нас по человеколюбию [Своему], Сын Божий имеет на небесах для нас, дабы даровать нам твердую надежду спасения и чтобы мы не сделались худшими из-за отсутствия упования. Ради честной крови Его, которую Он излил за жизнь мира; ради святых пророков, отцов и патриархов, которые подвизались, чтобы угодить святому имени Твоему.

Не презри моления нашего, Господи, и не остави нас до конца. Ибо не на праведность нашу уповаем, но на милость Твою, которой Ты сохраняешь род наш. Молим и призываем благость Твою, дабы не стало нам в осуждение Домостроительство ко спасительному таинству Единородного Сына Твоего и дабы не отверг Ты нас от лица Своего. Не погнушайся нашим недостойнством, но помилуй нас по великой Твоей милости и по множеству щедрот Твоих отврати грехи наша, дабы, неосужденно приступив пред лицо славы Твоей, удостоиться нам покровца Единородного Сына Твоего, а не стать недостойными его, как лукавые рабы грехов. Ей, Владыко всесильный Господи, услыши моление наше, ибо иного Бога разве Тебе не знаем, имя Твое именуем: ибо Ты еси *производящий все во всех* (1 Кор. 12:6) и от тебя все мы стремимся получить помощь. Воззри с неба, Господи, и обрати взор из жилища святой славы. *Где есть ревность Твоя и крепость Твоя? Где есть множество милости Твоя, и щедрот Твоих, яко терпел еси падение наше? Ты бо еси Отец наш, понеже Авраам не уведо нас, и Израиль не позна нас, но Ты, Господи, Отец наш, избави ны, ибо от начала на нас есть имя святое Твое и Единородного Сына Твоего и Святого Духа Твоего. Что уклонил еси нас, Господи, от пути Твоего? и ожесточил еси сердца наша, еже не бояться Тебе? Возврати, Господи, рабов Твоих ради святой Церкви Твоей и ради всех от века святых Твоих, да (поне) мало наследим горы святых Твоих: противницы наши попраша святыню Твою. Быхом яко исперва, егда не владел еси нами, ниже бе наречено имя Твое на нас* (Ис. 63:15—19).

38. *Аще отверзеши небо, трепет примут от Тебе горы, и растают, яко тает воск от лица огня, и попалит огонь суностаты, и страшно будет имя*

Твое в сопротивных Твоих... Егда сотвориши славная; трепет примут от Тебе горы. От века не слышахом, ниже очи наши видеша Бога, разве Тебе, и дела Твоя, яже сотвориши ждущим милости. Милость бо срящет творящих правду, и пути Твоя помянутся: се Ты разгневался еси, и мы согрешихом. — Лучше сказать: мы согрешили и Ты разгневался. Сего ради заблудихом, и быхом яко нечисты вси мы, якоже порт нечистыя, вся правда наша; и отпадохом, яко листвие, беззаконий ради наших, тако ветер восхитит нас, и несть призывая имя Твое, и помянуемый удержати Тя. Яко отвратил еси лице Твое от нас, и предал ны еси беззаконий ради наших. И ныне, Господи, Отец наш еси Ты, мы же брение, дела руку Твоею вси. Не прогневайся на ны зело, и не помяни во время беззаконий наших. И ныне призри, яко людие Твои вси мы; град святилища Твоего бысть пуст, Сион якоже пустыня бысть, Иерусалим на проклятие. Дом святой наш, и слава, юже благословиша отцы наши, бысть огнем пожжен, и вся славная наша купно падоша. И о всех сих терпел еси Господи, и молчал, и смирил еси ны зело (Ис. 64:1—12).

39. Случилось это с ветхим народом Твоим прообразовательно²¹, а ныне исполнилось в нас истинным образом. Быхом поношение соседом нашим, то есть бесам, *подражание и поругание сущим окрест нас* (Пс. 78:4). Но призри с небесе и виждь, и спаси нас имени ради Твоего святого; дай нам узнать козни противников наших; избави нас от их ухищрений; не удали от нас помощь Твою, ибо мы сами не настолько сильны, чтобы преодолеть препятствия; Ты же в силах спасти нас от всех врагов. Спаси нас, Господи, от всех скорбей мира сего, по благодсти Своей, дабы, с чистой совестью переплыв море жизни, безупречными и чистыми предстали бы мы страшному престолу Твоему и удостоились жизни вечной».

40. Выслушав все это и придя в великое сокрушение, брат сказал старцу со слезами: «Из всего вижу, что нет мне надежды на спасение. Яко беззакония моя превзыдоша главу мою (Пс. 37:5). Но прошу сказать мне: что должен я делать?» Старец ответил: «Спаситься человеком невозможно, Богу же все возможно (Мф. 19:26); как сказал Сам Господь. *Предварим лице Его во исповедании ... поклонимся и припадем Ему, и восплачемся пред Господом сотворим нас, яко Той есть Бог наш* (Пс. 94:2, 6—7). И слышим Слово Его, изрекаемое через Исаию: *Егда возвратився воздохнеши, тогда спасешися* (Ис. 30:15). И опять: *Егда не может рука Господня спасти? Или отягчил есть слух Свой, еже не услышати? Но греси ваши разлучают между вами и между Богом, и грех ради ваших отврати лице Свое от вас, еже не помиловати* (Ис. 59:1—2). Посему говорит: *Измыйтеся, (и) чисти будите, отымите лукавства от души ваших пред очима Моими, престаните от лукавств ваших. Научитесь добро творити, възвщите суда, избавите обидимаго, судите сиру, и оправдате вдовицу. И приидите, и истязжимся, глаголет Господь. И аще*

будут греси ваши яко багряное, яко снег убелю: *еще же будут, яко червленое, яко волну убелю. И еще хотите, и послушаете Мене, благая земли снесет: ...уста бо Господня глаголаша сия* (Ис. 1:16—20). Также через Иоила [говорит Он]: *Обратитесь ко Мне всем сердцем вашим, в по́сте и в плачи и в рыдании, и расторгните сердца ваша, а не ризы ваша... Яко милостив и щедр есть Господь... и раскаявайся о злобах* (Иоил. 2:12—13). И Иезекилю [сказал]: *Сыне человек, рцы дому Израилеву: сиех ресте, глаголюще: прелести наша, и беззакония наша в нас суть, и мы в них таем, и како нам живым быти? Рцы им: живу Аз, глаголет Господь, не хочу смерти грешника, но еже обратитися нечестивому от пути своего, и живу быти ему: обращением обратитесь от пути вашего злаго: и вскую умираете доме Израилев?* (Иез. 33:10—11). А «Третья книга Царств», показывая преизбыточство благости Божией, гласит: когда услышал Ахав, бывший в винограднике Навуфея, унаследованного им после убийства Навуфея [по навету] Иезавели, слова Илии, говорящего: *Сиех глаголет Господь: понеже ты убил еси (Навуфеа), и приял еси в наследие (виноград его) ... на месте, идеже полизаша свиньи и пси кровь его, тамо полижут кровь твою... И Иезавель пси снесят в предгради Иезраеля ... И бысть егда услыша Ахаав словеса сия, ... раздра ризы своя, и препоясая вретницею по телу своему, и постыся, и бе облечен во вретнице... И бысть глагол Господень... ко Илии, глаголя: видел ли еси, яко умилися Ахаав от лица Моего? Сего ради не наведу зла во днех его* (3 Цар. 21:19, 27—39). И Давид говорит: *Беззаконие мое познах, и греха моего не покрых, рех: исповею на мя беззаконие мое Господеви, и Ты остави еси нечестие сердца моего. За то помолитися к Тебе всяк преподобный во время благопотребно: обаче в потоце вод многих к нему не приблизятся* (Пс. 31:5—6). В Евангелии же Господь говорит: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 4:17). А когда Петр спросил Его: *Сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?* то Благой по природе и Несравнимый по доброте ответил: *Не говорю тебе: «до семи», но до седмижды семидесяти раз* (Мф. 18:21—22). Что может быть равносильным такой благодати? И что может быть сравнимым с таким человеколюбием?

41. Познав таким образом страх Божий, благодать и человеколюбие Его, [являемые] как из Ветхого, так и из Нового Завета, обратимся [к Нему] от всего сердца нашего. И ради чего гибнем мы, братия? — Очистим руки наши, грешники; соделаем чистыми сердца наши, двоедушные; восскорбим, сокрушимся и восплачем о грехах наших! Прекратим лукавства наши, поверим благоутробию Господа, убоимся угроз Его и будем соблюдать заповеди Его, возлюбим друг друга от всего сердца! Ненавидящим и отвращающимся нас скажем: «Братия наша», чтобы прославилось имя Господне и чтобы зрилось [оно] в радости Его. Простим друг другу, как искушаемым

друг через друга, поскольку против всех [нас] ведет брань общий враг. Противостанем [дурным] помыслам, призывая Бога в союзники себе, и изгоним из нас лукавых и нечистых духов. Подчиним плоть духу, смиряя и умерщвляя ее всякими злостраданиями. *Очистим себя от всякой скверны плоти и духа* (2 Кор. 7:1). Пробудим друг друга к поощрению любви и добрых дел. Не будем завидовать друг другу, а впав в зависть, не будем раздражаться. Будем лучше оказывать взаимное сострадание и смиренномудрием врачевать друг друга. Не будем хулить и осмеивать друг друга, *потому что мы члены друг другу* (Ефес. 4:25). Отбросим от себя нерадение и беспечность и станем мужественно подвизаться против лукавых духов. Имеем праведным Ходатаем пред Отцем Иисуса Христа ²², и *Он есть умилоствование за грехи наши* (1 Ин. 2:2): помолимся Ему в чистоте сердца, от всей души, и Он оставит нам грехи наши. *Близ Господь всем призывающим Его... во истине* (Пс. 144:18). Поэтому [Писание] гласит: *Пожри Богови жертву хвалы, и воздаждь Вышнему молитвы твоя. И призови Мя в день скорби твоея, и изму тя, и прославиши Мя* (Пс. 49:14–15). И Исаия опять говорит: *Разрешай всяк союз неправды, разрушай обдолжения насильных писаний, отпусти сокрушенные в свободу, и всякое писание несправедное раздери. Раздробляй алчущим хлеб твой...: аще видиши нага, одей, и от свойственных племени твоего не презри. Тогда разверзется рано свет твой, и исцеления твоя скоро возсияют: и предидет пред тобою правда твоя, и слава Божия обимет тя. И что сказано за этим? — Тогда воззовеши, и Бог услышит тя, и еще глаголющу ти, речет: се приидох. ...Тогда возсияет во тме свет твой, и тма твоя будет яко полудне, и будет Бог твой с тобою присно: и насытишиися, якоже желает душа твоя* (Ис. 58:6–11). Видишь, что когда мы разрушим всякий союз неправды от всего сердца нашего, расторгнем обдолжения насильных писаний, поспешим благодетельствовать ближнему от всей души, тогда мы облистаемся светом ведения, освободимся от страстей бесчестия, преисполнимся всякой добродетели, просветимся славой Божией и избавимся от всякого неведения. Молясь же Христу, будем услышаны и будем всегда иметь Бога с нами, преисполнившись желания по Богу.

42. Возлюбим друг друга и будем возлюблены Богом. Будем долготерпеливы друг к другу, и Он будет долготерпелив к грехам нашим. Не будем воздавать злом за зло, и Он не воздаст нам по грехам нашим. Ибо прощение прегрешений наших обречем в прощении братиям. Милость Божия к нам сокрыта в сострадании нашем к ближним. Поэтому Господь и сказал: *Прощайте, и прощены будете* (Лк. 6:37). И еще: *Если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный* (Мф. 6:14). Опять: *Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут* (Мф. 5:7). И снова: *Какою мерою мерите, такою и вам будут мерить* (Мф. 7:2). Вот, Господь

даровал нам способ спасения и дал нам *власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12). Отныне спасение наше уже в нашей воле.

43. Предадим себя всецело Господу, чтобы воспринять Его всецелого. Станем через Него богами, ибо ради этого Он и стал человеком, будучи по природе Богом и Владыкой²³. Покоримся Ему, и Он неутомимо будет отражать врагов наших. [Господь] говорит: *Аще быша людие Мои послушали Мене, Израиль аще бы в пути Моя ходил, ни о чесом же убо враги его смирил бых, и на оскорбляющих их возложил бых руку Мою* (Пс. 80:14–15). Все наши тревоги на Него единого возложим, и от всякой скорби Он избавит нас, и всю жизнь пропитает Он нас. Возлюбим от [всей] души всякого человека, но не будем возлагать упования своего ни на одного из людей. Только потому, что Господь хранит нас, и друзья пекутся о нас, а все враги не в силах навредить нам. А когда Господь оставляет нас, тогда и все друзья покидают [нас], а все враги одолевают нас. Поэтому и сказал Давид: *Не на лук бо мой уповаю, и меч мой не спасет мене. Спас бо еси нас от стужающих нас, и ненавидящих нас посрамил еси* (Пс. 43:7–8).

44. Не будем допускать помыслов, умаляющих грехи наши и вещающих о свершившемся отпущении их. Ибо о них Господь, оберегающий нас, сказал: *Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные* (Мф. 7:15). Ведь пока ум наш докучается грехом, мы еще не сподобились прощения его и не сотворили достойных плодов покаяния²⁴. Плод же покаяния есть бесстрастие души, а бесстрастие — изглаждение греха. Не имеем еще совершенного бесстрастия, поскольку иногда страсти докучают нам, а иногда — нет. Значит, и не сподобились еще мы совершенного отпущения грехов. От прародительского греха освободились мы через святое крещение; а от греха, на который дерзнули мы после крещения, освободимся через покаяние.

45. Итак, искренне покаемся, чтобы, освободившись от страстей, сподобиться нам оставления грехов. Презрим преходящие [блага], дабы нам, сражаясь из-за них с людьми, не преступить заповеди любви и не отпасть от любви Божией. Будем поступать по духу, и не будем исполнять вожделения плоти (Гал. 5:16). Будем бодрствовать и бдить, отвергнем сон беспечности. Ревностно уподобим себя святым подвижникам Спасителя, будем подражать борениям их, забывая о том, что позади, и устремляясь к тому, что впереди. Воспроизведем в себе их непрерывное шествие²⁵, горячее усердие, стойкое воздержание, святое целомудрие, благородную выдержку, кроткое терпение, сочувствующее сострадание, невозмутимую кротость, горячую ревность [по Богу], непритворную любовь, возвышенное смиренномудрие, простое нестяжание, мужество, доброту и милость. Нельзя нам быть опрокинутыми [ветром] наслаждений и надмеваться

[лукавыми] помыслами. Не оскверним своей совести. *Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа* (Евр. 12:14). И ко [всему] этому, убежим от мира, братия, и от миродержца. Оставим плоть и [всё] плотское. Взойдем на небеса и там обретем свое жительство (Флп. 3:20). Будем подражать божественному Апостолу, воспримем Родоначальника жизни и вкусим от Источника ее. Воспоем в созвучном с Ангелами хоре, восславим с Архангелами Господа нашего Иисуса Христа, Ему же слава и держава с Отцем и Святым Духом, ныне и присно и во веки веков.»

ГЛАВЫ О ЛЮБВИ

Пролог к Елпидию

Кроме «Слова о подвижнической жизни» посылаю тебе, честный отче Елпидий, еще и сочинение «О любви» в равночисленных четырех Евангелиям сотницах глав. Оно, быть может, не соответствует твоему ожиданию, но мы сделали все, что в наших силах. Впрочем, да будет известно твоей святости, что данное произведение не есть плод моей мысли: я прочитал творения святых отцов и собрал из них то, что направляет ум к моему предмету. И пространные рассуждения я свел в немногие краткие главы, чтобы они были легко обозримыми и лучше запоминались. Посылая их к твоему Преподобию, прошу читать благосклонно, ища одной пользы, не обращать внимания на неизысканность слога и молиться обо мне, недостойном и лишнем всякого плода духовного. Прошу также не думать, будто [это сочинение] написано, чтобы докучать [вам]: я лишь выполнял порученное мне. Говорю сие, ибо ныне нас, докучающих речами, много, но мало тех, кто воспитывают и сами воспитываются делами¹. [Еще прошу] со всем усердием вникнуть в [смысл] каждой главы. Ибо думаю, что не все для всех удобопонятно, но многое от многих потребует еще дополнительного исследования, хотя и кажется сказанным очень просто. Возможно, в этих главах обнаружится и что-то полезное для души. Но, конечно, это откроется по благодати Божией для того, кто будет читать их с мыслями, далекими от излишней пытливости², со страхом Божиим и любовью. А кто обращается к этому или другому какому-либо произведению не ради духовной пользы, а стремится выискать [неудачное] выражение в укор писателю и тщеславно показать себя более мудрым, чем он, тому нигде, никогда и ничто полезное не откроется.

Первая сотница

1. Любовь есть благое расположение души, в соответствии с которым она ничего из сущего не предпочитает ведению Бога. Но навык такой любви невозможно приобрести тому, кто имеет пристрастие к чему-либо земному³.

2. Любовь порождается бесстрашием, бесстрашие — упованием на Бога, упование — терпением и великодушием, они — всеобъемлющим воздержанием⁴, воздержание — страхом Божиим, а этот страх — верой в Господа⁵.

3. Верующий Господу боится [вечного] наказания⁶; боящийся наказания воздерживается от страстей; воздерживающийся от страстей терпеливо переносит скорби; терпеливо переносящий скорби возымеет упование на Бога; упование на Бога отрешает ум от всякого земного пристрастия, а отрешенный от этого ум возымеет любовь к Богу.

4. Любящий Бога⁷ предпочитает ведение Бога всему сотворенному Им и непрестанно в любовном томлении устремляется к этому ведению.

5. Если все сущие произошли через Бога и ради Бога, и если Бог лучше сотворенного Им, то покидающий несравнимо лучшего Бога и обращающий свое внимание на [вещи] худшие показывает, что он предпочитает Богу сотворенное Им.

6. Кто имеет ум, пригвожденный любовью к Богу, тот презирает зримые [твари] и само тело, как [нечто] чуждое ему⁸.

7. Если душа лучше тела⁹ и несравнимо лучше мира сотворивший его Бог, то предпочитающий душе тело и Богу созданный Им мир ничем не отличается от идолослужителей.

8. Отделивший ум [свой] от любви к Богу и от усердного прилежания [в молитвах] Ему, привязавшийся этим умом к чему-либо чувственному — такой [человек] и является предпочитающим душе тело и Богу Творцу создания Его.

9. Если жизнь ума есть просвещенность ведением¹⁰, а эта просвещенность рождается любовью к Богу, то правильно говорится, что нет ничего выше любви к Богу.

10. Когда влечением любви¹¹ ум возносится¹² к Богу, тогда он совершенно не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущих. Озаряемый божественным беспредельным Светом, он перестает ощущать все тварное подобно тому, как и чувственное око перестает видеть звезды, когда восходит солнце.

11. Все добродетели содействуют уму в [его] любви к Богу², но более всех [этому содействует] чистая молитва. Ибо благодаря ей он воспаряет к Богу, становясь вне сущих.

12. Когда через любовь ум бывает восхищен божественным ведением и, оказавшись вне сущих, ощущает Божественную Беспредельность, тогда, наподобие божественного Исаии, от изумления придя в чувство собственного ничтожества, от всей души повторяет слова пророка: *О окаянный аз, яко умилихся, яко человек сый, и нечисты устне имый, посреде людей нечистыя устне имущих аз живу: и Царя Господа Саваофа видех очима моима* (Ис. 6:5).

13. Любящий Бога³ не может не любить и всякого человека, как самого себя, хотя страсти тех, кто еще не очистился, и вызывают отвращение в нем. Поэтому, видя их обращение и исправление, он радуется радостью безмерной и неизреченной.

14. Страстная душа нечиста и преисполнена похотливыми и ненавистническими помыслами.

15. Видящий в сердце своем след ненависти к какому-либо человеку за его какое-то падение, совершенно чужд любви к Богу. Ведь любовь к Богу совершенно несовместима с ненавистью к человеку.

16. Господь говорит: *Любящий Меня соблюдает Мои заповеди* (Ин. 14:15). *А сия есть заповедь Моя, да любите друг друга* (Ин. 15:12). Стало быть, не любящий ближнего не соблюдает заповедь. А не соблюдающий заповедь не может полюбить и Господа.

17. Блажен человек, могущий равно полюбить всякого человека.

18. Блажен человек, не приверженный никакой тленной или преходящей вещи.

19. Блажен ум, прошедший все сущие [вещи] и непрестанно услаждающийся Божественной красотой.

20. Кто *попечение о плоти превращает в похоть* (Рим. 13:14) и злопаметствует на ближнего из-за каких-либо временных [благ], тот *служит твари вместо Творца* (Рим. 1:25).

21. Оберегающий тело свое от наслаждения и болезни имеет в нем со-работника⁴ для служения лучшему.

22. Избегающий всех мирских похотей поставяёт себя и выше всякой мирской печали.

23. Любящий Бога непременно и ближнего любит, а такой [человек] не может [жадно] оберегать свое имущество, но боголепно распоряжается им, представляя каждому то, в чем он нуждается.

24. Кто, подражая Богу, творит милостыню, тот не делает различия в [вещах], необходимых телу, между худым и благим [человеком], между праведным и неправедным, но раздает всем поровну, соизмеряясь с нуждой,

хотя, конечно, и предпочитает [человеку] дурному добродетельного за его благое произволение.

25. Как Бог, будучи по естеству благим и бесстрастным, всех равно любит, как создания Свои, но добродетельного прославляет, поскольку он усваивает себя [Богу] благодаря [доброй] воле, а дурного милует по благодати Своей и, воспитывая в веке сем, обращает, так и [человек], добровольно¹⁹ [становящийся] благим и бесстрастным, равно любит всех людей: добродетельного вследствие естества и за [его] благое произволение, а дурного — [также] вследствие естества и из сострадания сжаливаясь над ним, как неразумным и ходящим во тьме.

26. Не через одно только раздаяние имущества познается [благое] расположение любви, но куда более — через раздаяние слова Божия и телесное служение.

27. Искренне отрехшийся от мирских вещей и нелицемерно по любви прислуживающий ближнему скоро освобождается от всякой страсти и становится причастником Божественной любви и Божественного ведения²⁰.

28. Стяжавший в себе Божественную любовь не утруждается, последуя Господу Богу своему (Иер. 17.16), наподобие божественного Иеремии, но мужественно переносит всякую боль, хулу и поношение, не замышляя совсем никакого зла против кого-нибудь.

29. Когда оскорблен или унижен ты в чем-нибудь, тогда остерегайся помыслов гнева, дабы они через печаль не отделили тебя от любви, переселив в область ненависти.

30. Когда ты мучаешься от оскорбления или нечестия, то знай, что получил ты от этого великую пользу, ибо через нечестие Домостроительно изгнано из тебя тщеславие.

31. Как воспоминание об огне не согревает тела, так и вера без любви не производит в душе просвещенности ведения.

32. Как свет солнца влечет к себе здоровое око, так и ведение Бога²¹ естественным образом привлекает к себе через любовь чистый ум²².

33. Чист ум, отделившийся от неведения и просвещаемый Божиим светом.

34. Чиста душа, освободившаяся от страстей и постоянно пребывающая в радости, [рождаемой] Божественной любовью.

35. Достойная порицания страсть есть противоестественное движение души²³.

36. Бесстрастие есть мирное состояние души, [пребывая] в котором, она становится стойкой в отношении зла.

37. Кто [собственным] рвением стяжал плоды любви, не откажется от нее, даже если бы он претерпел тысячи зол. И пусть тебя убедит в этом

ученик Христов Стефан, и подобные ему, и Сам Спаситель, за убийц [Своих] молящийся Отцу и просящий у Него прощения, как неведующим, [что творят они] (Лк. 23:34).

38. Если свойством любви является долготерпение и доброта, то раздражающийся и лукавствующий, как это очевидно, становится чуждым любви. А чуждый любви чужд и Богу, поскольку *Бог есть любовь* (1 Ин. 4:8).

39. Не говорите, изрекает божественный Иеремия, что вы есть храм Господень (Иер. 7:4). И ты не говори, что одна вера в Господа нашего Иисуса Христа может спасти тебя — это невозможно, если делами не стяжаешь любви к Нему. Что же касается просто веры, то ведь *и бесы веруют, и трепещут* (Иак. 2:19).

40. Дела любви суть: сердечное благодетельствование ближнему, великодушные, терпение и благоразумное пользование вещами.

41. Любящий Бога никого не печаливает и сам не приводится кем-нибудь в состояние печали из-за преходящего²¹. Скорбит и печаливается он одной спасительной печалью, какой скорбел и печаливал коринфянин блаженный Павел.

42. Любящий Бога живет на земле ангельской жизнью, постясь, бодрствуя, поя псалмы, молясь и о всяком человеке всегда думая доброе²².

43. Если кто желает чего-нибудь, он усиленно старается получить это. А Божественное — несравнимо лучше и вожденнее всех благ и желаемых вещей. Какое же рвение мы должны показать, чтобы получить это Божественное, по естеству благое и вожденное²³.

44. Не оскверняй плоть свою срамными деяниями и не пачкай душу лукавыми помыслами: и мир Божий снизойдет на тебя и принесет любовь.

45. Бичуй плоть свою постом и бдением, неутомимо посвящай все время пению псалмов и молитве — и освящение целомудрия снизойдет на тебя и принесет любовь.

46. Сподобившийся Божественного ведения и любовью стяжавший просвещенность его никогда не надмевается духом тщеславия²⁴, а не сподобившийся такого ведения легко кружится этим духом. Впрочем, если подобный человек, при всех своих деяниях, будет обращать взор свой к Богу, делая все ради Него, то он, с [помощью] Божией, без труда избежит этого тщеславия.

47. Еще не достигший Божественного ведения²⁵, приводимого в действие любовью, придает большое значение тому, что свершается им по Богу. Но, сподобившись этого ведения, он [уже] с полным убеждением повторяет слова патриарха Авраама, удостоившегося [видеть] Божественное явление: *Аз есмь земля и пепел* (Быт. 18:27).

48. Боящийся Господа имеет всегда своим собеседником смиренномудрие и через его наставления приходит к Божественной любви и благодарению. Ибо этот собеседник напоминает [боящемуся Господа] его прежнюю мирскую жизнь, различные прегрешения, бывшие от юности его искушения; напоминает то, как Господь избавил его от всех них и что от жизни страстной привел его к жизни по Богу²⁶. Тогда вместе со страхом [Божий этот человек] получает еще и любовь и в полноте смиренномудрия возносит благодарения Благодетелю и Кормчему жизни нашей²⁷.

49. Не оскверняй ум свой, удерживая в себе помыслы похоти и гнева²⁸, дабы, отпав от чистой молитвы, не впасть тебе в дух уныния²⁹.

50. Ум тогда отпадает от благого общения с Богом³⁰, когда он становится собеседником с лукавыми и скверными помыслами.

51. Неразумный [человек], руководимый страстями, когда приводится в движение яростью, приходит в смятение и безрассудно спешит убежать от братий; когда же он разжигается желанием, сожалеет об этом и тут же возвращается, [готовый] вступить в беседу. Благоразумный же [человек] в обоих случаях делает противоположное: во время гнева он отсекает от себя причину смятения и освобождает себя от огорчения на братий, а во время, когда [разжигается] желание, воздерживается от неразумного порыва и общения [с братией]³¹.

52. Во время искушений не покидай монастыря своего, но мужественно переноси волнение помыслов, особенно [помыслов] печали и уныния. Ибо промыслительно испытываемый скорбями, ты возымеешь твердое упование на Бога. А если покинешь [обитель], то окажешься не выдержавшим испытания, малодушным и непостоянным.

53. Если не желаешь отпасть от любви по Богу, то не допускай, чтобы брат отошел ко сну, огорченный на тебя, и сам не засыпай со скорбью [в сердце] на него, но *пойди прежде примиришься с братом твоим* (Мф. 5:24) и с чистой совестью принеси дар Христу в прилежной молитве.

54. Если имеющий все дары Духа любви не имеет, то нет ему никакой пользы, по [словам] божественного Апостола (1 Кор. 13:1–3). Какое же рвение должны употребить мы, чтобы стяжать ее!

55. Если *любовь не делает ближнему зла* (Рим. 13:10), то завидующий брату, огорчающийся из-за доброй славы его, злыми насмешками пачкающий уважение к нему или злонравно творящий наветы на него разве не отчуждает себя от любви, предавая вечному осуждению?

56. Если *любовь есть исполнение закона* (Рим. 13:10), то злопамятствующий на брата, строящий козни ему, проклинающий его и радующийся падению его разве не является преступником, достойным вечного наказания?

57. Если кто злословит брата или судит брата своего, тот злословит закон и судит закон (Иак. 4:11), а закон Христов есть любовь, то разве не отпадает от любви Христовой клеветник и не становится ли он виновником собственного вечного наказания?

58. Не предавай слух свой языку клеветника и не предоставляй язык свой слуху злоречивого, с удовольствием говоря или слушая [клеветы] на ближнего, дабы не отпасть тебе от Божественной любви и не оказаться чуждым вечной жизни.

59. Не внемли хулам на отца твоего³² и не поощряй бесчестящего его, дабы не прогневался Господь на дела твои и не истребил тебя от земли живых.

60. Затвори уста клеветующему в уши твои, чтобы не согрешить тебе с ним двойным грехом: себя приучая к этой пагубной страсти и ему не препятствуя поносить ближнего.

61. Господь наставляет: *Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас* (Мф. 5:44). Почему повелел Он это? — Для того, чтобы освободить тебя от ненависти, скорби, злопамятства и удостоить великого стяжания — совершенной любви: ею не может обладать тот, кто не любит равно всех людей, подражая Богу, равно любящего всех и хотящего, *чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2:4)³³.

62. *Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два* (Мф. 5:39—41). Для чего эти [заповеди]? — Для того, чтобы тебя сохранить негнеливым, невозмутимым и беспечальным, а [враждующего с тобой] воспитать твоим долготерпением; и вас обоих [Господь], будучи благим, [таким образом] подводит под иго любви.

63. К каким вещам мы были когда-то пристрастны, о тех и сохраняем страстные мечтания. А поэтому побеждающий страстные мечтания, естественно, презирает и вещи, призраками которых и являются эти мечтания. Ибо брань с воспоминаниями настолько же труднее брани с вещами, насколько легче грешить в мысли, чем на деле³⁴.

64. Из страстей одни суть телесные³⁵, а другие душевные. Телесные имеют истоки свои в теле, а душевные — во внешних вещах. И те, и другие пресекаются любовью и воздержанием³⁶: любовь пресекает душевные [страсти], а воздержание — телесные³⁷.

65. Из страстей одни принадлежат к яростной части души, другие — к желательной. И те, и другие приводятся в движение посредством чувств, а это происходит тогда, когда душа оказывается вне любви и воздержания.

66. Более трудно одолеть страсти яростной части души³⁹, чем страсти желательной части ее. Поэтому и лекарство дано Господом более сильное против нее — заповедь любви³⁹.

67. Все другие страсти захватывают только либо яростную часть души, либо желательную часть, либо часть мыслящую, как, например, забвение и неведение. Уныние же, охватывая все силы души, приводит в движение сразу почти все страсти. Поэтому оно из всех других страстей самое тягостное. И Господь, даровавший лекарство против него, прекрасно говорит: *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21:19).

68. Не оскорбляй⁴⁰ никогда никого из братьев, особенно неразумно, дабы он, не перенеся обиды, не удалился бы. Ибо [в противном случае] ты никогда не избежишь обличения [своей] совести, которое всегда будет причинять тебе скорбь во время молитвы, удаляя ум [твой] от близкого общения с Богом.

69. Не терпи подозрений или людей, причиняющих тебе соблазны против кого-нибудь. Ибо допускающие каким-либо образом соблазны от [вещей], случающихся произвольно или непроизвольно, не ведают *пути мира* (Рим. 3:17), который через любовь ведет возлюбивших этот путь⁴¹ к познанию Бога.

70. Тот еще не имеет совершенной любви, кто приводит свое внутреннее душевное состояние в созвучие с людскими мнениями. Например, когда он одного человека любит, а другого ненавидит по той или другой причине. Или когда он одного и того же человека иногда любит, а иногда ненавидит по тем же самым причинам.

71. Совершенная любовь не разделяет единого естества человек соотвественно их различному внутреннему настрою⁴², но она всегда обращает свой взор на это единое естество и равно любит всех людей: усердных [в добродетели] как друзей, а нерадивых — как врагов; она благодетельствует им, долготерпит и переносит причиняемые ими [скорби]. Она вообще не помышляет о зле, страдает из-за них, если обстоятельства того требуют, дабы и [нерадивых] сделать своими друзьями, если это возможно, а если невозможно, то она остается верной себе, всегда равно являя плоды любви всем людям. Так и Господь и Бог наш Иисус Христос, являя Свою любовь к нам, пострадал за все человечество и всем равно даровал надежду воскресения, хотя каждый делает себя достойным либо славы, либо [вечного] наказания.

72. Не презирающий славу и нечестие, богатство и бедность, наслаждение и скорбь не стяжал еще совершенной любви. Ибо совершенная любовь презирает не только это, но и саму временную жизнь и смерть.

73. Послушай тех, кто удостоился совершенной любви, что говорят они: *Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение,*

или голод, или нагота, или опасность, или меч? как написано: «за Тебя умерщвляют нас всякий день; считают нас за овец, обреченных на заклание». Но всё сие преодолеваем силою Возлюбившего нас. Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим. 8:35–39). [Все, кто говорят и делают это, относительно любви Божией], суть святые⁴³.

74. Еще раз послушай, что говорят [святые] о любви к ближнему: *Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Изральтян* (Рим. 9:1–4) и следующее. Равным образом Моисей и остальные святые (Исх. 32:31–32).

75. Не презревший славы, наслаждения⁴⁴ и сребролюбия, взращивающий их и образовавшийся благодаря им⁴⁵ не может пресечь мотивы тьмева. А не отсекающий их не может достичь и совершенной любви.

76. Смирение и страдание освобождают человека от всякого греха: смирение отсекает страсти души, а страдание — претерпевания тела. Блаженный Давид показывает, что он получил это, в молитве обращаясь к Богу: *Виждь смирение мое и труд мой, и остави все грехи моя* (Пс. 24:18).

77. Через заповеди Господь делает бесстрастными тех, кто исполняет эти заповеди, а через божественные догматы Он дарует им просвещенность ведением.

78. Все догматы относятся либо к Богу, либо к зримым и незримым [вещам], либо к Промыслу и Суду, касающихся этих [вещей]⁴⁶.

79. Милосердие⁴⁷ исцеляет яростную часть души, пост иссушает желание, а молитва очищает ум, подготавливая его к созерцанию сущих. Ибо Господь даровал нам заповеди сообразно силам души.

80. [Господь] говорит: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф. 11:29) и далее. Кротость предохраняет яростное начало [души] от возбуждения, а смирение освобождает ум от снесь и тщеславия.

81. Двоак страх Божий: один рождается в нас от угрозы наказания, и благодаря ему появляются в нас, по порядку, воздержание, терпение, упование на Бога и бесстрашие, из которого [возникает] любовь; другой сопряжен с самой любовью, производя в душе благоговение, дабы она, воспользовавшись доверчивым отношением любви, не впала бы в пренебрежение к Богу⁴⁸.

82. *Совершенная любовь изгоняет* (1 Ин. 4:18) первый страх из души, стяжавшей ее и уже не боящейся наказания; второй же страх она, как было сказано, имеет всегда сопряженным с собою. Первому страху [соответству-

ют слова Писания]: *Страхом же Господним уклоняется всяк от зла* (Притч. 16:6) и *начало премудрости страх Господень* (Притч. 1:7); второму же [страху слова]: *Страх Господень чист пребывай в век века* (Пс. 18:10) и *несть лишения боящимся Его* (Пс. 33:10).

83. Умертвите земные члены ваши: *блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостязание* (Кол. 3:5) и последующие [слова]. «Землею» [Апостол] назвал помышление плоти; «блудом» — совершаемый на деле грех⁴⁹; «нечистойой» — внутреннее согласие [на грех]; «страстью» — страстный помысл; «злой похотью» — простое допущение помысла похоти; «любостязанием» — материю, рождающую и взращивающую страсть. Все это, как члены плотского помышления (Рим. 8:6), и повелел умертвить божественный Апостол.

84. Первоначально память привносит в ум простой помысл; когда он задерживается [там], приводится в движение страсть; если она не уничтожается, то заставляет ум согласиться [на грех], а когда это происходит, то затем уже совершается и [сам] грех. Поэтому премудрый Апостол, обращаясь с посланием к [обращенным] из язычников, прежде всего поведывает [им] уничтожить действие греха, а затем [призывает их], возвращаясь в обратном порядке, устранить и [саму] причину [греха]. А причина, как было сказано выше, есть любостязание, порождающее и взращивающее страсть. Я думаю, что «любостязание» здесь означает чревоугодие — мать и кормилицу блуда. Ибо любостязание есть зло не только в отношении к имуществу, но и в отношении к пище, как и воздержание есть благо не только в отношении к пище, но и в отношении к имуществу.

85. Как воробей, привязанный за ногу и пытающийся взлететь, падает на землю, влекомый веревкой, так и ум, еще не стяжавший бесстрастия⁵⁰, но пытающийся воспарить к ведению небесных [вещей], падает на землю, стягиваемый вниз страстями.

86. Когда ум совершенно освобождается от страстей⁵¹, тогда он без оглядки шествует к созерцанию сущих, прокладывая свой путь к ведению Святой Троицы.

87. Когда ум чист, он воспринимает идеи вещей и побуждается к духовному созерцанию их⁵². Став же нечистым по своей нерадивости, ум начинает представлять в воображении простые идеи прочих вещей, и, воспринимая человеческие [мысли], он обращается к постыдным и лукавым помыслам⁵³.

88. Всегда, когда во время молитвы ум не тревожится никакой мирской мыслью, тогда знай, что ты не [находишься] вне пределов бесстрастия.

89. Когда душа начинает чувствовать себя здоровой, тогда и во сне она начинает видеть чистые и безмятежные сновидения⁵⁴.

90. Как красота зримых [вещей] привлекает к себе чувственное око, так и ведение [вещей] незримых привлекает чистый ум. А незримыми [вещами] я называю [вещи] нетелесные.

91. Великое дело не испытывать пристрастия к вещам, но гораздо более великое — оставаться бесстрастным в отношении к мечтаниям о них. Потому что бесы через помыслы ведут [духовную] брань с нами, которая тяжелее брани, ведущейся посредством вещей.

92. Преуспевающий в добродетелях и обогатившийся ведением зрит вещи таковыми, каковы они суть по естеству своему, а поэтому поступает и говорит соответственно правому разуму, никогда не отклоняясь [от истины]. Ибо мы становимся добродетельными или порочными в зависимости от благоразумного или неразумного пользования вещами⁵⁵.

93. Признаком высшего бесстрастия является постоянное восхождение в сердце простых идей вещей⁵⁶, и во время бодрствования тела, и во сне⁵⁷.

94. Через труд осуществления заповедей ум снимает с себя страсти, а через духовное созерцание незримых [вещей] совлекает с себя страстные мысли о вещах [телесных]. Посредством ведения незримых [вещей он отрешается от]⁵⁸ созерцания зримых, а это ведение [достигается] через познание Святой Троицы.

95. Как солнце, восходя и освещая мир, являет и себя, и освещаемые им предметы, так и Солнце Правды, восходя в чистом уме, являет и Себя, и логосы всех [тварей] — уже приведенных в бытие и тех, которые еще будут сотворены⁵⁹.

96. Мы познаем Бога не из сущности Его, но из величия творения Его и из Промысла о сущих⁶⁰. Ибо посредством них, словно посредством зеркала, мы постигаем [Его] беспредельную Благодать, Премудрость и Силу.

97. Чистый ум обретается либо в простых умозрениях о вещах человеческих, либо в естественном созерцании зримых [вещей], либо в созерцании [вещей] незримых, либо в свете Святой Троицы.

98. Созерцая зримые [вещи], ум ищет либо естественные логосы их, либо то, что знаменуется этими логосами, либо же взыскует Саму Причину [их].

99. Пребывая в созерцании незримых [вещей, ум] взыскует естественные логосы их, Причину бытия их, следствия их, а также Промысел и Суд [Божий] о них.

100. Когда [ум] оказывается в Боге, то он, воспламеняемый любовным томлением⁶¹, прежде всего взыскует логосы, которые окрест сущности Его⁶², но не находит утешения, [познавая] то, что в Боге, ибо это невозможно и непосильно для всякого тварного естества. Поэтому [ум] утешается тем, что окрест Бога, — я имею в виду утешается тем, что относится к Вечности,

Беспредельности и Бесконечности [Божией], а также относящимся к Благодати, Премудрости и Силе [Его], творящим сущие, промыслительно управляющим [ими] и судящим [их]. «В Нем совершенно постижимо сие одно — Его беспредельность»⁶³, и само неведение Его есть ведение, превосходящее ум, как сказали некогда мужи-богословы: Григорий и Дионисий

Вторая сотница

1. Искренне любящий Бога, разумеется, и молится сосредоточенно⁶⁴, а сосредоточенно молящийся, конечно, искренне любит Бога. Но не может сосредоточенно молиться тот, чей ум пригвожден к чему-либо земному. Стало быть, не любит Бога тот, кто имеет ум, скованный чем-либо земным.

2. Ум, долго занимающийся [какой-либо] чувственной вещью, имеет страсть к ней: вожделение, печаль, гнев или злопамятство. И не презревший эту вещь не может освободиться от такой страсти.

3. Страсти, овладевающие умом, привязывают его к материальным вещам и, отделяя его от Бога, заставляют заниматься ими. Когда же любовь Божия овладевает им, то она разрешает ум от уз, убеждая его презирать не только [чувственные вещи], но и саму преходящую жизнь нашу.

4. Плодом осуществления заповедей⁶⁵ являются простые мысли о вещах, а плодом чтения [Писания] и созерцания — соделывание ума невещественным и безвидным. А из этого и происходит сосредоточенная молитва.

5. Путь [духовного] делания⁶⁶ недостаточен для совершенного освобождения ума от страстей⁶⁷ и для возможности сосредоточенной молитвы, если различные духовные созерцания не становятся его преемниками. Ибо этот путь освобождает ум только от невоздержания и ненависти, а духовные созерцания избавляют его [еще и] от забвения и неведения: таким образом он получает возможность молиться как должно.

6. Есть два состояния чистой молитвы: одно соответствует подвижающимся в [духовном] делании, а другое — подвижающимся в созерцании. Первое возникает в душе из страха Божия и благой надежды, второе — от Божественной любви и высшей чистоты. Признаками первого состояния⁶⁸ являются собрание ума и [удаление] его от всех мирских мыслей, творение сосредоточенной и [ничем] не приводимой в смятение молитвы, так, как будто Сам Бог перед [молящимися], — а Он действительно и предстоит. Признак второго — восхищение ума Божественным и беспредельным све-

том в самом порыве молитвы, когда он вообще не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущих, а лишь одного Того, Кто Своей любовью так озаряет его⁶⁹. Тогда, двигаясь вблизи логосов, которые окрест Бога, ум воспринимает чистые и явные отбразы Его⁷⁰.

7. Кто что любит, тот того и упорно придерживается, а всё препятствующее [для достижения] этого он презирает, дабы не лишиться ему [любезного сердцу]. Поэтому любящий Бога печется о чистой молитве, а всякую страсть, мешающую этой любви, он извергает из себя.

8. Отвергающий себялюбие — мать страстей — легко устраняет, с помощью Божией, и прочие [страсти]: гнев, печаль, памятозлобие и другие. Одержимый же себялюбием уязвляется, даже если он того не хочет, и этими страстями. А себялюбие есть страстная привязанность к телу⁷¹.

9. Люди любят друг друга, в достохвальном или предосудительном смысле, по следующим причинам: ради Бога, как добродетельный любит всех, а его любит даже и недобродетельный; по причине естества, как родители любят чад, а чада родителей; ради тщеславия, как восхваляемый любит восхваляющего; из-за сребролюбия, как любят богатого за получаемые [от него деньги]; вследствие сластолюбия, как любят услужливающего чреву, или тому, что под чревом. [Из этих видов любви] первая — достохвальна, вторая — нейтральна, а прочие — страстны.

10. Если ты одних ненавидишь, а других ни любишь, ни ненавидишь; если одних любишь умеренно, а других сильно, то из этого неравенства познай, что ты еще далек от совершенной любви, которая предполагает равную любовь ко всем людям.

11. *Уклонися от зла и сотвори благо* (Пс. 36:27), то есть: борись со врагами, чтобы умалить страсти, а затем бодрствуй, чтобы они не умножились. И еще: борись, чтобы стяжать добродетели, а затем бодрствуй, чтобы сохранить их. И это означает *возделывать и хранить* (Быт. 2:15).

12. Искушающие нас по Божию попущению либо воспламеняют желательную часть души, либо приводят в смятение яростную, либо омрачают разумное начало⁷², либо поражают тело муками, либо расхищают [наши] телесные [блага].

13. Бесы искушают нас либо сами по себе, либо вооружают против нас [людей], не боящихся Господа: сами по себе, когда мы уединяемся от людей, как Господь [был искушаем] в пустыне; через людей, когда мы общаемся с ними, как [искушали бесы] Господа через фарисеев. Но мы, взирая на образец наш⁷³, отразим нападки их с обеих сторон.

14. Когда ум начинает преуспевать в любви Божией, тогда и бес хуления начинает искушать его, внушая ему такие помыслы, каких ни один человек изобрести не может, но лишь один диавол, отец бесов. Это он дела-

ет, завидуя боголюбцу, дабы тот, отчаявшись от того, что измыслил подобные помыслы, больше не дерзал воспарять к Богу через обычную для него молитву. Но нечестивец из этого не извлекает никакой пользы для себя и [не достигает] своей цели, а, наоборот, делает нас более твердыми. Ибо, борясь и отражая нападки врагов, мы становимся более испытанными и искренними в любви к Богу. *Мечь их да внидет в сердца их, и лица их да скрушатся* (Пс. 36:15).

15. Ум, обращаясь к зримым вещам, естественным образом мыслит их посредством чувств. Ни ум, ни естественное мышление, ни вещи и ни чувства не суть зло, ибо они — создания Божии. Что же тогда зло? Ясно, что оно есть страсть естественного мышления, которая не может существовать при [правильном] пользовании умозрениями, когда ум бодрствует⁷⁴.

16. Страсть есть противоестественное движение души по направлению либо к неразумной любви, либо к неразборчивой ненависти, питаемой к кому-либо из-за чего-нибудь чувственного. Например, [движение] к неразумной любви либо к явствам, либо к женщине, либо к богатству, либо к преходящей славе, либо к чему-нибудь чувственному или ради них. А [движение] к неразборчивой ненависти — также по отношению к чему-нибудь из названного или ради них⁷⁵.

17. Или еще: порочность есть неправильное использование мыслей⁷⁶, за которым следует злоупотребление вещами. Например, если это касается женщины, то правильное использование брака имеет целью деторождение. Но кто имеет в виду при этом [одно] сладострастие, тот ошибается относительно пользы [брака], считая за благо то, что не является таковым. И вступая в брак, он злоупотребляет женщиной. Подобным же образом дело обстоит и с другими вещами и мыслями.

18. Когда бесы отторгают ум твой от целомудрия и окружают его блудными помыслами, тогда со слезами воззови к Владыке: *Изгоняющи мя ныне обыдоша мя; радости моя, избави мя от обышедших мя* (Пс. 16:11; 31:7). И избавишься.

19. Тяжел бес блуда, и бурно он нападает на подвизающихся против страсти, особенно при небрежении воздержанием в пище⁷⁷ и во встречах с женщинами. Он сначала незаметно похищает ум нежностью наслаждения, а затем, с помощью памяти [об этом наслаждении], нападает на безмолствующего⁷⁸, разжигая тело и представляя уму различные [срамные] образы. Тем самым он возбуждает его согласиться на грех. Если не хочешь, чтобы это задержалось в тебе, прими на себя пост, труд, бдение и прекрасное безмолвие с усиленной молитвой.

20. Всегда преследующие душу нашу [бесы] преследуют ее посредством страстных помыслов⁷⁹, дабы ввергнуть ее в мысленный или действительный

грех. Но когда они находят ум, не приемлющий [их], тогда *постыдятся и посрамятся* (Пс. 34:4), а когда обретают его занятым духовным созерцанием, тогда *возвратятся и устыдятся зело вскоре* (Пс. 6:11).

21. Соответствует диакону тот, кто намащивает ум на священные подвиги и отгоняет от него страстные помыслы; пресвитеру — тот, кто просвещает ум ведением сущих и уничтожает лжеименное знание; епископу — тот, кто делает ум совершенным, помазывая его священным миром ведения поклоняемой и Святой Троицы⁸⁰.

22. Бесы изнемогают, когда через [исполнение] заповедей уменьшаются в нас страсти. Они погибают, когда, вследствие бесстрастия души, вконец изглаживаются [эти страсти], не находя в ней ничего того, что раньше находили и посредством чего вели брань с ней. Об этом и гласит [Писание]: *Изнемогут и погибнут от лица Твоего* (Пс. 9:4).

23. Одни из людей удерживаются от страстей из страха человеческого, другие — из тщеславия, третьи — вследствие воздержания, а четвертые освобождаются от страстей судьбами Божиими⁸¹.

24. Все слова Господни объемлют четыре [предмета]: заповеди, догматы, угрозы и обетования. И ради них мы выдерживаем все суровые испытания подвижнической жизни: пост, бдение, спание на голой земле, тяжкие труды по услужению [другим людям], поношения, бесчестие, мучения, смерть и тому подобное. Поэтому [Писание] и говорит: *За словеса устен Твоих аз сохраних пути жестокости* (Пс. 16:4).

25. Награда за воздержание — бесстрастие, за веру — ведение. Бесстрастие рождает способность различения⁸², а ведение — любовь к Богу.

26. Ум, успешно проходящий [путь духовного] делания, преуспевает в благоразумии, а успешно проходящий [путь] созерцания преуспевает в ведении. Первый [путь] приводит подвизающегося к различению добродетели и порока, а второй подводит сопричастующего [ведению] к логосам нетелесных и телесных [вещей]. Богословской же благодати [ум] устаивается тогда, когда на крыльях любви пролетев через все названное, он оказывается в Боге, и сможет, насколько это доступно человеческому уму, зреть через дух свойство, которое окрест Его⁸³.

27. Собираясь богословствовать, не взыскуй свойства бытия Бога⁸⁴, ибо они недоступны ни человеческому уму, ни какому-либо [существу] после Бога. Но рассматривай, по возможности, свойства, которые окрест Его; например, свойства, относящиеся к Его Вечности, Бесконечности, Беспредельности, Благости, Премудрости и Силе, которые творят сущих, промышляют о них и судят их. Ибо среди людей тот является великим богословом, кто хотя бы в малой степени раскрывает эти свойства.

28. Силен муж, сочетающий ведение с деланием. Ибо с помощью делания он иссушает желания и укрощает ярость, а с помощью ведения окрыляет ум и воспаряет к Богу.

29. Когда Господь говорит: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), Он обозначает тождество [Божественной] сущности. А когда говорит: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 10:38), то показывает нераздельность Ипостасей. А тритеиты⁸⁹, отделяющие Сына от Отца, скатываются в пропасть. Ибо они либо утверждают, что Сын соприисносущен Отцу, но отделяют одного от другого, а поэтому вынуждены отрицать рождение [Сына] от Отца и впадать в утверждение трех богов и трех начал; либо говорят, что [Сын] рожден от Отца, но разделяют Их, а поэтому вынуждены отрицать соприисносущность [Его] Отцу и подчинять времени Владыку времен. Однако, согласно великому Григорию, должно как сохранять одного Бога, так и исповедовать три Ипостаси, каждую с присущим Ей свойством⁹⁰. Ибо, по его учению, [Троица] «разделяется нераздельно, а соединяется раздельно». Поэтому и различие, и единство [в Боге] есть нечто непостижимое⁹¹. Ибо что было бы непостижимого, если бы Сын соединялся с Отцом, как соединяется человек с человеком, и ничего более?

30. Совершенный в любви и достигший высшего бесстрастия не ведает различия между своим и чужим, верующим и неверующим, рабом и свободным, и даже между мужским и женским полом. Но, став превыше тирании страстей и взирая на единое естество человеческое, он равно на всех смотрит и ко всем равно расположен. Для него нет иудея, ни язычника; нет мужского пола, ни женского, но все и во всех Христос (Гал. 3:28).

31. Бесы, опираясь на лежащие в глубине души страсти, приводят в движение и страстные помыслы в нас⁹². Затем, ведя брань с умом посредством этих [помыслов], они понуждают его согласиться на грех. Одолев [таким образом ум], они подводят его к мысленному греху, а когда [этот грех] совершается, влекут уже плененный ум к [греховному] действию. После этого бесы, опустошив душу через помыслы, удаляются вместе с ними. В уме остается только идол греха⁹³, о котором говорит Господь: *Когда увидите мерзость запустения, ... стоящую на святом месте, — читающий да разумеет* (Мф. 24:15). Потому что ум человеческий есть святое место и храм Божий, в котором бесы, опустошив душу через страстные помыслы, воздвигли идол греха. А что это уже произошло в истории, не сомневается никто из читавших Иосифа⁹⁴. Впрочем, некоторые говорят, что это будет и при Антихристе.

32. Есть три [начала], побуждающие нас к добру: естественные семена⁹⁵, святые Силы и благое произволение. Естественные семена — когда, например, мы желаем, чтобы люди обходились с нами так, как и мы обходимся с

ними; или, когда видя кого-либо в стесненных обстоятельствах и нужде, естественным образом сострадаем ему. Святые Силы — когда, например, подвигаясь на благое дело, мы обретаем благое содействие [их] и успешно совершаем это дело. А благое произволение — когда, различая добро от зла, мы избираем добро.

33. Также есть три [начала], побуждающие нас ко злу: страсти, бесы и злое произволение⁹². Страсти, когда мы желаем [какую-либо] вещь вопреки разуму; например, пишу — не во время и без нужды, женщину — не имея целью чадородие или не являющуюся законной женой. Также, когда гневаемся и печалимся несправедливо; например, на не почтившего или наказавшего нас. Бесы, уловив момент нашего нерадения, внезапно и стремительно нападают на нас, со всей силой приводя в движение названные страсти и подобные им. А злое произволение, когда мы, ведая добро, избираем зло.

34. Мздой за труды добродетели являются бесстрастие и ведение. Ибо они суть защитники [наши] в Царстве Небесном, как страсти и неведение суть покровители муки вечной⁹³. Поэтому взыскующий их ради славы человеческой, а не ради самого добра, пусть внимает Писанию: *Просите и не получаете, потому что просите не на добро* (Иак. 4:3).

35. Из человеческих действий многие добры сами по себе, но они не добры по какой-либо причине. Например, пост и бдение, молитва и псалмопение, милосердие и странноприимничество суть по своей природе дела добрые, но когда они совершаются ради тщеславия, тогда перестают быть добрыми.

36. Бог взыскует намерение всего свершаемого нами: делаем ли мы это ради Него, или по [какой-либо] иной причине.

37. Когда услышишь слово Писания: *Яко Ты воздаси комуждо по делом его* (Пс. 61:13), [знай], что Бог воздает за добрые дела, но не за те, которые противоречат правильному намерению, если даже они и кажутся добрыми. Ибо суд Божий рассматривает не дела, но намерение, с которым они совершаются⁹⁴.

38. Бес гордости имеет двоякое лукавство: он либо убеждает монаха приписывать добродетельные деяния себе, а не Богу, Подателю благ и Помощнику в осуществлении [праведных дел], либо, если монах не поддается такому убеждению, внушает презирать менее совершенных братьев. Одержимый этим бесом не ведает, что тот убеждает его отказаться от помощи Божией. Ибо, презирая братьев, как не смогших преуспеть [в духовном совершенствовании], он, разумеется, представляет себя преуспевающим благодаря собственной силе. Но это невозможно, поскольку Господь говорит: *Без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15:5). Ведь немощь наша,

подвигаемая [на творение] добрых [дел], без Подателя благ не может ничего довести до конца.

39. Познавший немощь человеческого естества обретает опыт Божественной силы; благодаря ей он в одних [духовных вещах] преуспевает, а в других стремится преуспеть, никогда не презирая никого из людей. Ибо [он знает], что как [Бог] ему помог и освободил от многих страстей и бед, так Он может помочь и всем, когда желает, особенно подвигающимся ради Него. Однако, по неким судам [Своим], Он не всех сразу избавляет от страстей, но, будучи благим и человеколюбивым Врачом, исцеляет каждого из усердствующих [в добродетели] в надлежащее время.

40. Высокомерие возникает при бездействии страстей, когда либо причины [их] затаиваются, либо бесы коварно отступают.

41. Почти всякий грех случается ради наслаждения, а истребляется он через страдание и печаль, вольные или невольные, а также благодаря покаянию или беде, навлекаемой [на нас] по Домостроительству Промыслом [Божиим]. Ибо [Писание] гласит: *Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы; будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром* (1 Кор. 11:31—32).

42. Когда на тебя найдет неожиданное искушение, не ищи того, через кого оно пришло, а взыскай, почему оно произошло, — и обретешь улучшение. Ведь произошло ли оно через одного, или через другого, ты должен сполна испытать горечь судов Божиих.

43. До тех пор, пока ты злонаправен, не отвергай претерпеваемого тобою злострадания, дабы, смирившись через него, изрыгнуть тебе высокомерие.

44. Одни из искушений приносят людям наслаждения, другие — печали, а третьи — телесные муки. И, сообразуясь с находящейся в душе причиной страстей, Врач душ применяет и [соответствующее] лекарство посредством судов Своих⁶⁶.

45. Нападки искушений случаются на одних — для уничтожения уже совершенных прегрешений, на других — для прекращения ныне совершаемых, а на третьих — для предотвращения будущих. Это помимо тех искушений, которые случаются для испытания, как, например, было с Иовом.

46. Рассудительный [человек], рассуждая об исцеляющей силе судов Божиих, с благодарением переносит случающиеся с ним несчастья; он считает причиной их только собственные грехи, а не что-нибудь иное. Неразумный же, не ведая премудрого Промысла Божия, когда согрешает и наказывается, считает причиной своих зол либо Бога, либо людей.

47. Есть [средства], останавливающие движение страстей и не позволяющие им возрастать, и есть другие, умаляющие и уменьшающие их.

Например, пост, труд и бдение не позволяют возрастать желанию, а уединение, созерцание, молитва и любовь к Богу уменьшают и низводят на нет его. Подобным же образом дело обстоит и с яростью. Долготерпение, незлопаметность и кротость останавливают ее и не дают ей возрастать, а любовь, сострадание, доброта и человеколюбие уменьшают ее.

48. У кого ум всегда с Богом, у того и желание перерастает в божественную страсть, а ярость вся целиком превращается в божественную любовь⁹⁶. Ибо благодаря долговременному сопричастию с Божественным озарением, он весь становится световидным и, тесно связав с собой страстную часть свою, превращает ее, как сказано, в нескончаемую божественную страсть и непрестанную любовь, целиком обратившись от земных [вещей] к Божественному⁹⁷.

49. Не завидующий, не впадающий в гнев и не помнящий зла обидчику не всегда является и любящим его. Но он может, еще не любя его, не воздавать злом за зло по заповеди, хотя воздавать постоянным добром за зло ему трудно. Ибо от всей души делать добро ненавидящим нас есть признак только совершенной духовной любви.

50. Не любящий кого-нибудь не обязательно ненавидит его; и наоборот, не ненавидящий не обязательно является любящим. Но он может быть нейтральным в отношении к нему, то есть не любить, однако и не ненавидеть. Ведь только пять способов, указанных в девятой главе этой сотницы, могут производить в душе любовное расположение: один — достохвальный, другой — нейтральный, а остальные — достойные порицания.

51. Когда видишь, что ум твой с удовольствием занимается материальными вещами и охотно обращается к мыслям о них, то знай, что ты⁹⁸ любишь их больше, чем Бога. *Ибо, где сокровище ваше*, — говорит Господь, — *там будет и сердце ваше* (Мф. 6:21).

52. Ум, сочетающийся с Богом и пребывающий в Нем через молитву и любовь, становится мудрым, благим, сильным, человеколюбивым, милосердным и долготерпеливым. И просто сказать: он носит в себе почти все Божественные свойства. А удаляясь от Бога и отдаваясь материальным вещам, он становится любострастным, скотоподобным и звероподобным, воюя с людьми из-за этих вещей⁹⁹.

53. «Миром» Писание называет материальные вещи, а мирские [люди] суть те, чей ум занят ими¹⁰⁰. Пристыжая их, [Писание] говорит: *Не любите мира, ни того, что в мире... Похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира (сего)* (1 Ин. 2:15—16).

54. Монахом является тот, кто удалил ум свой от материальных вещей и пребывает в Боге через воздержание, любовь, псалмопение и молитву¹⁰¹.

55. [Слово] «скотопитатель» в духовном смысле означает подвизающегося в [духовном] деянии, ибо под «скотом» подразумеваются нравственные деяния. Поэтому Иаков и говорит: *Мужи скотопитатели суть рабы твои*. А «пастухом овчим» является стяжающий ведение, ибо «овцы» означают помыслы, пасомые умом на горах умозрений. Поэтому *мерзость бо есть египтяном всяк пастух овчий* (Быт. 46:34), то есть супротивным силам ¹⁰².

56. Когда тело побуждается чувствами к [исполнению] своих желаний и [обретению] наслаждений, то порочный ум следует за ним и соглашается с его мечтаниями и стремлениями. Ум же добродетельный воздерживается и отвлекается от страстных мечтаний и стремлений, вместо этого любознательствуя о том, как соделать свои [душевные] движения лучшими.

57. Из добродетелей одни суть телесные, другие — душевные. Телесные: пост, бдение, спание на земле, служение ¹⁰³, рукоделие ¹⁰⁴, [совершаемое для того, чтобы] никого не обременять, или для помощи другим, и так далее. Душевные: любовь, долготерпение, кротость, воздержание, молитва и прочее. Если в силу какой-либо необходимости, по состоянию телесному, например по немощи или по чему-либо подобному, случится с нами так, что мы не сможем исполнить названные выше телесные добродетели, то Господь, видящий причины этого, простит нам. Но неисполнение душевных [добродетелей] не будет иметь оправдания, ибо оно не подчиняется власти необходимости.

58. Любовь к Богу внушает тому, кто причастен ей, презирать всякое преходящее наслаждение, всякую боль и скорбь. Все святые, с радостью претерпевшие все это ради Христа, убедят тебя в этом.

59. Избегай себялюбия, матери зол, которое есть неразумная любовь к телу ¹⁰⁵. Ибо от него с кажущейся разумностью рождаются три первых, главных, страстных и неистовых помысла; я имею в виду — чревоугодие, сребролюбие и тщеславие, опирающиеся на необходимые потребности тела. А от них, в свою очередь, происходит весь остальной список пороков ¹⁰⁶. Поэтому и следует, как сказано, избегать [себялюбия] и противоборствовать ему с великим трезвением ума. Ибо когда оно уничтожается, то с ним гибнут и все [остальные пороки], происшедшие от него.

60. Страсть себялюбия советует монаху быть милосердным к телу и поощрять ему в пище сверх подобающего. [Делается это], разумеется, под предлогом домостроительства ¹⁰⁷ и [разумного] управления [телом], дабы [монах], мало-помалу увлекаемый [страстью], впал бы в яму сладострастия. Мирянину же она внушает попечение о плоти превратить в похоть (Рим. 13:14).

61. Наивысшее состояние молитвы, как говорят, есть то, когда ум оказывается вне плоти и мира, и становится во время нее полностью невестственным и безвидным. Кто сохраняет такое состояние нерушимым, тот действительно *непрестанно молится* (1 Фес. 5:17) ⁹⁸.

62. Как тело, умирая, отделяется от всего житейского, так и ум, умирая при высшем состоянии молитвы, отторгается от всех мирских мыслей. Ибо если он не умирает такой смертью, то не может быть и жить с Богом.

63. Пусть никто не соблазнит тебя, монаше, что ты можешь спастись, служа наслаждению и тщеславию.

64. Как тело согрешает через вещи и имеет для [своего] воспитания телесные добродетели, так и ум согрешает через страстные помыслы и воспитывается душевными добродетелями, дабы он стал целомудренным, чисто и бесстрастно созерцая вещи.

65. Как ночи следуют за днями и лета за зимами, так скорби и мучения следуют за тщеславием и наслаждением в настоящем или будущем.

66. Согрешившему невозможно избежать грядущего суда без добровольных трудов или без невольных бед здесь.

67. Говорят, что вследствие пяти причин попускается Богом брань бевсов с нами. Первая причина, как говорят, та, чтобы мы, будучи боримы и противоборствуя, достигли различения добродетели и порока. Вторая та, чтобы мы, борьбою и трудом стяжав добродетель, имели ее твердой и незыблемой. Третья та, чтобы мы, преуспевая в добродетели, не превозносились, но научились бы смирению. Четвертая та, чтобы, изведав на опыте порок, мы возненавидели бы его совершенной ненавистью. Наконец, пятая и самая важная причина та, чтобы, став бесстрастными, мы не забыли бы ни о собственной немощи, ни о силе [Помогающего] нам ⁹⁹.

68. Как ум голодного мечтает о хлебе, а ум жаждущего — о воде, так и ум чревоугодника мечтает о различных яствах, сластолюбца — о женских ликах, тщеславного — о почестях людских, сребролюбца — о барышах, злопамятного — о мщении обидчику, завистника — о бедах, которые постигнут того, кому он завидует. То же бывает и с другими страстями. Ибо ум, докучаемый страстями, воспринимает страстные помышления и когда тело бодрствует, и когда оно спит.

69. Когда усиливается [в душе] желание, то ум [начинает] в снах мечтать о материальных вещах, доставляющих наслаждение, а когда усиливается ярость, то он [начинает] видеть вещи, наводящие страх. Когда же усиливаются страсти, то нечистые бесы, беря себе в соучастники наше нерадение, разжигают их. А ослабляют эти страсти святые Ангелы, побуждая нас к свершению добродетелей.

70. Когда желательное начало души часто разжигается, то в ней образовывается устойчивый навык сластолюбия, а когда постоянно возбуждается яростное начало, то это делает ум робким и малодушным[™]. Первое исцеляется постоянным подвигом поста, бдения и молитвы, а второе — добротой, человеколюбием, любовью и милосердием.

71. Бесы ведут брань с нами либо через вещи, либо через страстные мысли, относящиеся к этим вещам. Через вещи они ведут брань с теми, кто погружен в [мир] вещей, а через мысли — с теми, кто удалился от вещей.

72. Насколько легче согрешить в мысли, чем на деле, настолько тяжелее мысленная брань по сравнению с бранью, ведущейся через вещи[™].

73. Вещи находятся вне ума, а мысли о них образуются внутри него. Поэтому от ума зависит правильное или дурное использование этих мыслей, ибо за греховным использованием мыслей следует злоупотребление вещами.

74. Ум воспринимает страстные мысли тремя [путями]: через чувство, через телесное устройство[™] и через память. Через чувство, когда на него действуют вещи, к которым мы питаем пристрастие, ибо тогда чувство побуждает ум к страстным помыслам. Через телесное устройство, когда, вследствие невоздержанности в пище, действующий [в нас] бес или какая-нибудь болезнь изменяет это устройство, и оно опять побуждает ум к страстным помыслам, либо заставляет [его идти] вопреки Промыслу [Божи-ему]. Через память, когда она вызывает в нас мысли о вещах, к которым мы были пристрастны, и тем самым вновь побуждает ум к страстным помыслам.

75. Из данных нам Богом для употребления вещей одни находятся в душе, другие — в теле, а третьи — окрест тела. Например, те, которые в душе, суть силы ее; те, которые в теле, суть органы чувств и прочие члены; а те, которые окрест тела, суть пища, имущество и так далее. Поэтому употребление их во благо или во зло, также как и употребление случайных свойств, связанных с этими вещами, являет нас или добродетельными, или порочными.

76. Из случайных свойств вещей одни находятся в душе, другие — в теле, а третьи — окрест тела. Например, те, которые в душе, суть ведение и неведение, забвение и память, любовь и ненависть, страх и смелость, радость и печаль и так далее. Те, которые в теле, суть наслаждение и мучение, чувство и отсутствие его вследствие [какого-либо] физического недостатка, жизнь и смерть и тому подобное. Те, которые окрест тела, суть плодovitость и бесплодие, богатство и бедность, слава и бесславие и прочее. Из них одни считаются людьми за благо, другие — за зло, но [на самом деле] по своей сути[™] ни одно из них не является злом; они оказываются благом или злом в зависимости от употребления.

77. Ведение по природе своей является благом, также как и здоровье, но их противоположности часто более полезны, чем они сами. Ибо для порочных знание, хотя и является по природе добром, как сказано, не идет во благо, равно как и здоровье, богатство и радость: ведь не с [духовной] пользой употребляют [такие люди] их. Противоположное же полезно для них. Стало быть, [подобные состояния] не являются по сути своей злом, даже если и кажутся таковыми.

78. Не злоупотребляй мыслями[™], чтобы в силу необходимости не злоупотреблять и вещами. Ибо не согрешивший прежде мысленно не согрешит никогда и на деле.

79. «Образ перстного» суть главные пороки: глупость, трусость, распушенность и несправедливость. А «образ небесного» суть главные добродетели: мудрость, мужество, целомудрие и справедливость. *И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного* (1 Кор. 15:49)[™].

80. Если желаешь найти путь, ведущий к жизни, то ищи его в том Пути, который [Сам о Себе] говорит: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6), и там обретишь его. Но ищи со всем усердием, потому что *немногие находят его* (Мф. 7:14); иначе отстанешь от немногих и окажешься среди многих.

81. Душа удерживается от грехов по следующим пяти [причинам]: из страха перед людьми, из страха суда, из [страха] перед будущим мздовоздаянием, из любви к Богу или, наконец, из-за угрызений совести.

82. Некоторые говорят, что зло отсутствовало бы в сущих, если бы не было некоей другой силы, влекущей нас к нему[™]. Но эта сила есть не иное что, как небрежение естественными энергиями ума. Поэтому те, которые радуют о них, всегда творят добро, а зло — никогда. Если и ты желаешь этого, то отжени небрежение, а с ним вместе отвергнешь и зло, которое есть греховное употребление мыслей, сопровождающееся злоупотреблением вещами.

83. Разумному началу в нас по естеству присуще подчиняться божественному Слову и начальствовать над нашим неразумным началом. Поэтому этот порядок должен соблюдаться во всех [людях], и тогда не будет ни зла в сущих, ни того, что влечет к такому злу.

84. Из помыслов одни просты, а другие — сложны. Простые помыслы — бесстрастные, а сложные — страстные, состоящие из страсти и мысли. И при этом можно видеть, что многие простые помыслы следуют за сложными, когда они начинают подвигаться к мысленному греху. Возьмем для примера золото. Когда кому-нибудь приходит страстный помысел о золоте, тогда возникает мысль украсть его — и в уме уже совершается грех. За воспоминанием о золоте следует воспоминание о кошельке, сундуке, кладовой и так далее. В данном случае воспоминание о золоте — сложное, ибо присутству-

ет страсть, а воспоминание о кошельке, сундуке, кладовой и прочем — простое, ибо ум не имеет к ним пристрастия. Равным образом дело обстоит и со всяким другим помыслом: с помыслом тщеславия, с помыслом о женщине и об остальном. Ведь не все помыслы, следующие за помыслом страстным, также являются страстными, как показано в примере. Из этого мы можем узнать, какие мысли страстны, а какие просты.

85. Некоторые говорят, что бесы, прикасаясь во время сна к тайным членам нашего тела, возбуждают страсть блуда, а она через память вызывает в уме образ женщины. Другие [полагают], что бесы являются уму в виде женщины, а затем, прикасаясь к тайным членам, возбуждают похоть, и таким образом возникают [блудные] мечтания. Третьи же [считают], что преобладающая в приближающемся бесе страсть приводит в движение [такую же] страсть [в человеке], а потому душа разжигается помыслами, через память [представляя различные] образы. С прочими страстными мечтаниями дело обстоит так же; впрочем, как говорят, с одними это происходит так, а с другими иначе. Однако бесы не в силах возбудить страсть ни одним из названных способов, будь то во время бодрствования или во время сна, если любовь и воздержание присутствуют в душе.

86. Одни из заповедей закона необходимо соблюдать и телесно, и духовно⁷⁷, а другие — только духовно. Например, [заповеди]: *Не прелюбодействуй, не убий, не укради* и подобные им следует соблюдать и телесно, и духовно, причем при духовном соблюдении — втройне⁷⁸. [Заповеди же] обрезания, хранения субботы, заклания агнца, вкушения опресонок с горькими травами и тому подобное [должно соблюдать] только духовно.

87. Есть три главных нравственных состояния у монахов⁷⁹: первое — не грешить делом; второе — не задерживать в душе страстные помыслы; третье — в бесстрастии ума взирать на лики женщин и обидчиков.

88. Нестяжателен тот, кто отрекся от всего принадлежащего ему и не имеет уже ничего на земле кроме тела, да и связь с ним он разрывает, вверив Богу и благочестивым людям попечение о себе⁸⁰.

89. Из стяжающих [богатство] одни стяжают [его] бесстрастно, а поэтому не скорбят, лишаясь его, как с радостью принимающие расхищение имения (Евр. 10:34). Другие же стяжают его страстно, а поэтому печалются, когда им предстоит лишиться его, как то было с богатым [юношей] в Евангелии, который *отошел с печалью* (Мф. 19:22). А если они [на самом деле] лишаются, то скорбят до смерти. А поэтому лишение [богатства] изобличает внутреннее расположение бесстрастного или страстного [стяжателя].

90. С достигшими высот [умной] молитвы бесы ведут брань так, чтобы они не воспринимали простых мыслей о чувственных вещах; с ведущими-

ми — так, чтобы задержать в них страстные помыслы; с подвизающимся в [духовном] делании — так, чтобы убедить их свершить грех на деле. И эти окающие борются со всеми любым способом, чтобы отделить людей от Бога.

91. Те, кого Божий Промысел в жизни сей упражняет в благочестии, испытываются следующими тремя искушениями: либо дарованием приятных [вещей], как, например, здоровья, красоты, родительского счастья, богатства и тому подобного; либо наплывом скорбей⁷¹, например, потерей детей, богатства и славы; либо мучениями, причиняемыми телу, например, болезнями, страданиями и так далее. К первым Господь обращается: *Кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником* (Лк. 14:33), а ко вторым и третьим: *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21:19).

92. Говорят, что четыре вещи изменяют телесное устройство и сообщают уму как страстные, так и бесстрастные помыслы: Ангелы, бесы, погода⁷² и образ жизни. Ангелы изменяют [это устройство] словом, бесы — прикосновением, погода — своими превратностями, образ жизни — качеством и количеством еды и питья, их излишеством или недостатком. Помимо этого, изменение телесного устройства происходит через память, слух и зрение, ибо душа первая подвергается воздействию печальных или радостных обстоятельств. И подвергнувшись воздействию их, душа, [в свою очередь], изменяет и телесное устройство, а оно, изменившись, внушает и уму [соответствующие] помыслы.

93. Смерть, в подлинном смысле этого слова, есть отделение от Бога, а *жало же смерти — грех* (1 Кор. 15:56). Приняв в себя это жало, Адам оказался изгнанным от древа жизни, из рая и от Бога, за чем и последовала с необходимостью смерть. Жизнь же, в собственном смысле этого слова, есть Тот, Кто сказал: *Я есмь Жизнь* (Ин. 14:6). Своей смертью Он вновь вернул к жизни умершего⁷³.

94. Когда что-либо пишется, то это делается либо для себя на память, либо для [пользы] других, либо для того и другого. [Иногда же это делается] для посрамления некоторых [людей], или для доказательства, или же по необходимости.

95. *Место злочно* есть деятельная добродетель, а *вода покойна* (Пс. 22:2) — ведение тварных вещей⁷⁴.

96. *Сень смертная* есть человеческая жизнь. И тот, кто с Богом, и с кем Бог, может смело сказать: *Аще бо и пойду посреде сени смертных, не убоюся зла, яко Ты со мною еси* (Пс. 22:4).

97. Чистый ум зрит вещи в их истинности, искусное слово доносит [до других] это видение, а чуткий слух приемлет его. Лишенный же всего этого порицает сказавшего [истинное слово].

98. Тот с Богом, кто ведает Святую Троицу, Ее творение, Промысел [Божий] и кто содержит в бесстрастии страстную часть [своей] души.

99. Говорят, что «жезл» означает Суд Божий, а «палица» — Промысел. И получивший ведение о них может сказать: *Жезл Твой и палица Твоя, та мя утешиста* (Пс. 22:4).

100. Когда ум обнажится от страстей и просветится созерцанием сущих, тогда он может быть в Боге и молиться, как должно.

Третья сотница

1. Разумное употребление мыслей и вещей творит целомудрие, любовь и ведение, а неразумное — распушенность, ненависть и неведение.

2. *Уготовал еси предо мною трапезу* (Пс. 22:5) и так далее. «Трапеза» здесь означает деятельную добродетель, ибо она уготована Христом против стужающих нам. «Елей», умащающий ум, есть созерцание тварей. «Чаша» Божия — ведение Бога. «Милость» Его — Слово Его и Бог, ибо Он, через Вочеловечивание Свое, следует за нами все дни, пока не завладеет всеми теми, кому, как Павлу, надлежит спастись (Флп. 3:12–13). «Дом» же есть Царство [Небесное], в котором восстанавливаются все святые²⁵. А «долгота дней» есть вечная жизнь.

3. Пороки приключаются с нами вследствие злоупотребления силами души: желательной, яростной и разумной. Злоупотребление разумной силой есть невежество и безрассудность, яростной и желательной — ненависть и распушенность. [Правильное же] употребление их есть ведение и благоразумие, любовь и целомудрие. А если дело обстоит так, то ничто из сотворенного и приведенного в бытие Богом не является злом²⁶.

4. Не пища — зло, но чревоугодие; не деторождение, а блуд; не материальные блага, а сребролюбие; не слава, а тщеславие. Если же так, то в сущих нет никакого зла; оно — лишь в злоупотреблении [вещами], которое происходит от небрежения ума о естественном возделывании [сил души]²⁷.

5. Блаженный Дионисий говорит²⁸, что зло в бесах есть неразумная ярость, бессмысленное желание и опрометчивое воображение. Но и в разумных существах неразумие, бессмысленность и опрометчивость есть лишенность разума, ума и осмотрительности. Но такая лишенность свидетельствует о прежнем обладании. Следовательно, некогда и бесы обладали разумом, умом и благоговейной осмотрительностью. А если так, то по при-

роде своей они не суть злы, а стали таковыми через злоупотребление естественными силами.

6. Одни из страстей производят распущенность, другие — ненависть, а третьи — и распущенность, и ненависть.

7. Многоядение и сладкоядение суть причины распущенности; сребролюбие и тщеславие — причины ненависти к ближнему; а себялюбие — мать их — есть причина обоих.

8. Себялюбие есть страстная и неразумная любовь к телу; ему противоположны любовь и воздержание. Обладающий себялюбием, как это очевидно, обладает и всеми страстями.

9. *Никто, — говорит Апостол, — никогда не имел ненависти к своей плоти, но усмиряет и порабощает ее* (Ефес. 5:29; 1 Кор. 9:27), не позволяя ей ничего, кроме *пропитания и одежды* (1 Тим. 6:8), и то только необходимых для жизни. Таким образом, должно бесстрастно любить ее, как служанку божественного, питать и греть ее ровно настолько, насколько это удовлетворяет ее потребности.

10. Кто кого любит, тот тому старается и всячески услужить. Поэтому, если кто любит Бога, то он, естественно, старается сделать угодное Ему. Любящий же плоть тешит ее.

11. Любовь, целомудрие, созерцание и молитва угодны Богу, а чревоугодие, распущенность и [всё] умножающее их угодны плоти. Поэтому *живущие по плоти Богу угодить не могут. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями* (Рим. 8:8; Гал. 5:24).

12. Когда ум тяготеет к Богу, то он держит тело за раба и не позволяет ему ничего сверх необходимого для жизни. Когда же он тяготеет к плоти, то порабощается страстями, попечение о ней всегда превращая в похоти (Рим. 13:14).

13. Если желаешь одолеть помыслы, наблюдай за страстями и благодаря этому легко изгонишь помыслы из ума. Например, в отношении блуда — постись, бди, трудись и уединяйся. В отношении гнева и печали — презирай славу, нечестие и материальные вещи. В отношении памятозлбия — молись за оскорбившего [тебя] и освободишься [от этой страсти].

14. Не соизмеряй себя со слабейшими из людей, но лучше [усилься] и расшири себя до заповеди о любви. Ибо, соизмеряя себя со слабейшими, впадешь в яму высокомерия, а расширяя себя [до этой заповеди], достигнешь высоты смирения.

15. Если ты целиком соблюдаешь заповедь о любви к ближнему, почему зарождается в тебе горечь досады на него? Разве не ясно, что это есть следствие предпочтения преходящих [вещей] любви к ближнему и что, домогаясь их, ты ведешь брань с братом?

16. Не столько по необходимости золото желанно людям, сколько потому, что через него многие угождают своему сластолюбию.

17. Есть три причины любви к богатству⁹⁹: любовь к наслаждениям, тщеславие и неверие. Из них наиболее тяжелой является неверие.

18. Любящий наслаждения любит и серебро, дабы благодаря ему роскошествовать; тщеславный [любит его], чтобы благодаря ему прославиться; неверующий же [любит серебро], чтобы скрыть и сберечь его, боясь голода, старости, болезни или изгнания, и на него больше надеется, чем на Бога — Творца и Промыслителя всякой твари, даже самого последнего и ничтожнейшего живого существа.

19. Есть четыре рода людей, копящих богатство: о трех речь шла выше, а четвертый — человек домовитый. И только такой человек правильно копит, [ибо он заботится о том], чтобы не оскудевала рука его подавать каждому нуждающемуся.

20. Все страстные помыслы либо раздражают желательную часть души, либо приводят в смятение яростную, либо омрачают разумную. От этого происходит слепота ума и в отношении духовного созерцания, и в отношении молитвенного вознесения к Богу¹⁰⁰. Поэтому монах, особенно безмолствующий¹⁰¹, должен самое пристальное внимание обращать на помыслы и отсекал причины их. Познавать следующим образом: желательную часть души раздражают страстные воспоминания о женщинах, причинами которых являются невоздержанность в пище и питии, а также частое и неразумное обращение с женщинами. Отсекают же эти воспоминания — голод, жажда, бдение и уединение. Яростную часть души приводят в смятение пристрастные воспоминания об обидчиках; причинами их служат любовь к наслаждениям, тщеславие или привязанность к материальным вещам. Вследствие них страстный [человек] и скорбит: либо потому, что лишился их, либо потому, что не приобрел. Презрение или пренебрежение [к этим вещам] и любовь к Богу отсекают подобные [страсти].

21. Бог ведает и Себя, и создания Свои. Святые Силы также ведают Бога и создания Его. Но они ведают это не так, как ведает Сам Бог¹⁰².

22. Бог ведает Себя из блаженной сущности Своей, а создания Свои — из Премудрости Своей, через которую и в которой Он все сотворил¹⁰³. Святые же Силы ведают Бога благодаря сопричастию [с Ним], хотя Он и превышает сопричастия. А создания Его они ведают благодаря восприятию идей, заложенных в них¹⁰⁴.

23. Создания [Божии] суть вне ума, но он воспринимает созерцание их внутри себя. Но не так дело обстоит с Богом — Вечным, Беспредельным и Безграничным, который дарует сущим бытие, благобытие и приснобытие¹⁰⁵.

24. Разумная и духовная сущность³⁶ сопричаствует Святому Богу своим бытием, склонностью к благобытию (то есть к благодати и мудрости) и благодатью приснобытия. Подобным образом она ведаёт Бога. Создания же Его она познаёт, как было сказано, благодаря восприятию созерцаемой в тварях искусной Премудрости, которая существует в уме в качестве простой и лишенной ипостаси³⁷.

25. Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати Своей сообщил ей четыре божественные свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства [Бог] даровал сущности, а два других — способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и по подобию Божию (Быт. 1:26). «По образу» — как сущий [образ] Сущего и как присносущий [образ] Присносущего: хотя он и не безначален, но зато бесконечен. «По подобию» — как благой, [подобие] Благого и, как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию [Его]³⁸.

26. Всякая разумная и духовная сущность разделяется надвое: на ангельское и человеческое естество. Все ангельское естество опять разделяется на две общие части и группы: на святые и проклятые, на святые Силы и нечистых бесов. А все человеческое естество разделяется только на две общие части: [людей] благочестивых и нечестивых.

27. Бог, будучи Самобытием, Самоблагодатью и Самопремудростью (или, чтобы сказать более правдиво, превосходя все это), вообще не обладает ничем противоположным³⁹. Твари же, как все обладающие бытием по сопричастию и благодати (а разумные и духовные обладающие еще и способностью воспринимать благодать и премудрость), имеют и нечто противоположное. Именно, бытию [в них противостоит] небытие, а способности воспринимать благодать и премудрость — порок и неведение. Для них быть всегда или не быть зависит от власти Сотворившего их. Сопричаствовать же или не сопричаствовать Благодати и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ]⁴⁰.

28. Эллины, говоря, что сущность сущих от вечности сосуществует с Богом и что от Него она воспринимает лишь свои качества, утверждают, будто в сущности нет ничего противоположного⁴¹. Мы же говорим, что только одна Божественная сущность не имеет ничего противоположного, будучи вечной, беспредельной и дарующей вечность другим [сущностям];

что сущности сущих противоположно не-сущее и что от власти подлинного Бытия зависит быть всегда или не быть этой сущности, *ибо дары Божии непреложны* (Рим. 11:29). Поэтому, удерживаемая Вседержительной Силой, она есть и будет всегда, хотя, как было сказано, имеет не-сущее в качестве противоположного, поскольку приведена в бытие из небытия и в воле Бога находится быть или не быть ей¹⁴².

29. Как зло есть лишенность блага, а неведение — лишенность ведения, так и не-сущее есть лишенность сущего — но не Сущего в собственном смысле слова, ибо Оно не имеет противоположного, — а сущего по сопричастию собственно Сущему. Как лишение первых [двух]¹⁴³ зависит от воли тварей, так и лишение второго — от воли Создателя, который по Благодати [Своей] всегда хочет, чтобы сущие были и всегда были Им облагоденствованы.

30. Из всех тварей одни суть разумные и духовные; они могут воспринимать в себя противоположности, например, добродетель и порок, ведение и неведение. Другие суть различные тела, состоящие из противоположностей, то есть из земли, воздуха, огня и воды. И одни суть совершенно нетелесны и невещественны (хотя некоторые из них сочетаются с телами), а другие образуются только из материи и вида.

31. Все тела по естеству неподвижны. Они приводятся в движение душой: одни [тела] — [душой] разумной, другие — неразумной, а третьи — бесчувственной¹⁴⁴.

32. Из сил души одни — питательные и растительные, другие относятся к способности воображения и желания, третьи — к способности разумения и мышления. Растения сопричастуют только первым, неразумные животные — [еще] и вторым, а люди — всем трем. Первые две силы тленны, а третья — нетленна и бессмертна.

33. Святые Силы сообщают друг другу [Божественное] озарение. И человеческому естеству они уделяют [кое-что]: либо от своей добродетели, либо от своего ведения. От добродетели, как от Богоподражательной благодати¹⁴⁵, в соответствии с которой они благодетельствуют и самим себе, и друг другу, и тем, кто ниже их, делая их боговидными. От ведения [они уделяют] либо некое более возвышенное [знание] о Боге — ибо [Писание] гласит: *Ты же Вышний во век, Господи* (Пс. 91:9), — либо более глубокое [знание] о телах, либо более точное [знание] о существах бестелесных, либо более ясное — о Промысле [Божием], либо более отчетливое — о Суде [Божием].

34. Нечистота ума состоит, во-первых, в ложном ведении; во-вторых, в неведении чего-либо из всеобщего¹⁴⁶ — я говорю относительно человеческого ума, ибо ангелу несвойственно не знать даже какой-либо частной вещи; в-третьих, в страстных помыслах¹⁴⁷; в-четвертых, в согласии на грех.

35. Нечистота души состоит в том, что она не действует соответственно естеству¹⁴⁸, а от этого в уме рождаются страстные помыслы.

36. Нечистота тела есть осуществленный на деле грех.

37. Тот, кто не пристрастен к мирским вещам, любит безмолвие; кто не любит ничего из человеческого, любит всех людей; кто не соблазняется никем [из ближних], по причине ли падений [его], или по причине подозрительных помыслов [на его счет], тот имеет ведение о Боге и Божественном.

38. Великое дело не быть пристрастным к вещам, но еще более великое — оставаться бесстрастным в мыслях о них.

39. Любовь и воздержание сохраняют ум бесстрастным как в отношении вещей, так и в отношении мыслей о них.

40. Ум [человека] боголюбивого сражается не с вещами и не с мыслями о них, но со страстями, сопряженными с этими мыслями. Например, он ведет брань не с [какой-либо] женщиной, не с обидчиком и не с представляемыми в воображении образами их, но со страстями, сопряженными с такими представлениями.

41. Вся брань монаха состоит в том, чтобы отделять страсти от мыслей. Иначе ему невозможно бесстрастно взирать на вещи.

42. Иное есть вещь, иное — мысль, и иное — страсть. Например, вещь есть мужчина, женщина, золото и так далее; мысль — простое воспоминание о названных вещах; страсть же есть либо неразумная любовь, либо слепая ненависть к ним. И монах вступает в битву [именно] со страстью.

43. Страстное умственное представление есть помысел, возникающий из сочетания страсти и мысли. Если мы отделим страсть от мысли, то останется простой помысел. А отделяем мы ее, если хотим, посредством духовной любви и воздержания¹⁴⁹.

44. Добродетели отделяют ум от страстей, духовные созерцания — от простых мыслей, а чистая молитва представляет его пред Самим Богом¹⁵⁰.

45. Добродетели [существуют] ради ведения тварей¹⁵¹, ведение — ради познающего; познающий — ради Познаваемого неведомым образом, знание [которого] превышает всякое ведение¹⁵².

46. Преизобильный Бог привел в бытие твари не как нуждающийся в чем-либо, но [Он сделал это], чтобы они вкушали соразмерное причастие Ему, а Сам бы Он веселился о делах Своих, видя их радующимися и всегда ненасытно насыщающимися Ненасытимым¹⁵³.

47. Мир имеет много нищих духом, но не так, как должно; много плачущих, но об утрате имущества или о потере детей; много кротких, но в отношении к нечистым страстям; много алчущих и жаждущих, но [алчущих] похитить чужое и несправедливо обогатиться; много милостивых, но к

телу и телесному; [много] чистых сердцем, но из-за тщеславия; [много] мисотворцев, но подчиняющих душу плоти; много изгнанных, но за свое беспутство; много поносимых, но за постыдные грехи. Однако блаженны лишь те⁵⁴, которые ради Христа и по Христу совершают и претерпевают это. Почему? — Потому что *их есть Царство Небесное* и *они Бога узрят* (Мф. 5:3, 8). И не потому они блаженны, что совершают и претерпевают это (ибо и вышеназванные делают то же самое), но потому, что совершают и претерпевают это ради Христа и по Христу.

48. Как часто говорилось, во всех наших деяниях Богом взыскуется намерение [наше]⁵⁵: свершались ли эти деяния ради Него или ради чего-нибудь другого. Поэтому, когда мы хотим сделать что-либо доброе, то будем иметь целью Бога, а не человекоугодничество, дабы нам всегда взирать на Него и все свершать ради Него, ибо иначе мы и [зря] труд понесем, и воздаяния лишимся.

49. Во время молитвы отжени от ума и простые мысли о вещах человеческих, и созерцания всего тварного, дабы, представляя себе низшие вещи, не отпасть тебе от Того, Кто несравненно лучше всех сущих.

50. Если мы чистосердечно возлюбили Бога, то через эту любовь отторгнем [от себя] страсти. Ведь любовь к Нему есть предпочтение Его миру и души — плоти. Это означает презрение к мирским вещам и всецелое посвящение себя Богу путем воздержания, любви, молитвы, псалмопения и тому подобного.

51. Если мы много времени посвящаем Богу и бдительно следим за страстной частью души, то уже не становимся жертвами приражения помыслов. Но более точно постигая причины их и отсекая их, мы становимся [духовно] более зоркими⁵⁶, так что исполняются в нас слова: *И воззре око мое на враги моя, и востоящия на мя лукавнующия услышит ухо мое* (Пс. 91:12).

52. Когда видишь, что ум благочестиво и праведно вращается в мыслях о мире, то знай, что и тело твоё пребывает чистым и безгрешным. Но когда ты зришь ум свой мысленно предающимся грехам и не отсекаешь [их], знай, что и тело твоё не замедлит впасть в них.

53. Как тело имеет миром [своим] вещи, так и ум имеет [своим] миром мысли⁵⁷. И как тело впадает в блуд с телом женщины, так и ум прелюбодействует с мыслью о женщине, через мечтание своего тела. Ибо в мысли он зрит образ своего тела, совокупляющийся с образом женщины. Равным образом в мысли он видит образ обидчика, которому мстит образ его тела. Так же обстоит дело и с другими грехами. Ибо что тело действительно совершает в мире вещей, то и ум совершает в мире мыслей.

54. Не должно содрогаться, изумляться и удивляться тому, что Бог Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну (Ин. 5:22). Сын же вопиет: *Не судите, да не судимы будете* (Мф. 7:1) и *Не осуждайте, и не будете осуждены* (Лк. 6:37). Подобным же образом [говорит] и Апостол: *Не судите никак прежде времени, пока не придет Господь* (1 Кор. 4:5). И еще: *Тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя* (Рим. 2:1). Но люди, перестав плакать о собственных грехах, забрали суд у Сына и сами, словно безгрешные, судят и осуждают друг друга. Небо ужасается сему (Иер. 2:12), и земля трепещет, а они, бесчувственные, не стыдятся!

55. Любопытствующий о чужих грехах или по подозрению судящий брата не положил еще начала покаянию и не встал на путь познания собственных грехов (которые поистине тяжелее многопудовой свинцовой тяжести). И не ведает он, почему человек становится тяжкосердым, любящим суету и ищущим лжи (Пс. 4:3). А поэтому, как безумец бродящий во тьме, он пренебрегает собственными грехами и воображает о чужих, истинных или по подозрению мнимых.

56. Себялюбие, как часто говорилось, является причиной всех страстных помыслов. От него рождаются три главнейших помысла: помысел чревоугодия, помысел сребролюбия и помысел тщеславия. От чревоугодия же рождается помысел блуда, от сребролюбия — помысел любостяжания, от тщеславия — помысел гордыни. Все остальные следуют за каким-либо из трех: помыслы гнева, печали, памятозлобия, уныния, зависти, злословия и прочие²². Эти страсти связывают ум с материальными вещами²³ и удерживают его на земле, придавливая его к ней, словно тяжелый камень, хотя по природе ум легче и стремительней огня.

57. Себялюбие есть начало всех страстей, а конец их — гордыня. Себялюбие есть неразумная любовь к телу. Отсекший эту любовь отсекает вместе с себялюбием и все страсти, происшедшие от него.

58. Как родители пристрастны к своим телесным отпрыскам, так и ум естественно привержен к своим мыслям. И как для наиболее пристрастных из родителей их дети кажутся самыми одаренными и красивыми из всех, хотя они во всех отношениях наиболее достойны-осмеяния, так и безрассудному уму его мысли представляются наиболее рассудительными, хотя они и являются самыми жалкими. Не таковыми представляются мудрецу его мысли. Наоборот, даже когда ему кажется, что он удостоверился в их истинности и правильности, то именно тогда он больше всего не доверяет своему суждению. Он поставляет других мудрых [мужей] в качестве судий над своими мыслями и помыслами — не напрасно ли он подвизается или подвизался (Гал. 2:2) — и от них получает подтверждение.

59. Когда побеждаешь какую-либо из бесчестных страстей — чревоугодие, блуд, гнев или любостяжание, — то сразу же на тебя нападает помысел тщеславия. А когда победишь и его, то за ним следует помысел гордыни.

60. Все бесчестные страсти, владея над душой, изгоняют из нее помысел тщеславия, а когда они побеждаются⁷⁰, то предоставляют ему свободу [властвовать над душой]⁷¹.

61. Тщеславие, порой истребляемое, а порой остающееся [в душе], порождает гордыню. Когда оно истребляется, то производит самомнение, а когда остается — кичливость.

62. Тайный [духовный] труд⁷² истребляет тщеславие, а приписывание Богу [собственных] достижений уничтожает гордыню.

63. Сподобившийся Боговедения и подлинно вкушивший сладость его презирает все удовольствия, порожденные [плотским] вожделием.

64. Вожделяющий к земному жаждет либо яств, либо денег, либо чего-нибудь из вытекающих последствий их. И если ум не найдет ничего лучшего, чем это, на что он мог бы перенести свое желание, то он не будет до конца убежден в [необходимости] презирать таковые [страсти]. А неравенно лучше их — ведение Бога и божественных [вещей].

65. Презирающие наслаждения презирают их либо из страха⁷³, либо вследствие упования, ведения или любви к Богу.

66. Бесстрастное ведение божественных [вещей] не убеждает ум до конца презреть [вещи] материальные, но оно скорее напоминает простой помысел о материальной вещи. Поэтому можно найти много людей, обладающих обильным ведением и, однако, наподобие свиней валяющихся в грязи плотских страстей (2 Петр. 2:22). Ибо сначала порадев немного об очищении [души] и обретя ведение, а затем перестав радеть об этом, они уподобились Саулу, который, удостоившись царства, повел себя недостойно и со страшным гневом был свержен с престола.

67. Как простой помысел о вещах человеческих⁷⁴ не заставляет ум презреть божественные вещи, так и простое ведение божественных вещей не убеждает ум до конца презреть вещи человеческие, потому что истина ныне существует в теньях и подобиях. А отсюда возникает нужда в блаженной страсти святой любви, сочетающей ум с духовными созерцаниями и убеждающей его предпочитать невещественное материальным вещам, а умопостигаемое и божественное — чувственному.

68. Отсекший страсти и произведший простые помыслы не обратил их еще полностью к божественному, а поэтому он может [только] быть не отверженным ни к человеческому, ни к божественному. Это случается с людьми, отдающимися лишь одному деланию, но не удостоившимися еще

ведения⁸⁵; они воздерживаются от страстей либо из-за страха [вечного] наказания, либо из-за надежды на Царство [Небесное].

69. Мы ходим верою, а не видим (2 Кор. 5:7) и обладаем ведением как бы сквозь тусклое стекло, гадательно (1 Кор. 13:12). Поэтому и нуждаемся в них, чтобы путем долговременного обучения и упражнения⁸⁶ относительно веры и ведения мы смогли бы обрести крепкий навык в умозрениях.

70. Если мы частично отсечем причины страстей и предадимся духовным созерцаниям, но не будем всегда посвящать себя им, только этим и занимаясь, то легко вновь ввергнемся в плотские страсти⁸⁷, не собрав никаких плодов, кроме простого ведения вместе с самономием. В конце концов происходит помрачение самого ведения и полное обращение ума к материальным [вещам].

71. Предосудительная страсть любви погружает ум в материальные вещи, а достохвальная страсть любви сочетает его с божественными [вещами]⁸⁸. Ибо обыкновенно ум на чем задерживается, в том и распространяется, а в чем распространяется, к тому и обращает желание и любовь⁸⁹: либо к [вещам] божественным и умопостигаемым, свойственным ему, либо к вещам плотским и к страстям [телесным].

72. Бог сотворил и мир невидимый, и мир видимый; душу и тело Он также создал. И если видимый мир столь прекрасен, то каков же [мир] невидимый? И если он лучше видимого, то насколько превышает оба [мира] сотворивший их Бог? А если Творец всяческих благ лучше всего сотворенного, то почему ум, оставив наилучшее, предается наихудшему, то есть плотским страстям? Не ясно ли, что в силу привычки и постоянного общения с плотью, [начавшегося] от рождения, не получив еще совершенного опыта Того, Кто лучше всех и превосходит все?⁹⁰ Поэтому если продолжительным воздержанием от [чувственных] наслаждений и попечением о божественных вещах мы постепенно отторгнем ум от подобной связи, то он, понемногу преуспевая в божественном, расширится и познает собственное достоинство и, наконец, все пылкое стремление свое перенесет на Бога.

73. Бесстрастно говорящий о грехе брата говорит об этом по двум причинам: либо чтобы его самого исправить, либо чтобы принести пользу другому. Если же он говорит ему самому или другому без этих [намерений], то говорит осуждающе или насмешливо. Поэтому Бог не оставит этого так, и он впадет в тот же самый или иной грех и, будучи обличен и опозорен другими, посрамится.

74. Не одна и та же причина, по которой грешники на деле совершают одинаковый грех, но [причины эти] различны. Например, одно дело грешить по навыку, а другое — по [неразумному] увлечению⁹¹. В последнем случае [человек] ни до, ни после греха не думал о нем, но весьма сокрушал-

ся о случившемся. Совсем противоположное происходит с согрешившим по привычке: он и до греха не переставал мысленно грешить, и после него сохраняет такое же расположение.

75. Домогающийся добродетелей ради тщеславия и ведения домогается также ради него. Такой человек делает или говорит что-нибудь не для назидания, но добивается одобрения от зрителей или слушателей. Страсть же [его] обличается⁷⁵, когда кто-нибудь из них высказывает порицание словам или делам его, и он сильно скорбит об этом — не потому, что они не вняли назиданию (ибо таковой цели он и не имел), а потому, что он сам был уязвлен.

76. Страсть сребролюбия обличается тем, что [одержимый ею] принимает с радостью, а отдает с печалью. Такой человек не может быть домовитым⁷⁶.

77. Человек переносит страдания либо из-за любви к Богу, либо из-за страха наказания, либо из-за страха перед людьми, либо вследствие природной [выносливости], либо ради наслаждения, корыстолюбия или тщеславия, либо по необходимости.

78. Одно дело — избавиться от помыслов, а другое — освободиться от страстей. Человек часто избавляется от помыслов, поскольку отсутствуют те вещи, к которым он возымел страсти. Но эти страсти скрываются в душе и обнаруживаются при появлении вещей. Поэтому должно наблюдать за умом, когда вещи наличествуют, и знать, к чему он имеет страсть.

79. Тот есть истинный друг, кто во время искушений, вызванных обстоятельствами, спокойно и невозмутимо переносит скорби, нужды и беды ближнего, как свои собственные.

80. Не пренебрегай совестью, всегда советующей тебе наилучшее. Ибо она подсказывает тебе божественную и ангельскую мысль, освобождает от тайных осквернений сердца и дарует тебе близость общения с Богом при исходе⁷⁷.

81. Если желаешь стать сведущим и скромным⁷⁸ и не быть поработленным страстью гордыни, всегда ищи в сущих то, что сокрыто от твоего ведения. Найдя же многочисленные и разнообразные вещи, скрытые для тебя, ты удивишься своему неведению и смиришь свое мудрование. А познав самого себя, узнаешь многие, великие и дивные вещи, поскольку признание себя знающим не позволяет преуспевать в познании⁷⁹.

82. Тот добросовестно желает спастись, кто не противится исцеляющим лекарствам. А они суть мучения и скорби, случающиеся вследствие многообразных обстоятельств. Противящийся [этим лекарствам] не знает ни того, что происходит здесь, ни того, какую пользу получит он [от них], покинув здешний мир.

83. Тщеславие и сребролюбие порождают друг друга. Ибо тщеславящиеся обогащаются, а обогащающиеся тщеславятся. Но так дело обстоит с мирскими людьми, а монах же еще более тщеславится, когда он нестяжателен. Имея же серебро, он скрывает его, стыдясь того, что имеет вещь, неподобающую монашескому чину.

84. Тщеславию монаха свойственно тщеславиться добродетелью и ее последствиями. А гордыне его свойственно превозноситься собственными [духовными] достижениями, приписывать их самому себе, а не Богу, и презирать других. Тщеславию же и гордыне мирского человека свойственно превозноситься и тщеславиться красотой, богатством, влиятельностью и здравым смыслом.

85. Достижения мирских людей суть падения для монахов, а достижения монахов суть падения для мирских людей. Например, достижения мирских людей суть богатство, слава, влиятельность, роскошь, телесное здоровье, многочадие и так далее. Достигнув этого, монах погибает, ибо его достижения — нестяжание, бесславие, невлиятельность, страдание и так далее. Невольно оказавшись в подобных обстоятельствах, человек, любящий мир, считает их за великие бедствия и готов часто на самоубийство — некоторые и совершают его.

86. Пища создана по двум причинам: для насыщения и для врачевания. Поэтому принимающие ее помимо этих причин злоупотребляют тем, что дано Богом для пользы [человека], и осуждаются, как сибариты. Также и в отношении всех вещей — злоупотребление [ими] есть грех.

87. Смирение есть постоянная молитва со слезами и трудами. Ибо оно, всегда призывая на помощь Бога, не позволяет дерзко полагаться на собственную силу и мудрость и превозноситься над другими — что является двумя тяжкими болезнями страсти гордыни.

88. Одно дело — бороться с простым помыслом⁷⁷, чтобы он не привел в движение страсть, другое дело — сражаться с [помыслом] страстным, чтобы не произошло соизволения [на грех]. Но оба эти способа [духовной брани] не позволяют задерживаться [в нас] помыслам.

89. Памятозлобие сопряжено с печалью. Ведь когда ум, как в зеркале, отражает лицо брата с [чувством] печали, то ясно, что он имеет к нему памятозлобие. *Путие же злопмящих в смерть* (Притч. 12:28), ибо *иже памятозлостает, беззаконен* (Притч. 21:24).

90. Если ты злопмятствуешь на кого-либо, молись о нем и остановишь движение страсти, через молитву отделяя печаль от памяти о зле, причиненном тебе. Став же благорасположенным и человеколюбивым, совершенно изгонишь страсть из души. А когда другой [человек] злопмят-

ствуешь на тебя, будь любезен и смиренен с ним и обходись с ним благородно — тогда избавишь его от страсти.

91. Печаль завидующего тебе трудно остановить, ибо он считает несчастьем то, что вызывает у него зависть к тебе. И не иначе можно прекратить его печаль, как скрывая это. Но если это многим приносит пользу, а ему внушает скорбь, то чем ты пренебрежешь? — Необходимо, конечно, избрать пользу многих, но по возможности не оставить в небрежении и его, дабы не быть увлеченным лукавством страсти, защищая не страсть, но страждущего. Поэтому путем смирения должно считать его превосходящим тебя и отдавать ему предпочтение во всякое время, во всяком месте и во всяком деле. А свою зависть можешь остановить тем, что будешь сорадоваться тому, чему радуется человек, вызывающий у тебя зависть, и вместе с ним печалиться его печалью — этим ты исполнишь [заповедь] Апостола: *Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими* (Рим. 12:15).

92. Ум наш находится посредине двух неких [сил], каждая из которых производит свойственное ей. [Я подразумеваю] добродетель и порок, то есть ангела и беса. Но ум имеет власть выбора и силу следовать или сопротивляться тому, что он пожелает.

93. Святые Силы поворачивают нас к добру, а естественные семена и благое произволение помогают нам. Наоборот, страсти и лукавое произволение становятся союзниками бесовских приражений.

94. Иногда Сам Бог научает чистый ум, снисходя на него; иногда святые Силы внушают ему доброе, а иногда [это делает] созерцаемое естество вещей.

95. Уму, сподобившемуся ведения, следует сохранять в бесстрастии свои мысли о вещах, блюсти в незыблемости свои умозрения и в безмятежности свое молитвенное состояние. Но он не всегда может уберечь их от влечений плоти, окутываемой дымом бесовских наваждений.

96. То, что причиняет нам печаль, не всегда совпадает с тем, что вызывает наш гнев, ибо первое более обильно, чем второе. Например, такая-то вещь сломалась, такая-то потерялась, такой-то человек умер. Из-за одного мы только огорчаемся, из-за другого и огорчаемся, и гневаемся, не обладая любомудренным расположением души⁷⁹.

97. Уму, воспринимающему мысли о вещах, присуще изменяться соответственно каждой мысли. Созерцая их духовно, он многообразным образом преображается, применяясь к каждому предмету созерцания. Но оказавшись в Боге, он становится совершенно безобразным и безвидным, ибо, созерцая Простого, [ум и сам] становится простым и целиком световидным⁸⁰.

98. Совершенной является та душа, страстная сила которой целиком устремилась к Богу.

99. Совершенным является тот ум, который посредством истинной веры неведомым образом познает высшим ведением Того, Кто превыше всякого ведения. Обозревая всю совокупность Божиих тварей, он получает (насколько то доступно человеку) от Бога всеобъемлющее ведение Промысла и Суда, [действующих] в этих [тварах] ¹⁰⁰.

100. Время разделяется трехчастным образом; вера распространяется на все три части, надежда — на одну, а любовь — на две. Вера и надежда [существуют] до некоего [предела], а любовь, соединяясь на беспредельные века в высшем единении с Пребесконечным, пребывает всегда, все время возрастая. Поэтому *любовь из них больше* (1 Кор. 13:13) ¹⁰¹.

Четвертая сотница

1. Ум, постигая Божественную Беспредельность — во всех отношениях недоступный и многожеланный Океан сей, — прежде всего удивляется. Затем он поражается, каким образом [Бог] из ничего привел в бытие все существующее. Но, поскольку *величию Его неть конца* (Пс. 144:3), то и Премудрость Его непостижима.

2. Ибо как не удивляться, созерцая этот безмерный и превышающий всякое изумление Океан Благости? Как не придти в исступление, постигая умом то, каким образом и откуда произошла умная и разумная сущность, а также четыре элемента, из которых образуются тела, когда не было никакой материи, предсуществующей их бытию? Какова та Сила, которая осуществилась и привела их в бытие? — Но чада эллинов не принимают этого, не ведая о всесильной Благости, Ее действенности, премудрости и ведении, превышающих ум ¹⁰².

3. Будучи от вечности Творцом, Бог, по беспредельной Благости Своей, творит посредством единосущного Слова и Духа, когда хочет. И не спрашивай: «Почему Он сейчас сотворил, будучи всегда Благим?» Ибо я говорю тебе, что неисповедимая Премудрость беспредельной Сущности неподвластна человеческому ведению.

4. Творец, когда восхотел, осуществил и привел в бытие от века предсуществующее в Нем ведение сущих. Нелепо сомневаться относительно того, что всемогущий Бог может осуществить что-либо, когда возжелает этого.

5. Исследуй, по какой причине Бог сотворил, ибо это есть ведение. Но не исследуй, каким образом и почему Он недавно [сотворил], ибо это неподвластно твоему уму. Ведь из [вещей] божественных одни постигаются людьми, а другие нет. «Необузданное созерцание может низвергнуть с кручи», как сказал один из святых¹⁸³.

6. Некоторые говорят, что творения от вечности сосуществуют с Богом¹⁸⁴, но это невозможно. Ибо как могут [вещи], во всем ограниченные, сосуществовать от вечности с Безграничным? Или каким образом они действительно могут быть творениями, если совечны Творцу? — Это есть учение эллинов, которые считают Бога Творцом только качеств, но не существ. Мы же, признавая Бога всемогущим, говорим, что Он есть Творец не только качеств, но и существ, наделенных качествами. А если это так, то творения не сосуществуют от вечности с Богом.

7. Божество и божественное в некотором отношении познаваемо, а в некотором — непознаваемо. Оно познаваемо в том, что созерцается окрест Него, и непознаваемо в том, что Оно [есть] Само в Себе¹⁸⁵.

8. В простой и беспредельной сущности Святой Троицы нет устойчивых состояний и способностей, дабы не делать ее сложной, наподобие творений; мыслить подобное относительно Бога — нелепо и нечестиво.

9. Только одна беспредельная и всемогущая сущность, творящая все, является простой, единовидной, бескачественной, мирной и невозмутимой. Всякая же тварь является сложной, состоящей из сущности и акциденции¹⁸⁶; она всегда испытывает нужду в Божием Промысле, будучи несвободной от изменения.

10. Всякая мыслящая и чувствующая сущность получила от Бога, когда была приведена в бытие, силы, позволяющие постигать сущие [вещи]: мыслящая [сущность получила] способность мышления, а чувствующая — чувства.

11. Богу можно быть только сопричастным; тварь же и сопричастует, и сообщает [причастие]. Она сопричастует и бытию, и благобытию, но сообщает только благобытие: телесная сущность [сообщает его] одним образом, а нетелесная — другим.

12. Нетелесная сущность сообщает благобытие путем того, что она говорит, что она совершает и благодаря тому, что она созерцается; телесная же сущность [сообщает его], будучи только созерцаемой¹⁸⁷.

13. Приснобытие или небытие мыслящей и разумной сущности находится в воле Создавшего все добрым; но быть благими или дурными по произволению — зависит от воли тварей.

14. Зло созерцается не как относящееся к сущности тварей, но как относящееся к греховному и неразумному движению их.

15. Душа движется правильно, когда желающее начало [ее] определяется воздержанием, яростное начало стойко придерживается любви и отвращается от ненависти, а мыслящее начало устремляется к Богу посредством молитвы и духовного созерцания **.

16. Кто во время искушений не проявляет долготерпения в отношении к приключившимся [с ним] скорбям, но отсекает себя от любви к духовным братьям, тот не имеет совершенной любви и глубокого ведения о Божием Промысле.

17. Цель Божиего Промысла — посредством правой веры и духовной любви соединить тех, кто многообразным способом разделены пороком. Ради того и пострадал Спаситель, *чтобы рассеянных чад Божиих собрать воедино* (Ин. 11:52). Поэтому тот, кто не выдерживает [житейских] неудобств, не переносит скорбей и стойко не терпит трудностей, живет вне Божественной любви и цели Промысла.

18. Если *любовь долготерпит и милосердствует* (1 Кор. 13:4), то малодушествующий при случившихся скорбях, а поэтому и дурно поступающий с обидевшими его и отсекающий себя от любви к ним, разве не отпадает тем самым от цели Божиего Промысла?

19. Будь внимателен к себе: не обретается ли в тебе самом, а не в брате, порок, отделяющий тебя от брата; поспеши примириться [с ним], дабы не отпасть от заповеди любви.

20. Не пренебрегай заповедью любви, ибо через нее ты станешь сыном Божиим. Преступив же ее, окажешься сыном геенны.

21. От любви к друзьям [нас] отделяет следующее: зависть или превращение в предмет зависти, причинение или претерпение ущерба, нанесение или претерпение бесчестия и помыслы, возникшие через недоверие. Поэтому никогда не делай сам и не давай повода [другим] совершать это, чтобы не быть тебе отделенным от любви друга.

22. Приключилось с тобой искушение от брата и скорбь привела тебя к ненависти — не будь побежден ненавистью, но победи ненависть любовью. Победить же ты сможешь следующим образом: искренне молясь об этом брате Богу, принимая его извинение или сам становясь его защитником, считая самого себя за причину искушения, запасшись долготерпением до тех пор, пока не пройдет облако.

23. Долготерпелив тот, кто ждет конца искушения — он получает похвалу [от Господа] за свою выносливость.

24. *Долготерпелив муж мног в разуме* (Притч. 14:29), потому что он все случающееся с ним выдерживает до конца и, перенося это, прекращает скорби. А согласно божественному Апостолу, *конец — жизнь вечная*

(Рим. 6:22). *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин. 17:3).

25. Не будь склонен к отвержению духовной любви, ибо иного пути ко спасению не осталось для людей.

26. Не суди, вследствие ненависти, возникшей в тебе от навета лукавого, как дурного и злого брата, которого вчера считал за духовного и добродетельного⁹⁰. Но через долготерпение, даруемое любовью, отвергни сегодняшнюю ненависть, помышляя о вчерашнем благе.

27. Не поноси ныне, вследствие своего перехода от любви к ненависти, как дурного и злого того, кого вчера восхвалял как доброго и превозносил как добродетельного, свою хулу делая оправданием возникшей в тебе лукавой ненависти. Но даже если тебя одолела печаль, продолжай свои восхваления и легко возвратиться к спасительной любви.

28. В обществе прочих братьев не порти, вследствие сокрытой в тебе досады, обычной похвалы какому-либо брату⁹¹, незаметно примешивая к своим словам порицание. Наоборот, в собрании [братьев] только восхваляй его и искренне молись о нем, как о самом себе. Тогда быстро избавишься от пагубной ненависти.

29. Не говори: «Я не ненавижу брата», отвращаясь при этом от памятования о нем. Но внимай словам Моисея: *Да не возненавидиши брата твоего во уме твоём; обличением да обличиши ближнего твоего, и не примешь ради его греха* (Лев. 19:17).

30. Даже если брат, впавший в искушение, не перестает злословить тебя, ты не попускай лукавому бесу вывести тебя из состояния любви и возмутить твою мысль. Этого не произойдет, если ты, поносимый, будешь благословлять; подвергаемый злословию, будешь молчать; наветуемый, будешь благоволять. Таков путьлюбомудрия по Христу; тот, кто не шествует этим путем, не соведворится с Ним [в Царстве Небесном].

31. Не считай благомыслящими тех, кто передает тебе слова, внушающие обиду и ненависть к брату⁹², даже если они кажутся правдивыми. Наоборот, отвращайся от таковых [людей], как от смертоносных змей, чтобы и их злословие пресечь, и свою душу избавить от лукавства.

32. Не уязвляй брата загадочными речами, чтобы и от него не получить взамен подобное, а тем самым изгнать из вас обоих расположение любви. Наоборот, пойди и обличи его (Мф. 18:15) с доверительностью любви, чтобы устранить причины обиды и избавить вас обоих от смятения и скорби.

33. Со всем тщанием испытай совесть свою: не по твоей ли вине брат не примиряется с тобой? Не обманывай ее, ибо она ведаёт тайны твои — она обличает тебя во время исхода [из мира], а во время молитвы бывает преткновением для тебя⁹³.

34. Во время [душевного] покоя не вспоминай сказанного братом во время скорби, даже если обидные слова были произнесены в лицо тебе или сказаны о тебе другому, а после этого услышаны тобою, дабы, задержав в себе помыслы памятозлобия, не обратиться тебе к пагубной ненависти к брату.

35. Разумная душа, питающая ненависть к человеку, не может жить в мире с Богом, Подателем заповедей. Ибо Он говорит: *А если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших* (Мф. 6:15). Если человек не желает мириться, ты, однако, сохрани себя от ненависти, чистосердечно молясь о нем и не злословя на него.

36. Неизреченный покой святых Ангелов соблюдается благодаря двум расположениям: любви к Богу и любви друг к другу. Так же обстоит дело и со всеми святыми от века. Ибо прекрасно сказано Спасителем нашим: *На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки* (Мф. 22:40).

37. Не будь самоугодлив и не будь братоненавистником. Не будь селялюбив и будь боглюбив.

38. Избрав совместное житие с [людьми] духовными, у дверей отрекись от своих желаний, ибо иным способом ты не сможешь быть в мире ни с Богом, ни с живущими с тобой³³.

39. Кто смог стяжать совершенную любовь и всю свою жизнь устроить по ней, тот Духом Святым называет Иисуса Господом (1 Кор. 12:3). В противном случае происходит противоположное³⁴.

40. Любовь к Богу имеет обыкновение всегда воскрывать ум к Богообщению; любовь же к ближнему подготавливает [ум] всегда хорошо думать о нем.

41. Для любящего еще суетную славу или приверженного к материальным вещам свойственно досадовать на людей из-за чего-нибудь преходящего, злопамятствовать, ненавидеть их или рабски служить постыдным помыслам. Боглюбивой же душе все это чуждо.

42. Когда не говоришь и не совершаешь в мысли ничего постыдного, не злопамятствуешь на причинившего тебе вред или хулившего тебя, и когда во время молитвы всегда обладаешь умом невещественным и безвидным, тогда познаешь, что ты достиг [должной] меры бесстрастия и совершенной любви.

43. Не малый подвиг — избавиться от тщеславия. Избавляются же от него через тайное делание добродетелей и постоянную молитву.

44. Если желаешь быть праведным, уделяй каждой части [своего существа] — я имею в виду душу и тело — то, чего она достойна. Разумной части души — [душеполезное] чтение, духовные созерцания и молитву; яростной части — духовную любовь, противоположную ненависти; жела-

тельной части — целомудрие и воздержание; а плотской части — пищу и одежду, но только необходимые.

45. Ум действует в соответствии с естеством¹⁹⁵, когда держит в подчинении страсти, созерцает логосы сущих и пребывает с Богом.

46. Как с живым существом соотносятся здоровье и болезнь, с глазом — свет и тьма, так и с душой соотносятся добродетель и порок, а с умом — ведение и неведение¹⁹⁶.

47. Христианин любомудрствует тремя способами: заповедями, догматами и верой. Заповеди отделяют ум от страстей, догматы вводят его в ведение сущих, а вера — в созерцание Святой Троицы¹⁹⁷.

48. Одни из подвижников отражают только [натиск] страстных помыслов, другие отсекают и сами страсти. Страстные помыслы отражаются псалмопением, молитвой, воспарением ума к Богу¹⁹⁸ или каким-либо иным уместным занятием. Страсти же отсекаются презрением к тем вещам, через которые приобрелись эти страсти.

49. Вещи, к которым мы питаем страсть, суть: женщины, деньги, слава и так далее. Презрения к женщине можно добиться, когда после ухода от мира изнуруется, как должно¹⁹⁹, тело посредством воздержания; презрения к деньгам — когда разум убеждается быть довольным всем тем, что имеет; презрения к славе — когда возгорается любовь к тайному деланию добродетелей, явному одному только Богу. Так же обстоит дело и с другими [страстями]. Презревший же все это никогда не возненавидит кого-либо.

50. Отрекшийся от вещей — женщин, денег и тому подобного — соделал монахом [своего] внешнего человека, но не внутреннего. А отрекшийся от страстных мыслей об этих вещах [соделал монахом] и внутреннего человека, то есть ум. Внешнего человека, если захотеть, легко сделать монахом, но сделать им внутреннего человека требует немалого подвига²⁰⁰.

51. Но кто в роде сем полностью избавился от страстных мыслей и удостоился чистой и невещественной молитвы — что и есть признак внутреннего монаха?

52. Много сокрыто в душах наших страстей²⁰¹; они обнаруживаются, когда появляются вещи, [возбуждающие их].

53. Страсти могут не докучать человеку при нехватке [каких-либо необходимых] вещей, и он достигает частичного бесстрастия. Но как только появляются вещи, то сразу же страсти начинают увлекать ум²⁰².

54. Когда отсутствует вещь, [вызывающая страсть], не считай, что ты обладаешь совершенным бесстрастием. Но когда она появляется и ты остаешься не подверженным волнению ни в отношении самой вещи, ни в отношении воспоминания о ней, тогда знай, что ты достиг [внешних] пределов этого [бесстрастия]²⁰³. Однако при этом нельзя впадать в

самоуверенность, потому что добродетель [всегда] продолжающаяся умерщвляет страсти, а [добродетель] пренебрегаемая разжигает их вновь.

55. Любящий Христа²⁰⁴, естественно, и подражает Ему по возможности. Например, Христос не переставал благотворить людям. Встречая неблагодарность и поносимый, Он долготерпел; подвергаемый ударам и убиваемый ими, Он [все] сносил, совсем не мысля зла ни о ком. И эти три²⁰⁵ суть дела любви к ближнему, без которых говорящий, что любит Христа или что получил Царствие Его, [лишь] обманывает себя. Ибо [Господь] говорит: *Не всякий, говорящий Мне: "Господи! Господи!" войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего* (Мф. 7:21). И еще: *Кто любит Меня и заповеди Мои соблюдает* (Ин. 14:15, 21)²⁰⁶.

56. Вся цель заповедей Спасителя состоит в том, чтобы освободить ум от невождержанности и ненависти и возвести его до любви к Самому Спасителю и к ближнему. От этой любви и рождается сияние святого ведения, во всей его осуществленности²⁰⁷.

57. Удостоившись от Бога частичного ведения, не пренебрегай любовью и воздержанием. Ибо они, очищая страстную часть души²⁰⁸, всегда готовят для тебя путь к [совершенному] ведению.

58. Путь ведения есть бесстрастие и смирение²⁰⁹, без которых *никто не увидит Господа* (Евр. 12:14).

59. Поскольку *знание надмевает, а любовь созидает* (1 Кор. 8:1)²¹⁰, то сопряги любовь с знанием и не будешь надменным, но станешь духовным зодчим, созидającym и самого себя и всех окружающих тебя.

60. Любовь созидает потому, что она не завидует, не раздражается на завидующих и не выставляет на всеобщее обозрение то, что может быть предметом зависти. [Пребывающий в любви] не считает себя уже постигшим (Флп. 3:12) и не стыдится признаться в своем неведении относительно того, чего он не знает. Подобным образом он делает ум свой незаносчивым²¹¹ и всегда подготавливает его к преуспению в ведении.

61. Самомнению и зависти присуще следовать за ведением, особенно в начале. Самомнение [проявляется] только внутри, а зависть — и внутри, и снаружи; внутри — к обладающим ведением, а снаружи — со стороны тех, кто не обладает им. Любовь же испровергает эти три [порока]: самомнение, поскольку *не гордится*; внутреннюю зависть, поскольку *не завидует*; а зависть внешнюю, поскольку *долготерпит и милосердствует* (1 Кор. 13:4). Поэтому обладающему ведением необходимо присоединить [к нему] и любовь, дабы сохранять свой ум незыблемым во всех отношениях.

62. Удостоившийся дара ведения, но обижающийся, злопамятствующий на брата подобен человеку, колющему свои глаза терниями и волчцами. Поэтому ведение в силу необходимости нуждается в любви.

63. Не посвящай все свое время плоти, но назначь ей подвижнический труд, в соответствии с ее возможностями, и обрати весь свой ум внутрь себя. Ибо *телесное упражнение мало полезно, а благочестие на все полезно* (1 Тим. 4:8) и так далее.

64. Непрестанно посвящающий себя внутреннему²² целомудрствует, долготерпит и смиренномудрствует. Но не только: он еще созерцает, богословствует и молится. Это есть то, о чем говорит Апостол: *Поступайте по духу* (Гал. 5:16) и далее.

65. Не знающий, как идти духовным путем, не печется и о страстных мыслях, но целиком посвящает себя плоти. Поэтому он либо чревоугодничает, распутствует, скорбит, гневается и злопамятствует, а поэтому омрачает свой ум; либо предается чрезмерному подвижничеству и замутняет свою мысль.

66. Писание не упраздняет ничего из того, что дано нам Богом для употребления, но только обуздывает неумеренность и исправляет безрассудство. Например, Оно не запрещает есть, рождать детей, иметь деньги и правильно использовать их, но запрещает чревоугодничать, прелюбодействовать и так далее. Не запрещает и думать об этих вещах (ибо они для этого и сотворены), но запрещает думать страстно²³.

67. Одни деяния, совершаемые нами ради Бога, делаются по заповеди, а другие, так сказать, по добровольному приношению. Например, совершаемые по заповеди суть: любовь к Богу и ближнему, любовь к врагам, воздержание от прелюбодеяния и убийства и так далее. Когда мы преступаем эти [заповеди], то подвергаемся осуждению. Деяния, совершаемые не по заповеди, суть: хранение девства, безбрачная жизнь, нестяжание, отшельничество и так далее. Они имеют значение даров, дабы, если мы по немощи не можем исполнить какие-либо из заповедей, такими дарами смогли бы умиловить благого Владыку нашего.

68. Дорожащий безбрачием и девством должен по необходимости иметь *чресла препоясанные* и *светильник горящий* (Лк. 12:35); «чресла» — через воздержание, а «светильник» — через молитву, созерцание и духовную любовь.

69. Некоторые из братий считают себя находящимися вне даров Святого Духа, ибо вследствие нерадения об исполнении заповедей не знают, что имеющий безукоризненную веру во Христа обладает в себе и сразу всеми божественными харизмами. Но поскольку мы, в силу своей праздности, далеки от действенной любви к Нему, являющей божественные сокровища, [сокрытые] в нас, то справедливо считаем себя находящимися вне божественных харизм.

70. Если, согласно божественному Апостолу, *верою вселяется Христос в сердца наши* (Ефес. 3:17), а в Нем *сокрыты все сокровища премудрости и ведения* (Кол. 2:3), то все эти сокровища премудрости и ведения сокрыты и в сердцах наших. Там они обнаруживаются соразмерно очищению каждого путем [исполнения] заповедей.

71. Таково есть *сокровище, скрытое на поле* (Мф. 13:44) сердца твоего, которое ты еще не обнаружил по лени своей. Ибо если бы обнаружил, то продал бы все и приобрел это поле. Но ныне ты покинул это поле и лелеешь то, что окрест него, — а там нет ничего, кроме терний и волчцев²⁴.

72. Поэтому Спаситель говорит: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8) — ведь Бог сокрыт в сердцах верующих в Него. Тогда они узрят Бога и сокровища, [сокрытые] в Нем, когда очистят себя через любовь и воздержание; и тем яснее узрят, чем более очистятся.

73. Потому Он говорит: *Продавайте имущества ваши и давайте милостыню* (Лк. 12:33); *тогда все будет у вас чисто* (Лк. 11:41), что они²⁵ уже не посвящают себя телесным вещам, но стремятся очистить ум, который Господь называет «сердцем». Ибо эти вещи загрязняют ум и не позволяют ему видеть Христа, обитающего в нем благодаря благодати святого крещения.

74. Писание называет добродетели «путями», и наибольшая из добродетелей — любовь. Поэтому святой Апостол говорит: *Я покажу вам путь еще превосходнейший* (1 Кор. 12:31), поскольку [любовь] убеждает презирать материальные вещи и не предпочитать вечному ничего из преходящего.

75. Любовь к Богу противостоит похоти²⁶, ибо убеждает ум воздерживаться от наслаждений. Любовь к ближнему противостоит гневу, ибо вызывает презрение к богатству и славе. И они суть те два динария, которые Спаситель дал содержателю гостиницы, чтобы он позаботился о тебе (Лк. 10:35). Но не яви себя неразумным и не связывайся с разбойниками, дабы не быть битым опять и не оказаться уже не полумертвым, а совсем мертвым.

76. Очисти ум свой от гнева, памятозлбия и постыдных помыслов. И тогда сможешь познать обитающего в тебе Христа²⁷.

77. Кто просветил тебя верою во Святую, единосущную и поклоняемую Троицу?²⁸ Кто внушил тебе знание о воплощенном Домостроительстве Единого от Святой Троицы? Кто научил тебя относительно логосов нетелесных [существ], о происхождении и кончине зримого мира, о воскресении мертвых и вечной жизни, о славе Царствия Небесного и о страшном Суде? Разве не благодать Христова, обитающая в тебе, которая есть залог Святого Духа? Что больше этой благодати и что лучше этой премудрости и ведения? Что выше таких обетований? Но если мы ленивы и

перадивы, не очищаем себя от страстей, оскверняющих нас и омрачающих ум наш так, что мы не можем зреть логосы этих [вещей] яснее солнца, то должны винить себя, а не отрицать обитание благодати [в нас] ²⁰⁰.

78. Бог, обещающий тебе вечные блага и даровавший в сердце твое залог Духа, заповедал тебе иметь попечение о [праведной] жизни, чтобы внутренний человек, освободившись от страстей, начал уже здесь вкушать эти блага.

79. Удостоившись божественных и возвышенных созерцаний, имей еще большее попечение о любви и воздержании, дабы, сохраняя в безмятежности страстную часть [души], обладать неистощимым сиянием этой души.

80. Яростную часть души обуздывай любовью, ее желательную часть изнурай воздержанием, разумную часть окрыляй молитвой — и никогда свет ума не помрачится в тебе.

81. Расторгающее любовь суть следующее: бесчестие, причиненный ущерб (либо в отношении веры, либо в отношении жизни), а также побои, удары и так далее — случается это с каким-либо [человеком] или с его сродниками и друзьями. И кто подобными действиями расторгает любовь, тот еще не познал цели заповедей Христовых.

82. Старайся, насколько возможно, полюбить всякого человека. Но если это пока невозможно, то старайся, по крайней мере, не ненавидеть никого. Однако и этого не сможешь сделать, если не презришь мирских вещей.

83. Некто воздвиг хулу на тебя — не испытывай ненависти к нему, но возненавидь саму хулу и беса, настроившего его на хулу. Если же ты ненавидишь хулящего, то ненавидишь человека и тем самым преступаешь заповедь, и то, что он совершил словом, ты совершаешь делом. А если соблюдаешь заповедь, то докажи свою любовь и, насколько это возможно, помоги ему, дабы он избавился от зла.

84. Христос не желает, чтобы ты питал ненависть, досаду, гнев или памятозлобие из-за какой-либо преходящей вещи тем или иным образом. И это провозглашают [все] четыре Евангелия.

85. Многие из нас говорят, но не многие делают. Но никто не должен искажать Слово Божие через собственное нерадение. Наоборот, должно исповедовать свою немощь и не скрывать истины Божией, дабы не оказаться виновным не только в преступлении заповеди, но и в неправильном толковании Слова Божия.

86. Любовь и воздержание избавляют душу от страстей; [душеполезное] чтение и созерцание освобождают ум от неведения, а молитвенное состояние приближает ум к Богу.

87. Когда бесы видят, что мы презираем мирские вещи ²⁰⁰, дабы через них не вспылать ненавистью к людям и не отпасть от любви, тогда они

воздвигают на нас клеветы, чтобы мы, не перенеся обиды, возненавидели клеветников.

88. Нет ничего более тяжкого для души, чем клевета: подвергается ли ей вера, или жизнь [человека] ²²¹. И никто не может презреть этого, если только он не взирает, наподобие Сусанны (Дан. 13:35), на одного только Бога — Единственного, Кто в силах избавить от обстоятельств, как избавил ее, и удостоверить людей, как удостоверял о ней, и душу утешить надеждой.

89. Насколько ты молишься от [всей] души за оклеветавшего [тебя], настолько Бог удостоверяет соблазнившихся.

90. Только один Бог Благ по природе, и только подражающий Богу благ по своей воле ²²². Цель его — соединить с [Богом], Благим по природе, [людей] дурных, чтобы и они стали благами. Поэтому, когда его злословят, он благословляет; когда гонят, терпит; когда хулят, утешает; когда убивают, молится за убивающих (1 Кор. 4:12—13). Все он делает, чтобы не отпасть от [своей] цели — любви, которая есть Сам Бог наш.

91. Заповеди Господни научают нас благоразумно пользоваться обычными вещами ²²³. А такое благоразумное пользование очищает [внутреннее] состояние души; чистое же состояние ее порождает способность различения; оно рождает бесстрастие, а от бесстрастия рождается совершенная любовь.

92. Тот еще не обладает бесстрастием, кто в случае искушения не может оставить без внимания погрешение друга, случилось ли оно на самом деле, или было только кажущимся. Ибо когда находящиеся в душе страсти приходят в смятение ²²⁴, они ослепляют мысль, не позволяя ей взирать на сияние истины и различать плохое от хорошего. Подобный человек не стяжал совершенной любви, изгоняющей страх (1 Ин. 4:18) осуждения.

93. *Другу верну несть измены* (Сир. 6:15), ибо несчастья друга он считает своими и, страдая, переносит их вместе с ним вплоть до смерти.

94. Много друзей во время благоденствия, но во время искушений трудно найти хотя бы одного.

95. От всей души должно любить всякого человека, но упование возлагать следует только на одного Бога и служить Ему должно от всех сил. Ибо до тех пор, пока Он хранит нас, и друзья уважают нас, и враги беспомощны против нас. Когда же Он оставляет нас, то и все друзья отворачиваются от нас, и враги входят в силу.

96. Есть четыре вида богооставленности. Первый — домостроительная богооставленность, как это было с Господом, дабы через кажущуюся богооставленность были спасены покинутые ²²⁵. Второй — богооставленность ради испытания, как это случилось с Иовом и Иосифом, дабы явить одного столпом мужества, а другого — столпом целомудрия. Третий — богоостав-

ленность ради отеческого назидания, как это произошло с Апостолом ²²⁶, дабы смиряясь, он сохранил бы изобилие благодати. Четвертый — богооставленность в силу отпадения [от Бога], как это произошло с иудеями, дабы они, наказываемые, могли бы обратиться к покаянию. Все эти виды [богооставленности] спасительны и преисполнены Божией Благодати и Премудрости ²²⁷.

97. Только одни точные блюстители заповедей и подлинные таинники ²²⁸ судов Божиих не оставляют друзей, по попущению Божию подвергаемых искушениям. А презирующие заповеди и непосвященные в тайны судов Божиих, когда друг благоденствует, сонаслаждаются с ним, а когда он, подвергаемый искушениям, страдает, оставляют его. А бывает, что они встают на сторону врагов его.

98. Други Христовы сердечно любят всех, но не всеми бывают любимы. Друзья же мира [сего] и не всех любят, и не всеми бывают любимы. Други Христовы до конца сохраняют постоянство в любви; друзья же мира [сего] сохраняют его лишь до тех пор, пока не поссорятся друг с другом из-за чего-нибудь мирского.

99. *Друг верен, кров крепок* (Сир. 6:14), ибо он при благоденствии друга является благим советчиком и единокрушным сотрудником, а при страдании его — искреннейшим приверженцем и сострадательнейшим заступником.

100. Многие сказали многое о любви, но только ища ее среди учеников Христовых ты обретишь ее, ибо одни они имеют Учителем любви истинную Любовь, о которой говорится: *Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание..., а любви не имею — нет мне в том никакой пользы* (1 Кор. 13:2—3). Стяжавший же любовь стяжал Самого Бога, поскольку *Бог есть любовь* (1 Ин. 4:16). Ему слава во веки. Аминь.

ПОСЛАНИЕ К ИОАННУ КУБИКУЛАРИУ О ЛЮБВИ

Я знаю вас, боголюбцы, по благодати стойко придерживающиеся святой любви к Богу и к ближнему, о которой вы печетесь надлежащими способами; знаю [по опыту общения с вами], когда был с вами, и не в меньшей (если не в большей) степени [знаю теперь], когда отсутствую, что вы изведали, каковы суть свойства Божественной любви и как они называются, а поэтому обладаете, по добродетели, этим божественным даром, неописуемым и беспредельным, который не только изливает благоденствия на присутствующих, но и возжигает рвение в отсутствующих, отделенных [от вас] большим пространством. Каждый раз убеждаясь через приходящих сюда и через ваши драгоценные послания, которые, как в зеркале, отражают подобающий вам образ божественной благодати, в вашем преуспевании в этой любви, я, естественно, радуюсь и веселюсь. И возношу благодарения за вас Богу, Подателю всяческих благ, не переставая вместе со святым Апостолом восклицать: *Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах* (Ефес. 1:3). Знаю и совершенно уверен в том, что святая душа ваша любовь в духе неразрывно связана с моей жалкой душой, узами дружбы имея закон благодати, благодаря которому незримо сочетаетесь со мною и заставляете сорадоваться с вами, заглаживая мой стыд, рожденный грехом, даром, уделяемым от ваших доброт. Ибо подлинно нет ничего более богообразного, более таинственного, более возвышающего людей до обожения, чем Божественная любовь. Она содержит в себе и собирает воедино все блага, о которых слово истины говорит как о [множестве] видов добродетели, и она никоим образом не связана всеми видами зла и удалена от них, будучи исполнением закона и пророков¹. Являясь наследником закона и пророков, таинство любви делает нас из людей богами; сосредотачивая в себе вселенский смысл отдельных заповедей, она, по благоволению [Божиему], единообразно объемлет им эти заповеди и, по Домостроительству [Божиему], распределяет их многообразным образом.

Каков же образ этих благ, который стяжала любовь? Не есть ли она вера — первая основа всякого благочестия, удостоверяющего обладающего ею и в бытии Бога, и в бытии божественных [вещей]; дарующая тем, кто

зрит эти вещи, более полное и великое представление о них, чем глаз, прикованный к зримым формам чувственных вещей? Не есть ли она надежда, в самой себе зиждущая в качестве основы подлинно сущее Благо и держащая его сильнее и полнее, чем рука, завладевшая каким-либо плотным материальным предметом, доступным осязанию? Не она ли дарует верующим и преисполненным надеждой духовное наслаждение, по внутреннему расположению своему обладая будущими [благами], как настоящими? Не есть ли она смирение, первое основание добродетелей, благодаря которому мы можем обрести познание о самих себе и отбросить прочь суетное возбуждение гордыни? Не есть ли она кротость, которой мы побиваем и хулы, и похвалы, отстраняясь от противоположных зол — докучаний, славы и бесчестия. Не есть ли она душевное благородство², вследствие которого мы, и страдая, остаемся неизменными в своем отношении к поступающим дурно, не испытывая к ним никакой вражды? Не есть ли она милосердие, благодаря которому мы добровольно усваиваем себе чужие несчастья и которое не позволяет нам забывать о сродниках и соотечественниках³. Не есть ли она воздержание и стойкость, долготерпение и доброта, мир и радость, которыми мы легко унимаем жгучее кипение и возжигание ярости и похоти? Или, сказать кратко, любовь есть свершение всяческих благ; будучи верной, неукоснительной и всегда пребывающей, она ведет и приводит живущих в ней к Богу, Наивысшему Благу и Причине всякого блага.

Ибо вера, прочно зиждущая истину, есть основа того, что следует за ней, — я имею в виду надежду и любовь. Надежда же, будучи силой, [скрепляющей] любовь и веру, являет собой то, во что должно верить и что должно любить, и научает, как должно через нее совершать путь к этому⁴. А любовь есть исполнение их: всею собою охватывая весь предельный предмет желания и прекращая их движение к нему, она вместо веры в его бытие и надежды на его будущее осуществление дарует собою вкушение его в настоящем. Собственно говоря, только она одна представляет человека сущим по образу Творца, мудро подчиняя разуму то, что находится в нашей власти, но не склоняя [выю самого] разума перед этим. Она убеждает волю двигаться соответственно естеству и не бунтовать против логоса природы. Ибо благодаря этому логосу мы все можем обладать как одним естеством, так и одной волей и одним хотением, будучи [созвучными] с Богом и друг с другом и не отдаляясь от Бога и друг от друга, если, конечно, избираем в качестве основополагающей идеи закон благодати, посредством которого мы добровольно обновляем закон естества⁵.

Поскольку в начале диавол, прельстивший человека, через себялюбие злонамеренно [заманил] его в искусно придуманную ловушку, обманув приращением наслаждения, то он отделил нашу волю от Бога и друг от дру-

га⁶. Отклонив с прямого пути [человека, лукавый] разделил образ бытия естества его, расчленив его на множество мнений и представлений; со временем он учредил в качестве закона поиск и нахождение всяческого зла, используя для этого силы нашей [души], и для постоянного пребывания зла во всех [людях] заложил лукавое основание — неуступчивость воли. Благодаря ей [диавол] сразу убедил человека отвлечься от соответствующего естеству движения и направить свое желание от дозволенного к запретному. Тем самым в человеке возникли три величайших и первичных порока, являющихся, если сказать просто, родителями всякого порока: неведение, себялюбие и тирания⁷, зависящие друг от друга и возникающие друг через друга. Ибо из неведения Бога [рождается] себялюбие; из себялюбия — тирания над сродным (против этого нельзя возразить); зиждущим основанием их является приобретенный нами способ злоупотребления собственными силами, то есть разумом, желанием и яростным началом. А должно разумом, вместо неведения, через ведение устремляться в поиске к наединейнейшему Богу; желанием, чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении к одному только Богу; яростным же началом, отделенным от тирании, бороться за единого Бога. И из этих [устремлений души] возникает божественная и блаженная любовь (а они — через нее), сочетающая с Богом боголюбца и являющая его [самого] богом.

И когда с человеком, по его собственной воле и вследствие прельщения диавола, приключилось зло, то Бог — Творец [человеческой] природы и мудрый Целитель ее, [уже] истощенный пороком, — ради любви к нам *уничтожил Себя Самого, приняв образ раба* (Флп. 2:7), непреложно соединив с Собой по ипостаси [человеческое] естество, и весь ради нас, от нас и через нас настолько стал человеком, что неверующие и Богом Его не считали⁸. Но Он настолько был Богом, что заложил в верующих неизреченное и истинное слово благочестия, дабы расторгнуть деяния диавола, вернув естеству [человеческому] чистоту сил [души], и дабы обновить силу любви — противницу себялюбия, которое есть и познается как первый грех, первое порождение диавола и мать всех следующих за ним страстей. И тот, кто любовью уничтожает себялюбие, проявляет себя достойным Бога. Вместе с себялюбием он уничтожает и все скопище порока, не имеющего иной основы или причины своего бытия помимо этого себялюбия. Таковой человек не знает превозношения, служащего признаком противоборствующей Богу гордыни — сложного и чудовищного зла; не ведает он преходящей славы, которая, низвергаясь [в небытие], увлекает с собою и чванившихся ею; он иссушает зависть, которая сама по справедливости прежде иссушает одержимых ею, через добровольное благоволение располагая к себе сродных ему людей; вместе с этими [пороками] он вырывает с

корнем ярость, гнев, кровопролитие, коварство, лицемерие, притворство, злобу, жадность и все то, чем разделяется единый человек. Ведь когда вырывается себялюбие, которое, как я сказал, есть начало и мать зол, то вместе с ним обычно вырываются и все [пороки], проистекающие из него и следующие за ним: когда оно не существует, то вообще не может существовать какого-либо вида порока или следов его. Вместо них [в душу] внедряются всяческие виды добродетели, дополняющие силу любви, сочетающую человека в единстве логоса [его естества] и образа [существования], уравнивающую и делающую одинаковым всякое неравенство и различие, [возникающие] во всех вследствие [греховной] воли⁹. [Эта же сила любви] ведет надлежащим образом и к достохвальному неравенству, благодаря которому каждый сознательно настолько привлекает к себе ближнего и его предпочитает самому себе, насколько он раньше отталкивал его и был склонен возвышаться над ним¹⁰. Через эту силу любви [человек] добровольно освобождает себя от самого себя¹¹, отделившись от представлений и свойств, которые он [был склонен] мыслить относящимися к себе соответственно [греховной] воле. Он собирает себя в единую простоту и тождество, сообразно которым никто никоим образом не отделяет своего от общего, но каждый — для каждого и все — для всех, и, более того, для Бога скорее, чем друг для друга имеют единое существование, являя собою (и в естестве, и в воле) наединейнейший логос бытия и Бога, мыслимого в этом логосе. Ведь вместе с Богом должен созерцаться и к Нему, как к Причине и Создателю, должен возводиться логос бытия сущих, которому свойственно сохраняться в нас невредимым и незапятнанным путем постоянного внимания¹² и очищаться от бунтующих против него страстей через разумное рвение к добродетелям и через проистекающие из них труды.

Возможно, это и осуществил великий Авраам, и самого себя восстановив в логосе естества, и этот логос восстановив в самом себе, а поэтому возвращенный Богу и сам получивший обратно Бога, — ибо можно сказать и так, и этак, поскольку и то, и другое представляется истинным. Он удостоился видеть Бога, как человека, и принять Его у себя, [как гостя], вследствие совершенства логоса естества, [которого он достиг] через [свое] человеколюбие. Он был вознесен к Богу, отвергнув свойство разделенных и разделяющих и не считая уже другого человека за нечто иное, чем он сам, но ведая, что единое есть как бы все, а все — как бы единое¹³. Ибо [Авраам] духовным оком своим взирал не на логос [греховной] воли, являющейся (до тех пор, пока она остается непримиренной с естеством) основой раздора и разделения, но на наединейнейший логос естества, всегда неизменный, вместе с которым, как мы знаем, непременно обнаруживается Бог и через который Он проявляется как Благой, усваивая Себе собственные тво-

рения, поскольку тварь не может познать Бога таким, каков Он есть Сам по Себе. Ведь невероятно, чтобы с Простым и Тем же Самым мог соединиться тот, кто в самом себе не стал простым и тем же самым, но остался еще, вследствие [греховной] воли, разделенным на многие части относительно [единой] природы. [Для этого необходимо ему] прежде через человеколюбие сочетать волю с природой и показать, что в обоих [существует один и тот же] миролюбивый и не склонный к мятежу логос, движение которого никогда не направлено к чему-либо иному помимо Бога. Соответственно этому логосу, у принявших сей дар естество [человеческое] всегда пребывает неделимым и нераздельным, не разрываемое на части множеством [видов] инаковости, истекающих из [греховной] воли⁷⁴. Ибо они уже не разделяют естество то так, то иначе, становясь то одними, то другими, но в отношении к тем же самым остаются теми же самими, не обращая внимания на то своеобразие каждого, которое возникает вследствие [греховной] воли и в силу чего разделяются разделенные. Наоборот, они устремляют свой взор на общее и нераздельное, [существующее] во всех соответственно природе, в силу чего и соединяются разделенные, не вводя вместе с собой ничего разделяющего. Через это в обладающих [подобным даром] проявляется Бог, Который по Своему Человеколюбию обретает форму соответственно особенностям добродетели каждого и от нее Он воспринимает наименование. Ибо совершенным делом любви и пределом деятельности ее является приуготовление к тому, чтобы путем соотносительного взаимодействия⁷⁵ свойства сочетаемых ею (и наименования их) подобрали друг другу, а тем самым чтобы сделать Бога человеком, а человека проявить как бога и провозгласить в качестве такового через единое и неизменное намерение и побуждение обоих по воле. Это мы и обнаруживаем у Авраама и остальных святых, и оно равно сказанному от лица Бога: *И в руках пророческих уподобихся* (Ос. 12:10), [дабы показать], как Бог, вследствие Своего великого Человеколюбия, уподобляется каждому, в зависимости от его деятельного осуществления добродетели, объединяющего [всех]. Ибо «рука всякого праведника» есть его добродетельное делание, в котором и через которое Бог воспринимает подобие человеческое.

Итак, любовь есть великое благо, первое и исключительное из [всех] благ; она сочетает собою Бога и обладающих ею людей, позволяя Творцу человеков являться, как человеку, через полное подобие в благе, [которого достигает] обоженный, насколько то доступно человеку. Данное подобие осуществляется, я думаю, тогда, когда любят Господа Бога от всего сердца, души и силы, и когда [любят] ближнего, как самого себя⁷⁶. Это есть, если попытаться объять [любовь] определением, всецелая внутренняя связь с Первым Благом и с всеобщим Промыслом о естестве всего рода [человечес-

кого]. Выше этого нельзя подняться боголюбцу, прошедшему через все образы благочестия. Эту связь мы знаем как любовь и именуем любовью, не считая любовь к Богу и любовь к ближнему за нечто раздельное, но признавая ее всю целиком за единую и ту же самую, ибо ею мы обязаны Богу и она сочетает людей друг с другом. Ибо осуществлением и ясным доказательством совершенной любви к Богу является искреннее расположение к ближнему, [достигаемое] через добровольное благоволение. Ведь божественный Апостол Иоанн говорит: *Ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?* (1 Ин. 4:20). Любовь есть путь истины (Ин. 14:6) ⁷, и ею называет Себя Слово Божие, Которое представляет Богу и Отцу идущих этим путем чистыми от всяческих страстей. Она есть дверь (Ин. 10:9), и входящий через нее вступает в Святая святых, став достойным созерцателем недоступной красоты Царственной и Святой Троицы. Она есть истинная виноградная Лоза (Ин. 15:1), и плотно привившейся к корню ее удостаивается стать причастником Божественного качества. Через нее существует и передано всякое научение закона, пророков и Евангелия, дабы мы, возжелав неизреченных благ, вверили наше горячее желание образам [осуществления добродетелей], через любовь к Творцу настолько почитая творение, насколько оно служит Ему и насколько того требует логос естества, устанавливающий в качестве закона равенство и исключаяющий из естества всякое неравенство, проявляющееся вследствие предубеждения к какому-либо человеку, поскольку этот логос всех заключает в самом себе единой силой тождества ⁸.

Ради любви Сам Создатель естества (дело неслыханное и приводящее в трепет!) облачился в наше естество, непреложно соединив его с Собою по ипостаси, дабы остановить распыление ⁹ этого естества и собрать его в Себе уже соединившимся и не обладающим никаким различием, [порожденным греховной] волей, ни относительно Него, ни относительно себя самого. Он ясно указал всеславный путь любви, подлинно божественной и обоживающей, ведущей к Богу и, как говорится, являющейся Богом. Этот путь, который в начале ¹⁰ покрылся терниями себялюбия, [Господь] Своими страстями ради нас предзапечатлел в Себе и предоставил его всем, [уже] чистым от [всяких] препятствий. Камни на этом пути он разметал с помощью Своих учеников, как Сам предвозвестил в пророках: *И камне, еже на пути, разместите* (Ис. 62:10). Надлежащим образом Он убедил нас настолько придерживаться Его и друг друга, насколько Он Сам Собою, предвосхищая это, показал, пострадав ради нас. Ради этой любви все святые до конца противостояли греху, не заботились о здешней жизни и стойко сопротивлялись многовидным способам смерти, дабы, [уходя] от мира, сочетаться с самими собой и с Богом, соединив в себе разорванные части

[человеческого] естества. Любовь есть истинное и безупречное богомудрие верных, концом которого является Благо и Истина. Ибо благом и истиной являются человеколюбие и любовь к Богу по вере; они суть отличительные признаки любви, сочетающей людей с Богом и друг с другом, а поэтому и обладающей неукоснительным постоянством благ.

И вы, благословенные, от всей души возлюбили этот божественный и блаженный путь, чтобы, подвизаясь в подвиге благом, достичь конца [его]. А поэтому вы неизбежно придерживаетесь того, благодаря чему достигается предел этого пути, я имею в виду человеколюбия, братолюбия, странноприимничества, нищелюбия, сочувствия, сострадания, смирения, кротости, душевного благородства, терпения, негневливости, долготерпения, стойкости, доброты, спокойствия, благоволения и миролюбия ко всем. Из них и через них создается благодать любви, которая ведет обоживаемого к Богу, Творцу человека. Ибо божественный Апостол, а вернее, глаголющий через него Христос, говорит: *Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает* (1 Кор. 13:4–8), поскольку она имеет Бога, единственного Неперестающего и Неизменного. И человека, живущего в соответствии с ней, любовь делает таковым же, как то показывает нам пророк Иеремия, изрекающий: *Сей путь²¹ повелений моих, и закон сей во век. Все держащиеся ея, в живот внидут; оставивши же ю, умрут. Имя ея, чадо Мое, ходи к сиянию прямо света ея. Не даждь иному славы твоея, и полезны тебе языку чуждему. Блажен еси, яко угодна Богу тебе разумна суть* (Вар. 4:1–4). *Научися, где естьмышление, где есть крепость, где есть мудрость, где есть долгожитие и жизнь, где есть свет очес и мир* (Вар. 3:14). *Посему любовью вечною возлюбих тя, того ради вовлекох тя в щедроты. Яко возгражду тя, и возградившия* (Иер. 31:3–4). *Станите на путех, и видите, и вопросите о стезях Господних вечных; и видите, кий есть путь благ, и ходите по нему, и обрящете освящение душам вашим* (Иер. 6:16). И опять говорится через Исаию: *Аз есмь Господь Бог твой, научих тя, еже обрести тебе путь правды, по нему же пойдешь, послушав заповедей Моих. Посему был бы убо аки река мир твой, и правда твоя яко волна морская* (Ис. 48:17–18). И я, радуясь вашим благам, осмеливаюсь говорить вместе с Богом, воспринимая [глаголы] от великого Иеремии: *блажен еси, еже совлек ризы плачевные и озлобления твоего²² — то есть [совлек] ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях; и облекся в благолетие, яже от славы Божией во век — то есть [облекся] в нового человека, созданного в Духе по Христу и по образу Творца; облекся во одежду правды, яже от Бога, возло-*

жи венец на главу твою славы вечнаго — то есть украсился ясным образом добродетелей и безошибочным словом мудрости, посему Бог явит всей поднебесней твою светлость и наречется бо от Бога имя твое во веки, мир правды, и слава благочестия.

Помимо этих словес я не имею ничего, что бы [могло] показать незримое расположение [моей] души, ибо у меня нет ничего, равного вашим благам, дабы преподнести это Богу и вам. Я лишь могу, насколько то в моих силах, удивляться вам, воспринимать [толику] ваших [духовных] достижений, радоваться вместе с вами, умиловившими Бога благими делами, через вас восхвалять добродетель, а через добродетель, сочетающую вас с Богом, воспевать и [Самого] Бога. Ведь, как то кажется мне, одно и то же — хвалить вас и добродетель, и воспевать Бога, даровавшего вам сияние этой добродетели, которая по благодати обоживает вас в Боге, изглаживая признаки, свойственные человекам, и очеловечивает, по снисхождению, Бога в вас, благодаря усвоению [вами], насколько это доступно человеку, божественных свойств ²³.

МИСТАГОГИЯ

Введение

Каким образом мудрый, получив наставление, становится мудрее, а праведный, приумножив знание, становится знающим, согласно божественной притче (Притч. 9:9), — это ты сам, мой достопочтеннейший из всех, ясно показывал своим опытом, делом преподав то, на что намекает Слово Божие. Ибо услышав однажды, как я мимоходом и кратко, насколько мог, излагал прекрасные, таинственные и в высшей степени поучительные толкования некоего великого старца¹, истинно мудрого в отношении к [вещам] божественным, о Святой Церкви и о совершающемся в Ней священном Соборании, — ты настоятельно просил меня составить для тебя письменное изложение этих толкований. Ты хотел иметь сочинение как снадобье против забвения, укрепляющее память, которая, как говорил ты, во времени имеет своего естественного губителя. По твоим словам, время с помощью забвения может незаметно смыть и совершенно изгладить отпечатки и образы прекрасных вещей, сокрытые в нашей памяти. Поэтому она непременно нуждается в средстве обновления ее, благодаря которому сила слова, всегда пребывающей в цветущем состоянии, присуще сохранять память неизменной и неистощимой. Насколько мудрее стремление к неунничтожимой сохранности услышанного, чем желание просто слушать, знает, конечно, всякий человек, который хоть немного печется о благородстве речи и не чужд совершенно близости слову.

Но я сначала, честно говоря, уклонялся от предложения. Не потому, что не хотел, возлюбленные, дать вам, любым путем и по мере моих сил, любезное сердцу вашему, но потому, что не был причастником благодати, руководящей в таких делах людьми достойными, а также поскольку не обладаю надлежащим навыком в обращении со словом. Ибо я воспитывался в простоте, будучи совершенно не посвящен в тайны искусственной речи, обретающей радость только в произношении. И этим сладкозвучием ее, зачастую не содержащим в глубине ничего достойного, восторгаются весьма многие, ограничивающие наслаждение, [получаемое от речи], одним только слухом. Я боялся еще и потому — сказать точнее и правдивее, — что мог бы ничтожностью моего слова оскорбить возвышенность умозрений о божественном, присущую тому блаженному мужу. Однако же, наконец, уступая

силе любви, преодолевающей все, я решился исполнить требование [ваше], признав за лучшее ради послушания подвергнуться осмеянию от порицателей за самоуверенность и невежество, чем своим отказом заставить думать, будто я не хочу содействовать вам во всяком благом деле. Попечение же о том, как говорить, я возложил на Господа (Пс. 54:23; 1 Петр. 5:7), Который *один творит чудеса* (Пс. 135:4), *учит человека разумению* (Пс. 93:10), *отверзает уста немых* (Прем. 10:21), *вразумляет недоумевающих, из страха поднимает бедного, из брения возвышает нищего* (Пс. 112:7), я подразумеваю — из плотского помышления и из зловонной грязи страстей². Возвышает Он нищего духом, лишенного порочности и навыка в ней, или, напротив, находящегося во власти страстей и закона плоти, а потому бедного и нищенствующего благодатию в отношении к добродетели и ведению³.

Но поскольку святым и истинно богопросвещенным Дионисием в сочинении «О церковной иерархии» были рассмотрены, достойно величию ума его, символы, относящиеся к священному таинству святого Соборания⁴, то должно иметь в виду, что наше произведение не будет повторять того же самого и идти теми же путями. Ибо для не могущего постигнуть и понять Дионисия было бы дерзкой самоуверенностью, граничащей с безумием, стремление обсуждать те же самые вопросы и представлять как свои собственные тайны, боговдохновенно явленные Духом только ему одному. Но [речь будет идти о том], что восприняли от него, по человеколюбию и воле Божией, другие, дабы упражняли и развивали они свои способности в исследовании [вещей] божественных. Тогда посредством этого всесветлый луч тайнодействий, соразмерно постигаемый ими, становится доступным для них, и они, обволакиваемые любовью, привязываются к нему. И это делается для того, чтобы пришедшие после Дионисия не оставались бы праздными на протяжении здешней жизни, не имея участия в договорной плате за возделывание виноградника, — то есть за духовный труд над духовным виноградником (Мф. 20:2–16), — платы, возвышающей духовный динарий божественного и царственного образа, изначала коварно похищенный лукавым вследствие преступления заповеди.

Я не обещаю по порядку пересказать все то, что таинственным образом созерцал блаженный старец, и привести его собственные слова, как он их сам понимал и говорил. Ведь он, для того чтобы быть любознательным⁵ и учителем всякой просвещенности, освободил себя, с помощью преуспевания в добродетели, длительнейшего и ученийшего трудолюбия и упражнения в [вещах] божественных от уз материи и материальных представлений. Заслуженно обладал он умом, озаряемым божественным сиянием и потому могущим созерцать то, что для многих невидимо. А слово его было точнейшим переводчиком умозрений и, словно зеркало, незамутненное никаким

пятном страстей, оно имело способность чисто отражать и передавать то, что другие не в силах были умозерцать. Поэтому слушатели могли видеть всю мысль, донесенную словом, а также в совершенной чистоте представлять и воспринимать всем умом целокупность умозрений, истолковываемых им при посредничестве слова. Я же могу изложить только то, что сохранилось в памяти, что могу лишь смутно постигнуть и еще более смутно выразить. Однако изложу благочестиво, призвав на помощь благодать Бога, Который озаряет покрытое тьмой. Ведь мне не верится, что вы, умеющие судить по справедливости, должны считать, будто я способен мыслить и говорить иначе, чем могу, и насколько это даровано горней благодатью, промыслительно вручившей мне соответствующую способность, даже если передавший [эти тайны] и научивший [им меня] принадлежит к числу людей наибогороднейших. Требовать же равного от неравных по добродетели и ведению, думаю, равносильно стремлению доказать, будто луна светит одинаково с солнцем, или утверждению, что вещи, совершенно несохожие, могут насильственным образом быть приведены в полное соответствие между собой, — что нелепо и невозможно.

Да руководит словами и мыслями нашими Бог — единственный Ум того, что мыслит, и того, что постигается мыслью; [единственное] Слово того, что высказывает, и того, о чем высказывается; Жизнь живущих и животворимых; Сущий и Становящийся Всем для всех ради сущих и становящихся, между тем как Сам в Себе Он, из [всего] того, что так или иначе существует и становится, абсолютно и никоим образом не есть ни сущий, ни становящийся, ибо по природе Своей Он вообще не соответствует какому-либо разряду сущего. И поэтому, вследствие сверхбытия Бога, Ему более подобает определение «Небытия»⁸.

Ибо надлежит знать — если уж нам действительно необходимо знать различие Бога и тварей — что утверждение о Сверхсущем есть отрицание сущего, а утверждение о сущем — отрицание Сверхсущего. И оба эти суждения о Боге — я подразумеваю обозначение Его как бытия и как небытия — по праву допустимы, и ни одно из них невозможно в строгом смысле слова. Оба справедливы, поскольку утверждение о том, что Он есть, имеет основание в Нем как Причине сущих, а отрицание Его бытия справедливо, поскольку Он превосходит всякую причину сущих. И, наоборот, ни одно из этих суждений недействительно, потому что они не высказываются относительно самой сущности и природы того, что составляет содержание бытия исследуемого. Ибо с Богом вообще ничто, будь то сущее или несущее, не связано по природе причинной связью; и с Ним, разумеется, нельзя сопоставить ничего из сущего или высказываемого, а также из несущего или невысказываемого. Потому что Он обладает бытием простым,

неведомым и недоступным для всех, неизреченным и стоящим выше всякого утверждения и отрицания. Это по данному вопросу. Теперь приступим к следующей теме нашего рассуждения.

I. Каким образом и как Святая Церковь есть образ и изображение Бога

Блаженный тот старец говорил, что Святая Церковь на первом уровне созерцания¹ носит образ и изображение² Божие, вследствие чего и обладает, по подражанию и подобию, таким же действием³.

Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает и ограничивает все, умопостигаемое⁴ и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою. И, будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединяться силою одной связи с Собою как с Началом. Благодаря этой силе, все приводится к неумножимому и неслиянному тождеству движения и бытия, так что, при всем различии природы или движения, ни одно из сущих первоначально⁵ не восстает против другого и не отделяется от другого, но все без смешения соединено между собой посредством единой нерушимой связи и благодаря сохранению одного Начала и Причины. Эта связь упраздняет и покрывает собой все частные связи, зримые, соответственно природе каждого, во всех сущих. Однако она упраздняет и покрывает не разрушением, уничтожением или приведением их к небытию, но побеждая и являясь им сверху, как является целое частям, или причина — самому целому. В соответствии с ней, то есть в соответствии с целокупной Причиной, озаряющей сущих, естественным образом существуют и являются как целое, так и его части. И подобно солнцу, превосходящему по природе и по силе сияние звезд, она, будучи причиной следствий, покрывает бытие их. Ибо как части из целого, так и следствия существуют и познаются из причины, а также обладают своим собственным скрытым своеобразием, когда, взятые в соотносительности с причиной, целиком получают свое качество от нее, благодаря единой, как мы сказали, связи с ней. Ибо Бог, будучи всем во всем (1 Кор. 15:28), но безмерно превосходя всё и являясь Наединственным, будет зрим мысленным оком чистых. Это произойдет тогда, когда ум, сосредотачиваясь на созерцании логосов сущих, дойдет до Самого Бога как Причины, Начала и Конца возникновения и изменения всего, а также как непротяженного Основания протяженности всех [тварей]⁶.

Ниже будет показано, что подобным же образом дело обстоит и со Святой Церковью Божией, поскольку Она, будучи образом Первообраза, совершает относительно нас действия, подобные делам Божиим. Ибо велико и почти неисчислимо число мужей, жен и детей, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга родом и видом, национальностью и языком, образом жизни и возрастом, умонастроением и искусством, обычаями, нравами и навыками, знаниями и положением [в обществе], а также судьбами, характерами и душевными свойствами. Оказываясь же в Церкви, они возрождаются и воссоздаются Духом; Она дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ и наименование — то есть быть и называться Христовыми. И еще Она дарует им, в соответствии с верой, единую и простую, неделимую и нераздельную связь², которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным различиям каждого, возводя всех к всеобщности и соединяя их в ней. Вследствие этого никто ничего не отделяет от общего ради себя; все срастается и соединяется друг с другом одной простой и нераздельной благодатью и силой веры. У всех было, гласит Писание, *одно сердце и одна душа* (Деян. 4:32) — так что все суть и представляются единым Телом, состоящим из различных членов, которое подлинно достойно Самого Христа, истинной Главы нашей (Ефес. 4:15).

В нем — говорит божественный Апостол, — нет мужского пола, ни женского; нет ни иудея, ни эллина; ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Сам [Христос] (Гал. 3:28; Кол. 3:11)³, Который одной простой и беспредельно мудрой силой Своей Благодати всё заключает в Себе, подобно тому, как центр соединяет в себе прямые линии вследствие одной простой и единственной причины и силы. Он не позволяет началам сущих рассыпаться по периферии, но замыкает их центробежные стремления⁴, приводя к Себе многообразные виды сущих, получившие бытие от Него. И это для того, чтобы творения и создания единого Бога не были совершенно чуждыми и враждебными друг другу, чтобы не утратили они предмет и цель проявления своей любви, миролюбия и тождества по отношению друг к другу, и чтобы не подвергались они опасности превратить само бытие свое, отделяющееся от Бога, в небытие⁵.

Таким образом, Святая Церковь есть, как было сказано, образ Божий, поскольку Она, подобно Богу, осуществляет единение среди верующих; даже если они различаются по своим свойствам, месторождению и образу жизни, тем не менее обретают в Церкви единство через веру. Это единство относительно сущности сущих естественным образом и неслиянно⁶ совершает сам Бог, Который, как было сказано, смягчая и умеряя их различия, возводит их к единству с Собой — Причиной, Началом и Концом.

II. О том, как и каким образом Святая Церковь есть образ мира, состоящего из сущностей видимых и невидимых

Переходя ко второму уровню созерцания, старец говорил, что Святая Церковь Божия есть образ и изображение целого мира, состоящего из сущностей видимых и невидимых, потому что в Ней наблюдаются те же самые различие и единство, какие существуют в нем.

Ведь если рассматривать церковь с точки зрения зодчества, то она, являясь единым зданием, допускает различие в силу особого назначения своих частей и делится на место, предназначенное только для иереев и служителей, которое называется у нас алтарем, и место, доступное для всех верующих, именуемое у нас храмом. Но, с другой стороны, она остается единой по ипостаси¹⁸, не допуская разделения своих частей, [могущее произойти] вследствие различия их между собой. И возводя эти части к своему единству, она освобождает их от выраженного наименованиями различия, являя тождество этих частей. Еще церковь показывает, что есть каждая часть для самой себя, когда существует взаимосвязь обеих частей¹⁹. Ибо храм есть алтарь в возможности, поскольку он освящается, когда священнодействие восходит к своей высшей точке. И, наоборот, алтарь есть храм, действительно обладая им, как началом своего тайнодействия²⁰. Церковь же и в алтаре, и в храме пребывает единой и той же самой.

Подобным образом и весь мир сущих, получивший начало от Бога, делится на умопостигаемый мир, образованный из умных и бесплотных сущностей, и на здешний мир, чувственный и плотский, который величественно соткан из многих видов и природ. И образ бытия нерукотворной Церкви мудро проявляется посредством этой рукотворной: горний мир в ней — словно алтарь, посвященный вышним силам, а мир дольний, предоставленный тем, кому выпала на долю жизнь чувственная, подобен храму.

При всем том, мир — един и не разделяется вместе с частями своими; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости, он упраздняет различие их, происходящее от природных особенностей этих частей. Ведь они, неслиянно чередуясь, являются тождественными самим себе и друг другу, показывая, что каждая часть может входить в другую, как целое в целое. И обе они образуют весь мир, как части образуют единство; в то же время, они образуются им, единообразно и целокупно, как части образуются целым. Для обладающих [духовным] зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувствен-

ный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих впечатлений. Дело же их одно и, как говорил Иезекииль, дивный созерцатель великого, они словно *колесо в колесе* (Иез. 1:16), высказываясь, я полагаю, о двух мирах²¹. Опять же божественный Апостол говорит: *Ибо невидимое Его... от создания мира чрез рассматривание творений видимо* (Рим. 1:20). И если невидимое зрится посредством видимого, как написано, то для преуспевших в духовном созерцании легче будет постигнуть видимое через невидимое. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого есть одновременно и духовное ведение и умозрение видимого через невидимое²². Ведь сущие, делающие явными друг друга, должны всегда иметь истинные и ясные отражения один другого, и связь между ними должна быть незамутненно чистой²³.

III. О том, что Святая Церковь есть также образ только чувственного мира

И еще [старец] говорил, что Святая Церковь Божия есть также символ и одного чувственного мира самого по себе. Ибо божественный алтарь в Ней подобен небу, а благолепие храма — земле. Точно так же мир есть Церковь: небо здесь подобно алтарю, а благоустройство²⁴ земного — храму.

IV. О том, как и каким образом Святая Церковь Божия символически изображает человека и сама изображается им как человек

Далее [старец] говорил, что, по иному способу созерцания, Святая Церковь Божия есть человек; алтарь в ней представляет душу, божественный жертвенник — ум, а храм — тело. Потому что Церковь является образом и подобием человека, созданного по образу и подобию Божию. И храмом, как телом, Она представляет нравственную философию; алтарем, словно душой, указывает на естественное созерцание; божественным жертвенником, как умом, проявляет таинственное богословие²⁵. Он также говорил, что человек есть в таинственном смысле Церковь, ибо телом своим, словно храмом, он добродетельно украшает деятельную способность

души, осуществляя заповеди в соответствии с нравственной философией; душой, как алтарем, он приносит Богу, при посредничестве разума и в соответствии с естественным созерцанием, логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи²⁶; умом же, словно жертвенником, он призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием молчания многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велиречивости Божества²⁷. И, насколько это возможно человеку, он соединяется в таинственном богословии с этим Молчанием, делаясь таким, каким поистине должен быть тот, кто удостоился пребывания с Богом и запечатлен Его всесветлыми лучами.

V. О том, как и каким образом Святая Церковь Божия есть образ и изображение души самой по себе

Еще старец учил, что Святая Церковь может быть образом не только всего человека, состоящего из души и тела, но и одной души, рассматриваемой самой в себе. Ибо душа, говорил он, состоит вообще из силы разумной и силы жизненной. Разумная сила движется самовластно, по [собственному] произволению, а жизненная пребывает неподвижной, по природе не обладая свободой выбора. Далее он утверждал, что к разумной силе относятся деятельная и созерцательная способности; созерцательная называется умом, а деятельная — разумом²⁸. Ум является движущим началом разумной силы, а разум — промыслительным началом силы жизненной. Первый (я подразумеваю ум) есть и называется мудростью, когда он всецело блюдет свои непреложные стремления к Богу²⁹. Точно так же разум есть и называется рассудительностью, когда он, благоразумно и промыслительно управляя жизненной силой посредством своих энергий, соединяет ее с умом и являет эту силу схожей с умом, поскольку она носит, через добродетель, то же самое и подобное ему отражение Бога, которое, по словам старца, естественно разделяется между умом и разумом. Ведь душа, как мыслящая и разумная, прежде всего есть и постигается в качестве состоящей из ума и разума, а жизненная сила, конечно, равным образом созерцается в том и другом, то есть в уме и разуме. Ибо непозволительно думать, будто какая-либо из этих частей лишена жизни, а поэтому они обе проникнуты ею³⁰. Благодаря ей ум, который, как мы сказали, называется также мудростью, развиваясь посредством навыка в созерцании неизреченного безмолвия и в ведении, приводится к истине с помощью незабывающего и бесконечного знания. А разум, который мы назвали рас-

судительностью, посредством практического навыка в добродетели, [осуществляемого] телесным образом, находит свое завершение через веру в благо. И именно из этих двух [начал] образовывается истинная наука о делах божественных и человеческих, подлинно непогрешимое ведение — высшая точка всего божественного христианского любомудрия³¹.

Следует сказать об этом яснее. Душа, по словам [старца], имеет две способности: одну, как говорилось, созерцательную, а другую деятельную; созерцательную он называл умом, а деятельную разумом. Они суть первые силы души. И опять же он называл ум мудростью, а разум рассудительностью — они суть первые энергии души³². Рассуждая об этом более пространно, он говорил, что к душе, соответственно ее умной части, относятся ум, мудрость, созерцание, ведение и незабывающее ведение; завершением их является истина. Соответственно же разумной части, к душе относятся разум, рассудительность, делание, добродетель и вера; завершением их является благо.

Истина и благо, по его словам, обнаруживают Бога. Но [Он предстает] как Истина, когда Божественное изволяет обнаружиться Своей сущностью, потому что истина есть нечто простое, единственное, единое, тождественное, неделимое, непреложное, бесстрастное, не подлежащее забвению и абсолютно непротяженное. И [Бог предстает] как Благо, когда [Он изволяет обнаружиться Своей] энергией, потому что благо — благодетельно, оно промыслительно печется и оберегает всё происшедшее из него³³. По мнению этимологов, слово «благо» происходит от «быть чрезмерным», или от «быть положенным», или от «бежать», ибо оно дарует всему сущему бытие, неизменность и движение³⁴.

Пять пар сочетаний, говорил он, постигаемых в отношении к душе, сосредотачиваются в одном сочетании, обозначающем Бога. Эти сочетания суть: ум и разум, мудрость и рассудительность, созерцание и делание, ведение и добродетель, незабывающее ведение и вера. Сочетание же, обозначающее Бога, есть Истина и Благо. С помощью пяти пар сочетаний душа продвигается вперед [по пути духовного совершенствования] и соединяется с Богом всяческих, подражая неизменности и благотворительности Его сущности и энергии своим непреложным, незбылемым и добровольным навыком в добре.

И если представить небольшое, но полезное изображение этих сочетаний, то таковым будет божественная десятирица струн духовной псалтири в душе (Пс. 91:4 и 143:9). Она, обладая еще и разумом, который вторит духу с помощью другой блаженной десятирицы заповедей, создает духовным образом совершенные, гармоничные и слаженные звуки, воспевая ими Бога. И это для того, чтобы знать мне, каково значение десятирицы воспевающей и

/Десятерицы воспеваемой³⁵, а также чтобы знать, как десятирица, соединяемая и сочетаемая таинственным образом с другой десятирицей, возводит Иисуса — Бога и Спасителя моего, заполняемого мной, спасаемым, — к Себе Самому, Приснообильному и никогда не могущему выйти из Себя. И еще чтобы знать, как она восстанавливает чудесным образом и меня в самом себе и в Боге, от Которого я получил и имею бытие и к Которому я стремлюсь издать, добиваясь получить еще и благобытие.

Тот, кто смог понять это, сказанное на основе испытанного, совершенно ясно увидит и собственную ценность, постигаемую также [духовным] опытом. Он поймет, как возвращается Образу³⁶ то, что создано по образу, как почитается Первообраз, какова сила таинства нашего спасения и за кого принял смерть Христос³⁷. Он узнает также, как мы можем пребывать в Нем, а Он в нас, по Его собственным словам (Ин. 15:4); а еще, каким образом *право слово Господне, и вся дела Его в вере* (Пс. 32:4). Однако, ограничившись этим сравнительно немногим, обратимся к дальнейшему ходу рассуждений.

[Старец] говорил, что ум, приводимый в движение мудростью, приходит к созерцанию; посредством созерцания — к ведению, через ведение — к незабывающему ведению, а посредством него — к истине. Окрест же истины ум находит предел своего движения, и истиной определяется его сущность, сила, свойство и деятельность.

Еще он говорил, что силой ума является мудрость, а сам ум есть мудрость в возможности³⁸; созерцание есть свойство ума, а ведение — деятельность его³⁹. Что касается незабывающего ведения, то оно есть непрестанное и присноустойчивое движение мудрости, созерцания и ведения (то есть силы, свойства и деятельности) вокруг того Познаваемого, которое выше всякого знания; пределом этого движения служит истина как то, что познается неизбежно. И что достойно удивления — каким образом забываемое оказывается ограниченным? Или же ясно, что оно ограничивается Богом как Истиной? Ибо Бог есть Истина, и окрест Него бесконечно и неизбытно движется ум, который не может никогда остановиться, потому что не находит предела там, где нет прерывности⁴⁰. Дивно величие Божественной Беспрерывности! Ведь она есть нечто бесколичественное, неделимое, совершенно непротяженное и по Своей сущности недоступное познанию и постижению. И никто не может перейти через то, что не обладает прерывностью и никоим образом не постижимо⁴¹.

Равным образом и разум, приводимый в движение рассудительностью, приходит к деланию, через делание приходит к добродетели, а посредством добродетели достигает веры — истинно твердой, непоколебимой и полной уверенности в [вещах] божественных. Ею разум первоначально обладает,

благодаря рассудительности, как возможностью, а затем она является осуществленной, в соответствии с добродетелью обнаруживаясь в делах, ибо написано: *Вера без дел мертва* (Иак. 2:20). Ни один [здравомыслящий] человек не осмелится причислить мертвое и бездеятельное к [вещам] добрым. Через веру же разум приходит к Благу, где он, прекращая деятельность, обретает свое свершение, поскольку его сила, свойство и действие ограничиваются [этим Благом]⁴².

Ведь как говорил [старец], рассудительность есть сила разума, а разум есть рассудительность в возможности. Что касается навыка [разума], то он есть делание; действие [разума] есть добродетель, а вера — внутренняя и неизменная связь рассудительности, делания и добродетели, то есть силы, навыка и действия. Последний предел веры есть Благо, в области которого разум, прекращая свое движение, обретает покой. Ибо Бог есть Благо, и Ему присуще ограничивать всякую силу всякого разума.

Относительно же того, как и каким образом каждый из них⁴³ совершается и приводится в действие, а также-относительно того, что и в какой степени противодействует или содействует им, — подобное разъяснение не является темой нашего рассуждения. Следует знать только, что всякая душа, когда она в силах, по благодати Святого Духа, а также благодаря собственному трудолюбию и тщанию, соединить и сочетать все это, то есть разум с умом, рассудительность с мудростью, делание с созерцанием, добродетель с ведением, веру с незабывающим ведением, не умаляя и не превознося одно по отношению к другому, но отсекая всякое превозношение и умаление; или когда душа, говоря кратко, сможет превратить свою десятирицу в единицу, тогда она соединится с Богом — Истинным и Благим, Единым и Единственным. Она становится прекрасной, величественной и, по возможности, подобной Ему, благодаря исполнению четырех главных добродетелей, обнаруживающих в душе Божественную Десятирицу и поддерживающую также другую блаженную десятирицу заповедей.

Ведь четверица есть десятирица в возможности, поскольку она поступательно развивается из единицы. С другой стороны, она есть и единица, поскольку, собираясь воедино, объемлет благо и являет простоту и неделимость Божественной энергии, неделимо разделенной в ней. Благодаря этим добродетелям душа ревностно блюдет свойственное ей и мужественно отвергает чужое как злое. Ведь она имеет ум благоразумный, мудрость рассудительную, созерцание деятельное, ведение добродетельное, а при них — незабывающее ведение, наивернейшее и незыблемое. И, благоразумно сопрягая следствия с причинами и действия с возможностями, она приносит [все это] к Богу, получая взамен обожение, созидающее простоту.

Ибо действие есть и проявление; так, разум есть проявление ума (подобно тому как следствие есть проявление причины), рассудительность есть проявление мудрости, делание — созерцания, добродетель — ведения, а вера — незабывающего ведения. Из всего этого создается внутренняя связь с Истиной и Благом, то есть с Богом. Такая связь, говорил [старец], есть божественная наука⁴⁴, непогрешимое ведение, любовь и мир, в которых и через которые совершается обожение. Это — наука, потому что она есть завершение ведения о Боге и о [вещах] божественных, какое только доступно людям, и непогрешимый оплот добродетелей. Это — ведение, потому что она подлинно восходит к Истине и сообщает нам постоянный опыт Божественного. Это — любовь, потому что данная связь, по своему устройению, вся сопричастует всей радости Божией. Это — мир, поскольку она испытывает то же самое, что и Бог, подготавливая к тому же людей, удостоившихся быть причастными подобного мира⁴⁵.

Ибо если Божественное совершенно неподвижно, поскольку ничто не тревожит [покой] Его (ведь что может достичь высоты Божественного?), а мир есть непоколебимое и неподвижное постоянство и, вместе с тем, невозможная радость, то разве не испытывает это божественное состояние и всякая душа, сподобившаяся стяжать Божественный мир? Потому что она не только преодолевает предел порока и неведения, лжи и лукавства, то есть зла, которое, сопутствуя противоестественным движениям души, противостоит добродетели и ведению, истине и благу, но выходит и за пределы (если так позволительно сказать) самой добродетели и ведения, истины и благодати, установленных для нас, и почивает, неизреченным и неведомым образом, в преистинном и преблагоем покое Божием, согласно неложнейшему Его обетованию. И, достигнув сокровенности Божией, душа избавляется, наконец, от всего, что обыкновенно беспокоило ее. В этом блаженном и всесвятом покое осуществляется то приводящее в трепет, превосходящее ум и разум таинство единения, благодаря которому станут единой плотью и единым духом Бог с Церковью, то есть с душою, и душа с Богом. О как дивна, Христе, благодать Твоя! Не дерзну восхвалять ее, ибо не имею даже достаточно силы, чтобы достойно удивляться ей. *Будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Ефес. 5:31—32), как изрекает божественный Апостол. И еще: *Соединяющийся с Господом есть один дух (с Господом)* (1 Кор. 6:17).

Таким образом, когда душа становится единовидной, соединившись сама с собой и с Богом, и когда она увенчивается⁴⁶ первым, единым и единственным Словом и Богом, то перестанет существовать и разум, в [своем] помышлении разделяющий ее на многие части⁴⁷. Ибо в этом Слове, как

в Творце и Создателе сущего, единообразно существуют и пребывают, в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущего⁴⁸. Взирая на него, пребывающего уже не вне души, но всецело во всей ней⁴⁹, и сама душа будет непосредственно созерцать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась по пути рассудочного познания⁵⁰. И посредством их она теперь бережно и гармонично приводится к Тому, Кто созидает и содержит все логосы и все причины.

Таково то, что относится к душе, обладающей в возможности соответственно уму, как мы сказали, мудростью, из мудрости обретающей созерцание, из созерцания — ведение, из ведения — незабывающее ведение, которое ведет душу к истине как пределу и цели благ, соразмерных уму. Соответственно же разуму, она имеет рассудительность; рассудительность приводит к деланию, с помощью которого обретается добродетель, ведущая к вере, а в соответствии с верой душа достигает Блага как блаженной цели всех разумных действий. И когда достигается тесное единение всего этого, то и образуется наука о [вещах] божественных.

Святая Церковь Божия, уподобляемая в созерцании душе, бесспорно, полностью соответствует ей. Ибо всё проявляющееся сообразно уму и всё, что получает бытие, развиваясь из него, знаменуется в ней алтарем. А то, что обнаруживается соответственно разуму и что существует исходя из него, она показывает храмом. Наконец, она сводит все воедино в таинстве, совершаемом на божественном жертвеннике. И кто благоразумно смог, посредством [богослужения], происходящего в Церкви, быть посвященным [в это таинство], тот подлинно соделал свою душу Церковью Божией и божественной. Ведь, пожалуй, ради души и дана нам Церковь рукотворная, которая, посредством разнообразия божественного в ней, премудро служит образцом нашего пути к лучшему.

VI. Как и каким образом Священное Писание называется человеком

Подобно тому, как в соответствии с возвышенным созерцанием⁵¹ [старец] называл Церковь духовным человеком, а человека — таинственной Церковью, то также, в соответствии с духовным постижением, он, говоря о всем Священном Писании, называл Его человеком. А именно, Ветхий Завет составляет тело, а Новый — душу, дух и ум⁵². И еще: телом всего Священного Писания, Ветхого и Нового Заветов, служит историческая

буквальность Его; душой же — смысл написанного, который и является целью устремлений ума.

Когда я услышал это, то весьма удивился точности сравнения и, по мере своих сил, воспел, как подобает, Того, Кто разделяет дарования каждому по его достоинству. Ибо, действительно, как человек смертен по своей видимой части, а по невидимой бессмертен, так и Священное Писание обладает, с одной стороны, преходящей явленностью буквы, а с другой — содержит сокрытый в ней дух, бытие которого непреходяще и который составляет истинный предмет созерцания. И как человек, обуздывая с помощью любомудрия страстные желания и порывы, умерщвляет свою плоть, так и Священное Писание, понимаемое духовно, совершает обрезание своей буквы⁵³. Божественный Апостол говорит: *Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется* (2 Кор. 4:16). То же следует думать и говорить относительно Священного Писания, в духовном смысле постигаемого как человек. Чем больше отступает буква Его, тем более преобладает дух; и по мере исчезновения теней преходящего служения [Богу] все ярче сияет истина веры, всесветлая и лишенная всякой тени. В соответствии с ней и благодаря ей Оно существует, написано и называется Писанием, запечатлеваясь в уме духовной благодатью. Точно так же человек есть и называется человеком главным образом по причине своей мыслящей и разумной души, в соответствии с которой и благодаря которой он есть образ и подобие Бога, Творца своего. И естественным образом он отделяется от прочих существ, не обладая проявлением той силы, которая связывает [его] с ними.

VII. Как и каким образом мир называется человеком, а человек — миром

И опять же, согласно обычному сравнению, [старец] уподоблял весь мир, состоящий из видимых и невидимых [существ], человеку, а человека, состоящего из тела и души, называл миром⁵⁴. По его словам, умопостигаемые [сущности] обладают внутренним соответствием с душой, а душа — внутренним соответствием с умопостигаемыми [сущностями]; [вещи] же чувственные имеют образ тела, а тело — образ чувственных [вещей]⁵⁵. Умопостигаемые [сущности] есть душа [вещей] чувственных, а последние, в свою очередь, есть тело умопостигаемых [сущностей]. Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой. И един мир, со-

стоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого, по закону [Творца], соединившего их. И, соответственно этому закону, в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в [этом] единении. Также непозволительно утверждать, что своеобразные свойства, замыкающие каждый из миров в самом себе и ведущие к разделению и разъединению их, обладают большей силой, чем дружественное родство, таинственным образом данное им в единении. Сообразно этому родству [осуществляется] всеобщий и единый способ незримого и неведомого присутствия в сущих всеодерживающей Причины, разнообразно наличествующей во всех и делающей их несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе. И это до тех пор, пока не благоугодно будет Тому, Кто связал их воедино, расторгнуть сию связь, ради высшего и более таинственного Домостроительства, в годину всеобщего и чаемого нами свершения [веков]. Тогда и мир, подобно человеку, умрет в своей явленности и снова во мгновение ока восстанет юным из одряхлевшего при чаемом [нами] воскресении. Тогда и человек, как часть с целым и как малое с великим, совоскреснет с миром, получив обратно силу непреходящего нетления. Тогда, по благолепию и славе, тело уподобится душе и чувственное — умопостигаемому, благодаря ясному и деятельному присутствию во всем и каждом соразмерно проявляющейся божественной силы, которая посредством самой себя будет блюсти нерасторжимые узы единства на веки вечные.

Поэтому, если кто желает иметь жизнь и разумение боголюбивые и богоугодные, пусть приобретет то, что составляет наилучшее и наипочтаемое в этих трех человеках, — я имею в виду мир, Священное Писание и смертного человека⁵⁶. Пусть сколько возможно печется о душе бессмертной и божественной, которая будет обожена посредством добродетелей, а плоть пусть презирает как подлежащую тлению и смерти и могущую осквернить достоинство души, если мы не будем радеть о ней. Ибо Писание гласит: *Тело бо тленное тягочаает душу, и земное жилище обременяет ум многопечителен* (Прем. 9:15). И в другом месте: *Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти* (Гал. 5:17). И еще: *Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление* (Гал. 6:8). Пусть он устремится в уме посредством умозрения к нетелесным и умным силам⁵⁷, отвергая настоящее и видимое, ибо, как говорит [Апостол]: *Видимое временно, а невидимое вечно* (2 Кор. 4:18); в этих силах, по причине преизобилия их мирного навыка,

почивает Бог. Наконец, пусть он, преодолевая букву благоразумным изучением Священного Писания, мудро возносится к Святому Духу, в Котором пребывает полнота благ и *сокрыты все сокровища премудрости и ведения* (Кол. 2:3). И если кто окажется достойным быть внутри этих сокровищ, тот обретет Самого Бога, начертанного на скрижалях своего сердца благодатью Духа, *открытым лицом* (2 Кор. 3:18), как в зеркале, увидит славу Божию, сняв покрывало буквы.

VIII. Что символизирует первый вход [архиерея] в священное Собрание и последующие за тем действия

Теперь, после краткого изложения умозрений, сообщенных блаженным старцем о Святой Церкви, нам остается изложить вкратце и [его размышления] относительно священного церковного Собрания. Он учил, что первый вход архиерея во время этого священного Собрания есть образ и изображение первого пришествия во плоти в этот мир Сына Божия, Христа Спасителя нашего. Своим пришествием Он освободил и искупил естество человеков, поработенное тлению, подвергшееся смерти через свое грехопадение и тиранически управляемое диаволом. Невинный и безгрешный, Он заплатил за людей весь долг, словно Сам был виновен, возвратив их к благодати Царствия и отдав Себя Самого в выкуп и искупление за нас. Вместо наших тлетворных страстей Он принес Свою животворную страсть — целительное и спасительное врачество всего мира. Вознесение Его на небеса и возвращение на преднебесный престол, которое следует за этим пришествием, символически изображается вхождением архиерея в алтарь и восхождением его на священноначальнический престол.

IX. Что показывает вход народа в Святую Церковь Божию

Блаженный старец говорил, что вход народа в Церковь вместе с иерархом означает обращение неверующих от неведения и заблуждения к познанию Бога, а также переход верующих от порока и незнания к добродетели и ведению. Ибо вход в Церковь показывает не только обращение неверующих к истинному Богу, но и указывает каждому из нас, верующих, хотя и преступающих заповеди Господа своим распущенным поведением и постыдной жизнью, на исправление путем покаяния. Ведь всякий человек: убийца, прелюбодей, тать, надменный, гордец, строптивец, корыстолюбец,

сребролюбец, клеветник, злопамятный, гневливый, раздражительный, хули-
тель, наушник, завистник, пьяница — одним словом, чтобы не перечислять
все виды зла, — всякий человек, одержимый каким-либо пороком, коль ско-
ро он перестанет добровольно поддаваться ему и намеренно совершать его,
и переменит жизнь свою к лучшему, предпочитая добродетель пороку, то он
должен подлинно и действительно считаться входящим со Христом как Бо-
гом и Архиреем²² в добродетель, иносказательно понимаемую как Церковь.

Х. Что символизируют божественные чтения

Тот учитель говорил, что божественные чтения Священных книг от-
крывают божественные и блаженные воления и советы Всесвятого Бога.
Посредством них каждый из нас, по мере своих сил, воспринимает настав-
ления, руководящие его действиями, и узнаёт законы божественных и
блаженных подвигов. Подвизаясь в соответствии с этими законами, мы спо-
добимся победных венцов Царствия Христова.

ХІ. Что символизируют божественные песнопения

Духовная сладость божественных песнопений, говорил [старец], выра-
жает радость божественных благ, которая возносит души к чистой и
блаженной любви к Богу и которая внушает сильнейшее отвращение к гре-
ху.

ХІІ. Что означают возгласения «мир всем»

Мудрец говорил, что через совершаемые внутри алтаря, по повелению
архиерея, при каждом чтении возгласения мира, выражаются божествен-
ные похвалы, доставляемые святыми ангелами, которыми Бог оценивает
усилия тех, кто по правилам борется за истину с супротивными силами и
расторгает незримые узы, ниспосылая мир *упразднением тела греховного*
(Рим. 6:6) и воздавая святым за их добродетельные труды благодатию бес-
страстия. И это для того, чтобы, освободившись от брани, они обратили
силы своей души на духовное земледелие, то есть на возделывание до-
бродетелей, благодаря которым они одолели легионы злых духов, находясь
под командованием Бога и Слова, разрушающего ненавистные и опасные
козни дьявола.

XIII. Символом чего, в собственном и частном смысле слова, является чтение святого Евангелия и последующие за ним тайнодействия

Поэтому сразу же после этих [возглашений] священным уставом Святой Церкви постановлено быть божественному чтению святого Евангелия. Оно собственно показывает те мучения, которые приходится терпеть ревнителям [христианского] учения; после чего Слово умозрительного созерцания, словно Архиерей, сошедший с неба, поселяется в них и смиряет мудрование плоти, подобное некоему чувственному миру⁸⁰. Устраняя помыслы, еще тяготеющие к земле, Оно возводит ревнителей веры, уже затворивших свои чувства, через закрытие врат и вход святых даров, к созерцанию умопостигаемых логосов и вещей⁸¹. Затем Слово научает их, оказавшихся вне плоти и мира, уже связанных друг с другом и с Ним через лобзание, неизреченным тайнам; они же признательно возносят Ему взамен, за великое благодеяние и спасение их, благодарственное исповедание, выражающееся в божественном символе веры. Потом, причислив их к сонму ангелов через Трисвятое и даровав им такое же ведение священнейшего богословия, [Слово] приводит их, усыновленных Духом через молитву, посредством которой они удостоились называть Бога Отцом [своим], к Богу и Отцу. А вслед за этим [Слово] неведомым образом ведет их, уже познавших все логосы сущего, посредством пения «Един свят» и последующего, к непознаваемой Единице, обожив их благодатию и, вследствие сопричастия с Ней, сообщив им, по возможности, подобие нераздельного тождества⁸².

XIV. Символом чего, в общем смысле слова, является божественное чтение святого Евангелия⁸³

Вообще же оно обозначает скончание мира сего. Ибо после божественного чтения святого Евангелия, когда архиерей сходит с престола, священнослужители производят отпуст и удаление из храма оглашенных, а также прочих, недостойных божественного созерцания таинств, которые будут явлены. Это действие само по себе обозначает и предызображает истину, образом и изображением которой оно служит, как бы зывая к этим [оглашенным и недостойным]: после того как *проповедано будет сие Евангелие Царства*, — как написано, — *по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда наступит конец* (Мф. 24:14), который случится при втором пришествии с небес, с великой славой *великого Бога и Спасителя*

нашего Иисуса Христа (Тит. 2:13). Как говорит божественный Апостол, *Сам Господь... три гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба* (1 Фес. 4:16). И сотворит Он отмщение Своим противникам, отделив, через святых Ангелов, неправедных от праведных, проклятых от святых, или — говоря кратко — отделив идущих на поводу у плоти от тех, кто следует за Духом Божиим. И, как гласит истина божественных словес, Он воздаст на бесконечные и нескончаемые века праведное воздаяние каждому, соответственно достоинству прожитой им жизни.

XV. Символом чего является закрытие врат Святой Церкви после [чтения] святого Евангелия

Закрытие врат Святой Церкви Божией, бывающее после священного чтения святого Евангелия и удаления оглашенных, показывает переходящесть перстных и вступление достойных в духовный мир, то есть в брачный чертог Христов, которое произойдет после того страшного отделения и еще более страшного Суда⁸³. [Закрытие врат показывает также] совершенное отвержение лжи, деятельно осуществляющейся в чувственных ощущениях.

XVI. Что означает вход святых даров

Вход святых и досточтимых даров, как говорил тот великий старец, есть начало и прелюдия новому обучению, которое свершится на небесах, о Домостроительстве Божиим касательно нас и откровение тайны спасения нашего, сущей в святынях божественной сокровенности. *Отныне не буду пить, — говорит Бог и Слово своим ученикам, — от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего* (Мф. 26:29)⁸⁴.

XVII. Символом чего является божественное лобзание

Духовное лобзание, обращенное ко всем, служит прообразом и предначертанием грядущего единомыслия, единодушия и разумного тождества по вере и любви всех между собой, которое осуществится во время будущих неизреченных благ и посредством которого усвоятся Слово и Богу достойно принимающие их. Ибо уста есть символ разума, в соответствии с

которым все сопричастующие ему, как существа разумные, соединяются со всеми и сращиваются с первым и единственным Разумом — Причиной всякого разума⁶⁵.

XVIII. Что означает божественный символ веры

Исповедание божественного символа веры, совершаемое всеми, предвещает то таинственное благодарение⁶⁶, которое мы будем приносить [Богу] в будущем веке за необыкновенные пути и способы⁶⁷, употребляемые для нашего спасения премудрым Промыслом Божиим. Через это исповедание достойные проявляют свою признательность за божественные благодеяния, не имея кроме него ничего другого, чем бы они могли воздать за беспредельные божественные блага, полученные ими.

XIX. Что означает славословие Трисвятого

Совершаемое всем верующим народом троекратное возгласие «Святый» указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными силами⁶⁸, которое будет явлено в будущем, когда естество человеков, вследствие тождества неизменного и присносущего движения окрест Бога⁶⁹, научится, в полном созвучии с горними силами, воспевать и освящать единое триипостасное Божество троекратным пением «Святый».

XX. Символом чего является святая молитва «Отче наш, иже еси на небесех»

Пресвятое и благоговейное призывание великого и блаженного Бога и Отца есть символ воипостасного и реального усыновления [людей] по дару и благодати Святого Духа⁷⁰. Вследствие этого усыновления, когда с пришествием благодати побеждается и скрывается всякая человеческая самость, сынами Божиими нарекутся все святые, которые уже в здешней жизни через добродетели светло и преславно украсили себя божественной красотой благодати.

XXI. Что означает окончание таинственного священнодействия, завершающегося песнопениями «Един Свят, Един Господь» и прочее

Исповедание, совершаемое всем верующим народом в конце таинственного священнодействия произнесением «Един Свят» и последующего, показывает сокровенные, превышающие ум и разум, связь и соединение с единством Божественной Простоты, которых сподобятся — по Богу премудро и таинственно — совершенные в нетленном духовном веке. Там, созерцая свет незримой и сверхизреченной славы, они вместе с горными силами становятся вместилищем блаженной чистоты. Вслед за этими песнопениями происходит, как свершение всего, преподание таинства; кто причащается ему достойным образом, тех оно преобразует сообразно самому себе и делает, по благодати и сопричастию, подобными первопричинному Благу и обладателями всего, что принадлежит Ему, насколько это возможно и доступно для людей. Поэтому и они могут, по усыновлению и благодати, быть и называться богами, поскольку весь Бог всецело наполнил их, не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия.

XXII. Как и каким образом в каждом из описанных [действий] созерцается отдельно обожительное и совершенное состояние души, постигаемой самой в себе

Теперь давайте, следуя тем же путем и по порядку, рассмотрим то же самое, только уже относительно обладающей ведением души. Если ум страстно жаждет и желает, когда им руководит Бог, благоговейно подняться, насколько это ему возможно, вместе с разумом на более высокую ступень созерцания, чтобы исследовать и понять, как божественные установления Святой Церкви ведут душу к совершенству посредством истинного и деятельного ведения, то мы не будем препятствовать ему в этом.

XXIII. О том, что первый вход святого Собрания есть символ душевных добродетелей

Поэтому ты, ставший истинным ревнителем блаженной мудрости Христовой, усматривай умственными очами в первом входе святого Собрания [уход] от внешнего обольщения и смятения, вызванных

плотскими [вещами], согласно тому, как написано: *Жены грядущия с позорища приидите* (Ис. 27:11). Я подразумеваю [уход] от заблуждения, вызванного созерцанием чувственных вещей и приковыванием взора к внешнему виду и образу их. Ибо нельзя назвать истинным созерцанием то, которому предаются немудрые, именуемые у эллинов мудрецами (ведь мы никогда не назовем мудрецами тех, кто не может и не желает познать Бога из творений Его)⁷¹. Я имею в виду явленность чувственных [вещей], в которой обнаруживается постоянная брань их между собой, несущая всем им гибель, когда они все взаимно истребляют друг друга. И неспособные достичь нерушимого и не раздираемого междоусобиями союза, они обладают лишь одним неизблемым свойством — быть постоянно неустойчивыми и гибнущими. Душа, приходя [к чувственному], тотчас поспешно убегает [от него] и, словно в Церковь и в неприкосновенное святилище мира, вступает посредством разума и благодаря Слову — великому и истинному Богу и Архиерею нашему — в безмятежное естественное созерцание, [осуществляемое] в духе. Там она, как бы посредством символов божественных чтений, научается логосам сущих, а также великому и дивному таинству божественного Промысла, являемого в законе и пророках⁷². Душа воспринимает каждый из логосов в отдельности, а помимо этого прекрасного научения воспринимает еще свыше, через святые силы, мысленно беседующие с ней, миротворные указания вместе с укрепляющим и оберегающим очарованием божественного и пламенного стремления к Богу, навешиваемым на нее, таинственным и духовным образом, сладостью божественных песнопений.

А затем душа, пройдя это, сосредотачивается на единой и единственной вершине, собирающей воедино все логосы. Я говорю о святом Евангелии, в котором все логосы Промысла и сущего единообразно предсуществуют, благодаря единой всеобъемлющей силе⁷³. Вслед за тем, согласно божественному ощущению, боголюбцам предоставляется возможность зреть неустрашими умственными очами пришествие к душе с неба Самого Слова и Бога, как это знаменуется сошествием архиерея со святительского престола. Это Слово совершенно отделяет от души, словно оглашенных, помыслы, которыми еще обольщается чувство и которыми вселяется в душу раздвоенность.

И с этого момента, как позволяет думать закрытие врат святой Церкви Божией, душа вновь оказывается вне чувственного и, посредством входа неизреченных таин, возводится к делающемуся явным, нематериальному, простому, неизменному, богоподобному, свободному от всякого образа и вида знанию [вещей] духовных. Сообразно этому знанию, душа, собрав в себе самой свои силы, приближается к Слову и соединяет умным лобзани-

ем неизреченные логосы и образы своего спасения⁷⁴, а Слово научает ее, посредством символа веры, благодарному исповеданию.

Вслед за тем, наконец, как она, сообразно простой и неделимой силе и через обучение, объемлет ведением логосы чувственных и умопостигаемых [вещей], Слово ведет душу, уже прошедшую всё, к ведению [Бого]откровенного богословия и дарует, насколько это доступно ей, равноангельское умозрение. Оно благоразумно научает душу познавать одного Бога, единую сущность и три Ипостаси; триипостасную Единицу сущности и единосущную Троицу Ипостасей; Единицу в Троице и Троицу в Единице⁷⁵ — не иную наряду с иной, не иную через иную, не иную в иной, не иную из иной, — но Ту же Самую в Самой Себе, Саму по Себе и тождественную Самой Себе. Она, будучи и Единицей, и Троицей, не является составной, но обладает неслиянным единением⁷⁶, а разделением — нераздельным и неделимым. Единица по причине сущности или бытия, а не по сочетанию, объединению или какому-либо слиянию; Троица по причине Своего образа существования, а не по разделению, отчуждению или какому-либо членению. Ибо Единица не расчленяется Ипостасями, не содержится и не созерцается в Них относительным образом⁷⁷. Также и Ипостаси не сложены в Единицу и не составляют Ее путем сочетания. Но та же самая [Единица-Троица] тождественна Самой Себе, конечно, как иное и иное. Ибо Святая Троица Ипостасей есть неслиянная Единица по сущности и по своему простому логосу, а Святая Единица есть Троица по Ипостасям и по образу существования. Она, как было сказано, мыслится в различных отношениях, есть всецело и то, и это. Божество единое и единственное, неумаляемое и неизменяемое. Она — всецело Единица по сущности и всецело Троица по Ипостасям, единообразно сияющая одним трисветлым сиянием единого Света.

Поэтому и душа, равночестно с Ангелами восприняв ясные и доступные для твари логосы Божества и научившись созвучно с Ангелами немолчно возносить Троичную песнь единому Божеству, ангелоподобно приводится к усыновлению по благодати. Через это усыновление, в молитвах имея Бога как своего единственного и таинственного по благодати Отца, испустая из всего⁷⁸, душа соединится с Единством сокровенности Его. И тем более душа будет внимать вещам божественным и познавать их, чем более она не желает принадлежать самой себе, не стремится быть познанной из самой себя, самой собой или кем-нибудь другим, кроме только всецелого Бога, Который благолепно воспринимает ее всю [в Себя], весь боголепно присутствует во всей душе, бесстрастно проникает в нее и всецело обоживает ее. Так что душа, по словам всесвятото Дионисия Ареопагита, есть образ и явление незримого Света, зеркало чистое, прозрачайшее, не-

оскверненное, незапятнанное, незагрязненное, которое воспринимает, если так можно сказать, цветущую красоту благого Первообраза, богоподобно и неизменно излучая в самой себе, по мере своих сил, благодать молчания, царящего в неприступном святилище.

XXIV. Какие таинства осуществляет и совершает посредством священнодействий, установленных для святого Соборания⁷⁹, в верующих и с верой собирающихся [в храме] всегда пребывающая [в Церкви] благодать Святого Духа

Итак, блаженный старец считал обязанностью всякого христианина и не переставал увещивать [всех] в этом — посвящать свой досуг пребыванию в Святой Церкви Божией и никогда не оставлять совершаемого в Ней святого Соборания, потому что при Нем присутствуют святые Ангелы, которые всякий раз записывают входящих, представляют их Богу и молятся Ему за них; потому также, что [в Церкви] всегда незримо присутствует благодать Святого Духа, особенно во время святого Соборания, которая каждого из находящихся там изменяет, преображает и воистину обоживает соразмерно ему самому⁸⁰, а посредством совершаемых таинств ведет к тому, что они являют. И это происходит даже если верующий, принадлежа еще ко младенцам во Христе, ничего подобного не чувствует и не может проникнуть взором в глубину совершающегося — все равно благодать, являемая посредством каждого из божественных символов спасения, действует на него, восходя постепенно и по порядку от молитв к конечной цели всего.

Первым входом [символизируется] отвержение неверия, возрастание веры, умаление порочности, преуспевание в добродетели, истребление неведения и стяжание ведения. Слушанием божественных словес [показываются] незыблемые и постоянные навыки и расположение ко всему названному, а именно: к вере, добродетели, ведению. Следующими затем божественными песнопениями [показываются] добровольное приятие души добродетелей и происходящие вследствие этого духовное наслаждение и радость. Священным чтением святого Евангелия [знаменуется] окончание перстного мудрования, подобное концу чувственного мира. Последующим закрытием врат [указывается] перемещение и переход души, соответствующий ее предрасположению, из этого тленного мира в мир умопостигаемый. Вследствие этого перехода она, закрывая чувства, словно врата, делает их чистыми от греховных образов. Входом святых таин [озна-

чается] совершеннейшее и таинственнейшее новое учение и ведение о Домостроительстве Божиим нашего спасения. Божественным лобзанием [выражается] тождество единомыслия, единодушия и любви всех со всеми и прежде всего каждого с самим собой и с Богом. Исповеданием символа веры [выражается] достойное благодарение за необыкновенные способы нашего спасения. Пением «Трисвятого» [показывается] наше единство и равночестность со святыми Ангелами, а также непрестанная и созвучная сила священного славословия Богу. Молитвой⁸¹, посредством которой мы устаиваемся называть Бога своим Отцом, [знаменует] истиннейшее усыновление [наше] благодатию Духа. Пением «Един Свят» и последующим [означается] благодать, соединяющая нас с Самим Богом, и наше родство с Ним. Святым причастием пречистых и животворящих таин [показывается] общность и тождество с Богом по сопричастности, воспринимаемые через наше подобие [Ему]; посредством причащения человек устаивается стать из человека богом.

Ибо мы верим, что те дары Святого Духа, которые мы получили через благодать по вере во время здешней жизни, мы на самом деле истинно и существенно⁸² получим в будущем веке, согласно непреложному упованию нашей веры и по несомненному и нерушиму обещанию Обещавшего. Веруем, что, соблюдая заповеди по мере возможности, мы переходим из благодати веры в благодать видения (2 Кор. 5:7), так как Бог и Спаситель наш Иисус Христос безусловно преображает нас сообразно Самому Себе, уничтожая в нас признаки тления и даруя нам первообразные тайны, являемые здесь посредством чувственных символов⁸³.

Заключение

Для облегчения памяти мы, если угодно, проследив кратко смысл сказанного, представим его в основных чертах следующим образом. Святая Церковь, как было сказано, есть образ и изображение Божие. Ибо как Бог, по своей беспредельной благодати, силе и мудрости, осуществляет неслиянное единение различных сущностей сущего и, будучи Творцом, связывает их с Собой теснейшими узами, так и Церковь, по единой благодати и призванию веры, единообразно сочетает верующих друг с другом: людей деятельного и добродетельного склада Она сочетает в едином тождестве воли, а людей созерцательного и умозрительного склада — в нерушимом и нераздельном единомыслии.

Кроме того, [Церковь] есть изображение умопостигаемого и чувственного миров, потому что символом умопостигаемого мира в Ней является

алтарь, а символом чувственного — храм. Далее, Она есть и образ человека, так как алтарь представляет душу, а храм — тело. Церковь есть также образ и изображение души, постигаемой самой в себе, потому что алтарем Она являет славу созерцательной способности, а храмом — украшение способности деятельной.

Что же касается совершаемого в Церкви святого Собрания, то первый вход его означает вообще первое пришествие Бога нашего, а в частности — обращение тех, которые через Него и с Ним возводятся от неверия к вере, от порочности к добродетели и от неведения к ведению.

Следующие за тем чтения [Священного Писания] показывают вообще Божественные желания и изволения, сообразно с которыми всем должно воспитываться и жить, а в частности они означают обучение в вере и преуспеяние верующих. Что касается людей деятельного склада, то это есть твердое расположение к добродетели, согласно которому они, следуя божественному закону заповедей, мужественно и непреклонно противостоят козням диавола и избегают противных наветов. Для людей же умозрительного склада, это — навык в созерцании, сообразно с которым они, сосредотачивая в себе, насколько то возможно, духовные логосы как чувственных вещей, так и Промысла [Божиего] о них, неуклонно стремятся к истине.

Божественные напевы песнопений показывают неземную радость и сладость, которые возникают у всех в душе. И таинственным образом укрепляясь этим, они забывают о минувших трудах добродетели и с юношеским рвением устремляются к достижению остальных божественных и чистых благ.

Святое Евангелие вообще служит символом свершения века сего, а в частности оно показывает совершенное уничтожение древнего заблуждения у уверовавших. Для людей деятельного склада — это умерщвление и конец плотского закона и мудрования, для людей же умозрительного склада — это соби́рание воедино многих и различных логосов и возведение их к всеобщему Слову, после того как прекратится естественное созерцание в его пестроте и многообразии⁴⁴.

Сошествие архиерея с кафедры и удаление оглашенных означает вообще второе пришествие с неба великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, отделение грешников от святых и праведное воздаяние каждому по его заслугам. В частности же оно означает для уверовавших ту совершенную удостоверенность в вере, которую производит Своим невидимым присутствием Бог Слово; благодаря этой удостоверенности удаляется от них, подобно оглашенному, всякое сомнение в вере. Для людей деятельного склада — это совершенное бесстрашие, которым удаляется любое страстное

и лишенное света помышление духа; для людей же умозрительного склада — это всеохватывающее ведение Познаваемого, которым изгоняются из души все материальные образы.

Закрытием [царских] врат, входом святых таин, священным лобзанием и провозглашением символа веры показывается вообще преходящесть чувственного и обнаружение умопостигаемого, новое учение божественного о нас таинства, тождество единомыслия, единодушия и любви, в котором все будут находиться между собой и с Богом, а также благодарение за способы нашего спасения. В частности же они являют преуспевание верующих и [переход] их от простой веры к наставлению и посвящению в догматы, гармонии и благочестию. Закрытием врат означает первое, входом святых [таин] — второе, лобзанием — третье и провозглашением символа [веры] — четвертое⁵⁵. Для людей деятельного склада, затворивших свои чувства и оказавшихся вне плоти и мира через отвержение всяких плотских и мирских действий, [эти священнодействия] показывают переход от делания к созерцанию и восхождение от образа [осуществления] заповедей к их смыслу⁵⁶. Они показывают, кроме того, вызванное их внутренним содержанием тесное родство и единство заповедей с силами души, а также подобающий навык в богословском благодарении⁵⁷. Для людей же умозрительного склада они означают переход от естественного созерцания к простому восприятию умопостигаемого, в соответствии с которым божественное и неизреченное Слово уже не ищется ими посредством чувства или через что-либо явленное⁵⁸. Эти священнодействия показывают также единство души с ее собственными силами и простоту ума, единообразно постигающую смысл Промысла.

Непрестанное священное славословие святых Ангелов в «Трисвятом» означает вообще равенство, строй, лад и созвучие в божественном славословии небесных и земных сил, которые осуществляются сразу и одновременно в будущем веке, когда через воскресение люди обретут бессмертное тело, не обременяющее душу тлением и само не обременяемое им; но, соделавшись нетленным, это тело получит силу и способность к приятию пришествия Бога. В частности же оно означает богословское состязание в вере верующих с Ангелами. Для людей деятельного склада — это равноангельская светлость жизни, насколько она возможна для человека, и деятельная сила богословского воспевания [Бога]. Для людей же умозрительного склада — это равноангельское постижение Божества, насколько оно возможно для человека, воспевание [Бога] и постоянное устремление [к Нему].

Блаженное призывание великого Бога и Отца, пение «Един Свят» и последующее, а также причащение святых и животворящих таин показывают усыновление [людей] Богу нашему, единение и родство [с Ним],

божественное уподобление и обожение, которые, по Благости Его, распространятся на всех достойных. Благодаря этому Сам Бог будет Всем, равно во всех спасаемых блистая как Первообразная и Первопричинная Красота в тех, кто через добродетель и ведение по благодати уподобляется Ему.

[Старец] называл три чина спасаемых: верующих, добродетельных и ведущих, иначе именуемых еще приводимыми [к вере], преуспевающими [в ней] и совершенными, или же рабами, наемниками и сынами. Рабы суть верующие, которые исполняют заповеди Господа из страха наказания, благомысленно исполняя доверенное им [Господом]. Наемники суть те, которые из влечения к обещанным благам терпеливо переносят *тягость дня и зной* (Мф. 20:12), то есть врожденную и сопряженную с нынешней жизнью, вследствие прародительского осуждения, скорбь и те искушения, каким подвергаются они за добродетель; это те, кто мудро и добровольно меняют жизнь на жизнь, настоящую на будущую. Сыны же суть те, которые не из страха наказания и не из влечения к обещанному, но вследствие образа действия и свойства добровольной душевной наклонности и расположения к благу, никогда не отделяются от Бога, подобно тому сыну, которому сказано: *Сын мой! ты всегда со мною, и все мое твое* (Лк. 15:31). Они, по усыновлению в благодати и в меру возможности становятся тем, чем является Бог, согласно вере [нашей], по природе и причине.

Итак, не будем отступать от Святой Церкви Божией, которая содержит столь великие таинства нашего спасения в святом и упорядоченном устройении божественных символов, совершаемых в Ней. Благодаря этим таинствам, Она созидает каждого из нас, соразмерно с его возможностями, живущим по Христу и, даровав посредством святого крещения в Духе Святом благодатный дар усыновления, являет его живущим по Христу. Поэтому со всей силой и усердием покажем себя достойными этих божественных даров, благоугождая Богу добрыми делами. Не будем жить подобно язычникам, не ведущим Бога *в страсти похотения* (1 Фес. 4:5), но, как говорит святой Апостол, *умерщвляя земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое есть идолослужение, за которые гнев Божий грядет на сынов противления.. всякий гнев, ярость, сквернословие и ложь* (Кол. 3:5—9). Или, короче: всего ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях (Ефес. 4:22), *совлекшись с делами его* (Кол. 3:9) и похотями, будем ходить достойно Бога, призвавшего нас в Свое Царство и славу (1 Фес. 2:12) и облечемся в утробы милосердия, *благость, смиренномудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг ко другу любовью и прощая взаимно, если кто на кого имеет жалобу, как и Господь простил нам. Более же всего облечемся в любовь, которая есть совокупность*

совершенства, и мир, к которому мы призваны в одном теле (Ефес. 4:2; Кол. 3:12–15). И, чтобы не многословить: облечемся в нового человека, который обновляется в познании по образу Создавшего его (Кол. 3:10). Живя таким образом, мы сможем достичь цели божественных обетований, с благой надеждой исполниться познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном... принося плод и возрастая в познании Господа, укрепляясь всякою силою по могуществу славы Его, во всяком терпении и великодушии с радостью, благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете (Кол. 1:9–12).

Ясным доказательством этой благодати служит добровольное и добродетельное благорасположение к сродному [нам]. Дело его заключается в том, чтобы по возможности приблизить к себе, как Бога, человека, нуждающегося в нашей помощи, не оставить его без попечения и внимания, но с надлежащим старанием деятельно проявлять живущую в нас любовь к Богу и к ближнему. Ибо дело есть доказательство любви. Ничто так легко не ведет к праведности, ничто так не способствует обожению и приближению к Богу, как сострадание, оказываемое тем, кто нуждается в нем, от души, с удовольствием и радостью. Ибо, если Слово [Божие] показало, что Бог нуждается в благодеянии: *Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне* (Мф. 25:40), тогда тем более Бог, сказавший это, подлинно явит могущего благодетельствовать и благодетельствующего богом по благодати и сопричастию, поскольку такой человек благоподражательно воспринял свойство и действие Его благодеяния. И если Бог обнищал, снисшедши ради нас, и сострадательно воспринял в Себя скорби каждого, и до скончания века [сего] по Благости [Своей] всегда таинственным образом состраждет, соразмерно скорбям каждого, то ясно, что тем более будет богом тот, кто, подражая Богу, своим человеколюбием боголепно врачует скорби скорбящих и, согласно спасительному Промыслу, являет в своей любви [к ближнему] такую же силу, какая свойственна Богу.

Итак, неужели кто-нибудь будет столь медлителен и неподвижен по отношению к добродетели, что не пожелает устремиться к Божественности, когда стяжание Ее столь недорого, доступно и легко? Незыблем и неприкосновенен оплот этого и легкий путь к спасению, вне которого, я полагаю, нельзя будет поистине сохранить в целости никакого блага. [В этом и состоит наша] свобода действия и независимость, благодаря которой мы, научаясь пристально наблюдать только за самими собою и судить только самих себя, избавляемся от вреда, напрасно причиняемого нам другими⁹⁹. Ибо если бы научились видеть и исследовать только самих себя, то никогда не следили бы внимательно за тем, что случается у других, зная только одного мудрого и праведного Судию — Бога, Который мудро и праведно

судит всё происходящее, исходя из его смысла, а не образа проявления⁹⁰. О последнем могут судить и люди, смутно созерцающие являемое, но в этом созерцании нет, конечно, истины и отсутствует смысл происходящего. Бог же, видя незримое движение и невидимое побуждение души, ту внутреннюю суть, которой она приводится в движение, и цель его, то есть заранее обдумываемый конец всякого дела, судит праведно, как сказано, все деяния человеческие. Если мы постараемся преуспеть в этом, если ограничимся самими собою, не прилепляясь к внешнему, то не позволим себе совершенно (хотя это и возможно), чтобы глаз наш смотрел на принадлежащее другим, чтобы ухо наше слышало или язык наш говорил о нем. А если нам не удаётся это, то следует поступать не страстно, а сочувственно, позволяя себе видеть, слышать и говорить для пользы нашей и ровно настолько, насколько это признаёт допустимым божественный Разум, управляющий [нами]. Ибо нет ничего более склонного к греху, чем органы чувств, если ими не руководит разум; однако нет и ничего более расположенного к спасению, чем они, когда разум их упорядочивает, приводит во взаимное соответствие и ведет к тому, что должно и чего он хочет.

Поэтому не будем пренебрегать тем, чтобы по мере сил своих повиноваться Богу, призывающему нас к вечной жизни и блаженной цели посредством осуществления божественных и спасительных заповедей Его, и чтобы обрести нам милость и благодать во благовременную помощь. Ибо *благодать*, — говорит божественный Апостол, — *со всеми любящими Господа нашего Иисуса Христа* в нетлении (Ефес. 6:24), то есть с теми, которые любят Господа в нетлении добродетели, в чистоте жизни и в нелицемерном благочестии, исполняя волю Его и не нарушая Его божественных повелений.

Таково то, что я изложил ради мзды послушания и по мере своих сил относительно этих [вещей], насколько был научен им, не дерзнув коснуться [вопросов] более таинственных и высоких. Если кто из любознательности желает узнать и о них, то пусть обратится к боговдохновенным творениям святого Дионисия Ареопагита и поистине обретет там откровение неизреченных таин, дарованное через его богопросвещенные разум и язык роду человеческому для *имеющих наследовать спасение* (Евр. 1:14). Если [мой труд] не разочаровал вас в своих ожиданиях, то за это следует благодарить Христа, Подателя благ, и вас, принудивших меня говорить о сих предметах. А если он совсем не оправдал ваших надежд, то как поступить или что делать мне, немощному в слове? Ведь немощь простибельна, а не достойна наказания. Лучше принять, чем порицать то, что можно дать и что дают, особенно вам, приобщающимся Бога любви ради. Ибо Богу угодно все, что приносится [Ему] посылно, чистосердечно и от [всей] души, сколь бы ма-

лым оно ни казалось по сравнению с приношениями великими. Он не отверг и вдовы, принесшей две лепты (Мк. 12:41—44; Лк. 21:2—4). Кто такая вдова и две ее лепты? Возможно, под ней понимается душа, лишенная порочности, потерявшая, словно мужа, ветхий закон, но еще не достойная высшего соединения с Богом Словом, впрочем, приносящая Ему в качестве залога, как две лепты, прежние правые рассуждения и жизнь, или веру и благую совесть, или расположение к добру и осуществление его, или надлежащие для этого созерцание и делание, или соответствующие [им] ведение и добродетель, или нечто превышающее их — я подразумеваю логосы, содержащиеся в естественном и писанном законах. Обретя их, душа [в восторге] иступает и освобождается от этого, равно как и от всей жизни и всего житейского, желая соединиться с единственным Богом Словом, и предпочитает лишиться, словно мужей, жестоких образов действий, нравов и обычаев, соответствующих природе и закону⁹¹. Но, возможно, рассказ [о вдове] посредством исторического своего повествования намекает на нечто еще более духовное, доступное умозрению только чистых. Ибо все, что считается у людей великим по добродетели, оказывается малым, если сравнить его с тайным смыслом созерцательного богословия. Кроме того, хотя [лепты] малы и сделаны из недорогого и не очень ценного материала, но и на них есть царское изображение, как на золотых монетах, которые приносятся богатыми людьми. Они имеют даже большее — [отпечаток] чистосердечного душевного предрасположения той, которая принесит их⁹². И я, подражая этой вдове, принес, словно лепты, Богу и вам, возлюбленные, от своего ничтожного и нищего рассуждения и языка эти незначительные и дешевые мысли и слова, поскольку вы просили об этом. Поэтому прежде всего увещаю благословенную и святую душу вашу — не требовать от меня больше никакого письменного изложения, помимо сказанного. И это по двум причинам: во-первых, потому что я не стяжал еще ни постоянного и непорочного страха Божия, ни твердого навыка в добродетели, ни незыблемого и стойкого упрочения в истинной праведности, которые больше всего свидетельствуют о достоверности сказанного. Во-вторых, потому что, захлестываемый еще, словно в бушующем море, волнами многих страстей, находясь слишком далеко от божественной пристани бесстрастия и не видя предела своей жизни, не хочу, сверх дел своих, иметь обвинителем еще и свои сочинения. Затем [прошу вас], приняв [мой труд] ради послушания, если это нужно, поручить меня в своих молитвах Христу, великому и единственному Спасителю душ наших, Ему слава и держава со Отцем и Святым Духом во веки. Аминь.

ТОЛКОВАНИЕ НА МОЛИТВУ ГОСПОДНЮ

Пролог. Я принял самого Богохранимого Владыку, явившегося ко мне в своих почтенных письмах; духом он всегда [при мне] и никогда не может отсутствовать, но при этом, вследствие богатства добродетели своей по причинам, вложенным Богом в саму природу [его], он не уклоняется от того, чтобы богоподражательно общаться со своими рабами¹. Поэтому, удивляясь величию снисходительности его, я смешал страх свой пред ним с влечением к нему, и из этих двух чувств, из страха и влечения, а также из почтения и благоволения, у меня образовалась единая любовь. Таким образом, страх мой перед ним, соединяясь с влечением к нему, не перейдет в ненависть, а к тому же влечение это, соединяясь с благоразумным страхом, не превратится в пренебрежение; но любовь, будучи законом, усваивает себе из страха и расположения только то, что по природе сродно ей, и вместе с тем, расположением она убивает ненависть, а почтительным страхом далеко изгоняет пренебрежение². Блаженный Давид, понимая, что страх, преимущественно перед другими чувствами, входит в состав любви к Богу, говорит: *Страх Господень чист, пребываяй в век века* (Пс. 18:10); очевидно, что он отличает этот страх от другого, то есть от страха наказания за грехи, так как этот последний с появлением любви изгоняется из сердца и совершенно исчезает, как свидетельствует об этом в одном месте своих посланий великий Евангелист Иоанн, говоря: *Любовь изгоняет страх* (1 Ин. 4:18). А этот страх, наоборот, сам естественным образом начертывает в сердце закон настоящей любви, навечно сохраняя нетленной у святых людей, посредством благоговейного стыда, их любовь к Богу и друг к другу, которая блюдется ими как священное установление и как образ жизни.

Таким образом, и я, как было сказано выше, смешав свой страх с влечением к моему Владыке, до сего дня управляюсь этим законом любви: почтительный страх пред ним запрещает мне писать, чтобы не дать место пренебрежению, а расположение к нему, напротив, побуждает писать для того, чтобы решительный отказ написать не объяснили бы ненавистью. А пишу я, руководствуясь не своим собственным разумением, ибо, как гласит Писание: *Помышления бо смертных боязлива* (Прем. 9:14), но лишь постольку, поскольку Бог по благодати Своей дарует [мне разумение] для пользы [читающих]. *Совет же Господень*, — говорит Давид, — *во век пребывает, помышления сердца Его в род и род* (Пс. 32:11). Здесь, кажется, под

советом Бога Отца³ подразумевается неизреченное истощание, которым определяется конец всех веков, Единородного Сына для обожения нашего естества. Под «помышлениями же сердца Его» подразумеваются логосы Промысла и Суда⁴, согласно которым Господь премудро управляет и настоящей, и будущей нашей жизнью, словно различными племенами⁵, различно применяя к каждому соответствующий ему образ действия.

Если же дело совета Божия состоит в обожении нашей природы, а намерение помышлений Божиих состоит в полном осуществлении искомой цели нашей жизни, то, конечно, полезно понять смысл Молитвы Господней и исполнять [закрывающиеся в ней требования]. Поэтому полезно также и [объяснение Молитвы Господней], написанное надлежащим образом. А так как и Владыка мой в своем письме ко мне, рабу своему, упомянул, по внушению Божию, об этой Молитве, то, начиная свое рассуждение о ней, молю Господа, Учителя этой Молитвы, отвергнуть ум мой для постижения сокрытых в ней таин и дать мне соответствующее слово для изъяснения их. Ибо эта Молитва заключает в себе всё указанное намерение [Божие], тайно сокрытое в кратком изложении, или, лучше сказать, содержит в себе смысл [всего], что проповедуется для сильных [духом]. Ведь истощившееся Слово Божие, Самосовершитель всего через плоть Свою, в словах этой Молитвы дает нам прошение, научая [нас] усваивать те блага, которые действительно подает один Бог Отец⁶, [действуя] через Сына — по природе Посредника во Святом Духе. И так как, по словам божественного Апостола, Посредник между Богом и людьми есть Господь Иисус⁷, то Он являет людям посредством Своей плоти неведомого Отца, а через Дух приводит в Себе Самом к Отцу примиренных людей, для которых и ради которых Он непреложно стал человеком; Он становится Самосовершителем и Учителем новых таин, которых так много, что разум не может объять ни числа, ни величия их. Среди них Он даровал людям, по избытку [Своей] щедрости, семь наиболее главных, смысл которых, как я сказал, и заключается сокровенно в содержании этой Молитвы. Данные тайны суть: богословие, усыновление в благодати, равночестность [людей] с Ангелами, причастие вечной жизни, восстановление [человеческого] естества в его первоначальном бесстрастном состоянии⁸, ниспровержение закона греха и низложение лукавого, подчинившего нас, посредством обмана, своему тираническому владычеству. Теперь проверим сказанное.

Богословию учит воплотившееся Слово Божие, показывая в Себе Отца и Святого Духа, потому что весь Отец и весь Святой Дух существенно и совершенным образом пребывали во всецелом воплощаемом Сыне, не воплощаясь Сами, но Один благоволя, а другой содействуя в Воплощении самодействующему Сыну⁹. Слово пребывало разумным и живым, никем

другим не постигаемое по сущности, кроме одного Отца и Духа, и ипостасно соединившись по Человеколюбию [Своему] с плотью.

Усыновление дает [людям Сын Божий], даровав им сверхъестественное и благодатное через Духа Святого рождение свыше². Сохранение и соблюдение усыновления в Боге зависит от свободной воли возрождаемых: они своим искренним внутренним расположением принимают дарованную по благодати красоту, а истощанием страстей усваивают Божество настолько, насколько Слово Божие, по Домостроительству нашего спасения, волею умалило Себя в Своей чистой славе, став истинным Человеком.

Равночестность с Ангелами³ даровало людям [Слово Божие] не только тем, что примирило с Собою *все, умиротворив через Себя, Кровию креста Своего, и земное и небесное* (Кол. 1:20), и упразднив враждебные силы, наполняющие среднее место между небом и землей; при раздаянии божественных даров Оно устроило одно [общее] торжество для земных и небесных сил, когда человеческое естество, имея одну и ту же волю с горними силами, вместе с ними ликующе воспевало славу Божию, — но еще и тем, что во исполнение Домостроительства нашего спасения Оно соединило с Собою небо и землю, вознесшись вместе с воспринятым [на земле] телом [на небо]; Оно объединило умопостигаемое с чувственным, а также показало единство крайних частей сотворенного естества, внутренне связываемого добродетелью и познанием Первопричины, и показало это, думаю, таинственным образом через совершенное Им⁴. Ибо разум есть единение разделенного, а неразумие — разделение соединенного⁵. Итак, научимся усваивать себе разум посредством делания, чтобы нам не только соединиться с Ангелами через добродетель, но и соединиться с [Самим] Богом через познание [Его] и отрешение от [всех тварных] сущих.

А божественную жизнь подает [Бог Слово] посредством того, что дает Себя в снедь [верным] Ему одному ведомым образом. Те, кто получил от Него такое духовное ощущение⁶, через вкушение этой снеди могут действительно познать, *яко благ Господь* (Пс. 33:9), Который ради обожения вкушающих усваивает им [Свое] божественное свойство⁷, поскольку Он явственно есть и [справедливо] называется Хлебом Жизни и Силы (Ин. 6:48).

Природу же [человеческую] в ее первоначальном виде [воплощенное Слово] восстанавливает не только тем, что, став Человеком, Оно сохранило волю свободной от страстей и несклонной к бунту, не поколебавшейся в своей естественной основе против самих распинателей, а наоборот, избравшей вместо жизни смерть за них. Из этого человеколюбивого расположения Страждущего [к распинателям] и видно, что Он добровольно пострадал. Однако [Господь воссоздал природу человеческую в ее первоначальной чистоте] еще и тем, что, упразднив вражду, *призводил на кресте рукописа-*

ние (Кол. 2:14) греха, вследствие которого эта природа вела непримиримую борьбу против себя самой; призвав дальних и близких, то есть бывших под законом и бывших вне закона ², и разрушив стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир (Ефес. 2:14—15), примирил нас через Себя с Отцом и друг с другом. И при этом мы не имеем больше воли, противящейся логосу природы, но как по природе, так и по [свободной воле] остаемся неизменными.

А чистой от закона греха (Рим. 7:23, 25; 8:2) [Бог Слова] соделывает природу [человеческую] посредством того, что не попустил, чтобы Воплощению Его ради нас предшествовало плотское наслаждение. Ибо зачатие Его невероятным образом было бессеменным, а рождение Его сверхъестественным образом было нетленным, так как родившийся Бог самым рождением [Своим] укрепил [в недрах] Матери [Своей] узы девства, превзойдя естество. И всю природу [человеческую], в лице желающих этого и подражающих Его добровольной смерти через умерщвление земных членов своих (Кол. 3:5), Он освободил от власти господствующего [над ним] закона [греха]. Ибо таинство спасения [дано для] добровольно жаждущих его, а не для насильно привлекаемых ³.

Тираническую же власть лукавого, обманом подчинившего нас, [Бог Слово] низложил, выставив против него в качестве оружия плоть, побежденную в Адаме, и побеждая [ею]. И это для того, чтобы показать, что плоть, прежде захваченная в плен смерти, захватила захватившего [ее], естественной смертью своей разрушила его жизнь и стала для него отравой ⁴, дабы он изbleвал всех, кого был в силах пожрать, как имеющий державу смерти (Евр. 2:14). А для рода человеческого эта плоть стала жизнью, воздвигая все естество [человеческое], как заквашенное тесто, к воскресению жизни, для чего собственно Бог Слово и стал Человеком — дело поистине странное и неслыханное — и добровольно принял плотскую смерть. Содержание Молитвы Господней, как я уже сказал, и заключает в себе мольбу обо всем этом.

Так [Молитва] говорит о [Бог]е Отце, об имени Отца и о Царстве [Его]. Кроме того, она показывает, что молящийся есть сын этого Отца по благодати ⁵; требует единства воли для небесных и земных существ и повелевает просить хлеба насущного. Она узаконивает примирение людей [друг с другом], взаимной уступчивостью их скрепляет воедино природу [человеческую], неразделяемую различием воли [у отдельных лиц]. Она учит молиться о том, чтобы не впасть в искушение, то есть в закон греха, а также увещает [молиться] о том, чтобы избавиться от лукавого. Ибо необходимо, чтобы Самосовершитель и Раздаватель благ был вместе с тем и

Учителем для верующих в Него — учеников Своих, и чтобы Он дал подражающим жизни Его по плоти, в качестве залога [вечной] жизни, слова этой Молитвы, которыми Он показал сокрытые сокровища премудрости и ведения (Кол. 2:3), существующие в Нем зримым образом, для того, без сомнения, чтобы возбуждать у молящихся желание наслаждаться ими.

Писание назвало это учение «молитвою» потому, думаю, что оно содержит в себе испрашивание у Бога даров, которые Он уделяет людям по благодати. Ибо богодухновенные отцы наши именно так определяют молитву: молитва есть испрашивание того, что Бог, свойственным Ему образом, обыкновенно дарует людям. А моление определяется как обещание, или обет, который служащие Богу люди искренне приносят Ему²⁰. Это многократно подтверждает и Писание своим словом, как, например: *Помолитесь и воздадите Господеву Богу нашему* (Пс. 75:12). И еще: *Елика обещтах, воздам Тебе во спасение мое Господи* (Иона 2:10) — это сказано о молении. С другой стороны, [Писание говорит и] о молитве, как, например, *И помолися Анна ко Господу, глаголющи: Адонаи Господи Элои Саваоф, аще услыши рабу Твою, и даш ми плод чрева* (1 Цар. 1:11). И еще: *И помолися Езекия царь Иудин, и Исаиа сын Амосов пророк пред Господем* (2 Пар. 32:20). Также: *Когда молитесь, говорите: Отче наш, сущий на небесах!* (Лк. 11:2) — что сказано ученикам [Самим] Господом. Итак, моление есть соблюдение заповедей и исполнение их волей молящегося, а молитва есть испрашивание того, кто сохранил [эти заповеди], [у Бога] обновления себя для добрых дел. Или, сказать лучше, моление есть подвиг добродетели, посвящаемой Богу, Который благосклонно принимает его; а молитва есть награда за подвиг добродетели, воздаваемая [человеку] Богом с великой радостью.

Итак, после того, как показано, что эта Молитва есть испрашивание благ у воплощенного Слова и что она представляет Его Самого Учителем Молитвы, осмелимся рассмотреть ее внимательно, уясняя при помощи умозрения, насколько то возможно, смысл каждой фразы. Ибо Само Слово [Божие] имеет обыкновение даровать надлежащим образом способность понимать мысль говорящего:

Отче наш, иже еси на небесех, да святится имя Твое, да придет царствие Твое.

В этих [словах] Господь учит молящихся, что [молитву] подобает начинать сразу с богословия, а также посвящает их в таинство образа существования Творческой Причины всего сущего, будучи Сам по сущности этой Причиной. Ибо слова Молитвы являют [нам] Отца, Имя Отца и Царство Его, чтобы мы с самого начала [Молитвы]²¹ научились чтить единую Троицу, призывать Ее и поклоняться Ей. Ибо Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом²², есть Единородный Сын [Его]. А Цар-

ство Бога Отца, также пребывающее сущностным образом, есть Дух Святой²³. То, что Матфей называет здесь Царством, другой Евангелист назвал Духом, говоря: *Да придет Дух Твой Святый, и да очистит нас*²⁴. Ведь Отец обладает этим Именем не как вновь приобретенным, и Царство мы понимаем не как созерцаемое в Нем достоинство, поскольку Он не начинал быть, чтобы становиться сначала Отцом, а затем Царем, но, Присносуший, Он всегда есть и Отец, и Царь, совсем не имея начала ни для Своего бытия, ни для того, чтобы становиться Отцом или Царем. Если же Он — Присносуший и всегда есть и Отец, и Царь, то это означает, что и Сын, и Дух Святой всегда сущностным образом сопребывают с Отцом. Они естественным образом существуют от Него и в Нем так, что превышают [всякую] причину и [всякий] разум. Не после Него Они стали быть и не по закону причинности, поскольку связь [Их] обладает способностью совместного проявления того, связью чего она есть и называется, не позволяя рассматривать Их как следующих Один за Другим.

Стало быть, начав эту Молитву, мы научаемся чтить Единосущную и Пресущую Троицу как творческую Причину нашего бытия. Одновременно мы научаемся возвещать и о благодати усыновления в нас, устаиваясь называть Отцом по благодати своего Творца по естеству. И это для того, чтобы, испытывая благоговейный страх перед именем Родителя [нашего] по благодати, мы старались бы запечатлеть в [своей] жизни черты Родившего нас, освящая имя Его на земле, уподобляясь Ему, являя себя делами своими детьми [Его] и прославляя своими мыслями и делами Самосовершителя усыновления [нашего] — по природе Сына Отца.

А святым мы имя небесного Отца своего по благодати, когда умерщвляем привязанную к материи похоть и очищаемся от тлетворных страстей. Ибо освящение есть полнейшая неподвижность и умерщвление чувственной похоти. Находясь в таком состоянии, мы унимаем непристойный вой ярости, не имея более похоти, возбуждающей ее, а также подстрекающей ее воевать из-за своих наслаждений. А поэтому похоть, благодаря сообразной с разумом святости, умерщвляется в нас. Ведь ярость, по природе [своей] неся в себе возмездие за похоть, обыкновенно перестает неистовствовать, когда видит похоть умерщвленной.

Итак, через отвержение похоти и ярости естественным образом приходит к нам, согласно Молитве Господней, мощь Царства Бога Отца, когда мы после отвержения страстей устаиваемся говорить: *Да придет царствие Твое*, то есть Дух Святой, и когда уже соделались, через этот Дух и благодаря образу существования и логосу кротости²⁵, храмами Бога. Ибо [Господь] говорит: *На кого воззрю, токмо на кроткого и молчаливого, и трепещущаго словес Моих* (Ис. 66:2). Отсюда ясно, что Царство Бога Отца принадлежит

смирненным и кротким. Ибо говорится: *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю* (Мф. 5:5). Бог обещал в наследие любящим Его не эту землю, которая по природе занимает во вселенной срединное положение. Открывая нам истину, Он говорит: *Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах* (Мф. 22:30). И еще: *Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира* (Мф. 25:34). И опять в другом месте Он с благодарением сказал работавшему: *Войди в радость господина твоего* (Мф. 25:21). А за Ним и божественный Апостол говорит: *Ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными* (1 Кор. 15:52). Также: *Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхитены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем* (1 Фес. 4:17).

Итак, если все это подобным образом было обещано любящим Господа, то кто же, приковав ум [свой] только к одному речению Священного Писания, станет говорить о тождестве с землей, [на которой мы теперь живем], Неба и Царства, уготованного от сотворения мира, и Господней таинственно сокровенной радости, а также постоянного и непространственного местопребывания и обитания [людей] достойных с Господом? Кто станет говорить это, если он побуждается Словом [Божиим] и страстно жаждет быть служителем Его? ²⁶ Поэтому думаю, что «землей» здесь называется непоколебимый и неизменный навык, [внутренняя] сила и непреклонность в добре кротких, ибо они всегда пребывают с Господом, имеют неисчерпаемую радость, придерживаются Царства, уготованного от начала, и устаиваются стояния и чина на небесах. Такая разумная добродетель ²⁷ является как бы некой землей, занимающей среднее положение во вселенной. Соответственно ей, кроткий, находясь между похвалой и порицанием, остается бесстрастным, ни похвалами не надмеваясь, ни укоризнами не смущаясь. Ибо разум, оставив страсть, уже не чувствует беспокойства от нападений со стороны того, от чего он по природе свободен, поскольку он успокоил в себе бурю, вызываемую этими [страстями] ²⁸, и всю силу своей души перевел в пристань божественной и неподвижной свободы. Желая преподавать эту свободу Своим ученикам, Господь говорит: *Возьмите изо Мне на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим* (Мф. 11:29). Господь называет «покоем» здесь мощь божественного Царства, которая созидает в [душах людей] достойных самодержавное владычество, чуждое всякого рабства ²⁹.

Если же нерушимая мощь непорочного Царства дается смирненным и кротким, то кто же будет столь ленив и совершенно равнодушен к Божественным благам, что не станет с предельным напряжением сил стремиться к смирению и кротости, чтобы соделаться, насколько то возможно человеку,

отпечатлением Божественного Царства, воистину нося в себе великого, по природе и сущности, Царя Христа и становясь, по благодати, неизменным образом [Его] в Духе ³⁰. В этом образе, говорит божественный Апостол, *нет мужского пола, ни женского* (Гал. 3:28), то есть нет ни ярости, ни похоти. Ведь первая тиранически похищает разумение и выводит мысль за границы закона природы, а вторая делает более желанным, чем Единственная и Единая, вожделенная и бесстрастная Причина [всего сущего] и Естество [этого сущего], то, что ниже Ее, а поэтому плоть предпочитает духу, наслаждение видимым делает приятнее славы и сияния мысленных благ и приятностью чувственных наслаждений удерживает ум от божественного и сродного [ему] восприятия [вещей] умопостигаемых. Но [в этом образе есть только] один-единственный разум, по преизбытку добродетели обнажаемый даже от самой совершенно бесстрастной, но все же естественной, любви и склонности к телу, поскольку Дух окончательно побеждает природу и заставляет [ум] не заниматься больше нравственным любомудрием, ибо ему [уже] следует соединиться с превышающим сущность Словом путем простого и неделимого созерцания. Впрочем, [уму] и по природе свойственно содействовать легкому рассечению временного потока бытия и переходу [через него]. А после перехода через временное [бытие] уму неприлично обременять себя, словно милотию ³¹, нравственными попечениями, поскольку он оказался уже вне власти чувственного.

Это ясно показывает великий Илия, прообразно ³² указывая на такое таинство тем, что он делал. А именно: при восхищении [своим на небо] милоть, знаменующую умерщвление плоти и заключающую в себе великолепие нравственной благопристойности, он дал Елисею для содействия Духу в борьбе со всякой враждебной силой и для поражения непостоянного и текучего естества, образом которого был Иордан, чтобы ученик не был удержан от перехода в Святую землю, погружившись в грязное и скользкое пристрастие к материальному. А сам [Илия], шествуя к Богу совершенно свободным, не удерживаемый никакой связью с сущим и обладая простым стремлением и несложной волей, восходит к Простому по естеству [Богу] через взаимосвязанные, всеобщие и соединенные ведением одна с другой добродетели, как на огненных конях совершая свой путь ³³. Ибо он знал, что у Христова ученика не должно быть неравных душевных предрасположений ³⁴, так как различие их изобличает отчуждение [от Христа]. Если возбуждение похоти производит растворение духа, находящегося около сердца, то ярость порождает кипение крови. Поэтому Илия, как упреждающий жизнь во Христе, движимый и существующий [Им] (Деян. 17:28), устранил от себя неестественный источник [страстей], не нося в себе, как я сказал, противоположных, подобно мужскому и женскому полу,

предрасположений этих страстей. И это для того, чтобы не был поработчен ими, меняясь от их неустойчивых перемен, разум, которому самой природой вложено чествование божественного образа, убеждающее душу пересоздать себя, по собственной воле, для уподобления Богу и стать пресветлым жилищем великого Царства, то есть Духа Святого, — [Царства], которое сущностным образом существует вместе с Богом и Отцом всех [тварей]. [Такой человек] получает, если позволительно так сказать, полную власть познания Божественного естества, насколько это возможно для него. В силу этого [Богопознания] душе свойственно отрешаться от худшего и становиться лучше, если только она, подобно Богу, хранит в себе, по благодати призвания, нерасхищенную сущность дарованных благ. В такой душе всегда благоволит таинственно рождаться Христос, воплощаемый спасающимися, и рождающую душу Он делает матерью-девой³⁵. Поэтому она, по причине [подобного] свойства, не имеет в себе признаков природы, находящейся под [законами] тления и рождения, как, например, признаков мужского и женского пола.

И пусть никто не удивляется, слыша, что тление становится впереди рождения. Ведь беспристрастно и со здравым разумением рассмотрев природу рождающегося и исчезающего, он ясно увидит, что рождение начинается с тления и оканчивается тлением. Страстных свойств этого рождения, как я сказал, не имеет Христос, то есть Христовы и по Христу жизнь и разум. Ибо истинно говорит [Апостол], указывая, без сомнения, на признаки и свойства природы, находящейся под [законами] тления и рождения: *Во Христе Иисусе нет мужского пола, ни женского* (Гал. 3:28), а есть только богоподобный разум, созданный божественным знанием, и единственное движение воли, избирающее одну только добродетель.

Также [во Христе Иисусе] *нет уже иудея, ни язычника* — [этими словами] обозначается различный, или, точнее сказать, противоположный образ мышления о Боге. Ибо один [образ мышления о Боге], именно эллинский, бессмысленно вводит [идею] многоначалия, разделяет единое Начало на противоположные действия и силы, измышляет многобожное почитание, которое, по причине множества поклоняемых [богов], вносит раздоры и позорит себя разными способами поклонения. А другой, то есть иудейский образ мыслей о Боге, хотя и [учит] об одном Начале, но [представляет Его] узким, несовершенным и почти несуществующим, лишенным Слова и Жизни — и через эту противоположную крайность впадает в равное с предыдущим учением зло, то есть в безбожие. Ибо он ограничивает одним только Лицом единое Начало, существующее или [совсем] без Слова и Духа, или Словом и Духом обладающее как свойствами. [Это учение] не замечает, что Бог, лишенный [Слова и Духа], уже не есть Бог. Ибо не будет

Богом тот, кто наделен [Словом и Духом] как случайными свойствами по сопричастности, подобно разумным [тварным существам], состоящим [под законами] рождения. Оба эти [учения о Боге] отсутствуют во Христе ³⁶, ибо [в Нем существуют] единственное учение истинного благочестия и неизблемый закон таинственного богословия, отвергающие растяжение Божества в первом учении и не принимающие сокращение Его во втором ³⁷. Ведь Божество не должно представляться, в силу Своего естественного множества, находящимся во внутреннем раздоре [с Самим Собой] — что есть эллинское [заблуждение]; не должно Оно представляться, по причине единоипостасности, подверженным страданиям, будучи лишено Слова и Духа или одаренное Словом и Духом, как случайными свойствами, — это есть иудейское [заблуждение] ³⁸. [Поэтому закон таинственного богословия] учит нас, через призвание благодати усыновленных по вере к познанию истины, постигать единое естество и силу Божества, именно — Единого Бога, созерцаемых в Отце и Сыне и Святом Духе, то есть [познавать] единственный и беспричинный Ум, пребывающий сущностным образом и являющийся Родителем единственного Слова, существующего безначально по сущности, [а также познавать] Источник единой присносушей Жизни, сущностным образом пребывающей как Дух святой. [Следует познавать] в Единице Троицу и в Троице Единицу; не одну в другой, потому что Троица не является для Единицы тем, чем является случайное свойство для сущности, а Единица не находится в Троице, ибо бескачественна ³⁹; и не как одно и другое, потому что не инаковостью естества Единица отличается от Троицы, будучи простым и единым Естеством; и не как одно наряду с другим, потому что не ослаблением силы отличается Троица от Единицы, или Единица от Троицы; и не как нечто общее и родовое, созерцаемое одной лишь мыслью, отличается Единица от Троицы, [ибо Божественная] сущность является подлинно Самосушей, а [Божественная] сила — действительно самомошной; и не как одно через другое, ибо то, что совершенно тождественно и безотносительно ⁴⁰, не опосредствуется связью, наподобие связи следствия с причиной; и не как одно из другого, ибо Троица, будучи нерожденной и самоявленной, не происходит из Единицы путем творения ⁴¹.

Но мы мыслим и говорим [о Боге], Который истинно есть и Единица, и Троица; Он — Единица вследствие логоса Своей сущности и Троица вследствие образа [Своего] существования. [Мы исповедуем] всю ту же самую Единицу, неразделенную Ипостасями; и всю ту же самую Троицу, неслиянную Единицей, чтобы не вносилось многобожия разделением или безбожия слиянием, и, избегая этих [двух крайностей], всесветло сияет учение Христово ⁴². Под учением же Христовым я разумею новую проповедь истины, в

которой *нет мужского пола, ни женского*, то есть нет признаков немощи естества, стоящего под [законом] тления и рождения; *нет уже иудея, ни язычника*, то есть нет противоположных учений о Божестве; *нет обрезания, ни необрезания*, то есть нет соответствующих этим [учениям] служений; ибо одно из них — иудейское служение — посредством символов закона порицает зримое творение и клеветает на Зиждителя, как на Творца зла⁴³, а другое — языческое служение — боготворит творение ради удовлетворения страстей и восстанавливает это [творение] против Творца: подобным образом оба служения приводят к одному злу — богохульству; *нет варвара, ни скифа*, то есть нет разделения единого [человеческого] естества, по своей воле бунтующего против самого себя, вследствие чего вопреки природе и вторгся в человечество губительный закон взаимного убийства; *нет раба, ни свободного*, то есть нет идущего против воли разделения естества [человеческого], которое делает бесчестным равночестного по природе и имеет себе помощником закон, отражающий образ мыслей властвующих и тиранически попирающий достоинство образа [Божия]⁴⁴; *но все и во всем Христос*, посредством того, что выше природы и закона Созидающий в Духе образ безначального Царства, — и этот образ, как было указано, начертывается [в душе] смирением сердца и кротостью, сочетание которых указывает на человека, совершенного во Христе (Кол. 1:28). Ведь всякий смиренномудрый, без сомнения, кроток, а всякий кроткий, без сомнения, и смиренномудр. Он смиренномудр, ибо познал, что владеет заимствованным бытием⁴⁵, и кроток, ибо познал [правильное] употребление данных ему от природы сил. Заставляя служить эти [естественные силы] разуму для рождения добродетели, он совершенно отвлекает их энергию от чувственных ощущений. Вследствие этого в уме он всегда движется к Богу, а в чувстве — совершенно неподвижен, не воспринимая опыта всего того, что причиняет печаль телу, и не начертывая в душе след печали взамен [царящей] в ней радости. Ибо он не смотрит на отсутствие наслаждения как на ощущаемую боль, потому что знает только одно наслаждение — сожитие души со Словом; лишение этого [наслаждения для него] — бесконечная мука, распространяющаяся на веки вечные. Поэтому, оставив тело и телесное, он устремляется к Божественному сожитию; даже если бы он властвовал над всеми, живущими на земле, то и тогда считал за [подлинное] лишение только одно — недостижимость ожидаемого обожения по благодати.

Итак, очистим себя от всякой скверны плоти и духа (2 Кор. 7:1), чтобы, угасив похоть, нелепо кокетничающую со страстями, освящать Божественное Имя, и свяжем разумом ярость, приводимую в неистовство наслаждениями, чтобы, соделавшись кроткими, принять грядущее Царство Бога Отца. Присоединим к прежним словам Молитвы следующие:

Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли.

Кто таинственно приносит Богу служение одной разумной силой [своей], отрешенной от похоти и ярости, тот на земле, подобно чинам ангельским на небе, исполняет волю Божию. [Он уже] стал сослужителем и сожителем Ангелов, как говорит великий Апостол: *Наше же жителство — на небесах* (Флп. 3:20). У таких [людей] нет ни похоти, расслабляющей наслаждениями напряжение ума, ни ярости, беснующейся и бесстыдно лающей на сродное себе. В них остается лишь один-единственный разум, естественно приводящий разумные существа к первому Разуму ⁴⁰. Только этому радуется Бог и только этого требует от нас, рабов Своих. Открывается это в Его словах Давиду: *Что бо Ми есть на небеси? И от тебе что восхотех на земли* (Пс. 72:25). Но святые Ангелы на небе ничего не приносят Богу, кроме разумного служения ⁴¹. Желая того же и от нас, [Господь] научает молящихся говорить: *Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли.*

Так пусть же наш разум устремляется к исканию Бога, а сила желания пусть становится влечением к Нему, как и яростное начало пусть вступает в боре, чтобы сохранить Его. Или, точнее сказать, пусть весь ум [наш] простирается к Богу, побуждаемый, словно неким гласом, напряжением страстности и распалением предельным порывом силы желания ⁴². Подражая таким образом Ангелам небесным, мы всегда будем служителями Бога и на земле явим равноангельское житие ⁴³, а поэтому наравне с Ангелами будем обладать умом, полностью безучастным к тому, что ниже Бога. Живя подобным образом, мы по Молитве обретем, как хлеб насыщенный, животворящий и насыщающий души наши для сохранения крепости дарованных нам благ, [Само] Слово, изрекшее: *Я есмь хлеб жизни, сшедший с небес, дающий жизнь миру* (Ин. 6:33, 35—38). Это Слово становится всем, соразмерно нам, насыщающимся добродетелью и мудростью, и воплощается различным образом, как только Оно Само ведает, ради каждого из спасаемых. [Примем же Его], живя еще в веке сем, согласно смыслу следующего изречения Молитвы:

Хлеб наш насыщенный даждь нам днесь.

Словом «днесь», как думаю, означает нынешний век. Или, чтобы яснее истолковать это место Молитвы, можно сказать: хлеб наш, который Ты уготовал в начале для бессмертия естества [человеческого], дай нам днесь, в настоящей мертвенной жизни, чтобы вкушение хлеба жизни и познания победило греховную смерть, — того хлеба, причастия которого лишило преступление Божественной заповеди первым человеком. Ведь если бы он насытился этой Божественной пищей, то не был бы взят в плен смертью греха.

Однако молящийся о том, чтобы получить этот насущный хлеб, не получает его весь целиком таким, каков он есть, но получает лишь настолько, насколько сам получающий может [воспринять его]. Ибо Хлеб жизни, как Человеколюбец, хотя дает Себя всем просящим, но не всем одинаково: совершившим великие деяния дает больше, а совершившим [деяния] меньшие дает меньше, то есть дает каждому, насколько может принять его духовное достоинство⁹⁰.

К такому пониманию настоящего изречения [Молитвы] привел меня [Сам] Спаситель, повелевающий ученикам [Своим] не заботиться вовсе о чувственной пище, говоря им: *Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться* (Мф. 6:25), *потому что всего этого ищут люди мира сего* (Лк. 12:30), [а вы] *ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мф. 6:33). Как же [Господь] учит в Молитве не искать того, что Он [Сам] прежде заповедовал? — Ясно, что в Молитве Он не велел просить того, что и в заповеди [Своей не повелел], ибо в Молитве мы должны просить о том, что и по заповеди должны искать. А что [Господь] искать не позволяет нам, о том и молиться незаконно. Если Спаситель заповедал искать одного Царства Божия и правды, то Он побуждал добывающихся Божественных даров и в Молитве просить о том же, чтобы, через эту Молитву утвердив благодать искомых по природе [благ], соединить и отождествить через относительное единение⁹¹ волю просящих с желанием Подателя благодати.

Если же Молитва повелевает нам просить и того повседневного хлеба, которым естественно поддерживается наша настоящая жизнь, то это для того, чтобы мы не переходили границ Молитвы, охватывая мысль целые периоды лет, и не забывали, что мы смертны и имеем [здесьнюю] жизнь, подобную преходящей тени, но чтобы, не отягощаясь лишней заботой, просили в Молитве и хлеба на день. И покажем, что мы любомудренно, по Христу, превращаем [земную] жизнь [нашу] в размышление о смерти, по своей воле упреждая природу и до наступления смерти отсекая от души попечение о телесном, дабы она не прилеплялась к тленному и не извращала [влечением] к материи естественного употребления [своего] стремления [к Богу], приучаясь к любостыжанию, лишаящему богатства Божественных благ.

Итак, будем избегать, насколько возможно, любви к материи и сموем, как пыль, с мысленных очей [наших] саму связь с ней; будем довольны одним тем, что поддерживает нашу жизнь, а не тем, что доставляет ей наслаждение. Будем молить Бога, как научились, о том, чтобы душе нашей не впасть в рабство и не подпасть, ради тела, под иго зримых [вещей]. Тогда ясно будет, что мы едим для того, чтобы жить, а не живем для того, чтобы

есть³², поскольку первое свойственно разумной природе, а второе — неразумной. Будем строгими блюстителями этой Молитвы, самими делами [своими] показывая, что мы твердо придерживаемся одной-единственной жизни — жизни в Духе, и для стяжания ее употребляем [всю] настоящую жизнь. Докажем на деле, что ради жизни духовной мы только терпим эту [бренную жизнь], подкрепляя ее одним хлебом и сохраняя, насколько возможно, в здоровом состоянии только для того, чтобы нам не [просто] жить, но жить для Бога, делая тело, одухотворенное добродетелями, вестником души, а душу, отличающуюся постоянством в добре, содейывая проповедницей Бога³³. И хлеб сей естественным образом ограничим [нуждами] одного дня, не смея распространять прошения о нем на другой день из [повиновения] Даровавшему эту Молитву. Стало быть, деятельно настроив себя сообразно смыслу Молитвы, приступим в чистоте и к остальным речениям, говоря:

И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим.

Кто, согласно пониманию предшествующего изречения Молитвы, в веке сем, который символизируется, как мы сказали, [словом] «днесь», добивается Молитвой нетленного Хлеба премудрости, [вкушения] которого нас лишило изначальное преступление [заповеди]; кто признаёт только одно наслаждение — преуспевание в Божественном, Податель которого по природе есть Бог, а хранительница по произволению — свободная воля принявшего; кто знает одно только горе — неудачу в этом преуспевании, внушителем чего служит диавол, а совершителем — всякий, по расслабленности воли устающий от Божественного и не хранящий [этого] сокровища, которое удерживается [в душе любовным] расположением воли; кто добровольно не тяготеет к зримым вещам и потому не уступает случающимся с ним телесным печалям, — тот действительно прощает бесстрастно согрешающим против него³⁴. Ведь того блага, которое он с любовью и тщанием сохраняет в себе; никто не может отобрать, ибо оно, как то удостоверяется верой, по природе [своей] неотъемлемо. Он предстает перед Богом примером добродетели и, если так можно сказать, призывает Неподражаемого подражать себе, говоря: *остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим*; он молит Бога быть таким, каким он сам был в отношении к ближним. Ибо если он желает, чтобы и Бог простил ему так же, как он сам простил долги согрешившим против него, что как Бог бесстрастно прощает тех, кого прощает, так и он прощает согрешивших, оставаясь бесстрастным к тому, что случается с ним, а поэтому не допускает, чтобы ум [его] был запечатлен воспоминаниями о прежних скорбях, являя себя человеком, не отделяющимся от других людей и не расчлняющим [единое] естество [человеческое]. Ибо, когда воля подобным образом соединяется с

логосом природы, тогда обыкновенно и происходит примирение Бога с [человеческим] естеством, поскольку невозможно иначе естеству, добровольно бунтующему против самого себя, принять неизреченное снисхождение Божества. И, конечно, Господь желает нашего примирения друг с другом не для того, чтобы научиться у нас примиряться с согрешившими и согласиться на возмещение многих и ужасных обид, но Он для того желает этого, чтобы очистить нас от страстей и показать, что душевное состояние тесно связано с благодатью⁵⁵. И ясно, что когда воля соединилась с логосом природы, то свободное произволение людей, исполняющих это, уже не будет бунтовать против Бога. Ведь в логосе природы нет ничего противоразумного, поскольку он есть и естественный, и Божественный закон, принимая в себя и движение воли, действующей в согласии с ним⁵⁶. А если в логосе природы отсутствует противоразумное, то вполне естественно, что и воля, движимая в соответствии с ним, будет действовать во всем согласно с Богом. Это и есть деятельное расположение души, через благодать Благого по естеству [Бога] способствующее рождению добродетели.

Такое расположение [души] имеет просящий в Молитве духовного Хлеба, а вслед за ним такое же расположение обретет и тот, кто, понуждаемый [потребностями телесной] природы, просит одного только повседневного хлеба. Сознывая себя смертным по природе, он оставляет долги должникам, а затем, в виду неизбежности [смертного часа], каждый день ожидает естественно неизбежного и своей волей предупреждает природу, становясь самовольным мертвецом для мира по словам [Псалмопевца]: *Тебе ради умерщвляемся весь день, вменихомся яко овцы за колена* (Пс. 43:23). Вследствие этого он примиряется со всеми, чтобы, претворяясь к жизни неувядающей, не принести с собой признаков порочности нынешнего века и чтобы получить от Судии и Спасителя всех в равное воздаяние то, что здесь [на земле] взял в долг. Ибо [благое] душевное расположение к опечалившим необходимо обоим⁵⁷ для их же пользы. И это являют следующие слова Молитвы:

И не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого.

Этим словами Писание показывает, что кто полностью не примирился с согрешающими [против него] и не представил Богу сердце, чистое от скорби и просвещенное светом примирения с ближними, тот не только не получит благодати тех благ, о которых молился, но и предан будет праведным судом искушению и лукавому, чтобы ему научиться очищаться от прегрешений, устраняя свои жалобы на других. Искушением же называется закон греха — его не имел первый человек, приведенный в бытие [Богом], а под «лукавым» подразумевается диавол, который привмешал этот [закон] к человеческому естеству и обманом убедил человека направить [все] стрем-

ления [своей] души к недозволенному вместо дозволенного, а тем самым склониться к нарушению Божественной заповеди, вследствие чего он потерял нетление, дарованное ему по благодати.

Или иначе: «искушением» называется добровольное расположение души к плотским страстям, а «лукавым» — способ деятельного исполнения страстного настроения души⁹⁸. От них не избавит никакой праведный Судия того, кто не простил долгов [своим] должникам, а только просил об этом в молитве. Такому [человеку], жестокому и суровому сердцем, [Господь] попускает оскверняться законом греха и оставляет его во власти лукавого, поскольку он страсти бесчестия, семена которых сеются диаволом, предпочел природе, Создатель которой есть [Сам] Бог. И действительно, [Господь] не препятствует ему, когда он волей склоняется к плотским страстям, и не избавляет его от [многообразных] способов деятельного осуществления страстных настроений души, поскольку, считая природу ниже неимеющих самостоятельного бытия страстей, он, вследствие попечения об этих страстях, не познал логоса природы. А [человеку] должно познать, что такое закон естества и что такое тирания страстей, не естественным, а случайным образом вторгшаяся в него по причине его свободного согласия. И этот [закон естества] он должен сберечь, блюдя его созвучной с природой деятельностью, а тиранию страстей изгнать из своей воли и [силой] разума сохранить [непорочной] свою природу, саму по себе чистую, незапятнанную и свободную от ненависти и раздора. Затем волю свою, которая не должна привносить ничего такого, чего не дарует логос природы, он обязан сделать спутницей естеству. А поэтому ему следует удалять [от себя] всякую ненависть и всякий раздор к сродному ему по природе, чтобы Бог услышал его, когда он будет произносить эту Молитву, и вместо простой дал бы ему двойную благодать: и прежних грехов прощение, и от будущих покров и избавление; и дабы не допустил его впасть во искушение и стать рабом лукавого, — [все это] за одно только, что он с готовностью прощает долги ближним.

Поэтому и мы, возвращаясь, кратко повторим сущность сказанного. Если желаем избавиться от лукавого и не впасть во искушение, будем верить Богу и простим долги должникам нашим. *А если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших* (Мф. 6:15). Тогда мы не только получим прощение соделанных нами грехов, но победим и [сам] закон греха, [так как Господь] не допустит нас извещать его, и попром родителя греха, лукавого змия, об избавлении от которого молимся. И Военачальником нашим будет при этом Христос, победивший мир; Он вооружает нас законами заповедей, и в соответствии с этими законами, посредством отвержения страстей и через любовь связывает воедино природу

[человеческую]. Как Хлеб жизни, мудрости, ведения и правды, Он привлекает к Себе наше ненасытное желание; во исполнение Отчей воли Он соделывает нас сослужителями Ангелов, так что еще в этой жизни мы, подражая [Ангелам], являем в своем житии небесное благоугождение [Богу]. Затем Он возводит нас на высшие ступени Божественного, ведущие к [Самому] Отцу светов (Иак. 1:17) и соделывает нас, через благодатное общение со [Святым] Духом, причастниками Божественного естества, благодаря чему мы все без ограничения назовемся детьми Божиими и пречисто будем носить [в себе] всего Сына Божия по естеству — Самого Совершителя этой благодати, от Которого, через Которого и в Котором мы имеем и будем иметь и бытие, и движение, и жизнь.

Итак, пусть целью этой Молитвы будет для нас лицезрение таинства обожения, дабы мы познали, вместо каких и какими соделало нас истощание через плоть Единородного, а также откуда и куда нас, занявших во вселенной самое долнее место, в которое низринула нас тяжесть греха, возвел [Господь] силой [Своей] человеколюбивой руки⁹⁹. И еще более возлюбим столь мудро Уготовавшего нам это спасение. Делами покажем эту Молитву исполняемой и будем проповедниками Бога — истинного Отца [нашего] по благодати. И да не будет у нас страстей бесчестия, которые показывают, что отцом нашей жизни мы имеем лукавого, всегда покушающегося тиранически повелевать естеством [человеческим]. И не обменяем, сами того не заметив, жизни на смерть. Ибо каждый из них¹⁰⁰ имеет обыкновение вознаграждать присоединившихся к нему. Один дает любящим Его вечную жизнь, а другой, через внушение добровольных искушений, производит в приближающихся [к нему] смерть.

Ибо искушения бывают, [как это видно] из Священного Писания, двух родов: один род — приятный, а другой — болезненный¹⁰¹; один — добровольный, а другой — невольный. Первый из них есть родитель греха, а поэтому мы должны молиться, чтобы не подвергнуться ему, согласно наставлению Господа, говорящего: *И не введи нас во искушение и Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мф. 26:41). А второй [род искушений], наказывая грехолюбие наведением невольных страданий, является карателем греха. Если кто претерпит такое [искушение] и если он не будет пригвожден гвоздями порока, то услышит великого Иакова, явственно зывающего: *С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие. От терпения опытность* (Иак. 1:2—4; Рим. 5:4). Лукавый же злорадно наблюдает за теми и другими искушениями: за вольными и невольными. В случае первых он, сея в душе семена телесных наслаждений и раздражая ее ими, замышляет

отвлечь ее от стремления к Божественной любви. Испытания же второго рода он сам [иногда] лукаво ⁸² испрашивает, желая мучениями [и скорбями] погубить природу [человеческую] и понудить душу, изнемогшую в страданиях, воздвигнуть свои помышления на вражду с Создателем.

Но мы, ведая замыслы лукавого, возгнушаемся вольного испытания, чтобы не отвлечь своего стремления от Божественной любви; а [испытание] невольное, случающееся по Божию попущению, мужественно перенесем, дабы показать, что Создателя природы мы предпочитаем [самой] природе. И все мы, призывающие имя Господа нашего Иисуса Христа, да избавимся от здешних наслаждений, исходящих от лукавого, и избежим будущих мук, становясь причастниками зримой сущности будущих благ, открываемой нам в Самом Христе Господе нашем, едином со Отцем и Святым Духом, славимом всеми тварями. Аминь.

К ФЕОПЕМПТУ СХОЛАСТИКУ,

**вопрошающему о «судье неправедном» (Лк. 18:6),
[а также о словах]: «Если кто ударит тебя по правой
щеке» (Лк. 6:29; Мф. 5:39) и «Не прикасайся ко Мне,
ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин. 20:17)**

Для кого Слово есть нечто поклоняемое, для тех и жизнь, толковательница слова¹, есть нечто добродетельно свершаемое, дабы они, восприняв от [духовного] делания печать истинного ведения, узнали благодаря испытанному, насколько важнее быть, чем знать. И быть всегда [будет] важнее и больше, чем знать, покуда благополучно не свершится [полное] усвоение [подвизающихся] к Причине [всего]: усвоение, которое покоем ограничивает движение², а непреложностью воли — [страстные] порывы души, взамен им даруется, вслед за благодатью, обожение — награда за священное и богоподобное житие здесь. И ты, богохранимый владыка, премудро направляя к этому [свою] жизнь, стремишься добиться того, что через Благодать [Божью] предложено всем, но что ускользает от всех в силу своей беспределности. Ибо оно иногда подстрекает [наше] стремление неописуемой и цветущей Красотой, чтобы привлечь к себе; а иногда, чтобы вышkolить [нас], изумлением пред сверхбеспредельным и божественным Величием хоронит пресыщенность — родительницу гордыни и порождение разгульного веселья у тех, кто не видит впереди пламенный меч, поставленный вместе с Херувимами [у сада Едемского] и обращающийся (Быт. 3:24)³, а также у тех, кто приступает к добродетели без страха [Божия]. Но ты, приумножая скромность [свою] величием преуспевания в прекрасном и твердо зиждясь [на вере], далеко продвинулся по пути духовного совершенствования. И меня, неизвестного и смиренного, удостоил своим знакомством, способом, предоставленным природой: я имею в виду способом написания послания. Ведь слово связывает [друг с другом] отсутствующих и являет [никогда] не видевших [друг друга]; через мысль оно сближает и сочетает [с нами] до сих пор незнакомого нам чувственным образом [человека], и он, благодаря этой мысли, начинает обретать свои телесные черты. Поэтому ты, в своей [духовной] преисполненности возжелав мое ничтожество, подвинулся к нетелесному лицезрению [меня]. Явив

себя имеющим преимущество в даре слова, как и в прочих дарах, перед другими [людьми], украшенный всяческими [добродетелями] вследствие праведной жизни, ты возревновал о том, чтобы каким-то образом возвести меня, подслеповатого, к созерцанию священных словес, восхождение к которым превышает [силы] человека, еще не вышедшего за пределы естества и бытия [вещей] неустойчивых и обладающих протяженностью. И [все] это — только ради меня, добровольно смешавшегося с грязью этих [чувственных вещей] и наподобие червя ползающего в навозе нечистых страстей. Однако ради послушания и уважения к вашей любви, посягая на то, что превышает [мое] достоинство, я отвечаю на вашу просьбу и высказываюсь о [столь высоких] предметах — но лишь гадательно, а не утвердительно.

Под «судией неправедным» в Евангелии образно понимается наше разумение, вследствие преступления [заповеди] изначально произведшее неправедный суд ⁴, поскольку оно не приняло заповеди Творца, а ухватилося за совет губителя. Поэтому оно и предпочло скорее быть и стать перстным, чем божественным. «Градом» его является чувство или зримый мир: связанное с ним и неразумно жаждаемое на [чувственных вещах] наше разумение променяло жизнь в отчизне на обитание в чужих краях ⁵, не боясь Бога и не почитая Его, ради нас ставшего человеком. Не боялось оно по неразумию, а не почитало — по самоуверенности, ибо неразумие не предвидит величия [Божественных] приговоров, а самоуверенность не допускает [возможности] испытания, которого Благодать [Божия], ожидая обращения [человека], до поры до времени не попускает. И по своей строптивости попав в ловушку этих [пороков, наше разумение] без необходимости злоупотребляет честью, дарованной Творцом для осуществления должного, то есть свободой воли. И потому оно вынесло решение, будто являемое [чувствам] предпочтительнее умопостигаемого [блага] — что не было законным ⁶.

Докучающая же вдова есть разумная душа, лишившаяся разума, сеющего благие по природе [семена] для плодоношения священных и благочестивых дел. Этот разум одолевается всецелой любовью и расположением к вдове, но не пребывает [долго в подобном расположении] вследствие [своего] тяготения и добровольной склонности к земному.

Истцом же ее, то есть души, является материальное побуждение и мышление жалкой плоти, которое тщится осквернить прекрасное. [Истцами также являются] нечистые бесы, помрачающие светлое, когда они, через наслаждение покоряя нас, ужасным образом напускают на нас позор и страсти нечестия. Вследствие них естество [человеческое] и было осуждено на смерть, поскольку оно не удержало [в себе] подлинной радости данной ему изначально жизни.

Докучания [вдовы] суть угрызения и позывы совести, побуждающие [нас к действию]. Им, исходящим из души, обычно подчиняется, хотя и медленно, жесткость [нашего] разума; хотя и неуступчивая по отношению к прекрасному, по причине своего долгого навыка [в пороке], она не выносит скрывающегося в глубине [души] и как бы постоянно истязającego и тревожащего [наше разумение] мучения. [И угрызения совести не прекращаются] до тех пор, пока не будут поправлены, через воздержание и добровольное умерщвление плотских членов, попирающие душу страсти. Тогда, благодаря благочестию и совершенной ревности о лучшем, [наше разумение] приводится к родству с Самим Словом. И с этими [угрызениями совести], действующими естественным образом, отождествляет принадлежащее Ему Самому и Отцу⁷ Бог, превышающий сущность и естество, Господь наш Иисус Христос — ибо [Писание] гласит: *Бог ли не защитит* (Лк. 18:7) вас — ради меня воплотившийся и через меня губящий губителя естества [человеческого].

Так в сжатом виде изложил я [свое понимание] этого [места Священного Писания], насколько то позволила мера моего разума. Другие по-иному постигают данное место: одни истолковывают его, соотнося с Христом, а вторые — с Антихристом. Но мне страшно подумать и высказать каждое из этих мнений, поскольку подобное сравнение недопустимо. Ибо защита Сына не меньше, а защита Отца не больше; она вообще является лишь защитой Сына, и [действует] только через Сына⁸. И о ней как бы сравнительным образом [Писание] говорит: *Бог ли не защитит вас?* Ибо [Бог] не имеет места; Он будет являться совершенно различным, посредством естества, не могущего совершать равного [Ему], а поэтому неупорядоченного и лишь изображающего [Существо] возвышенное, как находящееся выше⁹. Однако недопустимо и невозможно [представлять себе] изобретателя и учителя зла творящим добро. Ведь *не может дерево худое приносить плоды добрые* (Мф. 7:18). А добро есть защита, и оно надлежащим образом унимает докучание прибегающего [к защите]. Также непозволительно сравнивать с Антихристом Отца, Подателя всякой добродетели и жизни через Сына — Единородного и равного [Отцу] по природе и благодати. Ибо добру не присуще обнаруживаться посредством зла, как свету посредством тьмы, жизни посредством смерти или сущему посредством никоим образом не сущего. Говорю я это не для опровержения упомянутых [толкователей], ибо благодаря их учению соприкасаюсь я с жизнью и следую путем ее, но по причине крайней робости и подтверждаю собственную посредственность. Мне не подобает точно определять прочтение [слова] «докучать», в силу моего [глубокого] невежества в подобных вещах, [которое и сравнивать нельзя] с просвещенностью искушенных и

преуспевших [в них] благодаря своему усердию. Говорят, что прочтение этого слова должно быть определено [по всем канонам грамматики] и иметь скорее тупое, чем обложенное ударение, потому что из [подобного рода] слов ни одно не снабжается обложенным ударением, если только оно не возникает из синересиса безударного: например, [слова] «мыслю», «делаю», «покрываю золотом» и схожие с ними сохраняют и вместе с приставкой ударение на том же слоге.

Что же касается «правой щеки», то под «правой» я подразумеваю [духовное] делание. Возникающая в нас через [осуществление] заповедей божественная жизнь целиком определяет это делание, и [естественно], что оно подвергается ударам лукавого, предвосхищающего нравственное благородство, производимое деланием. Оно бичуется самомнением, [происшедшим] из этого ³⁰, возжигается тщеславием и возносится по отношению к тем, кто не стяжал подобной [жизни]. Поэтому и следует как бы повернуться другой, левой [щекой и подставить] уже прошлую, осквернившую нас ложью века сего, жизнь — и ее постоянно подставлять под удары путем воспоминания. Не обладающим смирением, которое является как бы священным основанием [благочестия] ³¹, лучше умерять себя и быть подвергнутым унижению в качестве грешников, чем быть вознесенными в качестве святых, а затем пасть через гордыню. И это телесным образом свершаемое ради повелевшего Господа пусть почитается наряду с [умозрениями], воспринимаемыми при созерцании, и даже предпочитается им, поскольку [оно служит] священной готовности и предварительному очищению. Исполняющим это даруется навык душевного благородства, а тем самым ограничивается неверие быющего, ибо рвение нанести удар отражается готовностью принять его, и возможно, что [бьющий] будет пристыжен, если не иным чем, то подобным избытком покорности. Могущий это сделать никогда не сопротивляется, удерживаемый повелением [Господа] ³².

Слова же: *Не прикасайся ко Мне* сказаны Господом Марии Магдалине, посчитавшей Его за садовника; ими Он являет и обнаруживает то таинство, что всякая мыслящая душа, еще не возобладавшая над сросшейся с ней хижиной ³³, а поэтому принимающая Слово только за Творца возникающих и гибнущих [вещей], ничем не отличающихся от взращиваемых овощей (ибо в тех и в других наблюдается текучесть [их естества], ограниченность временем и периодичность), — ради них и к ним, [как считает она], пришло и снизошло Слово. [Такая душа] недостойна духовного прикосновения к Слову, а поэтому ищет Его в явленных [вещах]; она знает Его только как ставшего плотью ради нас, но не ведает подобающим образом Его как Бога, рожденного от Бога Отца ³⁴. По всей вероятности, именно об этом заставля-

ют [нас] думать слова: *Я еще не восшел к Отцу Моему*, сказанные к таковому образом расположенной душе, еще не вознесенной [на вершины созерцания] путем высшего богословия и веры, которыми и ограничивается естество зримых [вещей] ¹⁸. Такая душа, словно некая галилеянка, еще нуждается в более совершенном понимании этого и в том, чтобы [Господь], как Воспитатель ¹⁹, возвел ее посредством созерцания к способности воспринимать Откровение вещей божественных, постигать, насколько это возможно, Его вместе с логосами, приведенными Им в бытие в качестве первообразов [зримых вещей] ²⁰. [Эта душа нуждается еще и в том, чтобы ей] стать такой, каковым был Господь, ставший и явленный подобным нам [во всем], кроме греха, — и мы, если сподобимся этого дара, будем с Ним, лишённые только одной [греховности] естества ²¹. Ныне, принимая сей [дар] через упование и прославляя его надлежащими делами заповедей, ты уже можешь вкушать радость этого дара, поскольку уверовал и потрудился. [И радость] твоя бесконечна и преизобильна, так как Податель этого дара сверхсущностным образом превосходит и движение естества, и постижимость всякого века.

ТОЛКОВАНИЕ НА 59 ПСАЛОМ

В конце, о изменитися хотящих, в столпотописание Давиду, в научение, вегда сожже средоречие Сирийское, и Сирию Совальскую, и возвратися Иоав, и порази Едома в дебри Солей, 12 тысящ.

Псалом сей надписывается: *В конце, о изменитися хотящих* потому что в конце времен вследствие пришествия Христова происходит, по добровольному изволению и выбору [каждого], изменение и переход людей от неверия к вере, от порочности к добродетели и от неведения к ведению Бога; а также потому что затем при свершении веков благодаря Тому же Спасителю и Богу нашему, произойдет, посредством чаемого Воскресения, всеобщее и естественное в благодати обновление и изменение всего рода человеческого из смерти и тления в жизнь вечную и нетление. *В столпотописание Давиду* — то есть Самому Христу, потому что благодаря божественному Воплощению Его, подобному столпу, уже произошло в Нем как в Родоначалнике и Спасителе, а вслед за Ним и в благочестиво живущих по Христу, уничтожение порочности; а также потому что через Него еще произойдет полное истребление смерти и тления. *В научение, вегда сожже средоречие Сирийское¹, и Сирию Совальскую* — псалом надписывается в научение нам, которые изменяются и будут изменяться (ясно, что речь идет о достоинственном и божественном изменении) духовным Давидом, то есть Христом Богом [нашим]. Ибо только Он один есть истинный Царь Израиля, видящего Бога, поскольку является Губителем всякой злобы и неведения, а также Победителем всякого времени и естества, через которые возникает порочность в нас. Он *сожже Средоречие*, общаясь с нами через плоть², то есть сжег [наше] состояние порочности, затопляемое противоестественными плотскими страстями. И *Сирию Совальскую*, то есть [наше греховное] душевное предрасположение, поработаемое временем или же прельщаемое веком сим. Ибо *Совальская* толкуется как «семь», а это ясно указывает на своеобразность времени, которое седмирично. Ведь диавол имеет обыкновение вопреки добродетели и ведению приводить в созвучное с самим собой движение естество и время, затеявая невидимую брань, как [привел в движение] Адраазар две Сирии против Давида (2 Цар. 10). А «Адраазар», если переводить это слово на греческий язык, означает «рас-торгающий мощь» или «разрушающий силу», каковым и является диавол, который путем обмана расторг изначала, через нарушение божественной за-

поведи, духовную мощь нашей природы, поработив человека времени и естеству. Ибо без этого, то есть без подвластного времени и естеству, он совершенно не в силах вести брань с людьми.

И возвратися Иоав, и порази Едома в дебри Солей, 12 тысяч. Ибо всякий воевода духовного Царя Давида, то есть Господа нашего Иисуса, ведет войну против супротивных сил и поражает 12 тысяч в долине Солей. Долина же Солей есть плоть, которая вследствие непослушания стала презренной страной страстей. В ней, словно в долине, всякий благочестивый и боголюбивый человек поражает посредством разума и созерцания естество и время. Или [иначе]: в подобных людях, вследствие возвышенности их добродетелей и ведения, неразумное предвосхищение³ души никоим образом не находится во власти законов естества и времени. А число двенадцать означает эти естество и время, поскольку естество пятирично вследствие чувств⁴, а время седмирично, как это всем очевидно. А пять в сочетании с семью составляют число двенадцать.

Возможно также, что число умерщвленных обозначает троицу сил души, которая вопреки естеству и вследствие обмана [диавольского] сочеталась и соединилась дурным образом с четверицей чувственных [стихий], — а это обыкновенно и приводит к возникновению всякого греха. Его доблестно поразит тот, кто содействует духовному Давиду в борьбе за истину; кто, как ведущий, вступает в незримые брани и духовно подготовленным противостоит злым силам. Ибо всякой способности души, подвижной вопреки природе, присуще тесно сплетаться с чувственными [стихиями]. Стало быть, когда разумное, яростное и желательное начала — три основные силы души — подчиняются чувственным [стихиям], которых четыре, то возникает число двенадцать. Ведь четыре и сверх того еще три (или три и сверх того еще четыре), сложенные с пятью, и составляют именно это число⁵. Его истребляет тот, кто с верой приближается к Господу и отличается доблестью в борьбе против всякого незримого и враждебного духа.

Настоящий псалом надписывается *изменитися хотящим*, то есть нам, в научение тем благам, которые даруются духовным Давидом. В *столпотисание Давиду*, то есть в провозглашение божественных и спасительных дел Его ради нас. Ибо, согласно сведующим толкователям подобных слов, *столпотисание* означает «провозглашение добрых дел».

Богже, отринул ны еси и низложил еси нас, разгневался еси, и ущедрил еси нас.

Бог отринул нас, когда мы, изначально не блюдя заповедь [Его], показали себя недостойными общения с Ним лицом к лицу⁶. Низложил же нас, когда вследствие нашей порочности изгнал с высоты райской славы.

Разгневался, когда в отщипение и наказание за нашу порочность предал каре смерти. А ущедрил нас, когда через Единородного Сына Своего, воплотившегося Бога Слова, принявшего на Себя все наши долги, искупил нас от смерти и вновь возвел к славе Своей.

Стрясл еси землю и смутил еси ю, исцели сокрушение ея, яко подвижеся.

[Бог] стрясал и смутил нашу землю, то есть [наше] сердце, даровав нам духовный меч (Евр. 4:12), который мудро отделяет лучшее от худшего, воздвигает закон духа против закона плоти, созидает в нас достохвальную брань против страстей, сотрясает их плотную массу и, по предвосхищению, возмущает совесть против неподобающих воспоминаний. А исцеляет посредством духовного возрождения в благодати то сокрушение сердца, которое оно претерпело, изначально пав и поколебавшись через непослушание и нарушение [заповеди, данной] в раю.

Показал еси людям Твоим жестокая, напоил еси нас вином умиления. Дал еси боящимся Тебе знамение, еже убежати от лица лука. Яко да избавятся возлюбленнии Твои.

Бог показывает жестокое боящимся Его через заповеди, предлагая им, в соответствии с деятельным любомудрием, способы умерщвления тела. Или же наоборот: человеколюбиво воспитывая нас для нашей пользы посредством многообразного Промысла и Суда, Он показывает жестокое тем, кто не желает добровольно нести божественное иго закона заповедей [Его]. А напояет Он нас вином умиления⁷, когда дарует нам, в соответствии с духовным созерцанием, ведение, которое следует за очищением посредством делания. Ибо всякое духовное ведение умиляет сердце и вызывает чувство [смирения перед] величием Божественных благодеяний, оказанных нам.

А дает знамение боящимся Его, чтобы убежать от лица лука, научая их носить в теле мертвость Иисуса (2 Кор. 4:10), благодаря которой Он показал полную бездеятельность греха. Ибо истинное знамение есть та сила, которая посредством Креста умерщвляет плотское помышление. *Еже убежати от лица лука* [означает бегство] от обманчивого явления сущих [вещей]. Ведь *лицо лука*, то есть бесовские страсти каждого [человека], есть телесное явление [зримых вещей], которое возбуждает чувство, ранит его подобно стреле и неподобающим образом волнует его. Поэтому Писание и говорит, что боящиеся Господа должны бежать от *лица лука*, а не от «лука»⁸. Ибо «лук» греха, будучи без своего «лица», ничего не сможет сделать против боящихся Господа.

*Дабы избавились возлюбленные Бога*⁹. Возлюбленные Бога суть те, которые при созерцании вмещают в себя мысли Божественного ведения — их и избавляют от всякой лжи и от всяких тревожащих душу по предвосхище-

нию греховных воспоминаний образы добродетелей, возникающие при [духовном] делании.

Спаси десницею Твоею и услыши мя. Бог возглагола во святем своём: возрадуясь и разделю Сикиму и юдоль жилищ размерю.

Бог спасает десницей Своей, давая во искупление ⁹ ради спасения мира Единородного Сына Своего, ибо Сын есть Десница Отца¹⁰. А внимает Он, уделяя праведному, помимо отпущения грехов, еще и духовные дары. Ведь Бог слышит молящего Его и дает ему через покаяние отпущение грехов, а затем внимает, даруя, помимо этого, еще и способность творить чудеса посредством духовной благодати. Глаголит же во святем своем, то есть в воплотившемся Слове Своем, возвещая через Домостроительство по плоти Самого Христа сокрытую от веков и от поколений Божественную цель Свою. Благодаря человеколюбивому пребыванию Его среди нас, [Бог] как бы ясно вызывает [к нам], даруя живущим во образец жизни вечной пример добрых дел — образ более громкого гласа. Глаголит Он и в каждом святом, хранящем заповеди Его, как бы являя через дела святых живые слова, которые громче всякого гласа.

Радуется праведный, когда, достигнув совершенства через благодать Единородного, он становится достаточно сильным для того, чтобы разделить Сикиму, то есть чтобы предложить другим, соразмерно достоверному опыту и исходя из него, мужественные образы добродетелей в [духовном] делании. Ибо *Сикима* толкуется как «плечо»¹¹, что означает навык воздержания от всяких страстей и навык осуществления добродетелей. Ведь, как говорят, плечо есть символ делания.

И [Бог] размеряет *юдоль жилищ*, то есть уделяет, соответственно естественному созерцанию, каждому из сущих подобающие [ему] логосы. Ибо *юдоль жилищ* есть нынешний мир, в котором вследствие различия душевных предрасположений и умонастроений каждого отсутствует незыблемость всего, и здешняя жизнь наша подобна жизни в шатрах, разбиваемых на краткое время.

Или: *юдоль жилищ* суть образы добродетелей, которые [Бог] премудро разделяет между научаемыми, даруя воспитание, соответствующее душевным свойствам каждого и ограждая [приобретенные ими духовные] сокровища. Ибо [Бог] ведает, как посредством доброго научения уделить каждому путь, ведущий ко спасению.

Или: *юдоль жилищ* суть церкви верующих народов, которые были учреждены по всей вселенной Христом Спасителем и Богом нашим. Такое [объяснение], как я думаю, более очевидно¹², чем другие.

Наконец, *юдоль жилищ* размеряет тот, кто объемлет [своим духовным] ведением телесный мир, словно юдоль жилищ. Ибо в Писании тело часто называется «жилищем».

Мой есть Галаад, и мой есть Манассий, и Ефрем — крепость главы Моея.

Галаад, согласно одному из толкований этого слова, означает «откровение». А *Манассий* толкуется как «забвение». Откровение же и забвение естественным образом сочетаются с [человеком] праведным. Ибо он воспринимает посвящение посредством созерцания неизреченных [таин], а забвение — посредством трудов добродетели. И, как следствие этих трудов, [он вкушает] радость духовного созерцания. *Ефрем* толкуется как «расширение», а это есть незыблемое упование на будущие блага, которое является «заступлением» главы праведного, то есть веры ⁴. Ибо *главой* всякого праведного [человека] и всякого благого дела является упование ⁵. Незыблемое же упование на будущие блага есть непоколебимая крепость веры. Вследствие этого упования мы, расширяемые скорбями, созерцаем будущее, как настоящее, и пребываем негибкими в искушениях.

Иуда — царь мой, Моав — коноб упования моего.

Иуда толкуется как «исповедание», ибо у святых исповедание всегда начинается с молитвы. Но *Иуда* может пониматься и как Господь, Который есть истинный Царь духовного Израиля и [всякого человека], зрящего Бога ⁶ ради нас человеком, Он, исповедуясь Отцу, говорит: *Исповедаю Тебя, Святый Отче* (Мф. 11:25) ⁷. *Моав* же толкуется как «лоно отца» ⁸. Под ним понимается наше тело, посредством которого в соответствии с деятельным любомудрием (а его можно сравнить с купелью) происходит очищение от грехов, подобно тому, как тело оmyвается в бане ⁹. Ведь очищение есть омовение надежды, то есть готовность через жизнь в чистоте унаследовать, по упованию, уготованные нам [изначала] блага.

Под *Моавом* может также пониматься и Воплощение Господа. Ради нас Он стал Сыном Человеческим и истинной Купелью упования нашего, то есть Тем, Кто очищает нас от грязи и скверны, возникающих вследствие греховности нашей.

На Идумею простру сапог Мой.

Идумея толкуется как «крово-красная глина» ¹⁰; под ней можно понимать и плоть Господа, в которой, словно в обуви, Он пришел к людям. Ибо иначе невозможно для твари постичь Творца, поскольку по природе Он беспределен и непостижим.

Под *Идумеей* еще можно понимать и плоть каждого из нас. На нее простирается сапог, то есть подвижничество и воздержание, оберегающие душу от злых шипов и колючек диавола — так следует понимать *сапог* ¹¹. Ибо без подвижничества и воздержания борец благочестия ¹² не в силах одолеть плотские страсти.

Под *сапогом души* можно также понимать и чувство, умерщвляемое посредством разума и созерцания. Через это чувство душа входит в обще-

ние с чувственными вещами и, невреждимо переходя через век сей, посредством ощущения (словно посредством сапога) воспринимает логосы чувственных вещей, представляемые в своих образных и видимых различиях. Затем она сосредотачивается на познании и постижении единого, единственного и царствующего Слова²².

Мне иноплеменницы покоряшася.

Когда Господь во плоти явился в местах нашего обитания, Он подчинил силой Своего могущества не только побежденных [Им] духов злобы, но покорил также и все народы, откликнувшиеся на зов Евангельской проповеди. Иноплеменники покоряются и всякому праведному [человеку], когда он наступает, словно сапогом на землю, своим воздержанием на плотский закон греха и уничтожает не только нечистые страсти, свившие себе гнездо во плоти, но [истребляет] и побуждающих их к действию злых бесов.

Кто введет мя во град ограждения?

Град ограждения есть мудрость, образующаяся из многих божественных и таинственных умозрений, которая, как сказал один толкователь, окружена и ограждена твердынями добродетелей.

Или иначе: *град ограждения* есть то душевное состояние, пребывая в котором, подлинно благочестивый и боголюбивый муж становится непреступным и неуязвимым для недругов, благодаря стене святых Сил, охраняющей его.

Кроме того, *град ограждения* есть душа, защищенная стеной [праведной] жизни и разума, а также преисполненная дарами всяческих добродетелей.

Наконец, *град ограждения* есть навык в истинном и твердом ведении, окруженный стеной всех нравственных, естественных и богословских умозрений²³. В этот град приводится всякий праведный [человек], и Проводником ему служит один только Бог, привлекающий к Себе всех [людей] невыразимым величием Своей Благости.

Или кто наставит²⁴ мя до Идумей?

Идумея, как показало предшествующее рассуждение, есть тварное мироздание, доступное [нашему] восприятию. В пределах этого мироздания и возвращается естественное созерцание, [осуществляемое] в духе. А соответственно подобному созерцанию, *от величия красоты созданий сравнительно познаётся Виновник [бытия их]* (Прем. 13:5). И он познаётся теми, кто благочестиво предаётся познанию сущих.

Или еще: [*Идумея* есть] деятельное любомудрие, [осуществляемое] через плоть ради добродетелей. Благодаря такому любомудрию наше тело становится храмом Святого Духа, созидаясь вместе [с исполнением] прекрасных заповедей²⁵. И к этому любомудрию [нас] приводит опять же Сам

Господь, даруя любящим Его знание зримых [вещей] и научая их умерщвлению членов сей земной и тленной плоти.

Или, чтобы сказать кратко, *град ограждения* есть духовное созерцание умопостигаемого, а *Идумея* есть знание чувственного. К ним приводит [нас] Единственная Премудрость Бога Отца — Единородный Сын [Его]. Поэтому и руководящий [нами] пророк говорит:

Не Ты ли, Боже, отринувший нас?

То есть Ты, Боже, изначально отринувший нас вследствие греха [нашего, теперь] из сострадания сжалившись над нами, ведешь нас во град ограждения и приводишь вплоть до Идумеи, как [это видно] из предшествующего толкования.

И не изыдеши, Боже, в силах наших.

Ибо Бог не изыдет на того, кто надеется [только] на самого себя, кто уповает на лук свой и начертывает на мече спасение свое. Но, разумеется, Бог изыдет на брань против невидимых врагов и [придет на помощь] тем, кто вместе с Самим Богом избодает рогами врагов и во имя Его уничтожает восстающих на них (Пс. 43:6—7).

Дажде нам помощь от скорби, и суетно спасение человеческо.

Пророк от лица общей природы [человеческой] умоляет Бога и Спасителя даровать нам помощь от скорби, которая вследствие греха распространилась по всему естеству [нашему] и оттеснила его к самым врагам ада. Скорбь есть, по моему мнению, тирания и владычество смерти и тления, а помощь — даруемое благодатию твердое упование на воскресение [из мертвых]. К нему и обращают [свои] взоры благочестивые [люди], мужественно переносящие бесславие смерти.

Или: скорбь есть труд ради добродетели, а помощь — получаемое подобным трудом, по благодати Божией, бесстрашие. По сравнению с этим бесстрашием всякое спасение человеческое есть [просто] суета и совершенное ничто. Так следует понимать суету.

О Боже сотворим силу, и Той уничтожит стужающих нас.

О Боже сотворяют силу те, которые не приписывают самим себе преуспеяние в добродетели и не относят за счет собственной мудрости постижение Божественных таин. В них целиком обитает Сам Единственный Бог, Который созидает всякую добродетель и дарует ведение, уничтожая злых бесов, противостоящих добродетели и ведению и стремящихся, через порок и неведение, придавить гнетом боящихся Бога. Ибо Он, являясь творцом всяческих, есть и Спаситель всех. Ему же подобает слава во веки. Аминь.

ГЛАВЫ О БОГОСЛОВИИ И О ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВЕ ВОПЛОЩЕНИЯ СЫНА БОЖИЯ

Первая сотница

1. Бог — един, безначален, непостижим и обладает всей силой целокупного бытия; Он совершенно исключает всякую мысль о времени и образе существования бытия¹, поскольку недоступен для всех сущих и не познается ни одним из сущих через Свою естественную проявленность².

2. Бог, как это доступно нашему познанию, не есть Сам по Себе ни начало, ни середина, ни конец; не является Он и ничем из того, что, следуя за Ним, созерцается естественным образом. Ибо Бог безграничен, неподвижен и беспределен, так что Он безгранично превосходит всякую сущность, силу и действие³.

3. Всякая сущность вводит вместе с собою и предел самой себя, ибо ей присуще быть началом движения, созерцаемого в ней как возможность. Всякое естественное движение к действию, мыслимое после сущности и до действия, есть середина, поскольку оно естественным образом постигается как нечто среднее между обоими⁴. А всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение мыслимого до него сущностного движения⁵.

4. Бог не есть сущность — ни в общем, ни в конкретном смысле этого слова⁶, — даже если Он есть Начало; Бог не есть возможность — ни в общем, ни в конкретном смысле этого слова, — даже если Он есть Середина; Бог не есть действие — ни в общем, ни в конкретном смысле этого слова, — даже если Он есть Завершение мыслимого до этого завершения сущностного движения. Но Бог есть созидающее сущность и сверхсущностное Первоначало бытия; Он есть созидающая силу и наимогущественная Основа⁷; наконец, Он есть бесконечное и действительное Состояние всякого действия⁸. Кратко сказать, Бог есть Творческая Причина сущности, силы и действия, то есть начала, середины и конца.

5. Начало, середина и конец суть отличительные признаки [существ], разделенных временем. Можно с полным основанием сказать, что они суть

отличительные признаки [всего], обозреваемого в веке сем. Ибо время, которое измеряет движение, ограничивается числом; век же, содержа в себе категорию времени, которая мыслится одновременно с существованием, допускает отделение, поскольку он начал быть. А если время и век не безначальны, то тем более не безначальны те [существа], которые объемлются ими⁶.

6. Бог по природе есть всегда и в подлинном смысле слова Единый и Единственный; Он заключает в Себе всю совокупность подлинного бытия и в то же время превосходит это бытие. А если это так, то вообще ничто из того, что обозначается словом «бытие», не обладает бытием в подлинном смысле слова. Ведь вообще ничто из того, что отлично от Бога по сущности, не созерцается вместе с Ним от вечности — ни век⁷, ни время, ни те [твари], которые обитают в них. Ибо подлинное и неподлинное бытие никоим образом не сочетаются друг с другом.

7. Всякое начало, середина и конец вовсе не отрицают категорию отношения. Бог же, существуя в беспредельной бесконечности, превосходит вообще всякое отношение и, естественно, не является ни началом, ни концом, ни серединой. Ибо Он не есть какая-либо вещь из тех, в которых возможно созерцать категорию отношения⁸.

8. Все сущие, как утверждается, постигаемы умом и содержат в себе ясные начала ведения их. Бог же называется «Недоступным для умосозерцания», и из всех умосозерцаемых [существ] только бытие Его одного принимается на веру. Поэтому ни одно из них не может быть сопоставлено с Ним.

9. Ведения сущих содержат для доказательства собственные логосы, которые природным образом соединены воедино и четкие пределы которых придают существованию сущих естественную устойчивость⁹. Что же касается Бога, то посредством этих логосов сущих обретается вера только в бытие Его. Он дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть, и [подобная вера] доступнее всякого доказательства. Ибо вера есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум¹⁰.

10. Бог есть Начало, Середина и Конец сущих, так как Он является действующим, а не претерпевающим¹¹. Он также есть и все то, чем именуем Его мы. Ибо Бог есть Начало как Творец, Он — Середина как Промыслитель и Конец как Описание¹². Ибо [Апостол] говорит: *Все из Него, Им и к Нему* (Рим. 11:36).

11. Нет разумной души, которая по сущности была бы более ценной, чем [другая] разумная душа. Ибо Бог, будучи Благим, созидает всякую душу по образу Самого Себя и приводит ее в бытие самодвижущейся¹³. И

каждая [душа] по своей воле избирает либо честь, либо через дела свои добровольно принимает бесчестие.

12. Бог есть, как написано, *Солнце правды* (Мал. 4:2) и Он просто " озаряет всех лучами [Своей] Благости. Душе присуще по свободной воле становиться либо, как боголюбивой, воском, либо, как испытывающей склонность к материи, грязию. Ведь подобно тому, как грязь естественным образом высушивается солнцем, а воск мягчает под лучами его, так и всякая душа, тяготеющая к материи и добровольно подражающая грязи, наказывается Богом, ожесточается и, подобно фараону (Исх. 7:13), толкает себя к гибели ". А всякая боголюбивая душа размягчается, как воск, на ней запечатлеваются божественные образы и изображения, и она становится в Духе обиталищем Бога.

13. Тот, кто просвещает ум божественными умозрениями, приучает [свой] разум непрестанно прославлять Творца божественными славословиями, а чувство освящать чистыми видениями, тот присоединяет к естественной красоте «по образу» еще и избранное [его] свободным изволением благо «по подобию» ".

14. Тот сохраняет душу незапятнанной для Бога, кто принуждает мысль [свою] обращаться к единственному Богу и Его добродетелям; кто делает разум верным толкователем и толмачом своих добродетелей, а чувство научает благочестиво воспринимать зримый мир и все то, что в нем, дабы [все сущие] возвещали душе о величии своих логосов.

15. Бог, освободив нас от мучительного рабства тиранствующих бесов, даровал человеколюбивое бремя — смирение, посредством которого укрощается всякая диавольская сила. Для избирающих это смирение все делается благим и сохраняет свою нерушимость.

16. Верующий испытывает страх [Божий]; испытывающий этот страх смиряется; смиряющийся становится кротким, приобретая навык, приводящий в бездействие противоестественные движения раздражительности и похоти. Кроткий же соблюдает заповеди, соблюдающий их очищается, очищенный озаряется, а озаренный удостоивается сочетаться [небесным] браком с Женихом-Словом в сокровищнице таин [небесных].

17. Пободно тому, как земледелец, выискивая удобное место для пересадки деревьев, неожиданно находит [спрятанное] сокровище, так и всякий смиренномудрый и неподдельный подвижник, душа которого лишена косматости материи ²⁰, наподобие блаженнейшего Иакова, который, когда Отец вопрошал относительно образа знания: *Что сие, еже скоро обрел еси, о чадо?*, отвечает ему: *Еже даде Господь Бог твой предо мною* (Быт. 27:20) ²¹. Ибо когда Бог вручает нам, без всяких усилий [с нашей стороны] и паче чаяния, мудрые умозрения Своей Премудрости, мы считаем, что внезапно обрели

духовное сокровище. Ведь подлинный подвижник есть духовный земледелец, который пересаживает, словно дикое дерево, чувственное созерцание зримых [вещей] в область духовного и обретает тем самым сокровище — Откровение Премудрости, по благодати [Божией] проявляющейся во [всем] сущем²².

18. Ведение божественных умозрений, выпавшее на долю подвижника вследствие его смирения, сокрушает рассуждение того, кто ищет это ведение путем тяжких усилий и трудов для того, чтобы похвастаться им²³, а [поэтому] и не обретает. Тогда рождается в неразумном зависть к брату, помысл об убийстве его и скорбь о самом себе, вызванная тем, что он не наполняется гордостью от [выслушиваемых] похвал.

19. Взыскующие ведения с тяжкими усилиями и не обретающие его терпят неудачу либо вследствие неверия, либо потому, что неподобающим образом противодействуют [людям] ведущим и возбуждают себя против них, подобно тому, как некогда народ [возбудил себя] против Моисея. О них повествует закон, говоря, что когда уповающие на свою силу взойшли на гору, то живущий на ней Аморец выступил и разбил их (Числ. 14:40—45; Втор. 1:41—44). Ибо симулирующие добродетель ради хвастовства не только терпят неудачу в своих подделках под благочестие, но их неизбежно сокрушает и [собственная] совесть.

20. Стремящийся к ведению ради хвастовства и терпящий неудачу в этом пусть не завидует ближнему и не скорбит. Ибо ему следует прежде заложить основы [для ведения] любовью к ближним, а затем, усиленно трудясь над телом в [духовном] делании, он сможет приготовить и ведение для души²⁴.

21. Правильно и благочестиво устремляющиеся к познанию сущих и не помышляющие о хвастовстве обретают всесветлые созерцания этих сущих, спешащие им навстречу²⁵ и дарующие [таковым подвижникам] четкое постижение самих себя. К подобным людям закон обращается: *Придите и наследуйте грады великие и прекрасные, которых вы не строили, и готовые погребя, которые вы не вырубали в камне²⁶, и виноградные и масличные сады, которые вы не сажали* (Иис. Нав. 24:13)²⁷. Ибо тот, кто живет не для самого себя, но для Бога, в преизбытке обретает божественные дары, которые не обнаруживались дотоле, вследствие докучливого напора страстей.

22. О чувстве говорится в двух смыслах. Одно есть чувство, которое соответствует [простому естественному] состоянию; таковым является ощущение во сне, когда мы не воспринимаем никаких объектов, — оно бесполезно, поскольку не переходит в действие. Другое чувство является действенным, и посредством него мы воспринимаем чувственные [вещи]²⁸. Также есть и два вида знания. Одно — научное, которое в силу одного толь-

ко свойства своего постигает логосы сущего²⁸; оно бесполезно, поскольку не стремится к осуществлению заповедей. Другое знание — деятельное и действенное, которое подлинно печется о постижении сущих посредством [духовного] опыта²⁹.

23. Лицемер не испытывает волнения до тех пор, пока считает, что его лицемерие не обнаружено; он стремится к славе, пытаясь показать свою праведность. Когда же его изобличают, то он изрыгает смертоносные речи, полагая, что поношением других он скрывает собственное бесстыдство. [Священное] Писание сравнивает такого человека, в силу его коварства, с порождением ехидны, предписывая ему сотворить достойный плод покаяния (Мф. 3:7—8), то есть сделать явным свое скрытое душевное состояние.

24. Некоторые говорят, что диким зверем является всякое живое существо из обитающих на земле, в море и в воздухе, которых закон не считает чистыми, даже если по нраву своему они кажутся домашними. Под такими дикими зверями Писание подразумевает людей, одержимых своими страстями.

25. Притворяющийся дружелюбным для того, чтобы нанести вред ближним, подобен волку, рядящемуся в овечью шкуру. И когда он встречает простоту нрава или речи бесхитростно по Христу поступающих и говорящих, тогда их он хищнически похищает и губит, осыпая бесчисленными насмешками. На подобные нравы и слова он нападает, словно согладаясь за свободу братьев во Христе (Гал. 2:4).

26. Притворяющийся молчаливым для того, чтобы совершить злодеяние, строит западню ближнему. И когда это ему не удастся, он удаляется, присовокупив к своей страсти еще и скорбь. Наоборот, тот, кто молчит ради пользы [ближнего], приумножает свою любовь [к нему] и удаляется радостный, обретя свет, избавляющий [душу] от мрака.

27. Тот, кто во собрании [братии] поспешно прерывает говорящего, не скрывает свою одержимость славолубием. Пораженный этим недугом, он выдвигает множество побочных тем для обсуждения, чтобы прервать связный ход рассуждений выступающего.

28. Мудрец, научающий и научаемый, желает наставлять и быть наставляемым только относительно вещей полезных. Лжемудрец, вопрошая и будучи вопрошаемым, говорит лишь о вещах суетных.

29. Кто по благодати Божией становится причастником [духовных] благ, должен охотно делиться ими с другими. Ибо [Господь] говорит: *Даром получили, даром давайте* (Мф. 10:8). Кто же зарывает дар свой в землю, обвиняя господина в жестокости (Мф. 25:24), своей плотской скупостью отвергает от себя добродетель. А кто предаёт Истину врагам, позднее уличается в славолубии и, не перенеся позора, удавливается (Мф. 27:5)³⁰.

30. Испытывающие еще робость перед бранью со страстями и боящиеся нападок незримых врагов должны молчать, то есть они не должны пользоваться тем способом борьбы [с этими врагами], который превышает их добродетель, но им следует через молитву верить себя попечению Бога, Который заботится о них. К ним и обращается речь в «Исходе»: *Господь будет побороть за вас, а вы будьте спокойны* (Исх. 14:14). Тем же, кто уже одолел преследующих их [бесов] и стремится к обретению способов добродетелей, дабы получить правильное познание³², должны иметь только отверстые уши разума. Им говорится: *Слушай, Израиль* (Втор. 6:4). А тому, кто, пройдя через очищения, [уже] может в полную силу предаваться божественному ведению, подобает благочестивая удостоверенность. Такому [подвижнику] сказано: *Что ты вопиешь ко Мне* (Исх. 14:15). Стало быть, кому предписано молчание вследствие его страха, следует искать прибежище только в Боге; тому, кому приказано внимать, подобает быть готовым к слушанию божественных заповедей; а обладающему ведением надлежит непрестанно в коленопреклонных молитвах взывать [к Богу], дабы не попустил Он зла, и возносил Ему [постоянные] благодарения за сопричастие [полученным] благам³³.

31. Душа никогда не сможет устремиться к ведению Бога, если Сам Бог, снизойдя, не прикоснется к ней и не возведет ее к Себе. Ведь ум человеческий сам не в силах настолько вознестись, чтобы постигнуть хотя бы толику Божественного Сияния, если Сам Бог не поднимет его (насколько возможно человеческому уму быть вознесенным) и не озарит [Своими] Божественными лучами³⁴.

32. Подражающий ученикам Господа не отказывается из-за фарисеев проходить в субботу засеянными полями и срывать колосья (Лк. 6:1), но, став бесстрастным в результате [духовного] делания, он собирает логосы тварных существ, благочестиво питаясь божественным знанием сущих³⁵.

33. Тот, кто просто верует, согласно Евангелию, передвигает посредством делания гору своей порочности (Мф. 17:20), отстраняя от себя прежнюю расположенность к непостоянному круговращению чувственных [вещей]. Тот, кто может быть учеником, принимает из рук Слова [Божиего] куски хлеба ведения и напивается ими тысячи, делом являя приумножающую силу Слова (Мф. 14:14–21, 15:32–39). А тот, кто в силах стать апостолом, исцеляет всякую болезнь и недуг, изгоняя бесов, то есть действия страстей; исцеляя же болящих, он через упование приводит к добродетели лишенных ее и укрепляет словом суда³⁶ немоществующих вследствие страха (Мф. 10:1). Ибо тот, кому дарована *власть наступать на змей и скорпионов* (Лк. 10:19), уничтожает начало и конец греха.

34. Апостол и ученик являются и совершенно верующими; ученик не является вполне апостолом, но он — вполне верующий. А кто есть только верующий, не является ни учеником, ни апостолом, однако через [благочестивую] жизнь и созерцание он может быть возведен из третьего чина и достоинства во второй, а из второго — в первый³⁷.

35. Те вещи, которые сотворены во времени и соответственно времени, становятся совершенными, когда прекращают свой естественный рост. А те вещи, которые созидает, сообразно добродетели, знание Божие, продолжают возрастать и став совершенными. Ибо конец одних становится [здесь] началом других. Ведь тот, кто посредством деятельного осуществления добродетелей прекращает существование тлетворного³⁸ в себе, кладет начало образованию другого — более божественного. А Бог никогда не прекращает [существование] благих вещей, которые не имеют начала, ибо как свету свойственно светить, так и Богу свойственно благодетельствовать. Поэтому Суббота читится как день отдыха в законе, который управляет устройением вещей, существующих во времени и подверженных возникновению и уничтожению. А в Евангелии, которым вводится устройство вещей духовных, Суббота украшается деланием благих дел³⁹. И пусть это не возмущает тех, которые еще не знают, что *суббота для человека, а не человек для субботы* и что *Сын Человеческий есть господин и субботы* (Мк. 2:27—28).

36. В законе и у пророков есть Суббота, Субботы и Субботы Суббот (Исх. 31:13—15); обрезание и обрезание обрезания, а также жатва и жатва жатв, по сказанному: *Когда жнете жатву вашу* (Лев. 23:10)⁴⁰. Первое есть завершение деятельного, естественного и богословского любомудрия; второе — освобождение тварного бытия и логосов, которые в нем; третье — приношение и вкушение духовных логосов чувства и ума. И, конечно, это происходит трижды относительно каждого из тех, о ком шла речь. [Происходит для того, чтобы] ведущий знал логосы, согласно которым Моисей соблюдал Субботу, умерев вне святой земли (Втор. 34:5), Иисус Навин совершил обрезание, переходя через Иордан (Иис. Нав. 5:3), а наследующие благую землю, [соответственно этим логосам], приносят Богу подать двойной обильной жатвы⁴¹.

37. Суббота есть бесстрастие разумной души, совершенно вытравившей, благодаря [духовному] деланию, клейма греха.

38. Субботы есть свобода разумной души, которая через естественное созерцание в духе подавляет в себе действие, направленное на чувственное.

39. Субботы Суббот есть духовный покой разумной души, которая уводит ум от всех божественных логосов, [содержащихся] в сущих, целиком соединяет его с единственным Богом в любовном иступлении и через мистическое богословие делает его совершенно неподвижным в Боге⁴².

40. Обрезание есть снятие с души страстного предрасположения к тварному бытию.

41. Обрезание обрезания есть совершенное отвержение и удаление естественных движений души, направленных на это [тварное] бытие⁴⁰.

42. Жатва есть соби́рание и познавание разумной душой, соответственно добродетели и естеству [вещей], духовных логосов сущего.

43. Жатва жатв есть постижение Бога, доступное далеко не всем, возникающее неведомым образом 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 невидимых⁴¹.

44. Но есть и иная, более духовная жатва, о которой говорится, что она — от Самого Бога; есть и иное, более таинственное обрезание; наконец, есть и иная, более сокрытая Суббота, в которую почил от Собственных трудов Бог. Это согласно написанному: *Жатвы много, а делателей мало* (Лк. 10:2); *обрезание, которое в сердце, по духу* (Рим. 2:29); и *благослови Бог день седьмый, и освяти его, яко в той почил от всех дел Своих, яже начат Бог творити* (Быт. 2:3)⁴².

45. Жатва Божия есть всецелое пребывание и обитание в Боге [людей] достойных, которое произойдет при свершении веков.

46. *Обрезание, которое в сердце, по духу* есть полное прекращение естественных действий в уме и чувстве, направленных на умопостигаемое и чувственное. Они прекращаются благодаря присутствию [Святого] Духа, непосредственно преобразующего целиком и тело, и душу в нечто более божественное.

47. Божия Суббота есть окончательное возвращение к Богу всех тварей. В это время Бог поживает, отдыхая от [Своей] естественной энергии, направленной на них, и прекращает Свое Божественное действие, осуществляемое неизреченным образом. Но возможно, что Бог отдыхает и от естественных энергий в каждом из сущих, которые являются причиной их природного движения тогда, когда каждое существо, получая Божественную энергию, соразмерную [ему], определяет и собственную природную энергию относительно Бога⁴³.

48. Ревнителям [веры] следует исследовать, какие создания [Свои] Богу надлежало помыслить как начинающие быть, и какие как не начинающие быть. Ибо, если Он почивал от дел, которые начинал творить, то ясно, что Он не почивал от тех дел, которые не начинал творить. Стало быть, возможно, что творения Божии, бытие которых начиналось во времени, суть все сопричастующие сущие, как, например, различные сущности сущих, поскольку их бытию предшествовало небытие. Бог же был тогда,

когда сопричастующие сущие [еще] не были. Творения же Божии, бытие которых не начиналось во времени, возможно, суть те сущие, которые допускают сопричастие себе; им сопричастуют по благодати сопричастующие сущие. Таковыми, например, являются: благодать и всё то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность и то, что сущностным образом созерцается окрест Бога, — они суть и творения Божии, и не начинали быть во времени. Ведь никогда добродетели или чему-либо из вышеназванного не предшествовало небытие, хотя и сопричастующие им [сущие] сами по себе начинали быть во времени. Ибо всякая добродетель безначальна, и время не предшествует ей, поскольку она имеет от вечности своим Родителем единственного Бога⁴⁷.

49. Бог бесконечно и беспредельно отличается от всех сущих — как сопричастующих, так и допускающих сопричастие. Ибо все то, о чем можно утверждать, что оно обладает логосом бытия, есть творение Божие, даже если одно начинало быть во времени, а другое — как, например, некая врожденная сила, явно провозглашающая присутствие Бога во всех сущих, — было внедрено в твари по благодати.

50. Все бессмертные и само бессмертие, все живущие и сама жизнь, все святые и сама святость, все добродетельные и сама добродетель, все благие и сама благодать, все сущие и само существование — все они, несомненно, суть творения Божии. Однако одни начали быть во времени, ибо Бог был тогда, когда их не было; другие же не начинали быть во времени, ибо Бога не было бы, если не было бы ни добродетели, ни благодати, ни святости, ни бессмертия⁴⁸. И начинающие быть во времени есть и называются теми, которые они суть и именуются, благодаря сопричастию с [сущими], не начавшими быть во времени. Бог есть Творец всякой жизни, бессмертия, святости и добродетели, поскольку Он превосходит сущность всего постигаемого умом и изрекаемого словом.

51. Шестой день, согласно Писанию, доводит до конца [творение] сущих, подчиняющихся естеству; седьмой — ограничивает движение, свойственное времени; восьмой — обнаруживает способ устройства того, что выше природы и времени⁴⁹.

52. Кто проводит шестой день только согласно закону, тот избегает господства страстей, деятельно угнетающих душу, и бесстрастно переходит море, [направляясь] в пустыню, — такой человек празднует субботу одним бездействием страстей. Тот же, кто переходит через Иордан, покидая и само состояние простой бездейственности страстей, становится наследником добродетелей.

53. Тот, кто проводит шестой день по-евангельски, прежде умертвив первые движения греха, достигает посредством добродетелей состояния бесстрастия, лишеного всякой порочности; он справляет субботу в своем уме, [сохраняя] и само воображение чистым от страстей. Тот же, кто переправляется через Иордан, переносится в область ведения, в которой ум, таинственно созидаемый миром, как храм⁵⁰, становится в Духе жилищем Бога.

54. Кто подобающими делами и [добрыми] помыслами божественно свершает в себе шестой день и успешно исполняет, с помощью Божией, деяния свои, тот мыслью преодолевает всякое бытие, подвластное времени и естеству⁵¹, и достигает таинственного созерцания вечных веков; совершенно покинув сущие [вещи] и переступив через них, он празднует субботу в уме неведомым образом. А кто удостоивается восьмого дня, тот восстал из мертвых (я имею в виду восстание из всего того, что после Бога, — из чувственных и умопостигаемых [существ], из слов и мыслей): он вкушает блаженную жизнь Божию, которая подлинно есть и называется единственной истинной Жизнью, поскольку и сам становится богом благодаря обожению⁵².

55. Шестой день есть совершенное исполнение добродетельных деяний, соответствующих естеству [человеческому]; седьмой день — завершение и прекращение всех естественных помыслов у тех, кто предается созерцанию неизреченного ведения; восьмой — переход к обожению достойных [этого]. Пожалуй, Господь никогда более таинственно не являл седьмой и восьмой дни, чем тогда, когда Он назвал их *днем и часом свершения*⁵³, то есть часом, описующим тайны и логосы всего. Ни одна из небесных и земных Сил не смогла бы познать эти дни до того, как извела их на опыте, если бы не блаженное Божество, создавшее их.

56. Шестой день обнаруживает логос бытия сущих; седьмой указывает на образ благобытия их; а восьмой намекает на неизреченное таинство вечного благобытия этих сущих⁵⁴.

57. Зная, что шестой день является символом практического делания, мы исполним в этот день весь долг добродетельных деяний, словно относительно нас было сказано: *И виде Бог вся, елика сотвори: и се добра зело* (Быт. 1:31).

58. Свой долг благого дела во славу Божию исполняет тот, кто посредством тела усиленно трудится над украшением души различными добродетелями.

59. Тот, кто осуществляет приуготовление праведных деяний⁵⁵, достигает покоя умозрительного созерцания, в котором он боголепно постигает

логосы сущих, прекращая тем самым движение в уме, относящееся к этому приуготовлению.

60. Сопричастующий покою Божию, [устроенному Им] ради нас в седьмой день, сопричастует также, по обожению, и Его действию ради нас в восьмой день, то есть таинственному Воскресению. Он оставил лежать в гробу пелены и плат, который был на голове Его. Видящие эти вещи, как их видели Петр и Иоанн, верят, что Господь воскрес (Ин. 20:5—8).

61. Гроб Господень есть мир сей или же сердце каждого верующего. Пелены суть логосы чувственных [вещей] вместе с образами добродетелей⁵⁶. Плат, который был на голове [Господа], есть простое и единообразное ведение [вещей] умопостигаемых, вместе с воспринятым [благодаря ведению] богословием. Посредством этого познавался [Бог] Слово, ибо без этого Он, будучи превыше чувственных и умопостигаемых вещей, совершенно недоступен нашему восприятию.

62. Почтительно погребаяющие Господа узрят Его воскресающим во славе — что недоступно зрению тех, кто не совершает этого. Ибо Он недоступен восприятию питающих злые умыслы, поскольку уже не имеет покровов, благодаря которым Господь, как казалось, благоволил быть воспринятым [всеми] желающими [видеть Его] и претерпел [крестные] страдания ради спасения всех.

63. Почтительно погребаяющий Господа окружается уважением всех боголюбцев. Ибо он, как это надлежит, избавляет Господа от бесславного выставления напоказ перед всем народом⁵⁷, не позволяя неверующим использовать Его пригвождение к Кресту в качестве предлога для богохульства (Мф. 27:57—66). Прилагающие же печать к могиле и ставящие стражей у гроба суть враги этого дела — они и на воскресшее Слово клеветают как на похищенное учениками; ради клеветы на воскресшего Спасителя они подкупают солдат (Мф. 28:11—15) за такие же серебрянники, какие получил лжеученик [Господа], предавший Его (под «серебрянниками» я понимаю показной образ [осуществления] добродетелей). Человек ведущий знает, что сказанное предстает лишь своей зримой стороной⁵⁸; он не находится в неведении относительно того, как и каким образом был распят, погребен и воскрес Господь. Он считает мертвецами страстные помыслы, насажденные бесами окрест сердца; [этими помыслами] в искушениях и разделяются, словно одежды [Господа], способы нравственной благопристойности⁵⁹. [Такой ведущий человек] также преступает, словно через печати [на гробе Господнем], через образы⁶⁰ предвосхищения грехов, запечатлеваемые в душе.

64. Всякий сребролюбец⁶¹, симулирующий добродетель ради предосторожности, когда обретает вожденный металл, отказывается от того

образа [жизни], согласно которому он ранее считал себя учеником Слова.

65. Когда вижу неких гордецов, не переносящих похвал в адрес лучших, [чем они], коварно изыскивающих средства к тому, чтобы провозглашенную Истину сделать безвестной, отвращая от Нее [других] тысячами искушений и незаконными наветами, то мне думается, что ими был распят и погребен Господь, они приставили [к гробу Его] стражей и наложили печати. [Бог] Слово обратил их [козни] против них самих; воскреснув среди вражиих нападков, Он явился [в блеске славы], как бы укрепляя [нас] в бесстрастии среди скорбей. Ибо Он сильнее всех, поскольку есть и называется Истиной.

66. Таинство Воплощения Слова содержит [в себе] смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей. Познавший таинства Креста и Гроба [Господня] познает и цель, ради которой Бог первоначально привел все в бытие⁶⁵.

67. Все являемые вещи нуждаются в Кресте, то есть в том устойчивом состоянии, которое и сохраняет в них связь действий, осуществляемых в чувственном [мире]; все умопостигаемые вещи нуждаются в Гробе, то есть в той совершенной неподвижности, которая прекращает в них всякие действия, осуществляемые в уме⁶⁶. Ибо когда естественное действие и движение, относящиеся ко всем [тварным вещам], сочетаются в [единой] связи, тогда [Бог] Слово, единственный из всех существующий в Самом Себе, является, словно Воскресший из мертвых, содержа и описывая все [твари], происшедшие от Него. Однако при этом ни одна тварь не обладает родством с Ним в силу естественной связи⁶⁷. Ведь спасение спасаемых [происходит] по благодати, а не по природе.

68. Век, время и место принадлежат к относительному⁶⁸, ибо без них не существует ничего из того, что мыслится совместно с ними. Бог же не принадлежит к относительному, ибо Он не содержит вообще ничего из того, что могло бы мыслиться одновременно с Ним. Стало быть, если достойные [люди] являются наследниками Самого Бога, то [всякий], удостоенный подобной благодати, будет превыше всех веков, времен и мест. Его местом будет Бог, согласно написанному: *Буди ми в Бога Защитителя и в место крепко спасти мя* (Пс. 70:3).

69. Конец не имеет вообще ничего общего с серединой, так как он не будет тогда уже концом. Середина же есть все то, что [следует] за началом и имеет перед собой конец. Если же все века, времена и места, вместе со всем, что мыслится одновременно с ними, суть после Бога, Который есть безначальное Начало, и имеют Его перед собой, как бесконечный Конец, то они ничем не отличаются от середины. Бог есть Конец спасаемых, и ничто

от середины не будет уже созерцаться в них, оказавшихся в этом наипреднейшем Конце.

70. Весь мир ограничивается своими логосами, а [существа], обитающие в нем, определяются местом и временем. [Мир] обладает [этими логосами] в качестве образов умозрения, присущих ему по природе, которые делают возможным частичное постижение Премудрости Божией, [пребывающей] во всех [тварях]⁶⁶. И до тех пор, пока они используются для такого постижения, им присущи и середина, и частичное восприятие. А когда проявление совершенного прекращает частичное, то все гадательное и тусклое переходит, Истина предстает лицом к лицу, и спасаемый, став совершенным в Боге, будет превыше всех миров, веков и мест, которыми он до сего времени воспитывался, как младенец (1 Кор. 13:10—13)⁶⁷.

71. Пилат есть образ естественного закона, а толпа иудеев — образ писанного закона. Тот, кто по вере не оказывается превыше обоих законов, не может воспринять Истину, превосходящую и естество, и разум. Наоборот, он непременно будет распинать [Бога] Слово, считая Евангелие, как иудей, соблазном и, как эллин, безумием (1 Кор. 1:23).

72. Когда ты видишь Ирода и Пилата, заключивших между собой дружественный союз для гибели Иисуса, тогда подразумевай под этим единодушное согласие бесов, соединившихся ради умерщвления логоса добродетели и ведения. Ибо бес тщеславия, принимая обличье духовного ведения, отправляет [подвижника] к бесу блуда, а тот, в свою очередь, облачаясь в смирение ложной чистоты, вновь отправляет к бесу тщеславия. Поэтому и говорится: *Ирод... одел Его в светлую одежду и отослал обратно к Пилату* (Лк. 23:11).

73. Прекрасно блюсти ум не идущим на поводу у плоти и страстей. Ибо Господь говорит: *Не собирают с репейника смоквы* — то есть со страстей добродетель, или *с терновника виноград* (Мф. 7:16) — то есть с плоти радостное ведение.

74. Подвижник, стойко выдержавший испытание искушениями, очистившийся воспитанием своего тела и обретший совершенство радением о возвышенных умозрениях, удостоивается божественного утешения. Ибо Моисей говорит: *Господь от Синая придет* — то есть из искушений, и *явится от Сеира нам*⁶⁸ — то есть из телесных трудов⁶⁹, и *приспе от горы Фарани, и придет со тмами святых* (Втор. 33:2) — то есть от горы веры со тмами святых ведений.

75. Ирод задерживается на логосе плотского образа мыслей, Пилат — на логосе чувственных вещей, иудеи — на логосе душевных помыслов⁷⁰. Когда душа, вследствие неведения, прилепляется к чувственным вещам, она

предает [Бога] Слово на смерть, в самой себе решив исповедовать царство тления. Ибо иудей⁷¹ говорит: *Нет у нас царя кроме кесаря* (Ин. 19:15).

76. Ирод задерживается на том месте, где осуществляются страсти; Пилат — на месте ложного навыка в них; кесарь — на месте миродержца тьмы, а иудеи — на месте души⁷². Стало быть, когда душа подчиняется страстям, она предает добродетель в руки порочного навыка, явно отказывается от Царства Божия и идет к губительной тирании диавола.

77. Для духовной радости душе недостаточно властвовать над страстями, если она при этом не стяжает добродетели исполнением заповедей. Ибо [сказано]: *Не радуйтесь, что духи вам повинуются* — то есть действия страстей, *но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах* (Лк. 10:20) — то есть что они начертаны в месте бесстрастия, благодаря благодати усыновления и через осуществление добродетелей.

78. Обилие добродетелей, достигаемое [духовным] деланием, совершенно необходимо для человека ведущего⁷³. Ибо [Господь] говорит: *Кто имеет мешок* — то есть духовное ведение, *тот возьми его, также и суму* — то есть изобилие добродетелей, щедро окормляющих душу, *а у кого нет* — разумеется, мешка и сумы, то есть ведения и добродетели, *продай одежду свою и купи меч* (Лк. 22:36); то есть [Господь] говорит: предай плоть свою трудам добродетели и мудро ведаи брань со страстями и бесами ради достижения мира Божиего. Или [Он говорит тебе]: приобрети в Слове Божиим тот навык, который, [подобно мечу], отделяет худшее от лучшего (Евр. 4:12)⁷⁴.

79. Господь, открывшись в возрасте тридцати лет, скрыто научает тайнам, касающимся Его, которые становятся зримыми благодаря этому числу. Ибо число тридцать, постигаемое в таинственном смысле, представляет Господа как Творца и Промыслителя времени, природы и умопостигаемых [существ], которые превыше естества. [Ведь Господь есть Творец] времени благодаря числу семь, ибо время седмирично; природы благодаря числу пять, ибо природа пятирична и разделяется на пять частей чувством; умопостигаемых [существ] благодаря числу восемь, ибо бытие их превышает период, измеряемый временем. [Господь] есть Промыслитель благодаря числу десять; через святую десятицу заповедей люди приводятся к благобытию⁷⁵, и этой буквой⁷⁶ таиннозрительно начинается имя Господа, ставшего человеком. А при сложении пяти, семи, восьми и десяти получается число тридцать. И ведущий то, как прекрасно следовать за Господом — Руководителем [нашим], не остается в неведении и относительно причины того, что Он открылся в возрасте тридцати лет, уже имея возможность провозглашать Евангелие Царствия. Ибо когда Он безукоризненно, словно некое зримое естество, сотворил мир добродетелей [Своим] деятельным любо-

мудрием⁷⁷, не изменяя чреду жизни Своей души, проходящей через противоположности в течение определенного времени; когда посредством созерцания Им уверенно был собран урожай ведения умопостигаемых [вещей], а поэтому Он смог тот же самый навык промыслительно вложить и в других, — тогда Сам [Бог Слово], словно обладая телесным образом и достигнув духом⁷⁸ тридцати лет, являет вместе с собственными благами и Свое действие на других.

80. Предающийся телесным наслаждениям не может быть неутомимым в добродетели и легко устремляющимся к ведению. Поэтому он *не имеет человека* (Ин. 5:5–15) — то есть сознательного рассуждения, который, когда возмутится вода, опустил бы его в купальню, то есть в добродетель, могущую вместить ведение и исцеляющую всякий недуг, если, конечно, болящий по своему нерадению не мешкал и не был охвачен еще раньше и другим недугом, препятствующим его исцелению. Поэтому [расслабленный] и пролежал в немощи тридцать восемь лет. Ибо тот, кто созерцает зримое творение не для прославления Бога и не возносит благочестиво мысль свою к умопостигаемому естеству, по справедливости пребывает в расслаблении указанное число лет. Ведь число тридцать, воспринимаемое с точки зрения естественного созерцания⁷⁹, означает чувственную природу, а рассматриваемое с точки зрения [духовного] деления, оно означает практическую добродетель. Число же восемь, постигаемое с точки зрения естественного созерцания, означает умопостигаемую природу нетелесных [существ], а с точки зрения умозрительной — премудрое богословие. Тот, кто не подвигается этим к Богу, остается расслабленным до тех пор, пока не приходит к нему [Бог] Слово и не научает его, повелевая кратко: *Встань, возьми постель твою и ходи* (Ин. 5:8) — то есть [Бог Слово] повелевает быть властителем [своего] ума и [хранить] его от обдержажшей любви к наслаждениям, тело поднять на плечи добродетелей и уйти в дом [свой], то есть, разумеется, на Небо. Ибо подобает более худшему быть поднятым лучшим⁸⁰ на плечи [духовного] делания ради добродетели, нежели чем допустить, чтобы лучшее увлекалось худшим, вследствие расслабленности души, в погоню за наслаждениями.

81. Чистотой помыслов мы не выходим за пределы нашей сущности и сущности всего того, что после Бога, а также не обретаем навыка в непреложной добродетели. Однако когда мы посредством любви восстановим [наше утерянное] достоинство⁸¹, тогда познаем силу Божественного обетования. Ибо следует верить, что достойные, согласно [своему] незыблемому постоянству [в добродетелях], суть там, где ум [их], предвосхищая это любовь, укоренил силу [свою]. Ведь тот, кто не вышел из самого себя и из всего, что может постигаться мыслью, кто не поселил себя в Молчании⁸²,

превышающем [всякое] мышление, тот совсем не может быть свободным от изменчивости [вещественного] бытия.

82. Всякое мышление отражает множественность, или, по крайней мере, двойственность. Ибо оно есть посредствующая связь неких крайностей, соединенных друг с другом, то есть оно есть связь мыслящего и мыслимого. Ни одной из этих крайностей не присуще сохранять полностью простоты. Ведь мыслящий есть некий субъект, содержащий в себе способность мыслить, неотделимую от него. А мыслимое есть либо субстрат⁸³, либо то, что в субъекте; от него неотделима способность быть постигаемым мыслью или лежащая⁸⁴ сущность, к которой относится эта способность. Ибо ни одно из сущих не является само по себе простой сущностью или простым мышлением так, чтобы быть нераздельной единицей. А Бог, если мы назовем Его «сущностью», не содержит в Себе присущей Ему по природе способности быть познаваемым, дабы не являться сложным; если мы назовем Его «мышлением», то Он не содержит в Себе подлежащей сущности, по природе могущей вместить мысль. Но Сам Бог, Целый и Единственный, есть по сущности Мышление, а по мышлению Он, Целый и Единственный, есть Сущность. И в то же время Он весь — выше сущности и мышления, потому что есть нераздельная, неделимая и простая Единица. А поэтому тот, кто в какой-либо мере сопричастует мышлению, еще не выходит за пределы двойственности; тот же, кто совершенно оставляет это мышление, оказывается неким образом в Единице и отстраняет от себя способность мыслить.

83. Во множестве — инаковость, несходство и различие; в Боге же, подлинно Едином и Единственном, — только одно тождество, простота и сходство. Поэтому неосторожно обращаться к созерцанию Бога, прежде не оказавшись вне множества. И это являет нам Моисей, поставивший сначала шатер [своего] разумения вне стана (Исх. 33:7), и лишь потом обратившийся к Богу⁸⁵. Опасно пытаться изречь словом неизреченное, ибо произнесенное слово двойственно и даже множественно. Более надежно созерцать Сущее в одной только душе, ничего не изрекая, потому что душа покоится в нераздельной Единице, а не во множестве. Ибо первосвященник, которому предписано однажды в год заходить за завесу в *святое святых* (Евр. 9:1–7), научает, что только тому, кто проходит храм и святилище, должно быть внутри «святого святых», то есть тому, кто проходит все естество чувственных и умопостигаемых [вещей] и становится чистым от всякого свойства, присущего ему по рождению, — только ему должно воспринимать Бога посредством обнаженной и лишенной одежд мысли.

84. Великий Моисей, поставив свой шатер вне лагеря, то есть поместив свою свободную волю и мысль вне пределов [вещей] зримых, начинает по-

клоняться Богу. И, вступив во мрак, то есть в безвидное и невещественное место ведения, он пребывает там, совершая наисвященнейшие таинства⁸⁵.

85. Мрак есть безвидное, невещественное и нетелесное устройство, содержащее небесное ведение сущих⁸⁶. Оказавшийся внутри этого устройства, словно другой Моисей, постигает [своей] смертной природой Незримое. Благодаря этому он, запечатлев в самом себе красоту божественных добродетелей и уподобившись картине, точно передающей красоту Первообраза, спускается вниз⁸⁷, предоставляя себя в распоряжение тех, кто желает подражать [горней] добродетели, и являя человеколюбивую и благожелательную [сущность] благодати, которой он сопричастует.

86. Непорочно следующие любомудрию по Богу приобретают великую пользу из знания, даруемого им. [Суть этого любомудрия заключается в том, что] не следует приспособлять [свою] свободную волю к [изменяющимся] обстоятельствам, но должно ревностно и с незыблемой твердостью приступать к тому, что соответствует смыслу добродетели.

87. Крещенные во Христе через Дух [Святой, мы получаем] первое нетление по плоти, а последнее нетление мы воспринимаем по Христу и в [Святом] Духе, сохраняя, благодаря преуспейанию в благих делах и добровольному умерщвлению [плоти], первое нетление, соответственно которому никто из обладающих им не страшится утратить приобретенные блага.

88. Бог, по [Своей] милости к нам желая ниспослать благодать божественной добродетели с неба к живущим на земле, символически устроил священную скинию и все, что в ней; она есть впечатление, образ и подобие Премудрости [Божией]⁸⁸.

89. Благодать Нового Завета таинственно сокрыта буквой Ветхого [Завета]. Поэтому Апостол и говорит, что *закон духовен* (Рим. 7:14). Ведь закон, ветшая и устаревая по букве, упраздняется (Евр. 8:13), а по духу он молодеет и является всегда действенным. Ибо благодати не свойственно стареть⁸⁹.

90. Закон есть тень Евангелия, а Евангелие есть образ будущих благ. Первый препятствует осуществлению злых деяний, а второе предлагает осуществлять деяния благие.

91. Мы говорим, что все Священное Писание, словно некий духовный человек, разделяется на плоть и дух⁹⁰. И кто утверждает, что слова Писания есть плоть, а смысл Его есть дух или душа, тот не погрешает против истины. Поэтому несомненно мудр тот, кто пренебрегает тленным и становится целиком принадлежащим нетленному.

92. Закон есть плоть духовного человека, уподобяемого Священному Писанию, пророки — чувства [его], а Евангелие — разумная душа. [Душа]

действует посредством плоти закона и чувства пророков, являя в этих действиях свою силу.

93. Закон есть тень, а пророки — образ божественных и духовных благ, содержащихся в Евангелии. А Евангелие являет Саму Истину, присутствующую в нас посредством букв⁸², которая до этого была сокрыта тенью закона и предызображена пророками.

94. Исполняющий закон своей жизнью и своим поведением приводит в бездействие только одни дурные наклонности, принося в жертву Богу действие неразумных страстей. И вследствие его духовной незрелости ему для спасения достаточно и такого образа [жизни]⁸³.

95. Воспитываемый пророческим словом отвергает действия страстей, отлагая одновременно и свою уступчивость им, которая укореняется в душе. И это для того, чтобы, показывая относительно худшего (я имею в виду плоть), что он воздерживается от зла, он мог скрывать обильно осуществляемое им относительно лучшего (я подразумеваю душу).

96. Чистосердечно преданный евангельской жизни отсекает от себя начало и конец зла. Он словом и делом домогается всякой добродетели; приносит жертву восхваления и исповедания, отстраняясь от всякого беспокоящего действия страстей и становясь свободным от мысленной брани с ними; знает только одно [духовное] наслаждение, питающее душу упованием на будущие блага.

97. Усердным ревнителям в [изучении] Священного Писания Господь⁸⁴ является в двух видах: в простом и общедоступном, зреть который могут многие и о котором говорится: *И видехом Его, и не имаше вида, ни доброты* (Ис. 53:2)⁸⁵; и в другом виде, более сокрытом и доступном лишь для немногих, то есть для тех, кто подобно Петру, Иакову и Иоанну, уже стали святыми апостолами, пред которыми Господь преобразился в славу, препобеждающую чувство⁸⁶. Сообразно этой славе, Господь *красен добротой паче сынов человеческих* (Пс. 44:3). Из этих двух видов первый соответствует только еще начинающим [жизнь во Христе], а второй — достигшим совершенства по ведению, насколько это возможно [человеку]. Один есть образ первого пришествия Господа, с ним соотносятся слова Евангелия и его страстями очищаются люди деятельного склада. Второй есть предызображение пришествия [Господа] во славе, которое мыслится как Дух. Оно через мудрость преобразует ведущих для обожения, и благодаря этому преобразению [Бога] Слова в них они *открытым лицем, как в зеркале, взирают на славу Господню* (2 Кор. 3:18).

98. Кто благодаря добродетели несокрушимо противостоит грозным опасностям, тот имеет в себе первое пришествие [Бога] Слова, действующее в нем и очищающее его от всякой скверны. А кто благодаря созерцанию

приводит свой ум в ангельское состояние, тот содержит в себе силу второго пришествия, которая делает его бесстрастным и неуязвимым.

99. Чувство подобает человеку деятельного склада, [духовным] трудом добывающемуся добродетелей, а нечувствительность — [человеку] ведущему, отвращающему ум [свой] от плоти и мира и обращающему его к Богу. Кто посредством [духовного] делания добивается освобождения души от естественных уз, связывающих его с плотью, тот обладает свободной волей, постоянно подчиняющейся [нуждам духовных] трудов. А кто посредством созерцания уже вытащил гвозди этой связи [с миром], тот вообще ничем не удерживается, становится чистым от страстей и естественным образом обретает силу, противостоящую [лукавому], который жаждет завладеть им.

100. Манна, ниспосланная Израилю в пустыне, есть Слово Божие, соответствующим образом усвояемое теми, кто насыщается Им для всякой духовной радости и изменяющееся соответственно вкусу каждого, во удовлетворение желания вкушающих (Прем. 16:21). Ибо Оно содержит [любое] качество всякой духовной пищи. Поэтому для тех, кто рожден свыше через Дух [Святой] от нетленного семени, Оно становится *чистым словесным молоком* (1 Петр. 2:2); для немощных — *овощем* (Рим. 14:1–2), успокаивающим страждущую силу души; а для тех, кто через постоянный навык упражняет чувствилища своей души для различения добра и зла, Оно дарует Себя, как твердую пищу (Евр. 5:14). Слово Божие обладает еще и другими неисчислимыми силами, не вмещаемыми здесь. Расторгнувший [здешнее бытие] и удостоенный быть воздвигнутым среди сонма многих (или всех) сил Слова, постигнет и всю совокупность их, или некоторые из них, за то, что здесь он был верен в малом (Мф. 25:21). Ибо все возвышенные божественные дары, уделяемые нам в здешней жизни, представляются скромными и незначительными по сравнению с дарами будущими.

Вторая сотница

1. Един Бог, потому что едино Божество; Единица безначальная, простая, сверхсущностная, неделимая и нераздельная; Она же Единица и Она же Троица, целиком Единица и целиком Троица; целиком Единица — по сущности, и целиком Троица — по Ипостасям. Ибо Божество есть Отец, Сын и Святой Дух, и Божество — в Отце и Сыне и Святом Духе. Оно целиком в целом Отце, и Отец целиком в целом Божестве; Оно целиком в целом

Сыне, и Сын целиком в целом Божестве; Оно целиком в целом Святом Духе, и Святой Дух целиком в целом Божестве. Оно целиком Отец и в целом Отце; целый Отец в целом Божестве и целый Отец есть целое Божество. И целое Божество есть целый Сын, целое Божество в целом Сыне и целый Сын в целом Божестве. Целое Божество есть Дух Святой, и Оно в целом Духе Святом; целиком Божество есть целый Святой Дух, и целый Святой Дух в целом Божестве. Ибо Божество не отчасти в Отце, и Отец не отчасти Бог, Божество не отчасти в Сыне, и Сын не отчасти Бог, Божество не отчасти в Святом Духе, и Святой Дух не отчасти Бог. Ведь Божество неделимо, и Отец или Сын или Святой Дух не есть несовершенный Бог, но совершенное Божество целиком и совершенным образом есть и в совершенном Отце, и в совершенном Сыне, и в совершенном Святом Духе. Отец целиком и совершенным образом есть в целом Сыне и Духе; Сын целиком и совершенным образом есть в целом Отце и Духе; Святой Дух есть целиком и совершенным образом в целом Отце и Сыне. Поэтому Отец и Сын и Святой Дух есть единый Бог. Ибо одна и та же самая сущность, сила и действие Отца и Сына и Святого Духа; они не существуют и не мыслятся в ком-либо [из этих Божественных Лиц] отдельно одна от другой⁹⁷.

2. Всякое мышление свойственно [существам] мыслящим и мыслимым. Бог же не принадлежит ни к первым, ни ко вторым, ибо превосходит их. Иначе он был бы описуемым, имея нужду, как мыслящий, в связи с мыслимым, ибо естественным образом подчинялся бы мыслящему, по причине связи [с ним] становясь объектом мысли⁹⁸. Стало быть, нельзя понимать Бога ни как мыслящего, ни как мыслимого, поскольку Он превышает этого. Для тех же [существ], которые после Бога, свойственно и мыслить, и быть мыслимыми.

3. Подобно тому, как всякое мышление, будучи качеством, полагается в сущности, так оно и обладает движением, совершаемым относительно сущности. Ибо оно не способно явить себя как нечто существующее вообще свободно и просто само по себе, потому что не свободно и не просто. Бог же и в том, и в другом совершенно прост. [Он есть] Сущность, которая вне того, что в субъекте, и [Он же есть] Мышление, совсем не имеющее субстрата. Ведь [Бог] не принадлежит ни к мыслящим, ни к мыслимым, поскольку Он превышает и сущности, и мышления⁹⁹.

4. Подобно тому, как прямые линии, расходящиеся из центра, рассматриваются совершенно нераздельными в нем, так и удостоившийся быть в Боге постигает простым и нераздельным ведением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей¹⁰⁰.

5. Мышление формируется мыслимыми [вещами]; будь оно единым или множественным, оно формируется по образу каждого из мыслимых.

Когда же оно оказывается по ту сторону множества чувственных и умопостигаемых [вещей], формирующих его, и становится совершенно безвидным, тогда премысленный [Бог] Слово усваивает его Себе и дарует ему покой [от бесконечно] чередующейся смены мысленных образов. Испытавший это и *сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих* (Евр. 4:10).

6. Достигающий здесь совершенства, доступного для людей, плодоносит Богу любовь, радость, мир и долготерпение, а для будущего — нетление, вечность и тому подобное. И, возможно, первые подобают лишь тому, кто деятельно осуществляет нравственное любомудрие, а вторые — тому, кто через истинное ведение иступает из [всего] тварного⁷⁰.

7. Как грех есть деяние, свойственное непослушанию, так и добродетель есть деяние, свойственное послушанию; и как за непослушанием следует нарушение заповедей, так и за послушанием следует соблюдение заповедей и соединение с Даровавшим [их]. Стало быть, соблюдавший через послушание заповедь и дело праведное совершает, и через любовь сохраняет нераздельное единение с Заповедовавшим. А нарушивший ее через непослушание и грех совершает, и расторгает свое единство по любви с Заповедовавшим.

8. Кто, [преодолевая свое] разделение [с Богом, происшедшее] вследствие преступления [заповедей], соединяется [с Ним], тот прежде всего отделяет себя от страстей, затем — от страстных помыслов, далее — от естества и логосов, присущих этому естеству, а потом уже — от умозрений и от ведения, связанного с ними. Наконец, уходя и от пестроты логосов Промысла, он неведомым образом достигает логоса Единицы. И только в этом логосе ум, созерцая собственную непреложность, *радуется радостью неизреченною* (1 Петр. 1:8), восприняв *мир Божий, который превьше всякого ума* (Флп. 4:7) и который бдительно хранит свое незыблемое достоинство⁷¹.

9. Страх перед геенной побуждает новоначального избегать зла; преуспевающим [в духовной жизни] даруется рвение в осуществлении добродетелей, [порождаемое] желанием воздать [добром за полученные] блага; таинство же любви возносит ум над всеми тварями, делая его слепым по отношению к тому, что после Бога⁷². Только подобных слепцов и умудряет Господь, являя им более божественные вещи⁷³.

10. Слово Божие подобно горчичному зерну, и до того, как быть посаженным, оно кажется малым, а посеянное надлежащим образом Оно становится столь великим, что [все] возвышенные логосы чувственных и умопостигаемых тварей, наподобие птиц [небесных], обретают покой в [ветвях] Его⁷⁴. Ибо логосы всех вещей пребывают в Слове Божием и вмещаются в Нем, но ни одно из сущих не вмещает в себя Его. Поэтому сказал Господь, что имеющий веру с горчичное зерно может словом передвинуть

гору (Мф. 17:20)¹⁰⁸, то есть изгнать прочь власть дьявола, довлеющую над нами, сдвинув ее с основания.

11. Горчичное зерно есть Господь, Который сеется Духом в сердцах, приемлющих [Его]. И кто [своими] добродетелями заботливо выращивает это зерно, тот сдвигает гору перстного помышления, добровольно отстраняя [от себя] устойчивый навык порочности. И тогда в нем самом обретают покой, словно птицы небесные, логосы и способы [осуществления] заповедей, а также божественные Силы.

12. Полагая в основу [своей] веры Господа, словно некий краеугольный Камень, мы возводим возвышенный и благодатный [храм]¹⁰⁹, то есть чистое и неоподдельное богословие, ясную и светлую жизнь, а также божественные помыслы и умозрения, подобные жемчугу. Но [для сооружения этого храма] не нужны дерево, сено и солома (1 Кор. 3:12), то есть идолослужение или увлеченность чувственными вещами, жизнь неразумная и страстные помышления, лишённые, словно колосьев, мудрого разума.

13. Стремящийся к ведению закладывает [твердые] основания для спасения души, как сказал Бог Моисею: *Ты встал вместе со мною*¹¹⁰. Следует знать, что и среди стоящих у Господа существуют различия, так как для пытливых умом важны слова: *Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе* (Мк. 9:1). Ибо не всем, стоящим у Него, Господь является во славе, но перед новоначальными Он предстает в зраке раба (Флп. 2:7), а тем же, кто может следовать за Ним, восходящим на высокую гору Своего Преображения, Господь открывается в зраке Божиим (Мф. 17:1–9; Мк. 9:2–13; Лк. 9:28–36; 2 Петр. 1:16–18), в котором Он был до сотворения мира. Ибо Господу возможно явить Себя всем находящимся у Него различным образом — одним так, а другим иначе, что происходит, конечно, соразмерно способности видения каждого, определяемой верой.

14. Когда Слово Божие становится в нас ясным и светлым, а Лик Его сияет, словно солнце, тогда и одежды Его являются белыми, то есть речения Священного Евангельского Писания [являются в нас] ясными, прозрачными и не имеющими никакого покрова. И вместе с Господом приходят [к нам] Моисей и Илия, то есть духовные логосы закона и пророков¹¹¹.

15. Подобно тому, как приходит *Сын Человеческий во славе Отца с Ангелами Своими* (Мф. 16:27)¹¹², так и Слово Божие, приходя во славе Отца с Ангелами Своими, преобразается в достойных, сообразно преуспеванию в добродетелях каждого. А духовные логосы закона и пророков, предызображенные Моисеем и Илией, являясь с Господом при Преображении Его, хранят соразмерность славы [Господней] в достойных, открывая им [божественную] Силу [в такой степени, в какой] они могут вместить ее в это время.

16. Сколько-нибудь посвященный в таинство логоса Единицы, непременно познаёт и логосы Промысла и Суда, соединенные с этим логосом Единицы¹⁰⁰. Поэтому, согласно святому Петру, у него оказываются три скинии, которые следует причислять к [скиниям], воспринимаемым зрением. Они суть три навыка в спасении: я подразумеваю навык в добродетели, навык в ведении и навык в богословии. Первый требует мужества и благоразумия в [духовном] делании, образом которого является блаженный Илия; второй требует праведности в естественном созерцании, которую показал великий Моисей; третий требует совершеннейшей мудрости, которую явил Господь. Названные скинии, поскольку они лучше и возвышеннее других, станут в будущем уделами достойных¹⁰¹.

17. Посвящающий себя духовному деланию живет в теле, словно пришелец¹⁰², пресекая добродетелями связь души с плотью и удаляя от себя обман вещественного. Посвящающий же себя ведению живет пришельцем и в самой добродетели, созерцая истину, словно отраженную в зеркалах и иносказательную (1 Кор. 13:12)¹⁰³. Ибо ему еще недоступно лицезрение самосущих видов благ и наслаждение созерцанием их лицом к лицу. Ведь всякий святой проходит [через здешнюю жизнь], посредством образа благ устремляясь к будущему, и при этом восклицает: *Пресельник аз емь и пришлец, якоже вси отцы мои* (Пс. 38:13)¹⁰⁴.

18. Молящийся никогда не должен останавливать свое восхождение горе к Богу. Ведь наше восхождение должно понимать как преуспевание в добродетелях при [духовном] делании *от силы в силу* (Пс. 83:8), как восхождение духовного ведения при созерцании *от славы в славу* (2 Кор. 3:18) и как переход от слов Священного Писания к духу [Его]. Так же следует поступать и оказавшемуся в месте молитвы¹⁰⁵: возводить ум горе, отлагая человеческие [попечения] и [обращаясь] к более божественным [вещам], чтобы ум был в силах следовать за *прошедшим небеса, Иисусом Сыном Божьим* (Евр. 4:14), вездесущим и всенаполняющим по Домостроительству Божию ради нас, дабы и мы, следуя за Ним и проходя все, что после Него, оказывались бы у Него Самого. Если мы и постигаем Его, то не по слабости Домостроительного снисхождения [к нам], а по величию [Его] естественной Беспредельности (2 Кор. 5:16)¹⁰⁶.

19. Прекрасно посвящать все свое время Богу и взыскивать Его, как то повелевается нам (Пс. 104:4), даже если взыскующие Его в сей жизни не в силах приблизиться к пределам глубины Божией. Но, быть может, хоть немного стремясь к этой глубине, мы [удостоимся] созерцания Святая святых и Духовная духовных. Это образно являет архиерей, входя из Святая святых храма в Святейшая Святых, [которые] наиболее святы из [всего] святого¹⁰⁷.

20. Всякое слово Божие не многоречиво и не многословно; оно — едино, хотя и состоит из различных умозрений, каждое из которых есть часть [этого] слова. Поэтому говорящий во имя истины и могущий сказать так, чтобы не упустить ничего из исследуемого, изрекает единое слово Божие²⁰.

21. Во Христе, Который есть Бог и Слово Отца, по сущности *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9); в нас же эта полнота Божества обитает по благодати, когда мы собираем в самих себе всякую добродетель и мудрость и никоим образом (насколько это возможно человеку) не пренебрегаем истинным подражанием Первообразу²¹. Ибо по причине усыновления [нас Богом] вполне естественным [представляется и то], что в нас обитает полнота Божества, состоящая из духовных умозрений.

22. Подобно тому, как наше слово, происходя естественным образом из ума, является вестником сокрытых движений его, так и Слово Божие по существу познало Отца, как Слово [познаёт] породивший [Его] Ум²². И без Слова ни одна из тварей не может воспринять Отца, ибо, будучи Словом по природе, Оно открывает того Отца, Которого познало, почему и нарекает это Слово *Великого Совета Ангелом* (Ис. 9:6).

23. Великий Совет Бога и Отца есть окруженное молчанием и неведомое таинство [Божественного] Домостроительства. Единородный Сын открыл и исполнил [этот Совет] через [Свое] Воплощение, став Вестником²³ Великого и Предвечного Совета Бога Отца. И всякий познавший смысл таинства [Домостроительства] также становится вестником Великого Совета Бога настолько, насколько он, словом и делом, бесконечно восходит горе и, преодолевая все [тварное], поспешает к Тому, Кто снизошел к нему²⁴.

24. Если Слово Божие, будучи по природе совершенно неподвижным, Домостроительно ради нас снизошло в самые нижние части земли, вознеслось превыше всех небес (Ефес. 4:9—10) и, по Домостроительству [Божему], в Себе Самом, как в человеке, предсуществовало будущее, то питающий [неизбывную] любовь к ведению и пребывающий в таинственной радости [Божией] пусть рассмотрит какова, по обетованию, есть цель любящего Господа.

25. Если Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы соделать человеков богами и сынами Божиими, то мы веруем, что будем там, где ныне находится Сам Христос, как Глава всего тела (Кол. 1:18), Который, будучи подобным нам, *предтечею за нас вошел* к Отцу (Евр. 6:20). Ведь Он как Бог *ста в сонме богов* (Пс. 81:1), то есть в спасаемых и, стоя посреди [них], раздает достойным [дары] будущего блаженства²⁵, не отделяясь от них никаким пространством²⁶.

26. Тот, кто еще преисполнен страстными желаниями плоти, обитает пока, как идолопоклонник и творец идолов, в земле халдеев²²⁶. Когда же он становится [способным] хоть немного различать вещи и чувствовать надлежащим образом способы [существования] естества, то он, оставив землю халдеев, переходит в Харран Месопотамский (Быт. 11:28–31), то есть в промежуточное состояние между добродетелью и пороком, когда чувство еще не становится чистым от обольщения [плотскими вещами]. Это и есть Харран. Если же он, возвышаясь над чувством, достигает соразмерного понимания блага, то тогда уже устремляется в землю благодатную, то есть в состояние, свободное от всякого зла и неведения. Эту землю неложный Бог показал и обещал дать в награду любящим Его²²⁷.

27. Если Слово Божие было распято в немощи ради нас и воскресло силою Божией (2 Кор. 13:4), то ясно, что Оно всегда ради нас духовно делает и претерпевает это, становясь всем для всех, дабы спасти всех. И божественный Апостол, обращаясь к немощным коринфянам, благолепно говорит, что он *рассудил быть не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого* (1 Кор. 2:2). Ефесянам же, бывшим совершенными, он пишет: *Бог воскресил нас с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе* (Ефес. 2:6), говорил тем самым, что Слово Божие становится [тем или иным] соразмерно силе каждого. Ибо оно распинается для тех, кто еще только деятельно вводится в благочестие, божественным страхом пригвозждая к Кресту свои действия, преисполненные страстью. Воскресает же и восходит на небеса для отложивших всего ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, и облекшихся во всего нового человека, созданного Духом по образу Божию (Ефес. 4:22–24; Кол. 3:9–10), а поэтому оказавшихся через благодать, [действующую] в них, у Отца *превыше всякого начальства и власти, и силы и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем* (Ефес. 1:21). Ибо все, что после Бога, — и [тварные] вещи, и достоинства — будут ниже того, кто окажется в Боге через благодать²²⁸.

28. Подобно тому, как Слово Божие до своего явления и пришествия во плоти духовно обитало в патриархах и пророках, предызображая таинства своего пришествия, так и после этого обитания [во плоти] Оно присутствует и в еще младенцах [во Христе], духовно питая и ведя их к возмужанию по Богу, и в совершенных, сокрыто предначертывая в них, словно нанося очертания образа, будущее пришествие Свое²²⁹.

29. Подобно тому, как слова закона и пророков, будучи предвестниками пришествия во плоти Слова, приводили²³⁰ души ко Христу, так и Само славное Слово Божие, воплотившись, стало Предвестником Своего духовного пришествия, ведя души посредством Собственных речений к приятию

Его очевидного и боголепного [будущего] Пришествия. Это пришествие происходит всегда, через добродетель преобразуя достойных из плоти в дух; Оно произойдет и при скончании века [сего], когда будут благосветло открыты всем [тайны], дотоле неизреченные.

30. Поскольку я несовершенен и непослушен, не повинуюсь Богу через осуществление заповедей и не становлюсь в помыслах [своих] совершенным по ведению, то во мне и через меня считается несовершенным и непослушным Христос. Ибо я унижаю и урезаю Его и, будучи членом и частью Тела Христова (1 Кор. 12:27), не возрастаю вместе с Ним по духу.

31. Писание гласит: *Восходит солнце, и заходит солнце* (Еккл. 1:5). Очевидно, [здесь подразумевается], что [Бог] Слово имеет обыкновение иногда восходить горе, а иногда опускаться долу, соответственно достоинству, смыслу и образу [жизни] тех ⁸¹, кто домогается добродетели и побуждается [стремлением] к божественному ведению. Блажен тот, кто задерживает в себе, по примеру Иисуса Навина (Иис. Нав. 10:12), заповедное Солнце правды — мерило дня здешней жизни, не ограничиваемое вечером порока и неведения, которое помогает ему обратить в бегство восстающих на него лукавых бесов.

32. Слово Божие, возносимое в нас через делание и созерцание, всех привлекает к Себе (Ин. 12:32), освещая, соответственно добродетели и ведению, наши размышления и суждения относительно плоти, души и естества сущих. [Освещает Оно] и сами члены тела [нашего], и чувства, делая их подвластными бремени Его (Мф. 11:29—30). Поэтому созерцатель [вещей] божественных пусть усердно восходит горе, следуя за Словом до тех пор, пока не окажется в том месте, где [обитает] Оно. Ибо туда Слово «влечет», как говорит Екклесиаст: *И в место Свое влечется* (Еккл. 1:5) ⁸², то есть влечет следующих за Ним, как за Великим Первосвященником, вводящим в Святая святых, куда *предтечу за нас вошло Оно Само* (Евр. 6:20).

33. Предающийся благочестивому любомудрию и приготовившийся к брани против незримых сил пусть вознесет [к Богу] молитвы, дабы пребывала всегда с ним естественная [способность] различения, обладающая соразмерным светом ⁸³, и просвещающая благодать [Святого] Духа. Ибо первая ведет плоть, посредством [духовного] делания, к добродетели, а вторая просвещает ум для того, чтобы [человек] мог предпочесть всему [прочему] сожитие с Премудростью [Божией] ⁸⁴, согласно Которой *разрушаются твердыни зла и всякое превозношение, восстающее против познания Божия* (2 Кор. 10:4—5). И это показывает Иисус Навин, в молитве просящий [Господа]: *Да станет солнце прямо Гаваону* (Иис. Нав. 10:12), то есть просящий, чтобы задержался заповедный свет Боговедения над горой умного созерцания; и *луна над долиною* ⁸⁵, то есть чтобы естественная

[способность] различения, пребывающая в [нашей] телесной немощи, осталась неизменной благодаря добродетели.

34. *Гаваон* есть возвышенный ум, а *долина* — плоть, смиряемая смертью. *Солнце* же есть [Бог] Слово, просвещающий ум, дарующий ему силу умозрений и отгоняющий от него всякое неведение. А *луна* есть естественный закон, увещающий плоть благозаконно подчиняться духу для того, чтобы принять на себя бремя заповедей. Луна есть символ естества, потому что она изменчива; но во святых она пребывает неизменной, по причине их непреложного навыка в добродетели⁷⁶.

35. Искать Господа нужно не вне взыскующих [Его], но в них самих, взыскующих Его через веру, [осуществляемую] в делах. [Священное Писание] гласит: *“Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём”, то есть слово веры* (Рим. 10:8), поскольку Сам Христос и есть взыскуемое Слово.

36. Размышляя над высотой Божественной беспредельности, мы не будем терять упования на человеколюбие Божие, простирающееся с [Божественной] высоты к нам; сознавая [всю] глубину нашего греховного падения, мы не будем терять веры в то, что воскреснет умерщвляемая в нас добродетель. Ибо Богу возможно и то, и другое: и снизить [к нам], просветив ум наш ведением, и воскресить вновь добродетель в нас, через праведные дела вознест нас с Собою. [Апостол] говорит: *“Не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо?” то есть, Христа свести; или: “кто сойдет в бездну?” то есть, Христа из мертвых возвести* (Рим. 10:6–7). Возможно, что, согласно одному пониманию, «бездна» есть все [существа] ниже Бога; в них всех промыслительно оказывается Слово Божие, как Жизнь, приходящая к сущим во гробах. Ибо все живущие по сопричастию к жизни⁷⁷ суть мертвецы. «Небо» же есть естественная сокрытость Божия, [пребывая] в которой Он непостижим для всех. Если же кто истолкует «небо» как логос богословия, а «бездну» как таинство Домостроительства [Божия], то, по моему разумению, он не будет неправ. Ибо и то, и другое малодоступны для стремящихся исследовать их с помощью доказательств⁷⁸. Более того, они становятся совершенно недоступными, если взыскуются без веры.

37. В человеке деятельном Слово [Божие], уплотняясь способами [осуществления] добродетелей, становится плотью. В созерцающем же [Божественные тайны] Оно, утончаясь духовными умозрениями, становится Тем, Кем и было в начале, то есть Богом Словом⁷⁹.

38. Тот, кто с помощью дебелых примеров и речений, соответствующих способности слушателей, преподносит [им] нравственное научение Слова, делает это Слово плотью. А тот, кто с помощью возвышенных умозрений излагает таинственное богословие, делает Слово Духом.

39. Богословствующий катафатически, исходя из [утвердительных] положений, делает Слово плотью, ибо он может познать Бога как Причину [всего], исходя только из [вещей] зримых и осязаемых. Богословствующий же апофатически, исходя из суждений отрицательных, делает Слово Духом, как сущего в начале Бога и сущего у Бога (Ин. 1:1); он подлинно познаёт Сверхпознаваемого, не исходя из чего-либо доступного познанию⁴⁰.

40. Научившийся, наподобие патриархов⁴¹, откапывать в себе через [духовное] делание и созерцание колодези ведения обретает внутри [них] Христа — Источника Жизни. Премудрость призывает нас пить из него: *Пий воды от своих сосудов, и от твоих кладенцев источника* (Притч. 5:15) — исполняющие это обретут сокровища Ее, сущие внутри нас.

41. Живущие скотоподобной и чувственной жизнью делают с риском для себя Слово [Божие] плотью; они в угоду [своим] страстям злоупотребляют творениями Божиими, но не внимают Слову Премудрости для того, чтобы познавать и прославлять Бога, [исходя] из Его творений, и чтобы понять откуда, почему, ради чего и каким образом мы оказались среди зримых [вещей]. Наоборот, они, блуждая во мраке века сего, обоими руками ощупывают неведение Бога.

42. Прилепляющиеся только к одним словам Священного Писания⁴² и связывающие достоинство [своей] души путами телесного служения закону зазорно для самих себя делают Слово [Божие] плотью. Они считают, что Бог удовлетворяется жертвоприношениями неразумных животных, весьма пекутся о теле, свершая обряды внешнего очищения, но пренебрегают красотой души, покрытой [грязными] пятнами страстей, — той души, ради которой была произведена всякая сила зримых [тварей] и было дано всякое Божественное слово и всякий Божественный закон.

43. Святое Евангелие гласит, что Господь был положен *на падение и на восстание многих* (Лк. 2:34). Поэтому мы должны рассмотреть: не был ли [Он положен] на падение тех, кто созерцает зримую тварь одними чувственными очами и следует только [буквальному] речению Священного Писания, будучи, по неразумению своему, неспособным обратиться к новому духу благодати? И [не был ли Он положен] на восстание⁴³ тех, кто духовно созерцает создания Божии и духовно внимает речениям Его, имея попечения только о том, чтобы путем надлежащих способов [осуществления заповедей восстановить] в душе божественный образ?

44. То, что Господь был положен *на падение и на восстание многих в Израиле*, может пониматься и только в достохвальном смысле⁴⁴: на падение страстей и лукавых помыслов в каждом из верующих, на восстание же добродетелей и всякого богоугодного помысла.

45. Считающий Господа Творцом только того, что рождается и гибнет, принимает Его, подобно Марии Магдалине, за садовника (Ин. 20:15). Поэтому Господь ради пользы такого человека избегает прикосновения его, поскольку тот считает [Господа] неспособным вознестись к Отцу, а поэтому и говорит ему: *Не прикасайся ко Мне* (Ин. 20:17). Ибо [Господь] ведает, что может быть нанесен вред тому, кто приближается к Нему со столь будничным расположением [души].

46. Сидящие в Галилее при закрытых дверях на верхнем этаже из опасности от иудеев (Ин. 20:19)⁴⁵ суть те, которые в стране Откровения, остерегаясь лукавых духов, безопасно взошли на высоту божественных умозрений, по обычаю затворив двери чувств: они воспринимают Слово Божие, пришедшее к ним неведомым образом и являющееся без действия на чувства. Оно дарует им, через мир [духовный], бесстрашие и вдохновение через раздаяние Святого Духа; представляет власть над лукавыми духами и являет им символы Своих таин.

47. Для тех, кто исследует Слово Божие по плотскому [разумению], Господь не вознесся к Отцу; но Он взошел к Отцу [Своему] для тех, кто взыскует Его по духу, посредством возвышенных умозрений. Ведь мы, пребывая долу, не усваиваем вполне Того, Кто по человеколюбию [Своему] и ради нас оказался долу. Однако когда мы возносимся с Ним к Отцу, то оставляем землю и все земное, дабы и нам, как неисправимым иудеям, не было сказано: *Куда Я иду, туда вы не можете прийти* (Ин. 8:21). Ибо без Слова невозможно оказаться у Отца Слова.

48. Земля халдеев есть жизнь, буруемая страстями; в ней созидаются идолы грехов и в ней воздается поклонение им. Месопотамия есть образ [жизни], колеблющийся между добром и злом⁴⁶. Земля же обетованная есть устроение [души], преисполненной всяческого блага. Всякий, пренебрегающий подобным состоянием [души], наподобие ветхого Израиля, вновь влечется в рабство страстей, лишенный дарованной ему свободы⁴⁷.

49. Следует отметить, что ни один из святых не спускается добровольно в Вавилонию⁴⁸. Ибо не в обычае у любящих Бога (да и противоречит здравому смыслу) предпочитать худшее лучшему. Если же некоторые из них насильственно уводятся тамошним народом, то под этим мы понимаем тех, которые не по [собственному] произволению, но в силу вынужденных обстоятельств, ради руководства нуждающимися во спасении, оставляют возвышеннейшее слово ведения и обращаются к наставлению относительно страстей. В соответствии с этим и великий Апостол рассудил, что полезнее быть во плоти, то есть ради учеников обратиться к нравственному назиданию, хотя и был преисполнен желания разрешиться от него и быть со Христом посредством простого, умного и премирного созерцания (Флп. 1:23–26).

50. Подобно тому, как некогда Саул был мучим духом лукавым, а блаженный Давид своей игрой на гуслях давал отдохновение ему (1 Цар. 16:23)¹⁴⁰, так и всякое духовное слово дает отдохновение уму, одержимому [бесами], услаждая его духовными умозрениями и освобождая от мучащей его лукавой совести¹⁴¹.

51. Наподобие великого Давида, чермен¹⁴² и с добрыми очами (1 Цар. 16:12) есть тот, кто вместе со светлой радостью жизни по Богу обладает и лучезарным словом ведения¹⁴³, в соответствии с которым и сливаются воедино [духовное] делание и созерцание. Первое блистает способами [осуществления] добродетелей, а второе озаряется божественными умозрениями.

52. Царствование Саула есть образ телесного служения закону; Господь упразднил этот закон как несовершенный. Ибо Апостол говорит: *Закон ничего не довел до совершенства* (Евр. 7:19). Царствование же великого Давида есть предызображение Евангельского служения, ибо он объемлет в сердце своем все пожелания Божии (1 Цар. 16:1; Деян. 13:22).

53. Саул есть естественный закон, которому Господь изначально вверил владычество над природой¹⁴⁴. Но поскольку он нарушил заповедь [Божью] через [свое] непослушание, пощадил Агага, царя Амаликова (то есть плоть) и был увлечен страстями, то отнимается [у него] царствование, дабы Израиль достался в наследие Давиду (1 Цар. 15:8 и далее), то есть духовному закону, рождающему мир, который славно воздвигает для Бога храм созерцания.

54. Имя «Самуил» толкуется как «послушание Богу». И пусть некоторое время Слово [Божие] священнодействует в нас по послушанию, хотя Саул и щадит Агага, то есть перстное помышление. но Слово-Иерей ревнует о том, чтобы умерщвлено оно было, и, посрамляя грехолюбивый ум, как нарушителя божественных заповедей, поражает его [Своими ударами]¹⁴⁵.

55. Всякий раз, когда высокомерный ум, помазуемый на брань против страстей словом научения, перестает вопрошать через надлежащее исследование о том, что должно и что не должно делать, он вследствие неведения попадает в плен к страстям¹⁴⁶. Через эти страсти ум, постепенно удаляясь от Бога, в невольных превратностях [жизни] сдается бесам, обожествляющим чрево (Флп. 3:19), желая тем самым обрести утешение от мучителей. И тогда убеждает себя Саул, не внимающий всем советам Самуила, что по необходимости он обратился к идолослужению, отжавившись вопрошать женщину волшебницу, как некоего бога (1 Цар. 28:7 и далее).

56. Молящийся о том, чтобы получить хлеб насущный, полностью и целиком не воспринимает этот хлеб таковым, каков он есть на самом деле, но лишь таковым, каковым он может воспринять его. Хлеб Жизни

(Ин. 6:35), как Человеколюбец, дает Себя [в пищу] всем, но не всем одинаково. Свершившим великие деяния праведности [Он дает Себя] обильно, а [свершившим деяния] меньшие — в меньшей степени; каждому же — настолько, насколько позволяет принять [этот Хлеб] его духовное достоинство⁵⁶.

57. Господь иногда отсутствует, а иногда присутствует [в нас]. Присутствует Он при созерцании лицом к лицу (1 Кор. 13:12), а отсутствует при созерцании как сквозь тусклое стекло и гадательно.

58. Господь присутствует, через добродетели, в человеке, предающемся [духовному] деланию, и отсутствует в том, кто не осуществляет никакого логоса добродетели. И опять же: Он присутствует в человеке, предающемся созерцанию [Божественного] через истинное ведение сущих, и отсутствует в том, кто уклоняется от такого ведения.

59. Перешедший от деятельного состояния к умозрительному отсутствует в теле. Восхищенный, словно на облака, на высоту умозрений, [он оказывается] в ясном воздухе таинственного созерцания, при котором он сможет всегда быть с Господом. Удаляется же от Господа тот, кто не в силах созерцать [божественные] умозрения чистым умом, без их воздействия на чувство (насколько это возможно [для человека]), и кто не в силах вмещать простое слово о Господе, без иносказаний⁵⁷.

60. Слово Божие⁵⁸ называется плотью не только потому, что Оно воплощается, но и потому, что Бог Слово, изначально мыслимый просто как [Сущий] с Богом Отцом и как обладающий ясными и нагими отбразами истины, касающейся всех [тварных вещей]⁵⁹, не содержит в Себе ни притчи и иносказания, ни повествования, нуждающегося в аллегорическом толковании. Но когда Бог Слово пришел к людям, не могущим нагим умом соприкасаться с нагими умозримыми [вещами], то, изъясняясь с ними по их обыкновению, Он становится плотью, в которой сочетается пестрая [множественность] повествований, иносказаний, притч и темных изречений. Ибо наш ум, при первом соприкосновении [со Словом], соприкасается не со Словом нагим, но со Словом воплощенным, то есть с пестротой речений — сущим по естеству Словом, но плотью по внешнему виду. Поэтому Оно, будучи поистине Словом, кажется для многих плотью, а не Словом. Но смысл [Священного] Писания не есть то, что представляется многим, но нечто иное. Ведь Слово становится плотью через каждое из начертанных речений.

61. Начатку научения людей в благочестии присуще иметь как бы плотский характер. Ибо при первом соприкосновении с Богопочитанием мы ознакомляемся с буквой, а не с духом [Священного Писания]. По мере же духовного преуспевания, соскабливая тончайшими умозрениями плотян-

ную массу речений, мы становимся чистыми, насколько то возможно людям, в чистом Христе для того, чтобы иметь силу сказать по Апостолу: *Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем* (2 Кор. 5:16). Ясно, что это происходит благодаря простому соприкосновению ума со Словом, помимо тех покровов, которые окутывают Его⁸⁰, и [происходит тогда], когда мы, начиная от познания Слова через плоть, преуспеваем [в познании] славы Его как Единородного от Отца (Ин. 1:14).

62. Взыскующий жизнь во Христе становится превыше той праведности, которая в законе и естестве. Являя это, божественный Апостол и говорит: *Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание* (Гал. 6:15). Словом «обрезание» он указывает на праведность закона, а словом «необрезание» намекает на естественное равноправие⁸¹.

63. Одни возрождаются через воду и дух, а другие принимают крещение Духом Святым и огнем (Мф. 3:11; Ин. 3:5). Я думаю, что все четыре — вода, дух, огонь и Дух Святой — суть один и тот же Дух Божий. Для одних Святой Дух, как смывающий внешнюю телесную грязь, есть вода; для других, как свершающий благие [дела] добродетели, Он есть просто дух; для третьих, как очищающий внутренние пятна [греха] в глубине души, Он есть огонь; для четвертых, подобных великому Даниилу, Он, как Дарователь мудрости и ведения, есть Дух Святой. И от различия действия на субъект⁸² единый и тот же самый Дух получает различные наименования.

64. Закон дал Субботу, *чтобы*, — как гласит он, — *отдохнул осел твой и слуга твой* (Исх. 23:12)⁸³. И то, и другое иносказательно обозначает тело. Ибо оно есть осел⁸⁴ деятельного ума, принуждаемый при [духовном] делании переносить тяжести и понукаемый образами добродетелей. [Тело также есть] и слуга⁸⁵ созерцательного [ума], уже искушенного в умозрениях, и оно разумно подчиняется его духовным повелениям. Для того и для другого Суббота есть исполнение⁸⁶ благ, осуществляемых в них при делании и созерцании, которые приносят каждому [уму] подобающее успокоение.

65. Свершающий добродетельные дела с соответствующим ведением имеет тело в качестве осла, подгоняя его разумом для исполнения надлежащих действий; [он обладает телом также и] в качестве слуги, то есть в качестве способа деятельного осуществления добродетели или того самого способа, которому присуще приводить в бытие добродетель, приобретаемую, словно на деньги, на различающие рассуждения⁸⁷. Суббота же есть бесстрастное и умиротворенное состояние души и тела, рождаемое добродетелью, или же [приобретенное с помощью ее] свойство неизменности.

66. Слово Божие становится мякиной и соломой для тех, кто еще много печется о телесных видах добродетели; Оно питает страстную часть их души для служения добродетелям. А для возведенных к созерцанию и

истинному восприятию божественных [вещей] Слово Божие есть хлеб, питающий умную [часть] их души для боговидного совершенства. Поэтому мы узнаём, что патриархи запасаются продовольствием в пути: для самих себя хлебом, а для ослов своих — соломой⁷⁰. И в «Книге Судей» левит говорит принявшему его в свой дом в Гиве старику: *Есть хлеб для нас и солома для ослов наших; нет ни в чем недостатка для рабов твоих* (Суд. 19:19)⁷¹.

67. Слово Божие есть и называется росой, водой, источником и рекой, как это написано (Втор. 32:2; Сир. 15:3, 24:28—29); Оно есть и становится всем этим соответственно подлежащей силе воспринимающих⁷². Для одних [Слово Божие] есть роса, гасящая возгорание и действие страстей, прилагающихся извне к телу. Для других, чьи внутренности опаляются ядом порока, Оно есть вода, которая не только упраздняет действие этого порока, но и сообщает животворящую силу для благобытия. [Для третьих], обладающих неиссякающим и быющим ключом навыком в созерцании, Слово Божие, как Податель мудрости, есть источник. Наконец, Оно есть река для тех, кто изливает благочестивое, правое, спасительное и подобное реке научение, обильно напояющее как людей, так и скотов, зверей и растения. И это для того, чтобы люди обоживались, возносимые мыслями, изреченными [в Писании]; уподобившиеся скотам через страсти вновь возвращали бы себе естественную разумность, опять приобретая человеческий облик благодаря точному исполнению способов добродетели; уподобившиеся зверям через дурные навыки и злодеяния возвращались бы к кротости [своего] естества, облагораживаясь⁷³ благодаря благотворному и мягкому увещанию; а бывшие нечувствительными к [духовным] благам наподобие растений увлажнялись бы через погружение в глубину Слова [Божиего], обретали бы чувство для [духовного] плодородия и силу, питающую их, а [тем самым воспринимали бы] и качество Слова Божиего⁷⁴.

68. Слово Божие есть Путь (Ин. 14:6) для тех, кто во время [духовного] делания успешно и усердно преодолевает стадий⁷⁵ добродетели, не отклоняясь ни вправо через тщеславие, ни влево через тяготение к страстям, но направляет свой путь точно по Богу. Это не смог соблюсти до конца Аса, царь иудейский, о котором говорится, что в старости своей он был болен ногами (3 Цар. 15:23), [то есть подразумевается] немощь, застигнувшая его на пути жизни по Богу.

69. Слово Божие называется *Дверью* (Ин. 10:9), которая вводит в ведение тех, кто успешно преодолел весь путь добродетелей, безукоризненно шествуя по ристалищу [духовного] делания. А как Свет Оно являет все-светлые сокровища Премудрости. Ибо То же Самое [Слово Божие] есть и Путь, и Дверь, и Ключ, и Царство. Оно — Путь, как Путеводитель⁷⁶; Ключ — как открывающее достойным [тайны] божественных [вещей] и от-

крываемый ими, как Засов⁷⁵; Дверь — как вводящее [достойных в Божественные тайны]; Царство — как наследуемое и рождающееся во всех по причастию.

70. Господь называется Светом, Жизнью, Воскресением и Истиной (Ин. 8:12, 11:25, 14:6). Свет — как осияние для душ, как гонитель мрака неведения, как просветляющий ум для постижения неизреченных [тайн], как являющий таинства, доступные лицезрению только для чистых [сердцем]. Жизнь — как причина движения в [вещах] божественных, подобающего для душ, любящих Господа. Воскресение — как пробуждающий ум от мертвой склонности к [вещам] материальным, очищающий его от всякой тленности и мертвенности. Истина — как дарующий достойным непреложный навык в благе.

71. Слово Божие или Бог — Слово Отца таинственно присутствует в каждой из Своих заповедей, а Бог Отец естественным и неделимым образом присутствует во всем Слове. Воспринимающий божественную заповедь и исполняющий ее воспринимает в ней и Слово Божие. А воспринимающий через заповедь это Слово совоспринимает и естественно сущих в Нем Отца и [Святого] Духа. Ибо сказано: *Истинно, истинно говорю вам: принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня, принимает Пославшего Меня* (Ин. 13:20). Поэтому воспринявший заповедь и исполняющий ее таинственно воспринимает [всю] Святую Троицу.

72. Бога славят не тот, кто только одними словами чтит Его, но тот, кто стойко переносит тяготы трудов ради добродетели, — и он, в свою очередь, прославляется Богом, стяжая, как некую награду за добродетель, славу Божию и благодать бесстрастия, [даруемую] по причастию. Ибо всякий славящий Бога в самом себе через страдания ради добродетели при [духовном] делании и сам прославляется в Боге через бесстрастное сияние Божественного при созерцании⁷⁶. Ибо Господь, идя на страдание, говорит: *Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его* (Ин. 13:31–32). Отсюда ясно, что за страданиями ради добродетели следуют божественные дары благодати.

73. До тех пор, пока в речении Священного Писания мы видим Слово Божие, воплотившееся посредством различных иносказаний, мы еще не различаем [своим] духовным оком нетелесного, простого, единственного и единого Отца в нетелесном, простом, единственном и едином Сыне, согласно написанному: *Видевший Меня видел Отца и Я в Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14:9–10). И требуется великое искусство, чтобы, проникнув прежде под покровы речений, окружающих Слово, затем зреть нагим умом Его [Самого], существующего в чистоте Собственного Бытия, когда Слово ясно

являет Отца в Самом Себе, насколько это доступно восприятию людей. А поэтому необходимо, чтобы благочестиво взыскующий Бога не препобеждался никаким речением, дабы не воспринять ему то, что окрест Слова, вместо [Самого] Слова; то есть дабы не возлюбить ненадежной любовью [буквальные] речения Писания вместо [Самого] Слова [Божия] и чтобы, избегая умом это Слово, не считать, будто Оно находится во власти покровов [Своих], наподобие той египтянки, которая вместо Иосифа завладела одеждами его (Быт. 39:12). Или: [чтобы не уподобиться] ветхим людям, которые, замороженные одним только благолепием зримого, не заметили, что они служат твари вместо Творца (Рим. 1:25).

74. Слово Священного Писания благодаря возвышеннейшим умозрениям совлекает с Себя [всю] телесную связь речений, облекших Его, являясь словно *в масле хлада тонка* (3 Цар. 19:12) зоркому уму и особенно [такому уму], который, совершенно оставив действия естества, может быть охвачен чувством простоты, открывающим слово [Божие]: подобное случилось с великим Илией, удостоившимся в пещере Хоривской столь великого видения. «Хорив» толкуется как «знак»⁷⁷, и это есть навык в добродетелях, [приобретенный] в новом духе благодати. «Пещера» же есть сокровище мудрости, [таящейся] в уме; оказавшийся в ней таинственно ощутит ведение, которое превышает [всякого] чувства⁷⁸; в ней, как говорится, обитает Бог. Всякий, кто, наподобие Илии (3 Цар. 19:8—11), подлинно взыскует Бога, окажется не только в Хориве, то есть как предающийся [духовному] деланию будет обладать навыком добродетели, но и в пещере Хоривской, то есть как предающийся созерцанию окажется в сокровище мудрости, обретающейся только в навыке добродетелей.

75. Когда ум отряхивается от покрывающей его [пыли] многообразных мнений относительно сущих [вещей], тогда ему ясно открывается слово истины, подлинно дарующее наставление ведения, которое устраняет его недавние [чувственные] воспоминания⁷⁹, как чешую, отпавшую от глаз, — подобное случилось с богодухновенным и великим Апостолом Павлом (Деян. 9:18). Чешуя же есть восприятие одних только речений Писания, препятствующее чистому обращению к Слову истины, и чувственно пристрастное созерцание видимых [вещей], которые, [словно покровы], накладываются на пронизательную зоркость души.

76. Божественный Апостол Павел сказал, что ведение Слова познаётся отчасти (1 Кор. 13:9). А великий Евангелист говорит, что слава Его была зрима: *И мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца, полного благодати и истины* (Ин. 1:14)⁸⁰. Разве святой Павел не сказал, что ведение Слова познается отчасти? Ибо Оно познается в какой-то мере только из [Своих] действий. Ведение же Его по сущности и ипостаси недоступно рав-

ным образом никому из ангелов и людей⁷⁶. А святой Иоанн, бывший совершенным среди людей, фразой, что слава Слова, ставшего плотью, была зрима, просвещает нас относительно Вочеловечивания Его, то есть относительно смысла и цели, в силу которых Бог стал человеком и стал видимым в полноте благодати и истины. Ведь не как Бог по сущности и Единородный Сын, единосущный Богу Отцу, Он был осенен благодатью, но как ставший человеком и единосущный нам естеством по Домостроительству [Божиему] Он ради нас, нуждающихся в благодати, осенился ею. И мы, при своем [духовном] преуспевании, постоянно получаем соответствующую благодать от полноты Его. Поэтому сохранивший в самом себе совершенным и неприкосновенным логос⁷⁷ ради нас воплотившегося Бога Слова стяжает полную славу благодати и истины Того, Кто ради нас прославился и освятил Себя во время Своего пришествия (Ин. 17:8—19). Ибо [святой Евангелист] говорит: *Когда откроется, будем подобны Ему* (1 Ин. 3:2).

77. До тех пор, пока душа переходит от силы в силу и от славы в славу, то есть преуспевает от добродетели [меньшей] в добродетель большую и восходит от ведения [менее возвышенного] к ведению более возвышенному, она не перестает пришельствовать, согласно сказанному: *Многа пришельствова душа моя* (Пс. 119:6). Ибо велико расстояние, которое ей должно пройти, и обильно количество знаний, которые ей нужно усвоить, прежде чем она пройдет *в место селения дивна, даже до дому Божия, во гласе радования и исповедания шума празднующаго* (Пс. 41:5). И [своим] преуспеванием в божественных умозрениях она всегда присоединяет [собственный] умный глас к прочим умным гласам⁷⁸ вместе с ликованием, радостью и соразмерным благодарением, которые рождаются в уме [при духовном созерцании]. Так празднуют все, воспринявшие Духа благодати, в сердцах их *вопяющего: "Авва, Отче"* (Гал. 4:6).

78. *Место селения дивна* (Пс. 41:5) есть навык, бесстрастный и благодатный, в добродетелях; Слово Божие, рождаясь в этом навыке, украшает душу, словно скинию, красотой различных добродетелей. А *дом Божий* есть ведение, созданное из многих и различных добродетелей; Бог, поселяясь в душе благодаря этому ведению, насыщает [ее] от чаши Премудрости. *Глас радования* есть [радостная] пляска души при виде сокровищ добродетелей, [дарованных ей]. *Глас исповедания* есть благодарение за славу пира Премудрости, [на который она была приглашена]⁷⁹. *Шум [празднующий]* есть таинственное славословие, постоянно рождающееся из смешения обоих — радования и исповедания.

79. Тот, кто мужественно одолевает телесные страсти, стойко выдерживает брань с нечистыми духами и изгоняет помыслы их из пределов своей души, пусть молится о том, чтобы даровано было ему чистое сердце и дух

прав обновился в утробе его (Пс. 50:12); то есть чтобы совершенно опорожнился он от дурных помыслов и преисполнился через благодать мыслей божественных. И это для того, дабы духовно родиться ему светлым и великим миром Божиим, состоящим из нравственных, естественных и богословских умозрений⁷⁵.

80. Соделавший [свое] сердце чистым не только познаёт логосы [всего] того, что ниже и после Бога, но и узрит в себе после прохождения всего наивысшую цель благ. В таком сердце рождается Бог, и на этом сердце, словно на неких скрижалях Моисеевых, Он устаивает начертать посредством [Святого] Духа⁷⁶ собственные письма настолько, насколько оно возматило самое себя согласно заповеди, таинственно повелевающей: *Умножайся* (Быт. 35:11).

81. Чистым называется то сердце, в котором отсутствует всякое естественное движение к чему-либо [плотскому]. Благодаря высочайшей простоте, в таком сердце рождается Бог и начертывает на нем, словно на гладкой дощечке, Свои законы.

82. Чистое сердце есть то сердце, которое представляет Богу [свою] память совершенно безвидной и бесформенной⁷⁷, и она готова быть запечатленной только теми образами Его, через которые [Богу] присуще являться.

83. Ум Христов, который воспринимают святые по глаголу: *Мы имеем ум Христов* (1 Кор. 2:16), не рождается в нас вследствие силы мышления; [не является] он и составной частью нашего ума и не перемещается сущностным и ипостасным образом⁷⁸ в наш ум, но [ум Христов рождается] как сила, своим качеством делающая ясным наш ум и сообщающая ему действие, направленное на нее⁷⁹. Ибо обладать умом Христовым, как я это понимаю, значит [постоянно] мыслить по Господу и всегда мыслить Его.

84. Мы говорим о теле Христовом, согласно сказанному: *Мы — тело Христово, а порознь — члены* (1 Кор. 12:27)⁸⁰. И мы становимся Телом Его не вследствие лишения собственных тел и не потому, что Он ипостасным образом переселился в нас или разделился на члены [Свои], но потому, что, уподобляясь плоти Господа, отвергаем тление греха. Ибо как Христос по [человеческому] естеству, плотью и душой, благодаря которым Он постигается мыслью как человек, был безгрешен, так и мы, уверовавшие в Него и облачившиеся в Него через [Святой] Дух, можем быть безгрешными в Нем по [собственному] произволению⁸¹.

85. В Писании [говорится] и о временных веках, и о [веках], объемлющих скончание других веков⁸², согласно сказанному: *Ныне же единою в кончину веков* (Евр. 9:26)⁸³ и последующим словам. Опять же есть еще и иные века, свободные от временного естества, [которые будут] после насту-

пившего времени сего и после века, знаменующего собой скончание веков, по изреченному: *Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство* (Ефес. 2:7) и последующим словам. Мы находим в Писании множество веков: прошедших, наступивших и будущих; некоторые века суть века веков, есть и век века, и вековые времена (2 Тим. 1:9), и поколения, сочетавшиеся с веками. И дабы не [заблуждаться относительно того], что подразумевает Священное Писание, говоря о временных веках, о вековых временах и поколениях, что такое просто века и что века веков, что век и что век века, мы ныне взялись рассуждать об этом, предоставив любознательным довести исследование этого вопроса до конца.

86. Мы знаем, что согласно Писанию есть нечто превечное⁸⁴; [Писание] обозначило, каково оно есть, но что оно есть, не назвало, согласно сказанному: *Господь царствующий веки, и на век, и еще* (Исх. 15:18). Стало быть, чистое Царство Божие есть нечто превышающее века. Ибо непозволительно говорить, что Оно имело начало или упреждается веками и временами. Мы веруем, что Царство сие есть наследственный удел, обитель и место спасаемых, как то передает истинное учение [Церкви]; Оно есть цель и желанный предел для тех, кто устремляется и движется [к Нему], и, оказавшись в Нем, они обретают покой от всякого движения, поскольку им больше уже не надлежит переходить через какой-то век или время. Ведь после всего [этого] они достигают Бога, Сущего прежде всех век, упредить Которого не в силах естество веков.

87. До тех пор, пока кто-либо пребывает в жизни сей, то даже если он является совершенным сообразно здешнему устройению и, благодаря деланию и созерцанию, частично обладает ведением, [даром] пророчества и залогом Святого Духа, он, тем не менее, не владеет полнотой их. Лишь некогда он, после свершения веков, достигнет совершенного удела — покоящейся в самой себе Истины, которая открывает Себя достойным лицом к лицу, дабы не обладали они лишь частью полноты, но стяжали бы целиком всю полноту благодати по причастию. Ибо Апостол говорит: *Все*, — ясно, что он имеет в виду спасаемых, — *придут в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Ефес. 4:13), *в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения* (Кол. 2:3). И с явлением их упразднится все частичное.

88. Некоторые взыскуют: каким образом произойдет устройство для удостоившихся совершенства в Царстве Божием? Будет ли оно соразмерным [духовному] преуспеянию и изменению, или же соответствующим постоянному тождеству?⁸⁵ Каким образом должно тогда воспринимать души и тела? — На это можно достаточно правильно ответить, проведя сравнение с телесной жизнью, где смысл питания двойственен: он и спосо-

бствует росту, и сохраняет питающихся. Ибо до тех пор, пока мы не достигаем совершенного телесного возмужания, мы питаемся, чтобы расти; но как только тело прекращает развиваться, мы уже питаемся только для сохранения [жизни], а не для роста. Подобным же образом двойственен и смысл питания души. Ведь она питается для преуспевания в добродетелях и умозрениях до тех пор, пока, пройдя все сущие [вещи], не достигнет меры возмужалости в полноте Христа. А когда это достигается, то останавливается всякое преуспевание, осуществляемое посредствующим образом ради развития и возрастания¹⁹⁸. [Душа уже] непосредственно¹⁹⁷ вкушает то, что превыше мышления, а поэтому [оказывается] превыше возрастания. Вид нетленной пищи [предназначен] для сохранения дарованного ей боговидного совершенства. Благодаря явлению беспредельной красоты этой пищи, [душа] воспринимает в себя вечное и тождественное благобытие, которое поселяется в ней; она становится богом по сопричастию с Божией благодатью, прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе с этим в ней прекращаются естественные действия тела, собоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, обилием славы [Своей] препобеждая их естественные свойства.

89. Некоторые из любознательных взыскуют, в чем будет состоять различие вечных и обетованных обителей. Будет ли это различие по пространственной реальности, или же оно будет по мысленному и духовному качеству и количеству, которыми отличается каждая обитель?¹⁹⁹ Одни полагают, что первое, другие — что второе. Но ведущий, что *Царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17:21) и что *обителей много у Отца* (Ин. 14:2)²⁰⁰, скорее изберет второе.

90. Некоторые взыскуют: каково различие Царствия Божиего и Царства Небесного; отличаются ли они реально друг от друга, или же только мысленно?²⁰⁰ 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 Богу²⁰¹. Первое [обретается] при конце сущих, а второе [обретается] мысленно после этого конца²⁰².

91. Слова: *Приблизилось Царство Небесное* (Мф. 3:2) не означают, я думаю, уменьшения времени²⁰³. Ибо [Царствие Божие] *не придет приметным образом; и не скажут: "вот, оно здесь" или: "вот, там"* (Лк. 17:20—21), но Оно зависит от [внутренней] связи с Ним достойных, соответствующей их душевному предрасположению к этому Царству. Ведь *Царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17:21).

92. Царствие Бога и Отца в возможности есть во всех верующих, но в действительности²⁰⁴ Оно — только в тех, кто целиком отказался от душевного и телесного расположения ко всем [проявлениям] жизни по естеству, стяжав себе жизнь духовную, и кто может сказать: *И уже не я живу, но живет во мне Христос* (Гал. 2:20).

93. Царство Небесное, как говорят некоторые, есть жизнь достойных на небесах; другие — что Оно есть равноангельское устройство спасаемых; третьи — что сам вид божественной красоты носящих *образ небесного* (1 Кор. 15:49)²⁰⁵. Все три мнения, как мне кажется, соответствуют истине. Ибо будущая благодать даруется всем, соразмерно качеству и количеству праведности в каждом.

94. Если кто мужественно и долго проходит до конца божественные брани согласно деятельному любомудрию, то он приходит в мир от Отца через [исполнение] заповедей и удерживает в себе Слово [Его]. А когда он, явив себя победителем страстей и бесов, прекращает борьбу с ними, происходящую во время [духовного] делания, и переходит посредством созерцания к умозрительному любомудрию, то [Бог] Слово позволяет ему покинуть мир и идти к Отцу. Поэтому Господь говорит ученикам: *Вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога. Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу* (Ин. 16:27—28). Возможно, что Господь называет здесь «миром» тяжкий труд добродетелей во время [духовного] делания; «Отцом» — премирное состояние ума, свободное от всякого вещественного помышления. Соответственно этому состоянию в нас и рождается Слово Божие, прекращающее брань против страстей и бесов.

95. Тот, кто смог умертвить посредством [духовного] делания *земные члены* (Кол. 3:5) и победить, через [исполнение] заповедей Слова, мир страстей в себе, не претерпит никаких скорбей. Он уже покинул мир и оказался во Христе — Победителе мира страстей и Подателе всяческого мира²⁰⁶. Ибо не отказавшийся от пристрастия к материальным [вещам] будет всегда одержим скорбями, ибо его сознание²⁰⁷ изменяется одновременно [с этими вещами], которым по естеству присуще изменяться. А для оказавшихся во Христе не будет причин чувствовать какое-либо вещественное изменение. Поэтому Господь и говорит: *Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир* (Ин. 16:33). *Во Мне* — то есть в Слове добродетели вы имеете мир²⁰⁸; [вы], освободившиеся от беспорядочного движения и смятения материальных страстей и вещей. *В мире* — то есть в пристрастии к вещественному. *Скорбь* — [то есть то, что возникает] вследствие постоянного изменения этих материальных вещей. Ведь скорбью одержим и тот, кто

подвизается в добродетелях по причине связанного с этим труда, и тот, кто любит [вещественный] мир вследствие обмана, который [несут с собой] материальные [вещи]. Но одна скорбь — спасительная, а другая — тлетворная и пагубная. Господь дарует освобождение обоим: для одного это — упокоевание от трудов добродетелей в себе через бесстрастие в созерцании, для другого — избавление от пристрастия и привязанности к тлетворным [вещам] через покаяние.

96. Надпись, которая начертывала обвинение, предъявленное Спасителю²⁰⁹, ясно показала, что Господь есть Царь деятельного, естественного и богословского любомудрия. Ибо, как говорит [святой Евангелист Иоанн], она была написана по-римски, по-гречески и по-еврейски (Ин. 19:20). Я думаю, что «по-римски» подразумевает деятельное [любомудрие], ибо Римское царство, как то определил [пророк] Даниил (Дан. 2:36—45), есть наиболее мужественное из всех земных царств, а мужество, более чем что-либо другое, свойственно деятельному [любомудрию]. А «по-гречески» [означает] естественное созерцание, ибо, по сравнению с прочими народами, эллины более других посвящали себя естественному любомудрию. Наконец, «по-еврейски» означает богословское тайноводство, поскольку народ сей от пращуров своих изначала явно посвящал [себя служению] Богу²¹⁰.

97. Нам следует не только умерщвлять телесные страсти, но и убивать в душе страстные помыслы, согласно словам святого [Давида]: *Во утрии избивах вся грешныя земли, еже потребити от града Господня вся делающыя беззаконие* (Пс. 100:8) — то есть убивать телесные страсти и незаконные помыслы души.

98. Кто непорочно и неуклонно с благочестивым и нравым ведением блюдет путь добродетелей, тот узрит благодаря бесстрастию пришествие Бога к нему. Ведь *пою и разумею в пути непорочне, когда приидеши ко мне* (Пс. 100:2). Ибо «песнь» здесь означает добродетельное делание, «разумение» — умозрительное ведение, соответствующее добродетелям. Сообразно этому ведению и воспринимает Божественное пришествие тот, кто, бодрствуя в добродетелях, ожидает Господа своего.

99. Новонаначальному в исполнении заповедей не следует руководствоваться одной только добротой, но, помня о божественных заповедях, [подвижнической] суровостью стяжать себе обилие [духовности], а благодаря этому не только пылко возлюбить Божественное, но и со страхом [Божиим] воздерживаться от зла. Ведь *милость и суд воспою Тебе, Господи* (Пс. 100:1), дабы услаждаемый любовным томлением к Богу воспевавший бы [Его], а приведенный в молчание страхом [Божиим] также имел смелость воспевавший [Его].

100. Приведший к созвучию тело и душу благодаря благодетели и ведению стал кифарой, флейтой и храмом Божиим. Кифарой — как правильно соблюдающий гармонию добродетелей; флейтой — как воспринимающий посредством божественных умозрений дыхание [Святого] Духа; храмом — как ставший вследствие чистоты ума жилищем Слова [Божиего].

РАЗЛИЧНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ И ДОМОСТРОИТЕЛЬНЫЕ ГЛАВЫ

1. Едино сверхбезначальное и сверхсущностное Благо — Святая Троица, Единица, Отец и Сын и Святой Дух; беспредельное единство Трех Беспредельных¹. Смысл и образ бытия [Святой Троицы], что и какова Она есть совершенно недоступны для сущих. Ибо Она ускользает от всякого мышления мыслящих, никоим образом не выходит из Своей сокрытой природной сущности и беспредельно простирается за границы всякого ведения всех знаний.

2. То, что по сущности есть подлинное Благо, не является ни Началом, ни Концом, ни Причиной бытия; Оно не обладает по бытию и каким-либо движением к Причине. А не обладающее всем этим не есть в подлинном смысле слова и Сущее, которое имеет и Начало, и Конец, и Причину бытия, и обладает неким движением к Причине².

3. Если Слово предшествует творению сущих³, то не было, нет и не будет слова, которое выше этого Слова. Оно не лишено ума или жизни, но обладает умом и жизнью, поскольку имеет рождающий Его Ум, существующий сущностным образом, то есть Отца⁴, и Жизнь, то есть Святой Дух, [также] существующую сущностным образом и сосуществующую с Ним.

4. Един Бог, единого Сына Родитель, Отец, и единого Святого Духа Источник; Единица неслиянная и Троица нераздельная; Ум безначальный, единственный и сущностным образом [сущий] Родитель единственного и безначального Слова; Источник единственной и вечной Жизни, то есть Святого Духа.

5. Един Бог, потому что едино Божество. Единица безначальная, сверхсущностная, неделимая и нераздельная. Та же Самая Единица и Троица, и так далее.

6. Если всякая сопричастность постигается мыслью раньше сопричастующих, то само собою разумеется и очевидно, что несравнимо и всяческим образом превосходит все сущие Причина этих сущих, существующая и мыслимая раньше их. [Однако это отношение их нельзя понимать] как [отношение] сущности к акциденциям, поскольку в таком случае Божество предстанет сложным и обладающим бытием⁵ сущих в качестве дополнения к собственному Существованию. [Это отношение скорее следует понимать]

как отношение Сверхсущностного к сущности. Ведь если искусства [сами] изыскивают внешние формы тех [творений], которые [рождаются] ими, а общая природа [сама изыскивает] виды [существ], входящих в нее, то тем более Бог, как Сверхсущий⁶, привел в бытие сущности сущих из не-сущих, а в силу положения о [Его] Сверхсущности Он еще более беспредельно превосходит [всё]. Ибо Бог сочетал умение с искусством для изыскания внешних форм [творений], Он даровал природе энергию, производящую виды, и установил само бытие сущих так, как оно есть.

7. Тот, кто по сущности не допускает участия в Себе сущим, изволяет иным способом сопричастовать Ему могущим это сделать, но [Сам] совершенно не выходит из [Своей] сущностной Сокрытости, поскольку способ, которым Он изволяет сопричастовать [Ему], всегда остается закрытым⁷ для всех. Следовательно, как Бог изволяет участвовать [в Себе] способом, о котором ведает Он [один], так Он и хотением [Своим] привел в бытие сопричастующих [тварей] в соответствии с логосом, постигаемым только Им, и посредством приизобилюющей силы [Своей] Благости. Стало быть, то, что возникло благодаря воле Творца, никогда не может быть совечным Изволившему привести его в бытие.

8. Слово Божие, однажды рожденное по плоти, вследствие человеколюбия [Своего] желает всегда рождаться по духу в хотящих [этого]. И становясь утробным плодом, Оно формирует Себя в них посредством добродетелей, обнаруживаясь настолько, насколько может вместить принимающий [Его]; Оно не умаляет завистью проявление Собственного Величия, но, видя силу жаждущих [Его], отмеряет им надлежащей мерой. Таким образом, Слово Божие и всегда обнаруживается в способах [осуществления добродетелей] у [людей], сопричастующих [Ему], и остается всегда незримым для всех по приизбытку таинства [Своего]. Поэтому божественный Апостол, мудро созерцающий силу [этого] таинства, говорит: *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13:8). И ум постигает и зрит вечную новизну этого таинства, никогда не стареющего.

9. Рождается Христос Бог, ставший человеком через присоединение плоти, обладающей разумной душой⁸; Он, Который привел в бытие сущие [вещи] из небытия и Которого сверхъестественным образом рождает Дева, не расторгнув ни одного свидетельства [Своего] девства. Ибо как Он Сам стал человеком, не изменяя естества и силы, так Он соделывает рождающей Матерь [Свою] и сохраняет Ее Девой, вследствие чего и одно чудо объясняется другим, и каждое из [этих] чудес скрывается в другом. Поскольку Бог Сам по Себе и по Своей сущности вечно есть Таинство, то Он настолько выходит из Своей природной Сокрытости, насколько Она посредством проявления делается все более сокрытой. И опять же, Он настолько созида-

ет рождающую Матерь Девой, насколько [Ее] ношение Плода во чреве становится нерасторжимыми узами девства.

10. Естества обновляются, и Бог становится человеком; и не только Божественное [естество], устойчивое и неподвижное, движется к [природе] подвижной и непостоянной, дабы та перестала уноситься [тлением]⁹; и не только человеческое [естество], бессемянно и превышеестественным образом выращивает для Слова совершенную плоть, дабы перестать ей уноситься [тлением]; но и звезда, явившаяся днем с востока и ведущая волхвов к месту Воплощения Слова, чтобы таинственным образом показать это Слово, побеждающее чувство, [глаголющее] в законе и пророках и ведущее народы к величайшему свету ведения. Ибо Слово, которое в законе и пророках, благочестиво умосозерцаемое наподобие звезды, явно ведет к ведению воплотившегося Слова тех, кто *призван по Его изволению* (Рим. 8:28) силой благодати.

11. Поскольку я, человек, по своей воле преступил божественную заповедь¹⁰, и диавол, прельстив [меня] надеждой быть божеством¹¹, увлек крепость моего естества к наслаждениям, чем и чванился, как устроитель смерти, радуясь тлению естества, постольку Бог и становится человеком, не пренебрегая ничем из [человеческого] естества, за исключением греха, ибо этот грех не принадлежит естеству. [И это для того], чтобы плоть, прельщенная предложением [диавола], растравила ненасытного дракона, [постоянно] с жадностью поглощающего ее, и, став для него ядом, полностью бы истребила его силой [пребывающего] в ней Божества. А для естества человеческого [эта плоть Господа стала бы] Охранительницей, силой Божества, [пребывающей] в ней, призывающей к изначальной благодати. Ибо как диавол, излив яд своего зла в древо познания, погубил естество [человеческое], вкусившее [от этого древа], так и сам он, возжелав вкусить плоти Владыки, был погублен силой Божества в ней.

12. Великое таинство Вочеловечивания Божества всегда остается таинством. И не только потому, что, обнаруживаясь соразмерно силе спасаемых Им, оно обладает большим могуществом, чем обнаружившееся, и никогда недоступно зрению, но и потому, что само это проявление [таинства] все же пребывает совершенно сокрытым и непознаваемым никаким разумом. И пусть сказанное не представляется никому невероятным. Ведь Бог, будучи сверхсущностным и превосходя всякую сверхсущность, возжелал прийти к сущности и сверхсущностным образом облачился в бытие¹². Поэтому Он как Человеколюбец ради людей истинно стал человеком от сущности человеческой и пребывает, относительно способа Вочеловечивания Своего, полностью непроявленным; ибо Он стал человеком превыше человека¹³.

13. С верою рассмотрим таинство Божественного Вочеловечивания и только в простоте [сердечной] прославим Соболаговолившего ради нас стать

человеком. Ибо кто, уповая на силу логического доказательства, может сказать, каким образом происходит зачатие Бога Слова? Как возникает плоть без семени [мужского]? Как могло быть рождение без тления? * Как Матерь [Божия] и после разрешения от бремени осталась Девой? Как Сверхсовершенный преуспел по мере возмужания? Как Чистый был крещен? Как [Сам] Алчущий насыщал [других]? Как Утомленный трудами даровал [другим] силу? Как Страждущий исцелял? Как Умерший животворил? И, наконец, самое главное: как Бог становится человеком? А наиболее таинственное [из всего]: как Слово по ипостаси существенно пребывало во плоти, будучи все целиком по сущности и ипостасным образом во Отце? * Как Тот же Самый есть и целиком Бог по природе, и целиком стал человеком по природе, совершенно не отрицая ни одного из этих естеств — ни Божественного естества, по которому Он есть Бог, ни нашего естества, по которому Он стал человеком? Эти таинства вмещает одна только вера, будучи осуществлением вещей (Евр. 11:1) * превышающих ум и разум.

14. Адам своим непослушанием научил тому, что бытие естества [человеческого] начинается наслаждением; Господь же изгнал это [свойство] естества и не допустил зачатия от семени [мужского]. Женщина *, преступив заповедь, показала, что рождение естества [человеческого] начинается мукой *; Господь же, родившись [от Девы], стряхнул это [свойство] естества и не согласился, чтобы Родившая [Его] была подвержена тлению. [И это для того], чтобы изгнать из естества одновременно и добровольное наслаждение и истекающую через это наслаждение муку, творцом которой Он не был, но Разрушителем стал. А также для того, чтобы научить о начале иной жизни, возможно и берущей свой исток в муке и трудах, но завершающейся божественным наслаждением и беспредельной радостью. Поэтому Он, сотворивший человека, становится человеком и рождается как человек, дабы спасти человека, исцеляя страсти [Своими] страданиями, и дабы, Сам будучи Страстью, превратиться в [Губителя] наших страстей. И поэтому Он сверхъестественным образом Своими лишениями по плоти человеколюбиво возобновляет наши навыки по духу *.

15. Кто влечением к Богу победил предрасположенность души к телу, тот стал неограниченным **, хотя и находится в теле. Ибо Бог, будучи несравненно выше всего, привлекает [к Себе] стремление жаждущего [Его], не позволяя этому стремлению пригвождаться к чему-либо из того, что после Бога. Итак, возжелаем Бога всей силой нашего естества, соделаем наше произволение непорабощенным всему телесному, станем в своем душевном предрасположении превыше сущих, чувственных и умопостигаемых, и совершенно не позволим естественной ограниченности причинять ущерб неограниченному по природе, когда усилием воли [мы устремимся] к сожителю с Богом.

ДЕСЯТЬ ГЛАВ О ДОБРОДЕТЕЛИ И ПОРОКЕ

1. Тяжкие страдания святых есть арена борьбы зависти и добродетели: зависть, чтобы одолеть, упорствует, а добродетель, чтобы остаться непокоренной, все переносит. И зависть борется, чтобы процветал порок через наказание преуспевающих в добродетели, а добродетель противоборствует, дабы стойко держались люди благие, даже в тяжких бедах и страданиях ¹.

2. Подвиг добродетели есть постоянное борение в трудах ², и мужественно выдержавшим их он приносит победный венец — бесстрашие души, благодаря которому она, соединившись с Богом любовью, в своем внутреннем расположении удаляется от тела и мира. Ибо телесные мучения укрепляют душу стойких ³.

3. Изначала похищенные прелестью наслаждения, мы предпочли смерть подлинно сущей жизни. И поэтому мы с благодарением несем телесный труд, умершвляющий это наслаждение, чтобы, самой кончиной его упразднив вместе с ним и смерть, получить обратно вернувшуюся к нам жизнь, [некогда] проданную наслаждению, а [теперь] выкупленную малыми трудами плоти ⁴.

4. Если плоть благоденствует, то обычно приумножается сила греха. А поэтому ясно, что когда плоть страдает, добродетели, естественно, присущее возрастать. И мы должны мужественно переносить страдание плоти, поскольку оно очищает скверну души и обеспечивает будущую славу ⁵. Ибо *нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас* (Рим. 8:18).

5. Врачи не исцеляют тело, предлагая всем одно и то же лекарство, — и Бог не врачует болезни души одним только способом исцеления, годным для всех, но делает [людей] здоровыми, пользуясь лекарством, подобающим для каждого в отдельности. И мы, исцеляемые, возблагодарим [Его], даже если случается нам претерпевать мучения, ибо блаженна конечная цель [врачевания] ⁶.

6. Ничто так не изобличает внутреннее расположение души, как возрастание плотских страданий. Ибо если она поддается им, то являет себя любящей плоть больше Бога, а если пребывает непоколебимой в потрясениях их, то показывает себя чтущей добродетель паче плоти. Благодаря этому душа и воспринимает вселение Бога, Который ради нее претерпел

наши страдания и Который [победно] возвещает [ей], как некогда возвещал [Своим] ученикам: *Мужайтесь: Я победил мир* (Ин. 16:33) ¹.

7. Если все святые были причастниками воспитующего наказания ², то и мы, воспитываемые вместе с ними, возблагодарим [Бога], дабы нам удостоиться стать причастниками их славы. *Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает* (Евр. 12:6; Притч. 3:11–12) ³.

8. Адам, приняв наслаждение, предложенное [ему] ребром [его], извел человечество из рая, а Христос мучением ⁴ [от ран, нанесенных] копием, рассек это наслаждение и ввел разбойника внутрь рая ⁵. Возлюбим же и мы мучение плоти и возненавидим ее наслаждение. Ибо мучение вводит и восстанавливает нас в [божественных] благах, а наслаждение выводит и удаляет от них.

9. Если Бог, ставший человеком, страдает плотью ⁶, то разве не будет радоваться страждущий, имея Бога Сопричастником в страдании? Ибо [Бог] обеспечивает Царство [Небесное] тому, кому сострадает ⁷. Истину говорит [Апостол]: *Если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться* (Рим. 8:17).

10. Если непременно должно мучиться, вследствие примешанного пратцом к [человеческому] естеству наслаждения, то перенесем мужественно временные страдания, притупляющие в нас жало наслаждения и освобождающие нас от вечных мук, которые оно влечет ⁸.

Слово о подвижнической жизни

¹ Преп. Максим обозначает Промысел Божий как *ποικίλη*, указывая на его изменчивость и приспособляемость к каждому поколению людей, т. е. гибкость в отношении к различным этапам исторического бытия человечества. — 75.

² Πολιτεία; букв. «форму правления, государственное устройство» (ср. «Град Божий» блаж. Августина). В патристической литературе данный термин весьма часто применялся именно к христианскому образу жизни и поведения. См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978, p. 1113–1114. — 75.

³ В данном случае христология рассматривается с нравственно-сотериологической точки зрения. Как отмечает П. Пономарев, «святоотеческая христология представляет из себя замечательно обдуманное истолкование воплощения Сына Божия и искупления рода человеческого крестом Христа Спасителя. Одинаково встречаясь и в догматических, и в нравственных творениях св. отцев, эта христология тем не менее неодинаково раскрывается под пером богомудрых мужей: судя по тому, с какой точки зрения смотрят св. отцы на христологию — с догматической или нравственной — форма ее раскрытия принимает на себя ту или иную особенность, хотя содержание везде остается тождественным самому себе. Если в догматических сочинениях истолкование христологии более всего (но не исключительно) покоится на тех или иных изречениях Св. Писания, которые по справедливости считаются несомненными показателями истины, то в нравственных — на первое место чаще всего выдвигается *самая жизнь* Основателя христианства, как воплотившая в себе идеал совершеннейшего пути ко спасению» (Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899, с. 114). — 75.

⁴ Здесь ясно выражено одно из положений православной сотериологии: человек спасается через веру и дела. Причем «дела сами по себе, в качестве внешних поступков или отдельных подвигов, не имеют в христианстве значения. Поведение здесь ценится только, как выражение соответствующего настроения души, известного направления воли» (Архиепископ Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. СПб., 1910, с. 236–237). — 75.

⁵ Подразумевается диавол, ἀρχὴν τῶν темных сил (бесов), искушающий Иисуса Христа. См.: Мф. 4:1–11. — 76.

⁶ Букв. «знак, примета» (ὑπόστιμα); т. е. посредством любви к человеку познаётся (делается известной) наша любовь к Богу. — 77.

⁷ Выражение ἐν τῷ βίῳ указывает здесь скорее на жизнь низшую, или органическую. У отцов Церкви для обозначения жизни духовной, или вечной, чаще, хотя далеко не всегда, использовался термин ζωή. — 78.

⁸ Наречие ἀνθρωποειδής (букв. «на человеческий лад», «способом, соответствующим человеку») предполагает полноту человечества Бога Слова, ставшего человеком и во всем (за исключением греха) уподобившегося человеку. — 79.

⁹ Имеется в виду диавол, который и был главным действующим лицом в наветах на Господа; фарисей, по мысли преп. Максима, являлись лишь орудием (ἐνεργουμένους) в его руках. — 79.

¹⁰ Или: «способу» (τρόπον); имеется в виду образ жизни по Христу, поправившего смерть и диавола Своим послушанием заповеди любви. — 80.

¹¹ Такой смысл, скорее всего, в данном случае имеет глагол νήφειν. Близкое словосочетание (νήφειν τοῦ ἀκροῦτου ἢ διαύου) встречается, например, у св. Григория Нисского и преп. Макария Египетского (νήφουσι διαύου). См.: Gregoire

de Nysse. Discours catéchétique. Ed. par L. Méridier. P., 1908, p. 184; Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Hrsg. von H. Berthold. Bd. I. B., 1973, S. 263. — 81.

¹² Здесь преп. Максим употребляет существительное $\nu\psi\chi\upsilon$ (производное от вышеупомянутого глагола), которое является одним из центральных понятий всей святоотеческой аскетике. Уже св. Антоний Великий противостоял нападкам бесов, «трезвясь умом» (см.: Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах. Сергиев Посад, 1908, с. 12). Этим понятием, тесно связанным с другими аналогичными выражениями («бдение», «хранение сердца и ума» и т. д.), обычно обозначался метод духовной брани, выпестованный и сформулированный многими поколениями подвижников (см.: *Hausherr I. Hesychasme et prière. Roma, 1966, p. 225–237*). Сквозным лейтмотивом он проходит через всю аскетическую письменность. Преп. Симеон Новый Богослов, например, тесно связывал и практически отождествлял данное понятие с «исихией» (см.: *Meyendorff J. Introduction à l'étude de Gregoire Palamas. P., 1959, p. 32*). Следуя этой традиции, св. Григорий Палама рассматривает «трезвение» (неразрывно соединенное с «воздержанием» и «любовью») в качестве важнейшей и важнейшей части того духовного закона, который противопоставит «закону греха». См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Α. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988, σ. 394–395. — 81.

¹³ Преп. Максим соотносит эти три добродетели с тремя частями души (деление, восходящее к Платону): любовь соотносится с яростным началом ее, или гневом ($\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$), воздержание — с началом желательным ($\epsilon\lambda\theta\iota\sigma\mu\acute{\iota}\alpha$), а молитва — с разумным началом ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Последнее очень характерно: практика «умной молитвы», известная уже в древнем монашестве, явно подразумевается здесь преподобным. — 82.

¹⁴ Фраза $\pi\alpha\rho\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\alpha\theta\epsilon\omicron\nu\ \omicron\upsilon\ \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota$ трудна для перевода и интерпретации. В церковнославянском переводе она звучит так: «и кроме железа ниче́соже прияти не может»; св. Феофан Затворник же переводит: «и врачевства от вразумительного железа не получает». Думается, что смысл этой фразы заключается в том, что Бог здесь уподобляется отцу, наказывающему своих чад ради их исправления. Неразумный же человек, по мысли преп. Максима, воспринимает лишь одну боль от наказания, не понимая воспитывающей цели и смысла его. — 83.

¹⁵ Имеется разночтение: «к неразумному». — 83.

¹⁶ В синодальном переводе: «Божией». — 84.

¹⁷ Непрестанная молитва — основная заповедь христианского монашества с самого его возникновения. «Главное дело инока — возносить чистую молитву Богу» (*Руфин. Жизнь пустынных отцев. Сергиев Посад, 1898, с. 12*). Первоначально чтение нараспев Псалтири (псалмопение) было нераздельной частью молитвы, но характерно, что в этом месте сочинения преп. Максима они разделяются: для вопрошающего пение псалмов уже является неким препятствием для непрестанной молитвы. См. наблюдение на сей счет: *Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Roma, 1960, p. 137–138. — 84.*

¹⁸ Букв. «как простой мыслью», т. е. подразумевается, что «кара Божия» для нас является не реальностью, а лишь чисто умственным представлением. — 84.

¹⁹ Под $\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \text{I}\sigma\tau\acute{\alpha}\eta\lambda$ здесь, вероятно, следует понимать Господа нашего Иисуса Христа. — 88.

²⁰ Слово $\lambda\omicron\beta\omicron\upsilon\tau\epsilon\iota$ имеет здесь временной оттенок. — 89.

²¹ Наречие $\tau\omicron\lambda\iota\chi\acute{o}\varsigma$ может иметь и значение «символически». Обычно оно указывает на так называемое «типологическое (прообразовательное) толкование», распространенное в патристике. Согласно этому толкованию, лица и события Ветхого Завета являются «прообразами» («типами») Нового Завета. Преп. Максим противопоставляет этому наречию другое — $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$, подчеркивая, что Новый Завет и христианство являются исполнением и реальным осуществлением того, что

в Ветхом Завете и иудаизме было лишь «образно» намечено. Естественно, что при этом, как говорит св. Иоанн Златоуст, «образу необходимо быть несовершеннее истины; если бы он был вполне совершенным, то он был бы уже не тенью, (которая) предшествует, но истиною, (которая) потом приходит, (скрытая в) тени и являет чистый предмет» (цит по: *Поликарпов Д.* Предызображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их. СПб., 1903, с. 59). — 91.

²² Целесообразно привести рассуждение Оригена на сей счет: «В отношении к Спасителю Параклет означает, кажется, ходатая, — так как по-гречески "параклет" означает то и другое, и ходатая, и утешителя. Действительно, последующее изречение: "и Той есть очищение о гресех наших", повидимому, дает основание понимать имя Параклета, по отношению к Спасителю, в значении ходатая, ибо Он, — говорит, — умоляет Отца за наши грехи. В отношении же к Св. Духу имя Параклета нужно понимать в том смысле, что он подает утешение душам, которым открывает разумение духовного знания» (*Ориген. О началах. Казань, 1899, с. 139–140*). Именно в этом смысле употребляет здесь понятие «Параклет» применительно ко Христу и преп. Максим. — 93.

²³ Преп. Максим в данном случае несколько перефразирует известный святоотеческий сотериологический принцип: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Он четко выражен свв. Иринеем Лионским, Афанасием Александрийским, Григорием Богословом и положен в основу всего православного учения о спасении. См.: *Попов И. В.* Идея обожения в древней восточной Церкви // Вопросы философии и психологии, 1909, № 97, с. 165. — 94.

²⁴ Ср. у св. Марка Подвижника: «Покаяние же, как полагаю, не ограничивается ни временем, ни какими-либо делами, но совершается посредством заповедей Христовых, соразмерно с оными» (Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова. Сергиев Посад, 1911, с. 64). — 94.

²⁵ Понятие *δρόμος* у некоторых отцов Церкви (например, у преп. Иоанна Лествичника) метафорически означало монашескую жизнь. (См.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 388.) Именно такой смысл, скорее всего, данный термин имеет и в настоящем случае. — 94.

Главы о любви

¹ *Схолия*: «Мы не можем воспитывать ни словами, ни делами; или, если сами можем быть научаемы, то (других) начинаем воспитывать (лишь) словами, [по поговорке]: "Других лечат, а сами все в язвах". Знай, что не все легко достижимо для желающих, даже если и кажется таковым. И разве не вызывают удивления те, которые, преисполнившись спесивости, обещают научить этому и изнеженных женщин, и младенцев?» (*Схолии* — заметки на полях рукописи, оставляемые переписчиками или читателями ее.) — 96.

² Фраза *ἀλεγεινός ἐννοίας* предполагает простоту и благочестивый настрой образа мыслей у читающего. Чуть выше преп. Максим говорит о необходимости тщательного исследования и изучения (*συνεξέτασιν*) написанного, но это исследование должно быть *ἀλεγεινός*, т. е. лишенным «буквоедства» и мелочной пристрастности. — 96.

³ Преп. Максим различает здесь *διάθεσις* («расположение») и *ἐξίς* («навык»). Относительно последнего С. Зарин говорит: «Общее значение свободно предпринимаемого, последовательно и целесообразно осуществляемого аскетизма,

заключается в том, что, благодаря ему, приобретаются навыки (ἐξῆς), существенно изменяющие природные свойства человека. В том и состоит отличие ἐξῆς от φύσις, что ἐξῆς приобретается путем научения, продолжительного навыка (привычки), причем один навык, благодаря именно аскетизму, может быть заменен другим, ему прямо противоположным» (Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1907, с. 82). Что же касается понятия διάθεσις, то впервые его широко внедрил в аскетическую терминологию св. Василий Великий. У него оно обозначало глубинную сферу эмоциональной жизни человека и духовного опыта его, частично подсознательную. Поэтому отсутствие ясного видения и проникновения в эту сферу св. Василий считал весьма опасным для духовной жизни, ибо оно не позволяло человеку контролировать свое подсознание (проявляющееся часто в снах), а поэтому делает его игрушкой в руках темных сил (см.: *Bamberger J. E. Mneme-Diathesis: The Psychic Dynamism in the Ascetical Theology of St. Basil* // *Orientalia Christiana Periodica*, 1968, t. 34, p. 238—244). Данная глава преп. Максима перекликается с одним местом Евагрия: «Любовь есть отменное состояние разумной души, которая, находясь в таком состоянии, не может дорожить какой-либо из тленных вещей более ведения Бога» (*Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique* // *Patrologia Orientalis*, 1958, t. 28, fasc. 1, p. 56—57). — 97.

⁴ Обозначая воздержание как *λεγεινότης*, преп. Максим придерживается святоотеческого учения о воздержании как родовой и основной добродетели, ибо, как подчеркивается св. Василием Великим, оно «касается не одной только пищи, но простирается также и на все вообще, что так или иначе препятствует богоугодной жизни» (Зарин С. Указ. соч., с. 610—611). — 97.

⁵ Ср. Евагрий: «Веру, о чада, укрепляет страх Божий, его [укрепляет] воздержание, воздержание делают непоколебимым терпение и надежда, от них рождается бесстрашие, отпрыском которого является любовь, любовь является вратами естественного ведения, а преемниками ведения становятся богословие и последнее блаженство» (*Evagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine. P.*, 1971 (*Sources chrétiennes*, № 171), p. 492). — 97.

⁶ Термином *κόλασις* в данном случае, скорее всего, обозначаются вечные муки. Согласно православному вероучению, «правда Божия обнаруживается и действует не так, что Бог для Своего удовлетворения хочет мучения и смерти грешника, хотя бы этот последний и был способен к жизни, — а так, что Бог, как именно Святой Носитель жизни и истины, от вечности дал право на жизнь и блаженство только добру (Быт. 1:31) и осудил зло, как прямое отрицание Божественной жизни, на смерть и мучение. Поэтому всякое бытие, избирающее по своей воле (иначе не было бы правды, а произвол) зло, тем самым обрекает себя на определенную злу часть: грешник должен умереть. Действие правды Божией в жизни отдельной личности теперь состоит, следовательно, в том, чтобы каждому воздать ту участь, какая естественно следует из принятого каждым направления жизни... Это не значит, что грешник наказывается помимо Бога: так было бы только в том случае, если бы виновником настоящего, противного злу устройства мира (по которому зло погибает, грех наказывается) был не Бог, а кто-нибудь другой. А так как мир и законы его бытия своим началом имеют волю Божию, то и первой причиной наказания зла служит ничто иное, не какая-нибудь независимая от Бога сила, римский фатум, а та же правда Божия, только руководится она уже не чувством оскорбления, а нравственным достоинством бытия. Эта-то правда и не может противоречить любви, потому что она побеждается не желанием удовлетворения, исключаящим любовь, а прямой невозможностью, не отрицая Себя, даровать мир и жизнь беззаконию» (*Архиепископ Сергей*. Указ. соч., с. 138—139). — 97.

⁷ *Схолия*: «Апостол говорит: "Кто любит Бога, тот познан от Него" (1 Кор. 8:3). И, конечно, мы, любящие Господа, познаемся Им по Его желанию. А

будучи познаны, мы и научаемся, как говорит великий по добродетели и богослову Григорий. Этот смысл, как я думаю, и имеет данная глава. Ведь бесстрастие порождает любовь, а любовь рождает просвещенность ведением». — 97.

⁸ Преп. Максим выражает здесь идеал созерцательной жизни, характерный для многих представителей православной мистики. Любовь к Богу здесь аналогична любви жениха и невесты, когда «их мысль, занятая исключительно друг другом, не имеет ни желаний, ни сил отдаваться еще чему-нибудь другому». Поэтому «отречение от мира, внешнее и внутреннее удаление от всего чувственного представляет собою не что иное, как отрицательное выражение того же идеала. Если необходимо находиться в постоянном мысленном общении с Богом, то ум должен быть свободен от размышления о чем-нибудь другом» (Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. Сергиев Посад, 1905, с. 67—75). — 97.

⁹ *Схония*: «Эта мысль не понравится некоторым, особенно тем, как я думаю, кто умирает [духовной смертью] из-за маммоны, а также из-за так называемых интересов государства и миродержца (что является одним и тем же)». — 97.

¹⁰ Связь понятий φωτισμός и γνῶσις в христианской письменности достаточно древняя: она прослеживается еще у Климента Александрийского, противопоставляющего мрак неведения «просвещенности (свету) ведения» (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*. В., 1972, S. 107). Вообще в христианстве «ведение» («гносис») было всегда неотделимо от любви; оно являлось в первую очередь духовным и моральным познанием, которое коренится в сердце и основывается на живом опыте Богообщения. См.: *Зарин С.* Указ. соч., с. 381—388. — 97.

¹¹ Как указывает И. Перон (*Maxime le Confesseur. Centuries sur la Charité*. Lyon, 1943 [Sources chrétiennes, № 9], p. 71), данное выражение (ἔως τῆς ἀγάπης) встречается всего один раз в «Главах о любви» и восходит, по всей видимости, к «Ареопагитикам». М. Д. Муретов отмечает, что «и в религиозной любви мы видим такое же превосходство библейско-ветхозаветной Агапы над эллино-платоническим Эросом, как и в любви человеческой, т. е. чистой, духовной, постоянной и спокойной преданности, вполне соответствующей религиозным отношениям, чем страстная мания неизвестного Библии эроса. Не говорим уже о Боге, Коему эти Эрос и мания безусловно не свойственны, — и сам Платон оставляет их на орбите между идеально-божественным и реально-человеческим миром, обрекая свое Божество без любви на необходимое бездействие и вечную смерть. Но и для человека эта форма религиозных отношений его к Богу есть только искажение религиозного инстинкта, ведущее к мистическому изуверству, хлыстовству и скопчеству. Напротив, в Песни Песней, как и вообще в Библии, любовь в форме агапы усваивается не только человеку — в лице Суламиты, но и Богу — в лице возлюбленного Суламиты. Эта неизвестная Платону Агапа — любовь является таким образом и, также неизвестно Платону, религиозною силою, соединяющею небо с землею, Божество с человечеством» (Муретов М. Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с Пиром Платона и Песнью Песней. Сергиев Посад, 1903, с. 38). В целом, христианство осталось верным этому идеалу ветхозаветной «агапы», и недаром евхаристические собрания первохристиан так и назывались «агапами» — надо сказать, что институт таких собраний просуществовал еще достаточно долго, оставив свои следы в ряде православных обычаев (поминки) и богослужении (благословение хлеба и т. д.) (см.: *Соколов П.* Агапы или вечера любви в древне-христианском мире. Сергиев Посад, 1906, с. 1—161). Но у ряда христианских авторов (Ориген, св. Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит и др.) ἔως отождествляется с ἀγάπη (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 550). Особенно это характерно для «Ареопагитик», где «эрос» даже частично вытесняет «агапе» (см.: *Nygren A.* Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe. В., 1955, S. 465—468). В данном случае преп. Максим не следует за Дионисием Ареопагитом, оставаясь в рамках умеренного отожд-

дествления обоих понятий. Сочетание их весьма показательно: преображенный античный «эрос», с его мужественной стремительностью, органично дополняет женственную нежность и кротость ветхозаветной «агапы». — 97.

¹² Глагол ἐκδημιέω имеет прямое значение «странствовать на чужбине», «эмигрировать», «путешествовать». Преп. Максим придает ему здесь совсем иной смысл: как бы «возвращаться в свою Отчизну». — 97.

¹³ Высшую форму любви — любовь к Богу — преп. Максим здесь уже прямо обозначает как «эрос». Однако характерно, что в следующей главе им употребляетс-я уже термин «агапе». — 98.

¹⁴ *Схолия*: «Бог хочет, чтобы все люди спаслись (1 Тим. 2:4), и Он за всех умер, чтобы все спасены были. Поэтому любящий Бога бережно хранит желаемое Богом. А бережно хранящий это разве не возлюбит всех [людей], как самого себя, и разве он не возжелает спасения всех, когда Бог хочет этого?» — 98.

¹⁵ Букв. «сораба» (σύνδουλον); в христианской письменности этот термин использовался в обращении епископов к диаконам, а иногда служил синонимом понятия «братия». См.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 1313. — 98.

¹⁶ Как и чуть выше, преп. Максим употребляет понятие γνῶμη, играющее большую роль в его богословии. В своей полемике против монофелитов он разграничивает «естественную волю» (θέλημα φύσικόν) и «гномическую волю» (θέλημα γνῶμικόν). Если первая неотделима от нашей природы, являясь сущностным выражением ее, то вторая соотносится с нашим образом жизни (τρεβλος ζωής), добродетельным или порочным. Сфера γνῶμη — наша ежедневная жизнь, определяемая постоянной свободой воли, которая и формирует наш характер. См.: *Gauthier R. A. Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain // Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1954, t. 21, p. 77–81. — 99.

¹⁷ В дополнение к уже сказанному (см. прим. 10) следует добавить, что в христианском вероучении Божественная любовь «составляет основу и сущность богообщения, а также — вместе с этим и потому самому — является главным, первенствующим и основным содержанием и богопознания» (*Зарин С. Указ. соч.*, с. 399). — 99.

¹⁸ *Схолия*: «Ведением Бога он называет веру, а любовь есть соблюдение заповедей — и это соблюдение он именует "волением", "оправданиями", "заповедями", "повелениями" и "светом", согласно сказанному: "Зане свет повеления Твоя" (Ис. 26:9). Глава эта указывает на деятельное ведение». — 99.

¹⁹ Некоторую приблизительную аналогию этой главе можно найти у Евагрия: «Как магнит своей естественной силой притягивает железо, так и святое ведение притягивает к себе естественным образом чистый ум» (*Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique*, p. 74–75). Но хотя в обоих случаях речь идет о естественном процессе (φύσικῳ), тем не менее различие (и очень существенное) состоит в акценте на теснейшей связи любви и «гносиса» у преп. Максима. — 99.

²⁰ В «Патрологии» Миния читается λάθος ἐστὶ ψεκτόν, но, как отмечает И. Пегон (*Op. cit.*, p. 75), в лучших манускриптах значится λάθος ψεκτόν. Смысл этой фразы от такого небольшого различия существенно меняется: достойна порицания не вообще всякая страсть, как противоестественное движение души, но та, которая идет вопреки естеству. Ниже в этом произведении (III, 71) преп. Максим противопоставляет «достойную порицания страсть любви» и «достойную похвалы (ἐπαμειβτόν) страсть любви». И в целом для преп. Максима характерно учение о преображении страстей. — 99.

²¹ Речь идет о λύπη («печали», «скорби»), которая, согласно православному аскетическому учению, рассматривается обычно как патологическое состояние, ибо «печаль не может найти себе доступа в ту душу, в которой ранее не свили себе прочного гнезда какие-либо другие страсти, свидетельствующие о любви человека к миру, о его пристрастии (ἡ ἀποσπάθεια) к чему-либо, о его склонности к чувствен-

ным, вообще к эгоистическим удовольствиям, лишение, отсутствие которых, невозможность, по какой бы то ни было причине, получить их, притупление восприимчивости к ним, — все эти обстоятельства, по известным психологическим законам, способствуют возникновению и развитию в душе состояния, противоположного удовольствию (τὸ ἀντιθέμενον τῇ ἡδονῇ), т. е. печали. Другими словами, — печаль возникает вследствие неудовлетворенности страстных желаний, или удовлетворения их неполного, не доставляющего удовольствия» (Зарин С. Указ. соч., с. 284). Но сразу же преп. Максим говорит и о «спасительной скорби». О ней высказываются многие христианские авторы и один из первых — автор «Пастыря Ермы», который считает, что скорбь, как кажется, может доставлять и спасение (ἡ λύπη βοηθεῖ σωτηρίαν εἶναι), потому что приводит к раскаянию совершившего злое деяние (см.: *Hermas. Le Pasteur. P.*, 1958 (*Sources chrétiennes*, № 53), p. 188). — 100.

²² Говоря об «ангельской жизни на земле», преп. Максим подразумевает, несомненно, жизнь монашескую. Такое словоупотребление довольно часто встречается в святоотеческой письменности. Например, для преп. Макария Египетского стяжание идеала подвижнической жизни уже здесь и есть «подлинно ангельская жизнь на земле» (*Makarios/Symeon. Epistola Magna. Hrsg. von R. Staats. Göttingen*, 1984, S. 130, 168). — 100.

²³ Данная глава частично перекликается с началом одной главы из «Монаха» Евагрия: «Если кто что-нибудь любит, то он непременно этого и домогается, а домогаясь, он усиленно стремится получить это. Всякое наслаждение начинается с желания, а желание рождается чувством, ибо то, что лишено чувства, свободно и от страсти» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 502). Но если у Евагрия эта глава представлена в чисто негативном контексте борьбы со страстями и наслаждениями, источник которых он видит в чувстве (αἰσθησις), то мысль преп. Максима развивается совсем в ином направлении: низшие и грубые желания преодолеваются с помощью высшего желания, или, вернее, должны преобразоваться путем одухотворения в это высшее желание. Поэтому для преп. Максима Божественное и есть ἐλπιωματικόν ἀσურῆτως. — 100.

²⁴ В одной рукописи разночтение: «бесом тщеславия». — 100.

²⁵ Схолия: «Бог есть Причина добродетелей. И действительное ведение, как и могущий истинно познать Бога, принадлежит Ему, поскольку это ведение есть изменение, соответствующее духовному навыку». — 100.

²⁶ Ср. Евагрий: «Вспомни свою прежнюю жизнь, давнишние прегрешения и то, как ты, бывший страстным, по милости Христовой, перешел к бесстрастию, а также то, как тебя, уже ушедшего из мира, этот мир многжды и неоднократно смирял» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 574). — 101.

²⁷ Обозначение Христа как κυβερνήτης довольно часто встречается в святоотеческой письменности. Например, в «Мученичестве св. Поликарпа» Господь называется «Спасителем душ наших, Кормчим тел наших и Пастырем вселенной и католической Церкви» (*Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. P.*, 1969 (*Sources chrétiennes*, № 10), p. 234). Преп. Макарий также говорит: «Без небесного Кормчего — Христа никому невозможно преидти лукавое море темных сил и воздымающиеся волны горьких искушений» (Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные Беседы, Послания и Слова. Сергиев Посад, 1904, с. 286). — 101.

²⁸ Понятия ἐλπιμία («желание») и φόβος («ярость»), наряду с λογικόν, часто употребляющиеся преп. Максимом для обозначения трех сил или частей души, в данном случае имеют явно негативный смысл страстей. — 101.

²⁹ Термин ἀσκηδία (букв. «беззаботность, беспечность») традиционно обозначает в аскетической литературе грех уныния. Анализ этой страсти см.: Зарин С. Указ. соч., с. 288—289. И. Перон (Op. cit., p. 78) переводит указанное слово как «духов-

ная лень» (*pareasse spirituelle*). В английском переводе значится «дух обескураженности» (*the spirit of discouragement*), но указываются и другие возможные варианты: «лень», «апатия», «дух беспокойства и неспособности приложить свои силы к какому-либо делу» (*Maximus Confessor. Selected Writings. Transl. and Notes by G. C. Berthold. Introduction by J. Pelikan. Preface by I. H. Dalmais. L., 1985, p. 40, 89*). — 101.

³⁰ Преп. Феофан Затворник, следуя предшествующим русским и церковнославянскому переводу «О любви», передает *παρρησία* как «дерзновение». Этот традиционный перевод, закрепленный и синодальным переводом Нового Завета (см. Ефес. 3:12 и 6:19), неточен. В святоотеческой лексике, применительно к отношению между Богом и человеком, данное понятие обозначало доверительность таких отношений, их свободу, дружелюбность (*Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1044–1045*). Такая свободная доверчивость и близость человека к Богу характеризовала человека в раю до его грехопадения, как, например, говорит об этом св. Григорий Нисский (*ἀνάπλεως δὲ παρρησίας*) (см.: *Gregoire de Nysse. Discours catéchétique. P., 1908, p. 42*). Преп. Максим в «Вопросах и недоумениях», касаясь двух известных в его время разночтений 1 Кор. 15:51, толкует одно из них так: «[Слова]: "Все мы умрем, но не все изменимся" следует понимать в том смысле, что [все] мы, через [естественную] кончину, претерпеваем смерть, но не все получим взамен славу и близость [бого]общения» (см.: *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. Edidit J. H. De Clerck. Turnhout; Leuven, 1982, p. 160*). О своей «близости» ко Христу в опыте веры и мистического созерцания говорит и преп. Симеон Новый Богослов. См.: *Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898, S. 42*. — 101.

³¹ Ср. Евагрий: «Когда яростная часть нашей души приходит в смятение, тогда и бесы, схватившись за предлог, внушают [мысль], что уединение наше прекрасно, дабы мы не избавили себя от смятения, освободившись от причины печали. А когда разжигается желательная часть души, тогда они, наоборот, стараются сделать нас человеколюбивыми, обывая жестокими и суровыми; дабы мы, соприкасаясь с телами, возгорелись похотью к ним. Поэтому нельзя слушаться бесов, но следует, наоборот, делать противоположное» (*Evagre le Pontique. Traité pratique, p. 552*). — 101.

³² Подразумевается явно духовный отец. В христианской (преимущественно аскетической) литературе для обозначения духовного отца использовались самые различные термины, в том числе и просто *πατήρ*. См.: *Смирнов С. Духовный отец в древней восточной Церкви (история духовничества на Востоке). Сергиев Посад, 1906, с. 7–8*. — 102.

³³ В данном случае преп. Максим в своем этическом учении значительно расходится с Евагрием, который говорит: «Невозможно равно любить всех братьев, а возможно лишь бесстрастно обходиться со всеми, будучи свободным от злопамятства и ненависти» (*Evagre le Pontique. Traité pratique, p. 710*). — 102.

³⁴ Ср. Евагрий: «Те вещи, о которых мы имеем страстные воспоминания, прежде были восприняты со страстью нами. И, наоборот, о тех вещах, о которых мы воспринимаем со страстью, потом будем иметь страстные воспоминания. Поэтому победивший действующих [через вещи] бесов презирает и то, что возбуждается ими. Ибо невещественная брань труднее вещественной» (*Evagre le Pontique. Traité pratique, p. 578*). — 102.

³⁵ *Схолия*: «Прочитай главу 76 той же самой сотницы и найдешь подобные же мысли, хотя и выраженные другими словами». — 102.

³⁶ И. Пегон (*Op. cit., p. 88*) переводит *ἐνυχράτια* как «самообладание, владичество над собой» (*maitresse de soi*); в том же духе выдержан и английский перевод (*self-control*). Но мы оставляем традиционное понятие, органично усвоенное русским православным миропониманием. Согласно святым отцам, воздержание «в сво-

ем полном осуществлении, при условии правильного, целесообразного пользования им, обеспечивает достижение не только отрицательной цели искоренения пороков, освобождения от страстей, но вместе с этим, необходимо предполагает и *положительное* совершенствование христианина, путем приобретения добродетелей, противоположных порокам, препобежденным благодаря воздержанию» (Зарин С. Указ. соч., с. 610). — 102.

³⁷ Данная глава во многом воспроизводит мысли Евагрия: «Страсти души имеют истоки в людях, а страсти тела — в теле. Воздержание пресекает телесные страсти, а духовная любовь — страсти душевные» (*Evagrie le Pontique. Traité pratique*, p. 580). Под «телесными страстями» Евагрий понимает те страсти, которые порождаются естественными потребностями тела, а под «душевными страстями» — те, которые возникают в связи с отношениями между людьми (гнев и т. д.). В другом своем сочинении Евагрий развивает эти мысли в несколько ином ключе: «Серапион, ангел Тмуисской Церкви, сказал, что ум [тогда] полностью очищается, когда он напоен духовным ведением; любовь исцеляет воспалившиеся части яростного начала души, а воздержание останавливает лукавые истечения желания» (*Evagrie le Pontique. Le Gnostique ou celui qui est devenu digne de la science*. P., 1989 (Sources chrétiennes, № 356), p. 184—185). — 102.

³⁸ *Схолия*: «Если заповедь любви дана как лекарство против ярости, то воздержание, несомненно, даровано [как лекарство] против желания. Читай главу 79». — 103.

³⁹ Ср. Евагрий: «Чувствам присуще возбуждать страсти; когда же наличествуют любовь и воздержание, они не возбуждаются, а когда любовь и воздержание отсутствуют, то они приводятся в движение. Ярость, по сравнению с желанием, более нуждается в лекарствах, а поэтому любовь называется "большей" (1 Кор. 13:13), ибо она держит в узде ярость» (*Evagrie le Pontique. Traité pratique*, p. 586). — 103.

⁴⁰ Глагол $\lambda\eta\sigma\sigma\omega$ не имеет здесь буквального значения «бить» (как это переводится в «Добротолубии»). Употребление данного глагола в переносном смысле особенно характерно для аввы Дорофея. См., например: «Совесь в отношении к ближнему состоит в том, чтобы не делать совсем ничего такого, что, как мы знаем, огорчает или оскорбляет ($\lambda\eta\sigma\sigma\omega$) его делом, словом, видом или взглядом». В другом месте авва Дорофей толкует Пс. 33:14 («Удержи язык твой от зла») так: это значит «не оскорблять чем-либо совести ближнего, не злословить и не раздражать его». У этого отца Церкви имеется еще ряд примеров подобного употребления данного глагола. См.: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles*. P., 1963 (Sources chrétiennes, № 92), p. 214, 228, 234, 238, etc. — 103.

⁴¹ Букв. «возлюбивших его» (подразумевается, естественно, «путь»). — 103.

⁴² Так, думается, лучше переводить в данном случае емкое понятие $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ (во французском переводе И. Пегоны — «характеры», в английском — «расположения»), которое передается в «Добротолубии» как «нравы». — 103.

⁴³ Последняя фраза отсутствует в «Патрологии» Миня. Она дается по указанному английскому переводу, опирающемуся на критическое издание «Глав о любви». — 104.

⁴⁴ *Схолия*: «Мы, будучи рабами этих трех [страстей], питаем [ими] великую ненависть друг к другу и становимся все [невольниками] страсти алчности. Читай главу 64». — 104.

⁴⁵ В аскетической письменности «сребролюбие» обычно поставляется на первое место среди «душевных» страстей. Центр тяжести этой страсти лежит в душе человека, «в его ложном понимании своего истинного, верховного, самоценного блага, а также в его превратном практическом отношении к материальным благам». Сущность сребролюбия состоит «в порабощении воли и всего строя душевной жизни материальным благам. Эта страсть является результатом расслабленности души, развращенности воли злым порождением пожелания» (Зарин С. Указ. соч., с. 269).

Преп. Макарий Египетский говорит, что много есть твердынь зла, но среди них первое место занимают похоть плоти и сребролюбие (см.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*, P., 1980 (Sources chrétiennes, № 275), p. 158). Связь славы, наслаждения и сребролюбия, которую проводит здесь преп. Максим, можно обнаружить, например, и у аввы Дорофея (от него, вероятно, и зависит в данном случае преп. Максим): «Ибо всякий грех происходит либо через любовь к наслаждениям, либо через сребролюбие, либо через славолубие» (*Dorothee de Gaza. Op. cit.*, p. 330). — 104.

⁴⁶ Обычно преп. Максим говорит о «логосах Промысла и суда», которые вместе с «логосами естества» охватывают все бытие, являя его идеальность и как бы «умную структурность»; все они сосредотачиваются в едином центре — Логосе, Слове Божиим (см.: *Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*. Киев, 1915, с. 48—51). В данной главе речь также идет об этих «логосах», ибо научение «догматам» возможно лишь посредством познания их. — 104.

⁴⁷ *Схолия*: «В 77 главе говорится, что через заповеди делаются бесстрастными [те, кто исполняет их]. В этой главе он показывает, каким образом [происходит это]: посредством любви и поста, воздержания и молитвы». — 104.

⁴⁸ Преп. Максим подчеркивает, что чувство любви (в первую очередь к Богу, но также и к ближним) должно удерживаться страхом, чтобы доверительные отношения, сложившиеся между любящими, не переступили должных пределов и не переросли в дерзкое презрение. В «Вопросоответах к Фалассию», где преп. Максим также говорит о «двойности» страха, он замечает: «Ибо любви самой по себе, без страха, присуще становиться презрением, как то часто бывает, если близость, естественно рождаемая ею, не сдерживается уздой страха» (*Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. Ediderunt C. Laga et C. Steel. Turnhout, 1987 (Corpus Christianorum. Series graeca, vol. 7), p. 87). О двух «страхах» (δύο εἰσὶ φόβοι) говорит также и авва Дорофей, который подчеркивает, что один страх свойственен только еще начинающим путь духовного преуспеяния (εἰσαγγυμνός) и вытекает из угрозы наказания, а другой страх — «совершенный», и он присущ святым, боящимся отпасть от Богообщения (см.: *Dorothee de Gaza. Op. cit.*, p. 222—224). Позднее мысль о «двух страхах» подхватывает и развивает преп. Никита Стифат (см.: *Völker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*. Wiesbaden. 1974, S. 461—462). — 104.

⁴⁹ Под τὴν κατ' ἐνέργειαν ἀμαρτίαν следует понимать грех, так сказать, «актуальный», в отличие от «потенциального» греха, т. е. греха мысленного. Ему обычно предшествует συγκατάθεσις — «согласие» на грех («сосложение» или «соизволение») или волевая решимость совершить грех. См.: *Зарин С.* Указ. соч., с. 256—257. — 105.

⁵⁰ *Схолия*: «И кое-кто из стяжавших ведение [также] стаскивается вниз [страстями]». — 105.

⁵¹ *Схолия*: «Мы, смешавшиеся со страстями, каким образом можем предаваться созерцанию? Или каким образом то, что мы созерцаем, не отбросит нас от ведения Святой Троицы?» — 105.

⁵² Здесь преп. Максим проводит различие между умозрением как интеллектуальным актом, приводящим к постижению идей (τὰ νοήματα) тварных вещей, и τὴν πνευματικὴν θεωρίαν. Это «духовное созерцание» есть более высшая ступень, чем интеллектуальное познание, и вводит ум уже в область собственно богословия. Характерен акцент на чистоте ума (подразумевается, естественно, нравственная чистота), как необходимым условию всякого подлинного познания. Подобный акцент встречается у большинства отцов Церкви, и, в частности, он присущ св. Григорию Богослову. См.: *Plagnieux J. Saint Gregoire de Nazianze Théologien*. P., 1952, p. 81. — 105.

⁵³ Данное предложение, вероятно, следует понимать в том смысле, что «духовное созерцание» требует от человека постоянного усилия, немислимого без напряженного молитвенного подвига. Ослабление этого усилия (лень) приводит к тому, что ум впадает в мечтательность, начинает фантазировать и представлять некие идеи несуществующих вещей. Подобное фантазирование низводит ум в область «человеческого» (τὰ ἀνθρώπινα), и он подпадает под власть аналогичных мечтаний и представлений прочих людей (невидимо излучаемых ими), что приводит уже к греховным помыслам. — 105.

⁵⁴ Контекст мысли преп. Максима предполагает, что он отождествляет «здоровые души» с «бесстрастием». В данном случае он следует за Евагрием, который прямо говорит, что «бесстрастие есть здоровье души»; истоки этой мысли восходят к стоицизму (см.: *Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 630–632). Что касается сновидений, то в аскетической письменности достаточно подробно разрабатывается учение о них. Они обычно подразделяются на три вида: 1) сновидения естественные, одинаковые у всех людей; 2) сновидения, являющиеся душе по благодати Божией или образуясь под воздействием Бога и 3) «демонские сновидения», т. е. сновидения, возникающие под воздействием бесов. Достаточно подробно останавливается на сновидениях блаж. Диадок, который среди прочего говорит: «По благодати Божией являющиеся душе сновидения служат как бы неложными показателями здоровой души, потому именно они не переменяются из одного вида в какой-либо другой вид, ни устрашают даже чувство, ни улыбаются, или совсем делаются мрачными, но со всякою мягкостью приближаются к душе, наполняя ее духовным веселием. Почему и после пробуждения тела душа с великою любовью раззскивает радость сновидения» (Попов Е. Блаженный Диадок (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Т. 1. Киев, 1903, с. 116–124). — 105.

⁵⁵ В данном случае речь идет о понятии *χεῖρος* (хотя и употребляется глагол *χεῖρσασθαι*), имеющем богатую предысторию в античной философии и патристической мысли. Оно играло значительную роль и в мировоззренческой системе преп. Максима, особенно в его психологии человеческого действия. Согласно преподобному, это действие в своем развитии проходит четыре основных этапа: «воля» (*θέλησις*) — «выбор», или «решение», (*προαίρεσις*) — «стремление» (*ὁρμή*) — «использование» (*χεῖρις*). Последнее предполагает «пользование вещами» и тождественно непосредственно «действию» как конечному результату всего психологического процесса. Но и предшествующий этап также есть своего рода «использование», только не вещей, а «мыслей» (*νοήματα*). Отсюда вытекает, что нравственная порочность есть неправильное «использование мыслей», которое и приводит к неправильному пользованию (*παράχρησις*) вещами (см.: *Gnilka Ch. Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*. Basel; Stuttgart, 1984, S. 95–97). Современник и близкий по духу преп. Максиму подвижник авва Фалассий выразил эту идею кратко и емко: «Порок мысленный (ἡ κατὰ διάνοιαν καμία) есть неправильное пользование мыслями, а действительный грех — неправильное пользование вещами» (PG 91, 1452). До этого близкое по настрою высказывание мы находим у преп. Марка Подвижника: «Ни золото, ни имения сами по себе не приносят вреда, но вредно... пристрастное их злоупотребление (ἡ ἐμπαθὲς αὐτῶν παράχρησις)» (PG 65, 1105; русский перевод: Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова, с. 115). — 106.

⁵⁶ Под *φύλα τὰ νοήματα τῶν πραγμάτων* следует понимать умозрения (идеи) о вещах, незамутненные никакой страстью. Важно подчеркнуть, что для преп. Максима, как и для большинства отцов Церкви, познание есть не просто интеллектуальный, но прежде всего нравственный акт. Поэтому опять акцентируется роль сердца — идеи *ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν καρδίαν*. — 106.

⁵⁷ Схожие мысли высказываются Евагрием: «Свидетельством бесстрастия является то, что ум начинает зреть собственное сияние, он остается спокойным (ἡσυχ-

хос) при ночных видениях и безмятежно созерцает вещи» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 648). — 106.

⁵⁸ *Схолия*: «Видишь ли ты восхождения созерцания?» — 106.

⁵⁹ Намек на учение о «логосах», разрабатываемое преп. Максимом (в различных аспектах) в большинство его творений. Согласно ему, «все бытие по существу идеально. Оно есть не что иное, как совокупность логосов, исходящих из Логоса и разнообразно переплетающихся друг с другом. Все качественные различия бытия зависят от разных комбинаций этих логосов... Весь мир, таким образом, представляет собою в большей или меньшей степени "одебеление" или воплощение Логоса, таинственно скрывающегося в логосах под оболочкой тварного бытия и во всех действиях Своих обнаруживающего Свои логосы промысла и суда» (*Епифаний С. Л. Указ. соч.*, с. 51). В данной главе констатируется, что чистый ум, озаряемый Откровением Бога Слова, может прозревать и будущее тварного мира в его идеальной основе. — 106.

⁶⁰ Сочетание апофатизма (непознаваемости Бога в Его сущности) и катафатизма (познаваемости Бога через Его действия или «энергии») составляет сущностную черту богословия всех восточных отцов Церкви. «Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. Чистая трансцендентность невозможна: если мы постигаем Бога как трансцендентную причину вселенной, значит Он не чисто трансцендентен, так как само понятие причины предполагает понятие следствия. В диалектике Откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Но не было бы и имманентности, если бы трансцендентность не была, в глубинах своих, недоступна» (*Лосский В. Н. Догматическое богословие // Богословские труды*, 1972, сб. 8, с. 133). — 106.

⁶¹ Термин *λόθος* («томление, тоска, влечение») в аскетической письменности часто приобретал положительное значение. Особенно такое положительное значение данного термина характерно для преп. Макария Египетского, который неоднократно говорил о «любовном томлении к Богу», «небесной тоске по Христу» и т. д. (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Hrsg. von H. Berthold. Bd. I. B.*, 1973, S. 81, 175, etc.). Впоследствии и преп. Симеон Новый Богослов не раз высказывался о «любовном стремлении» к единению с Богом. См.: *Архиепископ Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022)*. Париж, 1980, с. 303. — 106.

⁶² Выражение *τοὺς λογὸς τῆς οὐσίας αὐτοῦ ... λόγους* предполагает, скорее всего, что здесь речь идет о логосах, предсуществующих в Боге и составляющих «умопостижимый мир», являющийся своего рода «образцом» для мира чувственного. Идея эта сама по себе не новая: она развивалась, в различных аспектах, поздними платониками, Филоном Александрийским и некоторыми христианскими писателями. Но, как отмечает И. Дальме, в отличие, например, от Прокла и Дионисия Ареопагита, учение о логосах преп. Максима антропологически ориентировано и вставлено им в широкий контекст сотериологического учения об «обождении» человека (см.: *Dalme I. H. La théorie des «logoi» des créatures chez S. Maxime le Confesseur // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1952, t. 36, p. 245–246). Данное учение покоится на различии в Боге «сущности» и «энергий». Это различие является онтологической основой мистического богословия восточных отцов Церкви, получившего классическое завершение в мирозозерцании св. Григория Паламы. Как указывает архиепископ Василий Кривошеин, среди его предшественников был и преп. Максим, у которого имеется развитое богословское учение о «не имеющих начала» свойствах Божиих, «существенно созерцаемых около Бога», о «разумных основаниях тварных существ» (*λογοὶ τῶν ὄντων*), содержимых Божественным Умом. «Все эти начала», как пишет Палама в своем синтезе патристической мысли, «не являются ничем другим, как разумными основаниями и образцами

тварных существ, причастными для них, но исключенными из них и превосходящими их, как существующие и предсуществующие в Творческом Уме и в соответствии с которыми все было создано» (цит. по: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Святой Григорий Палама — Личность и учение (по недавно опубликованным материалам) // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*, 1960, № 33—34, с. 111—112). Это различие до преп. Максима провел еще св. Григорий Нисский, который говорит о тех, которые окрест Божественной природы» (τὰ λεγόμενα τὴν θεῖαν φύσιν), подразумеваемая под ними Божественные «энергии» (см.: *Krivocheina B. Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon S. Gregoire de Nysse* // *Studia Patristica*, 1985, vol.16, pt. 2, p. 389—411). — 106.

⁶³ Здесь преп. Максим цитирует 38 Слово св. Григория Богослова (PG 36, 317). См. русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Часть III. М., 1889, с. 197. — 107.

⁶⁴ Наречие ἀλειτουργία (оно встречается и в 1 Кор. 7:35, где переводится «без развращения») указывает на «собранность» («нерассеянность») молитвы. О ней говорит и Евагрий: «Когда ум начинает сосредоточенно молиться, тогда вся брань, ночью и днем, завязывается вокруг яростного начала души». В другом месте того же сочинения Евагрий высказывается так: «Великое дело — молиться сосредоточенно, но еще более великое — сосредоточенно петь псалмы» (*Evaagre le Pontique. Traité pratique*, p. 646, 654). — 107.

⁶⁵ *Схолия*: «Потому что как в вере нет никакого основания (λόγος) для неверия, так и в естественных логосах (ἐν τοῖς λόγοις κατὰ φύσιν) не содержится ничего противоразумного. Плодом осуществления заповедей является действительное слово. Прочти 81 главу и удовлетворишься». — 107.

⁶⁶ Букв. «дейтельный метод» (μέθοδος λειτουργική). Ср. Евагрий: «Делание есть духовный путь, очищающий страстную часть души. Деятельное осуществление заповедей недостаточно для совершенного исцеления сил души, если преемниками этих заповедей не станут умные созерцания, соответствующие им» (*Evaagre le Pontique. Traité pratique*, p. 666). И у Евагрия, и у преп. Максима (который в данном случае во многом зависит от Евагрия) подчеркивается единство делания и умозерцания, причем первое естественно предшествует второму. Схожую мысль четко выражает и св. Исаак Сирин: «Как человек составлен из двух частей, т. е. из души и тела: так и все в нем требует двоякой заботы, сообразно с двойственностью его состава. И поелику деятельность везде предшествует созерцанию, то невозможно кому-либо возвыситься до области этого высшего, если самим делом не исполнит прежде низшего» (Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолобивого града Ниневии. Слова Подвижнические. Сергиев Посад, 1911, с. 251). — 107.

⁶⁷ *Схолия*: «Он говорит, что естественное созерцание заповедей, или чистая любовь к ближнему, освобождает от себялюбия и самодурства соблюдающих эти заповеди. А ведение суших избавляет обладающих им от забвения и неведения. Посредством всего этого, учитывая трехчастность души, осуществляется всякая добродетель, когда это происходит соответственно разуму и естеству; когда же происходит вопреки им, то возникает всякий порок. Помни, что неведение, себялюбие и самодурство являлись первоисточниками и родителями всякого порока. Их учредил в нас лукавый, воспользовавшись злоупотреблением [естественных] сил [души] в нас». — 107.

⁶⁸ В данном случае преп. Максим использует термин μέτρον («мерило», «мера», «степень») как синоним понятия κατὰστασις («состояние, устройство, положение»). — 107.

⁶⁹ Букв. «производит (осуществляет) такое озарение» (τὴν ταύτην ἑλλάμψιν ἐνεργεῖν). Здесь предвосхищаются идеи, получившие распространение в позднейшем исихазме, где Божественный свет, как «энергия» Бога, не сводится к чув-

ственным или умопостигаемому свету, но превосходит их, озаряя и просвещая в то же время и чувство, и ум. См.: *Lossky V. In the Image and Likeness of God. L.; Oxford, 1974, p. 58–61. — 108.*

⁷⁰ Судя по контексту, преп. Максим здесь отождествляет «логосы» (свойства), которые окрест Бога, с ἐμφάσεις — отражениями, образами, «манифестациями» Его. — 108.

⁷¹ Понятие φιλαυτία (обычно переводится как «самолюбие», но лучше — в качестве обозначения порока — «себялюбие») играло значительную роль уже в античной этике, причем Аристотель проводит различие между духовно-благородной «филаутией» («самолюбием» как источником нравственного совершенствования) и вульгарно-материальной «филаутией» (пороком). В дальнейшем «филаутия» обычно ассоциировалась только с пороком, в том числе и у христианских авторов. Ориген, например, считал ее источником всякого зла в людях. Но преп. Максим в своем нравственном учении восстановил разграничение, проведенное некогда Аристотелем, и у него имеются высказывания о «филаутии»-добродетели, т. е. «духовном» (νοερὰν) самолюбии, отождествляемом им с высшей любовью к Богу. В данном случае, конечно, речь идет о «филаутии»-пороке, которая определяется как πάθος τὸ σῶμα λάθος (букв. «страсть к телу»). См.: *Hausherr I. Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur. Roma, 1952, p. 5–56. — 108.*

⁷² Здесь подразумевается уже упоминавшаяся антропологическая триада: τὸ ἐλθούμηκὸν — τὸ θυμικὸν — τὸ λογικὸν, восходящая к Платону. Но у преп. Максима встречается и иная трихотомическая схема психологии: νοῦς — λόγος — αἰσθησις, восходящая к перипатетизму. См.: *Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor. Lund, 1965, p. 184–206. — 108.*

⁷³ Под τὸν τόλον ὁμῶν в данном случае подразумевается Господь. Аналогичное словопотребление встречается у преп. Макария Египетского, увещающего братьев «быть вплоть до смерти подражателями (μιμηταίς) Господа, во всем ставшего для нас образом и примером (τόλον καὶ ὑποδείγματος) и в смерти победившего смерть» (*Makarios/Symeon. Reden und Briefen, Bd. I, S. 136.*). — 108.

⁷⁴ Зло в данном случае преп. Максим определяет как τὸ πάθος τοῦ κατὰ φύσιν νοήματος, т. е. как болезненное и страдательное состояние нашего естественно-го умозрения. Проблема зла он уделяет особый экскурс в «Вопросоответах к Фалассию» (см.: *Quaestiones ad Thalassium, p. 29–35*), где отрицает субстанциальность зла. Из предшественников преп. Максима в подобном решении проблемы зла можно указать на св. Григория Нисского, который указывает, что зло не берет свой исток в воле Божией, но возникает в нас, когда мы удаляемся от блага. Зло, согласно св. Григорию, есть этическая, а не онтологическая категория (потому что зло — пороку), вследствие чего определяется как «отсутствие добродетели» (ἀρετῆς ἀλλοσιαν) и состоит в лишенности блага (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει) (см.: *Gregoire de Nyse. Discours catéchétique, p. 32, 38*). Поэтому в аксиологическом и онтологическом плане зло-порок и добродетель несравнимы. Евагрий выражает это очень четко: «Было [время], когда зла не было (ἦν ὅτε οὐκ ἦν κακά), и будет [время], когда его не будет (καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται). Но не было [времени], когда не было добродетели, и не будет [времени], когда ее не будет» (*Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbs. P., 1987 (Sources chrétiennes, № 340), p. 152*). И в целом для отцов Церкви «зло действительно есть не-достаток, порок, не-совершенство; не какая-то природа, а то, чего природе недостает, чтобы быть совершенной. В аспекте сущностном отцы считают, что зло не существует, что оно есть только лишение бытия». Но, не имея места среди сущностей, зло «не только "недостаточность", в нем есть активность. Зло не есть природа, но состояние природы, и в этом высказывании отцов заключается большая глубина. Таким образом, оно есть как бы болезнь, как бы паразит, существующий только за счет природы, на которой па-

паразитирует» (Лосский В. Н. Догматическое богословие, с. 161). Об этом паразитическом характере зла и высказывается в данной главе преп. Максим. — 109.

⁷⁵ Вообще для преп. Максима характерна не только негативная, но и позитивная оценка «страсти» (πάθος), ибо она коренится в «страстном начале» (λαβήτων), присущем человеческому естеству. Только противоестественная и неразумная «страсть», как подчеркивается в этой главе, становится в собственном смысле пороком. Об этом см.: Balthasar H. U. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds (1 Aufl.). Freiburg im Br., 1941, S. 178—180; Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965, S. 123. — 109.

⁷⁶ В «Патрологии» Миния стоит слово κρίσις («суждение»), но Г. Бертольд, ссылаясь на критическое издание «Глав о любви», избирает понятие χηρής (см.: Maximus Confessor. Selected Writings, p. 91—92). Этому чтению следуют и мы. — 109.

⁷⁷ Выражение ἐν τῇ ἀμελείᾳ τῆς διαίτης указывает на строгую регламентацию всей повседневной жизни монахов, прежде всего, жесткого поста относительно пищи. Евагрий также советует уже достаточно преуспевшим в аскетических подвигах: «Не пренебрегай воздержанием в пище (τῆς διαίτης) на протяжении всей жизни своей» (Evagre le Pontique. Le Gnostique, p. 158). Сам Евагрий, следует отметить, прошел суровую школу в этом плане у преп. Макария Египетского и Макария Александрийского, из которых особенно последний отличался соблюдением жесткого поста. См.: Bunge G. Evagre le Pontique et les deux Macaire // Irenikon, 1983, № 3, p. 326. — 109.

⁷⁸ Словом ἡσυχάζοντι, как и выражением в самом конце главы (τὴν καλὴν ἡσυχίαν μετὰ ἐκταίνοῦς προσευχῆς), преп. Максим указывает на практику внутренней молитвы, «умного делания», распространенную уже с самого возникновения отшельничества в конце III — начале IV вв., а затем развитую синаяским и афонским иночеством. См.: Meyendorff И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы // Вопросы истории русской средневековой литературы. Труды отдела древнерусской литературы, 1973, т. 29, с. 292—293; Meyendorff J. Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy // Dumbarton Oaks Papers, 1988, vol. 42, p. 158—159. — 109.

⁷⁹ Схолия: «Заповеди снимают с мыслей о вещах эти страстные помыслы, как он говорит в 4 главе той же сотницы». — 109.

⁸⁰ Здесь у преп. Максима звучат отголоски мыслей, высказанных Дионисием Ареопагитом. У последнего церковная иерархия, занимающая среднее место между небесной и ветхозаветной иерархиями, состоит из трех «подиархий», каждая из которых, в свою очередь, включает три «чина». Первая «подиархия»: епископы — священники — диаконы; вторая: монахи — «созерцатели» («святая народ») — «очищающиеся»; третья: оглашенные — одержимые — кающиеся. Каждый «чин» определяется большей или меньшей полнотой сопричастия Боговедению («гносису»), и задачей его является очищение и просвещение более низшего чина. Поэтому «епископ» обладает наивысшим (из доступного человеку) «гносисом» и т. д. (см.: Roques R. L'univers dionysien. Structures hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. P., 1983, p. 175—196; Wesche K. P. Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly, 1989, vol. 33, p. 53—73). Преп. Максим не придерживается жестко этой схемы. В данной главе он просто соотносит (λόγον ἐλέγει) иерархию духовного преуспеяния с церковной иерархией, избегая, с одной стороны, их слияния (как в «Ареопагитиках»), а с другой — противопоставления их. Ступени иерархии духовного преуспеяния у него определяются обычно схемой: «духовное делание» — «естественное созерцание» — «мистическое богословие». Данная схема восходит к Евагрию («практика» — «физика» — «богословие»). См.: Bunge G. Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste. Trier, 1986, S. 114. — 110.

⁸¹ Выражение διὰ θεῶν κριμάτων можно перевести и «Божественными судами». Речь идет о промыслительных «решениях» Бога, вынесенных относительно судьбы каждого человека. В аскетической литературе обычно подчеркивается неведомость таких «судов». См., например, авва Дорофей: «Никакой человек не может знать судеб Божиих (τῶν κριμάτων τοῦ θεοῦ)» (*Dorothee de Gaza*. Op. cit., p. 276). Поэтому эти «суды» можно только принимать, или, как говорит Палладий в «Диалоге о жизни св. Иоанна Златоуста», ссылаясь на Пс. 100:1, «человек терпеливый воспевает суды Божии» (*Palladius. Dialogue sur la vie de Jean Chrisostome*, t. 1. P., 1988 (*Sources chrétiennes*, № 341), p. 418). — 110.

⁸² В аскетической письменности понятие διακρισις часто обозначало способность высшего суждения, ясную чистоту умственного ведения, «благо-разумие». Св. Нил Синайский называл ее «источником, корнем, главой и связью всякой добродетели», а св. Софроний Иерусалимский — «царицей всех добродетелей». См.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 354. — 110.

⁸³ В этом сжатом резюме духовного преуспеяния характерно, во-первых, подчеркивание роли любви, ибо только благодаря ей человек сподобливается и дара мудрой рассудительности (φρόνησιν), и дара знания (γνῶσιν). Во-вторых, важно указание, что богословствование, как высшая ступень, есть благодать (τῆς θεολογικῆς χάριτος) непосредственного лицезрения свойства, которое окрест Бога (τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον ... διασχολήσει), и что эта благодать даруется через Святой Дух. Различие между «богословом» и «гностиком» проводит также и блж. Диадокх, для которого «и дар богословия, и дар знания относятся к любомудрию; но первый проявляет свою силу преимущественно в созерцании и в меньшей мере в деятельности, служащей только первой ступенью восхождения к богословию; а второй — развивается главным образом в деятельности (πράξις), могущей, при некоторых условиях, привести к созерцанию. Следовательно, редкое стечение обоих даров в одном подвижнике происходит вследствие того, что один из них (θεωρία) проявляется в умственной деятельности аскета, а другой (γνῶσις) в практической» (*Ποпов К.* Указ. соч., с. 371). В данном плане преп. Максим, имея точки соприкосновения с учением блж. Диадокха, отличается от него, следуя традиции, восходящей к Евагрию Понтийскому. Различие между «богословом» и «гностиком» есть различие единого процесса Боговедения, начинающегося с «делания» и завершающегося «богословием», т. е. приобщением к таинству Св. Троицы. — 110.

⁸⁴ Букв. «логосы, которые в Нем». В церковнославянском переводе: «по Нему словеса»; в русском (в «Добротолюбии»): «что есть Бог в Себе Самом»; И. Пегон переводит: «Приступая к ведению Бога, не ищи познания Его сущности»; в английском переводе: «не ищи смыслов Его бытия». Противопоставление в данной главе τοὺς κατ' αὐτὸν λόγους..., ἀλλὰ τοὺς περὶ αὐτὸν опять указывает на различие сущности и «энергий» в Боге. — 110.

⁸⁵ Одно из еретических течений в монофизитстве. Подробнее о нем см.: *Сидоров А. И.* Логика и диалектика Иоанна Филопона // Историко-философский ежегодник, 1989. М., 1989, с. 179–182. — 111

⁸⁶ Как указывает И. Пегон (Op. cit., p. 103), преп. Максим, вероятно, ссылается на 39 Слово св. Григория Богослова. — 111.

⁸⁷ Букв. «парадоксально и различие, и единство». У Евагрия Схоластика в «Церковной истории» приводится вероучительный эдикт императора Юстиниана I, где говорится: «Ибо мы поклоняемся Единиче в Троице и Троице в Единиче, обладающей непостижимым и различием, и единством (παράδοξον ἕχουσαν καὶ τὴν διαφάνειαν καὶ τὴν ἑνότητα)» (*The Ecclesiastical History of Evagrius*. Ed. by J. Bidez. L., 1898, p. 198). Зависимость преп. Максима от этого эдикта вполне вероятна. В целом же здесь наличествует мотив, красной нитью проходящий через всю святоотеческую триадиологию вплоть до св. Григория Паламы. Данный мотив отражает антиномичность нашего Богопознания, «не вмещающегося в обычные логические

рамки. Здесь нужно, по выражению св. Григория Паламы, богословствовать, "соединенно различая Божественное и различенно его соединяя"» (*Монах Василий (Кривошеин)*). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Т. 8. Praha, 1936, с. 122). — 111.

⁸⁸ Выше (I, 64) мы перевели *tās áφορμὰς* как «исток». Но речь, собственно, идет о подлежащих в душе страстях (*ἐκ τῶν ὑλοαφένων ἐν τῇ ψυχῇ λαθῶν*), которые служат бесам своего рода «оперативной базой» в их войне с людьми. — 111.

⁸⁹ Понятие *ἰδῶλον* в христианской письменности обычно сопровождалось негативными ассоциациями, обозначая не только языческое идолослужение, но и призраки, фантомы ума (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 409). Характерная связь терминов «идол» и «грех» наблюдается у преп. Макария Египетского: «Когда законы Божии начертаны на скрижалях сердца, тогда извергаются изваяния и идолы нечистых духов из помыслов сердца» (*Makarios/Symeon. Reden und Briefen*, Bd. 1, S. 48). — 111.

⁹⁰ Преп. Максим подразумевает здесь сочинение известного иудейского историка Иосифа Флавия «О иудейской войне» (VI, 4–8). — 111.

⁹¹ Выражение *τὰ φύλλα σπέρματα* довольно часто встречается у Евагрия, который здесь зависит от стоицизма, где подобные «семена» отождествляются с добродетелями. В частности, Евагрий говорит: «Есть два мирных состояния души: одно происходит от естественных семян, а другое возникает, когда удаляются бесы» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 634). Причем, согласно Евагрию, данные «семена» отражают состояние человечества до грехопадения: «Когда мы были созданы в начале, семена добродетели естественным образом обретались в нас, а порок отсутствовал (*Les six centuries des «Kephalaia Gnostica»*, p. 34–35). И Адаму после грехопадения было запрещено прикасаться к древу жизни, поскольку он отринул «семена праведности» (*τὰ σπέρματα τῆς δικαιοσύνης*), из которых и произрастает древо жизни. См.: *Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*, p. 228. — 111.

⁹² Если выше преп. Максим говорил о *ἀγαθῇ προαίρεσις*, то в данной главе речь идет о *κακῇ προαίρεσις*. Вообще «в святоотеческих писаниях *προαίρεσις* считается самою высшею, существенно необходимою способностью человека, в которой иногда прямо и решительно полагается богоподобие человека, поскольку ею определяется избрание и осуществление основного пути жизни и деятельности человека, приводящего или к "вечной жизни" или же к "вечной смерти", вечной погибели, к вечному блаженству или же к вечным мучениям. И это собственно потому, что *προαίρεσις* лежит в основе двух порядков религиозно-нравственного бытия человека — греха или делания правды, добродетели или порока» (*Зарин С.* Указ. соч., с. 81). — 112.

⁹³ Бесстрашие и ведение (и, соответственно, страсти и неведение) обозначаются как *πρόβητοι*, т. е. «ходатаи» и «заступники», обеспечивающие радушный прием в Царстве Небесном (либо, наоборот, в месте адских мучений). Почти буквально совпадает с этими словами преп. Максима фраза у аввы Фалассия: «Земля обетованная есть Царство Небесное, и ходатаями [за нас в нем] становятся бесстрашие и ведение» (PG 91, 1441). — 112.

⁹⁴ *Схолия*: «Совершаемое против воли Божией, благой, угодной и совершенной (Рим. 12:2), которая есть благое расположение к ближнему ради Бога, совершается вопреки правому намерению. Ибо против воли Божией нельзя благорасположиться к ближнему; об этом и говорит Господь в Евангелиях: "Как вы сделали" и "как вы не сделали" (Мф. 23:40), перечисляя виды любви и виды ненависти. Знай, что творящие вопреки правому намерению, то есть вопреки заповеди Божией, отвергают человеколюбие; они не могут ничего сказать в свою защиту и представить [какое-либо благое] намерение [в свою пользу]. И поступающий вопреки правому намерению Божиему, если даже он и будет произносить несметные слова [в свою защиту], не избежит геенны». — 112.

⁹⁵ Ср. авва Дорофей: «Ибо врач душ есть Христос, Который все знает и против каждой страсти подает приличествующее лекарство» (*Dorothee de Gaza. Op. cit.*, p. 356—358). — 113.

⁹⁶ Довольно часто встречающееся у преп. Максима учение о преображении страстей: ἡ ἐπιθυμία становится τὸν θεῖον ἐρωτα, а ὁ θυμός превращается в τὴν θεῖαν ἀγάπην. — 114.

⁹⁷ Говоря о бесконечной любви к Богу, преп. Максим явно зависит от св. Григория Нисского, который говорит, что душа в своем устремлении к горнему не знает остановки (ἀλαστον λογίζεται τὴν ἐπὶ τὰ ἄνω φορέαν). См.: *Gregoire de Nysse. La vie de Moise. P.*, 1968 (Sources chrétiennes, № 1 ter.), p. 262. — 114.

⁹⁸ В греческом оригинале стоит выражение γινώσκε σεαυτὸν, являющееся разновидностью известной формулы «познай себя», которая восходит к самим истокам античной культуры. Тема «познания самого себя», начиная от знаменитой дельфийской надписи (следы которой еще не обнаружены) и Гераклита, сквозным лейтмотивом проходит через всю античную философию и наследуется христианскими писателями (см.: *Courcell P. «Connais-toi-même» de Socrate à saint Bernard. P.*, 1974, p. 11—179). Данная тема была воспринята и православной аскетикой, но здесь она приобрела иной смысл, чем в античной философии. «От подвижника требуется знание духовных и психологических законов и проникновение в свою душу. Но обычно люди находятся в ослеплении и самообольщении и не видят своего падшего состояния. Поэтому увидеть свое истинное состояние и познать зло в себе есть первый шаг к самопознанию. Но на этом пути стремления к бесстрастию подвижнику предстоит многотрудная и долгая борьба со страстями и усвоение добродетелей» (*Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Париж, 1952, с. 14*). — 114.

⁹⁹ В «Вопросоответах к Фалассию» преп. Максим, ссылаясь на св. Григория Нисского, говорит о страстях, приросших к неразумной части человеческого естества. «Через них-то, вместо божественного и блаженного образа, тотчас вместе с преступлением заповеди стало явным и отчетливо видимым в человеке подобие неразумных животных» (*Quaestiones ad Thalassium, p. 47*). Аналогичные мысли высказываются св. Григорием Нисским, который говорит, что страсти и наслаждение превращают человека в животное. См.: *Gregoire de Nysse. La vie de Moise, p. 312*. — 114.

¹⁰⁰ Понятие κόσμος имело в Св. Писании широкий спектр значений и оттенков: мир как вселенная, как совокупность разумных живых существ, как просто земля и место обитания человека, как мир человеческий, как нечто враждебное Богу и т. д. (см.: *Bauer W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. B.*, 1963, S. 881—884). В данном случае преп. Максим имеет в виду то значение, когда «определяемый в своем нынешнем состоянии основным богоотчужденным направлением жизни человека, κόσμος получает специфическую окраску с дурным оттенком извращенности и ненормальности». Соответственно под κόσμος преп. Максим понимает людей «в состоянии греховной невозрожденности, главной отличительной чертой которого является омирщенность, — в смысле направления жизни, преобладающим содержанием которой служат земные предметы и интересы, которые принимаются человеком в качестве самоценных и самодовлеющих благ» (*Зарин С. Указ. соч.*, с. 507—510). Подобное понимание «мира» было достаточно распространенным в святоотеческой литературе. См., например, св. Исаак Сирин: «Слово: мир, есть имя собирательное, обнимающее собою так называемые страсти. Если человек не узнал прежде, что такое мир, то не достигнет он до познания, какими членами он далек от мира, и какими связан с ним». Кратко же он определяет мир так: «мир есть плотское житие и мудрование плоти» (*Св. Исаак Сиринский. Указ. соч.*, с. 14—16). — 114.

¹⁰¹ Ср. одно из определений монаха у преп. Иоанна Лествичника: «Монах есть тот, у кого тело очищенное, чистые уста и ум просвещенный... Отречение от мира

есть произвольная ненависть к веществу, похвальному мирскими, и отвержение естества для получения тех благ, которые превыше естества» (Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1901, с. 3). В одном из гимнов Симеона Нового Богослова (в русском переводе иеромонаха Пантелеимона Успенского XLVIII, но по новому критическому изданию III) также говорится: «Монах — тот, кто не смешивается с миром (ἄμικτός ἐστὶ κόσμος) и с одним Богом непрестанно беседует» (Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917, с. 224. Греческий текст: *Symeon le Nouveau Theologien*. Hymnes, t. 1. P., 1969 (Sources chrétiennes, № 156), p. 188). Наконец, и св. Григорий Палама говорит, что высшей точкой христианской жизни является любовь к Богу и, через Бога, любовь к ближнему. Но она труднодостижима для мирского человека, разделяемого и разделяющего свое стремление (τὴν ἐφροσύνην) между Богом и миром, плотью и духом. Только монах, распрощавшийся с «разделениями этой жизни» (ταῖς μερίσμασι ταύτης ζωῆς), способен обрести Божественную любовь в ее полноте, возродив и преобразив свой ум (см.: *Hatlie P. J. The Answer to Paul Asen of Gregory Palamas: A Fourteenth Century Apology for the One, Grand and Angelic Schema* // St. Vladimir's Theological Quarterly, 1989, vol. 33, p. 46). — 114.

¹³² В данном случае преп. Максим, применяя свое обычное духовное толкование Св. Писания, проводит различие между «практиком» и «гностиком». Здесь он следует традиции alexandрийского богословия, прежде всего Клименту Александрийскому, который первый ясно наметил идеал «церковного гносиса», где «созерцание божественного... соединяется с предварительным очищением от страстей и всего чувственного» (*Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского*. СПб., 1900, с. 223). Характерно, что Ориген избегал понятия «гностик» (предпочитая ему слово «совершенный»), но Евагрий Понтийский воспринял положительное значение идеала «гностика» от Климента. Однако он придал ему и новое значение: если у Климента «гностиком» мог быть всякий христианин, стремящийся к совершенству, хотя и живущий обычной мирской жизнью, то у Евагрия данный термин прилагается лишь к монаху, пребывающему в безмолвии молитвы. Подобное понимание «гностика» и стало общепринятым в последующей аскетической письменности. См.: *Guillaumont A. Le gnostique chez Clement d'Alexandrie et chez Evagre le Pontique* // *Alexandriana. Hellenisme, judaisme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. C. Mondesert*. P., 1987, p. 195–201. — 115.

¹³³ Под *διακονία* здесь, скорее всего, подразумевается какое-либо из церковных (или более узко: монашеских) послушаний. Ср., например, у аввы Дорофея: «И если кто-нибудь из вас имеет послушание (*διακονίαν*), или какое-либо дело у садовника, или келаря, или повара, или вообще у кого-нибудь из служащих с вами (τῶν συνδιακονούντων ὑμῖν), то да постарается и тот, кто поручает дело, и тот, кто исполняет его, прежде всего сохранить свое собственное устройство» (*Dorothee de Gaza*. Op. cit., p. 244). — 115.

¹³⁴ Роль и значение телесного труда (ἐργολαγίαν) всегда подчеркивалась православными подвижниками, ибо он «является естественным и прямым средством проявления и, вместе с тем, приобретения человеком самообладания, которое представляет собою, хотя и формальное, но все же существенное и необходимое условие действительного успеха в подвижническом совершенствовании. Сосредотачивая внимание человека на цели, предмете и технике выполнения известного труда и направляя жизненные силы и энергию на его осуществление, человек тем самым воспитывает в себе *самособранность* и подрывает психические (чрез отвлечение внимания на успешное выполнение труда) и физиологические основы страстей» (*Записки С. Указ. соч.*, с. 602). — 115.

¹³⁵ Авва Дорофей называет себялюбие (φιλαυτία) «корнем всех страстей» (*Dorothee de Gaza*. Op. cit., p. 112). Авва Фалассий также говорит: «Себялюбие становится для души началом зл; оно есть любовь к телу» (PG 91, 1437). Вероятно,

данное «себялюбие» можно отождествить с тем переросшим свои естественные границы «попечением о плоти», против которого предостерегает св. Апостол Павел (Рим. 13:14 и др.). Оно ведет к пленению духа плотью, нарушает их промыслительную гармонию друг с другом и заменяет теоцентризм, присущий человеку как разумному и богоподобному существу, на неразумный эгоцентризм. См.: *Гумилевский И.* Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913, с. 61–68. — 115.

⁹⁸ Выражение *ὁ τῶν κακῶν κατάλογος*, вероятно, указывает на ту схему восьми основных пороков, которая прослеживается у Евагрия и восходит к Оригену. Но к этой схеме, судя по данной главе, преп. Максим подходит творчески: он выбирает из восьми три наиглавнейших «помысла». О самой схеме см.: *Hausherr I.* *Etudes de spiritualité orientale.* Roma, 1969, p. 11–22. — 115.

⁹⁹ Под *οἰκονομία* здесь подразумевается якобы разумное и вызванное обстоятельствами послабление в посте. — 115.

¹⁰⁰ Как отмечает И. Пегон (Op. cit., p. 112–113), в данном случае преп. Максим явно находится под влиянием Евагрия, в ряде своих сочинений (особенно в произведении «О молитве») обосновавшего теорию «чистой молитвы». Эта чистота молитвы, согласно Евагрию, не есть просто моральное состояние (отсутствие греха), но понимается также и в метафизическом смысле, как восхождение ума к Богу и общение очищенного ума с Ним (см.: *Hausherr I.* *Hesychasme et priere.* Roma, 1969, p. 9). Впрочем, оба эти аспекта молитвы всегда неразрывно связаны друг с другом. Уже для первых поколений христиан богословие всегда было молитвой, и, соответственно, «всякая молитва была богословской». См.: *Hamman A.* *Genèse et signification de la priere, aux origines chrétiennes* // *Studia Patristica*, 1957, vol. II, pt. 2, p. 482. — 116.

¹⁰¹ Как отмечает И. Хаузерр, понятия «богооставленность» (*ἐγκατάλειψις*) и «попущение Божие» (*παράφωρισις*) у преп. Максима в данной главе являются практически синонимами. Аналогичное отождествление двух понятий встречается также у Евагрия Понтийского и блаж. Диадокха Фотикийского. См.: *Hausherr I.* *Les versions syriaque et arménienne d'Evaire le Pontique* // *Orientalia Christiana.* Roma, 1931, vol. XXII, № 69, p. 47–48. — 116.

¹⁰² На первый взгляд, данная мысль преп. Максима кажется малоубедительной, ибо храбрость представляется немислимой без элемента ярости. Но суть этой мысли проясняется, если вспомнить о его учении относительно преобразования страстей. Сами по себе «желание» и «ярость», как части души, естественны и должны служить духовной цели. Поэтому яростное начало должно подкреплять мужество человека в духовной брани. Но при греховной жизни оно, конечно, не служит этой цели, обрушивается на ближних и становится разрушительным. Такое злоупотребление этой естественной способностью направляет все силы человека совсем в противоположную сторону и истощает духовное мужество его, т. е. делает душу боязливой и робкой. — 117.

¹⁰³ Ср. Евагрий: «С мирскими [людьми] бесы предпочитают бороться через вещи, а с монахами — через помыслы, ибо, уединившись в пустыне, они лишены вещей. И насколько легче согрешить в мысли, чем на деле, настолько тяжелее мысленная брань брани, возникающей через вещи. Ибо ум — легкоподвижен, и его трудно удержать, когда он склоняется к незаконным мечтаниям» (*Evaire le Pontique. Traité pratique*, p. 608). — 117.

¹⁰⁴ Букв. «через смешение»; понятие *κράσις* в святоотеческой лексике имело, помимо прочего, и значение «темперамента, телесной конституции» (*Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 774–775). Аналогичная мысль высказывается аввой Фалассием: «Есть три вещи, через которые ты воспринимаешь помыслы: чувства, память и устроение тела (ἡ κράσις τοῦ σώματος); из них наиболее тяжкими являются те, которые происходят от памяти» (PG 91, 1432). — 117.

¹¹³ Или: «по своей идее» (τῷ ἰδίῳ λόγῳ). — 117.

¹¹⁴ *Схолия*: «Те, которые принимают материальные образы за божественные впечатления, злоупотребляют понятиями впечатлений. Ибо впечатление делает явным ипостась, а они принимают это впечатление за сущность, или за материю, посредством которой и воздается поклонение впечатлению. Поэтому злоупотребляющие мыслью в силу необходимости злоупотребляют и вещью, бесстыдно предавая сожжению священные впечатления, словно они есть просто бесчувственная материя». — Данная схолия явно относится к иконоборческой эпохе. Автор ее проводит различие между οἱ εἰκονικὰς ὕλας и τοὺς θεῖους χαράκτας: первые являются выражением сущности (οὐσίαν) или собственно материи, на которой и запечатлеваются божественные образы, совсем не тождественные материи. «Иконоборческому мышлению представлялось, что иконой может быть только предмет, тождественный изображаемому. Если же тождества нет, то и образа быть не может». Наоборот, для православных иконопочитателей было само собою разумеющимся, что «икона изображает не природу, а личность» (*Успенский Л. А.* Богословие иконы православной Церкви. П., 1989, с. 93—94). — 118.

¹¹⁵ Близкую по сути, хотя и отличающуюся по форме, мысль высказывает Ориген, который говорит, что само выражение «по образу» характеризует дела (деяния) человеческие, а не вид тела. Поэтому 1 Кор. 15:49 толкуется им так: «образ перстного» носит тот, кто живет по плоти и творит дела плоти, а «образ небесного» — тот, кто духом умерщвляет деяния плоти. См.: *Catenae Graecae in Genesis et in Exodum*. Turnhout; Leuven, 1986 (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, vol. 15), p. 74—75. — 118.

¹¹⁶ Вероятно, здесь намек на учение манихеев, признающих субстанциальность зла, существующего как онтологический принцип наряду с Богом. «Манихеи давали очень простой и наглядный ответ на вопрос о происхождении зла своей дуалистической теорией, и эта простота очень подкупала в их пользу умы неглубокие или не успевшие углубиться в исследование религиозных и философских понятий» (*Попов И.* Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Сергиев Посад, 1917, с. 110). Манихеи рассматривали зло как нечто внешнее по отношению к человеку; преп. Максим и прочие отцы Церкви, наоборот, истоки зла полагали внутри человека, злоупотребившего божественным даром — свободой воли. — 118.

¹¹⁷ Наречия σωματικὸς и ψυχικὸς указывают на буквальное и духовное понимание Ветхого Завета, в том числе — указанных заповедей, о которых речь идет в Исх. 20:13—15, 12:3 и далее. — 119.

¹¹⁸ Наречие τριπλὸς может иметь и значение «тройным образом». Но, думается, оно указывает на интенсивность духовной жизни и более высокую нравственную жизнь новозаветного человечества по сравнению с ветхозаветным. — 119.

¹¹⁹ Многозначный термин κατὰ τὸν χαρακτὸς подразумевает в данном контексте внутреннее духовное настроение (или устройство) человека. Сходное словоупотребление наблюдается у аввы Дорофея, который говорит: «Есть три устройства [души] в человеке: он или действует по страсти, или сопротивляется ей, или искореняет ее» (*Dorothee de Gaza. Op. cit.*, p. 346). — 119.

¹²⁰ Речь идет о необходимой монашеской добродетели, ибо, по словам одного древнего подвижника, «сокровище монаха есть произвольная нестяжательность» (*Древний Патерик*. М., 1899, с. 102). Или, как говорит преп. Иоанн Лествичник, «нестяжательный инок есть владыка над миром, вверивший Богу попечение о себе, и верою стяжавший всех своими рабами... Нестяжательный подвижник есть сын беспристрастия и что он получает, то считает за ничто» (*Иоанн, игумен Синайской горы*. Лествица, с. 132). Аскетическая письменность и жития святых изобилуют примерами подобной добродетели. Так, св. Ипатий Руфинианский, по словам его ученика Каллиника, обладал ею в высшей степени и к братьям обращался так: «Никогда не было в сердце моем [мысли] о том, чтобы стяжать что-нибудь в мире

сем» (*Callinicos. Vie d'Hypatios. P., 1971 (Sources chrétiennes, № 177), p. 220*). Давая обет нестяжания, древние иноки следовали заветам Господа и Апостолов (ср. Мф. 19:27–30), стремясь «не прилагать сердца» ни к чему земному. С возникновением и распространением киновий требования к монашескому нестяжанию стали еще более суровыми, о чем свидетельствуют высказывания свв. Феодора (ученика св. Пахомия), Василия Великого и др. См.: *Gobry I. Les moines en Occident. T. 1. De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales. P., 1985, p. 58–61. — 119.*

²¹ *Схолия*: «Заметь различие скорби и мучения, которые суть следствия: одна — тщеславия, другое — наслаждения». — 120.

²² Букв. «ветры». — 120.

²³ См. известный тропарь: «Смертию смерть поправ и сущим во гробах живот даровав». Крестная жертва воплотившегося Сына Божия является одной из центральных тем православного литургического богословия. «Ради Крестной (ученика Его) человеческий род воспринял первую жизнь, объял бессмертие. Смерть тогда потерпела умерщвление, пленение упразднилось, сила диавола умертвилась. Опочивший сном смерти на крестном древе успокоил утружденных прегрешениями, оживил их, обессмертил их существо и мертвым источил бессмертную жизнь. Смертью за всех людей Он привел всех к нетлению» (*Епископ Вениамин (Милов). Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977, с. 36*). — 120.

²⁴ Схожее толкование этого места Св. Писания имеется и в одном из посланий преп. Максима (см.: PG 91, 441). По мнению М. Виллера, все толкование Пс. 22, начинающееся здесь и завершающееся в III, 3, зависит от некоего анонимного христианского автора — одного из предшественников преп. Максима в комментировании Псалтири. См.: *Viller M. Aux sources de la spiritualité de S. Maxime // Revue d'Ascétique et de Mystique, 1930, t. 11, p. 261. — 120.*

²⁵ Глагол ἀλοχαβίσταται предполагает восстановление изначальной чистоты человеческой природы, которое в полноте своей осуществится в будущем веке, но начинается уже здесь, на земле. — 121.

²⁶ Исхода из общесветоточеского понимания зла (см. прим. 74) как онтологического «не-существования» преп. Максим считал, что оно обнаруживается «лишь в свободной воле разумных существ, когда они по ложному суждению движутся помимо истинной своей Цели — Бога, в Котором только и можно найти истинную опору бытия и отделение от Которого приближает к небытию. В таком неправильном движении сил души и заключается грех первого человека. Вместо Источника жизни и обожения он обратился как к чему-то более реальному, к чувственным благам, и в видимом мире стал искать для себя точек опоры. Вместе с этим все силы души его получили неподобающее направление, наклонились ко злу, к страстям» (*Ефифанович С. Л. Указ. соч., с. 62*). — 121.

²⁷ Думается, что подобный смысл здесь вкладывается в выражение τὴν φρονίην ψωφύριαν. В «Беседе Оригена с Гераклидом» александрийский учитель использует близкое выражение в схожем контексте: «Ведь если кто-нибудь пренебрегает возделыванием [своего] духовного навыка (τῆς ψωφύρας τῆς ἡέως νοητικῆς) и вследствие полной праздности подавляет в себе мыслящее начало, то он губит и сердце» (*Entretien Origene avec Heraclide. P., 1960 (Sources chrétiennes, № 67), p. 98*). — 121.

²⁸ Преп. Максим ссылается на сочинение Ареопажита «О Божественных именах» (4, 23). — 121.

²⁹ *Схолия*: «В этой и двух последующих главах [речь идет о том, что] накопление богатства лишает нас всякого оправдания». — 123.

³⁰ Преп. Максим использует специфическое выражение τὴν τῆς προσευχῆς ἐκδημίαν (букв. «отбытие молитвы»). Подобные выражения, обозначающие молитвенное восхождение ума к Богу, встречаются у свв. Григория Богослова, Нила Синайского и Евагрия Понтийского. См.: *Lampe G. W. H. Op. cit., p. 426. — 123.*

¹³¹ Под «исихастом» в данном случае, как и выше (см. прим. 78), преп. Максим, скорее всего, подразумевает монаха, достигшего высот аскетической жизни. Под «исихастом» в христианском смысле слова (ибо «исихия» — понятие достаточно широкое и известное в других религиозно-философских течениях древности и средневековья) следует понимать подвижника, практикующего уединение и молчание ради постоянной молитвы, соединения с Богом и духовного совершенства. Св. Исаак Сирин, например, описывает «исихию» так: «Ибо великую и нескончаемую сладость возбуждают в сердце и в неизреченное удивление приводят ум — безмолвие и это, сказанное выше, терпеливое в безмолвии размышление. И блажен, кто терпеливо пребывает в оном, потому что отверзся пред ним сей боготочный источник и пил он из него, и насадился, и не перестанет пить из него всегда, во всякое время, во всякий час дня и ночи, до окончания и последнего предела целой своей временной этой жизни» (Св. Исаак Сиринский. Указ, соч., с. 103). Эта глава еще раз подтверждает, что преп. Максим принадлежал к «исихастской традиции», понимаемой в широком смысле слова. См.: *Meyendorff J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. N. Y., 1974, p. 46. — 123.

¹³² Чтобы избежать тавтологии, мы даем несколько свободный перевод. Букв.: «Но святые Силы ведают Бога и создания Его не так, как Бог ведаёт Себя и Свои создания». Данную главу можно сравнить с одним местом из сочинения «О Троице» Дидима Слепца, где тот говорит, что тварь не зрит Бога и Отца так, как Он есть (οὐτως, ὡς ἑστίν), ибо по природе (φύσει) Он непостижим и недостижим. См.: *Didymus der Blinde. De Trinitate*. Buch 2, Kapitel 1–7. Hrsg. und übers. von I. Seiler. Meisenheim am Glan, 1975, S. 160. — 123.

¹³³ Явная ссылка на Ин. 1:3. Соответственно можно предполагать, что преп. Максим, как и многие другие отцы Церкви, отождествляет Премудрость и Слово. Через Свою Премудрость (Логос) Бог познаёт сотворенный Им мир, но это позволяет также установить и «обратную связь» — делает возможным Богопознание для разумных тварей. Данная мысль прослеживается ясно, например, у св. Афанасия Александрийского, который замечает, что Бог соизволил низойти Своей Премудрости к тварям. Поэтому мир есть как бы «образ» (εἰκὼν, τόπος) Ее, что и позволяет человеку, через созерцание его, восходить к Богопознанию. См.: *Zaphiris C. Connaissance naturelle de Dieu d'après Athanase d'Alexandrie* // *Kleronomia*, 1974, t. 6, p. 73. — 123.

¹³⁴ Выражение τῶν ἐν αὐτοῖς θεωρημάτων, вероятно, следует понимать в связи с учением о «логосах» преп. Максима. Святые Силы (т. е. Ангелы) обладают способностью постигать умную суть тварных вещей, которая и есть их «логосы» или «объекты их умопознания». Они являются Божественными «мыслями» о мире, принадлежащими второй Ипостаси Св. Троицы — Логосу, и составляют вечный Божественный замысел («план»), который становится реальностью, осуществляемой во времени, благодаря воле Божией. См.: *Meyendorff J. Creation in the History of Orthodox Theology* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1983, vol. 27, p. 29. — 123.

¹³⁵ Триада τὸ εἶναι — εἶναι — αἰε εἶναι встречается и в других сочинениях преп. Максима и носит преимущественно антропологический характер: «бытие» и «благобытие» соотносятся с образом Божиим в человеке, а «приснобытие» — с подобием Божиим (различие между «образом» и «подобием»). Но в то же время она отражает и внутреннюю жизнь Св. Троицы: Бога как Сущего, Премудрого и Живого (см.: *Thunberg L. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*. N. Y., 1985, p. 46–47). Однако, судя по данной главе, указанная триада у преп. Максима не ограничивается только сферой антропологии, но и носит онтологический характер, ибо распространяется на всё сущее. — 123.

¹³⁶ Выражение ἡ λογιστικὴ καὶ νοεῖα οὐσία соответствует аналогичному выражению Оригена (в переводе Руфина: *incorporata vero naturae et principaliter intellec-*

tuali), который говорит: «Безтелесной же, т. е. в собственном смысле духовной, природе прилично только познавать и быть познаваемой» (*Ориген. О началах. Казань, 1899, с. 116. Текст: Origene. Traité des Principes, t. 1. P., 1978 (Sources chrétiennes, № 252), p. 288*). Схожие выражения (λογική κρίσις, νοητή φύσις) употребляется в отношении ангельской природы и св. Григорий Нисский. См.: *Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887, с. 315. — 124.*

¹³⁷ *Схолия*: «Искусной Премудростью он называет не ту, которая [происходит] от научения, но ту, посредством Которой Бог все сотворил». — Эта схолия хорошо объясняет то, что понимает преп. Максим под τεχνική σοφία, которая в уме существует как ψιλή καὶ ἀνυπόστατος, что, вероятно, следует постигать в том плане, что человеческая мудрость является отражением Премудрости Божией, но лишена ипостасного бытия Ее. Как отмечает В. Лосский, данная глава опять предполагает различие между сущностью и энергиями в Боге. Ибо мы знаем только то, чему сопричастуем, а сущность Божия недоступна сопричастию. Поэтому через сопричастие энергиям Бога мы обретаем доступное нам Богопознание, восходя от знания тварей к ведению Божественных атрибутов (см.: *Lossky V. The Vision of God. N. Y., 1983, p. 131—132*). Указанное различие между сущностью и энергиями преп. Максим воспринимает, помимо свв. каппадокийцев, и от Дионисия Ареопагита, но в отличие от последнего он сильнее подчеркивает, что сопричастие Божественным энергиям дарует человеку через благодать подлинное ведение Бога. См.: *Fraigneau-Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Theologien. P., 1985, p. 83—84. — 124.*

¹³⁸ Разграничение «образа» и «подобия» встречается и в других произведениях преп. Максима, который в этом плане опирается на достаточно устойчивую патристическую традицию, восходящую к св. Иринею Лионскому, Клименту Александрийскому, Оригену, св. Григорию Нисскому и др. Например, Ориген говорит: «Достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, т. е. человек сам должен приобрести его себе собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему в начале чрез достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, чрез исполнение дел» (*Ориген. О началах, с. 291*). Примерно в том же духе высказывается и св. Василий Великий: «по образу» мы обладаем благодаря творению, а «по подобию» стяжаем собственным произволением (ἐκ ποσὶ ἀρετῶν κατορθούμεν) (см.: *Basile de Cesarée. Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaemeron). P., 1970 (Sources chrétiennes, № 160), p. 206—208*). В данной главе преп. Максим явно развивает мысли, высказанные его предшественниками, особенно св. Василием. Эту же традицию продолжает и св. Григорий Палама, который, хотя и не настаивает на жестком разграничении «образа» и «подобия», тем не менее часто использует его в духе предшествующего святоотеческого предания (см.: *Mantzandis G. I. The Deification of man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. N. Y., 1984, p. 21—22*). — 124.

¹³⁹ Понятия αὐτοῦλάρετις, αὐτοαγαθήτης и αὐτοσοφία, как и оговорка, помещенная в скобках, подчеркивают абсолютную трансцендентность и благодать Бога. Поэтому Ему совершенно чужды какие-либо противоположные свойства. Несмотря на то, что в ином, но близком смысле, высказывается и св. Григорий Нисский: «В Боге отсутствуют скорбь, наслаждение, робость, отвага, страх, гнев и любые подобные страсти, которые господствуют над невоспитанной душой, но Он есть, как говорит Апостол, Самопремудрость, Освящение, Истина, Радость, Мир (1 Кор. 1:30; Рим. 14:17; Гал. 5:22) и тому подобное». (*Gregoire de Nyse. Traité de la virginité. P., 1966 (Sources chrétiennes, № 119), p. 456—458*). — 124.

¹⁴⁰ Подчеркивая значение воли, преп. Максим как бы еще раз указывает на роль «синергии» в деле нашего обожения (ибо сопричастие Благости и Премудрости Божией следует рассматривать как необходимый элемент процесса обожения).

Это намечает связь, существующую между его аскетическим учением и христологией (в частности, его диофелитством), поскольку «синэргия» человеческой природы Господа является необходимым условием и примером для нашей «синэргии». — 124.

¹⁴¹ Говоря об «аллинах», преп. Максим подразумевает, естественно, греческих философов. В частности, имеется в виду учение о вечности материи, сосуществующей с Богом, — учение в различных своих вариациях характерное для многих поздних платоников. См.: *Beumer C. Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890, S. 373.* — 124.

¹⁴² Некоторые мысли, высказанные здесь преп. Максимом, перекликаются с суждениями Евагрия, который, например, говорит: «Первоблагу нет [ничего] противоположного, потому что Оно — Благо в Своей сущности, а для сущности отсутствует противоположное. Это противоположное — в качествах, а качества — в телах; поэтому противоположное — в тварях» (*Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique, p. 1*). Но основная мысль преп. Максима есть противопоставление античному онтологическому детерминизму библейско-христианской точки зрения, согласно которой «в Божественной природе нет ничего, что являлось бы необходимой причиной создания тварного. Тварного могло бы и не быть. Бог также мог бы и не творить. Творение есть свободный акт Его желания, и это — единственное обоснование тварного». Поэтому «тварь, случайная по своему происхождению, начала существовать, но существовать она будет вечно. Смерть и уничтожение не будут возвратом в небытие, ибо "слово Господне пребывает в век" (1 Петр. 1:25) и Божественная воля непреложна» (*Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви, с. 51–52*). — 125.

¹⁴³ Подразумевается лишенность блага и ведения. — 125.

¹⁴⁴ В этой и следующей главе преп. Максим повторяет известные положения античной психологии. — 125.

¹⁴⁵ Слово θεομίμητον — одно из излюбленных у Дионисия Ареопагита. Согласно ему, целью всей небесной иерархии ангельских чинов является восхождение к Богоподражанию (см.: *Denys l'Areopagite. La hierarchie céleste. P., 1970 (Sources chrétiennes, № 58 bis), p. 87*). Преп. Максим в данной главе воспринимает и ряд ареопагитских представлений. — 125.

¹⁴⁶ Не совсем понятно, какой смысл вкладывает преп. Максим в фразу τὸν καὶ ὁ λόγος. Но она явно является сопряженной с другой фразой, которая следует дальше, — τὸν ἐν μένους, и, вероятно, предполагает самое общее знание законов тварного бытия, его «логосности», восходящей к Богу Слову (Логосу). Ангелы, в отличие от человека, обладают более ясным ведением, позволяющим им охватывать своим умственным зрением и все мельчайшие детали этого бытия («частичное»). — 125.

¹⁴⁷ *Схолия*: «Ум мой нечист во всех [этих] четырех отношениях. Но он еще более нечист, ибо считает себя более мудрым, чем другие». — 125.

¹⁴⁸ *Схолия*: «Никогда душа моя не действовала в соответствии с естеством; и она знает, что ничто не остается неведомым [для Бога], но, [тем не менее], никогда не находила покоя от осуществляемого на деле греха». — 126.

¹⁴⁹ Психологическая схема развития страсти, намеченная в предыдущих главах (πράγμα — νόημα — λόγος), здесь несколько усложняется. Преп. Максим как бы намечает еще один этап этого развития — «страстное умственное представление» (νόημα ἐμπαθές), которое занимает промежуточное место между второй и третьей стадиями. — 126.

¹⁵⁰ Под «простыми мыслями» (ср. выше «простой помысел»), скорее всего, понимается умственное представление о земных вещах. Характерно, что у Евагрия прилагательное καθάρα сочетается только с понятием προσευχή, молитвой в собственном смысле слова (в отличие от εὐχή и δέησις) и означает состояние такого ума,

в котором упразднены все земные мысли и который весь пребывает в осиянии Святой Троицы. См.: *Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Roma, 1960, p. 147. — 126.*

¹⁵¹ Различное понимание употребления предлога διὰ с винительным падежом может изменять и смысл высказанных здесь мыслей. Возможно и такое понимание: добродетели существуют из-за (по причине) ведения. В английском переводе: «добродетели соотносятся (are related) с ведением»; во французском: «добродетели предназначены для ведения (sont ordonnées à la connaissance)». Впрочем, оба эти понимания не являются взаимноисключающими, но составляют различные аспекты единого процесса Богопознания. В первом случае данный процесс рассматривается в аспекте восхождения, соответственно обычной для преп. Максима схеме: делание — естественное созерцание — таинственное богословие. Во втором случае определяющим является аспект «снихождения»: Бог, как превышающая всякое познание Причина всего, определяет ведение («гносис») человека, а это ведение, в свою очередь, определяет нравственную жизнь его. — 126.

¹⁵² Аналогичные мысли высказываются преп. Максимом и ниже (см. III, 99). В данном случае он синтезирует взгляды Евагрия и Дионисия Ареопагита о Богопознании как «беспредельном ведении» (= «беспредельному неведению»), превышающем всякое ведение. См.: *Hausherr I. Hesychasme et priere, p. 238–246; Lossky V. The Vision of God, p. 121–122. — 126.*

¹⁵³ В данном случае преп. Максим явно полемизирует против оригенизма, где понятие χάρος («сытость, пресыщение») играло большую роль, ибо эта «сытость» и была главной причиной отпадения «умных сущностей» от Божественного Всеединства (учение о домирном падении духов). См.: *Scherwood p. Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Roma, 1955, p. 181–204. — 126.*

¹⁵⁴ *Схолия*: «Мы не можем привести в свое оправдание [какую-либо] цель потому, что не ради Христа совершаем что-нибудь, а по другой причине, поскольку трудимся, преследуя свои цели, а не имея в виду намерение Божие». — 127.

¹⁵⁵ *Схолия*: «Если кто-нибудь жаждет присвоить и похитить чужое (на что, конечно, нет воли Божией), то как он может оправдать свое намерение перед Богом, целью Которого является сострадание к нам и благодетельствование нас?» — 127.

¹⁵⁶ Слово διορατικός в патристической литературе (начиная с Климента Александрийского и Оригена) часто применялось именно в отношении духовного зрения (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit., p. 373*). Впоследствии это прилагательное стало органической частью аскетической терминологии, применяемое для обозначения тех подвижников, которые обладали даром сверхъестественного видения. Так, в «Диалоге о жизни св. Иоанна Златоуста» Палладий, перечисляя добродетели иерея Константина, использует данное слово в подобном смысле (ἀσκήτης, διορατικός, δὲ δὲ συνιδεῖν). См.: *Palladius. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, p. 309–310. — 127.*

¹⁵⁷ В данном случае многозначное понятие «космос» имеет смысл, скорее всего, указывающий на среду обитания, то есть на то, что окружает человека. Подобный смысл тонкой ассоциативной нитью связан и с другим значением этого понятия — «украшение» (то, что внешне облекает или украшает). Такую тонкую нить уловил Ориген, касаясь многообразных смыслов понятия «космос». См.: *Ориген. О началах, с. 105. — 127.*

¹⁵⁸ Здесь преп. Максим развивает мысли, высказанные выше (см. 11, 59–60). В целом, у него в данном случае наличествует одна из вариаций схемы основных греховных помыслов, распространенных в святоотеческой аскетике. См.: *Зарин С. Указ соч., с. 258–308. — 128.*

¹⁵⁹ *Схолия*: «Потому что рабски служащий себялюбиво — тяжкосерд, любит и ищет суету и ложь. А это есть плотское помышление или благоугождение плоти». — 128.

¹⁶⁰ *Схолия*: «Речь идет о сластолюбии, славолубии и сребролюбии. Если кто крепко стиснут ими, как я, то он не может удостоиться ведения Бога, ибо я не в состоянии зреть Его». — 129.

¹⁶¹ Ср. Евагрий: «Я знаю, что бес тщеславия прогоняется почти всеми бесами, а когда его преследователи терпят поражение, то он является в [полноте] своего бесстыдства и указывает монаху на величие [его] добродетелей» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 572). Но здесь наблюдается и небольшое различие между Евагрием и преп. Максимом: у первого речь идет о бесах (тщеславия и т. д.), а у второго — о страстях, т. е. акцент переносится на внутреннюю сторону духовной борьбы. — 129.

¹⁶² Понятие ἐργασία в аскетической письменности означало иногда и «образ» (путь) жизни». Именно в этом смысле употребляет его блаж. Иоанн Мосх: «И я застал еще там старцев, которые вовсе не принимали пищи, если кто-нибудь не заходил к ним. Между ними был старец Аммоний, живший близ меня. Зная его образ жизни, я каждую субботу навещал его, чтобы он ради моего прихода вкусил пищи» (*Блаженный Иоанн Мосх. Луг Духовный*. Сергиев Посад, 1896, с. 71). По сути дела, здесь также говорится о тайном труде, т. е. скрываемом от людей подвиге. — 129.

¹⁶³ *Схолия*: «Ибо [они делают это] либо как рабы, либо как наемники, либо как сыны, то есть либо как только предающиеся одному [духовному] деланию, или как удостоившиеся [еще] и ведения [Бога]». — 129.

¹⁶⁴ *Схолия*: «Простой помысел — это помысел бесстрастный, не сложный, ибо страстный помысел отводит от Бога. Таким образом, простое ведение не отвлекает от [дел] человеческих, но от них уводит ведение, приверженное к [Божественной] любви. А это есть обращение к Духу, достигаемое [долгим] навыком». — 129.

¹⁶⁵ *Схолия*: «Потому что сыны воздерживаются от страстей из-за ведения и любви, а рабы и наемники, то есть предающиеся [одному] деланию, из-за страха [наказания] или из-за надежды». — 130.

¹⁶⁶ Понятие ἀσβολοχία в аскетической письменности обозначает собственно «медитацию» (хотя данный термин совершенно неорганичен для православного мирозерцания) (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 36). В этом смысле употребляет его и преп. Иоанн Лествичник: «От всегдашнего упражнения (так переводится указанный термин) рождается навык; навык обращается в чувство, а что делается в чувстве, то бывает неудобоотъемлемо» (Лествица, с. 86). — 130.

¹⁶⁷ *Схолия*: «Об этом он предупреждает тех, которые склонны к сочинительству, ясно показывая вред, вытекающий из него». — 130.

¹⁶⁸ Двойственную природу «страсти» преп. Максим оттеняет сопряжением этого слова с противоположными по значению прилагательными φεκτόν и ἐλαφτόν, довольно часто встречающимися у него. — 130.

¹⁶⁹ Глагол πλάτνω как бы подчеркивает все расширяющуюся сферу познания. Поскольку же ум — владычствующее начало в человеке, то в эту расширяющуюся сферу познания он увлекает за собой и остальные силы души. — 130.

¹⁷⁰ Понятие «опыта» (πείρα) используется преп. Максимом в различных контекстах. Но одним из главных является акцент на неразрывной связи добродетельной жизни с Богопознанием. См.: *Miquel P. Peira. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'oeuvre de Maxime le Confesseur // Studia Patristica*, 1966, vol. VII, pt. 1, p. 355–361. — 130.

¹⁷¹ Термин συναλλαγή в патристической лексике имеет несколько значений: «грабеж» (в метафорическом смысле — души телом); «обман, заблуждение» (причем, часто — как действующий на человека извне, например, обольщение души дьяволом); и, наконец, «увлечение», как иррациональное действие, источник которого находится внутри самого человека («внутренний неразумный импульс») (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 1307). В данном месте у преп. Максима термин употребля-

ется в последнем значении. Аналогичное словоупотребление встречается, например, и у блаж. Диадокха, который говорит о душе, «неприметно сделавшейся нечистой по увлечению некоему (*ἐκ συναισθητικῆς τινος*), от чего, как думаю, никто не свободен» (Поппе К. Указ. соч., с. 124). — 130.

¹⁷² *Схолия:* «Я думаю, что написал он это, глядя на нас». — 131.

¹⁷³ Как и выше, преп. Максим полагает «домовитость» (прилагательное *οἰκονομικός*) в качестве добродетели. — 131.

¹⁷⁴ В святоотеческой письменности совесть вообще поставляется «в числе сил и способностей человека наиболее важных, возвышенных, царственных». Поэтому «наряду с другими богоподобными сторонами человеческой личности «совесть» становится органом богообщения, «престолом Господа». Вот почему «совесть» служит также и органом богопознания» (см.: Зарин С. Указ. соч., с. 591). Не совсем ясно, какой смысл вкладывает преп. Максим в слово «исход» (*ἐξόδος*): подразумевается ли здесь исход из мира (тела), т. е. кончина (смерть), или «исход из сущих», в смысле «экстаза», молитвенного «из-ступания» из себя. Оба эти значения вполне возможны. — 131.

¹⁷⁵ *Схолия:* «Считающие себя уже знающими не понимают той пользы, которая проистекает из подобного подхода. Ибо, если бы они понимали, то извлекли бы [духовную] пользу из преуспеяния в ведении». — 131.

¹⁷⁶ Тема самопознания, затронутая выше (см. прим. 98), здесь получает уже развитие в ином ключе, близком к классическому лейтмотиву «незнания» Сократа, переходящего в истинное «знание», — в чем и состояла вся «формула» и весь пафос философии этого греческого любознателя (см.: Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1988, с. 63). Но если «Сократ захотел перевести жизнь в царство самопознания» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969, с. 52), то подобное стремление абсолютно отсутствует у преп. Максима. Здесь самопознание подчиняется Божественному Откровению и смиряется перед Ним. И такое смирение является главным двигателем духовного преуспеяния христианина. — 131.

¹⁷⁷ *Схолия:* «Потому что, когда задерживается простой помысел, то приводится в движение страсть, а когда задерживается [помысел] страстный, то рождается соизволение [на грех]». — 132.

¹⁷⁸ Букв. «будучи расположенным не по-философски» (*ἀφιλοσόφως διακείμενοι*). В данном случае, как и в ряде других у преп. Максима, подразумевается, естественно, расположенность к христианскому любознанию, вершиной которого является любознание монашеское. — 133.

¹⁷⁹ В этой главе намечаются контуры учения о преобразении ума (преп. Максим использует глаголы *μετασχηματίζω* и *μεταμορφοῦμαι*) в процессе познания, высшей точкой которого является Богопознание. Именно в Богопознании преобразование ума достигает своего апогея: ум лишается всякого вида и формы (становится *ἀόρατος*, *ἀοχηματιστός*), он уподобляется Божественной Простоте и сам делается «простым» (букв. «единовидным» — *μονοειδής*). Аналогичные идеи развиваются и Евагрием (см.: Bouyer L. La spiritualité du Nouveau Testament et des pères. P., 1966, p. 466–471). Преп. Максиму можно было бы сделать упрек в излишней «интеллектуальности» его мистики, но подобный упрек явно неоснователен, ибо необходимо учитывать весь контекст богословия преп. Максима. Если исходить из этого контекста, то преобразование ума является частью общего учения об обожении, которое, согласно преп. Максиму, как и прочим отцам Церкви, охватывает всего человека — его ум, душу и тело. — 133.

¹⁸⁰ Высшее ведение преп. Максим обозначает в понятиях апофатического богословия (*τὸν ὑπεράνωτον ὑπεράνωτως ὑπεράνωτικώς*), подчеркивая при этом неразрывную связь «гносиса» и веры. Поэтому данное ведение соприкасается и даже отождествляется с «беспредельным неведением» (см. прим. 151), оставаясь в то

же время *λεγάμεν τὸν ὁυόν*. Это — тот «парадокс абсолютной трансцендентности Бога и, вместе с тем, Его открытости человеку» (Архиепископ Василий Кривошеин. Преподобный Симеон Новый Богослов, с. 178), который характерен для всего православного святоотеческого богословия. При этом отцы Церкви смело использовали и античную философскую терминологию. Например, термин *ὑπεράνωτος* (*ὑπεράνωτος*) заимствован Дионисием Ареопагитом у неоплатоников (Дамаския) и органично вошел в общий контекст патристической мысли (см.: *Grondijs L. H. The Patristic Origins of Gregory Palamas' Doctrine of God // Studia Patristica*, 1966, vol. 5, pt. 3, p. 323–328). Это органичное усвоение последующей патристикой данного (и подобного ему) термина произошло потому, что он полностью изменил свое содержание: вместо трансцендентности безличного Абсолюта он стал обозначать недосыгаемость Личности Бога, становящегося доступным в духовном опыте Богообщения. — 134.

⁸¹ Смысл данной главы не совсем понятен. Ясно, что трехчастное деление времени есть прошлое, настоящее и будущее и что надежда простирается только на будущее, а любовь, вероятно, — на настоящее и будущее. Но не очень ясно, почему вера и надежда *μεθ' ἑαυτῶν*. Думается, что преп. Максим имеет в виду то, что вера в будущем перерастает в полную удостоверенности, а надежда осуществляется. Что касается любви, то она, как это отмечает Г. Балтазар, соединяет время и вечность. См.: *Balthasar H. U. Op. cit.* (1 Aufl.), S. 465. — 134.

⁸² Данная глава полемически заострена против языческой античной философии. Но не только: под «чадами эллинов» преп. Максим явно подразумевает и тех формально христианских богословов, которые оказались в плену «эллинистических» (то есть языческих) парадигм мышления. Подобная тенденция никогда не умирала в византийской культуре (т. н. «византийский гуманизм»), а начиная с IX в. между ней и Церковью началась открытая, хотя порой и затухающая, борьба, последним эпизодом которой были исихастские споры. См.: *Meyendorff J. Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problem. L., 1974, p. 87–89. — 134.*

⁸³ Ссылка преп. Максима не идентифицируется, но предпологается, что здесь парафраз какого-то выражения св. Григория Богослова. — 135.

⁸⁴ Возможно, здесь звучит отголосок оригенистских споров VI в. Если под *τὰ διημιουργήματα* понимать человеческие души, то в анафематизмах Юстиниана первым пунктом стоит осуждение учения о предсуществовании душ. Позднее в так называемых «пятнадцати анафематизмах» осуждалось также еще и еретическое учение о творении мира Демиургом из готовых элементов (см.: *Карташев А. В. Вселенские соборы. Париж, 1963, с. 521–523*). К мирозосерцианию Евагрия Понтийского эти обвинения не совсем подходят, ибо, хотя он учил о предсуществовании душ, которые как чистые «умы» первоначально составляли некое единство («Генаду») и находились в теснейшем общении с Богом, но предполагает, что эти души были тварны. Однако у одного из оригенистов VI в. — Стефана бар Судаили — явно прослеживается идея единосущия природы с Богом, чисто пантеистическая. См.: *Guillaumont A. Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens. P., 1962, p. 37–39, 302–309. — 135.*

⁸⁵ Выражение *τοῖς λέγ' αὐτὸ θεωρήμασι* явно созвучно аналогичному выражению выше (см. прим. 62) — речь идет о логосах, предсуществующих в Боге. Ж. М. Гарригес обозначает их как «атрибуты Бога» (см. *Garrigues J. M. L'énergie divine et la grace chez Maxime le Confesseur // Istina*, 1974, № 3, p. 282). Однако подобное обозначение, на наш взгляд, формализует и как бы «схоластизирует» это тонкое учение преп. Максима, поскольку оно акцентирует в нем статичный момент в ущерб динамичному — а последний здесь преобладает. Опять можно провести сравнение с учением св. Григория Паламы о божественных энергиях, которые «окрест сущности Бога» и являются «светоносными излучениями, изливающимися из темного ядра сущности». Св. Григорий Палама в этом плане явно находится в тра-

диции свв. каппадокийских отцов, которую продолжил и преп. Максим. См.: *Hail-leux de A. Palamisme et tradition // Irenikon*, 1975, t. 48, p. 484; *Coffey D. The Palamite Doctrine of God: A New Perspective // St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1988, vol. 32, p. 336. — 135.

⁹⁶ В данном случае, как и в ряде других, преп. Максим использует терминологию аристотелевской философии (*ἐκ οὐσίας καὶ συμβεβηκός*). — 135.

⁹⁷ В этой и предшествующей главах преп. Максим возвращается к мыслям, высказанным им выше (III, 22–27). Идея «сопричастия», характерная для всего святоотеческого богословия (в различных вариациях, особенно в связи с учением об обожении см.: *Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine*. P., 1975, p. 185–191, 229–232, 248–251, 290–291), сопрягается преподобным с идеей «сообщения» («передачи»; глагол *μεταδίδωμι*). Бог только допускает сопричастие Себе («сопричастуется» — *μετέχεται*), и здесь явно подразумевается сопричастие Его «энергиям» (см.: *Lossky V. The Vision of God*, p. 131–132). Тварь же «сопричастуется» (*μετέχει*), то есть играет активную роль («синергия») и благодаря этому может и другим передавать от полученного по сопричастию «благобытия» (третий член упоминаемой триады — «приснобытие», или «вечнобытие», — здесь не называется вероятно потому, что он есть как бы этап «благобытия», органично перерастающего в «приснобытие»). Характерно особое подчеркивание активной роли «нетелесной сущности» (то есть ангелов и человеческих душ) в этом вселенском сопричастии Богу. — 135.

⁹⁸ Добродетельная жизнь (то есть жизнь по Богу) есть правильное, или «благоразумное» (*εὐλόγος*), движение всех сил души (ср. II, 83). Она противопоставлена жизни порочной как злоупотреблению этими силами, то есть их неразумному движению, направляющемуся против порядка, установленного верховным Логосом, а потому разрушающему вселенскую «логосность» бытия. — 136.

⁹⁹ *Схолия*: «Ты видишь, Господи, как мы судим сегодня и по какой причине! Не оставляй нас!» — 137.

¹⁰⁰ *Схолия*: «Этого не может сделать тот, кто доверяет своим помыслам и считает себя уже постигшим то, что и после постижения остается непостижимым по природе». — 137.

¹⁰¹ *Схолия*: «Обида и ненависть суть пороки неразумной части души». — 137.

¹⁰² Нечистая совесть служит препятствием для молитвы и не позволяет человеку войти в полноту Богообщения. Помимо сказанного выше о совести (см. прим. 172), можно добавить, что она является как бы главным «регулятором» душевной и духовной жизни человека. Вероятно поэтому преп. Никита Стифат называет ее «законом ума души», который «сорадуется» (*συνήσεται*) закону Божию, т. е. заповеди. См.: *Nicetas Stephatos. Opusculum et lettres*, P., 1961 (*Sources chrétiennes*, № 81), p. 106. — 137.

¹⁰³ Речь идет об отсечении собственной воли — постоянном лейтмотиве многих святоотеческих (в первую очередь аскетических) творений. См., например, преп. Иоанн Лествичник: «Блажен, кто волю свою умертвил совершенно и все попечение о себе предал своему учителю о Господе» (Лествица, с. 40). У преп. Максима данный мотив связан с попиранием в себе «самоугодничества» и «себялюбия» (см. предыдущую главу). — 138.

¹⁰⁴ В этом месте у св. Апостола Павла речь идет о духовных дарованиях и духовном восторге первохристиан, говорящих в Духе Святом и этим принципиально отличающихся от язычников (см.: Толковая Библия, т. 11. Пг., 1913, с. 88–90). Для преп. Максима такое «говорение в Духе» есть сама христианская жизнь, вся подчиненная ритму (*ῥυθμός*) совершенной любви. — 138.

¹⁰⁵ *Схолия*: «Смотри, как мы заблуждаемся, делая противоположное и считая, что живем по Христу. Но самое тяжкое то, что мы полагаем, будто испытываем духовную любовь». — 139.

¹⁹⁹ Соположение здоровья—добродетели—знания, с одной стороны, и болезни—порока—неведения, с другой, у преп. Максима напоминает одно место Евагрия, который говорит, что способный воспринять ведение Бога, но предпочитающий ему неведение, является человеком больным и порочным. См.: *Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique*, p. 118—119. — 139.

¹⁹⁷ В данной главе преп. Максим как бы резюмирует суть христианского любомудрия, которое состоит в неразрывном единстве трех ступеней духовного преуспеяния: делания — естественном созерцании (ведении) — мистическом видении Св. Троицы. Несколько по иному, но в близком смысле высказывается св. Григорий Палама: «Тот философ (любомудр), кто взыскует волю Божию и исполняет ее, имея слово (или разум) деятельное и делание, просвещенное [ведением] (*λόγον ἔχων ἐμπαράγον καὶ πράξιν ἐλλογίμον*)» (ΓΡΙΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Α, σ. 473). — 139.

¹⁹⁸ Подобное значение слова *μετῳρισμός* накладывается, например, у Оригена, который говорит об Иеремии, что он был вознесен «божественным воспарением» (*θεῖον μετῳρισμὸν ἐπαφέντα*) (см.: *Origene. Commentaire sur saint Jean*, t. 1. P., 1966 (*Sources chrétiennes*, № 120), p. 210). Но в аскетической письменности это слово употребляется и в совсем ином смысле — для обозначения порока «возвышения» (гордыни). См., например: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen*, Bd. 1, S. 210. — 139.

¹⁹⁹ Уточнение *ὡς δὲ* весьма показательно. Речь идет о разумном «изнурении» тела (т. е. его безудержных инстинктов и желаний) в должных пределах. «Рассудительность — это главный и существенный регулятор подвижнической деятельности — с непреодолимо убедительностью предостерегает аскета в обоих отношениях, удостоверяя, что и от чрезмерного воздержания в пище, как и от невоздержания обязательно получатся неблагоприятные для духовной деятельности последствия» (Зарин С. Указ. соч., с. 641—642). Поэтому св. Василий Великий и рекомендует монахам воздерживаться от неумеренного труда (*οὐ δὲ περὶ σπλάγχθων εἰς ἀμετρον ἐργασίαν*), который, помимо прочего, может привести к производству излишнего и породить жадность. См.: *Saint Basile. Lettres*, t. 1. Ed. par Y. Courtonne. P., 1957, p. 57. — 139.

²⁰⁰ В данном случае преп. Максим использует антропологические категории св. Апостола Павла (2 Кор. 4:16; Рим. 7:22—23), для которого «внешний человек — это тело, плоть; внутренний: ум и сердце» (*Архимандрит Киприан (Керн)*). Антропология Св. Григория Паламы, с. 82). Мысли же преп. Максима о «внешнем монахе» и «монахе внутреннем» во многом совпадают со взглядами преп. Иоанна Кассиана Римлянина, который считал, что «монашество, как совокупность только известных внешних форм жизни, равно и вся внешняя сторона христианского подвижничества, не составляют всей его сути, а определяются в своем значении и получают смысл от внутренней стороны, присущей подвижничеству». Только совпадение внутренней и внешней сторон, содержания и формы, и делает монаха истинным подвижником. Поэтому преп. Иоанн высказывает мысль о трех «отречениях» от мира, говоря: «Первое из них есть то, в котором телесно оставляем все богатства и стяжания мира; второе — то, в коем оставляем прежние нравы и порочные страсти, как телесные, так и душевные; третье — то, в коем, отвлекая свой ум от всего видимого, созерцаем невидимое» (*Иеромонах Феодор (Поздеевский)*). Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902, с. 74—76). — 139.

²⁰¹ *Схолия*: «[Например], кто-нибудь обладает страстью корыстолюбия, но [до времени] у него нет нужды жадничать. А как только появляется возможность для своекорыстия, то [страсть] и изобличается. И тогда все ясно». — 139.

²⁰² Данную главу можно сравнить с одним местом у Евагрия, который проводит различие между совершенным бесстрастием и бесстрастием несовершенным. См.: *Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 640. — 139.

²⁰³ Подразумевается не вхождение в состояние полного бесстрастия, а только «приступание» к границам его. — 139.

²⁰⁴ *Схолия*: «Смотри: в отношении чего должно пользоваться долготерпением, а в отношении чего — выносливой стойкостью. Ибо и о том, и о другом говорится по отношению к невольным искушениям. А они разделяются на слова и удары, вместе с собой разделяя и тех, кто зрит их». — 140.

²⁰⁵ Имеется в виду благотворение, долготерпение и стойкая выносливость (способность все сносить). — 140.

²⁰⁶ Как и во всей святоотеческой традиции тема «подражания Христу» постоянно встречается у преп. Максима и является ведущей в «Слове о подвижнической жизни». Для него это подражание Христу практически совпадает с исполнением заповедей, с путем спасения и с жизнью богоподобной. См.: *Hausherr I. Etudes de spiritualité orientale*, p. 232–237. — 140.

²⁰⁷ Фраза τῆς κατ' ἐνέργειαν ἀγίας γνώσεως весьма показательна для всего настроения мирозерцания преп. Максима — только любовь способна породить подлинное ведение, которое вне ее не может быть ни святым, ни действенным (т. е. «актуализироваться»). — 140.

²⁰⁸ *Схолия*: «Потому что через любовь и воздержание рождается благое ведение, во всей его осуществленности». — 140.

²⁰⁹ *Схолия*: «Почему преисполненные страстями люди несут всякий вздор, хвастая и кичась тем, что они [якобы] обладают божественным ведением? — Именно потому, что они преисполнены страстями и бахвальством». — 140.

²¹⁰ В данном случае церковнославянский перевод этого места Св. Писания более точно передает смысл глагола οἰκοδομεῖν («строить, сооружать, воздвигать»), чем русский («наиздает»). — 140.

²¹¹ *Схолия*: «Полагающий, что он уже все постиг и все знает, являет отсутствие любви в себе. А не имеющий этой любви разве может преуспевать в ведении?» — 140.

²¹² Под τὰ ἔνδον, естественно, подразумевается духовная жизнь. — 141.

²¹³ Данная глава, как и предшествующая, показывает, что преп. Максим в своей аскетике стремился следовать «среднему», или «царскому», пути. Идея такого пути, вообще присущая православному богословию, весьма рельефно проявляется в палестинском монашестве и, в частности, у св. Софрония Иерусалимского — старшего друга и наставника преп. Максима (см.: *Schönborn Ch. Sophronie de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. P., 1972, p. 168). Подспудная полемика против крайностей аскетизма, наблюдающаяся у преп. Максима, возможно, была направлена против монахов-монофизитов, особенно сирийских, ибо именно в сирийском монашестве после Халкидонского собора имело место «развитие нездоровой аскетической практики» (*Иеромонах Анатолий*. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911, с. 189). — 141.

²¹⁴ *Схолия*: «Имея тернии и волчцы пороков и неведения, мы надеемся обладать добродетелью и духовным ведением». — 142.

²¹⁵ Подразумеваются верующие в Господа. — 142.

²¹⁶ *Схолия*: «Здесь он описывает любовь как нечто наиболее совершенное. И показывает, что два динария суть любовь к Богу и любовь к ближнему». — 142.

²¹⁷ Букв. «вселение Христово» (τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐνοίκησιν). Понятие ἐνοίκησις в христианской письменности имело два основных значения: 1) обозначало обитание Бога (особенно Св. Духа) в человеке и 2) имело чисто христологический смысл, т. е. обозначало способ соединения божественной природы с человеческой во Христе. Во втором значении оно использовалось преимущественно сторонниками антиохийской христологии — в первую очередь Феодором Мопсуестийским (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 477). В качестве примера первого значения, которое подразумевается здесь преп. Максимом, можно привести и преп. Макария Еги-

петского, который говорит об «удостоившихся чаемых благ, то есть вселения Господа» (Neue Homilien des Makarius/Symeon. Hrsg. von E. Klostermann und H. Berthold. B., 1961, S. 139). — 142.

²¹⁸ *Схолия*: «Потому что ведение Христа возникает вслед за очищением трехчастной силы души». — 142.

²¹⁹ Другими словами, благодать Божия, даруемая святым крещением, всегда пребывает в нас, но находится как бы «под спудом» страстей, грехов и пороков. — 143.

²²⁰ *Схолия*: «Потому что заботливо пекущиеся о земных вещах в силу необходимости отпадают от святой любви. А поэтому из-за этих земных вещей они питают непримиримую ненависть к соплеменникам». — 143.

²²¹ *Схолия*: «Святой монах Кидоний был оклеветан в том и в другом; но, воззрев на Бога Сусанны, укрепился божественной надеждой». — 144.

²²² В данном случае преп. Максим, с одной стороны, как бы противопоставляет φύσις и γνῶμις, а с другой, сопоставляет их. Как и в «Ареопагитиках», для него τὸ θεωρίμητον есть цель духовного преуспеяния. В одном из своих посланий преп. Максим (PG 91, 364) замечает, что добродетель зависит от свободной воли (γνῶμις) человека, а не от его общественного положения («чина» — τάξις), также как и «богоподражательность» (τὸ θεωρίμητον) имеет своей причиной внутреннее расположение каждого (διαθέσις), а не «звание» (ὄνομα). — 144.

²²³ Букв. «средними вещами» (τοῖς μέσοις... πράγμασι). Возможно, здесь отзвуки стоической этики с ее известным учением об ἀδιάφορα, т. е. вещах «безразличных» в нравственном отношении (см.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1913, с. 226–231). Употребление прилагательного «средний» в смысле «обычный» (также частично восходящее к стоицизму) встречается у Оригена, который говорит о человеческой жизни во плоти как о «жизни средней и обычной» (τὴν μέσην καὶ κοινότερον καλούμεν ζώην), противопоставляя ее «жизни божественной» (θειοτέραν). См.: Origène. Commentaire sur Saint Jean, t. III. P., 1975 (Sources chrétiennes, № 222), p. 106. — 144.

²²⁴ *Схолия*: «Потому что поработенный страстью калечит [свою] мысль и ослепляет способность различения, бывая не в силах различить плохое от хорошего». — 144.

²²⁵ Обозначение «бogoоставленности» (ἐγκατάλειψις) как οἰκονομική имеет как бы два смысла, теснейшим образом взаимосвязанных: это есть «бogoоставленность», случившаяся с воплощенным Богом Словом (Гефсиманское бoрeние), и «бogoоставленность» в собственном смысле «домостроительная», т. е. промыслительная, распространяющаяся на всех спасаемых. Преп. Максим называет ее еще «кажущейся» (δοξούσης), не в смысле нереальности и призрачности (ибо это влекло бы докетизм, в принципе неприемлемый для православного мирозерцания), но в смысле именно «домостроительности». По человечеству Христос действительно и реально испытывал чувство бogoоставленности, но так как в Нем «логос» и «тpопос» (способ, образ бытия) человеческой природы, в отличие от нас, были полностью созвучны между собой, то Он и абсолютно подчинил Свою человеческую волю воле божественной. Отсюда и «кажимость» бogoоставленности. См.: Lethel F.-M. Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur. P., 1979, p. 69–99; Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. P., 1983, p. 241–299. — 144.

²²⁶ С каким Апостолом, не конкретизируется, но скорее всего подразумевается св. Павел. — 145.

²²⁷ Тема бogoоставленности была широко распространена в святоотеческой письменности. Из ближайших параллелей можно указать 28 главу «Гностика» Евагрия (в комментарии к ней А. Гийамона и К. Гийамон приводится сравнение с

этим местом преп. Максима), где говорится, что есть пять причин богооставленности. Она проявляет, прежде всего, сокрытую добродетель. А когда эта добродетель находится в небрежении, то богооставленность восстанавливает ее через наказание, тем самым являясь причиной спасения других. Когда же добродетель становится выдающейся и из ряда вон выходящей, то богооставленность научает смирению. Испытавший ее уже ненавидит зло, а тем самым опыт становится как бы «потомком» (ἐϋχοτος) богооставленности, а она — дочерью бесстрастия (см.: *Evagre le Pontique. Le Gnostique*, p. 134–142). До Евагрия Ориген достаточно подробно касался проблемы богооставленности, указывая, что «Бог оставляет в пренебрежении тех, кого признаёт недостойными исправления... Поэтому нужно думать, что те, которые удостоились бичевания и исправления от Господа, принимаются уже в разряд сынов и удостоиваются любви [Божией]» (Ориген. О началах, с. 210). Здесь богооставленность ассоциируется с отсутствием испытаний и скорбей. В «Лавсаике» Палладия передается беседа аввы Пафнутия Кефалы с самим Палладием, Евагрием и Аммонием (эта беседа, к сожалению, отсутствует в русском переводе), где авва говорит о двух причинах богооставленности: ради сокрытой добродетели, которая через богооставленность должна стать явной, и для того, чтобы избавить человека от гордыни (см.: *Butler C. The Lausiac History of Palladius*, vol. II. Cambridge, 1904, p. 136–142). Эти наставления аввы Пафнутия во многом повторяются и в 54 Духовной Беседе преп. Макария Египетского (одной из вновь найденных), где относительно второй причины замечается, что если преисполнившийся гордыни исправляется, то тем самым он устраняет и причину богооставленности (τὴν αἰτίαν τῆς ἐγκαταλείψεως) (см.: *Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius*. Ed. by G. L. Marriot. Cambridge, 1918, p. 38–41). В одном из фрагментов, приписываемых св. Иоанну Дамаскину, где толкуется Мф. 27:5, помимо этих двух причин, называемых аввой Пафнутием, упоминается еще три: богооставленность случается ради исправления другого человека» (πρὸς διόρθωσιν ἄλλου); «ради прославления другого» и «для разжигания ревности [по Богу] другого». Все эти разновидности богооставленности входят в общий вид «исправляющей и спасительной богооставленности», коренным образом отличающейся от вида «полной и безнадёжной богооставленности», которая, например, случилась с предателем Иудой (см.: PG 96, 1412). Наконец, авва Дорофей более просто решает данную проблему, говоря, что богооставленность случается с человеком, когда он совершает что-либо против своего устройства (λαθὼ τῇ κατὰ φύσιν αὐτοῦ); например, если кто был богобоязненным и стал безразличным, был смиренным и превратился в наглого. И эта богооставленность сильнее и глубже богооставленности того, кто всегда вел греховную жизнь (см.: *Dorothee de Gaza*. Op. cit., p. 398). Таким образом, в своем учении о богооставленности преп. Максим находится в русле общей святоотеческой традиции, лейтмотивом которой является учение о том, что богооставленность, за редким исключением, промыслительна и спасительна. Следует отметить еще, что данная глава преп. Максима практически полностью повторяет высказывания Аммония Александрийского (PG 85, 1389) — малоизвестного автора V–VI вв., писавшего в основном экзегетические труды. Но вопрос о «первенстве» и зависимости двух христианских авторов трудно решить в виду плохой изученности рукописной традиции сочинений Аммония. — 145.

²²⁸ Понятие ρόθος в античности означало посвященного в языческие мистерии. Начиная с Климента Александрийского, оно вошло в лексику христианских писателей и стало иметь здесь несколько основных значений, обозначая христианина, которому открыта духовная истина; человека как духовного существа, обладающего полнотой ведения и могущего толковать духовный смысл Св. Писания; наконец, просто ученика [Христа] (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 893). У преп. Максима в данном случае под ρόθος подразумеваются христиане, достигшие самых высоких ступеней духовного преуспевания. — 145.

Послание к Иоанну Кубикулярию

¹ Преп. Максим говорит о любви как о *πλήρωμα νόμου καὶ προφητῶν*, т. е. исполняющей и восполняющей Ветхий Завет, который не обладает этой полнотой Благовествования Христова. Близкое по смыслу выражение встречается и у Оригена (PG 11, 420): *ἀλλο νόμος καὶ προφητῶν τοῦ εὐαγγελικοῦ πλήρωμα*. Это качественное различие двух Заветов (естественно, при их преемственности) оттеняет и схолия: «Потому что любовь даруется вместо закона и пророков; от нее происходят все заповеди (*οἱ λόγοι τῶν ἐντολῶν*), и ею они единообразно объемлются». В тексте самого преп. Максима сильнее, чем в схолии, подчеркивается момент преемственности: «тайнство любви» является «наследником» (*διαδεχεται*) закона и пророков. — 146.

² Понятие *πραΰλαθεΐα* почти совпадает по значению с «кротостью» (*πραότης*), оттеняя больше момент благородной сдержанности, душевной щедрости и мягкости, неотделимый от подлинной кротости. Именно поэтому преп. Максим в сочинении к «Феофемпу схоластику» (см. стр. 203–207 наст. изд.) и говорит о «навыке душевного благородства». Характерно, что и преп. Макарий Египетский также утверждает, что по мере продвижения души по пути добродетелей грех и страсти в ней уменьшаются, и она начинает ощущать в себе «чувство сердечной легкости и душевного благородства» (*ἡ αἰσθησις ἐλαφρότητος καὶ πραΰλαθεΐας*) (*Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Bd. I. S. 213*). — 147.

³ Букв. «не позволяет оставаться в неведении относительно того, что нам сродно и соплеменно» (*τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον*). — 147.

⁴ Надежда есть как бы средняя точка между двумя «краями» — верой и любовью. Поэтому путь от веры к любви (и наоборот) всегда происходит через нее. Блаж. Диадок Фоткикийский веру, надежду и любовь также считает «руководителями во всяком духовном созерцании, но в любви он усматривает основу веры, надежды и всех вообще добродетелей», следуя здесь за свв. Григорием Нисским и Иоанном Златоустом. (См.: *Попов К.* Указ. соч., с. 490.) У преп. Максима акценты расставляются несколько иначе: «основой» (*βάσις*) надежды и любви является вера. Впрочем, подобная перестановка акцентов не изменяет сущностным образом общего святоотеческого учения о тесном союзе этих трех основных христианских добродетелей. Их неразрывное единство, например, ярко оттеняется преп. Иоанном Лествичником. (См.: *Лествица*, с. 246–251.) — 147.

⁵ По толкованию этого места Ж. М. Гарригеса, только любовь может преобразовать нашу свободную волю, которая через страстную любовь к себе (т. е. через «себялюбие», «филаутию» или греховную «самость») заключает нас в узкие рамки индивидуального существования, и возродить нас, обратив к нашему «ипостасному призванию». Ибо лишь личности могут «воипостазировать» единую человеческую природу, не разрывая ее на отдельные индивидуальные особенности. Ипостась, как «жизнь любви», предполагает тесное и близкое общение людей, наподобие общения единосущных Лиц Св. Троицы. Поэтому любовь и «обновляет» нашу свободную волю, преобразуя ее в «славную свободу», способную «воипостазировать» единую человеческую природу в живом общении личностей и избежать греховной абсолютизации своего «я». См.: *Garrigues J. M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. P., 1976, p. 180–181.* — 147.

⁶ Букв. «отделил нас соответственно воле (*κατὰ τὴν γνῶμην*)». Другими словами, грехопадение извратило и исказило в первую очередь *γνῶμη* — не просто свободную волю человека (*liberum arbitrium*), присущую его естеству, или, вернее, «логосу природы», но волю, соответствующую ипостасному бытию человека. См.: *Lethel F.-M. Op. cit.*, p. 128. — 148.

⁷ Понятие «гения» в святоотеческой лексике часто ассоциировалось с дьяволом и его владычеством над миром. (См.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 1421.) Отсюда

понятно, почему человек, подчиняющийся «закону греха», впадает и в порок «тирании», т. е. необузданности, неудержимого властолюбия и т. д. В «Вопросах и недоумениях» преп. Максим несколько по-иному (хотя и в схожем ключе) развивает эту тему. Здесь говорится, что есть три образа («тропоса») невольных прегрешений: 1) «согласно практике тирании», 2) вследствие обмана и 3) по неведению. Поэтому согрешающему «по причине тирании» следует бежать в «град воздержания»; совершающему грех вследствие обмана [со стороны кого-либо] — удаляться в «град опыта», а грешнику по неведению — устремляться в «град научения». См.: *Maximi Confessoris. Quaestiones et dubia. Edidit J. H. Declerck (Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 10). Brepols; Turnhout, 1982, p. 24. — 148.*

⁹ Тема «кенозиса», «уничтожения» или «истощания», Бога Слова, звучащая во многих святоотеческих творениях, является центральной в богословии св. Софрония Иерусалимского. Преп. Максим в данном случае являет себя верным учеником своего наставника. См.: *Shönborn Ch. Sophronie de Jerusalem, p. 181. — 148.*

¹⁰ Часто встречающееся у преп. Максима выражение *κατὰ τὴν γνῶμην* здесь опять указывает на то извращение «тропоса бытия» природной воли, которое случилось после грехопадения, когда она подчинилась личным желаниям, подминающим и подчиняющим себе требования природы и делающим человека рабом страстей. Поэтому она принимает характер личного произвола (ее преп. Максим еще иногда называет *γνώμικὸν θέλημα*). (См.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях у Христе. СПб., с. 123.) Термин *γνῶμη* у преп. Максима обозначает, помимо прочего, не собственно акт воли, но расположение (или *habitus*) воли человека как индивидуального существа. Поэтому она представляет личностный и актуализированный аспект человеческой способности к самоопределению. См.: *Thunberg L. Microcosm and Mediator, p. 226—232. — 149.*

¹¹ Обычная и характерная для преп. Максима диалектика. Как себязлюбие, так и неравенство могут быть не только греховными и порочными, но и добродетельными (*ἐλαυνετὴν ἀνιούσῃτα*). В этом своем втором аспекте «неравенство» неразрывно связано со смирением и появляется тогда, когда человек ставляет ближнего превыше самого себя, следуя заповеди Господа: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк. 9:35). Данное преобразование греховного неравенства в неравенство достойное осуществляется сознательным усилием воли человека, которое здесь обозначается как *κατὰ πρόθεσιν*, т. е. осуществляемым «по намерению», «чистосердечно», и в таком качестве является антитезой *κατὰ γνῶμην*. — 149.

¹² Подразумевается, естественно, греховная самость человека, жидущаяся на себязлюбии. — 149.

¹³ Букв. «через всяческое внимание» (*διὰ πάσης προσοῆς*); это выражение указывает на аскетическую практику постоянного трезвения ума, его неусыпного бдения и наблюдения за помыслами. (См.: *Зарин С. Указ. соч., с. 434, 584.*) Следует отметить, что ко времени преп. Максима в православном монашестве (особенно на Синае) уже сложилась достаточно устойчивая исихастская традиция, отраженная и в аскетической письменности (преп. Нил Синайский, преп. Иоанн Лествичник), где понятие *προσοχή*, хранение сердца и помыслов, было сопряжено с *προσευχή* — умной молитвой. См.: *Haussherr I. La méthode d'oraison hesychaste // Orientalia Christiana, 1927, vol. IX, p. 119—120. — 149.*

¹⁴ Речь идет о явлении Бога Аврааму в виде трех странников (см. Быт. 18). Авраам представляется у преп. Максима как тип (или прототип) совершенного христианина. В «Вопросоответах к Фалассию» он говорит: «Бог, являясь Аврааму, бывшему совершенным по ведению, научил его, обладающего умом уже полностью отделавшимся от материи вещественных впечатлений, что в слове о Единце содержится нематериальное слово о Троице, — а поэтому [Бог] явился Аврааму как

три человека, глаголил же, как один». (Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, p. 203.) Но если в «Вопросоответах» делается акцент на ведении Авраама, то в данном послании этот акцент ставится на его человеколюбии, совершенстве любви и «кенозисе» страстей, позволившим ему восстановить в себе единство логоса естества человеческого, а тем самым и восстановить связь с Богом. — 149.

¹⁴ Букв. «не разъединяемое гномическими инаковостями многих» (ταῖς τῶν πολλῶν ὑψιμαῖς ἑτερότητιν οὐ συνδιατηρομένην). Данная фраза имеет, скорее всего, следующий смысл: у достигшего духовного совершенства человека на первый план выступает единое и нераздельное естество человеческое; оно заставляет отступать в тень индивидуальные особенности его характера и темперамента, которые тесно связаны с капризами и колебаниями, порожденными волей в смысле «гноме». Характерно, что преп. Максим выше мимоходом упоминает «логос» этой самой «гноме». Можно предположить, что данный «логос» является своего рода «логосом в потенции», который актуализируется только в полном созвучии и совершенной гармонии с «логосом естества». Без такого созвучия он как бы теряет свою «логосность» и превращается в своего рода «антилогос». — 150.

¹⁵ В данном случае преп. Максим использует выражение (δὲ ἀντιδόσεως σχετιζῆς), которое в христологическом контексте (в том числе и у самого преподобного) означает взаимообщение природ во Христе. (См.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 153.) Употребляя это выражение, преп. Максим как бы подчеркивает, что любовь так же неразрывно сочетает людей, как нераздельно были соединены оба естества Господа. — 150.

¹⁶ Нравственная жизнь, вершиной которой является любовь, служит основой обожения — эту идею впоследствии развил и св. Григорий Палама, опиравшийся во многом на преп. Максима. См.: Mantzaridis G. I. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. N. Y., 1984, p. 61. — 150.

¹⁷ Преп. Максим несколько изменяет смысл этого места Евангелия («Я есмь путь и истина»). — 151.

¹⁸ Понятие «тождества» (ταυτότης) играло большую роль в мирозерцании преп. Максима, обозначая одно из проявлений общего закона единства тварного бытия, поскольку этот закон зиждится на постоянном устремлении и движении твари к Божественному тождеству. См.: Balthasar H. U. Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 231—232. — 151.

¹⁹ Преп. Максим использует глагол φέρεσθαι (букв. «уноситься»), который в данном случае обозначает центробежные силы отдельных людей, влекомых греховой волей («гноме»), — эти силы и заставляют людей уходить все дальше от единого ядра «логоса природы». — 151.

²⁰ Подразумевается, естественно, грехопадение первых людей. — 151.

²¹ В тексте «Септуагинты» стоит слово «Книга» (ἡ βιβλος), которое преп. Максим заменяет на ἡ ὁβός. Далее, «повеления Божии» заменяются на «повеления Мои». Имеется и ряд других разночтений. По мере возможности, мы стараемся сохранить стиль цитирования преп. Максима, хотя это не всегда удается. Характерно, что выдержки из «Книги пророка Варуха» он приписывает пророку Иеремии. — 152.

²² Здесь в выдержки из Вар. 5:1—4 вставляются цитаты из Ефес. 4:22—25 (также достаточно свободно цитируемые), что отражает общехристианский подход к Св. Писанию: Ветхий Завет можно воспринимать и понимать лишь в свете Нового Завета. Поэтому одним из главных принципов экзегезы преп. Максима является тезис, что Христос есть главный ключ ко всем загадкам Св. Писания. См.: Croce V. Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore. Milano, 1974, p. 52. — 152.

²³ Заключение послания как бы суммирует всё учение преп. Максима о любви. Она есть та добродетель, которая словно «фокусирует» в себе весь процесс обожения.

вания (его преп. Максим обозначает глаголом *θεουργέω*), ибо в ней наиболее отчетливо проявляется «синэргия» Бога и человека, поскольку, обоживая человека, любовь одновременно и «очеловечивает» (*ἀνθρωπίζεισθαι*) Бога. Тем самым любовь как бы прокладывает мост через «онтологическую пропасть», отделяющую Творца от твари. При этом не следует забывать того, что преп. Максим естественно разделял убеждение всех святых отцов о факте Воплощения как необходимой основе обоживания (в любви это Воплощение все время продолжается и не прекращается), т. е. разделял основное положение всей святоотеческой сoterиологии. См.: *Попов И. В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского, Сергиев Посад, 1904, с. 42–62; *Meyendorff J.* *New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology* // *Theological Studies*, 1989, vol. 50, p. 489–490. — 153.

Мистагогия

Относительно личности этого «старца» высказываются самые различные предположения: некоторые ученые считают, что он является просто литературной фикцией (наподобие Иерофея у Дионисия Ареопagitа), другие склоняются к тому мнению, что здесь преп. Максим намекает на св. Софрония Иерусалимского. К последнему мнению примыкали и мы (см.: *Сидоров А. И.* Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // *Византийский Временник*, 1986, т. 47, с. 116–118). Но в свете сирийской биографии можно предположить, что преп. Максим, возможно, имеет в виду личность своего наставника в юности — настоятеля Лавры Пантолеона. Наконец, нельзя полностью исключить и гипотезу Т. Николау, что здесь речь идет о некоем монахе Хрисопольского монастыря (или обители св. Георгия в Кизике). См.: *Nikolaou T.* *Zur Identität des makarios geron in der Mistagogia von Maximus dem Bekenner* // *Orientalia Christiana Periodica*, 1983, vol. 49, p. 407–418. — 154.

² В данном случае преп. Максим использует известный еще в античности образ «грязи». Обычно он связывался с термином *βόρβορος* (у преподобного употребляется термин *ἰλός* — «ил, грязь, тина»); в платонической традиции (сам Платон, Плутарх, Плотин и др.) часто говорилось о «грязи», обозначающей человеческое тело в его материальности, пленницей которого была душа. У христианских авторов (Климент Александрийский, свв. Василий Великий и Григорий Богослов) «грязь» становится символом не материи, а страстей. Если в платонизме (и гностицизме) душа, подобно золоту в грязи, не оскверняется соприкосновением с материей, то в святоотеческой традиции «грязь» страстей подвергает как бы «коррозии» и душу, образ Божий. См.: *Aubineau M.* *Recherches patristique*. Amsterdam, 1974, p. 225–254. — 155.

³ Характерная для преп. Максима неоднозначность толкования Св. Писания. С одной стороны, «нищий» в Пс. 112:7 соотносится с «нищими духом» (Мф. 5:3), т. е. с теми, кто лишен порочности и зла; с другой стороны, «нищий», рождающийся с лишенными благодати, пребывающими во власти страстей и пороков. — 155.

⁴ Данное понятие (*οὐναίς*) в христианском словоупотреблении обозначало очень часто не просто религиозные собрания, но богослужение; в первую очередь Литургию. См.: *Lampe G. W. H.* *Op. cit.*, p. 1302–1303. — 155.

⁵ Понятие «философия» (и «философия») к эпохе преп. Максима претерпело в святоотеческой традиции, по сравнению с античной, значительную эволюцию. Термин «философия» в различных своих вариациях обозначал не столько систему знаний, сколько стремление человека к Богу, Который через Откровение Свое даровал людям полноту Истины. Эта полнота Истины зримно воплотилась в Господе нашем

Иисусе Христе. Поэтому в творениях свв. Афанасия Александрийского, каппадокийских отцов и св. Иоанна Златоуста истинными философами представляются подвижники благочестия — монахи, как наиболее верные и ревностные «подражатели Христовы». См.: *Malingrey A. M. «Philosophia». Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des presocratiques au IV^e siècle après J.-C. P., 1961, p. 99—301; Barone-Adesi G. B. Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto Romano nel tardo Antico. Milano, 1990, p. 73—75. — 155.*

⁶ Определение Бога как τὸ μὴ εἶναι на первый взгляд представляется противоречащим обозначению Его в Св. Писании как «Сущего», но это только кажущееся противоречие, ибо здесь наблюдается неразрывное сопряжение апофатического и катафатического богословия. Аналогичные высказывания встречаются и в «Ареопагитиках». См.: PG 3, 825, 872. — 156.

⁷ Выражение κατὰ πρῶτον θεωρίας ἐπιβολὴν указывает на первый аспект рассмотрения духовного смысла и значения Церкви — Ее как образа Божия. Понятие θεωρία у преподобного неразрывно связано с μυσταγωγία, а поэтому «литургическое созерцание», т. е. введение в таинство Богопознания посредством духовного рассмотрения Литургии, неотделимо от «естественного созерцания» и «созерцания Св. Писания». См.: *Bornert R. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle. P., 1966, p. 97. — 157.*

В данном случае используются как синонимы термины εἰκών и τόπος.⁸ Последний термин имеет множество значений: «отпечаток, очерк, очертание, образ, форма, тип, первообраз» и т. д. Из них мы выбрали наиболее близкое к значению «образа» слово «изображение». — 157.

⁹ О положении преп. Максима, что образ обладает теми же божественными энергиями, что и архетип, и о значении этого положения для последующей теории иконопочитания см.: *Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М. 1982, с. 108—127. Значение христологии преп. Максима для развития той же теории хорошо представлено в кн.: Schönborn Ch. L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e concile de Nicee (325—787). Fribourg, 1976, p. 105—135. — 157.*

¹⁰ Слово «умопостигаемое» (νοητός) постоянно встречается у преп. Максима и обозначает сферу духовного, нетелесного бытия. В конкретном случае он прямо отождествляет «умопостигаемое» и «духовное»; подобное же отождествление встречается и у Оригена. См.: *Hanson R. P. C. Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. L., 1959, p. 245. — 157.*

¹¹ Наречие προπρωγενέως указывает на идеальное и гармоничное состояние тварного бытия до грехопадения Адама (имевшего вселенские последствия). См.: *Riou A. Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur. P., 1973, p. 137—138. — 157.*

¹² В тексте λυμένα τῆς πάντων περὶ οὗτῃς ἀδιότατον. Это выражение подчеркивает непротяженность (или непространственность) Бога по контрасту с пространственной и объемной массой тварного бытия. — 157.

¹³ Понятие «связь» (σύνεσις) играло большую роль в богословии преп. Максима. В конкретном случае, используя это понятие, он проводит параллель между Богом, основой и принципом единства тварного бытия, и Церковью, вносящей единство и гармонию в пестрый хаос мира людей. — 158.

¹⁴ Преп. Максим сочетает эти две цитаты из Св. Писания, внося в них небольшое изменение. — 158.

¹⁵ Букв.: «не позволяя началам сущих отпадать к пределам, но замыкая в круге их перемещения». — 158.

¹⁶ Другими словами: Бог создал мир из ничего, приведя его из небытия в бытие. Поэтому без Бога само бытие (αὐτὸ τὸ εἶναι) тварного мира становится небытием (τὸ μὴ εἶναι). — 158.

¹⁷ Преп. Максим использует здесь известное наречие из халкидонского вероопределения (*ἀσυνχύτως*). Тем самым христология, экклесиология и онтология как бы являют свое единство в этом наречии: неслиянно единение всех сущих в Боге, как неслиянно единение двух природ во Христе и всех верующих — в Церкви. — 158.

¹⁸ Данное выражение можно понимать и в смысле «единой по существу», «в основе своей». — 159.

¹⁹ В тексте καὶ θάτερον θάτερον κατ' ἐπαλλάξιν ὑλάδων; то есть когда существует как бы «взаимный обмен» обеих частей. Возможно, данная мысль связана с идеей «перихоресиса» — взаимного проникновения природ во Христе, которая развивается преп. Максимом в ряде других его сочинений. Об этой идее см.: *Орлов И.* Указ. соч., с. 151–156; *Heinzer F.* Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Fribourg, 1980, S. 123–124. — 159.

²⁰ Преп. Максим использует довольно часто встречающееся в его творениях различие «возможности» (потенции) и «действительности» (актуализации), восходящее к философии Аристотеля. «Храм» является «алтарем» лишь в потенции, актуализируясь в качестве последнего только в высший момент Литургии (вероятно, пресуществления даров), но «алтарь» всегда актуально является «храмом». — 159.

²¹ Речь идет уже прямо о «перихоресисе», что еще раз указывает на связь онтологии и христологии у преп. Максима. См.: *Riou A.* Op. cit., p. 62. — 160.

²² Другими словами: восходя от явленности («феноменальности») бытия к его идеям («логосам»), мы вновь возвращаемся к этому бытию, но только уже не в его явленности, а в его смысловой и духовной сущности, и замыкаем тем самым круг познания (образ «колеса в колесе»). — 160.

²³ Фразой οὐχ εἶναι ἀλλοτρίων преп. Максим, скорее всего, указывает на «чистоту» и «неповрежденность» взаимосвязи всего сущего, которая становится доступна уму лишь при духовном созерцании. В земном («феноменальном») мире эта взаимосвязь как бы «замутняется» дебелистью и вещественностью его; строгая и органичная архитектоника бытия обнажается лишь в мире умопостигаемом. Однако не следует забывать, что последний отражается в мире чувственном и активно действует в нем («логосы» суть и «энергии» духовного мира); мотивы неоплатонического и гностического презрения к «телесности» и «материальности» как таковой (без связи ее с грехом) глубоко чужды преп. Максиму. Ибо у него «чувственный мир не есть переходящий призрак, не есть распад или умаление бытия, но принадлежит к полноте и цельности бытия» (*Флоровский Г. В.* Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933, с. 207). — 160.

²⁴ Понятие «благоустроения» (διακόσμησις) тварного бытия особенно характерно для св. Афанасия Александрийского, который в своем «Слове против язычников» (PG 23, 76) подчеркивает, что «чин» и «лад» (τάξις) этого бытия являют Владыку — Бога. Вернее сказать, «лад» такого «благоустроения» (τάξις τῆς διακόσμησεως) указывает на Слово (Логос) Божие — Творца этого мира. Позднее это понятие в аналогичном смысле часто употребляет Дионисий Ареопагит, прилагая его к иерархическому строю бытия. — 160.

²⁵ Здесь преп. Максим выделяет, как он часто делает в своих творениях, три основных части христианского вероучения (практическое делание — естественное созерцание — таинственное богословие), которые, на этот раз, сравниваются им с телом, душой и умом человека. Этим сравнением еще раз подчеркивается внутренняя взаимосвязь указанных частей христианского вероучения, которые иногда постигаются им в плане динамики духовного преуспеяния. — 160.

²⁶ Душа соотносится преп. Максимом с разумным началом («логосом») в человеке. Именно ей присуще постигать «логосы (идеи, смыслы) чувственного» в акте естественного созерцания. Но они проходят еще и «катализатор» духа, где от них «отсекаются» все материальные примеси. Это и есть жертва Богу от души, т. е. от разума человека. — 161.

²⁷ Ум (или дух) позволяет человеку достигнуть высшей точки созерцания Бога («исихии»), открывая ему путь к слиянию с Божественным Безмолвием. — 161.

²⁸ В данном случае преп. Максим развивает свое учение о человеке в несколько ином аспекте, чем в предыдущей главе. Вообще ему чуждо применение какой-либо жесткой и однообразной схемы в психологии, но, тем не менее, определенную единую классификацию духовных способностей (а равно и душевных) у преп. Максима можно восстановить, что и проделал С. Л. Епифанович в своем комментарии к «Вопросоответам к Фалассию». См.: Богословский Вестник, 1916, с. 14–15. — 161.

²⁹ Следует вспомнить, что прилагательное ἀτρέλτος («неизменный, непреложный, непоколебимый») стало активно применяться православными богословами к Богу Слову в период арианских споров для противодействия лжеучению Ария, который, считая Логос «тварью», полагал, что Он — «превратен и изменчив» (см.: Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. I. Сергиев Посад, 1914, с. 170). Преп. Максим, называя стремления человека к Богу ἀτρέλτους, думается, подчеркивает, что именно в них наиболее ярко проявляется образ Божий в нас. — 161.

³⁰ Эта фраза преподобного (καὶ ὁ ἄμφοῦν διαληπμένης) перекликается с аналогичным выражением в «Федоне» Платона (81с) (см.: Платон. Соч., т. 2. М., 1970, с. 46). Не исключается возможность, что преп. Максим был знаком с данным произведением греческого мыслителя. — 161.

³¹ Согласно преп. Максиму, высший предел (πέρας) христианского любомудрия есть совершенный синтез «делания» и «созерцания», результатом которого и является истинное ведение. Это ведение есть и «гносис», т. е. духовное умозрение, и «эпистеме», т. е. твердое и научное знание. Идея, что преуспевание в ведении (прежде всего, в познании самого себя и Бога) неотделимо от нравственного совершенствования, часто высказывалась предшествующими христианскими мыслителями, и, в частности, ее ясно выразил Ориген. См.: Pierre M. L'ame dans l'anthropologie d'Origene // Proche Orient Chrétien, 1984, t. 34, p. 38–39. — 162.

³² Различие между умом и мудростью, разумом и рассудительностью определяется в рамках аристотелевских категорий δύναντις и ἐνέργεια. Иначе говоря, каждая пара этих понятий отражает два состояния одной и той же способности: пребывание ее в латентном состоянии (потенции) и осуществленность, переход из возможности в действительность. — 162.

³³ Обычное для преп. Максима разделение «сущности» и «энергии» (в единственном числе). Причем в данном случае «сущность» Божия соотносится с Истинной, а «энергия» — с Благом. Характерно, что речь идет о различии их, проявляющемся вовне (δρῶντιν σημαίνεσθαι δοκῆ), т. е. речь идет о Боге в отношении к тварному миру и, в первую очередь, к человеку (его Богопознанию), а не о Боге в Самом Себе. Здесь можно уловить отличие учения преп. Максима от св. Григория Паламы, подчеркивающего больше второй аспект. См.: Podskalsky G. Gottesschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilgeschichte bei Gregorios Palamas // Orientalia Christiana Periodica, 1969, vol. 35, S. 38–39. — 162.

³⁴ Слово «благо» в греческом языке — τὸ ἀγαθόν. Приведенное преп. Максимом мнение «этимологов» играет на близком созвучии слов ἀλὸ τοῦ ἀγαθὸν εἶνα, θεοῦσθαι и θεῖον. — 162.

³⁵ Первая десятирица указывает на душу, приведенную в гармонию созвучным осуществлением заповедей и ведением, а вторая («Десятирица воспеваемая») — на Бога. В целом, преп. Максим здесь еще раз оттеняет учение о «синергии» Бога и человека, следствием которой и является обожение. См.: Riou R. Op. cit., p. 153–154. — 163.

³⁶ В данном предложении выделяются три понятия, смысл которых требует расшифровки: «[созданное] по образу» (τὸ κατ' εἰκόνα), «Образ» (εἰκών) и «Первообраз» (ἀρχέτυπον). Под первым явно подразумевается человек. Под вторым

следует понимать вторую Ипостась Св. Троицы, Бога Сына, «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15). Эта идея св. Павла очень рано стала активно развиваться христианскими богословами. Она, например, встречается у Оригена, который утверждает, что Сын есть «невидимый образ невидимого Отца» (Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879, с. 225). Ее подхватывает и ученик Оригена св. Григорий Чудотворец, у которого в понятии *εἰκών* «выступает на первый план идея отображения первообраза для откровения его другим» (Сагарда Н. И. Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творчество и богословие. Пг., 1916, с. 596). 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 — *λογικοί* (см.: Greer R. A. The Captain of Our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973, p. 71). Данное представление встречается также и в омиусианском послании Анкирского собора 358 г. (см.: Виноградов В. О литературных памятниках полуарианства // Богословский Вестник, 1911, № 4, с. 787–788). Что касается «Первообраза», то это понятие следует соотносить с Богом Отцом. Схожее словопотребление (хотя только схожее, ибо здесь понятие «Архетип» соотносится вообще с Богом) наблюдается у св. Григория Богослова, который говорит, что Бога, непостижимого по сущности и естеству, можно обрести лишь тогда, когда наши ум и разум, будучи боговидными и божественными, смешаются с родственными им (*τῷ οἰκείῳ προσμίξει*) и образ взойдет к Первообразу (*ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον*). Близкую мысль высказывает и Евагрий: «Всегда взирая на Первообраз, пытайся начертывать [в себе] образы». См.: *Gregoire de Nazianze. Discours 27–31* (Discours théologiques). P., 1978 (Sources chrétiennes, № 250), p. 134; *Evagre le Pontique. Le Gnostique*, p. 192. — 163.

³⁷ Данные мысли (и совпадения в словах и выражениях) восходят к «Слову на Святую Пасху» св. Григория Богослова и к толкованию этого «Слова» у аввы Дорофея, от которых здесь явно зависит преп. Максим. См.: *Dorothee de Gaza. Op. cit.*, p. 466–470. — 163.

³⁸ Преп. Максим использует многозначность термина *δύναμις*; если мудрость есть «сила», или «мощь», ума, то он является ею *δυνάμει* («в потенции, возможности»). — 163.

³⁹ Ведение (*γνώσις*) есть *ἐνέργεια* ума, т. е. его «осуществленность, действительность». — 163.

⁴⁰ Понятие *διάστημα* (букв. «интервал») преп. Максим в данном случае употребляет, скорее всего, в том же смысле, в каком употреблял его (как и термин *διάστασις*) св. Григорий Нисский, обозначающий им тварное естество в противоположность Богу. См.: *Leys R. L'image de Dieu chez Saint Gregoire de Nysse. P.; Bruxelles, 1951, p. 85; Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time // Studia Patristica, vol. XIV, pt. 3, p. 327–357. — 163.*

⁴¹ Высшая точка познания, доступная человеческому уму, есть приснодвижение вокруг Бога-Истины. Пересечь же пределы беспредельного Божества невозможно для человека. Данные мысли преп. Максима перекликаются с мыслями св. Григория Нисского, который, правда, развивает их в несколько ином аспекте: естество Божие (= Благости) беспредельно, а поэтому и преуспеяние в добродетели желающего причастовать этой благодати также не имеет предела. См.: *Gregoire de Nysse, La Vie de Moïse*, p. 48–50. — 163.

⁴² Путь к Богу как Истине и Благу возможен для человека и через ум («созерцание»), и через разум («делание»). Однако они не два пути, но единый путь, ибо, согласно преп. Максиму, ведение без делания, движимое лишь одним славолубием и превозношением, есть «бесовское богословие» (*δαμόνων θεολογία*). См.: PG 91, 601. — 164.

⁴³ Подразумеваются ум и разум. — 164.

⁴⁴ Понятие ἐλοτήν в данном случае обозначает высшую ступень знания о Боге, предельную степень достоверности его, т. е. именно науку. — 165.

⁴⁵ Здесь речь идет о мире как «покое» (εἰρήνη), а не как о «космосе». — 165.

⁴⁶ Букв. «когда глава увенчивается»; но слово κεφαλὴ имеет, помимо прямого значения «главы», также и значения «лицо, человек, душа». Само «увенчание» можно понимать как символ мистического брака души с Богом. — 165.

⁴⁷ Разум («логос») как бы своей «рефлексией» (κατ' ἐννοιαν) разделяет душу. Она обретает свою «единицу» (ἐνοειδὴ ὑπομένην), лишь соединившись с Богом Словом («Логосом»). — 165.

⁴⁸ Душа находит свое место среди прочих «логосов сущего»; которые едино-видно объемлет верховный «Логос» — Творец и Создатель всех сущих. Как отмечает А. Бриллиантов, согласно преп. Максиму, в божественном Логосе, наряду с идеями всего сотворенного, находится и идея («логос») каждого человеческого существа: «В Логосе человек имеет начало и цель своего бытия» (Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, с. 206). — 166.

⁴⁹ Фраза ἐν ὅλῃ ὅλῳ указывает на то, что единение души с Богом Словом не ведет к ее «растворению», а поэтому ее «целокупность» сохраняется. По словам М. Д. Муретова, согласно учению преп. Максима, и в вечной жизни «личность человека и его телесно-духовная природность не перестанут» (Творения святого отца нашего Максима Исповедника, с. XIII). — 166.

⁵⁰ Словами ταῖς διαρετικαῖς ψήφου μεθόδοις, скорее всего, указывается на дискурсивное, рассудочное и «логическое» познание. Оно также ориентировано на «логосы» сущего, но воспринимает их разрозненно (или «разделительно»), вне связи их с высшим Логосом. Всеобъемлющая связь и единство всего мироздания поэтому доступны только духовному ведению. Другими словами, логическое познание имеет свой *raison d'être*, но оно весьма ограничено и уступает духовному «гносису». Эту идею впоследствии развил св. Григорий Палама. См.: *Sinkewicz R. E. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The Capita 150 of Gregory Palamas // Medieval Studies, 1986, vol. 48, p. 334–351.* — 166.

⁵¹ Связь терминов ἀναγωγή и θεωρία наблюдается уже у Дионисия Ареопагита, от которого зависит преп. Максим; она обозначала в «Ареопагитиках» восхождение от чувственного восприятия и образов к реальности Божественного бытия (см.: *Bornert R. Op. cit.*, p. 63). В качестве специального эзегетического термина «анাগог» был введен представителями александрийского богословия Климентом, Оригеном и Дидимом Слепцом. У них оно обозначало духовный смысл Св. Писания, или, лучше сказать, «глубинный», внутренний смысл его (см.: *Bienert W. A. «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria. B.; N. Y., 1972, S. 58–153; Tighele J. H. Didyme l'Aveugle et l'exegese allegorique. Nijmegen, 1977, p. 82–112*). В таком качестве и использует данный термин преп. Максим в ряде других своих творений (прежде всего, в «Вопросоответах к Фалассию»). См.: *Scherwood P. Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifest in the «Quaestiones ad Thalassium» // Orientalia Christiana Periodica, 1958, vol. 24, p. 202–207.* — 166.

⁵² Сравнение, восходящее к Оригену: «Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное домостроителем Богом для спасения людей, [состоит из тела, души и духа]» (Ориген. О началах, с. 327. Греческий текст: *Origene. Traité des principes*, t. III, p. 312). — 166.

⁵³ Ср. «обрезание нерукотворное» или «обрезание Христово» в Кол. 2:11 (также Флп. 3:3). Свое понимание взаимоотношения «буквального» («исторического») и «духовного» смыслов Св. Писания преп. Максим более подробно излагает в ряде мест «Вопросоответов к Фалассию». — 167.

⁵⁴ Речь идет об идее макро- и микрокосма, широко известной и распространенной еще в античности (см.: *Allers R. Microcosmos, from Anaximandros to Paracelsus* // *Traditio*, 1944, vol. 2, p. 319–407). В святоотеческой письменности данная идея не всегда встречала радужный прием. Так, св. Григорий Нисский подвергает ее резкой критике: «Как низко и недостойно естественного величия человека представляли о нем иные из язычников, величая, как они думали, естество человеческое сравнением его с этим миром. Ибо говорили: человек есть малый мир, состоящий из одних и тех же со вселенной стихией» (Творения святого Григория Нисского, ч. 1. М., 1861, с. 136). Свообразным развитием такого оттолкновения от языческой идеи микрокосма представляется учение преп. Никиты Стифата о том, что человек есть «космос космоса» (ὁβριον ὁβριος), или «новый космос», сотворенный лучшим и более возвышенным, чем зримый мир, а поэтому являющийся великим миром, пребывающим в малом мире (ὡς ἐν μικρῷ μέγας οὐράται) (см.: *Nicetas Stephatos. Opusculum et Lettres*, p. 88). Преп. Максим, 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 его. См.: *Thunberg L. Microcosm and Mediator*, p. 140–152. — 167.

⁵⁵ Преп. Максим, сопоставляя душу с умопостигаемым, употребляет слово «логос», а при сопоставлении тела с чувственными вещами использует термин «типос». Эти понятия контрастируют друг с другом, как некая «умная структурность», незримая плотскими очами, контрастирует с некой телесной оформленностью. — 167.

⁵⁶ Созвучные мотивы звучат и у Оригена, который говорит, что Бог Слово призывает всех внимающих Ему возводить очи к «областям» (τὰς χώρας) Писания и к «областям» Слова (Логоса), присутствующего в каждом из сущих, чтобы зреть свет Истины, сияющий повсюду. См.: *Origene. Commentaire sur Saint Jean*, t. III, p. 182–184. — 168.

⁵⁷ Эти «силы», видимо, можно отождествить с «логосами», хотя более вероятно, что подразумеваются Ангелы как посредники в нашем соединении с Богом. — 168.

⁵⁸ Образ Христа-Архидиакона получил в христианской письменности широкое распространение с самого ее возникновения (Мелхиседек как прообраз Христа и т. д.). См.: *Поликарпов Д. Предызображение Иисуса Христа*, с. 210–213. — 170.

⁵⁹ Сошествие архиерея со своего престола в алтаре при чтении Евангелия знаменует сошествие Слова к «ревнителям» христианского вероучения (букв. «слова»). Божественное Слово (Логос) есть одновременно и высший «Смысл» умозрительного (букв. «гностического») созерцания. Благодаря Ему смиряется («уменьшается, сокращается») плотское помышление «ревнителей». Неясно, однако, почему приводится сравнение с чувственным миром («космосом»). Думается, что здесь преп. Максим намекает на космическое значение Божественного Слова. Глагол ὀψοτέλλω может переводиться и как «стягивать», и поэтому Слово, являясь «центром» всего сущего (см. главу II), не позволяет вселенной распадаться на составные части, как бы «стягивая» ее. Одновременно Оно «стягивает» (в смысле «сокращает») и плотское помышление. — 171.

⁶⁰ Аналогичная тема часто звучит у Оригена, неоднократно обращавшегося к ней. См.: *Harl M. Origene et la fonction revelatrice de Dieu*. P., 1959, p. 342. — 171.

⁶¹ Вслед за естественным созерцанием или умозрительным богословием («божественной наукой»), когда познаются «логосы» сущего в их связи с верховным Логосом, следует таинственное богословие. Оно осуществляется «неведомым образом» (противопоставление ἀνῳστός — ἐλκυστικός) и ведет к «неведомой» Единице, т. е. к Триипостасному Единству Божества. Сопричастие с этой Единицей дарует верующим подобие того нераздельного тождества, которое характерно для Нее. Поэтому и в единстве верующих отражается единство Св. Троицы. — 171.

⁶² Если предшествующая глава касалась частного значения (ἰδιώως ἐπὶ τοῦ καὶ ἑκαστοῦ) чтения Св. Евангелия, то в данной главе речь идет об общем значении его (τὸ γενικῶς σημαζομένον). — 171.

⁶³ Частое подчеркивание в трудах преп. Максима мотивов Страшного Суда и отделения праведных от грешных отграничивает, наряду с прочим, его богословие от оригенизма. См.: Scherwood P. The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Roma, 1955, p. 205—222. — 172.

⁶⁴ Р. Борнерт прослеживает связь этой главы с Литургией св. Василия Великого (проскомидией). См.: *Bornert R. Op. cit.*, p. 109. — 172.

⁶⁵ Преп. Максим здесь, как и неоднократно, использует многозначность понятия λόγος. Под «первым и единственным Разумом», естественно, следует понимать Бога Слово. — 173.

⁶⁶ Букв. «мистическую Евхаристию». Дионисий Ареопагит также рассматривает христианскую жизнь как вечную Литургию и благодарение Богу. См.: PG 3, 425, 436. — 173.

⁶⁷ Речь идет о «логосах» и «тропосах» («способах») Божественного Промысла. В данном случае «логос», вероятно, есть не столько «смысл, идея, основаначало» этого Промысла, сколько «выраженность» Его. Иначе говоря, «логосы» суть как бы «излучения» Промысла. — 173.

⁶⁸ Подразумеваются святые Ангелы. Николай Кавасила указывает, что это славословие («Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный...») Бога (Св. Троицы), которому нас научило явление (ἐπιφάνεια) Спасителя, воспринято нами от Ангелов и от святых пророков. И, в частности, троекратное повторение «Святый» есть славословие Ангелов. См.: *Nicolas Cabasilas. Explication de la divine Liturgie. P., 1967 (Sources chrétiennes, № 4 bis)*, p. 146—148. — 173.

⁶⁹ Будущее блаженство преп. Максим представляет как «приснодвижение» (αἰώνησις) вокруг Бога. — 173.

⁷⁰ Для обозначения усыновления по благодати преп. Максим употребляет прилагательные ἐνυιοτάτος и ἐνυιοῦχος. Здесь, вероятно, речь идет о том усыновлении людей, которое сделало возможным ипостасное соединение Бога Слова с человеческой природой и которое поэтому является подлинно «реальным». — 173.

⁷¹ Преп. Максим противопоставляет здесь «мудрость Христову» языческой мудрости эллинов, которая останавливается на внешней пластике форм тварного бытия и не идет к духовной основе этого бытия — его Творцу. Телесная пластика мышления была присуща античному мирозерцанию не только в классический период его, но и в период заката, когда оно получило свое завершение в неоплатонической философии. Последняя «вся построена на изображении такой внутренней жизни, которая явлена внешне и часто даже просто телесно. Поэтому в античной философии вообще и в неоплатонизме, в частности, на первый план выступала космология, ибо «наивысшей красотой для античной мысли был именно космос, видимый, слышимый и осязаемый, но в то же время и максимально воплощающий на себе все идеальные и божественные начала бытия, то есть в конце концов все то же самое тело, хотя и максимально совершенное» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 184—185). Подобной эллинской мудрости христианство изначально противопоставило «Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1:24; ср. Кол. 2:8), ибо «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор. 1:27). Святые отцы, используя богатый арсенал техники философского мышления, накопленный античной культурой, оставались верными духу Св. Писания, провозглашая превосходство «мудрости Христовой» над «мудростью эллинов». Подобную устойчивую святоотеческую традицию хорошо выразил и преп. Максим. Впрочем, это не означало полного отвержения «внешней мудрости» (основывающейся на эллинской учености): как об этом свидетельствует вся история византийской культуры, между ней и «внутренней мудростью» (т. е. сугубо

христианским вероучением) установился «тонкий баланс», жидущийся на преобладании последней. Об этом см.: Nicol D. M. The Byzantine Church and Hellenic Learning in the Fourteenth Century // Studies in Church History, 1969, vol. 5, p. 23–57. — 175.

⁷² Во время чтения Св. Писания при богослужении душа постигает «смыслы» («логосы, слова») сущих. Тем самым еще раз подчеркивается, что естественное созерцание («божественная наука») немислима вне Церкви и ее таинств. — 175.

⁷³ Св. Евангелие есть «венец» (κορυφή, или «вершина», а также «суть» и «сущность») Св. Писания. И если последнее заключает в себе все разгадки бытия (его «логосы»), то в Св. Евангелии эти «смыслы-логосы» сконцентрированы воедино и предсуществуют (προϋφίστασθαι). — 175.

⁷⁴ Уже встречавшаяся пара понятий «логос—тропос». В данном случае речь идет об «идеях» (или как бы «Божественных замыслах») нашего спасения и способах его осуществления. — 176.

⁷⁵ Эта фраза заимствована буквально преп. Максимом у св. Григория Богослова. См.: Виноградов Н. Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887, с. 217. — 176.

⁷⁶ Употребляя в учении о Св. Троице выражение, близкое халкидонскому вероопределению (ἀπορρυθνόν τε καὶ ἀπορρυθνῶς τὴν ἐνωσιν ἔχοντα), преп. Максим опять опирается на глубокую святоотеческую традицию, где подобные выражения первоначально употреблялись в области триадологии. См.: Abramowski L. Drei christologische Untersuchungen. B.; N. Y., 1981, S. 63–109. — 176.

⁷⁷ Думается, что данное наречие (σχετικῶς) означает соотношенность каких-либо двух величин в чисто внешнем плане. Но, возможно, здесь подразумевается та идея, развиваемая преп. Максимом, что между Единицей и Троицей нет причинной связи. Об этой идее см. Piret P. Le Christ et la Trinité, p. 69. — 176.

⁷⁸ Выражение κατ' ἑκστασιν πάντων указывает на мистический «экстаз», который у преп. Максима «есть прямая и непосредственная встреча с Богом, то есть познание Его по существу. И вместе с тем — обожение ума, преобразование самой стихии мысли». Путь же к «экстазу» — «чистая молитва». См.: Флоровский Г. В. Указ. соч., с. 202–203. — 176.

⁷⁹ Данная глава представляет особую проблему с точки зрения литературной критики. Р. Борнерт констатирует в ней как бы два разнородных «блока»: один представляет собой резюме предшествующего изложения, которое написано в стиле, отличающемся от стиля преподобного и, скорее всего, написано одним или несколькими позднейшими схолиастами, а затем переписчиками включено в текст самого произведения; второй «блок» является развитием мыслей сочинения, в аскетическом и мистическом смысле углубляющим ряд идей, высказанных прежде в этом сочинении, — он явно принадлежит самому преп. Максиму. См.: Bornert R. Op. cit., p. 87–90. В принципе к Р. Борнерту присоединяется и Р. Риу, ограничивающий интерполяцию лишь местами, где проводится разграничение между «простыми верующими», «добродетельными» и «ведущими». См.: Riou R. Op. cit., p. 168. — 177.

⁸⁰ Обожение (букв. «преобразование в большее богоподобие») присутствующих (вернее, участвующих) при Литургии совершается сообразно внутренней чистоте и духовной готовности каждого верующего (ἀναλόγως ἑαυτῷ). — 177.

⁸¹ Имеется в виду «Отче наш». — 178.

⁸² Этими словами (κατὰ ἀλήθειαν ἐνυποστάτως αὐτῷ τῷ πράγματι) преп. Максим подчеркивает большую реальность и как бы «субстанциальность» и осуществленность будущих даров Св. Духа по сравнению с дарами, полученными нами в земной жизни. — 178.

⁸³ Во всем этом отрывке показателен переход от будущего времени к настоящему (в чисто грамматическом плане). Он отражает ту мысль преп. Максима, что

переход к полноте будущих благ начинается уже во время здешней жизни. Настоящее и будущее не просто тесно смыкаются, но словно накладываются друг на друга. И Господь наш Иисус Христос сосредоточивает в себе эту связь времен, преобразуя нас во время нашего пребывания здесь, на земле. — 178.

⁸⁴ Естественное созерцание имеет дело с «логосами» отдельных вещей. Поэтому оно характеризуется «пестротой» и «многообразием». После данного созерцания осуществляется сведение всех отдельных «логосов» в единый Логос, т. е. Слово Божие, которое есть как бы наивысший «Смысл» бытия. — 179.

⁸⁵ Слово εὐσεβεία («благочестие») у отцов Церкви часто служило синонимом «православия, ортодоксии». Такое отождествление «благочестия» с «ортодоксией» (и «нечестия» с «ересью») одним из первых осуществил св. Афанасий Александрийский. Особенно в монашестве, с самого его возникновения, εὐσεβεία стало необходимым признаком и существенной чертой подлинного подвижничества (см.: *Gobry I. Les moines en Occident*, t. 1, p. 48). Поэтому никео-цареградский символ веры, провозглашаемый всеми верующими на Литургии, означает признание и понимание ими основ догматического вероучения Церкви. — 179.

⁸⁶ Вновь можно отметить диалектику «логоса-тропоса». На уровне «делания» заповеди исполняются и познаются в «образе» («способе») своего существования (или осуществления). Переход к уровню «созерцания» означает постижение их внутреннего смысла («логоса»). — 179.

⁸⁷ Под θεολογικήν εὐχαρίστησιν преп. Максим подразумевает, видимо, постоянную молитву, без которой невозможно и осуществление заповедей. — 179.

⁸⁸ «Простое восприятие (κατανοήσιν — постижение) умопостигаемого (духовного) упраздняет поиск (или «исследование») Слова («Смысла»), направленный на «феноменальные» проявления Его во многообразии чувственных вещей. Этому «простому восприятию» соответствует и «простота ума», которая делает возможным постижение или как бы «собирает воедино» (συνλαμβάνουσιν) в уме «логос Промысла». — 179.

⁸⁹ Говоря о пристальном наблюдении и изучении себя (глаголы διασκέπτομαι, σκέλεω), преп. Максим, думается, исходит из евангельской притчи о бревне в собственном глазу (Мф. 7:3–5; Лк. 6:42). Поиски сучка в глазу ближнего вызывают лишь его ответную агрессию, отсюда и «напрасный вред», причиняемый нам (он — «напрасен», поскольку мы сами провоцируем его). — 182.

⁹⁰ Опять используется различие «логоса-тропоса». Бог судит, видя внутренний смысл происшедшего, а не обращает внимание на внешнюю форму проявления. — 183.

⁹¹ Толкуя евангельский образ вдовы, преп. Максим стремится проникнуть во внутренний, духовный смысл повествования о ней. Отсюда отождествление вдовы с душой, ставшей на путь духовного преуспеяния. Исходной точкой данного пути является «вдовство» души, как бы обретенное ею своей изначальной чистоты, которая делает душу неподвластной «ветхому» закону греховного человечества, пребывающего в своем «физическом» состоянии и обремененного греховной телесностью, влекущей насилие, жестокость и т. д. Посредством «делания» и «созерцания» душа освобождается от данного закона, она постигает внутреннее «логосы» мироздания и, наконец, «ис-ступает» из всего мирского, чтобы соединиться с Богом. Именно такое «ис-ступание» («экстаз») и соединение с Богом являются конечной целью пути духовного преуспеяния. — 184.

⁹² Обычная для преп. Максима неоднозначность толкования Св. Писания. Под «царским изображением» следует понимать «образ Божий» в нас, который уравнивает всех людей: богатых и бедных, преизбыточествующих духовными и душевными дарованиями и тех, кому они уделены в меньшей степени. И «дешевая лепта» последних, согласно преподобному, стоит порой куда больше, чем обильные «таланты» последних. — 184.

Толкование на молитву Господню

¹ Тон уничижения вообще характерен для многих творений и посланий преп. Максима. Смирение является одной из главных черт его личности. По словам автора грузинского «Жития», «смирение его простиралось до того, что он считал себя хуже всех и, если встречал монаха или мирянина меньше себя, то обращался с ними как наименьший и непотребный» (*Кекелидзе К.* Сведения грузинских источников о препод. Максиме Исповеднике. Киев, 1912, с. 47). — 185.

² Тема любви, являющаяся лейтмотивом всего творчества преп. Максима, здесь представлена в динамике сопряжения $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$ — $\lambda\acute{o}\beta\omicron\varsigma$. Эта любовь есть возвращение к исконному единству человеческой природы, разрушенному грехопадением Адама; она также ведет к нашему примирению с Богом. Обозначение любви как «закона» указывает на учение о трех законах, развиваемое преп. Максимом в других своих творениях. Эти законы суть «закон природы», «писанный закон» и «закон любви» (или «закон благодати», «духовный закон»). Творцом и связующим началом их является Божественное Слово, Которое действует и проявляется в каждом из этих законов. «Закон любви», данный нам Господом, есть основа нашего спасения и источник обожения. См.: *Völcker W.* Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965, S. 201–208; *Dalmais I.* Saint Maxime le Confesseur. Doctor de la charité // *La Vie Spirituelle*, 1948, t. 2., p. 294–295; *Idem.* La fonction unificatrice du Verbe Incarne d'après les oeuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur // *Sciences Ecclesiastiques*, 1962, t. 14, p. 458–459. — 185.

³ Термин $\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}$, который традиционно переводится здесь как «совет», имеет также значение «воли, намерения, замысла». В таком качестве он тождественен понятию $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\iota\varsigma$. На это тождество и указывает *схолия*: «То же самое в Боге совет и воля». — 186.

⁴ Указание на уже неоднократно встречавшуюся теорию «логосов», фундаментальную для богословия преп. Максима. В данном случае речь идет о «логосах Промысла и Суда», которые отличаются от «логосов», предсуществующих в Боге, а также от «логосов естеств». См.: *Dalmais I. H.* La théorie des «logoi» des creatures chez Saint Maxime le Confesseur // *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1952, t. 36, p. 244–249. — 186.

⁵ Термин $\gamma\epsilon\upsilon\gamma\acute{\alpha}$ имеет множество значений; среди них, помимо значения «род, племя», значатся также и «рождение, век, время» и т. д. — 186.

⁶ Бог Отец обозначается здесь как $\chi\omicron\epsilon\upsilon\eta\gamma\acute{o}\varsigma$ (букв. «руководитель хора»). Но в античности «хорегом» также называли и того, кто поставлял за свой счет хор для праздника. Отсюда и значение «дарователь [благ]». В христианской литературе обозначение Бога Отца в качестве «Хорега» встречается у Климента Александрийского, Оригена («Дарователь всяческой жизни»), Серапиона Тмутского. Этим богословам и следует в данном случае преп. Максим, что еще раз подтверждает «александрийскую» ориентированность его богословской системы. См.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 1527. — 186.

⁷ См. 1 Тим. 2:5. Идея Сына (Логоса) как Посредника активно использовалась древнехристианскими апологетами, но преимущественно в космологическом плане (Логос — Посредник при творении мира). Преп. Максим, в отличие от них, возвращается (в данном месте «Толкования») к самим истокам христианского вероучения — Св. Писанию, подчеркивая роль Сына в посредничестве между Богом и людьми. Здесь он следует таким отцам, как, например, св. Иринею Лионский, который говорит: «Ибо Посреднику Бога и человеков надлежало чрез Свое родство с тем и другими привести обоих в дружество и согласие и представить человека Богу, а человекам открыть Бога» (Св. Иринея Лионского Пять книг против ересей. М., 1868, с. 368). — 186.

⁸ Букв. «восстановление природы, бесстрастно направляющейся к самой себе». Преп. Максим использует термин *ἀποκατάστασις*, который имел подозрительный оттенок вследствие еретической теории «апокатастасиса», развитой в оригенизме. Согласно этой теории, в конце времен произойдет «восстановление» в сущностном единстве с Богом всех «умных сущностей», опавших от него в результате «премирного падения». Оригенистская концепция «апокатастасиса» (развитая, кстати сказать, не самим Оригеном, а его позднейшими последователями), осужденная на V Вселенском соборе, предполагает конечное спасение всех людей и даже дьявола. Преп. Максим, прямо не полемизируя с данной теорией, отстраняется от нее, заменяя ее теорией «возглавления», восходящей к св. Иринею Лионскому, где «конец» мира отнюдь не равен «началу» его (что имело место в оригенизме, склонявшемся к языческо-античному циклизму). Основы теории «возглавления» были заложены св. Апостолом Павлом, который в Ефес. 1:10 говорит: «Дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (здесь употребляется глагол *ἀνκεφαλαιῶν*; производное от него существительное тождественно латинскому *recapitulatio*). Для св. Ирины понятие «возглавление» (*recapitulatio*) имеет значение «сводить к единству путем краткого повторения». Поэтому Христос «возглавил все человечество, повторив в истории своей жизни все подробности жизни Адама, обычное течение жизни каждого из его потомков и историю человечества во всей ее совокупности» (*Попов И. В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского, с. 12). Об указанных расхождениях между богословием преп. Максима и оригенизмом см.: *Daley B. E.* Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur.* Ed. par F. Heinzer et Ch. Schönborn. Fribourg, 1982, p. 309–339; *Ivanka von E.* Der Philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus der Bekenner mit dem Origenismus // *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 1958, Bd. 7, S. 32. — 186.

⁹ Здесь преп. Максим отчетливо выражает ясно осознаваемую всеми святыми отцами глубинную связь между собственно «теологией» (тайнством Св. Троицы) и «икономией» (Домостроительством Воплощения и нашего спасения). Можно отметить, правда, отличие преп. Максима в данном случае от св. Иоанна Дамаскина, который говорит, что в Воплощении Сына не участвовали ни Отец, ни Св. Дух, разве только «благоволением неизреченным чудотворением» (*Святой Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. Перевод, предисловие и примечания Александра Бронзова. СПб., 1894, с. 29–30). Преп. Максим, устанавливая связь между «теологией» и «икономией», тем не менее не смешивает и не сливает их. См.: *Heinzer F.* L'explication trinitaire de l'economie chez Maxime le Confesseur // *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, p. 151–161; *Piret P.* Le Christ et la Trinité, p. 61. — 186.

¹⁰ Говоря так, преп. Максим опирается на Св. Писание (Ин. 3:2–8 и др.), где «рождение свыше» отождествляется с духовным возрождением, или новым рождением. Тема «духовного возрождения» (или «рождения свыше») характерна для многих отцов Церкви; например, она является одной из ведущих в творчестве преп. Макария Египетского (см.: *Dörries H.* Die Theologie des Makarios/Symeon. Göttingen, 1978, S. 228–237). Для него существенной и важнейшей чертой этого «рождения свыше от Духа» (τῆς ἁνωθεν τοῦ πνεύματος γεννήσεως) является труд аскетического подвига. См.: *Makarios/Symeon. Epistola Magna*, S. 94. — 187.

¹¹ Представление о равночестности людей (праведных) с ангелами восходит к Новому Завету (Лк. 20:36). В александрийской традиции (Климент, Ориген) была высказана идея и о преображении праведных людей в ангелов. Это представление лежит в основе изображения жизни монашеской как жизни ангельской, характерного для святоотеческой аскетической письменности. Многие святые отцы разделяли данное представление, и, например, преп. Симеон Новый Богослов говорит, что

тот, кто через [духовное] делание и «священные борения» сподобился высшего ведения, становится ангелом. См.: *Symeon le Nouveau Theologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. P., 1957 (Sources chrétiennes, № 51), p. 74. — 187.

¹² В данном отрывке следует обратить внимание на то, что как порок, так и проистекающее из него неведение, порожденные грехопадением первых людей, имели следствием своим разрушение вселенской изначальной гармонии. Второй момент, на который следует обратить внимание, это то, что две основные части тварного бытия («умопостигаемое» и «чувственное») обозначаются в качестве «краев», «концов» (ἀκρότης). Подобное обозначение имеет параллель в христологии преп. Максима, где естества Христа также обозначаются как τὰ ἄκρα (см.: PG 91, 556). Употребление этих сродных терминов еще раз указывает на органичное единство всех частей богословской системы преп. Максима. Наконец, характерно, что «крайние» части тварной природы («умопостигаемое» и «чувственное») соединяются, или «связываются воедино», добродетелью и познанием (ἐλευγνῶσις) Первопричины, т. е. тем самым добродетель и познание приобретают как бы статус «онтологических величин». — 187.

¹³ Здесь преп. Максим еще раз использует многозначность понятия λόγος. Как Божественное Слово (Логос) является принципом связи всего тварного бытия, так и в человеке разум (логос), будучи отражением этого вселенского Разума, представляет собою синтезирующее и объединяющее начало (противопоставление λόγος — ἀλογία). — 187.

¹⁴ Букв. «умное ощущение». Преп. Максим часто говорит о такого рода «духовных чувствах (ощущениях)», которые являются неотъемлемой частью деятельности ума и соответствуют образу и подобию Божию в нас. См.: *Fraigneau-Julien B.* Op. cit., p. 88—90. — 187.

¹⁵ Ср. Пс. 77:25: «Хлеб ангельский яде человек, брашно посла им до сытости». — 187.

¹⁶ Подразумеваются иудеи и язычники. Ср. Ефес. 2:11—13. — 188.

¹⁷ Букв. «подвергающиеся тираническому насилию, находящиеся под властью тирании» (τοῦραννοῦμένων). В этом улавливается противостояние Царства Божия «тирании дьявола». Как для всех святых отцов, для преп. Максима свобода воли есть важнейшая составная часть «образа Божия» в нас. — 188.

¹⁸ Образ отравы, или яда (δολητήριον), и противостояния ему в виде воскресшей плоти Господа у преп. Максима восходит, вероятнее всего, к св. Григорию Нисскому. См.: *Gregoire de Nysse. Discours catéchétique*, p. 172—174. — 188.

¹⁹ В «Патрологии» Миня слово «сын» с большой буквы, но в издании П. Ван Деуна — с маленькой, что более соответствует истине, поскольку произносящий слова Молитвы уподобляется Господу («Сыну»); он также есть сын, но «посредством благодати» (или: «соответственно благодати», «в благодати» — ἐν χάριτι). — 188.

²⁰ Проводя различие между προσευχή (молитвой в собственном смысле слова) и εὐχή (не только молитвой, но и обетом), преп. Максим следует за Оригеном и Евагрием. Но данное различие больше не появляется в «Толковании» (оно встречается только еще раз в «Вопросоответах к Фалассию») и не играет существенной роли в богословии преподобного, будучи для него просто незначительным элементом традиции. См.: *Dalmais I. H.* Un traité de Théologie contemplative, p. 131—132. — 189.

²¹ А. Риу указывает, что слово ἀρχή может означать и Бога Отца — Начало и Источник Божества. Поэтому нам дается следующий перевод: «исходя от Самого Начала». См.: *Riou A.* Op. cit., p. 223. — 189.

²² В тексте οὐνοῦ ὁφειλόμενος; данное выражение показывает единство по сущности Отца, Сына и (чуть ниже) Св. Духа. — 189.

²³ Отождествляя «Царство» со Св. Духом, преп. Максим следует за св. Григорием Нисским. Что же касается отождествления «имени» с Сыном, то оно было

широко распространено в патристической литературе, начиная с Оригена. Истоки такого «богословия имени» восходят к Ветхому Завету, ясно прослеживаются в Новом Завете (Ин. 17:6) и в других памятниках раннехристианской литературы. См.: *Daniélou J. Théologie du Judeo-Christianisme*. Tournai, 1958, p. 199–216; *Dalmats I. H. Un traité de Théologie contemplative*, p. 132; *Piret P.* Op. cit., p. 62. — 190.

²⁴ Следует отметить, что преп. Максим в данном чтении этого места Св. Писания (Як. 11:2) следует за св. Григорием Нисским (PG 44, 1157, 1160). На Западе данное различие было известно Тертуллиану. Оно фиксируется и в некоторых манускриптах. См.: *Novum Testamentum Graece*. Ed. by E. Nestle, K. Aland. L., 1975, p. 181. — 190.

²⁵ Преп. Максим вновь использует различие «логоса–тропоса». — 190.

²⁶ В тексте в обоих случаях λόγος стоит с маленькой буквы. Но, думается, речь идет о Божественном Слове (Логосе). — 191.

²⁷ Букв. «разум (или разумное основание, смысл) добродетели» (τῆς ἀρετῆς λόγος). — 191.

²⁸ *Схолия*: «Разум, будучи по природе свободным от восхваления и хулы, делает бесстрастным того, кто избирает жизнь в едином только разуме, убеждая страстное начало души отделиться от [всего] несущего погибель. И когда душа становится непричастной материальному, тогда человек, как это свойственно кроткому, уже не воспринимает страдательным образом ни восхваляющих, ни хулящих [его]». — 191.

²⁹ Сила (мощь) Божественного Царства созидает *θεσποτεῖαν*. Но эта «деспотия» (или «суверенитет»), в отличие от земных представлений о власти, несовместима ни с каким рабством. — 191.

³⁰ В тексте «Патрологии» Миня слово «дух» стоит с маленькой буквы. Но весь контекст предложения скорее указывает на Св. Дух, что и удостоверяется новым изданием П. Ван Деуна. — 192.

³¹ Верхняя одежда из овечьих или козлиных шкур. В Ветхом Завете она ассоциируется с одеянием пророков. В патристической литературе она стала символом умерщвления греховных страстей. Именно в таком качестве использует этот образ Ориген, а за ним св. Григорий Нисский и Евагрий. См.: *Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 488–490. — 192.

³² Преп. Максим употребляет наречие *τυλιχῶς*, которое указывает на типологическое (прообразовательное) толкование Ветхого Завета, фундаментальное для всей христианской экзегезы. Основные принципы этой экзегезы заложены св. Апостолом Павлом, который, кстати сказать, в 1 Кор. 10:11 использует то же наречие. Затем эти принципы были развиты свв. Иустин Мучеником, Иринеем Лионским, Ипполитом Римским и др. Искусно применял типологическое толкование в своих многочисленных трудах и блж. Феодорит Киррский. См.: *Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский*. Т. 2. М., 1890, с. 43–49; *Daniélou J. Gospel Message and Hellenistic Culture*. L., Philadelphia, 1973, p. 199–300. — 192.

³³ Образ пророка Илии в толковании преп. Максима наглядно показывает еще раз взаимосвязь «делания» и «созерцания». Вообще в христианской письменности этот пророк, начиная с «Евангелия от Луки», являлся прообразом либо св. Иоанна Предтечи, либо (значительно чаще) Самого Господа. Вознесение Илии предызображало Вознесение Господа, а его переход через Иордан трактовался как символ крещения. См.: *Daniélou J. Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacraments et des fêtes d'après les Peres de l'Eglise*. P., 1951, p. 145–149. — 192.

³⁴ *Схолия*: «Неравными душевными predispositionами он называет движение ярости и похоти, которые формируют душу соответственно самим себе. От них должен быть свободен ученик Христов, не соскльзывая в наслаждение вследствие разлития крови, находящейся вокруг сердца, и не впадая в гнев вследствие кипения этой крови». — 192.

³⁵ Это сравнение души с Пресвятой Богородицей весьма характерно для преп. Максима: душа, сподобившаяся обожения здесь, отвергнувшая греховные страсти и удостоившаяся Богопознания, становится подобной Богородице. Данный мотив не раз встречается в творчестве преп. Максима. См.: *Squire A. K. The Idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor* // *Studia Patristica*, 1966, vol. VIII, pt. 2, p. 456–461. — 193.

³⁶ *Схолия*: «Ясно, что [речь идет] об эллинском и иудейском учениях, каждое из которых отсутствует у Христе. Ибо учение Христово равным образом чисто и от полиархии и от монархии, ограничиваемой единственным [Божественным] Лицом». — Схолиаст здесь использует для обозначения языческого политеизма термин *πολυθεΐα*, а для иудейского монотеизма понятие *μονοθεΐα*. О подобном использовании данных терминов у христианских авторов см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 877, 1115. — 194.

³⁷ Преп. Максим определяет противоположность язычества и иудаизма в рамках антитезы *διαστολή* — *συστολή*. Первое как бы «растягивает» (или «расширяет») Божество на множество богов, а второй — «сжимает» («стягивает») это Божество в жестких рамках своего безжизненного монотеизма. — 194.

³⁸ Смысл этих рассуждений преподобного, вероятно, таков: язычество с его политеизмом делает Божество как бы раздираемым раздорами, «мятежным» (*στασιμαχόν*). Иудаизм же, с его узким монотеизмом («единоипостасностью»), превращает Божество в нечто «страстное» (*τὸ κατ' ὑπόστασιν ἐν κινήσει λαβήν*). Последнее утверждение преп. Максима, думается, следует понимать в том плане, что данная «единоипостасность» либо исключает воплощение Бога, либо предполагает воплощение (а следовательно, и «претерпевание») Самого Бога Отца. — 194.

³⁹ Другими словами, Троичность Божества не есть «акциденция» (*συμβεβηκός*) Его Единичности, а Единичность не есть качество, абстрагируемое от Троичности. См.: *Piret P. Op. cit.*, p. 68. — 194.

⁴⁰ *Схолия*: «Ибо не рождением, или выходением, или не проявлением». — Сама схолия, в силу своей лаконичности (*οὐ γὰρ κατὰ γέννησιν, ἢ λαβὸν, ἢ τοῖς ἐμφανίσιν*), требует объяснения. Смысл ее тот, что отношение Ипостасей в Св. Троице нельзя мыслить на манер «рождения» или «проявления», постигаемых грубо телесным образом. Термин *λαβὸν*, употребляемый в неоплатонизме (у Прокла) для обозначения выхода за пределы себя Единого, показывает, что указанное отношение нельзя мыслить и в качестве неоплатонической эманации. — 194.

⁴¹ В тексте *ἀγέννητος ὑλάρχουσα καὶ αὐτέμφαντος*. Здесь следует вспомнить, что отцы Церкви обозначали Бога и как *ἀγένετος*, и как *ἀγέννητος*. Несмотря на то, что оба обозначения близки по смыслу, они образовались от различных глаголов: *γενέσθαι* (не только «рождаться», но и «происходить, становиться, делаться») и *γεννάω* («рождать, производить на свет»). Различие двух глаголов могло иметь тонкий нюанс различия между творением и рождением, который иногда исчезал в догматике ранних отцов (см.: *Prestige G. L. God in Patristic Thought. L., 1952*, p. 37–51). Однако в ходе арианских споров, когда, например, вождь аномеев Евнуий стал ловко играть на двусмысленности понятия *ἀγεννησία*, данный нюанс приобрел большое значение (см.: *Спаский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов*, с. 358). Поэтому уже св. Афанасий Александрийский проводит различие между *ἀγέννητος* и *ἀγένετος*: с Богом как *ἀγέννητος* соотносятся твари (*τὰ γενετὰ*), а с Богом как *ἀγέννητος* соотносится рожденный Им Сын (*τὸ γέννημα*). Эта трехчастная онтологическая схема (Бог (*ὁ ἀγέννητος, ἀγέννητος*) — Его Единородный Сын — твари) сыграла в дальнейшем большую роль и у великих каппадокийских отцов (см.: *Коресек Th. A. A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979*, p. 90–91). Преп. Максим, говоря, что Троица не произошла из (*ἐκ*) Единицы *κατὰ λαγαυομένην*, отрицает, скорее всего, именно «тварность» Св. Троицы, ибо он вслед за Дионисием Ареопагитом обозначал акт творения мира гла-

голом λαδύω. Этим еще раз подчеркивается общесвятоотеческое учение о принципиальном различии Творца и тварей. См.: *Völker W. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag. B., 1961, S. 336. — 194.*

⁴² Можно отметить здесь внутреннее родство богословия преп. Максима и преп. Симеона Нового Богослова. Последний, говоря о «Троицкой Единице», также подчеркивает единство Лиц Св. Троицы. См.: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов, с. 255—261. — 194.

⁴³ В данном случае преп. Максим приписывает иудаизму учение, характерное главным образом для гностицизма и манихейства. Однако следует отметить, что в настоящее время теория иудейского происхождения этих ересей приобрела большую популярность среди ученых. — 195.

⁴⁴ Согласно преп. Максиму, со времени грехопадения Адама над человечеством властвует универсальный «закон себялюбия», который распространяется как на отдельные личности, господствуя в умах и сердцах людей, так и на целые нации. Из него проистекают «закон убийства» и «закон тирании». Национальные и социальные конфликты коренятся в этих законах, а в конечном счете в недостатке почитания Бога, любви к Нему и к ближним. Предшественником преп. Максима в развитии этой идеи был Климент Александрийский, утверждавший, что войны есть дело рук тех, которые не желают отказываться от своего себялюбия и проистекающего из него властолюбия. См.: *Hausherr I. Philautie*, p. 88—89. — 195.

⁴⁵ Иначе говоря, само бытие дано человеку Богом как бы взаймы. — 195.

⁴⁶ В данном случае речь идет, естественно, о Слове Божиим (Логосе). — 196.

⁴⁷ О таком «разумном (или духовном) служении» (λογική λειτουργία) часто говорит и Ориген. См.: *Daniélou J. Origene. P., 1948, p. 42—52. — 196.*

⁴⁸ В данном случае преп. Максим опять возвращается к одной из своих излюбленных мыслей, что страсти должны не только отсекаться и подавляться, но что они, обуздываемые и руководимые разумом, могут служить духовности. — 196.

⁴⁹ Это «равноангельское житие (λογίταια)» как бы является отражением на земле «формы правления» Града Небесного. В своей «Церковной истории» Евagriй Схоластик говорит о св. Симеоне Столпнике: «Во плоти подражания житию (λογίταια) небесных Сил Симеон отрешился от земных вещей и, побеждая природу, тяготеющую долу, стремился к высшему» (*The Ecclesiastical History of Evagrius*, p. 21). — 196.

⁵⁰ Схожие мысли развиваются и Оригеном, который говорит, что как тело нуждается в пропитании, так и духовная часть нашего естества насыщается «нетелесными умозрениями и словами». Причем разумные существа получают такую духовную пищу не в равном количестве, но соразмерно их потребностям и возможностям: младенец во Христе не может вкушать твердой пищи, подобно зрелому мужу, а духовно больной — употреблять то же, что разумный (λογικώτερος) и духовно здоровый человек (νοήτος). См.: *Origene. Commentaire sur Saint Jean*, t. III, p. 144—148. — 197.

⁵¹ Данное выражение (δι' ἐνώσεως οὐρακῆς) указывает на единение с Богом по благодати. — 197.

⁵² Преп. Максим использует здесь популярную этическую максиму, известную еще в античности, но при этом подчеркивает, что необходимо не просто «жить», но «жить для Бога». См.: *Dalme I. Un traité de théologie contemplative*, p. 147. — 198.

⁵³ Тело, как бы «оразумленное», или «одухотворенное» (ἐλεγομένην), добродетелями, преп. Максим называет «вестником» («ангелом») души, которая, в свою очередь, есть «глашатай» Бога. — 198.

⁵⁴ Схолия: «Каким образом кто-либо может оставить долги [своим] должникам?» — 198.

⁵⁵ *Схолия*: «Божественная справедливость должным образом приходит в созвучие с состоянием наших душ; она становится такой, какими мы делаемся друг для друга, и представляет нам Бога таковым, каковыми мы стали в отношении к подобным нам [людям]. — 199.

⁵⁶ В «логосе природы» отсутствует всякая «паралогичность», поскольку он сочетает в себе одновременно и «закон природы», и «божественный закон». Об этом и говорит *схолия*: «Логос природы становится законом природы, воспринимая созвучную с ним волю для осуществления природных возможностей». — 199.

Подразумеваются обидчики и обиженные. — 199.

⁵⁷ В данном случае развивается мысль, что «греховный тропос деятельности» искажает нашу природу и тем самым вступает в противоречие с ее «логосом». — 200.

⁵⁸ Здесь опять находит свое выражение связь Воплощения и обожения, подчеркиваемая многими святыми отцами. Поэтому и для преп. Максима человек может вознестись к Богу только при условии «снихождения» Бога к нему. Поэтому наше обожение (понимаемое как «восхождение — анабасис») немислимо без Воплощения Сына Божия, или Его «снихождения» («катабасиса»). См.: *Loosen J. Logos und Pneuma im begnadeten Mensch bei Maximus Confessor. Münster, 1940, S. 127–128. — 201.*

⁵⁹ В «Патрологии» Миня приводится пометка на полях одной из рукописей: «Ясно, что речь идет о Боге и диаволе». — 201.

⁶⁰ Обычная для преп. Максима диалектика, отражающаяся в паре противоположностей: «наслаждение—мука» (ἡδονή — δόνη). Подобная сопряженность двух противоположностей есть результат добровольного отречения человека от Бога. См.: *Schönborn Ch. Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium // Maximus Confessor. Actes du Symposium, p. 277. — 201.*

⁶¹ Букв. «софистически» (σοφιστικῶς); другими словами, диавол здесь выступает как бы в роли хитроумного софиста. — 202.

К Феопемиту схоластику

¹ Выражение ἐκφάντω λόγος, вероятно, предполагает тот смысл, что жизнь каждого человека проявляет и объясняет правильность избранного им учения. — 203.

² В данном случае прослеживается явный намек на триаду γένεσις — κίνησις — στάσις, которую преп. Максим противопоставлял оригеновской триаде στάσις — κίνησις — γένεσις (см.: *Scherwood P. The Earlier Ambigua, p. 93*). По словам И. Мейендорфа, в оригеновской схеме тварный мир «есть результат падения, которое он понимает как движение удаления от совершенства». Наоборот, согласно преп. Максиму, «в начале Бог сотворил мир действием Своей Божественной воли (*γενεσις*). Действие Божественной воли выразилось в движении (*κινεσις*). Это движение в конце концов стремится к своему завершению и полноте, к стабильности в Боге (*στασις*), которая и есть цель творения» (Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985, с. 303–304). — 203.

³ У св. Геннадия Константинопольского встречается такое толкование этого места Св. Писания: Херувимы суть незримые Силы, которым Бог вручил охрану (или: наблюдение за) рая; эта охрана (φύλαξη) зрительно представлена (εἰκονίζεται) в виде огненного меча, препятствующего Адаму опять войти в рай. Феодор Моптуестийский не соглашается с подобным толкованием: он считает, что для воспитания Адама нужно было некое чувственно воспринимаемое зрелище, а поэтому

под Херувимами должно понимать тот обладающий силой и наводящий ужас вид (ὄψιν) и образ неких зверей, которые отпугивали Адама (см.: Catenae Graecae in Genesim et in Exodum. Turnhout, 1986 (Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 15), p. 127–128). Значительное место этому стиху уделяет в своем «Комментарии на Книгу Бытия» Дидим Слепец. Он, следуя Филону Александрийскому и Оригену, толкует слово «Херувимы» как «обилие ведения» (πλήθος τῆς γνώσεως); «меч» же есть обозначение «наказующей силы». Понимая «рай» в духовном смысле как «Царствие [Божие]», Дидим говорит, что вход в этот рай невозможен без сопричастия «ведению Истины», символизируемому Херувимами, и что путь туда труден и мучителен (τὴν ἐλὶ λόνον ἀγῶνιν) и сопряжен со многими скорбями — на это и указывает меч (см.: *Didyme l'Aveugle. Sur la Genese*, t. 1. P., 1976 (Sources chrétiennes, № 233), p. 265–273). Сам преп. Максим в «Вопросах и недоумениях» более подробно толкует указанное место Св. Писания («вопрос» 158). Для преподобного «древо Жизни» в раю есть Господь, Который является питанием (пищей — τροφή) и жизнью для наших душ. Путь же, ведущий к Нему, суть добродетели, и этот путь охраняется Херувимами и огненным мечом. «Херувимы» толкуется как «обилие ведения», ибо через ведение в нас рождается любовь (ἀγάπη) к Богу; а «огненный меч» есть способность различения, губящая пороки, — через нее рождается в нас страх [Божий]. А любовь и страх [Божий] охраняют путь к Древу Жизни (см.: *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, p. 110). Судя по этому, преп. Максим в толковании указанного места опять развивает традиции александрийской экзегезы, подходя к ним, как всегда, творчески. — 203.

⁴ Понятие κρίσις означает одновременно и «суд», и «суждение». — 204.

⁵ Термин παροικία (временное, недолгое пребывание где-нибудь) в святоотеческой лексике часто обозначал здешнюю жизнь; ему преп. Максим противопоставляет термин κατοικία, обозначающий постоянное местожительство, то есть вечное, небесное жительство. — 204.

⁶ Суть этих мыслей преп. Максима можно свести к следующему: грехопадение состояло прежде всего в извращении нашего разумения (или разума — λογισμός), которое в погоне за чувственными, материальными вещами забыло о духовном. Ибо «без греха низшее подчинялось бы высшему. Грех разрушил эту возможную и предназначенную гармонию» (Флоровский Г. В. Византийские Отцы V—VIII вв., с. 209). — 204.

⁷ Фразой τὰ οἰκεία καὶ πατρικὰ παρὰβάλλον преп. Максим как бы подчеркивает, что угрызения совести не просто свойственны человеческой природе, но в них звучит и «глас Божий». Значение παρὰβάλλω в смысле «отождествлять, сопоставлять», применительно к этому месту данного сочинения преп. Максима, приводится в: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 1007. — 205.

⁸ Другими словами, о человеке промышляет и человека защищает вся Св. Троица, но подобная «защита» осуществляется главным образом через Сына, Который есть наш «Ходатай» и «Адвокат». — 205.

⁹ Фраза ἐκονίζουσις δὲ μόνον, ὡς ὑπερεχόμενῃν, τὴν ὑπερέχουσαν трудна для перевода и истолкования. Но смысл ее проясняется из дальнейшего развития мыслей преп. Максима. — 205.

¹⁰ Под ἐνταῦθεν можно подразумевать и лукавого как источник самомнения. Но, скорее всего, несомненный и более близкий исток самомнения (οἷφης) — в душе самого человека. Вступая на трудный путь духовного делания, он начинает пожинать первые плоды его и может поставить их себе в заслугу, что ведет к гордыне, тщеславию и т. д. Согласно православному аскетическому учению, сальные страсти завершают собой список главных пороков, и они «достигают высшей степени опасности и губительности для религиозно-нравственной жизни человека не только по своей внутренней сущности, основному этико-психологическому содержанию, но также вместе с этим, и по особенно-тонкой, иногда трудно уловимой форме сво-

его проявления в душе. Указанная черта "тщеславия" и "гордости" обуславливается тем фактом, что эти пороки в своей подлинной специфической форме проявляются именно при условии заметных успехов во осуществлении подвижничества, по поводу некоторых достигнутых совершенств, вследствие приобретения каких-либо добродетелей... Горделивое "уничтожение других" может опираться, таким образом, на уверенность в собственной праведности, на фактическое добродетели, в таком именно случае и являясь, по святоотеческому учению, наиболее опасным в духовной жизни настроением» (*Зарин С. Указ. соч.*, с. 291). — 206.

¹ В тексте οὐκ ἔχοντες λῆξιν ἰσθῶν τὴν ταλάνωσιν. — 206.

² В «Патрологии» Миния стоит λρόβαξιν, но, думается, что это опечатка. Поэтому мы читаем λρόβαξιν. — 206.

³ Преп. Максим использует термин σκῆνος (букв. «шатер»), который, начиная со св. Апостола Павла (2 Кор. 5:1, 4), в святоотеческой письменности часто употреблялся для обозначения тела. — 206.

⁴ Рожденного по плоти Христа преп. Максим обозначает как γεγεννημένον, а рожденное от Отца Слово как γεγεννημένον, оттеняя различие глаголов γέννομαι и γεννάω, о котором говорилось выше. — 206.

⁵ «Высшим богословием и верой» это естество как бы «описуется» (περιγράφεται), то есть устанавливаются границы его. — 207.

⁶ Наречие λαοδωμικής, вероятно, подразумевает воспитывающую роль Господа. Тема Логоса-Педагога воспринята преп. Максимом, скорее всего, непосредственно от Климента Александрийского, который из всех христианских богословов наиболее полно раскрыл ее. См.: *Муртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900, с. 164–179; *Fascher I.* Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien // *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik.* Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht, S. 193–207. — 207.

⁷ Здесь высказывается та мысль, что «логосы» суть как бы парадигмы земных вещей, и их приведение в бытие («оформление») предшествует в онтологическом плане творению чувственного мира. — 207.

⁸ Так мы понимаем это достаточно темное место: διχα μόνως τῆς φύσεως. Контекст всего предложения подсказывает, что здесь речь идет об обожении. Преп. Максим, как неоднократно, исходит из известного святоотеческого сотериологического принципа: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Естественно, что для него обожение немислимо без Богообожения, а последнее предполагает стремление к идеалу святости: «Очистить себя от греховной скверны, достигнуть сердечной чистоты, поэтому значит, приготовить себя, сделаться способным к Богопознанию и Богоподобию» (*Архиепископ Сергей*. Православное учение о спасении, с. 96). Указанную фразу преп. Максима нельзя трактовать в том смысле, что уподобление Господу и обожение происходит вне (без) человеческого естества, как такового, которое повредил наследственный грех, — ибо для преп. Максима, как и для всех восточных отцов Церкви, была совершенно чужда идея наследственного греха, получившая распространение на Западе после пелагианских споров. См.: *Gross J.* Photios, ein Gegner der Erbsündendogmas // *Byzantinische Zeitschrift*, 1959, Bd. 52, S. 304–320. — 207.

Толкование на 59 псалом

¹ Речь идет о Месопотамии. — 208.

² Или: «пребывая (живя) среди нас посредством плоти». Данная фраза (διὰ σαρκὸς ἡμῖν ἐμιλήσας) указывает на Воплощение Бога Слова. Схожее словоупот-

ребление (διὰ μέσου τοῦ ὁμιλήσαντος σαρά) встречается и у св. Григория Богослова, который также подчеркивает, что именно Воплощение Бога сделало возможным спасение человечества. См.: *Gregoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques)*, p. 216–218. — 208.

Преп. Максим использует здесь слово *πρόβλημα*, приобретшее специфичный оттенок в стоической философии, где оно обозначало первичное общее понятие, которое врождено, но делается действительным только в связи с чувственным опытом. В христианской письменности одним из первых использовал этот термин Климент Александрийский, у которого данное понятие сближалось с «верой». См.: *Camelot P. T. Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie*, P., 1945, p. 29–32. — 209.

⁴ Указание на пять чувств: зрение, слух и т. д. — 209.

⁵ Не совсем ясно, что понимает преп. Максим под «чувственными». Употребление артикля (τοῖς αἰσθητοῖς) не позволяет предполагать здесь чувственные «силы, потенции, способности» типа «питающей, способствующей росту, производительной» или «пульсовой» у Немесия Емесского (δύναμις — женского рода). Мы полагаем, что в данном случае подразумевается τὸ στοιχεῖον, т. е. те четыре материальных элемента, первоначала или стихии, из которых, согласно античным представлениям (усвоенным христианством), состоит телесная природа человека. Обширный материал по данному вопросу можно найти в кн.: *Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе*. Житомир, 1912, с. 77–211, 301–442. — 209.

⁶ Фраза κατὰ πρόσωπον указывает, скорее всего, на то «личное» («лицом к лицу») общение с Богом, которым наслаждался Адам в раю. — 209.

⁷ Слово κατάνυξις, которое в церковнославянском переводе передается как «умиление», означает и «сердечное сокрушение, печаль»; это значение, возможно, подразумевается здесь. В аскетической письменности часто использовалось именно подобное значение. Например, блж. Иоанн Мосх передает слова одного подвижника: «Увы, брат, говорит старец, никакого сокрушения сердечного нет у нас, пребываем в нерадении, и я боюсь, что мы при дверях, и гнев Божий постиг нас» (Луг Духовный, с. 67–68). — 210.

⁸ Термин «лицо» (πρόσωπον) имел в античной, а частично и в христианской литературе значение «внешнего проявления, лика» (иногда — «маски»). Впоследствии он, особенно в период тринитарных и христологических споров, приобрел и значение «личности». Преп. Максим в данном случае, вероятно, подразумевает первое значение, сближая πρόσωπον и ἐμφάνεια («явление, проявление вовне»). — 210.

⁹ Преп. Максим вносит небольшое изменение в текст Псалтири. — 210.

¹⁰ Или: «в качестве выкупа». Идея искупления, фундаментальная для христианского мирозерцания, рассматривалась в святоотеческой письменности в различных аспектах. В частности, Ориген впервые высказал мысль, что Бог Отец отдает Своего Сына в качестве «выкупа», который платится дьяволу. См.: *Pelikan J. The Christian Tradition. A History of Development of Doctrine*, vol. 1. Chicago, 1971, p. 148. — 211.

¹¹ Подобное обозначение восходит к раннехристианской литературе. См., например, Климент Александрийский: «Бог Слово, Который в Отце и одесную Отца» (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*, S. 91). — 211.

¹² Плечи (или плечи) есть символ мужской силы, а в переносном смысле символ добродетели. — 211.

¹³ Или: «более славно, знаменито», то есть превосходит другие объяснения. — 211.

¹⁴ Преп. Максим заменяет здесь *καταύτως* на *ἀντίληξις* («заступление, помощь, поддержка») из Пс. 107:9. — 212.

¹⁶ Здесь используется многозначность понятия κεφαλῇ, которое имеет не только прямое значение «головы», но и значения «жизнь, душа, верх, сущность, главное, итог, завершение» и т. д. — 212.

¹⁷ У преп. Максима прибавлено «Святой». В данном случае мы следуем церковнославянскому переводу, ибо он более точно передает смысл греческого текста. — 212.

¹⁸ Здесь подразумевается «от отца», т. е. родившийся от кровосмесительной связи. Ср. Быт. 19:37, где повествуется о рождении у старшей дочери Лота Моав, зачатого от самого Лота. — 212.

¹⁹ Мысль преп. Максима та, что как в бане очищается тело, так и в деятельном любомудрии, в подвигах добродетели, происходит очищение от грехов нашей души. При этом следует подчеркнуть, что очищается она посредством тела, которому отводится важная роль в деле нашего спасения. — 212.

²⁰ Образ «крово-красной глины», видимо, намекает на создание человека из «праха земного» (Быт. 2:7). — 212.

²¹ Иначе говоря, как обувь («сапог») оберегает ногу от повреждений, так и подвижничество служит защитой души от терний лукавого. — 212.

²² Термин ἀσκητής имеет в греческом языке прямое значение «атлет», борец; в христианстве он принял устойчивое значение «подвижник». Чтобы избежать повтора, в переводе избирается прямое значение слова. — 212.

²³ В данном случае у преп. Максима речь идет о «естественном созерцании». Значительную роль в нем преподобный отводит «чувству» («ощущению»). Во-первых, оно предохраняет душу (словно обувь ногу) от непосредственного соприкосновения с чувственным миром, позволяя ей невинно переходить через «век сей». Во-вторых, оно служит посредником в постижении смыслов («логосов») мироздания. Но такое постижение ведет одновременно к «отмиранию» («умерщвлению») самого чувства. Оно становится ненужным, когда душа достигает той стадии созерцания, при которой происходит сосредоточение всех «смыслов-логосов» в едином, вышнем и владычествующем «Смысле-Логосе» (Слове Божиим). — 213.

²⁴ Подразумеваются умозрения, относящиеся к сферам нравственного любомудрия («практического делания»), естественного созерцания и таинственного богословия. — 213.

²⁵ В «Септуагинте» и у преп. Максима стоит ὁδηγεῖν, что означает буквально «приведет, проведет». — 213.

²⁶ Мысль преп. Максима заключается, видимо, в том, что нравственное любомудрие («делание») как бы «воссозидает» и преобразует телесную природу человека, которая становится достойным храмом Св. Духа. — 213.

Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия

¹ Иначе говоря, Бога нельзя мыслить в категории времени или качества. — 215.

² Другими словами, Бог не обладает своим физическим образом (обликом), т. е. не проявляется телесно и зримо (ἐκ φασικῆς ἐμφάνεως). — 215.

³ Речь идет о триаде οὐσία — δυνάμις — ἐνέργεια; предпосылки этого учения были заложены еще в античной философии, но в своей полноте оно было развито в патристической традиции, прежде всего у Дионисия Ареопагита и Иоанна Скифопольского, от которых и зависит преп. Максим. См.: Scherwood P. The Earlier Ambigua, p. 103—123. — 215.

⁴ Преп. Максим здесь несколько изменяет вышеуказанную триаду, которая предстает как «сущность—движение—действие (энергия)». Движение есть «середина», ибо оно возникает в сущности (потенциально содержась в ней) и влечет действие, которое является как бы «осуществлением» сущности. — 215.

⁵ Действие есть завершение (τέλος — конец) возникшего в сущности движения. Под «логосом», ограничивающим это действие, следует, видимо, понимать ту внутреннюю идею (или принцип), которая определяет это действие. — 215.

⁶ Возможно, преп. Максим здесь имеет в виду первую и вторую сущность Аристотеля. — 215.

⁷ Глагол ὑπερβύναμις в смысле «обладать силой, превышающей всякую силу», применял в отношении Бога Дионисий Ареопагит. Леонтий Иерусалимский также высказывался о «сверхмощной силе чудотворения», подразумевающей божественную природу Христа (см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1438). Преп. Максим, говоря о ὑπερβύναμενος ὕδους, вероятно, зависит от них. — 215.

⁸ Скорее всего, имеется в виду та внутренняя незыблемость Бога, Его «устойчивое состояние» (ἐξῆς), на которой и зиждется всякая «энергия». — 215.

⁹ Как отмечает Г. У. Балтазар, преп. Максим, следуя за св. Григорием Нисским, здесь соотносит понятия «век» и «время» с сущностью тварного бытия. Опять в духе св. Григория Нисского понимает преп. Максим в этой главе и термин διάστασις (у св. Григория чаще — διάστημα), который обозначает как бы «отстояние от самого себя» («Abständigkeit von sich selbst») или «отделение». См.: Baltazar H. U. Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 601—603. — 216.

¹⁰ Преп. Максим в данном случае разграничивает понятия αἰών (соотносящееся с Богом) и αἰών (соотносящееся с тварным бытием). По словам В. Лосского, «св. Максим Исповедник подчеркивает, что вечность мира умопостигаемого — вечность тварная: пропорции, истины, неизменяемые структуры космоса, геометрия идей, управляющих тварным миром, сеть математических понятий это — эон, эоническая вечность, имевшая, подобно времени, начало (откуда и название — эон; потому что он берет свое начало «в веке», ἐν αἰώνι, и переходит из небытия в бытие); но это вечность не изменяющаяся и подчиненная вневременному бытию. Эоническая вечность стабильна и неизменна; она сообщает миру взаимосвязанность и умопостигаемость его частей. Чувствование и умопостижение, время и эон тесно связаны друг с другом, и так как оба они имеют начало, они взаимно связаны друг с другом, и так как оба они имеют начало, они взаимно соизмеримы. Эон — это неподвижное время, время — движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяют нам мыслить время» (Лосский В. Н. Догматическое богословие, с. 150—151). — 216.

¹¹ Преп. Максим развивает здесь мысль, высказанную чуть выше (I, 2), уточняя, что Бог не может постигаться в «категории отношения». Схожие мысли развиваются и в «Умозрительных главах»: подлинно и всецело Единое не имеет различия; не имеющее различия [стоит] вне всякого отношения; не обладающее отношением, естественно, является беспредельным и безначальным. Стало быть, только Божественное безначально, беспредельно, не имеет отношения и различия, поскольку, как простое, Оно есть Наиведеннейшее Единое» (Епифанович С. Л. Материалы..., с. 34). См. также: Gatti M. L. Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Milano, 1987, p. 356. — 216.

¹² Смысл всей фразы, видимо, тот, что знание сущих ориентировано на «идеи» или «логосы» их, которые обладают четкой оформленностью (или «описанием» — λεγόμενον) и ярко выраженными своими границами, в отличие от текучей непостоянности феноменального мира, доступного нам в ощущениях. Именно такая «оформленность» логосов делает «доказательным» (πρὸς ἀπόδειξιν) наше знание, касающееся сущих вещей. — 216.

¹² Ср. Евр. 11:1. Слово «ипостась» в данном случае можно переводить и как «сущность» [вещей, превышающих ум и разум], — подобное значение этого слова сохранялось в христианском богословии и после Никейского собора, исключая, конечно, те случаи, когда понятие «ипостась» употреблялось в специальном триадологическом и христологическом смысле. В этой главе преп. Максим очень ясно формулирует церковное понимание соотношения веры и знания. Согласно ему, вера есть «орган действительного восприятия и познания истины. Не отрицается естественная деятельность разума по отношению к предмету веры; но в то же время предполагается, что усваиваемая через веру истина, как имеющая объективное значение вне человеческого сознания, имеет силу сама просвещать и привлекать к себе ум еще прежде, чем он успел, так сказать, сделать попытку к самостоятельному ее уяснению». Отсюда вера не противопоставляется знанию, а есть «то же знание, но исходящее из недоказуемых принципов». Более того, она есть «даже высший род познания в сравнении с обычным» (Бриллиантов А. Указ. соч., с. 199). — 216.

¹³ Представление о бесстрастии Божества было распространенным в греческой философии и изначально стало аксиомой христианского богословия (см.: *Pelikan J. The Christian Doctrine*, vol. 1, p. 52). Но сразу наметилось и кардинальное отличие христианского вероучения от эллинистического мирозерцания в данном вопросе. Христианскую позицию на сей счет четко изложил св. Григорий Чудотворец в своем сочинении «К Феопомпу», где излагается следующий основной тезис: «Бог, бесстрастный в страданиях, в Своем бесстрастии господствует над страданиями, так как Своим страданием заставил страдать самые страдания... Он пришел на смерть, истинно сделавшись причастником смерти, но нисколько не воспринял в Себе страданий смерти, — бесстрастною и бессмертною Своею силою Он явился на смерть и от смерти уходит, как Бог» (*Sagarda H. И. Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский*, с. 314—315). Именно подобное органичное единство антиномий, глубоко чуждое языческой философии и религии греков, в корне отличало от них христианское вероучение. См.: *Crouzel H. La passion de l'impassible. Un essai apologetique et polemique du IIIe siecle // L'homme devant Dieu. Melanges offert au P. H. de Lubac*. P., 1963, p. 269—279. — 216.

¹⁴ Термин *λεγωφαί*, часто встречающийся в творениях преп. Максима, здесь предполагает, что Бог как бы заключает в Себе мир сущих, ограничивает или «описует» его. Интересно отметить, что выше преп. Максим употребляет тот же термин и в отношении «логосов» сущих. — 216.

¹⁵ В данном случае преп. Максим во многом следует за св. Григорием Нисским, который говорит, что человек как образ Божий исполнен всякого блага, при-сущего Первообразу (ибо Бог есть всякое благо), в том числе ему свойственно быть свободным и самовластным. См.: Творения святого Григория Нисского, ч. 1, с. 140—141. — 216.

¹⁶ Наречие *ἀλλως* можно понимать как в смысле «простоты» — одной из кататических характеристик Бога, — так и в смысле «не делая различия». Что касается первого, то учение о «простоте» Бога было характерно для многих отцов Церкви, и, в частности, сам преп. Максим в «Амбигва» говорит, что Бог никогда не выходит из Собственной неделимой Простоты (*ὁ μὴ διέσπαστος τῆς οὐκείας ἀμερόβης ἀλόγότητος ἐξιστάμενος*). См.: PG 91, 1257. — 217.

¹⁷ Этот образ воска и грязи воспринят преп. Максимом от Оригена. См.: *Ориген*. О началах, с. 206. — 217.

¹⁸ Уже встречавшееся разграничение «образа» и «подобия», распространенное в святоотеческой письменности. См. прим. 138 к «Главам о любви». Также см.: *Ladner G. B. Bildbegriff bei den griechischen Vätern und der byzantinische Bilderstreit // Der Mensch als Bild Gottes*. Hrsg. von L. Scheffczyk. Darmstadt, 1969, S. 161—162. — 217.

²⁰ Преп. Максим проводит параллель между христианином-подвижником и Иаковом (Быт. 27), который, в отличие от своего брата Исава («человека космато-го»), был «человек гладкий». — 217.

²¹ Как всегда, преп. Максим стремится обнаружить духовный, внутренний смысл повествований Св. Писания. В данном случае Иаков, уподобляемый подвижнику благочестия, вопрошается небесным Отцом относительно «образа (способа) познания». Обретение духовного ведения такой подлинный (или «испытанный — δοκιμος») подвижник не ставит себе в заслугу, считая это неожиданным даром Божиим. — 217.

²² Как отмечает Г. У. Бальтазар, данная глава во многом совпадает с одним местом из произведения Филона Александрийского «Quod Deus sit immutabilis» (91–92), но преп. Максим изменяет ряд мыслей Филона в духе христианского аскетического богословия. В целом же, «ведущей идеей главы является типично александрийский синергизм человека и Бога» (мы бы уточнили — типично православный синергизм). См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie* (2 Aufl.), S. 516–517. — 218.

²³ Букв. «чтобы показать [это ведение]» (πρὸς ἐπίδειξιν). — 218.

²⁴ *Σκοπία*: «Речь идет о тех, кто не достигает [ведения], стремясь [к нему] ради хвастовства, но терпит в этом полную неудачу. Поэтому [слова]: «Ибо ему следует прежде заложить основы [для ведения] любовью к ближним» и последующие означают, что истинное ведение приходит к кому-либо только через телесные труды, то есть через воздержание и любовь, посредством которых происходит очищение души. Ведь «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8)». — 218.

²⁵ Мысль преподобного заключается в том, что подлинно духовное ведение не есть односторонний (со стороны человека) акт познания. Это — взаимный процесс, все та же «синергия», лежащая в основе православной сoterиологии. Вообще, согласно преп. Максиму, грехопадение нарушило изначальную «синергию», заменив ее противостоянием Бога и человека. И только Воплощение Бога Слова, явившего Собой полное созвучие божественной и человеческой воли, восстановило в человечестве сей утраченный дар. В учении о «синергии» преп. Максим развивает общесвятоотеческую традицию, но особенно сильное влияние на него оказали здесь блж. Диадок Фотийский, преп. Макарий Египетский и св. Софроний Иерусалимский. См.: *Garrigues J. M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, p. 121–127; *Schönborn Ch. Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen, 1984, S. 129–131. — 218.

²⁶ Речь идет о цистернах для хранения вина и масла. — 218.

²⁷ Эта цитата у преп. Максима сильно отличается от текста «Септуагинты». — 218.

²⁸ Эта фраза почти точно воспроизводит одно высказывание Филона Александрийского (*Legum allegor.* 2, 36). См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie* (2 Aufl.), S. 542–543. — 218.

²⁹ «Научному» (ἐπιστημονική) знанию, согласно преп. Максиму, присуще как бы «прочитывать» идеи («логосы-смыслы») сущих вещей. Оно бесполезно, если оторвано от «практики», т. е. нравственного преобразования мира. Только религиозное (т. е. христианское) познание мира, немислимое без «делания», позволяет знанию быть действенным. Поэтому «созерцание Бога в природе, религиозное созерцание мира, несмотря на все ограничения, связанные с "исихией", — не только не устраниаются христианской мистикой, но признаются делом бесполезным и ненужным, в виду следующих — высших — ступеней и форм созерцания Бога, но такое именно созерцание входит, как необходимый и существенный элемент в христианскую мистику, является важным, характерным и определяющим моментом в теории и практике христианского аскетизма» (*Зарин С. Указ. соч.*, с. 425–426). Естественно, что такое подлинное ведение, высшей точкой которого является ведение Бога,

невозможно без преобразования самого человека Духом Божиим — идея, которую четко выразил позднее св. Григорий Палама в своих «Триадах». См.: *Meyendorff J. The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. N. Y., 1982, p. 183. — 219.

³⁰ Акцент на опытно (дейтельном) ведении, превышающем чисто теоретическое знание, характерен для многих святоотеческих творений, особенно аскетических. См., например, преп. Марк: «Оставивший деятельность и утверждающийся на простом ведении, вместо обоюдоострого меча, держит трость, которая во время брани, по Писанию (Ис. 36:6), пронзит руку его и, взойдя в нее, еще прежде врагов, — волеет яд надмения» (Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова, с. 16). Также блж. Диадок: «Знание опытом соединяет человека с Богом, не побуждая душу к речам о предметах... Мудрость же... обнаруживает самые действия знания, потому что первое действием, вторая же словом обыкновенно просвещает» (*Попов К. Указ, соч.*, с. 31–32). — 219.

³¹ Согласно преп. Максиму, Иуда предал Господа, побуждаемый не корыстолюбием, а славолубием. — 219.

³² Под εὐνῶντος μαθήτην, вероятно, подразумевается то «честное (искреннее) приобретение знаний», которое возможно лишь путем осуществления заповедей и достигается через добродетельную жизнь (т. е. через «делание»). — 220.

³³ Архимандрит Киприан по поводу этой главы замечает, что для Богопознания «нужно прежде всего очищение сердца, а затем и благоговейное дерзновение» (*Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы*, с. 279). — 220.

³⁴ Преп. Максим, находясь в русле аскетической традиции православного монашества, постигает Откровение Бога душе как «озарение» (ἐλλάμψς). Причем свет данного Откровения нельзя мыслить лишь как метафору; творения святых отцов показывают, что здесь подразумевается реальное присутствие Божественного Света. От преп. Макария Великого через преп. Максима Исповедника эта традиция последует преп. Симеоном Новым Богословом и позднейшими исихастами. См.: *Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского*, с. 35. — 220.

³⁵ Смысл данного толкования преп. Максима заключается в том, что «суббота» (день «отдыха», наступивший после «недели» подвигов и трудов на поприще практического делания) понимается как время, когда совершается естественное созерцание. Именно в это время подвижник «собирает» или «читает» (глагол ἀναλέγω имеет оба значения) «логосы» сущего и вкушает «божественное знание сущих» (τὴν θεῖαν τὴν ὄντων ἐπιστήμην), подобно тому, как ученики Господа в субботу срывали колосья и ели их. — 220.

³⁶ Ср.: «Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин. 12:48). — 220.

³⁷ Ранг и достоинство (τάξις καὶ ἀξία) «просто верующего», «ученика» и «апостола» у преп. Максима в данном случае, скорее всего, обозначают ступени совершенства христианской жизни. Они не есть нечто заранее установленное и предопределенное, но от воли и желания каждого человека зависит стать и «учеником» и «апостолом». Различие между «апостолами» и «просто верующими» наблюдается уже у Оригена, который говорит, что Господь изрек Апостолам более совершенные вещи (perfectiora), а толпе (turbus) — легкие и обычные (plana et communia) (см.: *Origene. Homelies sur la Genese*. P., 1976, p. 304. (Sources chrétiennes, № 7 bis)). Преп. Максим в данном плане выгодно отличается от александрийского учителя, ибо у него отсутствует эзотеризм, присущий последнему. — 221.

³⁸ Букв. «ипостась [вещей], подверженных тлению». — 221.

³⁹ Согласно преп. Максиму, закон Моисеев соотносится с вещами чувственными, существующими во времени, рождающимися и гибнущими. Евангелием же вводится «устройство умопостигаемых вещей» (τὴν τὴν νοητὴν κατὰστασιν). Здесь

еще раз подчеркивает духовность христианства по сравнению с вещественностью, телесностью религии ветхозаветного Израиля. — 221.

⁴¹ Так цитирует это место Св. Писания преп. Максим. — 221.

⁴² Выражения «субботы суббот», «обрезание обрезания» и «жатва жатв» восприняты преп. Максимом от Филона Александрийского. См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie* (2 Aufl.), S. 613. — 221.

⁴³ Говоря о «Субботе», «Субботах» и «Субботах Суббот», преп. Максим подразумевает под ними результаты трех стадий духовной жизни: практического делания, естественного созерцания и таинственного богословия. Просто «Суббота» есть отдохновение души или ее бесстрастие; оно позволяет душе обратиться к естественному созерцанию, а постоянный навык в последнем («Субботы») дарует душе свободу. Эта свобода является необходимым условием таинственного богословия, на стадии которого уже нет необходимости и в созерцании «более божественных логосов сущего», — душа, преисполненная любовным порывом к единственному Богу, заставляет и ум «ис-ступать» из всего сущего и устремляться только к Богу. Как отмечает С. Зарин, «на высших ступенях "экстаз" состоит в отрешении не только от всяких определенных проявлений сознательной жизни, но и в отрешении от собственной личности, вследствие всецелого и безраздельного поглощения всей личности созерцанием Бога. Свойство этого созерцания на данной ступени таково, что им исключается всякая возможность каких бы то ни было конкретных проявлений самосознательной жизни. Всякая личная жизнь как бы приостанавливается не только в духовных и психических, но и в телесных своих проявлениях. "Ум" — этот центр самосознательной жизни человека — остается совершенно неподвижным, будучи всецело прикован и поглощен объектом созерцания» (*Зарин С. Указ. соч.*, с. 460). «Таинственное богословие» преп. Максима, наверное, можно сравнить с тем состоянием подвижника, которое св. Исаак Сирийский называет «молитвенным созерцанием», говоря: «Иногда же от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно молитву уст, и молящийся в созерцании становится телом бездыханным, придя в восторг... Ибо движение языка и сердца к молитве суть ключи, а что после сего, то уже вход в сокровенные клетки. Здесь да умолкнут всякие уста, всякий язык; да умолкнет и сердце — этот хранитель помыслов, и ум — этот кормчий чувств, и мысль — эта быстропарающая и безыднная птица, и да прекратится всякое их ухищрение» (Творения иже во святых отца нашего Исаака Сириянина, с. 60). — 221.

⁴⁴ Ср. Евагрий: «Бесстрастием я называю не уничтожение действительного греха — это называется воздержанием, но отсечение страстных помыслов в душе — это святой Павел назвал духовным обрезанием тайного иудея» (PG 79, 1229). — 222.

⁴⁵ 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». Собранные во время этих «жатв» духовные «плоды» приносятся Богу. — 222.

⁴⁶ По мнению Г. У. Бальтазара, в предыдущей главе мысли преподобного ассоциировались с «законом и пророками» (ср. I, 35), а в данной главе прослеживается ассоциация с «Евангелием». См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie* (2 Aufl.), S. 615. — 222.

⁴⁷ Другими словами, когда в каждом из сущих наступает внутреннее соответствие и равновесие между получаемой от Бога «энергией» и «энергией», направленной на Бога, то тогда Бог «почивает». Но этот «покой Божий» одновременно является «покоем» и для твари. Согласно учению преп. Максима, Бог является не только причиной, но и Целью всякого движения сущих, и данная Цель есть «покой» (στάσις). См.: *Völker W. Zur Ontologie des Maximus Confessor // ...und fragten*

nach Jesus. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für E. Barnikol. B., 1964, S. 71. — 222.

⁴⁷ Согласно учению неоплатоника Прокла, все сущее, иерархически упорядоченное, подразделяется на «не допускающее сопричастие» (*ἀμετέχτος*), «допускающее сопричастие» (*μετέχτος*) и «сопричастующее» (*μετέχων*) (см.: *Rogues R. L'univers dionysien*. P., 1983, p. 73—75). Данная идея, видимо посредством «Ареопагитики», была воспринята преп. Максимом, который, правда, сохраняет только два последних члена этой триады. Однако подобная идея включается им в обобщающий синтез христианского вероучения, где (см. следующую главу) между сотворенными сущностями и Творцом сохраняется глубокая пропасть (как бы «онтологическое зияние»). По словам Г. В. Флоровского, «есть бесконечное расстояние между Богом и тварью, и это *расстояние природ*. Все удалено от Бога, и *отстоит* от Него не местом, но *природою*, — *οὐ τόλῃ, ἀλλὰ φύσει*, по выражению Дамаскина. И это расстояние никогда не снимается, но только как бы перекрывается безмерною Любовью Божией» (*Флоровский Г. В. Тварь и тварность* // *Православная мысль*. Вып. 1. Париж, 1928, с. 179). — 223.

⁴⁸ Другими словами, все эти атрибуты (благость, бессмертие и т. д.) неотделимы от Бога, и бытие Его немислимо без них. — 223.

⁴⁹ Согласно св. Василию Великому, «число семь в Библии символизирует "этот мир", наш реальный тварный мир, сотворенный Богом в семь дней. Число восемь символизирует будущий мир, вечность. Восемь — это семь плюс один, поэтому первый и восьмой день как бы совпадают по своему значению: так, воскресенье — это последний, восьмой день, день конца ветхого мира и в то же время первый день нового творения» (*Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие*, с. 152). Преп. Максим подчеркивает также значение «седьмого дня», который как бы «опи-сует», или замыкает и ограничивает, движение, присущее временному бытию (*τῆς ἡφαιμένης ἰδιότητος*). Тем самым, «седьмой день» подготавливает «день восьмой» и служит переходом к нему. Вообще, символика этих дней была широко распространена в патристике и частично восходит к Филону Александрийскому, для которого «восьмой день» соотносится с умопостигаемым миром. См.: *Dölger F. J. Das Octogon und die Symbolik der Achtzahl* // *Antike und Christentum*, 1934, Bd. 4, Hft. 3, S. 153—187. — 223.

⁵⁰ Мир, в смысле «покоя» (*εἰρήνη*), создает ум в качестве храма Божиего. — 224.

⁵¹ В данном случае преп. Максим опять употребляет термин «нипостась», который предполагает скорее значение «бытия, существования, сущности». В «Амбигва» он говорит об «нипостаси всех тварных вещей» (*τῇν πάντων τῶν ὑφ' οὐράν ὕλητος*), которая подразделяется на пять пар противоположностей (см. PG 91, 1304), — здесь речь идет об общей основе материальной вселенной. В данной же главе термин «нипостась» приобретает несколько иной оттенок; уточнение *πάσων* намекает на бытие конкретное, индивидуальное. — 224.

⁵² Полнота обожения достигается в «мистическом экстазе», слиянии с Богом, не приводящем, однако, к растворению духовного «я» человека. Удостоившийся столь великой благодати подвижник как бы уже здесь «воскресает из мертвых» (глагол *ἀνέστη* предполагает и это значение). Намечая две формы проявления идеи обожения в древней Церкви (реалистическую и идеалистическую), И. В. Попов относит преп. Максима к идеалистическому направлению и замечает: «Для христианских мыслителей идеалистического направления обожение есть, во-первых, нравственное единение с Богом, уподобление Его свойствам, во-вторых, то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной, в-третьих, слияние двух неделимых в чувстве взаимной любви, когда ледяная перегородка, разделяющая два самосознающих атома, тает и две личности, как шарики ртути, коснувшись друг друга, соединяются как бы в одно существо. Чело-

века соединяет с Богом богоподобие нравственно измененной личности, экстаз ума и экстаз любви» (Попов И. В. Идея обожения в древне-восточной Церкви, с. 191). С этим наблюдением можно во многом согласиться, за исключением того сравнения, которое проводится между обожением и слиянием «шариков ртути», которое представляется неудачным. — 224.

³³ Вероятно, преп. Максим подразумевает здесь фразу Господа: «Свершилось» (Ин. 18:30). — 224.

³⁴ Уже известная триада преп. Максима: «бытие» — «благобытие» — «вечнобытие» (см. прим. 135 г стр. 123). Она восходит к Клименту Александрийскому, который говорит, что Христос, и прежде бывший для нас причиной бытия и благобытия, после Воплощения является Причиной всяческих благ, то есть дарует не только «жизнь» (ζῆν) и научает «благожизни» (εὖ ζῆν), но и является Подателем будущей «вечножизни» (τὸ αἰὶ ζῆν). См.: *Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*, S. 7–8. — 224.

³⁵ Различие «логоса» и «тропоса» в данном случае соотносится и с различием «делания» и «созерцания», и с их единством. В этой и последующих главах страсти и Воскресение Христово символизирует, помимо прочего, и процесс духовного преуспевания. Поэтому в данном конкретном месте речь идет о пятнице накануне Пасхи, которая в Ин. 19:14 так и называется «приготовлением (παράσκενῃ) Пасхи». — 224.

³⁶ Суть развиваемых здесь преп. Максимом мыслей заключается в том, что наше здешнее, даже и духовное ведение («умопостижение»), никоим образом не может сравниться с тем «лицезрением лицом к лицу», которого удостоиваются праведники в горнем мире. — 225.

³⁷ Букв. «от бесчестия триумфа» (θράμβρον καὶ ὀνειδούς). Вероятно, здесь имеется скрытая ассоциация с тем фактом, что для римских императоров обычным было при своем триумфальном возвращении с войны вести с собой побежденных врагов, как бы придавая их публичному позору. — 225.

³⁸ Букв. «знает видимость сказанного» (τὸν λεγόμενον τὴν ἔμφασιν). Скорее всего, преп. Максим подразумевает, что ведущий человек стремится постигнуть и постигает духовную суть явлений, которая скрывается за их внешней проявленностью. В том числе, он стремится постигнуть и постигает духовный смысл фактов земной жизни и смерти Господа. — 225.

³⁹ Думается, что преп. Максим здесь имеет в виду известное евангельское повествование о распятии Господа (см. Мф. 27:35; Мк. 15:24; Лк. 23:34; Ин. 19:24; Пс. 21:19), на что указывают и чисто терминологические совпадения. — 225.

⁴⁰ Речь идет об «отпечатках» (τόλως) возможных грехов, которые рисуются нашим воображением и запечатлеваются в душе. — 225.

⁴¹ *Схolia*: «Нас, одержимых сребролюбием и приносящих себя в жертву маммоне, облачают эти слова». — 225.

⁴² Данную и последующую главы Г. У. Бальтазар называет «центром этого произведения» преп. Максима, ибо здесь с предельной отчетливостью фиксируется связь учения о Домостроительстве Воплощения Слова и собственно «теологии». См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie* (2 Aufl.), S. 628. — 226.

⁴³ Согласно преп. Максиму, Крест и Гроб Господни не только суть исторические реалии, но имеют и вселенское, как бы «космическое» значение, ибо они определяют образ бытия как мира чувственного, так и мира умопостижимого (τὰ φαινομενα и τὰ νοημενα). По определению В. Н. Ильина, «во всеединстве своих аспектов крест — живой и конкретный символ основной премирной онтологической Истины христианства, могущей быть формулированной, как *жизнь через смерть* (премирно и предвечно), как *"попрание смертию смерти"* (во времени, икономически). В этом смысле крест есть литургическая мораль эсхатологии и эсхатологическая мораль литургии. Над всем же сим возвышается его божественная, безна-

чальная онтология. Ибо Литургом креста является Сам безначальный и предвечный его Носитель» (Ильин В. Н. Основные вопросы символики Креста Господня // Православная мысль, вып. 1, с. 128). На эту божественную онтологию Креста (также как и Гроба) и указывает преп. Максим. — 226.

⁶⁴ Другими словами, Бог Слово (Логос), являясь связующим центром всего тварного мироздания, Творцом и Спасителем его, Сам не связан естественными узами с ним, ибо бесконечно превосходит все творение. — 226.

⁶⁵ Преп. Максим употребляет множественное число («века, времена, места»). Что касается «относительного», то в данном случае оно (τὸν λόγον τι) означает известную аристотелевскую категорию (одну из десяти) «отношения». Поэтому, согласно преп. Максиму, понятия «век, время и место» соотносятся с этой категорией. — 226.

⁶⁶ Иначе говоря, «логосы», составляющие как бы «умную структуру» чувственного космоса, делают возможным частичное познание Логоса, Который тождествен Премудрости Божией. С другой стороны, эти «логосы» находят свое отражение в чувственном мире и становятся доступными нашему постижению, отражаясь в познании как «способы умозрения». Согласно Евагрию, который в этом, как и в ряде других случаев, является несомненным предшественником преп. Максима, «умопостигаемый мир», в который вступают «чистые сердцем», состоит из «логосов этого мира» (ἐκ τῶν λόγων τοῦτου τοῦ κόσμου). См.: *Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*, p. 384. — 227.

⁶⁷ Данные высказывания преп. Максима предполагают ту мысль, что наше пребывание в чувственном мире имеет педагогическую цель: пока мы еще являемся «младенцами во Христе», мы связаны с ним прочными узами, которые перестают удерживать тех, кто достиг духовного возмужания, то есть обрел святость жизни и соответствующее ей высшее ведение. *Схолия*: «Эти слова направлены прямо против иконоборцев. Заметь, что [наше] здешнее знание определяется как частичное. Премудрость же Божия целиком пребывает в мире, согласно изречению Богослова: "В мире был, и мир чрез Него начал быть" (Ин. 1:10)». — 227.

⁶⁸ В синодальном переводе — «им», но в тексте преп. Максима, соответствующем тексту «Септуагинты», стоит «нам» (как и в церковнославянском переводе). — 227.

⁶⁹ Греческое слово λόγος, помимо «труд, работа», может иметь значение «страдание, мучение, боль». Оба смысла данного понятия тесно взаимосвязаны. — 227.

⁷⁰ Ирод, Пилат и иудеи суть символы как бы «духовного загнивания» души, остановившейся на самых низших ступенях познания, а поэтому и предающей Бога Слово (Логос) в силу того, что она растаптывает свой «образ Божий», требующий постоянного духовного преуспеяния. — 227.

⁷¹ *Схолия*: «И каждый из нас, вследствие неведения прилепляясь к чувственным вещам, приписывает себя к царству кесаря и предает Слово на смерть Пилату, то есть чувству. А согрешающий и обретающий порочные навыки совершенно подчиняется кесарю и Пилату. Иудеем же является тот, кто, отвергая Царствие Божие, прилепляется тирании диавола». — 228.

⁷² «Иудеи» здесь соотносятся с теми «душевными», которые не принимают «того, что от Духа Божия» (1 Кор. 2:14). А отвержение этого Духа естественным образом приводит их к тирании диавола (см. Ин. 8:44). — 228.

⁷³ Преп. Максим здесь, как и во многих других местах своего сочинения, остается верным тому «церковному гносису», который получил наибольшее развитие в трудах александрийских богословов. Так, у Климента Александрийского единство «делания» и «знания» составляет сущностный момент идеала «церковного гностика», а поэтому «гносис» есть «совершенство веры и по ее нравственной стороне» (*Миртов Д. Указ, соч.*, с. 205). Истоки этого «церковного гносиса» восходят к Новому Завету, где также истинный христианский "гносис" неразрывно связан с

нравственным усовершенствованием христианина» (Зарин С. Указ. соч., с. 391). — 228.

⁷⁴ Ср. Евагрий: «Духовный (умопостигаемый) меч есть духовное слово, которое отделяет душу от тела или от порока и неведения» (Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique, p. 187). — 228.

⁷⁵ В тексте (который, видимо, здесь испорчен) стоит просто τὸ εὖ («благо»); но, вероятно, подразумевается εὖ εἶναι («благобытие»). — 228.

⁷⁶ Имеется в виду буква иота, которая в греческом языке обозначает число десять. — 228.

⁷⁷ Можно перевести: «Мир добродетелей, соответствующий [духовному] деланию». Но контекст всей фразы подсказывает избранный вариант перевода. — 229.

⁷⁸ Дательный падеж (τῷ λυεῖναι) здесь можно понимать и в инструментальном смысле: «посредством Духа». Однако в данном случае речь идет скорее о духовном возмужании Господа по человечеству, которое позволило Его Божественной природе явить Себя в полную силу. — 229.

⁷⁹ Так, думается, лучше переводить наречие φουσιῶς. Эта глава дает иную символику числа 30, по сравнению с предыдущей, где оно рассматривается μυστικῶς. Преп. Максим как бы намечает несколько уровней постижения такой символики: уровень естественного созерцания (φουσιῶς), делания (πρακτικῶς) и умозрения (νυσωτικῶς). Вероятно, последний, соотносящийся с τῇν λανθασφον θεολογίαν, органично переходит в уровень мистического (таинственного) богословия (μυστικῶς). — 229.

⁸⁰ Под «лучшим» преп. Максим понимает духовное начало в человеке (душу, ум), а под «худшим» — начало плотское, телесное. Ср. высказывания преп. Феодора Студита: «высшее не должно поработаться низшим — вот наилучший закон для души и тела» и «тело — жеребец: если слишком откармливается, то бесится и низвергает всадника — ум» (цит. по: Доброклюнский А. П. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Т. 1. Одесса, с. 471). — 229.

⁸¹ Схолия: «Потому что себялюбие и чревоугодие происходят от неведения Бога, и через них мы впадаем в привязанность к плоти в миру. И если мы через любовь к Богу, действующую по отношению к ближнему благодаря соблюдению заповедей, не окажемся вне этих [пороков], то мы не сможем пребывать непреложными в добре». — 229.

⁸² Преп. Максим употребляет термин σιγή, который в данном случае у него обозначает невыразимость и неизреченность Божества. В таком же значении встречается это понятие и в «Мистагогии» (гл. 4). Подобное словоупотребление было достаточно широко распространенным в ряде религиозно-философских течений поздней античности (гностицизме, герметизме, неоплатонизме) (см.: Bauer W. Wörterbuch zum Neuen Testament, S. 1485—1486). Независимо от этих течений, св. Игнатий Богоносец стал первым из христианских писателей, использовавших данный термин применительно к Богу. Он говорит, что есть единый Бог, явивший Себя через Иисуса Христа, Сына Своего, Который есть Слово Его, происшедшее из Молчания (ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών) (см.: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. P., 1969, p. 86 (Sources chrétiennes, № 10)). Здесь речь идет о Воплощении Слова, которым Бог прервал Свое «Молчание», сделав Себя явным для твари (прежде всего — для людей). После св. Игнатия этот термин употреблял в своей «теологии» Дионисий Ареопагит (см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1232). От них обоих и зависит, скорее всего, преп. Максим. Для последнего характерно и утверждение, что «Молчанию» Бога должно соответствовать и наше благоговейное «молчание» почитания Его. В «Амбигва» он, говоря о таинстве Воплощения, высказывается, что это таинство «вмещает» только одна вера, молчаливо почитающая Слово (σιγῇ τιμῶσα τὸν Λόγον), существу Которого не соответствует никакое слово [тварных] сущих. См.: PG 91, p. 1057. — 229.

⁸³ Как и в предшествующем предложении преп. Максим использует термин «λογόμαχον», имеющий и значение «субстрата, основы», и значение «субъекта, подлежащего». — 230.

⁸⁴ Другими словами, сущность первична (πρωτολογισμένην) по отношению к способности, которая содержится в ней. — 230.

⁸⁵ Толкование образа Моисея в данной и последующих главах во многом совпадает с мыслями св. Григория Нисского, который говорит, что Моисей, дерзнув войти во мрак неведения, оказался внутри незримых [сущностей], то есть проник в «святынище божественной мистагогии» и здесь удостоился «неизреченного научения Божия». См.: *Gregoire de Nysse. La vie de Moise*, p. 82–92. — 230.

⁸⁶ Здесь преп. Максим явно развивает мысли, столь характерные для богословия «Ареопагитик», относительно «Божественного Мрака». См.: *Лосский В.* Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита // *Богословские труды*, 1985, вып. 26, с. 167. — 231.

⁸⁷ Букв. «парадигматическое ведение сущих». Речь идет о ведении небесных прототипов («логовосов?») земных вещей. — 231.

⁸⁸ Подразумевается: «спускается с горы Синай», уподобляясь Моисею, который является прообразом духовно-совершенного христианина. — 231.

⁸⁹ Ср. св. Григорий Нисский: скиния есть Христос, «Божия Сила и Божия Премудрость»; она, будучи по естеству Своему нерукотворной, устрояется среди нас. Поэтому она одновременно есть и нетварная, благодаря Своему «предсуществованию» (τὸ πρὸυλάττειν), тварная, поскольку обретает Свое материальное устройство. См.: *Gregoire de Nysse. Vie de Moise*, p. 220. — 231.

⁹⁰ Здесь преп. Максим суммирует в нескольких фразах основные принципы своей экзегезы, находящейся в традициях александрийской школы. — 231.

⁹¹ Более подробно уподобление Св. Писания человеку развивается в гл. 6 «Мистагогии». — 231.

⁹² Можно перевести и так: «Саму Истину, пришедшую к нам (доступную нам) посредством букв». — 232.

⁹³ В плане духовного преуспеяния уровень «закона» соответствует «младенчеству во Христе» (1 Кор. 3:1–3). Как показывают дальнейшие главы, «пророки» соотносятся с «душевным», а Евангелие — с «духовным» уровнем этого преуспеяния. — 232.

⁹⁴ Букв. «Слово по Господу» или «Слово в Господе» — этой фразой преп. Максим обозначает явление Слова людям. — 232.

⁹⁵ Преп. Максим точно следует тексту «Септуагинты». Синодальный перевод опускает слово «красоты». — 232.

⁹⁶ В данном случае преп. Максим явно предвосхищает учение св. Григория Паламы и исихазов, которые «отождествляют божественную реальность, являющуюся святым со светом, который видели ученики Господа при Его Преображении на Фаворе» (*Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие, с. 343). Ибо, согласно учению св. Григория Паламы, «Адам до греха участвовал в этом божественном свете и блеске и, облеченный в истину, как бы в одежду славы, не был наг. Образ этого света Господь показал ученикам на Фаворе, являя, какими мы были некогда и какими в будущем веке Он намерен нас сделать, если мы в меру наших сил пожелаем жить подобно Ему» (*Епископ Алексий.* Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906, с. 26). Эта мистика Фаворского света определила не только всю православную аскетику и богословие, но наложила неизгладимый отпечаток на византийское искусство. См.: *Charlambidis C.* The Meaning of the Representation of the Light of Thabor in Byzantine Art // *Kleronomia*, 1975, t. 7, p. 123–129. — 232.

⁹⁷ Как отмечает К. Де Фогт, данная глава, начало которой представляет цитату из св. Григория Богослова («Слово» 31), в рукописной традиции имела и свою

особую жизнь. В некоторых рукописях она, в частности, фигурирует под названием «Эпилог, или Комментарий к Символу веры св. Григория Чудотворца». См.: *De Vogt C. BHG 715 b: un texte de Maxime le Confesseur // Analecta Bollandiana*, 1988, t. 106, p. 272. — 234.

¹³¹ Смысл данного предложения заключается в том, что если Бога понимать как «мыслящего», то происходит ограничение Его (Он «описуется»), поскольку всякое мышление требует своего объекта и в определенной степени зависит от него. Если же постигать Бога как «мыслимого», то это также предполагает некую ущербность Его, ибо объект мышления, в свою очередь, зависит от субъекта и подчиняется ему. — 234.

¹³² Аналогичные мысли развиваются преп. Максимом и в первой сотнице (I, 82). В данной главе опять вызывает затруднение перевод термина ὑποκειμενον, который мы в первом случае переводим как «субъект», а во втором — как «субстрат». — 234.

¹³³ Таким образом, Бог образно представляется преп. Максимом в качестве центра, соединяющего в Себе прямые линии — «логосы» сущего. Идея, восходящая к Дионисию Ареопагиту (а через него — к Проклу), но ей преп. Максим, как всегда, придает звучание, характерное только для него. — 234.

¹³⁴ Намек на учение об «ис-ступании» («экстазе»), контуры которого ясно намечаются преп. Максимом в ряде его творений. Этот «экстаз» завершает собой «делание» и «ведение» («гносис»), которые являются предшествующими ступенями его и без которых он немислим. Здесь опять преп. Максим является несомненным предтечей последующих исихастов. У них учение об «экстазе» тесно соединилось с учением об «исихии» и «умной молитве». Так, согласно св. Григорию Синаиту, «экстаз» есть третья, завершающая стадия «умной молитвы», начинающейся с «таинственного действия ума в союзе с очистительной силой духа (то есть «неделание» как начало «исихии»), а затем проходящую стадию «созерцания», чтобы путем «восхищения ума» достичь «экстаза» и созерцать «безначальную и несозданную благодать Божию». См.: *Сokolov И. И.* Св. Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский, его трубы и учение об исихии. СПб., 1913, с. 32. — 235.

¹³⁵ В данной главе преп. Максим еще раз намечает те ступени, которые проходит душа при своем восхождении к Богу. Первый этап этого восхождения — очищение души от страстей и помыслов, осуществляемое посредством «нравственного любомудрия». Второй этап — «естественное созерцание», которое связано с постижением различных логосов сущего и, судя по главе, также имеет несколько ступеней: нижняя включает в себя созерцание «логосов естества», затем следуют «умозрения» (νοήματα), а за ними — постижение «логосов Промысла». Постепенное развитие «естественного созерцания» позволяет достичь «таинственного богословия», т. е. высшей точки концентрации духовных сил человека, когда происходит как бы «собирающие» ума воедино, позволяющее ему постичь «логос (смысл) Единицы» (τὸν λεγόμενον λόγον) — сверхразумную тайну Божественного Троиинства. — 235.

¹³⁶ Ср. Евагрий: «И добродетели, и пороки делают ум слепым; первые для того, чтобы не видеть ему пороков, а вторые — чтобы не видеть добродетелей» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 644). — 235.

¹³⁷ Преп. Симеон Новый Богослов также говорит, что стремящийся к духовному совершенству человек должен быть «нечувствительным и слепым» (ἄσθητος καὶ τυφλός) по отношению к мирским вещам. См.: *Völker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*. Wiesbaden, 1974, S. 52. — 235.

¹³⁸ Известную евангельскую притчу (Мф. 13:31–32) преп. Максим здесь толкует в аспекте своего учения о «логосах» сущего, средоточием и центром которых является Слово Божие (Логос). — 235.

¹⁰⁸ Объясняя это изречение Господа, преп. Максим, как он это неоднократно делает, использует многозначность понятия «логос». Человек, обладающий верой с горчичное зерно, может «словом» передвинуть гору, то есть тем «словом» (и «разумом»), которое является отражением Слова Божия (высшего Разума). — 236.

¹⁰⁹ Букв. «возводя возвышенность благ». — 236.

¹¹⁰ Неточная цитата из Исх. 34:2. — 236.

¹¹¹ Подразумевается та мысль, что в свете Евангелия проявляется и становится ясным духовный смысл Ветхого Завета. — 236.

¹¹² В цитате у преп. Максима пропуск слова «Своего». — 236.

¹¹³ Данную мысль преп. Максима, наверное, можно понять следующим образом: познавший смысл Божественной Единицы или Троиинства Божества, то есть посвященный в учение о Боге в Самом Себе, познает и смысл Домостроительства Божиего, проявляющийся в логосах Промысла и Суда. — 237.

¹¹⁴ Здесь, вероятно, подразумевается то, что из всех навыков, приобретенных в здешней жизни, навыки в духовном делании, созерцании и богословии наиболее полно переходят с нами в жизнь вечную. В. Лосский, толкуя эту главу в связи с одним местом из «Амбигва», отмечает, что у преп. Максима три этапа совершенства, намеченные Оригеном и развитые Евагрием, трансформируются и созидаются заново на основе христологической схемы: «делание» соответствует телу Христа, «естественное ведение» — Его душе, а «богословие» включает две стадии. Первая — «простая мистагогия богословского ведения» — соотносится с человеческим умом Христа, а вторая, являющаяся как бы «анофасисом», превышающим тварный ум, соответствует Божеству Христа. См.: *Lossky V. Le Probleme de la «Vision face à face» et la tradition patristique de Byzance // Studia Patristica, 1957, vol. 2, pt. 2, p. 534. — 237.*

¹¹⁵ Глаголом *λαοιχέω* в христианской литературе часто обозначалось наше временное пребывание в здешней жизни (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1042*). Так, в «Послании к Диогнету» говорится, что «христиане пребывают в тленном (*λαοιχόοι ἐν φθαρτοῖς*), ожидая нетления на небесах» (*A Diognete. P., 1965, p. 66 (Sources chrétiennes, № 33 bis)*). Характерно, что св. Климент Римский надписывает свое послание следующим образом: «Церковь Божия, живущая на чужбине в Риме (*ἡ λαοιχόοσα Ῥώμην*)...», подчеркивая этим, что Церковь есть «Странница» в этом мире. См.: *Die Apostolische Väter. Hrsg. von J. A. Fischer. München, 1981, S. 24. — 237.*

¹¹⁶ *Σκοπία*: «Пришельцами живут все святые, созерцающая истину, словно отраженную в зеркалах и иносказательную. Иконоборцы же, не соглашаясь зреть истину, отраженную в зеркалах, совершенно отпали от нее». — 237.

¹¹⁷ В данной цитате у преп. Максима опускается выражение «у Тебе». — 237.

¹¹⁸ Подразумевается, видимо, храм Божий. — 237.

¹¹⁹ Ср. Ориген, который говорит, что Иисус Христос «находится везде и проникает всё; и мы уже не должны представлять Его в том унижении, какое Он принял вместе с нами ради нас, т. е. в той ограниченности, которую Он имел в нашем теле на земле, находясь среди людей, — не должны думать, будто Он заключен в каком-нибудь одном месте» (*Ориген. О началах, с. 179*). — 237.

¹²⁰ Перевод этого места вызывает затруднение. Преп. Максим проводит различие между *ἀγίων ἀγιώτα* (выражение, которое мы перевели, несмотря на сравнительную степень, как «святая святых») и *τὰ ἅγια τῶν Ἀγίων* (в нашем переводе — «Святейшая святых»). Речь здесь идет, скорее всего, о входе архиерея из храма в алтарь. — 237.

¹²¹ Для преп. Максима Св. Писание есть воплощение Слова Божиего. Поэтому он часто отождествляет это Слово, то есть второе Лицо Св. Троицы, со «словом Божиим», то есть речениями Св. Писания. Это не два различных «слова», но единое Слово Божие; «логосы» Св. Писания, как и «логосы» тварных вещей, нераз-

равно соединены с единым «Логосом» (см.: *Croce B. Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore. Milano, 1974, p. 36–39*). Ср. Ориген: «Все Слово Божие, Которое в начале было у Бога, не есть многословие, ибо Оно не есть слова, но является единым Словом, состоящим из множества умозрений (ᾠλογημάτων), и каждое умозрение есть часть целого Слова» (*Origene. Commentaire sur Saint Jean, t. 1. P., 1966, p. 380 (Sources chrétiennes, № 120)*). — 238.

²⁰ Здесь у преп. Максима опять звучит тема «подражания Христу», Который предстает как «архетип» человечества. Истоки этой темы, постоянно звучащей в святоотеческой письменности, восходят к Новому Завету, и данная органичная связь со Св. Писанием прослеживается во всей последующей христианской литературе. См.: *Plank P. Mimesis Christu. Zur Interpretation der 52. Heiligengeschichte des Ioannes von Ephesos (507–586) // Unsere ganzes Leben Christus unsers Gott uberantworten. Studien zur Ostkirchlichen Spiritualität. F. von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Göttingen, 1982, S. 167–182*. — 238.

²¹ Учение о Логосе как «произнесенном Слове» было первоначально развито некоторыми древнехристианскими апологетами (св. Иустином Мучеником и др.). Но в отличие от них преп. Максим не акцентирует в этой главе космологическое значение Слова. Он скорее ближе к св. Иринею Лионскому, который стремился устранить космологический принцип в понятии Логоса и «на его место поставить онтологическую идею о Логосе, как постоянном самооткровении Божества» (*Спаский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов, с. 15*). Характерно, что св. Григорий Палама также использовал эту древнюю метафору «слова произнесенного» и «слова внутреннего», но для того, чтобы показать отличие Божественного Слова от нашего человеческого слова. При этом, однако, он также уподоблял Бога Отца Уму (или Разуму), а Бога Сына — Слову (см.: *Архиепископ Алексий. Указ. соч., с. 17–18*). Соотношение Отца и Сына, как Ума и Слова, отразилось и в православном литургическом богословии: «Богословы, говоря о бесстрастном рождении Отцом Сына и изведении Духа, иногда именуют Лица Св. Троицы "Умом, Словом и Духом". Нерожденный Отец есть премирный, безначальный Ум. Он предвечно, невыразимо рождает собезначальное, сообразное и соприносущее Личное Слово и испускает просиянием Божественного Духа, — собезначальное, благого, правого и равномошного» (*Епископ Вениамин Милов. Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977, с. 10*). — 238.

²² Представление о Христе как «Ангеле» имело некоторое распространение в раннехристианской письменности до IV в. («Пастырь Ермы» и т. д.), хотя и не сыграло существенного значения для развития православной богословской мысли. В отличие от еретических форм «ангелохристологии», древние христианские писатели, если и применяли такое обозначение в отношении Господа, никогда не уподобляли Его прочим тварным ангелам. См.: *Grillmeier A. Christ im Christian Tradition, vol. 1. L.; Oxford, 1975, p. 46–53*. — 238.

²³ Тема «подражания Христу» здесь рассматривается в своеобразном аспекте: если Господь, воплотившись, стал «Ангелом», то и познавшие смысл Домостроительства и уподобляющиеся Христу во всем также становятся «ангелами». — 238.

²⁴ *Схолия*: «"Бог ста в сонне богов" (Пс. 81:1). Увидь силу ангелов и узри, что неверующему нужно сочетать главу с членами, но поскольку он есть неверующий, то он — осужден». — 238.

²⁵ Данную фразу, скорее всего, следует понимать в том смысле, что будущий век жизни всяких пространственных измерений. — 238.

²⁶ *Схолия*: «Кто обитает в земле халдеев и кто — в Харране Месопотамском? Кто направляется в землю благую, которую Бог обещал даровать любящим Его?» — 239.

²⁷ Эта символика библейской топографии восходит к александрийской традиции: о «Халдее» как земле духовного идолопоклонничества говорил Ориген, а

Филон трактовал «Харран» как промежуточное состояние между «мнением» (δόξα) и «знанием» (ἐπιστήμη). См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie* (2 Aufl.), S. 639, — 239.

¹²⁸ Не совсем ясно, что понимает преп. Максим под *παύματα καὶ ὀνόματα καὶ ἄξιόματα*, но, судя по контексту, под ними следует подразумевать небесное, ангельское воинство. — 239.

¹²⁹ *Σχολία*: «Потому что издревле, до [Своего] обитания [во плоти], и ныне, после [этого] обитания, Слово Божие духовно обитает в нас, возводя [нас] к более божественному». — 239.

¹³⁰ Словом *ἐκπαίδευον* преп. Максим намекает на «педагогическую» роль Ветхого Завета в прошлом. Эта мысль у него связана с упоминаемой идеей Христа-Педагога. — 239.

¹³¹ Преп. Максим вновь применяет свою обычную пару понятий «логос—тропос». Под «логосом» в данном случае понимается та основная идея или внутренний принцип, на который ориентируется подвизающийся в добродетельной жизни, а под «тропосом» — способ осуществления этой идеи в реальном бытии. — 240.

¹³² Преп. Максим здесь точно следует «Септуагинте», но глагол *ἐλμα* употребляется в ином значении, чем он дается в синодальном переводе («спешить»). Преп. Максим избирает прямое значение этого глагола («тащить, влечь»), которое использовано также и в Ин. 12:32. — 240.

¹³³ Думается, что под «различением» (или «способностью к различению» — *διάκρισις*) преп. Максим подразумевает то постоянное пребывание Господа («духовного Солнца») в нас, благодаря которому мы обретаем способность различать всё сущее в мире. Но, возможно, здесь имеется в виду то «различение», о котором говорит преп. Макарий, признающий ум «борцом со злым началом в области чувств и мыслей». Поэтому «деятельность ума состоит в различении помыслов и подавлении их. В душе, рассуждает Макарий, ежеминутно борются множество помыслов. Из них одни производятся самою душою, другие внушены людьми, а третьи навеваются демонами. Подвизник должен уметь разобраться во всех этих мыслях, отличить добрые и полезные от злых и вредных» (*Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского, с. 89). — 240.

¹³⁴ В тексте «премудрость» со строчной буквы, но мы предполагаем, что преп. Максим здесь вдохновляется Прем. 8:1–4. — 240.

¹³⁵ Преп. Максим опускает «Аналонскую». — 240.

¹³⁶ Ср. Евагрий: «Духовная (умопостигаемая) луна есть разумное естество, которое освещается Солнцем правды» (*Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre*, p. 118–119). — 241.

¹³⁷ Это выражение преп. Максима, вероятно, указывает на сопричастность жизни неистинной, неподлинной, тленной и телесной, в противоположность Жизни истинной, то есть Господу. Ср.: «иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. 8:22). Кстати сказать, выражение «мертвая жизнь» (*νεκρὸς βίος*) встречается у св. Григория Нисского. См.: PG 44, 1022. — 241.

¹³⁸ Букв. «аподиктически»; другими словами, и «логос» (смысл) богословия, и таинство Домостроительства Божия о нас недоступны для тех, кто подходит к ним с позиции «чистого разума». Согласно архимандриту Сильвестру, идея Бога, приходящая человеку, не может развиваться без участия личной мысли и свободы духа. Но это не означает, что «мысль наша своим логическим процессом приводит нас к уверенности в бытии Божьем, как такой истине, которая как после этого стала известною или достоверною, быв открыта и доказана разумом» (*Архимандрит Сильвестр*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 1. Киев, 1884, с. 218). — 241.

¹³⁹ Обычное для преп. Максима выделение двух этапов духовной жизни: «действия» и «созерцания». Характерно, что преп. Максим не устает подчеркивать тес-

ную и органическую связь обоих этапов, и ему глубоко чуждо какое-либо пренебрежительное отношение к «деланию». Собственно говоря, «созерцание» есть то же «делание», только в иной, более духовной, сфере бытия. До преп. Максима это четко выразил Климент Александрийский: «Подлинный гностик и дела соответствующие совершает; кто же дел не совершает не есть гностик. И можно знать правые дела и не знать умопостижимых таин. Затем тот, кто умеет совершать одни дела из-за страха наказания, другие же из-за обещания воздаяния, научается преуспеянию гностика, совершающего дела по любви» (*Сагарда А. «Ипотипосы» Климента Александрийского // Христианское чтение, 1913, ч. 1, с. 1124*). Поэтому для православных богословов и подвижников был глубоко чужд лже-аскетический спиритуализм. Бесстрастие (как необходимое условие созерцания) для них не есть нирвана, но возвышенное делание духа, оно — «преображенное бытие, новый этап в действовании» (*Архимандрит Киприан. Антропология Св. Григория Паламы, с. 51*). — 241.

¹⁴⁰ В данной главе преп. Максим устанавливает соотношение апофатического и катафатического богословия, подчеркивая приоритет первого в духе мистической традиции Православия. Как говорит В. Лосский, «апофатизм не есть обязательно богословие экстаза; это — прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составлений понятий о Боге; при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости. Это — экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта, нужно меняться, становиться новым человеком» (*Лосский В. Очерк мистического богословия восточной Церкви, с. 25*). — 242.

¹⁴¹ Имеются в виду ветхозаветные патриархи, которые представляются как прообразы христиан, подвижающихся в духовном делании и созерцании. — 242.

¹⁴² Преп. Максим подразумевает тех, кто прилепляется к буквальному (телесному) смыслу Св. Писания, пренебрегая Его духовным смыслом. Имеет в виду он главным образом иудеев, но подспудно намекает также и на христиан, грубо отождествляющих и обмирщающих духовную сущность религии Христовой. Здесь можно уловить отзвуки той борьбы, которую вели за «церковный гносис» (сущностным элементом которого являлось именно духовное понимание Св. Писания) Климент Александрийский и Ориген против «простаков» (*simpliciores*), приверженных как раз к «телесному» постижению Св. Писания, а поэтому, по словам Оригена, «ведущих Христа только по плоти (*Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκοντες*)». См.: *Van Den Eynde D. Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux; P., 1933, p. 141—157*. — 242.

¹⁴³ Следует напомнить, что слово *ἀνάστασις* («восстание») означает и «воскресение, возвращение к жизни, возрождение». — 242.

¹⁴⁴ Наречие *ἐλαχίστος* предполагает толкование этой фразы Св. Писания только в одном положительном смысле: духовного преобразования уверовавших в Господа. — 242.

¹⁴⁵ Непонятно, почему преп. Максим упоминает Галилею — ученики Господа в это время были в Иерусалиме. Возможно, здесь отзвук некоего неизвестного нам устного Предания, а возможно, как это предполагает Г. У. Бальтазар, потому что для преподающего «Галилея» была символом мистического видения. См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 554*. — 243.

¹⁴⁶ Букв. «между тем и другим». — 243.

¹⁴⁷ *Схотия*: «Потому что и мы, пренебрегая божественным ведением, наподобие тех [иудеев], стаскиваемся в рабство страстей. Ибо последнее пленение Израиля было после беснующейся ярости [иудеев] на Христа». — 243.

¹⁴⁸ Согласно предыдущему толкованию, «Вавилония» здесь обозначает, вероятно, совокупность «земли Халдеев» и «Месопотамии» и в качестве таковой противопоставляется «земле обетованной». — 243.

¹⁴⁰ Мы ориентируемся на церковнославянский перевод; синодальный перевод отстает от текста «Септуагинты». — 244.

¹⁴¹ Преп. Максим употребляет здесь термин *συνείδησις* в отрицательном смысле. Это есть как бы «лже-совесть» (или «лукавое сознание»), которая доводит ум до одержимости и беснования. В данном случае мысли преп. Максима перекликаются с воззрением преп. Макария Египетского, говорящего, что совесть, если она подготавливает путь вере, является лучшим помощником человека в духовном преуспевании, но без веры она становится сильным оружием зла. См.: *Dörrie H. Die Theologie des Makarios/Symeon, S. 37.* — 244.

¹⁴² В синодальном переводе «белокур», но греческое слово *λευκόμακρος* имеет значение «огненного (огненно-рыжего) цвета», которое совершенно точно передается в церковнославянском переводе. — 244.

¹⁴³ *Σκοπία*: «Потому что всякий святой — чермен и с добрыми очами. Или, говоря иначе, он преизобилует деятельным ведением». — 244.

¹⁴⁴ Здесь преп. Максим отождествляет *φυσικός νόμος* с ветхозаветным законом, который не смог стать совершенным, ибо отелеснился и потерял свое владычествонное положение относительно плотского естества, подчинившись ему. Символом подобного отпадения ветхого Израйля от предназначенной ему Божиим Промыслом цели своего бытия и является Саул. Наоборот, Давид прообразует новый, духовный Израиль. Он принадлежит к числу тех ветхозаветных праведников, которые, «спасаясь каждый отдельно, в то же время не только входили в исторически-возраставший организм народа Божия или Церкви Ветхозаветной, но и продолжают свое возрастание к спасению в органическом единении с человечеством новозаветным, так что получают осуществление своей веры (пришествие Спасителя) и достигают совершенства (царства славы) не без нас, но в общении с Церковью новозаветной — сначала в первое (бывшее), а потом и во второе (будущее) пришествие Христа (Евр. 11:39–40)» (*Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православногогословского изучения. Сергиев Посад, 1915, с. 31–32*). Мысли преп. Максима, развиваемые здесь, находясь в общем русле патристической традиции и во многом совпадают, например, с мыслями Оригена об «истинном Израиле». См.: *Sgheri G. Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene. Milano, 1982, p. 354–367.* — 244.

¹⁴⁵ Смысл этой достаточно сложной для перевода и понимания главы, скорее всего, заключается в том, что наше непослушание и «снисходительность» к собственным грехопадениям может не сразу отнять от нас благодать Божию, но наказание за это обязательно грянет, если мы не одумаемся и не покаемся. Саул на этот раз олицетворяет двойственность и нерешительность, столь недопустимую в духовной жизни. С одной стороны, он признает, что, убоявшись народа и послушавшись голоса его, он согрешил, но с другой стороны, даже признавшись в этом, он так и не исполняет повеление Господне, ибо не Саул, а Самуил убивает Агага. И подобная двойственность и нерешительность Саула сурово наказывается Богом — царствование отнимается у него. — 244.

¹⁴⁶ *Σκοπία*: «И тогда, и раньше, и вплоть до сего для так происходит. Ибо если бы ум не желал действовать без слова [научения], он не становился бы перебежчиком [в лагерь] страстей». — 244.

¹⁴⁷ Эти мысли преп. Максимом излагаются более пространно в «Толковании на Молитву Господню» (см. стр. 185 — 202 наст. изд.). Обозначение Христа как «Хлеба» было широко распространено в святоотеческой письменности, и, в частности, св. Григорий Нисский называет Господа «Хлебом» (отождествляя Его с манной небесной, вкушаемой ветхозаветными иудеями в пустыне), уже готовым для нас, но нами не посеянным и не взращенным. Но для того, чтобы вкусить его, необходимо очистить себя от «жизни египетской и чужеродной», т. е. очистить себя от страстей и пороков. См.: *Gregoire de Nyse. La vie de Moise, p. 192.* — 245.

¹⁸⁷ Речь идет как раз о том «гадательном созерцании», о котором говорилось выше в гл. 57. Оно связано с «иносказаниями», а поэтому требует «аллегорического толкования». Ему противостоит созерцание «лицем к лицу», которое, видимо, можно отождествить с «анагоге» (см. прим. 51 к стр. 166). Этим преп. Максим как бы подчеркивает превосходство последней над «аллегорией». Здесь он делает логический шаг вперед, по сравнению, например, с Оригеном и св. Григорием Нисским, которые защищали аллегорический метод толкования Св. Писания, хотя уже достаточно четко отграничивали этот метод от языческого «аллегоризма». См.: *Meredith A. Allegory in Porphyry and Gregory of Nyssa* // *Studia Patristica*, 1985, vol. XVI, pt. 2, p. 423—427. — 245.

¹⁸⁸ Здесь еще раз подчеркивается тождество Св. Писания («Слова Божия») и Бога Слова, о котором речь шла выше. — 245.

¹⁸⁹ Под τὸς τῆς ἀληθείας λέγει τὸν ὅλον, вероятно, следует понимать в данном случае «логосы» сущего. Одновременно они суть «нагие и ясные (σαφεῖς καὶ ὀφανοὺς) смыслы» Св. Писания, не облеченные еще плотью притч, иносказаний и «истории». Данную смысловую «логосность» Св. Писания преп. Максим обозначает как «ум» (νοῦς). — 245.

¹⁹⁰ Другими словами, человек, сподобившийся через духовное делание очиститься, приводит в непосредственное соприкосновение (προσβολήν) свой ум с «умом», т. е. духовным смыслом, Св. Писания. Это показывает неразрывную связь аскетики и экзегезы преп. Максима: дерзая на толкование Св. Писания могут только люди, прошедшие долгий путь духовного подвига и стяжавшие посредством подвижнических трудов «ум Христов». — 246.

¹⁹¹ Иначе говоря, Христос упраздняет не только избранность по плоти ветхого Израиля, но и естественное равенство всех людей (τὴν φυσικὴν ἰσωνομίαν). Вместо этого Им вводится духовное равенство людей, их способность сопричастовать Св. Духу, осуществляющаяся через личное произволение. — 246.

¹⁹² Опять употребляется термин τὸ ὑποκείμενον, переводить который можно и как «субстрат». — 246.

¹⁹³ Так цитирует это место преп. Максим. — 246.

¹⁹⁴ Слово τὸ ὑποκείμενον обозначает не только осла, но и всякий подъяремный, рабочий скот. — 246.

¹⁹⁵ Букв. «мальчик» или «юный раб». — 246.

¹⁹⁶ Или: «конец, осуществление, предел». — 246.

¹⁹⁷ Вероятно, преп. Максим здесь опирается на слова св. Апостола Павла: «Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр. 5:14). — 246.

¹⁹⁸ Трудно сказать, на какое место Св. Писания в данном случае ссылается преп. Максим. В «Патрологии» Миня дается ссылка на Быт. 24:32, но определенно это утверждать нельзя. — 247.

¹⁹⁹ Так цитирует это место преп. Максим. — 247.

²⁰⁰ Подразумевается различная у разных людей способность восприятия Слова Божия. — 247.

²⁰¹ Или: «приручаясь, становясь домашними». — 247.

²⁰² Под τὸ ἄνωγος λογίτης, скорее всего, следует понимать то «божественное качество», которое начинает определять человека в процессе обожения. И, согласно преп. Максиму, Слово Божие (Логос) через человека воздействует на все уровни тварного бытия, «оразумливая», облагораживая и спасая всякую тварь. Ср.: «Человеки и скоты спасеши, Господи» (Пс. 35:7). Здесь можно отметить, что в сотериологии восточных отцов Церкви, наиболее полно отраженной в учении св. Афанасия Александрийского, обожение включает три основных момента: 1) обожение человеческого естества в Богочеловеке Иисусе Христе, 2) обожение всей личности христианина и, наконец, 3) обожение всего космоса. Эти три существенных момента наб-

людаются и в учении об обожении преп. Максима. См.: *Bilaniuk P. B. T. The Mystery of Theosis or Divinization // The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G. V. Florovsky. Roma, 1973, p. 351. — 247.*

⁷² Термин *σάβλον* в христианской письменности часто имел и метафорический смысл, обозначая этот мир или здешнюю жизнь. См.: *Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1250. — 247.*

⁷⁴ Фраза *ὁδὸς μὲν, ὥς ὁδῆνός* на первый взгляд представляется малопонятной. Но на самом деле она лишь перефразирует речение Господа: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не переходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ин. 14:6). Другими словами, Христос — Слово Божие — есть и единственный Путь к Отцу, и одновременно Путеводитель, ведущий по этому Пути. — 247.

⁷⁵ Слово *κλεις* имеет значение и «ключа», и «запора (засова)»; оба эти значения использует преп. Максим: Слово Божие, как «Ключ», открывает достойным тайны Божественного, а как «Засов», открывается ими. Идея «синергии» подспудно присутствует здесь. — 248.

⁷⁶ Ср. у блаж. Диадокха: «Любящий же Бога любит славу Создавшего его; ибо душе чувствительной и боголюбивой свойственно всегда искать славы Божией во всех заповедях, которые она исполняет» (цит. по: *Попов К. Указ. соч., с. 35).* — 248.

⁷⁷ В «Патрологии» Миня приводится вариант разночтения по одной из рукописей: «мысль». — 249.

⁷⁸ Здесь речь идет о том высшем «духовном ощущении», которое, по преп. Максиму, гораздо больше приближает нас к истине, чем мышление, ибо обладает «действительным сопричастием» с этой истиной. — 249.

⁷⁹ Преп. Максим употребляет стоический термин *λόβληψις*, обозначающий первичное общее понятие, которое вступает в действие с чувственным опытом. Но у Диогена Лаэртского он имеет значение воспоминания о многократном внешнем явлении. Именно в этом значении, вероятно, и использует данный термин преп. Максим. В патристической лексике это понятие имело несколько смыслов: «предубеждение, озабоченность, расположенность» и т. д. См.: *Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1155–1156. — 249.*

⁸⁰ Преп. Максим вносит небольшое изменение в текст Евангелия. — 249.

⁸¹ Преп. Максим, говоря здесь о Богопознании, опять проводит различие между Божественной сущностью и «энергиями». Последующее развитие мыслей преподобного показывает, что для него «благодать» явно соотносится с Божественными «энергиями». Подобное соотнесение позднее было характерно и для св. Григория Паламы. См.: *Richter G. Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas // Unsere ganzes Leben Christus, S. 247–252. — 250.*

⁸² В данном случае под «логосом» подразумевается, скорее всего, то духовное или «логосное» начало в человеке, которое и соединяет его с высшим Логосом — Богом Словом. Ибо, «если логос каждой вещи отображает собою Бога, то в особенности логос человека» (*Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник, с. 55).* — 250.

⁸³ Преп. Максим намекает на гармонию и единство духовного мира. — 250.

⁸⁴ Можно предположить, что данный «пир Премудрости» является как бы предвосхищением того эсхатологического пира (или празднества), о котором говорит Климент Александрийский: «Если возлюбишь Господа Бога твоего и ближнего твоего, то на небесах будет [для тебя] пир небесный» (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus, S. 157).* — 250.

⁸⁵ Идея человека как «микромира», о которой уже шла речь, приобретает у преп. Максима в данной фразе весьма глубокие оттенки. Человек не просто *есть* «малый мир» в качестве некой данности, но он *становится* этим миром в процессе духовного преуспеяния. Причем такое становление (или рождение) имеет характер

все большего одухотворения «микромира» и его возрастания. Поэтому преп. Максим называет его уже не «малым», а «великим» мира (идея впоследствии развитая преп. Никитой Стифатом). И можно предполагать, что через одухотворение «микрокосма» одухотворяется и спасается также и «макрокосм». — 251.

⁹⁰ В тексте слово «дух» со строчной буквы, но, думается, здесь речь идет о Св. Духе. — 251.

⁹¹ Другими словами, чистая душа преподносит Богу память, в которой не запечатлелись образы и формы чувственных вещей. — 251.

⁹² Учитывая тот факт, что понятие «ипостась» преп. Максим иногда употребляет в смысле «сущности», вся данная фраза (οὐσιωδὴς καὶ ὑπόστασις) может означать и просто субстанциальное (а не «ипостасное») переселение «ума Христова» в наш ум. — 251.

⁹³ «Энергия», приносимая силой «ума Христова» к нашему уму, заставляет его двигаться только в одном направлении — к Господу. — 251.

⁹⁴ Преп. Максим заменяет «вы» в тексте послания на «мы». — 251.

⁹⁵ Речь идет о *возможности* безгрешности, но не о некоем статусе святости, автоматически даруемом принадлежностью к Телу Христову. Как отмечает В. Троицкий, «христиан можно назвать нравственно совершенствующимися. Общество таких нравственно совершенствующихся людей и есть тесно сплоченный организм». Поэтому обозначение Церкви как «святой» никогда в Новом Завете и святоотеческой письменности не ассоциировалось с мыслью о Ней как об обществе *достигших совершенства* (Троицкий В. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912, с. 257–258). — 251.

⁹⁶ Понятие αἰών — многозначно; оно включает в себя смысл и временного аспекта бытия («век», «жизнь», «эпоха», «поколение» и т. д.), и имеет аспект вечный («вечность» в собственном смысле слова). На многозначность данного понятия и указывает преп. Максим. — 251.

⁹⁷ Избирается церковнославянский перевод, точно передающий греческий текст. — 251.

⁹⁸ Под τὴν ὑπερασίνοιον, видимо, следует подразумевать Божественную сущность. Дидим Слепец, говоря о Св. Духе, употребляет это слово, заявляя: «То, что непреложно и нетленно, является безначальным, бесконечным и превечным. Сочетание этих определений (ἀναρχον, ἀτελεύτητον καὶ ὑπερασίνοιον) указывает на Божество Св. Духа. См.: *Didymus der Blinde. De Trinitate. Buch 2, Kapitel 1–7, S. 114.* — 252.

⁹⁹ Другими словами, ставится вопрос: будет ли вечное блаженство неким постоянным духовным «прогрессом», или же его следует понимать как некое неизменное и устойчиво неподвижное состояние? — 252.

¹⁰⁰ Ср. Ориген: «Известно, что в этой жизни наши тела сначала возрастают телесно в то самое, что мы представляем собою [впоследствии]; причем, в первом возрасте достаточное количество пищи доставляет нам приращение; а после того, как высота роста достигнет своей меры, мы употребляем пищу уже не для того, чтобы расти, но чтобы жить и сохранять жизнь посредством питания. Точно также, по моему мнению, и ум, достигши совершенства, все-таки питается и пользуется свойственной [ему] и соответствующей пищею без всякого недостатка или излишества» (Ориген. О началах, с. 180). — 253.

¹⁰¹ Преп. Максим противопоставляет здесь διὰ τῶν μέσων и ἀμέσως. Первое выражение указывает на то, что духовное преуспевание через добродетели, умозрения и т. д. есть первая стадия духовного совершенства («посредствующая»). За ней идет стадия непосредственного лицезрения Бога, которое, видимо, напоминает Богообщение Адама в раю. — 253.

¹⁰² Проблема, поставленная здесь перед преп. Максимом, явно навеяна словами: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14:2), на которые следует ссылка

чуть ниже. Характерно, что Николай Кавасила, ссылаясь на это же место Евангелия, отмечает только, что обилие данных обителей предполагает лишь почитание всякой «меры добродетели» (ὅσα πλὴν μέτρον ἀρετῆς τιμῆται) и воздаяние каждому по заслугам Праведным и Человеколюбивым Судией. См.: *Nicolas Cabasilas. Explication de la divine Liturgie*, p. 256. — 253.

²⁵⁰ Так цитирует преп. Максим. — 253.

²⁵⁰ Как и в предшествующей главе, понятие «ипостась» имеет у преп. Максима значение «реальности, действительности», о чем свидетельствует противопоставление καὶ ὁλόβοται — καὶ ἐλπίσται. Чуть ниже для этого понятия будет избрано значение «сущности». — 253.

²⁵¹ Различие двух «Царств» намечается и Евагрием: «Царство Небесное есть бесстрашие души вместе с истинным ведением сущих. Царствие Божие же есть ведение Святой Троицы, распространяющееся на [все] устройство этого Царствия и преисполняющее его Своим нетлением» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 498–500). — 253.

²⁵² Хотя преп. Максим использует здесь форму глагола «быть» в настоящем времени (ἐστί), но можно предполагать, что Царство Небесное, то есть полное ведение «логосов» всех вещей, будет открыто достойным после скончания века сего. За Царством Небесным следует (естественно, не во временном значении) Царствие Божие или раздаяние божественных благ. Впрочем, настоящее и будущее не отделены непроходимой стеной, и преп. Максим, употребляя глагол настоящего времени, подразумевал, вероятно, это. Ибо «вечная жизнь, именно как состояние души человеческой, не зависит от условий пространства и времени, не приурочена только к миру загробному, а зависит исключительно от нравственного развития человека и, следовательно, может начаться для избранных и в здешней жизни» (*Архиепископ Сергей*. Православное учение о спасении, с. 108). — 253.

²⁵³ Букв. «временного сокращения, стягивания». Другими словами, данное евангельское изречение, согласно преп. Максиму, надо понимать не в буквальном смысле, т. е. в смысле приближения Царства во времени, но в духовном — как внутреннее приближение человека путем духовного преуспевания к Царству Небесному, т. е. к предвечному ведению. — 253.

²⁵⁴ Опять используется аристотелевская пара понятий συνάμα — ἐνεργεία, позволяющая на этот раз лучше постичь диалектику духовного возрастания. — 254.

²⁵⁵ В данном случае преп. Максим сопрягает понятия «вид» (τὸ εἶδος) и «образ» (τὸ εἰκόνα). Подразумевается восстановление Господом «образа Божия» в человеке. У преп. Максима представление о таковом восстановлении входит в общий контекст сотериологии, неразрывно связанной с христологией, особенно с учением о человеческой воле Христа, как полностью созвучной и неотделимой от воли божественной. См.: *Schönborn Ch. Die Christus-Ikone*, S. 129–136. — 254.

²⁵⁶ Если прежде преп. Максим говорил о «мире» как «космосе», то в данном случае он говорит о «мире» как «покое». Но и понятие «космос» у преп. Максима в этой и предшествующей главах имеет значение нравственной категории. Тема Христа — Победителя ветхого мира греха и Творца нового мира — была распространена с самого возникновения христианской письменности (см.: *Minnerath R. Les chrétiens et le monde*. P., 1973, p. 34–35). Ее преп. Максим развивает в том плане, что Господь есть «Податель» (χορηγός) или «Основатель» этого нового «космоса», понимаемого в смысле духовного «покоя». — 254.

²⁵⁷ Так, думается, лучше переводить в контексте данной фразы многозначное понятие νοῦς («ум, сознание, разум, убеждение, воля» и т. д.). — 254.

²⁵⁸ Преп. Максим переводит эту евангельскую фразу из будущего в настоящее время. — 254.

²⁵⁹ Имеется в виду надпись на Кресте: «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19:19). — 255.

²⁰ Используя свой обычный метод духовного толкования Св. Писания, преп. Максим в этой главе трактует факт Голгофской надписи на трех языках в общей перспективе своей богословской системы, которая подразделяется на три основные части: деятельное (нравственное) любомудрие, естественное созерцание и таинственное (мистическое) богословие. Последняя часть в данном случае называется «мистагогией», что еще раз подчеркивает тот факт, что для преп. Максима вершины богословия доступны только в Церкви и через Церковь (ср. его одноименное произведение). С другой стороны, данная трехчастность схемы позволяет преп. Максиму глубже проникнуть в смысл истории. Он развивает распространенное святоотеческое представление о христианах как «третьем народе» (или «третьем роде»), наряду с иудеями и эллинами. В эту традиционную схему им включаются и римляне — носители идеала государственности и мужественной доблести. Все эти три народа объединил в Себе Христос, и тем самым христианство представляется как синтез и завершение всех предшествующих духовных достижений человечества. Наконец, данная глава проливает свет и на некоторые существенные аспекты экзегезы преп. Максима как продолжателя традиций александрийской школы. Не совсем точной представляется характеристика александрийской «аллегории» (в противоположность антиохийской «теории») Д. Брека, говорящего, что она ищет смысл «за» словами Писания, а не «в» и «через» исторические реалии, о которых свидетельствует Писание. Поэтому, согласно Д. Бреку, «аллегория» одномерна, поскольку движается от земного события к конечной истине, которая исторически может быть полностью отрешенной от этого события. — Рассматриваемая глава преп. Максима показывает, что «аллегория» (или, точнее, «анагоге») стремится *через* исторические реалии проникнуть в вечный смысл Писания, который, действительно, скрывается за этими реалиями. Она отрешается от истории, как бы вобрав в себя «квинтэссенцию» ее, но не отчуждается от истории, как от чего-то инородного. См.: *Breck J. Orthodoxy and the Bible Today // The Legacy of St Vladimir. Byzantium—Russia—America. N. Y., 1990, p. 152–153. — 255.*

Различные богословские и домостроительные главы

¹ Преп. Максим использует для обозначения единства Ипостасей Св. Троицы термин *οὐσία* (букв. «сращенность»), который употреблял до него и св. Григорий Богослов. См.: *Gregoire de Nazianze. Discours 32–37, p. 94. — 257.*

² В данной главе приводится образец того апофатического богословия, к которому преп. Максим не раз обращается в своих творениях. Характерно упоминание о «движении», которое, согласно преподобному, есть сущностное свойство тварной природы. Бог же, как приводящий все в движение, но Сам не приводимый в движение, есть «неподвижный» (*ἀκίνητος*). Одним из первых это определение, впервые выдвинутое Аристотелем, ввел в христианское учение о Боге апологет Афинагор, подчеркивающий этим словом, наряду с другими (*ἀγέννητος* и т. д.), кардинальное различие Творца и твари. См.: *Μυροносиτης Π. Αφίναγορ, χριστιανικός ἀπολόγητος II αἰῶνος. Κωνσταντινούπολις, 1894, σ. 187–218; Barnard L. W. Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic. P., 1972, p. 81–91. — 257.*

³ Глагол *ἡγουμένης* можно перевести и как «руководить», «быть ведущим»; в этом случае Слово Божие (Логос) является руководящим началом всего тварного бытия и принципом его становления (*τῆς τῶν ὄντων γενέσεως*). — 257.

⁴ Преп. Максим, следуя уже указанной святоотеческой традиции, восходящей к раннехристианским апологетам, обозначает Бога Отца как «Ум». Поэтому и Сын (Логос) не есть *ἄνοους*, но *ἐννοους*. — 257.

⁵ Так в данном случае целесообразнее переводить понятие «ипостась». — 257.

⁶ В слове ὑπερβολος неразрывно сопряжены значения «сверхсущностного, находящегося превыше всякой сущности» и «сверхсущего (пресущего), превышающего всякое бытие». В лексике святых отцов нет непроходимой пропасти между «сущностью» и «существованием»; хотя они довольно часто разграничиваются, между ними сохраняется постоянная связь, ибо это диктуется самой логикой греческого языка, поскольку понятие «сущность» (οὐσία) является производным от глагола «быть» (εἶναι). В Боге же, трансцендентном всякому бытию, «сущность» и «существование» (вернее, «сверхсущность» и «сверхсуществование») полностью тождественны. См.: Balthasar H. U. Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 182. — 258.

⁷ Букв. «тем, который не может быть открытым (или — явленным: ἀνεκφαντός). Характерно, что Дионисий Ареопагит сопрягает это слово с обозначением Бога как «Пресущей Сущности» (τὴν ὑπερβολικὴν οὐσίαν). См.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 132. — 258.

⁸ Подобное подчеркивание полноты человечества Господа стало обычным в святоотеческой литературе после ереси Аполлинария Лаодикийского, отрицавшего наличие во Христе человеческого ума или разумной души, место которой, как считал Аполлинарий, занял Сам Бог Слово. — 258.

⁹ Фраза ἵνα στήσῃ τοῦ φέρεσθαι достаточно сложна для адекватного перевода. Другой возможный вариант перевода: «успокоилась от своего круговращения (или движения)». Но у св. Афанасия Александрийского в сочинении «О Вочеловечивании Слова» имеется одна фраза: «Итак, не следовало допустить, чтобы люди уносились тлением (φέρεσθαι τῇ φθορᾷ), поскольку это не подобает и недостойно Благости Божией» (Athanase d'Alexandrie. Sur l'Incarnation du Verbe. P., 1973, p. 284 (Sources chrétiennes, № 199)). Подобное употребление глагола φέρω у св. Афанасия, при наличии близкого смыслового контекста с мыслями, высказываемыми в данном месте преп. Максимом, и определило избранный вариант перевода. — 259.

¹⁰ Употребляя первое лицо единственного числа, преп. Максим как бы подчеркивает, что «в Адаме я согрешил». Однако здесь совершенно отсутствует учение о первородном грехе, ибо согласно греческим отцам Церкви люди унаследовали в результате грехопадения Адама и Евы не грех, но смерть и тление. Поэтому преп. Максим в соответствии с этой общей православной традицией лишь подчеркивает, что грех есть «личностный акт». См.: Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine. P., 1975, p. 192–198. — 259.

¹¹ Ср. Быт. 3:5: «будете, как боги». — 259.

¹² Или: как бы «осуществился (реализовался) сверхсущностным (пресущим) образом» (ὑπερβολικῶς οὐσιώθῃ). Данное выражение подчеркивает непостижимость и парадоксальность (с точки зрения тварного бытия) рождения Бога Слова по человечеству. — 259.

¹³ Преп. Максим в данной главе как бы предостерегает от увлечения диалектическими тонкостями в области догматики. Ибо Таинство Воплощения все равно остается ὑπερ ἁνθρώπων: образ (или способ) Вочеловечивания Логоса никогда не будет доступен в своей полноте восприятию человеческого разума. Для нас возможно только очень приблизительное и смутное постижение этой великой Тайны. Это еще раз подтверждает тот факт, что, несмотря на тончайшую логико-богословскую разработку христологической проблемы, преп. Максим оставался всегда верным той духовной традиции православного монашества, которая в лице своих выдающихся представителей (например, преп. Нил Синайский и др.) отодвигала на задний план всякие «диалектические излишества». См.: Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der späbyzantinische Geistesgeschichte (14/15 Jh.), seine systematische Grundlagen und seine historische Entwicklung. München, 1977, S. 102. — 259.

¹⁴ Характерное для преп. Максима различие γένεσις («возникновение, приведение в бытие») и γέννησις («рождение»). Первое понятие обозначает обычно у него происхождение человека из рук Божиих, а второе — размножение людей, возникшее после грехопадения и неразрывно связанное с тлением. Различие этих понятий преп. Максим применял и в отношении к рождению Господа, но в конкретном месте оно лишь едва намечается. Подробнее об этом см.: *Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, S. 88; *Dalmais I. H. L'innovation des natures d'après S. Maxime le Confesseur à propos de Ambiguum 42*) // *Studia Patristica*, 1984, vol. XV, pt. 1, p. 288. — 260.

¹⁵ Фраза — достаточно трудно переводимая на русский язык. Первая часть ее: οὐσιωδῶς ἐν σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ὁ Λόγος означает, что Ипостась Бога Слова реально воплотилась, то есть восприняла в Себя полноту человеческого естества. Следует отметить, что наречие οὐσιωδῶς в христологическом контексте обозначало не только реальность Воплощения, но и прямо соотносилось с ипостасным единением, в противоположность несторианскому «относительному» (συγγενῶς) единению. (См.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 987.) Так, например, в «Послании о двух естествах [Христа]» монаха Евстафия говорится, что Христос бесстрастен по божеству и «страстен по сущностным образом соединенной с Ним плоти» (παθητὸς τῇ οὐσιωδῶς ἡνωμένῃ αὐτῷ σαρκί) (*Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea*. I. Turnhout, 1989 (Corpus Christianorum, Series Graeca, vol. 19), p. 426). Вторая часть фразы: ὁ κατ' οὐσίαν ὑποστατικῶς ὅλος ὑλάρχων ἐν τῷ Πατρὶ указывает на единство по сущности Сына с Отцом и, одновременно, на ипостасный модус бытия Его в Св. Троице. — 260.

¹⁶ Исходя из контекста, мы позволили себе изменить синодальный перевод этого места Св. Писания. — 260.

¹⁷ Словом ἡ γυνή преп. Максим, естественно, обозначает прародительницу Еву. — 260.

¹⁸ В данном месте преп. Максим не столько различает, сколько сопрягает понятия γένεσις и γέννησις; если «приведение в бытие (возникновение)» происходит ἐξ ἡδονῆς, то «рождение» — ἐξ ὀδύνης. Сочетание слов «наслаждение—мука» также характерно для преп. Максима, на что уже указывалось. — 260.

¹⁹ Фраза ταῖς ἐαυτοῦ κατὰ σάρκα στερήσεσι указывает на «kenosis» Бога Слова, Который этим «истощанием» возвращает нам то, чем мы владели до грехопадения, то есть κατὰ πνεῦμα ἔξεις — «устойчивые состояния по духу» или «духовные навыки». — 260.

²⁰ Слово ἀπερίγραφοις в святоотеческой письменности обычно применялось к Богу и к сфере Божественного. Употребляя его в отношении к человеку, преп. Максим указывает на состояние обожения, когда человек посредством благодати Божией преодолевает греховное тяготение плоти, сущностным свойством которой является «ограниченность» (или «описание» — περιγραφή). — 260.

Десять глав о добродетели и о пороке

¹ Данная глава является извлечением из 21-го Слова св. Григория Богослова, и текст ее (за исключением начала) практически полностью совпадает с текстом этого Слова. Только у св. Григория речь идет конкретно о праведном Иове, а преп. Максим говорит вообще о всех святых (см.: *Gregoire de Nazianze. Discours 20–23*. Ed. par J. Mossay. P., 1980 (*Sources chrétiennes*, № 270), p. 146). Как отмечает К. Де Форт, эта выдержка служит для преп. Максима исходной точкой развития его мыслей, то есть он использует тот же метод, который в более обширных

размерах применяет и в «Амбигва». См. *De Vogt C. Un nouvel opuscul de Maxime le Confesseur // Byzantion*, 1987, t. 57, p. 419. — 261.

² Ср. высказывание св. Афанасия Александрийского о св. Антонии: он «оставил Александрию, и уединился снова в монастыре своем, где ежедневно был мучеником в советы своей, и подвизался в подвигах веры. Труды его многочисленны и велики...» (Житие преподобного отца нашего Антония, с. 41). — 261.

³ Бесстрастие гасит нашу страстную привязанность к плоти и миру, ибо страсти паразитируют за счет духовного начала в человеке. На этот закон духовной жизни указывали многие подвижники, и, в частности, Евагрий Понтийский подчеркивает, что «духовные чувства» пробуждаются по мере ослабления низших, плотских чувств: умерщвление последних есть «воскресение» первых (см.: *Hausherr I. Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*. P., 1960, p. 156). Преп. Иоанн Кассиан также говорил, что сущность духовного ратоборства состоит в истомлении плоти и покорении плоти: «Мы будем участниками в его венце в день суда, если любя пришествие Христа (не только видимое, когда Он в конце мира явится, но и духовное, когда ежедневно приходит в святые души), истомлением тела одержим победу в ратоборстве» (Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. Перевод с латинского епископа Петра М., 1892, с. 58—59). — 261.

⁴ Трудничество есть постоянный мотив большинства аскетических творений святых отцов Церкви. Так, преп. Иоанн Лествичник указывает, что вся нравственная жизнь христианина определяется «трудом» (πόνος), и особенно для монаха важен навык несения такого труда (ἐξὺς φερέματος), который всегда неотделим от скорби и мучения (см.: *Völker W. Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Wiesbaden, 1968, S. 193—195). Преп. Максим сочетает этот мотив с идеей возвращения к «жизни», то есть к состоянию до грехопадения, которая также является одной из главных тем аскетической письменности. Например, уже в «Житии св. Антония» (послужившем образцом для многих последующих аскетических писаний) говорится, что цель подвижника есть такое возвращение или «пребывание в соответствии с естеством» (ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἕρως). Но в отличие от стоического учения о «жизни по естеству» (τὸ κατὰ φύσιν ζῆν), данное возвращение есть не просто повторение изначального райского состояния, а восхождение на более высшую ступень, ибо оно осуществляется только через Христа и предполагает *сверхъестественные* дары благодати. См. *Marx M. Incessant Prayer in the Vita Antonii // Antonius Magnus Eremita*. 356—1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia cura B. Steidl. Romae, 1956, p. 110—113. — 261.

⁵ Букв. «является поставщиком (заступником, защитником) будущей славы» (τῆς μελλούσης δόξης πρὸβενον). О подобных оттенках понятия πρὸβενος (букв. как бы «гаранта») см.: в *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 1159. Характерно, что св. Григорий Нисский применяет его в отношении к целомудрию, которое уже здесь обеспечивает те блага, которые Господь уготовал святым после воскресения из мертвых. См.: *Gregoire de Nysse. Traité de la virginité*. Ed. par J. Aubineau. P., 1966, p. 442 (Sources chrétiennes, № 119). — 261.

⁶ Обычно в святоотеческой письменности с самого ее начала понятие «врач» применялось ко Христу (см.: *Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*. Bd. I. Leipzig, 1923, S. 123—150; *Dumeige G. Le Christ Medecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles // Rivista di archeologia cristiana*, 1972, p. 115—141). Особенно часто его использует преп. Макарий Египетский, который говорит, что если земные врачи исцеляют язвы тела, то тем более Господь, небесный Врач, способен исцелять страсти души, и именно Он обращается к Адаму: «Я есть Врач, и у Меня есть множество видов лекарств (φαρμάκων εἰδὴ πολλὰ)» (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen*, Bd. I, S. 16, 73 etc.). Св. Василий Великий иногда просто говорит об «общем Заступнике и истин-

ном Враче душ», подразумевая под Ним Бога (см.: L'Homelie de Basile de Césarée sur le mot «observe-toi toi-même». Ed. par S. G. Rudberg. Stockholm, 1962, p. 24). Евагрий также называет «Врачом» Бога, имея в виду Христа как Спасителя душ наших (см.: *Evagrius Pontikos*. Briefe aus der Wüste. S. 257, 362). Наконец, у аввы Дорофея этот общий святоотеческий образ используется в контексте, схожем с данной главой преп. Максима: Христос как «Врач душ наших» ведает всё и для каждой страсти дает подобающее лекарство (ἀντιόδιον ἐκάστω πάθει παρῆκε τὸ φάρμακον) (см.: *Dorothee de Gaza*. Oeuvres spirituelles, p. 356–358). — 261.

Идея «Христа-Победителя» является существенной частью патристической сотериологии и включает в себя множество оттенков (победа над смертью, темными силами и князем их и т. д.). У ранних отцов Церкви она тесно связывалась с идеей искупления и теорией «возглавления» (ἀνακεφαλαιώσις или recapitulation), согласно которой Христос как бы сосредотачивает («резюмирует») в Себе весь путь человеческой истории, определяемой Божественным Домостроительством (наиболее ясное выражение эта теория получила у св. Иринея Лионского) (см.: *Turner H. E. W.* The Patristic Doctrine of Redemption. A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries. L., 1952, p. 45–69). Преп. Максим в данной главе оттеняет преимущественно этический аспект данной идеи «Христа-Победителя»: победа Господа и нас заставляет быть мужественными в страданиях. — 262.

Так, думается, лучше переводить выражение πάντες λαβεῖας οἱ ἄνθρωποι μέτοχοι. В схожем смысле слово λαβεῖα употребляется им в «Пастыре Ермы», где говорится, что люди, уклонившиеся от Бога, терпят различные наказания и мучения в ежедневной жизни, а после всяких скорбей предаются «Пастырю» для «благого воспитания» (εἰς ἀγαθὴν λαβεῖαν), укрепляются в вере в Господа и все остальные дни жизни служат Господу с чистым сердцем (см.: *Hermas*. Le Pasteur. Ed. par R. Joly. P., 1958, p. 248–250 (Sources chrétiennes, № 53)). Учение о «Божественном воспитании» играло существенную роль и в системе Оригена, но здесь оно было связано с идеей «падения» душ и их «апокатастасиса», а поэтому вряд ли оказало непосредственное влияние на мирозерцание преп. Максима, чуждого этих оригенистских концепций. О них см.: *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. B.; Leipzig, 1932, S. 13–36. Преп. Максиму скорее ближе мысли св. Иоанна Златоуста, который говорит, что Бог не оставляет и падших грешников, но воспитывает их через наказание (διὰ κολλήσεως παιδεύων) (см.: *Jean Chrysostome*. Sur la Providence de Dieu. Ed. par A.-M. Malingrey. P., 1961, p. 132–134 (Sources chrétiennes, № 79)). Только преп. Максим считает, что подобное «воспитание» распространяется и на святых. — 262.

Примечательно, что Псевдо-Кесарий, автор конца V — начала VI вв., соединяет это место Св. Писания с 1 Кор. 11:32 («Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром»), и тем самым смысл его обретает объемность и глубину. См. *Pseudo-Kaisarios*. Die Erotapokrisis. Hrsg. von R. Riedinger. B., 1989, S. 44. — 262.

Слово πόνοσ в данном случае целесообразно переводить так, хотя чаще оно переводится как «труд». Оба смысловых оттенка слова неразрывно связаны. — 262.

Типология Адама-Христа, ясно намеченная св. Апостолом Павлом (Рим. 5:12–21; 1 Кор. 15:21–22 и 45–49), получила развитие в трудах многих отцов Церкви и прежде всего св. Иринея Лионского, у которого она сопрягалась с указанной выше идеей «возглавления» (см.: *Nielsen J. T.* Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons. Assen, 1968, p. 11–23). Причем св. Иринея интересует преимущественно реально-мистическая (метафизическая) параллель между нашими отношениями к первому Адаму, источнику смерти, и второму Адаму, источнику жизни, а не собственно антропологическая проблема о психологической зависимости нашей греховности от греха Адама. Он склоняется к мысли, что мы унаследовали от Адама собственно не греховность в смысле антропологического извра-

щения природы, а лишь смерть, в смысле метафизического принципа ее порчи» (Орлов А. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений 2–4 вв. Сергиев Посад, 1909, с. 8–9). Этот же реально-мистический (метафизический) аспект нашего отношения к Адаму и к «новому Адаму» — Христу характерен вообще для восточной святоотеческой мысли и для преп. Максима, в частности; почти все отцы Церкви подчеркивают, что Слово (Логос) добровольно восприняло смертное, тленное и падшее человечество (но не грех), которое, однако, не было чисто пассивным «орудием» Логоса, поскольку человечество Христа обладало свободной волей (см.: *Meyendorff J. New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology // Theological Studies*, 1989, vol. 50, p. 492–499; *Idem. Christ's Humanity: The Paschal Mystery // St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1987, vol. 31, p. 29–30). В этой главе преп. Максим также указывает на данный свободный акт человеческой воли Господа (Он «рассек» наслаждение), которая служит образцом для нашей свободной воли. — 262.

² Выражение $\theta\epsilon\omicron\varsigma \lambda\acute{\alpha}\sigma\chi\eta\varsigma \sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$, γενόμενος ἄνθρωπος служит как бы ключом к решению проблемы «теопасхизма», занимавшей умы христианских богословов на протяжении нескольких первых столетий истории Церкви. Для всех отцов Церкви было само собой разумеющимся, что Божественная природа (или Божество — ἡ θεότης) Христа осталась непричастной страданиям, ибо она — «бесстрастна». Это, например, четко выразил св. Иоанн Дамаскин, утверждающий, что Божество было соединено с плотью, которая страдала, но Само осталось бесстрастным. В то же время, многие отцы (преимущественно александрийского направления) считали возможным говорить о «страдающем Боге», исходя из принципа «взаимообщения свойств» (*communicatio idiomatum*). Так, св. Григорий Богослов высказывался о «Боге воплотившемся и умерщвленном» ($\theta\epsilon\omicron\varsigma \sigma\alpha\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \nu\epsilon\chi\theta\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$), о «крови Бога» ($\alpha\iota\mu\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon$) и «распятом Боге» ($\theta\epsilon\omicron\varsigma \sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$). Аналогичные высказывания часто встречаются у св. Кирилла Александрийского и др. Они вызвали оппозицию со стороны представителей антиохийской школы (Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и т. д.). Конфликт двух направлений в христологии был решен соборным разумом Церкви на V вселенском соборе в пользу александрийского направления, к которому и принадлежит в основном преп. Максим. На латинском Западе к этому решению относились (а иногда и сейчас относятся) весьма сдержанно. Согласно же православному пониманию, мы, говоря «Бог пострадал во плоти», исповедуем то тленное состояние человеческой природы, которое Бог Слово и пришел спасти, восприняв ее в том положении (за исключением греховности), в котором она находилась после греха. См.: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought*. N. Y., 1975, p. 68–89; *Chene J. Unus de Trinitate passus est // Recherche de Science Religieuse*, 1965, t. 53, p. 545–588. — 262.

³ Фразу $\psi \tau\omicron \sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu, \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma \pi\rho\acute{o}\xi\epsilon\nu\omicron\nu \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ можно понимать и в том смысле, что Бог самим актом Своего «сострадания» делается для нас «гарантом» будущего Царства Небесного. — 262.

⁴ В этой главе преп. Максим, по сути дела, ведет речь о терпении — постоянной теме аскетических писаний. К примеру, можно привести созвучное этой главе высказывание преп. Петра Дамаскина: «Ибо нам необходимо или здесь бедствовать телесно и царствовать мысленно со Христом, в нынешнем веке, ради бесстрастия, и потом в будущем; или отпасть [от Бога] по страху искушений... и пойти в вечную муку, от которой да избавит нас Бог, чрез терпение бедствий здесь» (Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина. Киев, 1905, с. 248). Это созвучие двух православных богословов вряд ли случайно, ибо преп. Петр (автор XII в.) во многом зависит от преп. Максима, принадлежа к «евагрианскому течению» в православном аскетическом богословии, истолкованному и исправленному преп. Максимом. См.: *Gouillard J. La vie religieuse à Byzance*. L., 1981, p. 257–278. — 262.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Ветхий Завет

Быт. 1:26	124	15:8	244
1:31	224	16:1	244
2:3	222	16:23	244
2:15	108	28:7	244
3:24	203	10	208
11:28—31	239	2 Цар. 16:5—10	83
6:3	87	3 Цар. 15:23	247
18:27	100	19:12	249
27:20	317	21:19	92
35:11	251	21:27—39	92
39:12	249	2 Пар. 32:20	189
46:34	115	Иов. 2:9—10	83
Исх. 7:13	217	Пс. 4:3	128
14:14	220	6:11	110
14:15	220	9:4	110
15:18	252	11:2	86
23:12	246	16:4	110
31:13—15	221	16:11	109
32:31—32	104	18:10	105, 185
33:7	230	22:2	120
Лев. 19:17	137	22:4	120, 121
23:10	221	22:5	121
Числ. 14:40—45	218	24:18	104
Втор. 1:41—44	218	31:5—6	92
6:4	220	31:7	109
32:2	247	32:4	163
32:15	86	32:11	185
32:22—23	84	33:9	187
32:41	84	33:10	105
33:2	227	34:4	110
34:5	221	36:15	109
Иис. Нав. 5:3	221	36:27	108
10:12	240	37:5	91
24:13	218	38:13	237
Суд. 19:19	247	41:5	250
1 Цар. 1:11	189	43:6—7	214
		43:7—8	94

43:23	199		
44:3	232	Прем. 9:14	185
49:14—15	93	9:15	168
50:12	251	10:21	155
54:23	155	13:5	213
61:12—13	85	16:21	233
61:13	112	Сир. 1:23—24	82
70:3	226	6:14	145
72:25	196	6:15	144
75:12	189	15:3	247
78:4	91	24:28—29	247
78:8—9	90	Ис. 1:5—6	88
80:14—15	94	1:8	88
81:1	238	1:10—15	88—89
81:7	89	1:16—20	91—92
83:8	237	6:5	98
90:2	76	9:6	238
90:11	76	27:11	175
90:13	76	29:13	89
91:4	162	30:15	91
91:9	125	33:14	84
91:12	81	48:17—18	152
93:10	155	50:11	84
94:2	91	53:2	232
94:6—7	91	58:6—11	93
100:1	255	59:1—2	91
100:2	255	62:10	151
100:8	255	63:15—19	90
104:4	237	64:1—12	90—91
112:7	155	66:2	190
118:128	76	66:24	84
119:6	250		
135:4	155	Иер. 2:12	128
143:9	162	2:19, 21	84—85
144:3	134	5:21—22	84
144:18	93	6:16	152
Притч. 1:7	105	7:4	100
3:11—12	262	9:1	86
5:15	242	13:16	84
9:9	154	15:17	85
12:28	132	17:16	99
14:29	136	31:3—4	152
16:6	105	48:10	85
21:24	132	Вар. 3:14	152
Еккл. 1:5	240	4:1—4	152
10:4	81	Иез. 1:16	160
12:13—14	85	7:3—4	85

7:9	85	Ос. 12:10	155
33:10—11	92	Иоил. 2:12—13	92
Дан. 2:36—45	255	Иона 2:10	189
3:29—32	90	Мих. 7:2—3	86
3:34—35	90	Мал. 4:2	217
7:9—10	85		
7:13—15	85		
13:35	144		

Новый Завет

Мф. 3:2	253	11:29—30	240
3:78	219	13:44	142
3:11	246	14:14—21	220
3:16—17	79	15:32—39	220
4:1	79	16:27	236
4:17	92	17:1—9	236
5:3	127	17:20	220, 236
5:5	191	17:20	236
5:7	93	18:15	137
5:8	127, 142	18:21—22	92
5:20	86	19:22	119
5:24	101	19:26	91
5:39	203	19:27	76
5:39—41	102	20:2—16	155
5:44	78, 87, 102	20:12	181
6:5	89	21:13	88
6:14	93	22:30	191
6:15	138, 200	22:37—39	79
6:21	114	22:40	78, 138
6:24	77	23:15	89
6:25	197	23:23	89
6:33	197	23:24	89
7:1	128	23:25	89
7:2	93	23:27—28	89
7:13—14	85	23:37—38	88
7:14	118	24:14	171
7:15	94	24:15	111
7:16	227	25:21	191, 233
7:18	205	25:24	219
7:21	140	25:34	191
10:1	220	25:40	182
10:8	219	25:41	85
10:37—38	76	26:29	172
11:29	104, 191	26:41	81, 201

27:5	219	6:33	196
27:57—66	225	6:35—38	196
28:11—15	225	6:48	187
28:19—20	75	8:12	248
Мк. 2:27—28	221	8:21	243
9:1	236	8:41	87
9:2—13	236	8:44	87
12:30—31	77	10:9	151, 247
12:41—44	184	10:30	111
Лк. 2:34	242	10:38	111
6:1	220	11:25	248
6:27	78	11:52	136
6:29	203	12:32	240
6:37	93, 128	13:20	248
9:28—36	236	13:31—32	248
10:2	222	14:2	253
10:19	76	14:6	118, 120, 151, 247, 248
10:19	220	14:9—10	248
10:20	228	14:15	77, 98, 140
10:35	142	14:21	140
11:2	189, 190	15:1	151
11:41	142	15:4	163
11:46	89	15:5	112
12:30	197	15:12	77, 98
12:33	142	16:27—28	254
12:35	141	16:33	254, 262
14:33	76, 120	17:3	137
15:31	181	17:8—19	250
17:20—21	253	19:15	228
17:21	253	19:20	255
18:6	203	20:5—8	225
18:7	205	20:15	243
21:2—4	184	20:17	203, 243
21:19	103, 120	20:19	243
22:36	228	Деян. 4:32	158
23:11	227	9:18	249
23:34	81, 100	13:22	244
Ин. 1:1	242	17:28	192
1:12	94	Иак. 1:2—4	201
1:14	246, 249	1:17	201
2:16	88	2:19	100
3:5	246	2:19—20	87
3:6	87	2:20	164
5:5—15	229	4:3	112
5:8	229	4:7	81
5:22	128	4:11	102
6:35	244—245	1 Петр. 1:8	235

2:2	233	12:15	133
2:9	88	13:10	101
5:7	155	13:14	98, 115, 122
5:8—9	81	14:1—2	241
2 Петр. 1:16—18	236	1 Кор. 1:23	227
2:22	129	2:2	239
1 Ин. 2:2	93	2:16	251
2:15—16	114	3:12	236
3:2	250	4:5	128
3:15	89	4:11	80
4:8	100	4:12—13	80, 87, 144
4:16	145	6:17	165
4:18	104, 144, 185	8:1	140
4:20	151	9:26—27	80
Рим. 1:18	88	9:27	122
1:20	160	11:1	76
1:24	88	11:31—32	113
1:25	98	12:3	138
1:25	249	12:6	90
1:26	88	12:27	240, 251
1:28—32	88	12:31	142
2:1	128	13:1—3	101
2:29	222	13:2—3	145
3:12—18	86	13:4	136, 140
3:17	103	13:4—8	152
5:4	201	13:9	249
6:6	170	13:12	130, 237, 245
6:22	136—137	13:13	134
7:14	231	15:22	75
7:23	188	15:28	157
7:25	188	15:49	118, 254
8:1	76	15:52	191
8:2	188	15:56	120
8:6	87, 105	2 Кор. 3:18	169, 232, 237
8:8	122	4:8—10	84
8:14	87	4:10	210
8:17	262	4:18	168
8:18	261	5:7	130, 178
8:28	259	5:10	85
8:35	84	5:16	237, 246
8:35—39	103—104	7:1	93, 195
8:38	84	10:3—6	82
9:1—4	104	10:4—5	240
10:6—7	241	11:27—28	80
10:8	241	12:9	80, 84
11:29	125	12:10	84
11:36	216	13:4	80, 239

Гал. 2:2	128	1:28	195
2:4	219	2:3	142, 169, 189, 252
2:20	87, 254	2:9	238
3:28	111, 158, 192, 193	2:14	187—188
4:4	78	3:5	105, 188, 254
4:6	250	3:5—9	181
5:16	94, 141	3:9	181
5:17	168	3:9—10	239
5:22—23	87	3:10	182
5:24	76, 122	3:11	158
6:8	168	3:12—15	182
6:14	76	1 Фес. 2:12	181
6:15	246	4:5	181
Ефес. 1:3	146	4:16	172
1:21	239	4:17	191
2:6	239	5:5	89
2:7	252	5:17	83, 116
2:14—15	188	1 Тим. 2:4	102
3:17	142	4:8	141
4:2	182	6:8	122
4:9—10	238	2 Тим. 1:9	252
4:13	252	3:1—4	86
4:15	158	Тит. 2:13	172
4:22	181	Евр. 1:14	183
4:22—24	239	2:14	79, 80, 188
4:25	93	4:10	235
5:29	122	4:12	210, 228
5:31—32	165	4:14	237
6:12	80	5:14	233
6:16	80	6:20	238, 240
6:24	183	7:19	244
Флп. 1:23—26	243	8:13	231
2:5	80	9:1—7	230
2:7	148, 236	9:26	251
3:12	140	10:29	90
3:12—13	121	10:34	119
3:19	244	11:1	260
3:20	95, 196	12:6	262
4:7	235	12:14	95, 140
Кол. 1:9—12	182	13:8	258
1:18	238		
1:20	187		

СОДЕРЖАНИЕ

СИДОРОВ А. И. ПРЕПОДОВНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: ЭПОХА, ЖИЗНЬ, ТВОРЧЕСТВО	7
СЛОВО О ПОДВИЖНИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ	75
ГЛАВЫ О ЛЮБВИ	98
ПОСЛАНИЕ К ИОАННУ КУБИКУЛАРИЮ О ЛЮБВИ	146
МИСТАГОГИЯ	154
ТОЛКОВАНИЕ НА МОЛИТВУ ГОСПОДНЮ	185
К ФЕОПЕМПУ СХОЛАСТИКУ	203
ТОЛКОВАНИЕ НА 59 ПСАЛОМ	208
ГЛАВЫ О БОГОСЛОВИИ И О ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВЕ ВОПЛОЩЕНИЯ СЫНА БОЖИЯ	215
РАЗЛИЧНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ И ДОМОСТРОИТЕЛЬНЫЕ ГЛАВЫ	257
ДЕСЯТЬ ГЛАВ О ДОБРОДЕТЕЛИ И ПОРОКЕ	261
КОММЕНТАРИИ	263
УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ	347

