

БИБЛИОТЕКА
ОТЦОВ И ОУЧИТЕЛЕЙ
ЦЕРКВИ



ПРЕП. ЖЕКСИЯ ИСПОВЕДНИК

*Избранные
творения*

БИБЛИОТЕКА
ОТЦОВ И ОУЧИТЕЛЕЙ
ЦЕРКВИ

ИЗБРАННЫЕ ТВОРЕНИЯ
ПРЕПОДОБНОГО
МАКСИМА
ИСПОВЕДНИКА

Москва
ПРАВОСЛАВНЫЙ
2004 по Р.Х.

*По благословению
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ II*



Книга представляет собою том избранных творений преподобного Максима Исповедника. В нее входят переводы следующих произведений выдающегося отца Церкви VII века: «Слова о подвижнической жизни», «Глав о любви», «Послания к Иоанну Кубикуларию о любви», «Мистагогии», «Толкования на Молитву Господню», «К Феопемпту схоластику», «Толкования на 59 псалом», «Глав о богословии и о Домостроительстве Воплощения Сына Божия», «Различных богословских и домостроительных глав» и «Десяти глав о добродетели и пороке». Все эти переводы снабжаются обширными комментариями. Кроме того, переводы предваряются солиднейшим введением, под названием «Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество». Издание подготовлено известным русским православным патрологом, профессором Московской Духовной Академии, доктором церковной истории А. И. Сидоровым.

ISBN-5-88060-033-5

© Сидоров А. И., перевод, вст. статья,
комментарии и приложение, 2004

© Лега В. П., оригинал-макет, 2004

© «Паломникъ», 2004

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 внутреннеполитической жизни элементы дестабилизации, как кажется, явно преобладали над элементами стабильности. Уже тот факт, что из 107 государей (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 тяжкого 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 зре-

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

ния, 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 менее не следует забывать, что в основе данного факта лежит другой, внешне менее заметный, ибо он произошёл в сфере Духа, запечатлевающего Собой эмпирическую историю, — факт разрыва с языческим прошлым. Языческая держава римлян превратилась в христианскую империю, пережив мучительный кризис¹. Поскольку процесс христианизации затянулся на несколько столетий, был чрезвычайно сложным и запутанным, 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

¹ Ср. наблюдение одного из наших выдающихся византинистов: «Обычно обращение народов или государств в христианство происходило в истории на первых шагах их исторической жизни, их государственного бытия, когда прошлое таких народов не создало еще твердых, установившихся основ или создало некоторые основы в грубых, примитивных образах и формах. Переход в подобном случае от грубого язычества к христианству не мог порождать в народе или государстве глубокого кризиса. Не то представлял собой IV век в истории Римской империи. Империя, обладавшая многовековой мировой культурой, достигшая совершенных для своего времени форм государственности, имевшая, таким образом, за собой великое прошлое, с идеями и воззрениями которого население сжилося и сроднилось, — эта империя, претворяясь в IV веке в государство христианское, т.е. вступившее на путь противоречия с прошлым, а иногда и полного его отрицания, должна была пережить в высшей степени острый и тяжелый кризис» (Васильев А.А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). Спб., 1998, с.93–94).

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 история опре-

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.

деляет 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 явно 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: «Распи 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 — аарами, славянами и персами. Для восстановления хотя бы тени былого могущества требовались серьезные госу-

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

дарственные 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 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. Завоеывая 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 духов-

¹ Цит. по: Кулаковский Ю. А. История Византии. 602–717 годы. Спб., 1996, с.116.

ной 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»¹. 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»². 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, «этнический фактор». Именно в это время в глазах монофизитов православные («халкидониты») стали отождествляться с «греками»³. Но даже и после этого не все казалось потерянным, и имелись еще пути к воссоединению.

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 одноплановой⁴. Для этого времени иногда кон-

¹ *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.*

² *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994, с. 438.*

³ *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.*

⁴ 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.*

статируют наличие четырех основных направлений ее: 1) собственно монофизитов; 2) «строгих диофизитов», т. е. православных сторонников антиохийской христологии; 3) православных, приверженных преимущественно к традиции александрийской христологии (в первую очередь, св. Кирилла Александрийского), которых современные ученые иногда называют, не совсем корректно, «неохалкидонитами», и 4) оригенистов¹. И это только в самой Византии. На Востоке от нее, помимо сирийского монофизитства, лежал мир иного типа христианской культуры, в которой к середине — концу VII в. преобладающую роль стало играть несторианство².

При всей пестроте богословской мысли в Византии VI в. здесь доминируют два течения: монофизитское и православное, противоречия между которыми все более и более углублялись. Лицо византийского Православия в эту эпоху определяло преимущественно то течение, которое называют «неохалкидонизмом» — термин, как указывалось, весьма неудачный, ибо «неохалкидонизм» не был новым учением, а знаменовал собой лишь изменение «тактики» защитников православного вероучения в период после Халкидонского собора³. Представители этого направления (Нефалий Александрийский, Иоанн Грамматик 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 суж-

¹ См.: *Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000, с.32–34; *Он же*. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. М., 2001, с.50–54.

² См. наши замечания на сей счет в статье: *Сидоров А.И.* Проблемы творчества преподобного Исаака Сирина. По поводу книги иеромонаха Илариона (Алфеева) «Мир Исаака Сирина» // Православное книжное обозрение, 1998. Специальное приложение, с. 4.

³ См.: *Diepen H. M.* Les douze anathématismes au Concile d'Ephèse et jusqu'à 519 // *Revue Thomiste*, 1955, t. 55, p. 338.

дения, которые характерны для этого отца Церкви после «примирения с восточными» в 433 г.¹, 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 выверенностью². 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 монофизитов³. Однако, несмотря на эти существенные черты отличия православного богословия от монофизитского и на их взаимопротивоположные тенденции развития⁴, в VI в. их еще кое-что роднило друг с другом. Некоторым христианам казалось, что стоит найти какую-то важную точку соприкосновения, и мост через все углубляющийся раз-

¹ 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.

² См.: *Nowak E.* Le chrétien devant la souffrance. Etude sur la pensée de Jean Chrysostome. P., 1972, p. 110–136.

³ См.: *Welche K. P.* The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1987, vol. 31, p. 65–95.

⁴ Данную противоположность тенденций развития довольно точно, на наш взгляд, подметил И.Е.Троицкий, который определил ее так: «Исходной точкой православного воззрения служила идея лица, монофизитского — идея божественного естества. Задачей православного воззрения было охранение реальности и цельности обоих естеств, объединенных в Лице Богочеловека, как в целом, так и во всех их существенных составных частях и свойствах и не только *in statu quo*, но и *in actu*. Задачей монофизитского воззрения служило установление единства лица-естества из двух естеств. То и другое и в православных, и в монофизитских вероизложениях наглядно выражалось в противоположных направлениях или течениях мысли — в первом, от единства к двойству, а во втором, от двойства к единству» (*Троицкий И.* Изложение веры церкви армянская, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. Спб., 1875, с.165).

рыв 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.¹ Впервые данную проблему (вернее, указанный аспект ее) поднял св. Григорий Богослов в контексте споров о Святой 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 Христе². Естественно, что 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»³. И, как это нередко 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» Господа⁴. Вероятно, немалую роль сыграл тот факт, что Аполлинарий находился в

¹ См.: *Tixeront J.* Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. T. 3. P., 1912, p. 160–161.

² См.: *Léthel 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. 29–35.

³ *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895, с. 37.

⁴ См.: *Riedmatten H.* Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology // *Dominican Studies*, 1948, vol. 1, p. 239–260; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 1. L.; Oxford, 1975, p. 329–340.

плени парадигм эллинского мышления, стремясь спроецировать антиномичность христианского вероучения на одномерную плоскость принципа логической непротиворечивости¹. 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 «тождественно-движный» (то есть в Своем движении всегда равный Себе (ταὐτοκίνητος)) и «непреложный» (ἄτρεπτος), а человеческий ум — лишь только «самодвижный», но не «тождественно-движный», 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»². 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 определенной отстраненностью от жарких догматических дебатов; в то же время его, безусловно, нельзя причислять к лагерю монофизитов³. Христология Дионисия, в принципе, выдержана вполне в православных тонах и при подчеркивании единства Христа соблюдается гармония полноты человечества и полноты Божества в Нем⁴. Правда, в этой христологии наличествует едва за-

¹ См.: *Muhlenberg E.* Apollinarius von Laodicea. Göttingen, 1969, S. 238–248.

² *Lietzmann H.* Apollinarius von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904, S. 247–248.

³ См.: *Roques R.* Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint Victor. Essais et analyses. P., 1962, p. 63–91.

⁴ 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.

метный налет двусмысленности, восходящий, вероятно, к определенной диспропорции между языком «Ареопагитик», всегда самотождественным, и мыслью их, всегда подвижной и текучей, а иногда и колеблющейся¹. Эта двусмысленность проскальзывает и в указанном послании, где Дионисий пытается уловить величайшее таинство Воплощения². Здесь говорится, что Иисус, «[произошед] из человеков, [был] вне их, и превыше человека стал истинно Человеком (ἐξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀληθῶς ἀνθρώπος γεγωνώς), затем все совершив не как Бог божественное и не как человек человеческое, но как ставший мужем Бог неким новым, богомужным действием («энергией») с нами жительствова (ἀλλ' ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῶν πεπολιτευμένος)». Камнем преткновения для некоторых позднейших богословов стала фраза о «неком новом, богомужном действии (энергии)». У самого Дионисия речь шла лишь о новом образе действия Богочеловека, благодетельствовавшего человечество, а поэтому здесь тщетно искать следы какого-то «монофелитства» (или «монэнергизма»³. Это отчетливо подчеркивают две схолии к названному рассуждению Дионисия Ареопагита, принадлежащие либо перу преп. Максима Исповедника, либо Иоанна Скифопольского. Так, в одной из них говорится: «Христос не как Бог совершал божественное, потому что — вместе с плотью, а не чистой божественностью (οὐ γυμνῇ τῇ θεότητι), хотя и — божественное. Так же и человеческое Он совершал не как человек, ибо божественною властью, когда хотел, давал иногда плоти осуществлять (букв.: действовать) свое, однако же человеческое. А „ставший мужем“ поясняет „вочеловечившийся“. А „богомужная энергия“ означает и разом и божественную и челове-

¹ См.: *Hauken A. T. Incarnation and Hierarchy. The Christ according to Ps.-Dionysius // Studia Patristica, 1984, vol. 15, pt. 1, p. 318–319.* Иногда эту двусмысленность связывают с «нарочитой двусмысленностью» (the deliberate ambiguity) «Энотикона», обозначившего как бы основные ориентиры религиозной политики государственной власти в Византии в конце VI в. См.: *Louth A. Denys the Areopagit. Wilton, 1989, p. 14.*

² Текст и перевод (который нами несколько изменен) этого послания см. в кн.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002, с. 776–779.*

³ См.: *Roques R. L'univers dionysien. Structures hiérarchique de monde selon le Pseudo-Denys. P., 1983, p. 310–313.*

ческую энергию. Так ведь с нами, или же ради нас, то есть на земле, жительствовав, Он соделал, как выше сказано, божественное и человеческое»¹. Но определенный налет двусмысленности все же лежит на указанной фразе, и ею не преминули воспользоваться монофизиты (а впоследствии и монофелиты). Тем более что при переписывании текста послания выражение «новое (καινήν) богомужнее действие» было заменено на «единое (μίαν) богомужнее действие»². 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 Антиохийским³. 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)⁴. Если же обратиться к православным богословам VI в., то, в общем и 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, увенчавшуюся должностью «комита Востока», т. е. правителя восточных провинций империи. Затем по требованию жителей подвергнувшейся разрушению от земле-

¹ Дионисий Ареопазит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования, с. 776–777.

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

³ 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.

⁴ См.: Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclidus des Nestorius. Louvain, 1963, S. 191; Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides // Journal of Theological Studies, 1978, vol. 29, p. 402.

трясения Антиохии он стал патриархом (первым из мирян), пребывая на этой одной из древнейших кафедр до самой смерти (527–545 гг.). В свое время свт. 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, свт. 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, свт. 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 φυσικὴν 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... διηρημένως ἔπραττεν), 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

¹ Более подробно см. нашу работу: Святой Ефрем, патриарх Антиохийский. Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского собора // *Анастасий Синаит, преподобный*. Избранные творения. М., 2003, с. 321–368. См. также: *Lebon J. Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526–544)* // *Mélanges 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 «Библиотека» Фотия цитируется по изданию: *Photius. Bibliothecae. Texte et. et trad. par R. Henry*. T. IV. P., 1966, p. 114–174.

³ См. фрагменты сочинений Ефрема в «Патрологии» Миня: PG 86, 2103–2110.

⁴ О нем см.: *Balthasar H. U. Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis* // *Scholastik*, 1940, Bd. 15, S. 16–38; *Helmer S. Der Neuchalcedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmenge-*

подчеркивает отличие действия разумной души Христа от действия Его божественной природы, а поэтому утверждает «два действия Того же Самого и единого Господа»¹. Наконец, не умножая количество примеров, можно указать и на малоизвестного православного полемиста середины второй половины VI в. монаха Евстафия, который, возражая монофизитам, также настаивал на различии божественного и человеческого действий во Христе². 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. Решал 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 Его³. 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.

schichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 176–181; Gray P. T. R. The Defence of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979, p. 111–115.

¹ Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Hrsg. von F. Diekamp. Munster, 1907. S. 85–86.

² См. новое критическое издание его произведений: *Diversorum postchalcedonensium auctororum collectanea I* // *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Vol. 19. Turnhout, 1989, p. 432.

³ 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. 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. Софии¹. Характерно, что по свидетельству источников² Сергей был родом из Сирии и происходил из яковитской семьи, но сам сознательно перешел в Православие³. Однако вполне вероятно, что он разделял убеждение части православных сирийцев в несомненной ортодоксальности формулы «единого действия» и «единой воли» Христа. В 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 смуту⁴. 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 вероисповеданий⁵. Политические выгоды

¹ 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.

² 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.

³ См.: *Beck H. G. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Göttingen, 1980, S. 55.

⁴ По замечанию отца Иоанна Мейендорфа, Сергей «сдержанно и умело действовал в качестве богословского советника императора. К сожалению, он, видимо, не обладал истинно великим богословским умом и не сразу понял все, что несла в себе формула, которую он предполагал в качестве основы для единения» (*Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000, с. 247).

⁵ 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

от такого воссоединения лежали на поверхности: возрождаемой империи оно сообщило бы внутреннее единство. Вероятно, последнее обстоятельство было решающим в поддержке Сергия 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 преуспел¹. Прежде всего, он нашел себе союзника в лице Феодора, православного епископа Фарана (городок на Синайском полуострове). Его следует считать первым «идеологом» монофелитства². 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 Сергия), 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 послание³ 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, да-

Мопсуестийского в кн.: *Carcione F. Sergio di Constantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo*. Roma, 1985, p. 21–30.

¹ См.: *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D.* N. Y., 1989, p. 338–339.

² 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.

³ 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.

же до настоящего 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 кафолической 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 политика; 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 Сергея монофизит Георгий Арсаский 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 Арсаский 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 Феодосииполе (Эрзеруме) относительно унии, то встретил решительный отпор со стороны Павла Одноглазого — главы кипрских монофизитов (там существовала значи-

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

² См.: *Carcione F. Energeia, 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. 2, pt. 1. L.; Oxford, 1986, p. 73.*

тельная колония армян)¹. 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 собор². Вероятно, не без сложностей был заключен и религиозный мир в Иераполе с сирийскими монофизитами, возглавляемыми Афанасием, яковитским патриархом Антиохии (629–630 г.)³. Но венцом всех усилий Сергия, безусловно, была уния с египетскими монофизитами, заключенная Киrom (633 г.), незадолго до этого перемещенным на александрийскую кафедру и ставшим православным патриархом Александрии. Эта уния состоялась на основе так называемых «Девяти глав», составленных в форме анафематизмов⁴. 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 (ἐνεργούοντα) и богоприличное, и человеческое одним богومужным 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 акценти-

¹ 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.

² См.: Сидоров А. И. «Монофелитская» уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» // Историко-филологический журнал. Ереван, 1988, № 3 (122), с. 162–169.

³ См.: Hefele J.; Leclercq H. Histoire des conciles d'après les documents originaux, t. III, pt. 1. Paris, 1909, p. 337–338.

⁴ Русский 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.

ровалась преимущественно идея «единого действия» Христа, а тезис о «единой воле» отступал на задний план¹. 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 монофизитов². 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 монофизитством³. Вероятно, большой авторитет св. Софрония, особенно в монашеских кругах, и побудил Кира на попытку сделать его сторонником унии⁴. По свидетельству преп. Максима Исповедника⁵, 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» (*impij Apolinarii dogmata*) и не проповедовать с амвона «против кафолической Церкви». Тем не менее, александрийский патриарх не внял мольбам почтен-

¹ См.: *Verghese P.* The Monothelete Controversy — A Historical Survey // *Greek Orthodox Theological Review*, 1968, vol. 13, p. 200.

² См.: *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.

³ См.: *Попович К.* Патриарх Иерусалимский Софроний, как богослов, проповедник и песнописец. Киев, 1980, с. 9.

⁴ О жизни и деятельности св. Софрония в этот (последний) период его жизни см.: *Schonborn Ch.* Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique. P., 1972, p. 78–98.

⁵ См. выдержки из его одного послания к Петру Сиятельному (к сожалению, только в латинском переводе), которое вошло в число «богословских и полемических трактатов» (*Opusculum XII*): PG 91, 143.

ного монаха. Он решил сделать хитрый ход — «переадресовать» св. Софрония к патриарху Сергию, вероятно, в надежде на то, что столичный патриарх своей властью и авторитетом заставит отступить упрямого монаха. Достаточно подробное сообщение об этом визите дается в первом послании Сергия к папе Гогорию I (625–638) ¹. 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. Софроний было уже более 80 лет) своим неуместным упрямством расстраивал все дело. По сообщению Сергия, св. Софроний прибыл в столицу с письмом от Кира и сразу же стал требовать исключить из «Девяти глав» выражение об «одном действии». Однако столичный патриарх понимал, что подобный шаг означал упразднение того «домостроительства» (τὴν τοιαύτην οἰκονομίαν) и того доброго «единения и единодушия» (τὴν καλῶς γεγενημένην ὁμόνοiαν τε καὶ ἑνωσιν) с монофизитами, которых удалось достигнуть в Александрии. Поэтому патриарх предложил почтенному монаху привести «свидетельства (χρήσεις) святых и избранных отцов, т.е. тех, которых мы признаем общими учителями, и учение которых считают законом святые церкви Божии, свидетельства, в которых бы буквально передавалось [учение] о двух действиях», — но св. Софроний был не в состоянии это сделать. Далее Сергий констатирует, что среди столичных христиан уже возникло [догматическое] разногласие (ἀμφισβήτησιν), а поэтому, боясь, что такое любопытство приведет к ересям, патриарх решил приложить все старание к тому, чтобы причина разногласий была устранена. Вследствие чего он запрещает употреблять оба выражения, т.е. «одно действие» и «два действия», поскольку последнее предполагает признание во Христе двух противоположных друг другу воли (δύο θελήματα ἐναντιῶς πρὸς ἄλληλα) и, соответственно, двух желающих противоположного субъектов, — ибо невозможно, чтобы в одном и том же субъекте (ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ) находились две противоположные воли.

Это свидетельство Сергия примечательно в нескольких отношениях. Прежде всего несомненно, что прибытие св. Софро-

¹ Русский перевод послания см.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 172–176. Греческий и латинский текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, t. II. Berolini, 1992, p.534–547.

ния в Константинополь послужило серьезным препятствием для униональной политики сретичествующего патриарха. Трудно поверить, что блестяще образованный старец-монах, бывший в прошлом профессором риторики и имевший богатый опыт полемики с монофизитами, не смог собрать цитаты из творений святых отцов в пользу православного учения о двух действиях во Христе¹. Вероятнее другое: Сергей, встретив со стороны св. Софрония, которого явно поддерживала (что патриарх, несомненно, чувствовал) значительная масса православных епископов, монахов, клириков и мирян, решил изменить тактику. Не исключается, правда, и возможность того, что сам патриарх лично заколебался в верности избранного им курса на соединение с монофизитами. Но по сути дела он, отказываясь от спорного выражения «одно действие», старается «под сурдинку» и почти незаметно внедрить монофелитство. Св. Софроний, вероятно, сначала не заметил тонкой политической (и богословской) изворотливости столичного патриарха и удовлетворился его отказом от формулы «одного действия». Данный отказ фиксируется в патриаршем указе («Псефосе»), который в то же время знаменует собою переход от «монэнергизма» к собственно монофелитству (указ был издан в том же 633 г.). Полностью документ не сохранился, но основная вероучительная часть его дошла в том же (первом) послании Сергия к папе Гонорию². Как отмечалось, 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 тайноводителей 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... Спасительное учение богоносных отцов ясно научает, что одушевленная разумной душой плоть Господа (τὴν νοερώς ἐψυχημένην τοῦ Κυρίου σώρκα) никогда не совершала своего естественного движения отдельно и по собственному стремлению вопреки повелению соединенного с ней ипостасно Бога Слова, но совершала

¹ См. на сей счет аргументы, приведенные в диссертации: *Латидус И.Э.* Святой Софроний, патриарх Иерусалимский и его борьба с монофелитством. Сергиев Посад, 1999, с.120–125.

² Анализ «Псефоса» см.: *Léthel F. M.* Op. cit., p. 36–47.

это движение, когда, какое и сколько хотел Сам Бог Слово». В этом документе Сергей исходит из известного факта, что лучшая защита — это нападение. Формула «единого действия» оказалась 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. Вполне очевидно, что «воля», как и «действие» соотносится с Лицом (или Ипостасью) Богочеловека, хотя такое соотнесение не развивается еще 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; для папы он лишь смутьян, возбуждающий ненужные догматические изыскания: «Каким-то Софронием, бывшим монахом, а ныне, как слышим, поставленным во епископа Иерусалима, подняты какие-то любопрения и новые изыскания относительно выражений (φιλονεικίας τινὰς καὶ νέας φωνῶν ζητήσεις). На унию же в Египте он смотрит гла-

¹ См.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 176–179. Текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, p.548–558.

зами патриарха Сергия, считая ее великим достижением. Необходимо отметить, что в послании Гонория прослеживается, несомненно, личное желание папы шествовать царским путем (ὁδῷ βασιλικῇ; via regia), избегая «сетей ловчих, расставленных справа и слева». Папа признает, естественно, наличие двух природ во Христе и говорит об ипостасном их соединении, используя известные наречия Халкидонского вероопределения: «нераздельно, неизменно, неслиянно» (ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως). Но при этом он подчеркивает, что «Господь Иисус Христос, Посредник между Богом и людьми, производил Божественное посредством человечества (ἐνεργῶντα τὰ θεῖα μεσσιτεύσης τῆς ἀνθρωπότητος), соединенного с Самим Богом Словом ипостасно, и Он же производил человеческое (καὶ τὸν αὐτὸν ἐνεργῶντα τὰ ἀνθρώπινα)». Тем самым «действие» безусловно соотносится папой с единой ипостасью воплотившегося Слова. Другими словами, перед нами «монэнергизм» чистой воды, полностью совпадающий с позицией Сергия. Но Гонорий идет еще дальше: «Мы исповедуем в Господе Иисусе Христе и одну волю (ἓν θέλημα), ибо ясно, что наше естество приятно 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 Сергий. Примечательно, что тезис о «единой воле» Гонорий увязывает с вопросом о том, какую человеческую природу воспринял Господь: в ее состоянии до грехопадения, или после грехопадения? Тем самым он вынужден мыслить в рамках ложной дилеммы, поскольку человеческое естество Христа, являясь истинным и полным, но без греха, не было ни тем, ни другим, а представляло собой нечто новое и уникальное. Тайна Богочеловека лишь приоткрывается человеческому уму и ее нельзя постоянно проектировать на плоскость рассудочного мышления, а, поставив указанную ложную дилемму, Гонорий вынужден был выйти на данную плоскость и избрать какое-либо альтернативное решение. Это и повлекло его на путь ереси, как неизбежно должна повлечь на этот же путь, например, такая дилемма: является ли Бог Единицей или Троицей? Неправильная постановка вопроса (в рамках примитивной логики) повлекла и неправильное решение его. Поскольку, по мнению Гонория, человеческая воля Господа

была чистой и неиспорченной грехопадением, т.е. в ней отсутствовал закон, который «в членах моих» (Рим. 7, 23), то она, как считал папа, отождествлялась с волей Божественной. Единство двух волей Господа, тем самым, из области единства нравственного переносилось в область единства физического¹. А поэтому первое послание Гонория являлось 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 еретиков². А наличие папы-еретика наносит мощный удар догмату о непогрешимости папы³. В нем видят «жертву мистификаторского гения» Сергия; находят, что его послание лишь формально звучит монофелитски, а по сути своей оно безусловно ортодоксально и т.д. Следует отметить, что подобная «апология» Гонория началась сразу же после смерти его, и преп. Максим Исповедник был одним из первых оправдывающих его⁴.

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 пресмников Гонория на папском престоле) претерпела много страданий»⁵. Можно только добавить, что вина Гонория (вольная или невольная — это уже другой вопрос) заключалась еще в том, что он в решении проблемы «действий» и

¹ См. на сей счет верные наблюдения в кн.: *Hefele Ch.J.; Leclercq H.* Op. cit., p355–356.

² Как отмечает А.В.Карташев, «еще кардинал Hergenroether в своей церковной истории цитирует 16 католических ученых, решающих вопрос не в пользу папы Гонория, и 82 — его выгораживающих» (*Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994, с.405).

³ См.: *Carcione F.* Sergio di Constantinopoli ed Onorio, p. 51–68.

⁴ См.: *Kreuzer G.* Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart, 1975, S. 61–63. Для преп. Максима было очевидно, что «монофелитская интерпретация» неудачных выражений Гонория выводит нас на ложный путь, поскольку папа мыслил вполне православно, хотя не всегда адекватно излагал свои православные мысли. См.: *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur mediateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998, p.128–133.

⁵ *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions, p. 353.

«воль» 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»¹. Для св. Ипполита Римского также в единой личности Христа двойственность природ доказывается различием их действий². Различие природ в этом плане признавал и блаж. Августин, подчеркивавший в то же время, что человеческое естество Господа не действовало независимо от воли Бога Слова³. Наконец, св. Амвросий Медиоланский прямо указывал на наличие двух воль во Христе (*alia voluntas hominis, alia dei*), при взаимной гармонии их⁴. 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 communione*); естественно, при этом не подразумевалось существование во Христе двух субъектов, а лишь имелось в виду различие свойственных каждой природе действий, выражающих ее сущность⁵. Гонорий коренным образом порывал с традицией своих предшественников, или, точнее сказать, выпячивал один аспект ее (*communione*) в ущерб и противовес 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 Сергия. И даже тот факт, что св. Софроний по возвращении из столицы в Иерусалим был избран населением святого града в пат-

¹ Орлов А. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений 2–4 вв. Сергиев Посад, 1909, с. 32. См. также: *Cantalamesa R.* La cristologia di Tertulliano. Friburgo, 1962, p. 176–191.

² См.: *D'Ales A.* La théologie de Saint Hippolyte. P., 1906, p. 28.

³ См.: *Van Bavel T. J.* Recherches sur la christologie de Saint Augustin. Fribourg, 1954, p. 64–65.

⁴ См.: *Scwerdt P. K.* Studien zur Lehre des heiligen Ambrosius von der Person Christi. Buckeburg, 1937, S. 92–93.

⁵ 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.

риархи (634 г.), не очень ослабил ее. Новый иерусалимский патриарх, бывший в весьма преклонном возрасте (84 года), оказался в трудном положении и практически в изоляции среди высших иерархов византийской Церкви. Говорить о том, что он был полностью удовлетворен кажущейся уступкой Сергия, было бы заблуждением¹, хотя «Псефос» на краткое время и успокоил его. И это ясно видно из «Соборного послания» святителя, 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 (γαλήνως ταῦτα βίος ἦν καὶ ἡσυχίος), и ничтожество (ταπεινότης — „смирненность“), не знавшее никакой бури;... когда я собирал плоды молчания, когда я был обременен отростками 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.

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). Текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, p.410–494. См. также комментарий к этому посланию Х. Шенборна: *Schönbörn Ch.* Sophrone de Jerusalem, p. 199–224.

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

Содержание послания определяется всепронизывающей тенденцией идти «путем царским и средним», т. е. тем «узким путем», которым, по заповеди Господа, всегда шествовало и шествует Православие, причем у св. Софрония, в отличие от Гонория, это намерение не осталось просто намерением, но твердо и последовательно проводилось в жизнь при решении догматических вопросов. 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 соблюсти Истину, подобно тому, как путь христианского подвига есть отсечение страстей, а не «умеренное» ублажение 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» («энергия») 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 мыс-

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

ли, 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 церкви¹. 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-сретиков (Сергия и Гонория), т. е. эволюция «монэнергизма» в «монофелитство», просто оказался вне поля зрения его. Но поскольку оба эти эта-

¹ См.: *Иоанн Мосх, блаж. Луг духовный*. Сергиев Посад, 1896, с. 174–178.

па ереси внутренне взаимосвязаны, то удар св. Софрония по «монэнергизму» косвенно приходился и по «монофелитству».

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 (ἕνα ἐνεργούντα) 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 экономики», 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), констатирует⁴, что 50% (практически первая часть «Эктесиса») его является парафразой «Эдикта о пра-

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

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

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

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

вой вере» императора Юстиниана, 20% составляют цитаты предшествующих писаний патриарха Сергия, а 30% — новые формулировки. 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 (ἓν θέλημα) 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 ὀρμῆς), отдельно и вопреки ипостасно соединенному с ней Богу Слову, но делала это лишь когда, как и насколько Он Сам желал (ἡβούλετο) подобного. Значение документа определяется не только тем, что учение монофелитства здесь окончательно оформляется, но и тем, что подпись императора под «Эктесисом» придала ему статус официального религиозного вероисповедания. А это влекло за собой уже и санкционированные государством меры против инакомыслящих.

«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, впавший 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 наказанию¹. 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 критичес-

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

ких 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»¹. Отторжение от Византии Палестины, Сирии и Египта практически свело на нет и то небольшое, 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.). Воцарение 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 посланий², 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 Ареопагита на «одно действие», доказывая полное тождество этих выражений³. Вовлеченный в дворцовые интриги, Пирр пал жертвой их и вынужден был бежать в Северную Африку. Константинопольскую кафедру занял Павел II (641–

¹ *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972, p.351.

² См.: *Grumel V.* Op. cit., p. 118–119.

³ См.: *Concilium Lateranense*, S. 152.

653 гг.), также убежденный монофелит. В своем послании к папе Феодору¹ 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 διαφορὰν) 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 ἄκρας ἐνώσεως) 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. Софонрия Иерусалимского имела следствием еще и то, что центр оппозиции монофелитству переместился на Запад — в Северную Африку и Рим. Спасаясь от нашествия иноплеменников (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 кафедрой². Одновременно или чуть раньше

¹ См.: Ibid., S. 196–204.

² См.: Riedinger R. Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649 // Jahrbuch österreichischen Byzantinistik, 1980, Bd. 29, S. 37–50.

(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 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. Но

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.

вым 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, несколько не умаляет роли св. Мартина, возглавлявшего собор и мудро направлявшего его в нужное русло¹. 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 санкционировал². Среди греческих же монахов главную роль играл преп. Максим, переселившийся до этого из Африки в Италию, а поэтому деяния Латеранского собора можно считать «богословским трудом» его³.

Деятельность собора нашла окончательное выражение в его «оросе», представляющем собой 20 анафематизмов (или

¹ 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.

² См. его предисловие к изданию: *Concilium Lateranense*, S. IX–XXVIII. См. также: *Riedinger R.* Lateinische Übersetzung griechischer Haretikertexte des siebenten Jahrhunderts // *Osterreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte*, Bd. 352. Wien, 1979, S. 9–11.

³ 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.

«глав»)¹. 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 (συνφύως) соединенные, т. е. божественную волю и волю человеческую, благодаря которым Христос является хотящим (θελητικόν... ὑπάρχειν) 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 «богомужнее действие»: это «действие» не есть «единое» («одно» — μίαν), но «двойное» («состоящее из двух» — διπλήν), 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 знающий 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

¹ Текст «ороса» см. в: Concilium Lateranense, S. 368–389.

полностью на их стороне, а, возможно, имелись сторонники и в Византии, главным образом, опять же среди иноков и простых верующих. Поэтому Латеранский собор во многом подготовил почву для VI вселенского собора, и недаром преп. Максим даже причислял Латеранский собор к соборам вселенским¹. Но до торжества православного вероучения было еще далеко, сго еще следовало выстрадать праведными муками за веру исповедников ее.

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

Вызов, брошенный в Риме, был принят 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 Каллиона, верный императору. Он арестовывает папу (653 г.), препровождает его в Константинополь, где тот предстает перед судом, обвинившим его в государственной измене. По словам А.В.Карташева, «для Константинополя это было лучшим способом отделаться от сильного религиозного противника под предлогом политического преступления»². Претерпев многие мучения, св. Мартин, к тому же тяжело болевший, отправляется в ссылку в Крым (Херсонес) и

¹ В одном из посланий он говорит о «шести вселенских соборах». См.: PG 91, 137.

² *Карташев А.В.* Вселенские соборы, с.419.

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, нисколько 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 при-сущая 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 Константин 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 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 интерес². 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

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

² См.: *Pargoire P. J. L'Eglise byzantine de 527 à 847. P., 1905, p. 165.*

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 Православия западных иерархов. По прибытии посланцев предполагаемое богословское собеседование достаточно неожиданно превратилось во вселенский собор¹.

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 русло². 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» природ 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 Святой Троице. Исходя из данных положений, папа Агафон дает и верное объяснение Гесфиманского борения. Полные муки и скорби слова Господа: «Отче Мой! если возможно, да ми-

¹ См.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions, p. 369–371.

² По характеристике В.В.Болотова, этот собор «замечателен тем, что о давлении государственной власти на отцов его не могло быть и речи. Император заявил, что он созывает собор не ради каких-либо задних политических целей, но единственно для выяснения истины, и эти слова были сказаны совершенно искренно» (Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви, т.IV, с.491).

³ См.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 31–55. Текст: *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, p.52–121.

нует 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 (πάντα τὰ τῆς θείας αὐτοῦ μεγαλωσύνης ἡλλατωμένα), 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 (ἐναντίον)».

В данной фразе папы Агафона затрагивается самый глубокий 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 воспринятое 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 «синэргии». Для папы Агафона, как и для преп. Максима², признание двух воль и двух действий во Христе предпо-

¹ *Gregoire de Nazianze. Lettres théologiques. Introd., texte critique, trad. et notes par P. Gallay // Sources chrétiennes, t. 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.*

лагает, 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»¹. 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 Агафона². Однако эту роль оно не сыграло. Макарий фактически повторял уже известные положения монофелитов, расставив лишь более сильные акценты: «Вочеловечившийся Бог Слово не совершает ни божеского как Бог, ни человеческого как человек, а [совершает] некоторое новое богомужнее действие, и все это действие является животворным (или: животворящим — ὁλὴν ζωοποιόν)³». 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 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

¹ Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904, с. 48.

² См.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 86–90. Текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, p.218–230.

³ Отмечается, что это последнее выражение о «целиком животворном действии» Господа восходит к св. Кириллу Александрийскому. См.: *Hefele Ch.J.; Leclercq H.* Op. cit., p. 493.

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 (τὸν δυσώνυμον — „ненавистным, чье имя внушает отвращение“) 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

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

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 устрояет 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 мертвецу¹. Эпизод не столько смешной, сколько грустный 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 впадший 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, увлекающихся 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»². 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 епископы³. Вообще богословские прения на соборе вращались преимущественно вокруг патристических свидетельств. Разоб-

¹ Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 207–208.

² *Анатолий (Грисюк), иеромонах.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911, с. 272.

³ См.: Деяния вселенских соборов, т. 6, с. 79–83.

лачение 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 неслитно»¹. Последняя фраза показывает, что православное диофелитство является органическим развитием халкидонского вероопределения, четко обозначившего основные грани учения о двух природах Христа².

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 его³. 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 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 иконо-

¹ Там же, с. 222.

² См.: *Schönborn Ch.* 681–1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum — eine versäumte ökumenische Chance // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1982, Bd. 29, S. 158–159.

³ См.: *Кулаковский Ю.* История Византии, т. 3, с. 305–313.

мии». 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 несправильности 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, несомненно, весьма обширны, хотя порой и не лишены противоречий⁴. Уже давно ве-

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. О возникновении и становлении маронитов см.: Булетов А. О маронитской церкви // *Альфа и Омега* № 3 (21), 1999, с.346–372.

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. // *POLITEIA*. Ретроспективная и сравнительная политология. Вып. I. М., 1991, с. 120–176. Полный обзор житийных материалов см. в: Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur (580–662). Paris, 2003, p.106–114.

дется работа над критическим изданием их¹, которая недавно принесла уже первые плоды. К числу наипервейших источников следует причислять греческие «Жития» преп. Максима. Известно несколько редакций их: первая, наиболее пространная, опубликована в «Патрологии» Миня (PG 90, 68–109)²; по мнению В.Лакнера, эта редакция датируется серединой X в. и она написана студийским монахом Михаилом Эксабулитом. Как считает этот же исследователь, ценность данной редакции, особенно относительно первого периода жизни преп. Максима Исповедника, невелика³, однако подобная суровая оценка этой редакции представляется слишком субъективной. Вторая редакция, получившая название «Московской», фиксируется в рукописи XI в. Московской Синодальной Библиотеки (№ 380); на нее также обратил внимание М.Муретов⁴, издавший ее в разбивку; цельный же греческий текст ее издал С.Л.Епифанович, датирующий эту редакцию серединой IX в.⁵ Он же издал и еще три греческие редакции: «Историю краткую», которая по его мнению, является «древнейшим из всех вообще Житий Максима Исповедника» (конец VII — начало VIII), и еще одно «Житие», вошедшее в «Лаврентьев Синаксарь». Наконец, последним греческим произведением этого жанра является «Сжатое изложение» («Эпитоме»), которое есть, по мнению русского патролога, основа «всей синаксарной традиции»⁶. К греческим

¹ См.: Allen P. Blue-Print for the Edition of Documenta ad Vitam Maximi Confessoris 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.

² Разновидность этой редакции представляет рукопись Московской Синодальной Библиотеки (№ 391), на которую первый обратил внимание М. Муретов. См. его предисловие к изданию: Творения святого отца нашего Максима Исповедника, ч.I. Житие преподобного Максима и служба ему. Перевод, издание и примечания проф. М.Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915, с.2.

³ См.: Lackner W. Zu Quellen und Datierung der Maksimosvita (BHG 1234) // Analecta Bollandiana, t. 85, 1967, S. 285–316.

⁴ Творения святого отца нашего Максима Исповедника, ч.I, с.1–2.

⁵ Епифанович С.Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917, с. V–VI, 1–10. Русский перевод «Московской редакции» и примечания к нему см. в нашей работе: Сидоров А.И. Политика и богословие в Византии VII в., с. 133–176.

⁶ Епифанович С.Л. Материалы, с.VI–VII, 10–25.

«Житиям» тесно примыкают грузинское «Житие» (в пространной и краткой редакциях), изданное К. Кекелидзе¹, и славянское «Житие», вошедшее в «Минеи Четьи» св. Димитрия Ростовского, — они отличаются от греческих «Житий» лишь деталями. Определенный интерес представляет, несомненно, пространная редакция грузинского «Жития». Она является переводом с греческого, осуществленным св.Евфимием (умер 1028 г.), вторым по счету игуменом Афоно-Иверского монастыря, известного еще и рядом других своих переводов. Данная редакция сообщает некоторые детали жизни преп. Максима, которые неизвестны в греческой житийной традиции: одни из этих деталей, вероятно, соответствуют истине, а другие, скорее всего, представляют позднейший вымысел². Правда, отделить одно от другого часто бывает затруднительно. Особняком стоит сирийская биография преп. Максима, опубликованная С. Брокком³. Она написана неким Георгием Решайнским, бывшим учеником св. Софрония Иерусалимского, но принявшим сторону монофелитов. Георгий создал эту биографию как историко-богословский памфлет, направленный против «ереси максимиан», непосредственно накануне VI вселенского собора. Явная тенденциозность этого памфлета заставила многих исследователей относиться к этому источнику явно отрицательно. 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»⁴. Ряд современных ученых разделяют скептицизм А. Бриллиантова⁵, хотя некоторые склонны все же более позитивно подходить к сирий-

¹ Кекелидзе К. Сведения грузинских источников о препод. Максиме Исповеднике // Труды Киевской Духовной Академии, 1912, № 11, с.451–486.

² См. анализ в работе: Кекелидзе К. Сведения грузинских источников о препод. Максиме Исповеднике // Труды Киевской Духовной Академии, 1912, т. III, с.1–41.

³ См.: Brock S. An Early Syriac Life of Maximus Confessor // *Analecta Bollandiana*, 1973, t. 91, p. 299–346.

⁴ Бриллиантов А. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. Пг., 1918, с. 2.

⁵ 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.

ской биографии¹. Этот скептицизм в отношении сирийской биографии представляется нам, несомненно, оправданным, что не исключает, однако, возможности наличия в ней некоторых (впрочем, редких) подлинных фактов жизни святого, которые представляются здесь, естественно, в извращенном виде. Поэтому греческие редакции «Житий» преподобного должны быть положены в основу изложения его жизненного пути.

С собственно «Житиями» тесно переплетаются и некоторые агиографические документы, имеющие важнейшее значение². Этот корпус документов включает в себя семь произведений: первое, известное обычно под латинским названием *Relatio Motionis*, представляет собой стенографическую запись первого суда над преп. Максимом и его учеником Анастасием, состоявшегося в Константинополе в 655 г. Тесно примыкает к нему т.н. «Диспут между преп. Максимом и епископом Феодосием», являющийся на самом деле также стенографической записью нескольких собеседований святого мужа и посланцев императора Константа (сначала в Визии, а затем в Регию), закончившихся новым осуждением его³. Следующим документом этого собрания является «Послание Максима к Анастасию, ученику своему», датирующееся 19 апреля 658 г. Оно было написано сразу же после того, как монофелитствующий патриарх Константинополя Петр еще раз попытался убедить через своих посланников старца присоединиться к еретическому большинству; как и предшествующие, эта попытка осталась безрезультатной. Другое

¹ 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. 26, 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 // *Dictionnaire de Spiritualité*. Fasc. LXVI–LXVII. P., 1978, p. 836–838.

² Критическое издание их недавно увидело свет: *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia*. Ediderunt P.Allen et B.Neil // *Corpus Christianorum. Series Graeca*, v. 39. Turnhout-Leuven, 1999. Этот текст также издан с параллельным английским переводом: *Maximus The Confessor and his Companions. Documents from Exile*. Edited and translated by P.Allen and B.Neil. Oxford, 2002.

³ Краткий, но содержательный обзор этого «Диспута» см. в кн.: *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998, p.169–173.

послание, входящее в тот же корпус, принадлежит ученику преп. Максима Анастасию Монаху и адресовано калаританским монахам в Сардинии; оно сохранилось только в латинском переводе. В нем ученик преподобного увещевает сардинских иноков (вероятно, грекоязычных в своем большинстве) твердо стоять за Православие и отвергать ту форму монофелитства, на которую склонился папа Виталиан под влиянием Петра Константинопольского. Третье письмо того же сборника написано другим учеником преподобного — Анастасием Апокристиарием; датируется оно 665–666 гг. и адресовано Феодосию пресвитеру Гангрскому. Значение послания в том, что оно описывает последние дни мученических подвигов преп. Максима и Анастасия Монаха. Шестой документ рассматриваемого корпуса носит название «Памятная записка» или «Воспоминание» (*Nepomnestikon*); сочинение написано вскоре после августа 668 г. Феодором Спудеем — братом Феодосия Гангрского и другом папы св. Мартина. Автор представляет в этом сочинении яркое свидетельство современника о твердом стоянии за православную веру св. Мартина, преп. Максима и их сподвижников: обоих Анастасиев (Анастасия Монаха и Анастасия Апокристиария) и двух родных братьев — Феодора и Евпрепия. Наконец, последним текстом указанного собрания является небольшой памфлет, написанный неизвестным православным монахом после 662 г. и осуждающим беззакония, совершенные монофелитами в отношении преп. Максима и его учеников. Опираясь на эти документы и на греческие редакции «Жития»¹ можно попытаться восстановить основные этапы жизни святого, оговариваясь заранее, что это будет не всегда точная реконструкция, ибо некоторые 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 жизни преподобного мы имеем сообщение пространного греческого «Жития». Здесь го-

¹ При всех своих различиях, они обладают общей основой. Мы пользуемся, помимо указанных источников, изданием и переводом М. Д. Муретова. См.: Творения святого отца нашего Максима Исповедника, ч. I.

ворится, что «отечеством» (πατρίς) преп. Максима был Константинополь, а «его родители принадлежали к старинной благородной фамилии и в мирской знатности уступали немногим, а также отличались благочестием, склонностью к добродетели и исполнением ее»¹. Своему чаду, крещенному в самом раннем возрасте, 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, воспитывая сына в строгости, с ранних лет прививали ему влечение к добродетели. Да и сам он, будучи по природе прекрасным чадом и получая такое доброе воспитание (ἀγωγής), с юности имел в себе «предначертания добродетели» (τὰ τῆς ἀρετῆς προχαράγματα), которые ясно указывали на его будущие совершенства. 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 (περὶ λόγους καὶ δόγματα — 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 такую 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 не проявить себя пред другими на общую пользу», а поэтому 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

¹ В грузинском «Житии» добавляется: «отец назывался Иоанном, а мать Анною».

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». Таким образом, талантливый и обладающий, вероятно, прекрасными деловыми качествами молодой человек быстро занял весьма влиятельное положение при императорском дворе¹. Но сам преподобный считал все это — славу, богатство, честь и прочее — ничтожным (μικρά) перед богомудрием. Кроме того, новшество ереси монофелитов уже начало осквернять Церковь. И преп. Максим, считая эту ересь опасной для своей души, оставил все и поступил в Хрисопольский монастырь (в окрестностях столицы, на азиатском берегу Босфора), «где процветало тогда богомудрие». Здесь он своими великими добродетелями и трудническими подвигами завоевал непререкаемый авторитет у иноков, и они избирают его настоятелем (факт, явно не соответствующий реальности, ибо преподобный всю жизнь оставался простым монахом). Он, после долгих колебаний и под сильным нажимом братии, принимает руководство над обителью, «думая более не о начальствовании (ἀρχήν), а об [ответственном] служении (λειτουργίαν)». Чтобы быть примером для братии, преподобный отец еще более усилил свои подвижнические труды, постоянно ревнуя о добродетели. Но, поскольку ересь монофелитов все больше набирала силу, то преп. Максим в скорби и печали оставляет отчизну и направляется на Запад, «чистый от такой мерзости».

Таков тот идеальный образ святого, который запечатлевает греческое «Житие». Вряд ли каждая деталь описания здесь полностью соответствует историческим реалиям; в частности, здесь отсутствуют точные хронологические даты, а также пропущены определенные моменты жизни преподобного. Например, из других источников известно, что он поступил в Хрисопольский монастырь в 613 или 614 г. А в 624 или 625 г. преп.

¹ При этом следует учитывать тот факт, что в Византии «каждый император стремился окружить себя преданными людьми. Смена царствования, как правило, вела к резким переменам в ближайшем окружении трона. Можно было из низов вознестись на высшие ступени иерархической лестницы, можно было по мановению царской руки скатиться оттуда вниз» (Литавин Г.Г. Как жили византийцы. СПб., 1997, с.57).

Максим перебрался в обитель св.Георгия в Кизике, которую вынужден был покинуть в 626 г. из-за нашествия персов и аваров. Но полных биографических и хронологических сведений невозможно требовать от агиографического произведения. Следует помнить, 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» (περὶ θεωρίαν κατὰ γινόμενὴν 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 βιώσαι)¹, 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. Одновременно оно достаточно ясно и связно приводит основные факты раннего периода жизни святого. Однако эти факты полностью отрицаются другим источником — сирийской биографией. Она гласит, что преп. Максим родился в Палестине, в местечке Хешвин; отцом его был некий самарянин из Сихара, а матерью — рабыня-персиянка, находящаяся в услужении иудея по имени Задок. Отец, будучи ремесленником

¹ Эти выражения в «Житии» органично вписываются в общую традицию православного исихазма, представителем которого (если понимать исихазм в широком смысле слова) был и преп. Максим. См.: *Hausherr I. Hesychasme et prière. Roma, 1966, p. 163–237.*

(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. Поскольку они полностью расходятся с тем описанием раннего периода жизни преподобного отца, которое приводилось выше, то есте-

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

ственно возникает вопрос о том, какой из источников заслуживает большего доверия. И здесь, как думается, приоритет за греческим «Житием», поскольку оно запечатлевает те события жизни преп. Максима, которые сохранило церковное Предание. Хотя некоторые факты этой жизни могли быть переданы не совсем точно (как указанное выше настоятельство в Хрисопольской обители, которое был вынужден, якобы, принять преп. Максим), а другие обойдены молчанием, но в целом сомневаться в верности греческой агиографической традиции вряд ли приходится. Наоборот, такие сомнения, как отмечалось выше, возникают в связи с сирийской биографией, ибо она написана монофелитом и непримиримым врагом преп. Максима, как самого стойкого защитника Православия. Поскольку данная биография представляет собою пристрастный памфлет, то ожидать от такого памфлета исторической точности было бы наивным. Вообще констатируется, что сирийская биография содержит множество общих мест, характерных для «анти-агиографии» («contre-hagiographie»); кроме того, ряд фактов, сообщаемых в ней, либо очень далеки от действительности, либо сильно искажены¹. Соответственно, не вызывает никакого доверия и описание обстоятельств рождения преп. Максима и ранних лет его жизни.

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

Странничество как форма отречения от мира было широко распространено в древнем монашестве², но преп. Максим оказался странником не по своей воле. Детальную хронологию и точную последовательность его странствий трудно установить, и можно выделить лишь отдельные моменты, известные нам. Предполагается, что первоначально преподобный прибыл на Крит, где состоялись его богословские дискуссии с некоторыми из монофизитских епископов³, а затем перебрался на Кипр. Да-

¹ Подробно см.: *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme*, p.8–12.

² См.: *Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine*, 1979, p. 89–116.

³ См.: *Larchet J.-C. La divinisation*, p.13. В одном из своих богословско-полемических творений (III) он сам свидетельствует об этом (μέμνημαι γὰρ κατὰ τὴν Κρητῶν νῆσον διάγων, τινῶν ψευδεπισκόπων

лее, одно собственное послание преп. Максима позволяет с уверенностью утверждать, что в 632 г. он был в Карфагене¹ и, скорее всего, прибыл в Северную Африку раньше (ок. 630 гг.). 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»². Позднее (641 г.) преп. Максим, вспоминая об этом периоде своей жизни, указывает, что с ним в Африке было много монахов-изгнанников (ἐπιξενούμενων), среди которых выделялись «благословенные рабы Божии, отцы наши, называющие себя Евкратадами (Εὐκρατάδης)»³. 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. Софроний⁴. 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»⁵. Это духовное окормление св. Софронием преп. Максима сыграло большую роль в жизни последнего.

πρὸς ἐμὲ διενεχθέντων τῆς Σευήρου μερίδος (PG 91, 49)). Примечательно, что, судя по этому свидетельству преподобного, он был уже в это время достаточно известным богословом, ибо монофизитские «псевдо-епископы» вряд ли взяли бы на себя труд приходить к неизвестному православному монаху.

¹ См.: Devreese R. La fin inedite 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.

² См. его послание к Петру Сиятельному (PG 91, 142).

³ Послание к Иоанну Кубикулярию: PG 91, 461.

⁴ См.: Schönborn Ch. Sophrone de Jerusalem, p. 72–78.

⁵ PG 91, 533.

Как указывалось, в 633 г. св. Софроний оказался в Александрии и начал открытую борьбу с новой ересью, а затем прибыл в Палестину, где был избран Иерусалимским патриархом. События жизни преп. Максима в этот период жизни почти неизвестны¹. Несомненно только то, что африканский период его жизни

¹ В сирийской биографии говорится, что преп. Максим стал главным вождем пачавшейся догматической борьбы и 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., Георгий Решайнский уделяет большое внимание. На собор прибыл Кир Александрийский с пятью епископами, папа Гонорий послал своего диакона Гая, 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 — нотарием Софрония. Затем возник спор между иерусалимским патриархом и кипрским архиепископом: 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. — Эти факты, сообщаемые в сирийской биографии, серьезным образом расходятся с традиционными изображениями жизни преподобного, согласно которым он в период 632–645 гг. не покидал Африки, а поэтому внушают мало доверия.

был чрезвычайно плодотворным для преподобного как церковного писателя, ибо в это время создаются его лучшие творения. Что же касается монофелитства, то в открытую оппозицию к этой ереси преп. Максим встал не сразу, но постепенно. Знаменательным в этом плане представляется послание XIX, датирующееся концом 633 г. и адресованное Пирру, тогда еще игумену (настоятелю Хрисопольского монастыря, где раньше подвизался преподобный)¹. Судя по этому посланию, оно является ответом на письмо самого Пирра, которому патриарх Сергий, друживший с Пирром, поручил деликатную задачу: изъяснить преп. Максиму как бы «православный» смысл «Псефоса». Как показывает ответ преподобного, Пирр достаточно успешно справился с такой задачей. Ибо послание Максима² начинается с обильных похвал Пирру, как обладающему «богомудрым умом» (τὸν θεόσοφον νοῦν), излучающим сияние чистых лучей Духа». Говоря далее о «Псефосе», преп. Максим, на первый взгляд, вполне одобряет этот документ, высказываясь в том плане, что он целиком сохраняет смысл (τὴν ἔννοιαν) веры, переданный богоносными отцами святым церквям. Но как видно из контекста, подобная оценка «Псефоса» у преп. Максима вызвана только тем, что это «авторитетное мнение» константинопольского патриарха, запрещаая споры об одном или двух «действиях» Господа, упраздняло, по мнению преподобного, то «новшество относительно веры» (περὶ τὴν πίστιν καὶ νομίαν), которое было учреждено в Александрии, т.е. унию Кира. В данном отношении позиция преп. Максима не отличалась от первоначальной точки зрения на «Псефос» его учителя свт. Софрония³.

¹ См. предисловие к французскому переводу посланий преп. Максима: *Saint Maxime le Confesseur. Lettres. Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1998, p.26–30.*

² Оно цитируется по: PG 91, 589–597.

³ Ср. суждение отца Иоанна Мейендорфа: «В своем письме папе Сергий утверждает также, что Софроний удовлетворен этим текстом» (т.е. «Псефосом». — А.С.) и «согласен не говорить больше ни об одной, ни о двух энергиях, ограничиваясь Преданием и достоверными и обычными поучениями [святых Отцов]». Это соглашение с Софронием было, видимо, затруднительным для Сергия — и, конечно, для Кира, — но оно показывает действительную заботу Сергия о богословской чистоте и изначальную умеренность Софрония» (*Мейендорф Иоанн, протопресвитер. История Церкви и восточно-христианская мистика, с.253*).

Свое видение богословской сути проблемы преп. Максим излагает, исходя из святоотеческого Предания, средоточием которого является для него христология, нераздельно связанная с сотериологией. Сущностные черты этого Предания он намечает следующим образом: Бог Слово — один и тот же до и после Воплощения (πρὸ σαρκὸς, καὶ μετὰ σαρκός). Он подлинно стал Человеком и явил [человеческое] естество обновленным (καινοτομουμένην) благодаря Своему бессемянному зачатию и нетленному рождению (κατὰ τὴν ἄσπορον σύλληψιν, καὶ ἄφθονον γέννησιν). В том, что Он совершал богоприлично, Он являл Себя оставшимся неизменным (δι' ὧν ἐνήργει θεοπρεπῶς, δεικνὺς ὅπερ γέγονεν ἀναλλοίτον); также и в том, что Он претерпел как подобает человеку (ἀνθρωποπρεπῶς), удостоверил нас, что Он — неизменяем (μὴ τρεπόμενον) [по Божеству]. Ибо Господь совершал божественное плотским образом (σαρκικῶς), то есть посредством плоти, не лишенной своего естественного действия (διὰ σαρκὸς φυσικῆς ἐνεργείας οὐκ ἀμοιροῦσης); а человеческое Он совершал божественным образом (θεικῶς), то есть добровольно и самовластно (κατὰ θέλησιν ἐξουσιαστικῶς), а не подчинясь обстоятельствам, определяемым человеческими немощами (παθημάτων). Другими словами, Он не совершал божественное [только] божественным образом, ибо не был просто Богом (μὴ γυμνὸς ὑπῆρχε Θεός), а человеческое не совершал [только] плотским образом, ибо не был просто человеком. — Изложив подобным образом свое видение спорного богословского вопроса, преп. Максим просит Пирра дать определения таким понятиям, как «действие» (ἐνέργεια) и «дело» (или: «результат действия» — τὸ ἐνέργημα), а также: каково отличие этих понятий от терминов «труд» («работа» — τὸ ἔργον) и «деяние» (τὴν πράξιν). Свою просьбу преп. Максим объясняет тем, что он сам не может точно (ἀκριβῶς) понять, каким образом следует мыслить и излагать [учение] об одном действии (τὴν μίαν ἐνέργειαν) Христа, поскольку подобного рода выражения должны иметь определенный смысл. При этом он замечает, что богоносные отцы наши часто позволяли себе некоторую неясность в словах (так мы понимаем фразу: φωνὰς μὲν πολλάκις παραχωροῦντας), но никогда в мыслях (ἐννοίας δὲ οὐδαμῶς), поскольку таинство спасения заключается не в звукосочетаниях (μὴ ἐν συλλαβαῖς), но в умозрениях и делах (ἀλλ' ἐν νοήμασί τε καὶ πράγμασι).

Такова суть этого послания, важного в нескольких отноше-

ниях. Прежде всего, оно показывает, что ко времени написания его преп. Максим обладал уже «вселенским авторитетом», будучи чрезвычайно значимым и влиятельным церковным мыслителем, к мнению которого прислушивались многие православные христиане, иначе патриарх Сергий не поручил бы Пирру склонить его на свою сторону. Далее, сам преподобный отец внутренне пока еще не решил спорную проблему «действий» во Христе и, как кажется, возможность православного понимания высказывания об «одном действии» отнюдь не исключалась им. Но направление его богословских рассуждений явно отличалось от «христологического вектора» главных деятелей монофелитского движения, ибо высказывание преп. Максима о естественном действии, присущем плоти (т.е. человечеству) Христа, являлось несомненной антитезой монофелитству (и, естественно, монофизитству)¹. Церковная интуиция преподобного была безупречной, но его мысль активно работала над созданием адекватного понятийного аппарата, могущего выразить эту интуицию. Терминологическое «всеоружие» вырабатывалось им первоначально в полемике с монофизитством, но его критика этой ереси заставляет думать, что в ней он видит истоки монофелитства². К периоду 638–639 гг. преп. Максим противопоставляет данной новой ереси сознательное и ясное диофелитство. Издание «Эктесиса» и кончина св. Софрония выдвинули преп. Максима на передний край борьбы с монофелитством.

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

Восстановление событий этого периода жизни святого не всегда можно провести с достаточной точностью, но основная канва данных событий достаточно ясна. Так, «Московская редакция» говорит, что преп. Максим из Константинополя прибыл в Рим, узнав, что «этот старейший из городов» чист от «еретической мерзости» монофелитства. Живя здесь, преподоб-

¹ Как верно отмечает П.Шервуд, различие «действий» во Христе явно предполагается в этом послании. См.: *Scherwood P. An Annotated Date-List*, p.11.

² См. предисловие Ж.-К. Ларше к французскому переводу богословско-полемических творений преп. Максима: *Saint Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques. Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E.Ponsoye. Paris, 1998, p.13.*

ный отец «повсюду рассылал богомудрые письма (θεοσόφους ἐπιστολάς), особенно же сицилийским епископам, монахам и прочим, как священникам, так и мирянам, колеблющихся укреплял, а твердых и в благочестии сильных поощрял к одинаковому с собою рвению». Затем 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. Первая (пространная) редакция «Жития» гласит, что преподобный по пути в Рим встретился с африканскими епископами, которых он соделал «более твердыми в вере» (βεβαιωτέρους τε περὶ τὴν πίστιν καθίστα) и «многому научил» относительно того, как избежать ловушек противников. «Ведь хотя они и превосходили его своим саном (θρόνῳ), но в мудрости и разумении (σύνεσιν) уступали и были ниже его, не говоря уже о добродетели и всеобщей известности этого мужа. Поэтому они соглашались со словами его и беспрекословно повиновались всем его наставлениям и советам, содержащим так много полезного. Ибо видели они в этом муже жизнь высокую и необыкновенную, слово обильное и богатое — не каплями какими-нибудь, но реками текущее, разумение и прочее устроение (ἄλλην κατάστασιν) души совершенно ни с чем не сравнимые. Благодаря этому не только священники и епископы, но и правители народные и светские всецело были преданы ему». Далее сообщается, что североафриканские христиане узнали о соборе, созванном папой Иоанном IV и осудившем монофелитство; тогда и они, побуждаемые «божественным Максимом», поторопились совершить аналогичное деяние. «Епископы не только Африки, но и всех тамошних островов были привлечены к этому и старательно совершили доброе дело, потому что все они имели его (преп. Максима. — А.С.) учителем, наставником и помощником»¹.

¹ 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 персидские монахи («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

Эти житийные свидетельства ясно показывают ту роль (может быть, несколько преувеличивая ее по закону агиографического жанра), которую играл преп. Максим в деле консолидации православных в Северной Африке. Будучи простым монахом, он по своему влиянию на церковные дела превосходил многих епископов и свой непоколебимый авторитет в богословских вопросах стяжал безукоризненной святостью жизни, следствием которой и являлись его мудрые рассуждения касательно спорных моментов христианского вероучения. Влияние преп. Максима, судя по единодушию источников, выходило за пределы церковных кругов. И действительно, мы знаем, что он тесно сдружился с экзархом Северной Африки Георгием и стал «его советником в делах, касавшихся религиозных вопросов»¹. Указание «Московской редакции» на то, что преподобный был в Риме при папе Иоанне IV, не удостоверяется другими источниками, но несколько не исключено, что в 640–642 гг. он посещал бывшую «столицу мира», сохранившую свой высокий авторитет среди православных христиан. Здесь в 640 г. состоялся поместный собор, осудивший монофелитство², и можно высказать гипотезу, что преп. Максим принимал участие в нем. Позднее, в 646 г., были созваны соборы епископов североафрикан-

отшельник по имени Лука. Он сообщил о них в Константинополь, и именно ему адресовал антиохийский патриарх Макарий свои «Три книги против учения Максима». Среди «собраченных» 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. — Это сообщение явно содержит определенные зерна исторической правды, в частности внушает доверие упоминание некоего отшельника Луки, который выступил против преп. Максима — здесь Георгий Решайнский опирается, вероятно, на какое-то монофелитское предание, неизвестное нам. Другие свидетельства также не противоречат коренным образом исторической правде. Упоминание о персидских монахах («студентах из Ниневии») также может быть исторически достоверным — под ними подразумеваются, скорее всего, сторонники и последователи Хенаны Адиабенского и Мартирия Сахдоны, которые не приняли того явно несторианского богословия, запечатлевшего в VII в. мирозерцание большинства персидских христиан.

¹ Кулаковский Ю. История Византии. 602–1171 годы, с.184.

² *Hefele Ch.J.; Leclercq H. Op. cit.*, p.392–393.

ских провинций (Нумидии, Бизацены и Мавритании), также осудившие эту христологическую ересь¹; значение пресп. Максима в формулировании соборных определений, как можно предполагать, было немалым. Несколько ранее (в 645 г.) в Северной Африке произошел публичный диспут пресп. Максима с Пирром, к тому времени успевшим уже стать Константинопольским патриархом, а затем быть изгнанным со столичной кафедры в связи с династическими смутами в семье покойного Ираклия и сосланным в Африку. Диспут происходил в присутствии экзарха Григория (Георгий к тому времени был отозван в Константинополь), многих епископов, клириков и мирян. По словам В.В.Болотова, «диспут окончился благоприятно для Максима. Пирр, защищаясь деликатно и слабо, изъявил желание вступить в общение с православными, только не в Африке, а в Риме, куда он и отправился и где действительно был принят в общение с папой Феодором I»². Правда, вскоре Пирр, торжественно принятый в общение римским папой, опять переметнулся на сторону монофелитов³.

Можно еще констатировать, что в африканский период жизни святого (ок. 641–645 гг.) вызревает 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, пресп. Максим как бы подвел черту под всем предшествующим развитием православной христологии и внес в нее ряд необходимых уточ-

¹ Ibid., p.426–430.

² Болотов В.В. Лекции, т.IV, с.482.

³ В грузинском «Житии» это описывается так: «Пирр прибыл в Рим и, явившись к папе Феодору, составил Рукописание, — исповедание правой веры и отрицание своей ереси, после чего преподобный Феодор принял его и приобщил церкви своей. Через несколько дней Пирр, простившись, выбыл из Рима, так как ему захотелось отправиться в Грецию, при этом он обещал, что будет трудиться в деле утверждения правой веры. Прибыв в Равенну, несчастный забыл обещание свое и Рукописание и, как пес, вернулся на блевотину свою. Папа Феодор, узнав об этом, собрал всю полноту церкви, вошел в гробницу Петра, главы апостолов, потребовал святую чашу и, обмакнув собственными руками перо в животворящую кровь, написал отлучение на Пирра и всех сообщников его».

нений. 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»¹. Этот невольный и исторически объяснимый перекося (впрочем, очень небольшой) быстро устраняется как православными предшественниками преп. Максима, так и им самим. В частности, он, последовательно и целеустремленно шествуя по пути, ясно намеченному Халкидонским собором, постоянно подчеркивает, что Христос совершенен как по Божеству, так и по человечеству². Далее, в мирозерцании преп. Максима весьма отчетливо проступает наиважнейшая черта всего святоотеческого богословия: глубинная и неразрывная связь всех частей христианского вероучения, центральной и главной осью которого является христология вкупе с сотериологией. Господь есть средоточие всего бытия, а поэтому полнота человечества Его, правильно и четко обозначенная преп. Максимом, также приобретает как бы «космическое и вселенское» значение³, 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) Его⁴. В то же время преп. Максим убедительно доказал, что различие «действий» и «воли» 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 «воля-

¹ Орлов И. К истории церковно-догматических споров VII в. // Странник, 1888, № 12, с. 596.

² Акцент на последнем моменте, т.е. на том, что Господь *perfectus in humanitate*, несомненно, характерен для христологии преп. Максима. См.: *Heinzer F. Die leidende Menschheit Christi als Quelle des Heils nach Maximus Confessor // Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrommigkeit. Aschaffenburg, 1982, S. 69.*

³ 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.*

⁴ См.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888, с. 114–165.

ми»¹. Более того, указывая на различие этих «действий» и «воль», он не перестает акцентировать и их единство, ибо «в едином Лице Иисуса Христа Божественные и человеческие действования и произволения перетекают друг в друга, пребывают во взаимном проникновении (περιχώρησις), совершающемся на уровне не естества, а Лица, — совместной является личная «обращенность», которую получают во Христе Божественные и человеческие действования»². Однако подобный «перихоресис» нисколько не упраздняет различия этих «действий», как не упраздняет он различия природ в Господе.

В 646 г. преподобный, 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»³. 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 основана и третья грекоязычная обитель — монастырь св. Саввы, насельниками которого 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.⁴

¹ См.: *Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. P., 1983, p. 301–360.

² *Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы*. Милан; Москва, 1999, с.119.

³ *Протасов Н. Д. Греческое монашество в южной Италии и его церковное искусство*. Сергиев Посад, 1915, с. 6.

⁴ См.: *Sansterre J. M. Les moines grecs et orientaux à Rome aux épo-*

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, у него установились добрые отношения, основанные на единомыслии в догматических вопросах. Примечательно, что преп. Максим выступает на защиту этого папы, когда тот в своем послании допустил два неточных выражения, которые вызвали недовольство у константинопольских богословов и церковного священноначалия¹. Первое: «Святой Дух исходит также от Сына» (ἐκτορεῦεσθαι καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον); это выражение, согласно преп. Максиму, созвучно не только богословию латинских («римских») отцов, но и богословию св. Кирилла Александрийского. Ибо оно не означает, что Сын является Причиной Духа, поскольку папа Феодор, как и все святые отцы, исповедует Отца единственной Причиной Сына и Духа (μίαν γὰρ... Υἱοῦ καὶ Πνεύματος τὸν Πατέρα αἰτίαν): одного — соответственно рождению, а другого — соответственно исхождению. Поэтому названное выражение предполагает неизменное единство сущности (τὸ συναφές τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον) трех Лиц Святой Троицы. Таким образом, преп. Максим абсолютно чужд каких-либо симпатий к латинскому Filioque, которое, кстати сказать, в его время было не более чем «маргинальным богословием» и среди западных церковных писателей. Второе выражение папы Феодора, ставшее причиной соблазна среди константинопольских богословов: «Господь, как Человек, был (букв. есть εἶναι) без прародительского греха. Оно объясняется преп. Максимом в том плане, что Господь не обладал «ни грехом соответственно уму (μήτε τὴν κατὰ νοῦν ἔχειν ἁμαρτίαν), под воздействие которого очевидно первым попал Адам, ни злым деянием и осуществлением порока, исходящими из этого греха с помощью тела (ἐξ αὐτῆς προιοῦσαν διὰ σώματος πράξιν τοῦ κακοῦ καὶ

ques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. — fin du IX^e s.). Bruxelles, 1983, p. 12–31.

¹ См.: Larchet J.-C. Maxime le Confesseur mediateur entre l'Orient et l'Occident, p.151–152. Эта защита содержится в одном из богословско-полемических сочинений (X) преподобного, адресованном пресвитеру Марину. См.: PG 91, 133–137. Подробно об этом сочинении см. в предисловии Ж.-К.Ларше к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polemiques*, p.76–86.

ἐνέργειαν)». Причину возникших недоразумений преп. Максим частично видит в том, что западным христианам бывает трудно выразить свою богословскую мысль на чужом языке. Следовательно, он, в равной мере глубоко понимая своеобразие богословского развития и особенно богословской терминологии обеих частей христианского мира, выступал посредником в разрешении некоторых мировоззренческих недоразумений между ними, умея в то же время почти всегда отличить эти недоразумения от ереси.

Добрые и дружеские отношения у преподобного 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), поданной собору¹. Данная петиция надписывалась от лица Иоанна — пресвитера и игумена Лавры св. Саввы, Феодора — пресвитера и игумена Лавры, расположенной в Африке, Фалассия — 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 смирennemудрии преподобного:

¹ См.: Concilium Lateranense, S. 50–57.

будучи самым выдающимся богословом своей эпохи, он, оставаясь всю жизнь простым монахом (даже не иеромонахом), четко знал свое место в церковной иерархии. Характерно, что спустя небольшое время после Латеранского собора преп. Максим высоко оценивает его и причисляет к Вселенским соборам¹. Соответственно, самых высоких похвал преподобного удостоивается и «святейшая церковь римлян», т.е. «ее исповедание и вера», на которых православные со всех сторон взирают «как на солнце вечного света» (ὡσπερ εἰς ἥλιον φωτὸς αἰδίου). Энтузиазм преп. Максима по отношению к Римской церкви вполне понятен и объясним: в то время, как греческий Восток, в лице многих своих предстоятелей, уклонился от Православия, латинский Запад, консолидирующийся Римской кафедрой, оставался пока твердым и незыблемым.

4. Исповедник веры (653–662 гг.)

О периоде жизни преподобного в 649–653 гг. практически ничего не известно. «Московская редакция» греческого «Жития» фиксирует только начало мученического пути преп. Максима: император Константин после Латеранского собора, «исполнившись ярости, повелел доставить в Константинополь как святейшего Мартина, так и величайшего Максима». Еще более расплывчато сообщение в пространной редакции «Жития», где говорится, что император Константин «издает приказ привести святого к нему во дворец, полагая, что если он захватит его, то будет властвовать и над всеми другими. С ним повелевает поскорее доставить в Византию и ученика его Анастасия вместе с одноименным и единокровным (ὁμωνύμου τοῦτου καὶ ὁμοτρόπου) [другим Анастасием], который назывался апокрисиарием Римской церкви; также [повелел он привезти] и божественного Мартина со многими западными епископами, будучи разгневан, что естественно, за их противоположный образ мнений». Судя по этим сообщениям, преп. Максим был арестован и привезен в столицу Византии почти одновременно со св. Мартином или даже еще раньше его. Арест последнего был произведен в июне 653 г.; в декабре того же года или в начале следующего состоялся процесс над ним, а в марте 654 г. папу-мученика отправили в

¹ Он говорит о «шести святых соборах» (ἅγια ἑξ ὀνόδοι). См.: PG 91, 137.

ссылку в Крым, где он вскоре и скончался (655 или 666 г.)¹. Официальный процесс над преподобным и его учеником Анастасием состоялся в 655 г.², и сохранившаяся запись этого процесса (*Relatio motionis*) позволяет нам восстановить многие благородные черты личности святого. Суд над ним был поручен сакелларию (т.е. своего рода министру финансов) и он проходил в присутствии сената и множества народа (ἡ σύγκλητος καὶ πολὺς ἄλλος ὄχλος), т.е. процесс над преподобным имел публичный и, вероятно, показательный характер. Преп. Максиму выдвигается обвинение в ненависти к царю (μισῆς τὸν βασιλέα) и в том, что он один (σὺ γὰρ μόνος) предал сарацинам Египет, Александрию, Пентаполь, Триполь и Африку со ссылкой на давние события 633 г. Затем обвиняемому инкриминируется соучастие в мятеже бывшего экзарха Северной Африки Григория (646 г.). Данные обвинения подтверждались вызванными свидетелями, аргументация которых была настолько слабой, что преп. Максиму не стоило большого труда показать фальсифицированность и полную несостоятельность всех этих обвинений. Причем судьям он заявил: «По попущению Божию (συγχωροῦντος τοῦ Θεοῦ) вы имеете власть над [моей] жизнью и смертью, но если эти [свидетели] говорят правду, то тогда и сатана есть Бог по природе». Далее преп. Максим по ходу допроса был вынужден изложить те причины, по которым им отвер-

¹ См.: *Peeters P. Une vie grecque de Pape S. Martin I // Analecta Bollandiana*, 1933, vol. 51, p. 225–262. См. также предисловие к кн.: *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, p.22. 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, если бы доверять фактам, изложенным в этой биографии, то можно было бы предполагать, что в конце 652 г. преп. Максим прибыл в Константинополь, причем это было добровольное прибытие, а не насильственный привоз. В столице он остановился в обители «Плакидия» — бывшей с VI в. резиденцией папских апокрисиариев. Однако, поскольку данные факты не освещаются греческими источниками, они вызывают сомнение.

² См.: *Garrigues J. M. Le martyre de saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste*, 1976, t. 26, p. 410–452.

гался «Типос». Главная из них — противоречие этого документа Никейскому символу веры, ибо самое начало этого символа («Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли») предполагает, что «Бог не был бы Творцом, будучи лишен природного воления и действия» (θελήσεως καὶ ἐνεργείας φυσικῆς ἐστερημένοις), — а именно это и отрицается в «Типосе». В оправдание этого документа нельзя приводить и «домостойтельную причину» (οἰκονομίας χάριν — т.е. то, что он воцаряет мир среди христиан), ибо «если ради такого „домостроительства“ вместе со зловерисм уничтожается спасительная вера, то это есть совершенное отделение от Бога, а не единение (χωρισμὸς Θεοῦ παντελῆς, ἀλλ' οὐχ ἕνωσις). Ведь завтра и гнусные иудеи скажут: устроим мир друг с другом и объединимся, — мы уничтожим обрезание, а вы — крещение, и больше не станем враждовать друг с другом. Также и ариане некогда предлагали [подобное] в письменном виде при великом Константине, говоря: уничтожим выражения „единосущие“ и „иносущие“ — и церкви соединятся».

Во время процесса встал еще один важнейший вопрос: является ли царь, как христианин, священником? Обоснованием подобного «царского священства» со стороны монофелитов являлась, среди прочего, и ссылка на Мелхиседека (Пс.109,4; Евр. 5,6), который был «царем и иереем» (βασιλέα καὶ ἱερέα). Эту мысль преп. Максим решительно отвергает, ибо царь, по его словам, не пристойт алтарю, не крестит, не совершает прочие церковные таинства и т.д. Что же касается Мелхиседека, то он есть прообраз (τύπος) Единого по природе Царя, Бога всяческих, ставшего по природе Первосвященником ради нашего спасения, т.е. Христа. Что же касается Мелхиседека, то он есть прообраз (τύπος) Единого по природе Царя и Бога всяческих, ставшего по природе Первосвященником ради нашего спасения, т.е. Христа. И вообще, как замечает преподобный, на Евхаристии цари вместе с мирянами поминаются после архиереев, иереев, диаконов и всего священнического чина (πᾶν τὸ ἱερατικὸν τάγμα). Такой решительный отпор тем «цезаропапистским поползновениям», которые, вероятно, пытались провести в жизнь император Констант и его окружение, вызвал их сильнейшее негодование. Однако подобного рода поползновения вставали в непримиримое противоречие с идеей оцерковления государства, определившей все течение византийской

истории, и в данном случае преп. Максим был подлинным и ярким выразителем этой идеи¹. Далее в ходе процесса судьи пытались обвинить преподобного в оригенизме, на что он твердо и без всяких сомнений ответил: «Анафема Оригену и догматам и всякому единомышленнику его». Делали старцу упрек в том, что он любит римлян и ненавидит греков, на что святой муж кратко высказался: «Мы имеем заповедь не ненавидеть никого. Я люблю римлян как единоверных (ὁμοπίστους), а греков — как единоплеменных (единоязычных — ὁμογλώσσους)». Данное высказывание преп. Максима показывает, насколько обширной и всеобщей была «догматическая апостасия» на греческом Востоке во время процесса. Кроме того, преподобный указывает и свой возраст — 75 лет, отметив, что его ученик Анастасий, который столь же мужественно держался на суде, пребывает с ним уже 37 лет. В общем, рассматриваемая запись процесса над преп. Максимом и его учеником с предельной ясностью проявляет, что для него основной «станцией» жизни было сохранение православных догматов, ибо, как он сам говорит, без этих святых догматов немыслимо

¹ См.: «В вопросе о взаимоотношении Церкви и государства Византия не только ограничила принцип всемогущего и всепоглощающего государства (*quod principi placuit, legis habet vigorem*), но и на первый план выдвинула идею Церкви, провозгласила превосходство церковного канона над гражданским законом, власти церковной над светской, учения церковного над принципами общественно-политической жизни. По византийскому воззрению, государство лишь постольку выполняет свое назначение, поскольку оно проникается духом церковного учения, поскольку оно оцерковляется. Византии именно принадлежит историческая заслуга провозгласить идею оцерковленного государства, раскрыть возвышенное учение о том, что государство должно усовершенствовать принцип справедливости, каким оно живет, по руководству высшего принципа любви, каким живет Церковь, — должно быть теократической монархией, в которой государственный принцип становится действительным лишь в той мере, в какой принимается учением Церкви, а носитель светской власти не может стоять впереди представителя власти церковной» (Соколов И.И. О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 гг.). Вселенские судьи в Византии. СПб., 2003, с.19–20). Правда, «с цезарепапизмом мы встречаемся в истории Византии, но это было лишь нарушением юридической и канонической нормы, злоупотребление отдельными лицами, явление временное и случайное» (Там же, с.24).

и само бытие Церкви ($\omega\upsilon\tau\acute{o}\nu \chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma \omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon} \alpha\upsilon\tau\acute{o} \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$).

После процесса преподобный ссылается в Визию во Фракии, а его ученик Анастасий — в Перверис (также во Фракии), бывший конечным форпостом Византийской державы в этом географическом ареале. Их оставили в ссылке лишенных всяких средств к существованию, без одежды (вероятно, теплой) и пищи ($\acute{\alpha}\pi\rho\nu\omicron\nu\acute{\eta}\tau\omicron\upsilon\varsigma, \gamma\upsilon\mu\nu\omicron\upsilon\varsigma, \acute{\alpha}\tau\rho\acute{o}\phi\omicron\upsilon\varsigma, \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \tau\acute{\eta}\varsigma \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\omicron \zeta\acute{\eta}\nu \acute{\alpha}\phi\omicron\rho\mu\acute{\eta}\varsigma \epsilon\acute{\varsigma}\tau\epsilon\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$), «с запрещением приближаться к морю, чтобы иметь призрения от милостивцев». Однако вскоре (в августе 656 г.) константинопольский двор делает попытку найти компромисс с преп. Максимом и посылает к нему своих посланцев.

Во главе посольства был Феоdosий, епископ Кесарии Вифинской, его сопровождали два важных сановника (консулы — $\omicron\acute{\iota} \upsilon\pi\acute{\alpha}\tau\omicron\iota$) — Павел и еще один Феоdosий. Между преподобным и епископом Феоdosием сразу же началось богословское собеседование, запись которого также сохранилась. Посланники императора опять попытались убедить старца восстановить общение с «Константинопольской церковью», т.е. с монофелитами, или, по крайней мере, дать удовлетворительное объяснение своего отказа сделать это. Давая подобное объяснение, преп. Максим прежде всего указывает, что, исповедуя единое действие и одну волю Христа, монофелиты смешивают «учение богословия», т.е. учение о Святой Троице, и «учение о Домостроительстве [Божием]» ($\sigma\upsilon\gamma\chi\acute{\epsilon}\epsilon\tau\epsilon \tau\omicron\nu \tau\epsilon \tau\acute{\eta}\varsigma \theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \tau\acute{\eta}\varsigma \omicron\acute{\iota}\kappa\omicron\nu\omicron\mu\omicron\iota\acute{\alpha}\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$), т.е. сотериологию и христологию. Другими словами, он исходит из того достаточно распространенного в святотеческой мысли тезиса, что эти две сферы христианского вероучения, при их несомненной связи и единстве, различны и обладают определенной автономией¹. Затем пре-

¹ Сам преп.Максим неоднократно использует данное различие «теологии» и «икономии»; в его эпоху данным различием пользуется и анонимный автор патристического флорилегия «Учение отцов о Воплощении Бога Слова», позднее — преп. Феодор Студит. Еще позднее православные богословы успешно применяют его в антилатинской полемике. Необходимо отметить, что указанное различие было также в ходу как среди монофизитских, так и среди несторианских богословов. См.: *Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, v. 2. *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*. Chicago; London, 1977, p. 8, 31, 55–56, 66–67, 72–73, 76–77, 131–132, 193–194.

подобный продолжает: «Если верить святым отцам, говорящим: „У тех, у которых действие одно, у них же и сущность одна“ (ὅν ἡ ἐνέργεια μία, τούτων καὶ ἡ οὐσία μία)¹, то Святую Троицу вы делаете четверицей, поскольку единоприродной (ὁμοφύτου) Слову становится плоть Его и [Господь] лишается родственного с нами и с Родившей [Его] тождества по природе». Когда его оппонент епископ Феодосий пускает в ход известный аргумент о «домостроении», т.е. умирении церквей, то преп. Максим на это отвечает, что как Бог поставил в Церкви апостолов, пророков и учителей (Ефес. 4,11), так и диавол воздвиг лжеапостолов, лжепророков и лжеучителей, т.е. еретиков. К этим еретикам, измышляющим «нововведения» (καινοτομίαι), он, естественно, относит и монофелитов, а поэтому общение с ними святой старец рассматривает как союз с диаволом, направленный против Бога. Пораженные силой его убеждения, посланники императора даже стали обещать: «Мы ручаемся тебе за владыку нашего царя, что он похоронит «Типос», если ты войдешь в общение с нами». На это преподобный ответил, что православные и монофелиты слишком далеко разошлись друг от друга (πολὺ ἀκριν ἀπέκομεν ἀλλήλων) и, чтобы ссоединение их состоялось, требуется со стороны монофелитов признание Латеранского собора и анафематствование прежних еретичествующих патриархов. Когда же Феодосий заметил, что Латеранский собор состоялся без повеления императора, преп. Максим заявил, не повеления царей утверждают значимость (κυροῦσιν) соборов, а православная вера (εὐσεβὴς πίστις). Тут же им приводятся примеры соборов, состоявшихся по повелению императоров, но носящих еретический или сомнительный характер, а поэтому и не признанных православной Церковью: Тирский (335 г.), Селевкийский (359 г.), известный «разбойничий собор» (449 г.) и т.д., а также обратные примеры: соборы, осудившие Павла Самосатского (264 и 268 гг.), которые произошли без указаний императора, но имели важное значение для утверждения Православия. Далее, когда Феодосий, защищая монофелитские положения, сослался на якобы авторитетные свидетельства святых отцов, то преп. Максим отверг их, показав, что они на самом деле являются

¹ Эта фраза восходит к четвертой книге «Против Евномия», приписываемой св. Василию Великому, но принадлежащей, скорее всего, Дидиму Слепцу.

типичными подлогами (аполлинаристскими и монофизитскими). Этим лжесвидетельствам преп. Максим противопоставил подлинныя свидетельства святых отцов, которые приводились на Латеранском соборе и которые, вероятно, были собраны им самим. И вообще, в ходе беседы преподобный проявил столь великолепную эрудицию и столь неотразимую мощь богословской мысли, что посланники императора в конце концов были вынуждены признать диофелитство единственно истинным учением. Правда, вскоре богословские прения вновь разгорелись с прежней силой, и святой старец в ходе прений еще раз постарался сделать свои христологические тезисы предельно ясными. В том числе, здесь особо подчеркивалась его одна из основных мыслей: суждение о взаимопроникновении природ Господа и их естественных [свойств] в результате ипостасного единения (περιχώρησις γὰρ εἰς ἀλλήλας τῶν φύσεων καὶ τῶν αὐταῖς προσόντων φυσικῶν). После этой дискуссии собеседники разошлись довольные друг другом.

Спустя восемь дней консул Павел вернулся с императорским повелением, предписывающим, чтобы монаха Максима «с великой честью и лаской (μετὰ πολλῆς τιμῆς καὶ κολακείας), как по причине [его] старости, так и потому, что он от предков наш и был у них в чести¹, препроводить его в монастырь святого Феодора, расположенный близ Региа»². Когда это повеление было исполнено, к преподобному прибыли от Константа два патрикия, Епифаний и Троил, и стали настаивать на том, чтобы он подчинился императору. Они передали следующие слова василевса: «Так как весь Запад и те, которые на Востоке искажают [веру] (διαστρέφοντες), взирают на тебя и все из-за тебя учиняют мятеж (στασιάζουσι), не желая прийти к соглашению с нами в вере, то пусть Бог принудит тебя вступить в соглашение с нами на основе изданного нами „Типоса“. И выйдем мы самолично в Халку и радостно поприветствуем тебя, подадим вам

¹ Это выражение (τὸ εἶναι αὐτὸν προγονικὸν ἡμῶν, καὶ γενόμεν αὐτοῖς τίμιον) явно указывает на знатное происхождение преп. Максима (вопреки сирийской биографии) и, скорее всего, на его родство с императорской семьей (родство, наверное, дальнее).

² Высказывается мнение, что данный монастырь был расположен не в Реги, отстоящим от Константинополя более чем на 20 км, а в самой столице. См.: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Pt.I, v.3. Paris, 1969, p.150 f.*

руку нашу и со всякой славой и честью введем вас в Великую Церковь. Здесь мы поставим вас вместе с собою на том месте, где согласно обычаю стоят цари, и сотворим вместе Собрание (ποιοῦμεν ὅμα τὴν σύναξιν — речь идет об Евхаристии), приобщимся вместе пречистых и животворящих Таин животворящего Тела и Крови Христа и провозгласим тебя отцом нашим. Тогда будет радость не только в царственном и христолюбивом граде нашем, но и во всей вселенной. Ибо мы точно знаем, что, если ты вступишь в общение со святым здешним престолом, то с нами соединятся все те, которые по причине тебя и твоего учения откалываются от общения с нами». Как видно из этого послания, ситуация за восемь дней изменилась в худшую для преп. Максима сторону: хотя внешние формы приличия и придворного «ласкательства» в императорском послании соблюдаются, но в нем уже слышится гром и блистают молнии разгневанного самодержца: преп. Максима явно принуждают к общению на основе «Типоса», не желая делать никаких догматических уступок. Для преподобного подобный поворот событий был неожиданностью, ибо послание правителя державы ромесв явно противоречило предшествующей его договоренности с епископом Феодосием, и поэтому он обратился с мягким упреком к последнему, также присутствовавшему. Тот же ответил: «Что я могу сделать, если нечто другое рассудилось благочестивому царю». В этом ответе зависимость значительной части греческого епископата от власти самодержца, несомненно, чувствуется. А ответ преподобного на послание василевса был однозначным: «Поистине вся сила небес не убедит меня сделать это. Ибо что отвечу я Богу, — не говорю Богу, — но моей совести, если бы ради славы человеческой, не имеющей самой по себе смысла существования (τῷ κατ' αὐτὴν λόγῳ μηδεμίαν ἔχουσαν ὑπαρξιν), отрекся бы я от веры, спасающей меня?». Этот ответ старца вызвал приступ самой непристойной ярости у патрикиев, которые начали бить и оплевывать его — и лишь вмешательство епископа Феодосия ввело их в рамки приличия. После бесплодных попыток склонить преподобного к догматическому компромиссу, он был снова отправлен в ссылку — опять во Фракию (в Перверис).

Наконец, в апреле 658 г. делается последняя попытка уговорить преп. Максима. Инициативу на этот раз берет на себя патриарх Петр (наверное, не без согласования с императором): он

посылает к преподобному доверенных лиц¹. Как говорит сам преп. Максим в указанном послании к своему ученику Анастасию, ему было сказано: «Какой церкви принадлежишь ты? — Византийской, Римской, Антиохийской, Александрийской, Иерусалимской? — Послушай же, все [они], вместе с подвластными им епархиями, соединились (ἡνωθήσαν). Если же ты принадлежишь к кафолической Церкви, то соединишься [с нами], иначе, вводя в жизнь новый и странный путь, ты подвергнешься тому, чего не ожидаешь». Преподобный на это ответил: «Бог всяческих объявил кафолической Церковью правое и спасительное исповедание веры в Него (τὴν ὀρθὴν καὶ σωτήριον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως ὁμολογίαν), назвав блаженным Петра за то, что он исповедал Его (Мф. 16,16–18). Впрочем, я хочу узнать то исповедание, на основе которого состоялось единение всех церквей, и если это произошло хорошо (καλῶς), то не стану отчуждаться [от него]». Данный диалог примечателен в том плане, что он обнажает существенное различие в понимании кафоличности Церкви: если для Патриарха Петра и иже с ним кафоличность подразумевала чисто эмпирическую «экуменичность», т.е. некую количественную величину (и то весьма условную, ибо в это время антиохийский, александрийский и иерусалимский патриархаты были практически утеряны для Византии и ни о каком «единении» с ними не могло быть и речи), то для преп. Максима главным свойством кафоличности являлось правое и спасительное исповедание веры, т.е. Православие. В таком принципиальном понимании кафоличности и коренилась одна из главных причин его конфликта с большинством представителей византийской церковной иерархии. Естественно, что богومудрому старцу не стоило большого труда показать всю богословскую несостоятельность той «формулы соединения», которую предложили ему («два действия, говорим, по причине различия [природ Христа] и одно — по причине единения»). Тогда посланники патриарха высказали окончательную и недвусмысленную угрозу: «Угодно владыке [царю] и патриарху по поручению [также и] папы Римского (διὰ πραικέλτου τοῦ πάπα Ῥώμης) предать тебя анафеме, если тебя не удастся убедить, [и предупредить, что] ты будешь подвергнут опреде-

¹ В грузинском переводе имеется уточнение: «Петр отправил к нему пресвитеров церковных, в высшей степени ученых».

ленной ими смерти». На это преподобный кратко ответил: «Пусть исполнится то, что прежде всякого века определено о мне Богом и принесет Ему славу, узnanную прежде всякого века (πρὸ παντὸς ἐγνώσμεν ἡν αἰῶνος)».

Таким образом, преп. Максим ясно понимал, какая участь ему предстоит. Положение его и немногих твердых в вере православных было, как казалось, уже безнадежным — даже Римская кафедра в лице папы Виталиана под давлением силы пошла на предательство Православия¹. Развязка приближалась, и вскоре угроза посланцев патриарха Петра исполнилась. В 662 г. состоялся новый суд над преп. Максимом и двумя его ближайшими сподвижниками — обоими Анастасиями. В пространном греческом «Житии» дается подробное описание тех мучений, которым подвергли власть имущие мужественных исповедников: сначала их подвергли беспощадному бичеванию, причем палач, начавший эту процедуру с преподобного, как говорится здесь, «не пощадил ни старости его, ни скривленных членов плоти, ни изможденного постами и трудами тела, но так жестоко бил, что от множества крови окрасился весь пол под ним». На следующий день преп. Максиму отрезали язык, однако, по словам автора «Жития», Бог чудесным образом соделал так, чтобы старец мог лучше, чем прежде, изрекать слова и произносить речи. Разъяренные палачи затем учинили новое злодеяние: преподобному отсекают правую руку. Та же участь постигла и Анастасия Монаха (Анастасия Апокрисиария почему-то пощадили и никакого усекновения членов тела он не претерпел). Затем искалеченных исповедников извлекли из претория, где происходила экзекуция, и стали водить по площади, «издавая нестройные крики и подвергая их насмешкам и надругательствам».

Последние дни жизни преподобного описываются в «Послании Анастасия Апокрисиария к Феодосию Гангрскому». Согласно этому посланию, когда исповедники достигли «страны христолюбивых лазов» (τὴν τῶν φιλοχρίστων λαζῶν), т.е. Грузии, в июне 662 г., то, по приказу начальства, их разделили,

¹ В упомянутом выше послании Анастасия Монаха к калаританским инокам говорится, что монофелитам удалось принудить представителя старшего Рима к соглашению с их «сектой» (senioris Romae propriae consentire sectae coegerunt apocrisarios).

предварительно забрав у них все их имущество. Поскольку преп. Максим был столь сильно изувечен, что не мог сидеть ни на осле, ни на носилках, то для него из ивовых прутьев сплели нечто в роде постели или корзины (πλέξαντες ἀπὸ βεργίων ὥσπερ χαλάριον) и так несли. Его заключили в крепости Схиа-мари (Σχήμαρι), «расположенной вблизи народа, называемого аланами»; Анастасия Монаха (т.е. Анастасия ученика) поместили в крепости Скотори Апсилиаской, которая находилась вблизи Авасгии (Σκοτόριον τῆς Ἀψιλίας πλησίον τῆς Ἀβασγίας), а Анастасия Апокристиария — в крепости Вуколус (Βουκόλους), расположенной в стране, именуемой «Месимианес» (Μησιμιανῆς) у границ алан. Вскоре Анастасия Монаха перевели в крепость, называемую «Суанией» (Σουανιάς), но он, по дороге или сразу же по прибытию в эту крепость, скончался от тех мучений, которые претерпел в Константинополе (22 или 24 июля 662 г.). А «мученик Христа Бога, то есть господин авва Максим» (Christi Dei martyr domnus videlicet abba Maximus), как продолжает Анастасий Апокристиарий, удостоился божественного видения, что он отойдет к Господу 13 августа. Это и произошло в указанный день. После погребения святого, сообщает Анастасий, на его могиле явились три светильника (tres lampades), которые в отдельные из ночей (per singulas noctes) стали озарять могилу мученика. В «Памятной записке» Феодора Спудея констатируется, что последним из трех исповедников покинул эту брнную землю Анастасий Апокристиарий: претерпев ряд злоключений в стране «христоролюбивых авасгов» из-за козней византийского начальника, а затем найдя покровителя в лице патрикия и магистра Григория, он сподобился христианской кончины живота 11 октября 666 г., сразу после того, как произнес во время святой Литургии (ἐν τῇ ἀγίᾳ συνάξει) возглас «Святая святым».

Место погребения преп. Максима в Грузии остается для нас во многом загадкой¹. Скорее всего, это где-то в районе крепости Мури (бывший Лечхумский уезд), где был когда-то монастырь св. Максима, а позднее небольшая церквушка, освященная

¹ Весьма подробно и основательно этот вопрос проанализирован замечательным учеником В.В.Болотова и выдающимся ученым: *Бриллиантов А.* О месте кончины и погребения св.Максима Исповедника // Отдельный оттиск из «Христианского Чтения». Петроград, 1918, с.1–62.

в честь преп. Максима. Местные жители здесь в XIX и в начале XX вв. чтили имя этого святого и просили у него хорошей погоды, совершая у могилы святого усердное моление (по этому поводу даже в ходу у них была легенда, будто преп. Максима убил один местный крестьянин, увидевший в нем причину тех бедствий, которые приходилось терпеть его посевам от дождей). Память этого исповедника Грузинской церковью отмечается 13 августа, но помимо этого «память святого Максима на его могиле торжественно чествуется в четверг пасхальной седмицы; в этот день в вышеназванной церкви св. Максима собираются местные жители в громадном большинстве, сперва возносят молитвы преподобному, а потом, рассевшись кругом, угощаются. Праздник этот там называется „Гогашоба“»¹. Это, конечно, сведения на начало XX в., а сохранились ли такие местные предания сейчас — нам не известно.

Такова жизнь этого блаженнейшего мужа, удивительная своей редчайшей цельностью, строгостью и целомудренной чистотой помыслов и деяний. Подобно св. апостолу Павлу, ему Господь мог сказать: «сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9), ибо, согласно «Памятной записке» Феодора Спудея, «святой Максим был весьма малого роста и немощен телом» (μικροφῶς πάνυ καὶ ἀσθενοῦς ὄντος τῷ σώματι τοῦ ἁγίου Μαξίμου). Но в этом слабом теле обитал мощный дух, обильно питаемый благодатью Божией. И даже уже больной и измученный ссылкой, преп. Максим оставался 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, а не христианская «интеллектуальная элита» (часто впадающая в ересь), определили всё течение истории Церкви. Преп.

¹ Кекелидзе К. Указ. соч., с.34–39.

² Savranis D. Zur Soziologie des byzantinischen Monchtums. Leiden, 1962, S. 69–70.

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, обрета 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)¹. Литературное наследие преподобного чрезвычайно обширно²: 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 попытался систематизировать их, выделив богословско-экзегетические, догматико-полемические, антропологические, нравственно-аскетические, смешанного характера и т. д.³, 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 неподлинные. Корпус их благодаря многочисленным изысканиям современных ученых достаточно четко определился, и мы будем опираться на эти изыскания.

¹ Приблизительная датировка сочинений преподобного (в основном принятая большинством ученых) дается в кн.: *Scherwood P. An Annotated Date-List*, p. 23–56.

² Общий обзор ее см. в: *Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, 1959, S. 436–442; *Geerard M. Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 3. Turnhout, 1979, p. 431–450; *Gatti M. L. Op. cit.*, p. 36–109; *Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur*, p. 27–114.

³ См. его предисловие к книге: Творения святого отца нашего Максима Исповедника, с. IV–VI.

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 *Ambiguorum liber*, которое мы транскрибируем как «Амбигвы») и «Вопросоответы к Фаласию». Первое сочинение, состоящее из 71 главы, 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»¹. Оба произведения написаны в жанре «вопросов и ответов», восходящих еще к античности²; соединение их в один труд восходит, скорее всего, либо к самому преп. Максиму, либо, с его согласия, осуществлено каким-то близким ему человеком³. «Амбигвы к Иоанну» (главы 6–71) написаны преподобным в 628–630 гг. в Северной Африке, но это произведение отражает те собеседования, которые он вел раньше с епископом Иоанном Кизическим в монастыре св.Георгия. Посвящены эти «Амбигвы» в основном разъяснению некоторых трудных мест в творениях св.Григория Богослова. По своему мировоззренческому настрою, они представляют целенаправленную и всестороннюю критику оригенизма: опровергается учение этой ереси о «Единице» («генаде»), теория предсуществования душ, гипотеза «апокатастасиса» и т.д. «Амбигвы к Иоанну» показывают, что оригенистская ересь имела немало своих сторонников еще и в начале VII в.⁴ Впрочем, чисто отрицательной критикой преп. Максим здесь не ограничивается, а,

¹ 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; *Gatti M.L.* Op. cit., p.36–40; *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur, p.27–35. См. также предисловие к французскому переводу «Амбигв»: *Saint Maxime le Confesseur. Ambigua. Introduction* par J.-C. Larchet. Avant-propos, traduction et notes par E.Ponsoye. Commentaires par Père Dimitru Staniloae. Paris, 1994, p.9–14.

² См.: *Bardy G.* La littérature patristique des «Questiones et responses», sur l'Ecriture Sainte // *Revue Biblique*, 1933, t. 42, p. 332–339.

³ См.: *Janssens B.* Does the Combination of Maximus' «*Ambigua ad Thomam*» and «*Ambigua ad Iohannem*» go back to the Confessor himself? // *Sacris erudiri*, v.42, 2003, p.123–127.

⁴ См.: *Scherwood P.* The Earlier *Ambigua* of St Maximus the Confessor. Roma, 1955, p.72–102.

опровергая оригенистские взгляды, излагает ряд глубочайших мыслей по поводу учения о Святой Троице, Домостроительстве спасения, антропологии и т.д. «Амбигва к Иоанну» была переведена на латинский язык Иоанном Скотом Эриугеной, и ныне мы имеем прекрасное издание этого перевода¹. Более поздние «Амбигвы к Фоме» (главы 1–5) написаны ок. 634 г. и адресованы монаху Хрисопольского монастыря Фоме — старому другу преп. Максима. Здесь опять разъясняются пять «темных» мест из творений св. Григория Богослова и одно из сочинений Дионисия Ареопагита². К этим «Амбигвам» органично примыкает «Второе послание к Фоме», датирующееся чуть более поздним периодом (возможно, 640 г.)³, где преп. Максим развивает и углубляет мысли, высказанные им в главах 1, 3, 5 данного произведения. За исключением первой «Амбигвы к Фоме», в которой рассматривается учение о Святой Троице, тематика остальных глав — преимущественно христологическая и, в частности, здесь преподобный уже достаточно подробно касается вопроса о «действиях» во Христе. В целом, обе серии «Амбигв» наиболее полно являют мощь богословско-философской мысли преподобного, озаренной благодатью Божией, и занимают достойное место в истории православного богословия, являясь, правда, весьма сложными для перевода и понимания текстами.

Что касается «Вопросоответов к Фалассию», то они представляют также весьма обширный труд и включают 65 «вопросов», объем которых увеличивается как бы «по нарастающей», так что последние «вопросы» являются целыми солидными трактатами⁴. Написан этот объемистый труд был также в Се-

¹ См.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem. Nunc primum edidit E. Jeuneau // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 18. Turnhout, 1988.*

² См. критическое издание этого произведения с обширнейшим предисловием: *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem. Edid. B. Janssens // Corpus Christianorum. Series Graeca, v.42. Turnhout, 2002.*

³ Первое издание этого послания см.: *Canart P. La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur // Byzantion, 1964, t. 34, p. 415–445.*

⁴ Критическое издание этого произведения в двух томах: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. I. Quaestiones I–LV. Edid. C. Laga et C. Steel // Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 7. Turnhout — Leuven, 1980; Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones*

верной Африкс в 630–634 гг., причем после «Амбигв к Иоанну» и раньше «Амбигв к Фоме»¹. Произведение адресовано авве Фалассию — настоятелю какого-то монастыря в Ливии, известному подвижнику и автору небольшого трактата «О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу», вошедшему в «Добротолюбие»². Преп. Фалассий дал приют в своем монастыре преп. Максиму (судя по всему, на достаточно продолжительный срок) и между двумя подвижниками завязалась тесная дружбы, продолжавшаяся, вероятно, всю остальную жизнь их (Фалассию посвящено еще одно сочинение и несколько писем преп. Максима)³. «Вопросоответы к Фалассию» написаны опять же в жанре «вопросов и ответов», но посвящены они почти целиком объяснению тех мест Священного Писания, понимание которых у Фалассия вызвало определенные затруднения. Поэтому данное монументальное произведение весьма важно для осмысления экзегезы преп. Максима. В общем и целом эта экзегеза выдержана в духе александрийской традиции толкова-

ones LVI–LXV. Edid. C.Laga et C.Steel // Corpus Christianorum. Series Graeca, v.22. Turnhout, 1990. Русский перевод данного труда был начат в 1917–1918 гг. С.Л.Епифановичем, а затем переведенная часть (очень небольшая) была отредактирована и продолжена мною. См.: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. Вопросоответы к Фалассию. Вопросы I–LV. М., 1994; *Преподобный Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию LVI–LVIII // Альфа и Омега, № 3 (14), 1997, с.30–62; *Преподобный Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LIX // Альфа и Омега. № 1 (19), 1999, с.48–69; *Преподобный Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LX // Альфа и Омега, № 1 (23), 2000, с.40–40; *Преподобный Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LXI // Богословские труды, сб.38, 2003, с.74–86.

¹ Об этом труде см.: *Gatti M.L.* Op. cit., p.79–81; *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur, p.89–94. См. также предисловие к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios*. Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E.Ponsoye. Paris, 1994, p.7–10.

² Русский перевод см.: Добротолюбие, т.III. Сергиев Посад, 1992, с.290–317.

³ В плане богословском преп.Максим в этой дружбе играл ведущую роль, но в плане духовно-аскетическом преп.Фалассий был не только берущей, но и дающей стороной. См. о нем: *Van Parys M.* Un maitre spirituel oublié: Thalassios de Lybia // *Irenikon*, 1979, t.52, p.214–240.

ния Священного Писания¹ и имеет характер преимущественно «анагогической» или духовной экзегезы. Но в то же время «история» для преп. Максима несет в себе несомненно священный смысл, ибо в ней проявляется намерение (βουλή) и цель (σκόλος) Божиего Домостроительства относительно спасения людей². Хотя рассматриваемый труд весьма сложен для восприятия (и перевода), но определенная строгость стиля и даже некоторое литературное изящество, присущие ему³, смягчают многие трудности восприятия. В общем же, по словам С.Л.Епифановича, «в “вопросоответах” мы застаем преп. Максима на высшей стадии духовного подвижничества, характеризующейся упражнением в созерцании (θεωρία), сосредоточением мысли на высших духовных предметах. Здесь мы видим богатое излияние на святого отца благодатного дара ведения (γνώσις), этого высшего дара, достигаемого в созерцательной жизни, этой лучшей награды за подвиги деятельного любомудрия⁴».

К «Вопросоответам к Фалассию» по жанру и литературному типу тесно примыкает и еще одно сочинение — «Вопросы и затруднения» (Quaestiones et dubia — «Вопросы и недоумения»)⁵. Публикация текста этого сочинения в «Патрологии» Миня (PG 90, 785–856) была далекой от совершенства и не-

¹ Показательно, например, начало XVII вопроса: «Кто со страхом Божиим исследует смысл загадочных мест Священного Писания и ради одной только божественной славы снимает, как покрывало, с Духа букву, тот, по слову Премудрости, обрящет все права (Притч. 8, 9), потому что не встретит никакого препятствия в стремлении мысли к Божественному. Итак, историю, уже исполнившуюся во времена Моисея, мы опустим; духовный же смысл истории рассмотрим умными очами, ибо он постоянно повторяется в действительности и в силу этого выступает с еще большей славой».

² В данном случае иногда констатируется отличие преп. Максима от Оригена и Евагрия Понтийского. См.: *Berthold G.C. History and Exegesis in Evagrius and Maximus // Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress. Innsbruck; Wien, 1987, p.390–404.*

³ См.: *Laga C. Maximus as a Stylist in Quaestione ad Thalassium // Maximus Confessor. Actes du Symposium, p.139–146.*

⁴ Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II, с.12.

⁵ Об этом сочинении см.: *Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur, p.96–99.* См. также предисловие к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur. Questions et difficultes (Quaestiones et dubia). Introduction par J.-C.Larchet. Traduction par E.Ponsoyc. Paris, 1999, p.7– 26.*

полной (здесь имеется только 79 «вопросов»), и ныне этот текст полностью заменен новым критическим изданием, включающим 239 «вопросов»¹. В отличие от рассмотренных ранее творений преподобного, данное произведение никому не адресовано, и, возможно, здесь обозначаются те затруднения в понимании некоторых мест из Священного Писания и в осмыслении отдельных богословских вопросов, которые когда-то стояли либо перед самим преп. Максимом, либо перед знакомыми и друзьями его, и которые он письменно зафиксировал. Датируется сочинение 625–626 гг., т.е. временем пребывания преподобного отца в Хрисопольском монастыре, а поэтому произведение можно причислить к ранним творениям его. Объем «вопросов» здесь значительно меньше, чем в «Вопросоответах к Фалассию», и колеблется в размере от нескольких строк до нескольких страниц. Проблемы, затронутые в сочинении, носят чрезвычайно пестрый характер. Здесь встречается и вопрос, почему епископы не могут жениться, и как понимать слова Никео-Цареградского символа: «воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы», и небольшой экскурс в тему Промысла Божиего, и т.д. Большинство же «вопросов» посвящено изъяснению различных мест Священного Писания, как Ветхого, так и Нового Заветов, причем преп. Максим, как и подавляющее большинство отцов Церкви, рассматривает Ветхий Завет в свете Нового. В богословском отношении это творение важно в том плане, что в нем преп. Максим кратко и как бы эскизно намечает решение главнейших моментов христианского вероучения: учения о Святой Троице, христологии, сотериологии, учения об «апокатастасисе» и т.д., которые он впоследствии трактует более подробно и глубоко.

В том же духе выдержано и «Толкование на 59 псалом». Критическое издание этого сочинения (вместе с «Толкованием на Молитву Господню») было осуществлено П. Ван Деуном в одном из томов греческой серии «Корпуса христианских авторов»². Данное небольшое произведение, написанное в конце 625 — начале 626 гг., являет некоторые важнейшие черты экзе-

¹ См.: *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*. Edidit J.H. Declercq // *Corpus Christianorum. Series Graeca*, v.10. Turnhout; Leuven, 1982.

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

гетического метода преподобного, и, в частности, здесь подчеркивается, что духовное толкование Ветхого Завета необходимо есть и «типологическое» («прообразовательное») толкование. Пророк Давид, начертавший сей псалом, лишь предызображает Христа — «духовного Давида» и «истинного Царя Израиля». Поэтому у преп. Максима, как и у всех христианских писателей, «типология» неизбежно является «христологической»¹. Таковым духовным методом изъяснения Священного Писания преп. Максим пользовался применительно не только к Ветхому Завету, но и к Новому. Ярким образцом тому служит «Толкование на Молитву Господню» — сочинение, созданное в 628 — 630 гг. 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)², 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 одно из лучших творений преподобного³. В данном плане с ним может сравниться и другое произведение — собственно «Мистагогия» (или «Тайноводство»). Метод, применяемый преп. Максимом к толкованию Священного Писания, используется и здесь, но для объяснения уже Божественной Литургии⁴. Если судить по жанру, то «Мистагогия» есть первый в

¹ См.: *Danielou J.* From Shadow to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers. L., 1960, p. 25.

² См.: *Dalmays 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.

³ 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.

⁴ См.: *Bornert R.* Explication de la liturgie et interpretation de l'Ecriture chez Maxime le Confesseur // *Studia Patristica*, 1970, vol. 10, p. 323–327.

греческой патристике литургический комментарий (хотя прецеденты его имели место и в александрийской, и в антиохийской школах, а также у Дионисия Ареопагита, где наместились 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 слова¹. Без этого произведения многие аспекты богословия преподобного не обретают должной рельефности и четкости. Датируется «Мистагогия» 628–630 гг., т.е. этот трактат написан в североафриканский период жизни преподобного. С «Толкованием на Молитву Господню» и «Мистагогией» органично смыкается небольшой экзегетический этюд «К Феопемпту Схоластикку», написанный примерно в то же самое время (630–634 гг.). 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 своеобразный 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)². В христианскую литературу жанр «Глав» первым ввел Евагрий Понтийский, которого и следует считать основателем этого жанра,

¹ См.: *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VIIe au XIe siècle. P., 1966, p. 29–124; *Dalmats 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 mystère liturgique de S. Maxime le Confesseur // *Studia Patristica*, 1975, vol. 13, p. 145–153.

² См.: *Ivanka E.* Kephalaia. Eine byzantinische literaturform und ihren antiken Wurzeln // *Byzantinische Zeitschrift*, 1954, Bd. 47, S. 285–291.

ибо он придал ему законченную форму, в том числе форму «сотниц»¹. Впоследствии этот жанр стал излюбленным жанром аскетической письменности: в рамках его создавали свои творения преп. Марк Подвижник, блаж. Диадок Фотикийский, св. Исихий Синаит, преп. Фалассий (о котором говорилось выше), 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)². 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»³ (их не следует путать с «Умозрительными и деятельными главами», вошедшими в «Добротолюбие», — произведением неподлинным, а точнее, компиляцией, созданной из фрагментов различных творений преп. Максима). Форма «Глав» в этом произведении, по мнению Г. У. Бальтазара, 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 Ареопагита⁴. 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, критикуя, в частности, оригенизм. Пробле-

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

² См.: Juckel A. Der Ktaba d-Durrasa des Elija von Anbar, das letzte grosse syrische Zenturienwerk // Symposium Syriacum 1984. Roma, 1987, p. 419–427.

³ Издание: PG 90, 1084–1173.

⁴ См.: Balthasar H. U. Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 487–642.

матика, затрагиваемая в этом произведении, представляется весьма обширной и разнообразной: от учения о Боге (с акцентом на Его трансцендентности) до практической аскезы и насущных вопросов духовной жизни. Датируется произведение 630–634 гг.¹ Другое сочинение того же жанра — «Различные богословские и домостроительные главы» (или «Пятнадцать глав»), созданное в то же время, что и предшествующее сочинение². Они являются подлинной частью позднейшей компиляции из трудов преп. Максима под тем же названием. Была предпринята попытка приписать эти «Главы» перу Псевдо-Марка Отшельника³, но после того как было доказано, что сам Псевдо-Марк писал намного позднее преп. Максима⁴, данная гипотеза отпала. П. Шервуд возвратил авторство этих «Пятнадцати глав» преп. Максиму⁵, и его выводы признаны современной патрологической наукой. По содержанию они тесно примыкают к предшествующим «Главам» и, возможно, представляют 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, написанным опять же в 630–634 гг. Проанализировав рукописную традицию его (семь манускриптов), этот ученый доказал принадлежность данного творения преподобному⁶. И действительно, это сочинение, носящее в рукописной традиции 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),

¹ См.: *Scherwood P.* An Annotated Date-List, p.35; *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur, p.43–46.

² Издание: PG 90, 1177–1185.

³ 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.

⁴ См.: *Khalife I. A.* L'inauthenticité du «De temperantia» (Kephalaia neptika) de Marc l'Ermite (PG 65, 1053–1069) // *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 1949/1950, t. 28, p. 61–66.

⁵ *Scherwood P.* An Annotated Date-List, p. 35–36.

⁶ *De Vogt C.* Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, non encore identifiés des cinq centuries théologiques (CPG 7715)//*Byzantion*, 1987, t. 57, p. 415–420.

органично вписывается в контекст богословия преп. Максима¹.

Четвертое произведение, принадлежащее тому же жанру, — «Главы о любви» (или просто «О любви»), которое считается одним из самых ранних творений преподобного (написанным, вероятно, в 624–625 гг.)². Произведение адресовано некоему Елпидию — монаху, о котором практически ничего не известно. Изучение рукописной традиции его А. Череза-Гастальдо³ увенчалось критическим изданием этого сочинения (нам, к сожалению, недоступным)⁴. 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 Богом⁵. 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 синтеза⁶: 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

¹ Издание: PG 90, 1185–1189.

² См.: *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur, p.39.

³ 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 die Kephalaia peri agapes di S. Massimo Confessore // *Akten des XI. Internationale Byzantinistenkongress*, p. 72–77.

⁴ См.: *Massimo Confessore.* Capitoli sulla carità. Editi criticamente con introduzione da A. Ceresa-Gastaldo. Roma, 1963.

⁵ *Maxime le Confesseur.* Centuries sur la charité. Introduction et traduction de J. Pegon (Sources chrétiennes. T. 9). P., 1945, 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.

⁶ См.: *Dalmais 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.

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 письменности¹, а также на Западе, где они стали известны благодаря переводу на латинский язык монаха Цербана (первая половина XII в.)². Переведено оно и на все основные современные западные языки. В Древней Руси имя преп. Максима было известно благодаря в первую очередь этому произведению³. Существует и несколько переводов «Глав о любви» на русский язык, один из которых сделан св. Феофаном Затворником в «Добротолюбии». Необходимость в новом переводе объяснялась 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»⁴. Не преувеличивая, можно сказать, что оно является одним из самых лучших шедевров святоотеческой аскетической

¹ См.: *Declercq J.* Les citation de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l'Evergitis // *Byzantion*, 1985, t. 55, p. 91–101.

² 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 Maximos-Übersetzung des Cerbanus (Lehren aus einer munchener Handschrift) // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1976, vol. 24, p. 307–333.

³ 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.

⁴ См.: *Dalmaï I. H.* Saint Maxime le Confesseur. Docteur de la Charité // *La Vie Spirituelle*, 1948, t. 2, p. 296–303.

письменности, ибо здесь преподобному удалось собрать и заключить в малый объем ценнейший нектар самых изысканных цветов христианской духовности. Наконец, третьим важнейшим аскетическим произведением преп. Максима является «Слово о подвижнической жизни»¹ (мы сохраняем название, данное самим преподобным; в «Добротолюбии» оно называется «Слово подвижническое»). Написанное приблизительно в то же время, что и «Главы о любви» (624–625 гг.)², 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; основой же данной богословской системы и ее внутренним стержнем служит подвиг аскетического делания.

Среди подлинных произведений преподобного своеобразное место занимает «Краткое изъяснение в главах спасительной Пасхи Христа Бога нашего» (*Computus ecclesiasticus*)⁴. Оно посвящено вычислению дня Пасхи в связи с библейской и языческой хронологиями. К сожалению, это сочинение малоизучено⁵, хотя представляет собой несомненный интерес для исто-

¹ Критическое издание его: *Maximi Confessoris Liber asceticus*. Edid. P. Van Deun // *Corpus Christianorum. Series Graeca*, v.40. Turnhout, 2000.

² См.: *Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur*, p.63–65.

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

⁴ Издание: PG 19, 1217–1280. Датируется оно 640–641 гг. См.: *Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur*, p.46.

⁵ Практически единственным исследователем, посвятившим небольшой экскурс данному произведению, является Э. Шварц: *Schwartz E. Christliche und jüdische Ostertafeln* // *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1905, Bd. 8, 6; S. 81–88.

рии 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 нескольких христианских писателей, прежде всего Иоанна Скифопольского, и преп. Максиму принадлежит лишь часть их. Причем выделить его подлинные схолии пока представляется мало возможным, и остается довольствоваться чисто гипотетическими атрибуциями². Тем не менее, преп. Максим сделал несомненный вклад в то, что творения св.Дионисия Ареопагита стали неотъемлемой частью православного мирозерцания и вообще христианской культуры³.

Существенную грань творчества преп. Максима составляют его догматико-полемиические 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 преподобного⁴, представляющий собой стенографическую запись того диспута с экс-патриархом, речь о котором шла выше. Впрочем, высказывается мнение, что текст «Диспута», имеющийся в нашем распоряжении, восходит

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

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

³ См. на сей счет замечания Г.М.Прохорова: «Именно комментарии Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника преодолели тогда сомнения скептиков (в принадлежности творений св.Дионисию Ареопагиту) и позволили ареопагитским сочинениям стать важной составной частью свропейской средневековой культуры — как византийско-кавказской, так и западноевропейской, а затем и культуры Возрождения. Сами же комментарии-толкования на все Средние века стали неотъемлемой частью Корпуса» (*Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*. Спб., 2002, с.12).

⁴ См.: *Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Cambridge (Mass.)*, 1956, p. 463, 493.

к более позднему периоду (ок. 655 г. или даже позднее)¹. В любом случае, произведение отличается необычайной живостью, доносящей до нас непосредственную атмосферу богословских баталий той эпохи. «Диспут» также являет во всем блеске гибкую силу мысли преподобного и его диалектическое искусство спора, вкупе с незыблемой убежденностью в истинности Православия. Как богослов преп. Максим в этих прениях с экс-патриархом явно берет верх, хотя и Пирр являет себя достаточно искусным в споре, постоянно выставляя все новые и новые аргументы, которые преп. Максиму приходится разбивать один за другим². Тесно соприкасаются с «Диспутом» и двадцать семь догматико-полемиических творений 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 общехристологический контекст православного вероучения. Эти сочинения писались в течение довольно продолжительного периода (626–641 гг.) и по объему отличаются друг от друга, хотя в целом преобладают сравнительно небольшие трактаты³. Жанровая форма их также очень пестрая: к ним относятся сочинения, написанные в виде посланий, «слов», «определений», флорилегиев и т. д. 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 православных богословов VI в.⁴ Не менее важную часть корпуса сочинений преп.

¹ См.: Noret J. La redaction de la Disputatio cum Pytho (CPG 7698) de saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655 // *Analecta Bollandiana*, t.117, 1999, p.291–296.

² См. довольно подробный анализ содержания «Диспута» в кн.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе, с.68–77.

³ См. обзор их в хронологическом порядке в предисловии Ж.-К. Ларше: *Saint Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques*, p.16–108. Издание этих трактатов: PG 91, 49–285.

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

Максима составляют послания, число которых достигает 50 и которые созвучны и органично связаны с догматико-полемиическими творениями. В «Патрологии» Миня (PG 91, 364–649) издана основная часть посланий (45), а остальные рассеяны по другим изданиям.¹ Они писались на протяжении продолжительного периода жизни преподобного отца и адресовались самым различным лицам. Среди них были и такие важные придворные сановники, как Иоанн Кубикуларий и Константин Сакелларий, и епископы Иоанн Кизический и не названный по имени Кидонийский архипастырь, а также монахи и настоятели монастырей Марин, Стефан, Полихроний и т.д. Все сохранившиеся послания преп. Максима, являющиеся, вероятно, только частью его эпистолярного наследия, не только показывают его весьма обширные социальные и дружеские связи, но и являются многие стороны удивительной личности преподобного отца, прежде всего — его искреннее и глубинное смиренномудрие. Большинство из них представляют собой подлинно богословские произведения, иногда весьма обширные и солидные. Помимо указанного послания «О любви» (II), можно указать группу христологических посланий (XII–XIX), в которых преп. Максим, полемизируя против монофизитов, излагает ряд существенных моментов православного учения о Лице Господа Иисуса Христа. Трактуются в посланиях и проблема природы души, а также вопрос о связи ее с телом после смерти (VI–VII); не остаются в пренебрежении и вопросы духовной жизни: о печали по Богу (IV), о страхе Божиим (XX) и т.д. Поэтому глубокое понимание творчества преподобного немыслимо без учета данных посланий. Наконец, нельзя не упомянуть и о фрагментах сочинений преп. Максима, дошедших до нас в различных сборниках и катенях. Основную массу их собрал и издал С. Л. Епифанович², 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 удастся верифицировать³.

¹ См. предисловие Ж.К.Ларше к кн.: *Saint Maxime le Confesseur. Lettres*, p.7–62.

² См.: *Епифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника, с. 26–100. Об издании других фрагментов см.: *Larchet J.C. Saint Maxime le Confesseur*, p.105–106.

³ Так, например, в экзегетических «катенях» на «Песнь Песней»

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 Евфимий (автор перевода на грузинский язык «Жития преп. Максима Исповедника») между 980 и 990 гг. 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, «Протоевангелие Иакова», а также устное Предание) и наметив контуры его влияния на последующую византийскую традицию (аналогичные произведения Иоанна Геометра, Симсона Метафраста и др.), он приходит к выводу, что это «Житие» принадлежит к самым ранним творениям преп. Максима и написано им до 626 г.¹ Если подобные выводы католического ученого соответствуют истине (а аргументация его производит впечатление достаточно убедительной)², то литературное наследие преподобного обогащается еще одним произведением своеобразного характера, написанным в жанре и стиле, не свойственном 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 внут-

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, pt. 2, p. 406–413.*

¹ 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.*

² Впрочем, высказываются и сомнения в авторстве преп. Максима. См.: *Nicols A. Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship. Edinburgh, 1993, p.110–111.*

ренных 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 «Умозрительные 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. Бальгазар 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. Хаузхерр счел их неподлинными³, и его точка зрения возобладала среди современных исследователей. Однако, на наш взгляд, мнение С. Л. Епифановича и Г. У. Бальгазара 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 духовному писателю XI–XII вв. Илие Эддику⁵. О «Различных богословских и домостроительных главах» (в пяти «сотницах») 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 «Богослов-

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.: Disdier M. T. Elie l'Ecdicos et les Hetera Kephalaia 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.

ские главы» (обычно известные в своем латинском названии *Loci communes*)¹.

Об остальных неподлинных произведениях преп. Максима можно лишь кратко упомянуть. К ним относятся: «Краткое изложение веры»²; логический трактат «Определения на „Введение“ Порфирия и „Категории“ Аристотеля»³; 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.)⁴; широко распространенный трактат «О душе», текст которого практически совпадает с аналогичным сочинением, приписываемым св. Григорию Чудотворцу, но восходящим к античной философской традиции⁵, 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, тайнозритель, философ (или, точнее, «любомудр»), экзегет и полемист органично слились в личности преподобного. Поэтому его мирозерцание, с одной стороны, поражает наличием многообразных пластов и их сложным переплетением. Но, с другой сто-

¹ См.: *Richard M. Florileges grecs // Dictionnaire de Spiritualité. T. V. P., 1964, p. 475–512.*

² См.: *Енуфанович С. Л. Материалы...*, с. XII, 80–82.

³ См.: *Rouche M. Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // Jahrbuch der osterreichischen Byzantinistik, 1974, Bd. 23, S. 61–76.*

⁴ См.: *Bizer C. Studien zu Pseudathanasianischen Dialogen der Orthodoxos und Actios. Bonn, 1970, S. 24–40.*

⁵ См.: *Lebreton J. Le traité de l'âme de saint Gregoire le Thaumaturge // Bulletin de littérature ecclésiastique, 1906, t. 88, p. 73–83; Einae-son B. On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul // Classical Philology, 1933, vol. 28, p. 129–130; Gatje H. Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie in Islam. Heidelberg, 1971, S. 54–62, 95–113, 114–129.*

роны, 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 целого¹. 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»². 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 мирозерцания³.

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 «Ареопагитик»⁴. О значении влияния Евагрия уже было сказано, а что касается Дионисия Ареопагита, то воздействие его сочинений на мировоззрение преп. Максима также не вызывает сомнений⁵. Если богословие «Ареопагитик» можно мыслить как синтез и удивительный сплав Афин и Иерусалима, Александрии, Каппадокии, «египетской пустыни» и вообще всей древнецерковной аскетической письменности, то преп. Максим продолжил, углубил и, в определенной степени,

¹ *Thunberg L.* Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor. N. Y., 1985, p. 31.

² *Флоровский Г. В.* Византийские Отцы V–VIII вв., с. 198.

³ См. ряд верных наблюдений на сей счет: *Dalmais I. H.* L'oeuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur // *La Vie Spirituelle. Supplément*, 1952, t. 21, p. 216–226.

⁴ *Bouyer L.* La spiritualité du Nouveau Testament et des pères. P., 1966, p. 518.

⁵ 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.

завершил этот синтез¹. Это, впрочем, несколько не мешает тому, чтобы констатировать ряд существенных отличий в онтологии, учении о Боге и христологии у двух выдающихся христианских мыслителей². Весьма сродными преп. Максиму во многих отношениях были великие каппадокийские отцы³, но степень влияния их аскетики на аскетическое богословие преподобного еще требует изучения. 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 аскетического и тайнозрительного богословия преп. Макария могла достичь 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 Священным

¹ См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. ET INTROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessor in the Eastern Christian Tradition. YESSALONIKH, 1994, p.402–405.

² См.: *De Andia Y.* Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Areopagite // Denys l'Areopagite et sa postériorité en Orient et Occident. Actes de Colloque International. Paris, 1997, p.293–328.

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

Писанием и авторитетом вселенских соборов, преп. Максим был непримиримым врагом всякого еретического «новшества», как коренного разрыва с традицией отцов¹. 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 истинным хранителем церковных догматов². Его конфликт с высшей византийской иерархией, закончившийся славным исповедничеством, был, помимо всего прочего, конфликтом благочестивого дерзновения мысли с псевдо-благочестивым 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 приять 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»³. Противостоя такому псевдо-благочестию, неминуемо скатывающемуся в ересь, преп. Максим исходил из того глубокого убеждения, что истина Откровения постоянно раскрывается для человеческого ума по мере его ду-

¹ 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.

² См.: *Скабалланович М. Н.* Хранение догмата в Церкви // *Труды Киевской Духовной Академии*, 1910, сентябрь, с. 17–77.

³ *Архимандрит Киприан (Керн).* Золотой Век Святоотеческой Письменности. Жизнь и учение восточных отцов IV века. Париж, 1967, с. 22–23.

ховного преуспевания, 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 этого влияния. Что касается Византии, то прежде всего следует отметить один, на первый взгляд парадоксальный, факт: на VI Вселенском соборе, догматические вероопределения которого знаменуют собой торжество идей преп. Максима, его имя упоминает только монофелит Макарий Антиохийский, видящий в нем вдохновителя «ереси максимиан», т.е. православного диофелитства (см. выше). Все остальные участники собора дружно умалчивают имя великого исповедника и замечательного богослова. Объяснение этому парадоксальному факту трудно найти, но, возможно, оно лежит не в плоскости догматической, а в плоскости политической: император Константин IV, которому принадлежит инициатива созыва этого Вселенского собора, не желал реабилитировать, как можно предполагать, «бунтовщика», осужденного его отцом Константином. У отцов собора, большинство из которых совсем недавно послушно следовало в русле монофелиствующей политики Константинопольского двора и патриаршей кафедры, также не было оснований вспоминать неуживчивого монаха, стойкость и верность Православию которого являлась несомненным укором их «икономической гибкости» и (в лучшем случае) их догматическому равнодушию¹.

¹ В противоположность этому в «стане врага» вполне точно оценили значимость преподобного отца для торжества Православия. Монофизитский историк Михаил Сириец «занес в свою летопись рассказ о том, как благодаря стараниям папы Агафона «гибельная ересь Максима», которую предавали анафеме при Константе, была утверждена при его сыне. В своих стараниях утвердить эту ересь, папа Агафон поднес императору 170 кентанариев золота, подарил его приближенным и так как, по слову Экклезиаста, «подарок ослепляет глаза мудрецов», а глаза греков были уже ослеплены ересью двух природ, которая воздвиглась в Халкидоне, и так как они катились теперь от одного зла к другому и из одной ямы в другую, то они приняли, усвоили и утвердили нечестивое учение Максима, который провозгласил две воли во Христе и два действия при двух природах» (*Кулаковский Ю.* Указ. соч., с.232).

Впрочем, эта мелкая возня, обычная для ветхого деньми мира сего, не затмила величие подвига преп. Максима и его огромное значение для последующего православного богословия. Уже почти младший современник преп. Максима — св. Иоанн Дамаскин (родившийся еще при жизни преподобного) заимствует многие элементы своего богословия из творений преподобного¹. Позднее со многими из этих творений был знаком св. патриарх Фотий Константинопольский, который запечатлел в своей «Библиотеке» краткое содержание их². Правда, 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 изящества. Экзегетический метод преп. Максима также не удовлетворяет Фотия: по мнению патриарха, он «далек от буквального смысла и известной истории» (πόρρω τοῦ γράμματος καὶ τῆς ἐννοουμένης ἱστορίας) — сам св. Фотий больше склоняется к антиохийскому методу толкования Священного 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 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

¹ См. многочисленные наблюдения на сей счет в кн.: Louth A. St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002, p.11, 12, 15, 25, 36–37, etc.

² См.: Photius. Bibliothèque. T. III. P., 1962, p. 74–89.

добного: «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 случалось 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,

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.

оказало влияние на всех последующих византийских тайнозрителей — в частности, на преп. Симеона Нового Богослова, несомненно знакомого с творениями одного из своих великих предшественников¹. Позднее они входили и в круг излюбленного чтения св. Григория Паламы², став для него неотделимой частью святоотеческого Предания³. Ряд других поздневизантийских богословов — 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 произведений⁴. 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)⁵, ощутимо и в другие периоды истории русской культуры⁶ вплоть до

¹ 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.

² См.: *Епископ Алексей*. Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906, с. 14.

³ См.: *Florovsky G. Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers* // *The Greek Orthodox Theological Review*, 1959, vol. 5, p. 126.

⁴ *Van Deun P. Les citation de Maxime le Confesseur dans le florilege palamite de l'Atheniensis*, Bibliothèque Nationale 2583 // *Byzantion*, 1987, t. 57, p. 127–157.

⁵ 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.

⁶ 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.

св. Паисия Величковского¹. Чрезвычайно интересным памятником почитания преподобного отца на Руси служит его икона рубежа XVI — XVII вв., заказанная Максимом Яковлевичем Строгановым — богато одаренным различными талантами представителем известного рода, сыгравшего выдающуюся роль в русской истории². На этой иконе не только представлен прекрасный лик преподобного, но и в расположенных вокруг него 20 клеймах живописуются главные моменты его жития (впрочем, не всегда корректные)³. Это показывает, что влияние преп. Максима на русскую культуру не ограничивалось только областью церковной книжности.

Влияние трудов преподобного не обошло стороной и латинский Запад⁴. Классическим образцом этого влияния служит личность и мирозерцание Иоанна Скота Эриугены — выдающегося средневекового богослова и мыслителя, переведшего два основных труда преп. Максима («Вопросоответы к Фаласию» и «Амбигва к Иоанну»). Его мировоззрение определилось в первую очередь воздействием трех греческих отцов Церкви — св. Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и преп. Максима. «Особенное уважение Эриугены к Максиму находит выражение в тех эпитетах, какими сопровождается имя этого писателя, преимущественно пред другими, когда на него делаются ссылки в *De divisione naturae*: «божественный философ», «премудрый», «отличный», «изящнейший» истолкователь Григория Богослова (и Дионисия Ареопагита), «достопочтенный», «знаменитейший» учитель или просто «достопочтенный» Максим. Самое «разделение природы», основную мысль своего труда Эригена сопоставляет с «разделением», встречаемым у Максима. У него он заимствует данные как для учения о Боге, так и для учения о человеке. Мысли Максима он воспроизводит по местам и в комментарии на Евангелие от Иоанна, иногда без упоминания

¹ См.: *Протоиерей Сергей Четвериков*. Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Париж, 1976, с. 125.

² О нем см.: *Трубачёва М.С.* «По повелению Максима Яковлевича Строганова...» // Преподобный Максим Исповедник с деянием. Строгановская икона рубежа XVI—XVII веков. М., 2003, с.11–14.

³ См.: *Трубачёва М.С.* О святом Максиме Исповеднике и возможных литературных источниках образа его деяний // Там же, с.21–25.

⁴ См.: *Dekkers E.* Maxime le Confesseur dans la tradition latine // After Chalcedon, p. 83–97.

его имени»¹. Через переводы и собственные сочинения Эриугены, в которых он развивает ряд мыслей, воспринятых от преподобного, богословие последнего достигло Запада². Усилению влияния преп. Максима здесь содействовал и известный книжник, переводчик и писатель IX в. Анастасий Библиотекарь. Его главная заслуга состоит в переводе «Мистагогии»³, 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 выше⁴, 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 уни-

¹ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М., 1998, с.99–100.

² См.: *Cappuyns M.* Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Louvain; P., 1933, p. 162–172, 215; *Idem.* Jean Scot Erigène 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. Preliminaries to an Edition of this Work // *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium.* Dublin, 1973, p. 78–88; *Gersch S.* Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Elements in *Peri physeon* // *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vortrage des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums.* Heidelberg, 1980, p. 55–74; *Jeauneau E.* La traduction erigénienne 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.

³ 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.

⁴ 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.

версума 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 познакомиться 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 «Добротолюбию» 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. Елифановичем 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.

Переводы творений преподобного, вошедшие в этот том, осуществлялись как по тексту «Патрологии» Миня, так и по указанным критическим изданиям (если они имелись в нашем распоряжении). 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 подвизающимся 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 сочтел соблюдение всех заповедей с правой верой, поскольку Он всдал, что невозможно спасти человека одной только верой, отделенной от соблюдения заповедей⁴. Поэтому и Давид, обладающий правой верой, обращается к Богу: *Сего ради ко всем заповедям Твоим направлялся, 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, поработенный бесчисленными страстями. Как могу я подражать Господу?»

Старец ответил: «Из поработенных веществом мира никто не может подражать Господу. И [лишь] могущие сказать: *Вот, мы оставили все и последовали за Тобою* (Мф. 19:27) — [одни они] приемлют 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 аспида 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 подвигается 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 многие суть, отче, заповеди Господа, и кто может все их держать в уме, чтобы за них подвигаться? 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 чистосердечно 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 мыслью, 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, претит естеству моему и невозможно, так как страсть печали естественным образом понуждает отвращаться от приносящего скорби».

Старец ответил: «Пресмыкающимся и зверям, руководи-

мым 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), *благоволите 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 [се], показав нам это делами Своими. [Являют ее] и все ученики Его, подвигающиеся 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? Прощу 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 соблюсти их от начала до конца, как то подобает человеку⁸. Дьявол же, изначально 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 гибели, — 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 богоснаменения и народ к вере призывающего, [дьявол] подвиг законопреступных фарисеев и книжников к многоразличным 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 диавол подвигнул на действие (ибо как Он, будучи по природе Благим, мог возненавидеть?), но [Своей] любовью к ним дал отпор действующему⁹. А приводимых в действие [диаволом] — 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 диаволом, 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, соблюсти 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 *растянут 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 образу¹⁰ 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). Яв-

ляя делом образ брани, он говорит: *И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух; но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным* (1 Кор. 9:26-27). И еще: *Даже доныне 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 попираемый доныне* (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: «Поистине, 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]¹¹ во времена искушений и не остаться в неведении от-носительно 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 имют основания для нападков на меня. Но умоляю тебя, отче, скажи: как должен я стяжать трезвение [ума]?»¹²

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: *Воззре 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 взыдет 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 подвизающийся, сказал: *Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем; оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: ими ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем всякое помышление в послушание Христу, и готовы наказывать всякое непослушание, когда ваше послушание исполнится* (2 Кор. 10:3–6). И если ты будешь подражать святым и трудолюбиво посвящать себя Богу, то обрешь 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»¹³.

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 ес; 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, ожида-

ние конца искушений и отсутствию 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 скрыет словеса своя, и устне верных исповедят 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 осуждений. 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 получает¹⁴.

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 сопричаствовать 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, распаляют позыв к срамной похоти и насильственно побуждают всё животное начало в человеке к незаконному¹⁵ смешению. 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 таким, 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 Христовой* ¹⁶: *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 погибам; всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса открылась в теле нашем* (2 Кор. 4:8–10) ¹⁷.

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 измышлением ¹⁸. 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 разжжесте* (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 буии и не имущии сердца: иже имуще 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 увеждь, и виждь, яко зло и горько ти есть, еже оставити Мя, глаголет Господь. Аз же насадих тя виноград плодоносен, весь истинен: како превратился еси в горесть, виноград чуждый?* (Иер. 2:19, 21). И опять: *Не седох в сонме их играющих, но бояхся от лица руки Твоея: на едине сядях, яко горести исполнихся* (Иер. 15:17). Кто не затрепещет, слыша, как говорит Иезекииль: *Испущу ярость Мою на тя, и отмщу тебе по путем твоим, и дам на тя вся мерзости твоя. Не пощадит око Мое на тя, и не помилую. 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 нощию, и се на облацех небесных, яко Сын человекъ идый бяше, и даже до Ветхаго денми дойде, и пред Него приведеся: И тому дадеся 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 смуцаху 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 Екклезиаст: *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 раскаиваемся 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 гибели. 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 благе и нелюбящие ближнего. Если мы сотворим худое, то как выдержим 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 умалишася 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 аспидов 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 изобильны всяким пороком? Не все ли мы стали вместо храмов Божиих капищами идолов? А вместо пристанища Духа Свя-

того — 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 верою 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 подлинныя 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 Израилева¹⁹.

35. Потому великий Исаия вопиет, оплакивая нас и одновременно желя помочь нам в падении нашем: *Что еще уязвляется, прилагаяще 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 приложити, ниже елеля, 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 воюемый* (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 камнями 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: *Услышите слово Господне, князи Содомстии: 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 семидал, всуе: кадило, 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, сему 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, оцекривляющие комара, а верблюда поглощающие (Мф. 23:24)? Не очищаем ли мы снаружи чаши и блюда, а внутри полны хищения, жадности и невоздержания (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. Взлелеянные 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 един 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 за-

вста (Евр. 10:29). Но *Господи, не предаждь убо нас до конца, имене Твоего ради, и не разори завета Твоего, и не отстави милости Твоея 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 предвоят ны щедроты Твоя Господи, яко обнищавом 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 чело-веколюбию [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 благодать Твою, дабы не стало нам в осуждение Домостроительство ко спасительному таинству Единородного Сына Твоего и дабы не отверг Ты нас от лица Своего. Не погнущайся 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 покровы 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 Твоея, 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 серд-*

ца наша, еже не боятися Тебе? Возврати, Господи, рабов Твоих ради святой Церкви Твоей и ради всех от века святых Твоих, да (поне) мало наследим горы святыя Твоея: противницы наши попраша святыню Твою. Быхом яко исперва, егда не владел еси нами, ниже бе нареченно 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 поглотит огонь супостаты, 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 листве, беззаконий ради наших, тако ветер восхитит нас, и несть призываяй имя Твое, и помянувый удержати Тя. Яко отвернул еси лице Твое от нас, и предал ны еси беззаконий ради наших. И ныне, Господи, Отец наш еси Ты, мы же брание, 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 благодати Своей, дабы, с чистой совестью пере-

плыв 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: «Спаستись человекам 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 сотворшим нас, яко Той есть Бог наш* (Пс. 94:2, 6–7). И слышим Слово Его, изрекаемое через Исаию: *Егда возвратився воздохнешь, тогда спасеши* (Ис. 30:15). И опять: *Егда не может рука Господня спасти? Илиотягчил есть слух Свой, еже не услышати? Но греси ваши разлучают между вами и между Богом, и грех ради ваших отверати лице Свое от вас, еже не помиловати* (Ис. 59:1–2). Посему говорит: *Измыйтеся, (и) чисти будите, отымите лукавства от душ ваших пред очима Моима, престаните от лукавств ваших. Научитесь добро творити, взывайте суда, избавите обидимаго, судите сиру, и оправдате вдовицу. И придите, и истязжимся, глаголет Господь. И аще будут греси ваши яко багряное, яко снег убелю: аще же будут, яко червленое, яко волну убелю. И аще хотите, и послушаете Мене, благая земли снесите: ... уста бо Господня глаголаша сия* (Ис. 1:16–20). Также через Иоилия [говорит Он]: *Обратитесь ко Мне всем сердцем вашим, в посте 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 человекъ, рцы дому Израилеву: сице есте, 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 преизбыточество благодати Божией, гласит: когда

услышал Ахав, бывший в винограднике Навуфея, унаследованного им после убийства Навуфея [по навету] Иезавели, слова Илии, говорящего: *Сице глаголет Господь: понеже ты убил еси (Навуфея), и приял еси в наследие (виноград его) ... на месте, идеже полизаша свиний и пси кровь его, тамо полижут кровь твою... И Иезавель пси снедят в предградиИ Иезраеля ... И бысть егда услыша Ахаав словеса сия, ... раздра ризы своя, и препоясая вретischem по телу своему, и постися, и бе облечен во вретиче... 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: исповем на мя беззаконие мое Господеви, и Ты оставил еси нечестие сердца моего. За то помолится к Тебе всяк преподобный во время благопотребно: обаче в потопе 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, двосудушные; 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 не-

чистых 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 Отцом Иисуса Христа²², и *Он есть умилоствление 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 Богу 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 сокрушенныя 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, яко же 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 облистамся 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 братьям. 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 неумоимо 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 оскорбляющыя 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 человеков. 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 мечь мой не спасет мене. Спасл бо еси нас от стужающих нам, 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 обречем 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 Отцом 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 четверем 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 лишенном 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 бесстрастием, бесстрастие — 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 любви ¹¹ ум возносится ¹² 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 Богу ¹³, 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 Бога ¹⁴ 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 злопамятствует 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 соработника¹⁵ для служения лучшему.

22. Избегающий всех мирских похотей поставляет 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], добровольно¹⁶ [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 отрекшийся от мирских вещей и неллицемерно по любви прислуживающий ближнему скоро освобождается от всякой страсти и становится причастником Божественной любви и Божественного ведения¹⁷.

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 Бога ¹⁸ естественным образом привлекает к себе через любовь чистый ум ¹⁹.

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 души ²⁰.

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, великодушие, 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 коринфян 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, придаст 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 [Божием этот человек] получает еще и любовь и в полноте смиренномудрия возносит благодарения Благотелю и Кормчему жизни нашей²⁷.

49. Не оскверняя 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, возрождается 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 се!

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 злонаправно 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 представляй 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 злему. 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 негневливым, 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 души³⁸, 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, прекрас-

но говорит: *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21:19).

68. Не оскорбляй ⁴⁰ 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 путь ⁴¹ 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 человеков соответственно их различному внутреннему настрою ⁴², 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 презиравший славу и нечестие, богатство и бедность, наслаждение и скорбь не стяжал еще совершенной любви. Ибо совершенная любовь презирует 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 Израильтян* (Рим. 9:1–4) и следующее. Равным образом Моисей и остальные святые (Исх. 32:31–32).

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

76. Смиренис и страдание освобождают человека от всякого греха: смирение отсекает страсти души, а страдание — претерпевания тсла. 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 изсушает 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 спеси и тщеславия.

81. Двойка страх Божий: один рождается в нас от угрозы наказания, и благодаря ему появляются в нас, по порядку, воздержанис, терпенис, 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 [соответствуют 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 любостяжание* (Кол. 3:5) и следующие [слова]. «Землею» [Апостол] назвал помышление плоти; «блудом» — совершаемый на деле грех⁴⁹; «нечистотой» — внутреннее согласие [на грех]; «страстью» — страстный помысл; «злой похотью» — простое допущение помысла похоти; «любостяжанием» — материю, рождающую и возвращающую 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 повелевает [им] уничтожить действие греха, а затем [призывает их], возвращаясь в обратном порядке, устранить и [саму]

причину [греха]. А причина, как было сказано выше, есть любостяжание, порождающее и взращивающее страсть. Я думаю, что «любостяжание» здесь означает чревоугодие — мать и кормилицу блуда. Ибо любостяжание 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 ве-

дением зрит вещи таковыми, каковы они суть по естеству своему, а поэтому поступает и говорит соответственно правому разуму, никогда не отклоняясь [от истины]. Ибо мы станем добродетельными или порочными в зависимости от благоразумного или неразумного пользования вещами ⁵⁵.

93. Признаком высшего бесстрастия является постоянное восхождение в сердце простых идей вещей ⁵⁶, и во время бодрствования тела, и во сне ⁵⁷.

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 умс, являет и Себя, и логосы всех [тварей] — уже приведенных в бытие и тех, которые еще будут сотворены ⁵⁹.

96. Мы познаем Бога не из сущности Его, но из величия творения Его и из Промысла о сущих ⁶⁰. 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 томлением ⁶¹, прежде всего взыскует логосы, которые окрест сущности Его ⁶², 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 приемниками. Ибо этот путь освобождает ум только от невоздержания и ненависти, а духовные созерцания избавляют его [еще и] от забвения и неведе-

ния: таким образом он получает возможность молиться как должно.

6. Есть два состояния чистой молитвы: одно соответствует подвизающимся в [духовном] делании, а другое — подвизающимся в созерцании. Первое возникает в душе из страха Божия и благой надежды, второе — от Божественной любви и высшей чистоты. Признаками первого состояния⁶⁸ являются собирание ума и [удаление] его от всех мирских мыслей, творение сосредоточенной и [ничем] не приводимой в смятение молитвы, так, как будто Сам Бог перед [молящимся], — а Он действительно и предстоит. Признак второго — восхищение ума Божественным и беспредельным светом 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 отобразы 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 начало ⁷², 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 наш ⁷³, 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 делает, 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 сокрушатся* (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 яствам, 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: *Изгонящи 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 посрамят-*

ся (Пс. 34:4), а когда обрстают 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 служению [другим людям], поношения, бесчестие, мучения, смерть и тому подобное. Поэтому [Писание] и говорит: *За словеса устен Твоих аз сохраних пути жестоки* (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 сопричастствующего [ведению] к логосам нетелесных и телесных [вещей]. Богословской же благодати [ум] удостаивается 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, Благодати, 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 тритеиты⁸⁵, 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 свойством⁸⁶. Ибо, по его учению, [Троица] «разделяется нераздельно, а соединяется раздельно». Поэтому и различие, и единство [в Боге] есть нечто непостижимое⁸⁷. 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 смот-

рит 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 нас⁸⁸. 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, влснут уже плененный ум к [греховному] действию. После этого бесы, опустошив душу через помыслы, удаляются вместе с ними. В уме остается только идол греха⁸⁹, о котором говорит Господь: *Когда увидите мерзость запустения, ... стоящую на святом месте, — читающий да понимает* (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 Иосифа⁹⁰. Впрочем, некоторые говорят, что это будет и при Антихристе.

32. Есть три [начала], побуждающие нас к добру: естественные семсна⁹¹, 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, пищу — 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, улучив момент нашего нерадения, внезапно и стремительно нападают на нас, со всей си-

лой приводя в движение названные страсти и подобные им. А злое произволение, когда мы, ведая добро, избираем зло.

34. Мздой за труды добродетели являются бесстрашие 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 ко-муждо 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 преуспевшим 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, ни-

когда 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 подвизающимся ради Него. Однако, по нским 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 найдст 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 злонравен, 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 Своих⁹⁵.

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 соб-

ственные грехи, а не что-нибудь иное. Неразумный же, не ведая премудрого Промысла Божия, когда согрешает и наказываться, 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 сго. Подобным же образом дело обстоит и с яростью. Долготерпение, незлопамятность 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 силам¹⁰².

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, служение¹⁰³, рукоделие¹⁰⁴, [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 телу¹⁰⁵. 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 пороков¹⁰⁶. 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 потворствовать ему в пище сверх подобающего. [Делается это], разумеется, под предлогом домостроительства¹⁰⁷ 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 невещественным и безвидным. Кто сохраняет такое состояние нерушимым, тот действительно *непрестанно молится* (1 Фес. 5:17)¹⁰⁸.

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 бесов 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, прусуежая 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 ¹⁰⁹.

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 малодушным¹¹⁰. 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 вещи¹¹¹.

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 устройство¹¹² 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 [Божиему]. 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 сути¹¹³ 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 мыслями¹¹⁴, 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)¹¹⁵.

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 обрстешь 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 некой другой силы, влекущей нас к нему¹¹⁶. Но эта сила есть не иное что, как небрежение естественными энергиями ума. Поэтому те, которые радеют 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 присутствует 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 [счита-

ют], 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 духовно ¹¹⁷, 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 — тройне ¹¹⁸. [Заповеди же] обрезания, хранения субботы, заклания агнца, вкушения опресноков с горькими травами и тому подобное [должно соблюдать] только духовно.

87. Есть три главных нравственных состояния у монахов ¹¹⁹: 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 себе ¹²⁰.

89. Из стяжающих [богатство] одни стяжают [его] бесстрастно, а поэтому не скорбят, лишаясь его, как с радостью принимающие расхищение имущества (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 — так, чтобы задержать в

них страстные помыслы; с подвизающимся в [духовном] делании — так, чтобы убедить их свершить грех на деле. И эти окаянные 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 скорбей ¹²¹, 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, погода ¹²² 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 умершего ¹²³.

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 злачно* есть деятельная добродетель, а *вода покойна* (Пс. 22:2) — ведение тварных вещей¹²⁴.

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 убоюсь 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 сго. 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 — распущенность, ненависть и неведение.

2. *Уготовал еси предо мною трапезу* (Пс. 22:5) и так далее. «Трапеза» здесь означает десятичную добродетель, ибо она уготована Христом против стужающих нам. «Елсей», 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 святые¹²⁵. 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 распущенность. [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 злом¹²⁶.

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]¹²⁷.

5. Блаженный Дионисий говорит¹²⁸, 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 природе 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, распушенность 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 памятозлобия — 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 введешь 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 богатству ¹²⁹: 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 Богу¹³⁰. Поэтому монах, особенно безмолствующий¹³¹, должен самое пристальное внимание обращать на помыслы и отсекаать 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 Бог¹³².

22. Бог ведает Себя из блаженной сущности Своей, а создания Свои — из Премудрости Своей, через которую и в которой Он все сотворил¹³³. Святые же Силы ведают Бога благодаря сопричастию [с Ним], хотя Он и превышает сопричастия. А создания Его они ведают благодаря восприятию идей, заложенных в них¹³⁴.

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 приснобытие¹³⁵.

24. Разумная и духовная сущность¹³⁶ 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 ипостаси¹³⁷.

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]¹³⁸.

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 противоположным¹³⁹.

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 противостоят] небытие, а способности воспринимать благодать и премудрость — порок и неведение. Для них быть всегда или не быть зависит от власти Сотворившего их. Сопрichaствовать же или не сопрichaствовать Благодати и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ] ¹⁴⁰.

28. Эллина, говоря, что сущность сущих от вечности существует с Богом и что от Него она воспринимает лишь свои качества, утверждают, будто в сущности нет ничего противоположного ¹⁴¹. 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 Божию 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 ей ¹⁴².

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 благоденствованы.

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 разума 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] миротворцев, но подчиняющих душу плоти; много изгнанных, но за свое беспутство; много поносимых, но за постыдные грехи. Однако блаженны лишь те ¹⁵⁴, 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] ¹⁵⁵: 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 означаст 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] болес зоркими ¹⁵⁶, так что исполняются в нас слова: *И воззре око мое на враги моя, и востаяющыя на мя лукавнующыя 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 мысли¹⁵⁷. 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 по-

мысел блуда, от сребролюбия — помысел любостяжания, от тщеславия — помысел гордыни. Все остальные следуют за каким-либо из трех: помыслы гнева, печали, памятозлюбия, уныния, зависти, злословия и прочие ¹⁵⁸. Эти страсти связывают ум с материальными вещами ¹⁵⁹ 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. Отсекавший 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 такими 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 душой, изгоняют из нее помысел тщеславия, а когда они побеждаются ¹⁶⁰, то предоставляют ему свободу [властвовать над душой] ¹⁶¹.

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

62. Тайный [духовный] труд ¹⁶² истребляет тщеславие, а

приписывание Богу [собственных] достижений уничтожает гордыню.

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

64. Вожделеющий к земному жаждет либо яств, либо того, что служит подчревным [страстям], либо славы человеческой, 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 несравненно лучше их — ведение Бога и божественных [вещей].

65. Презирающие наслаждения презирают их либо из страха¹⁶³, 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 порадовшись немного об очищении [души] и обрета 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 человеческих¹⁶⁴ 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 тенях 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 приверженным ни к человеческому, ни к божественному. Это случается с людьми, отдающимися лишь одному деланию, но не удостоившимися еще ведения¹⁶⁵; они воздерживаются от страстей либо из-за страха [вечного] наказания, либо из-за надежды на Царство [Небесное].

69. Мы ходим верою, а не видением (2 Кор. 5:7) и обладаем ведением как бы сквозь тусклое стекло, гадательно (1 Кор. 13:12). Поэтому и нуждаемся в них, чтобы путем длительного обучения и упражнения¹⁶⁶ 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 страсти¹⁶⁷, не собрав никаких плодов, кроме простого ведения вместе с самомнением. 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]¹⁶⁸. Ибо обыкновенно ум на чем задерживается, в том и распространяется, а в чем распространяется, к тому и обращает желание и любовь¹⁶⁹: 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?¹⁷⁰ Поэтому если продолжительным воздержанием от [чувственных] наслаждений и попечением о божественных вещах мы постепенно отторгнем ум от по-

добной 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] увлечению¹⁷¹. В последнем случае [человек] ни до, ни после греха не думал о нем, но весьма сокрушался о случившемся. Совсем противоположное происходит с согрешившим по навыку: 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] обличается¹⁷², 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 домовитым¹⁷³.

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 возы-

мел 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 исходе ¹⁷⁴.

81. Если желашь стать сведущим и скромным ¹⁷⁵ 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 познании ¹⁷⁶.

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 помыслом ¹⁷⁷, 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 злопомнящих в смерть* (Притч. 12:28), ибо *уже памятозлобствует, беззаконен* (Притч. 21:24).

90. Если ты злопамятствуешь 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] злопамятствует на

тебя, будь любезен и смиренен с ним и обходись с ним благо-
городно — 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 со-
радоваться 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 болсs обильно, чем второе. Например, такая-то вещь сломалась, такая-то потеря-

лась, такой-то человек умер. Из-за одного мы только огорчаемся, из-за другого и огорчаемся, и гневаемся, не обладая любомудренным расположением души ¹⁷⁸.

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 световидным ¹⁷⁹.

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 [тварях] ¹⁸⁰.

100. Время разделяется трехчастным образом; всра 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) ¹⁸¹.

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 несть конца* (Пс. 144:3), то и Премудрость Его непостижима.

2. Ибо как не удивляться, созерцая этот безмерный и превышающий всякое изумление Океан Благодати? Как не прийти 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 вселя о всемогущей Благодати, Ее действенности, премудрости и ведении, превышающих ум¹⁸².

3. Будучи от вечности Творцом, Бог, по беспредельной Благодати 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. Нелпо 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 сопричаствует, и сообщает [причастие]. Она сопричаствует 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 созерцания¹⁸⁸.

16. Кто во время искушений не проявляет долготерпения в отношении к приключившимся [с ним] скорбям, но от-

скаст 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 [житских] 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 победен 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 добродетельного¹⁸⁹. Но через долготерпение, даруемое любовью, отвергни сегодняшнюю ненависть, помышляя о вчерашнем благе.

27. Не поноси ныне, вследствие своего персхода 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 возвратишься к спасительной любви.

28. В обществе прочих братий не порти, вследствие сокрытой в тебе досады, обычной похвалы какому-либо брату¹⁹⁰, незаметно примешивая к своим словам порицание. Наоборот, в собрании [братий] 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 ближняго 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 путь любомудрия 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 брату ¹⁹¹, 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 ведает тайны твои — она обличает тебя во время исхода [из мира], а во время молитвы бывает преткновением для тебя ¹⁹².

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 будешь братоненавистником. Не будь себялюбив и будешь боголюбив.

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 тобой ¹⁹³.

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 противоположное¹⁹⁴.

40. Любовь к Богу имеет обыкновение всегда воскрелять 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. Боголюбивой 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; желательной 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 изнуряется, 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 Христа ²⁰⁴, 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 три ²⁰⁵ 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 невождности и ненависти и возвести его до любви к Самому Спасителю и к ближнему. От этой любви и рождается сияние святого ведения, во всей его осуществленности ²⁰⁷.

57. Удостоившись от Бога частичного ведения, не пренебрегай любовью и воздержанием. Ибо они, очищая страстную часть души ²⁰⁸, всегда готовят для тебя путь к [совершенному] ведению.

58. Путь ведения есть бесстрастие и смирение ²⁰⁹, 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, созидающим 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 незаносчивым ²¹¹ и всегда подготавливает его к преуспянию 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 ниспровергает 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 внутреннему²¹² 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 предастся 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 страстно²¹³.

67. Одни деяния, совершаемые нами ради Бога, делают-ся по заповеди, а другие, так сказать, по добровольному при-ношению. Например, совершаемые по заповеди суть: любовь к Богу и ближнему, любовь к врагам, воздержание от прелю-бодения и убийства и так далее. Когда мы преступаем эти [заповеди], то подвергаемся осуждению. Деяния, совершае-мые не по заповеди, суть: хранение девства, безбрачная жизнь, нестяжание, отшельничество и так далее. Они имеют значение даров, дабы, если мы по немощи не можем испол-нить какие-либо из заповедей, такими дарами смогли бы умиловить благого Владыку нашего.

68. Дорожащий безбрачием и девством должен по необ-ходимости иметь *чресла препоясанные* и *святильник горящий* (Лк. 12:35); «чресла» — через воздержание, а «святильник» — через молитву, созерцание и духовную любовь.

69. Некоторые из братий считают себя находящимися вне даров Святого Духа, ибо вследствие нерадения об испол-нении заповедей не знают, что имеющий безукоризненную веру во Христа обладает в себе и сразу всеми божественны-ми харизмами. Но поскольку мы, в силу своей праздности, далеки от действенной любви к Нему, являющейся божествен-ные сокровища, [сокрытые] в нас, то справедливо считаем се-бя находящимися вне божественных харизм.

70. Если, согласно божественному Апостолу, *верую все-ляется 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 на-ших. Там они обнаруживаются соразмерно очищению каждо-го 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 волчцев²¹⁴.

72. Поэтому Спаситель говорит: *Блаженны чистые серд-цем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8) — ведь Бог сокрыт в серд-цах 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 имена ваши и дайте милостыню* (Лк. 12:33); *тогда все будет у вас чисто* (Лк. 11:41), что они²¹⁵ 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 похоти²¹⁶, 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, памятозлобия и постыдных помыслов. И тогда сможешь познать обитающего в тебе Христа²¹⁷.

77. Кто просветил тебя верою во Святую, единосущную и поклоняемую Троицу?²¹⁸ 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 нерадивы, 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]²¹⁹.

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 изнуряй воздержанием, разумную часть окрыляй молитвой — и никогда свет ума не помрачится в тебе.

81. Расторгающие 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 [человеческим] 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 бесси, 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 вещи²²⁰, 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 удостоверил о ней, и душу утешить надеждой.

89. Насколько ты молишься от [всей] души за оклеветавшего [тебя], настолько Бог удостоверяет соблаздившихся.

90. Только один Бог Благ по природе, и только подражающий Богу благ по своей воле²²². Цель его — соединить с [Богом], Благим по природе, [людей] дурных, чтобы и они стали благими. 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 вещами²²³. 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 прегрешение друга, случилось ли оно на самом деле, или было только кажущимся. Ибо когда находящиеся в душе страсти приходят в смяте-

ние 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 отверщаются 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 — богооставленность 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 подлинники 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, подвергасмый 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 единокровным 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 КУБИКУЛАРИЮ

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 проходящих 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 любовью в духе неразрывно связана с моей жалкой душой, узами дружбы имея закон благодати, благодаря которому незримо сочетается 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 во едино 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, завадевшая 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 жгущее 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. На-

дежда же, будучи силой, [скрепляющей] любовь и веру, является собой то, во что должно верить и что должно любить, и научает, как должно через нее совершать путь к этому⁴. А любовь есть исполнениe 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 осуществлениe дарует собою вкушениe 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 приражением наслаждения, то он отделил нашу волю от Бога и друг от друга⁶. 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 при-

обретенный нами способ злоупотребления собственными силами, то есть разумом, желанием и яростным началом. А должно разумом, вместо неведения, через ведение устремляться в поиске к наединственному 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 нсе), 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), неспременно 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) наединственнейший 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 наединственный логос естества, всегда неизменный, вместе с которым, как мы знаем, непременно обнаруживается Бог и через который Он проявляется как Благой, усваивая Себе собственные творения, 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 обеих [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, проистекающих из [греховной] воли¹⁴. 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 свособразие 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 взаимодействия¹⁵ свойства сочетаемых ею (и наименования их) подобали друг другу, а тем самым чтобы сделать Бога человеком, а человека проявить как бога и провозгласить в качестве такового через единос 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 человеческого.

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 себя¹⁶. Это есть, если попытаться объять [любовь] определением, всецелая внутренняя связь с Первым Благом и с всеобщим Промыслом о естестве всего рода [человеческого]. 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)¹⁷, 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 вступит 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, возжслав неслыханных 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 равночестие и исключаящий из естества всякое неравенство, проявляющееся вследствие предубеждения к какому-либо человеку, поскольку этот логос всех заключает в самом себе единой силой тождества¹⁸.

Ради любви Сам Создатель естества (дело неслыханное и приводящее в трепет!) облачился в наше естество, непременно соединив его с Собою по ипостаси, дабы остановить распыление¹⁹ 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 начале²⁰ покрывался 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 истиннос и безупреч-

нос 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 путь* ²¹ *повелений моих, и закон сей во век. Все держащиеся ея, в живот внидут; оставивши же ю, умрут. Имися ея, чадо Мое, ходи к сиянию прямо света ея. Не даждь иному славы твоея, и полезных тебе языку чуждому. Блажен еси, яко угодная 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 любовию вечною возлюбих тя, того ради вовлекох тя в щедроты. Яко возгражду тя, и возградишися* (Иер. 31:3–4). *Станите на путех, и видите, и воспросите 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 твоего*²² — то есть [совлек] *ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях*; и *облекся в благолепие, 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, возложи венец на главу твою славы вечного* — 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, сочетавшую 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 свойств²³.

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 старца ¹, истинно мудрого в отношении к [вещам] божественным, о Святой Церкви и о совершающемся в Ней священном Собрании, — 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 силе слова, всегда пребывающей в цветущем состоянии, присуще сохранять память неизменной и неистоимой. Насколько мудрее стремление к неуничтожимой 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 воспи-

тывался 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* (Прсм. 10:21), *вразумляет недоумевающих, из праха поднимает бедного, из бреша 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, изначально 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 любомудром⁵ 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 умосозерцать. 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 несхожие, 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»⁶.

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 созерцания⁷ носит образ и изображение⁸ Божие, вследствие чего и обладает, по подражанию и подобию, таким же действием⁹.

Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает и ограничивает все, умопостигаемое¹⁰ 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 неуничтожимому и неслиянному тождеству движения и бытия, так что, при всем различии природы или движения, ни одно из сущих первоначально¹¹ 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 мыс-

ленным 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]¹².

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, устроением 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 связь¹³, 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)¹⁴, Который одной простой и беспредельно мудрой силой Своей Благости 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 рассыпать-

ся по периферии, но замыкает их центробежные стремления¹⁵, 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 небытие¹⁶.

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 неслиянно¹⁷ 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 свосму единству, она освобождает их от выраженного наименования различия, яв-

ляя тождество этих частей. Еще церковь показывает, что есть каждая часть для самой себя, когда существует взаимосвязь обеих частей ¹⁹. 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 тайнодействия ²⁰. Церковь же и в алтаре, и в храме пребывает единой и той же самой.

Подобным образом и весь мир суших, 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 чувственный 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 мирах ²¹. Опять же божест-

венный Апостол говорит: *Ибо невидимое Его... от создания мира чрез рассматривание творений видимы* (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, дселающие 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 не-

позволительно 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 называли рассудительностью, 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 любобудрия³¹.

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 — благотельно, 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 бытис, 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, незыблемым 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, создаст 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 имсю бытие и к Которому я стремлюсь издали, 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 неизблемо. И что достойно удивления — каким образом незабываемое оказывается ограниченным? Или же ясно, что оно ограничивается Богом как Истиной? Ибо Бог есть Истина, и окрест Него бесконечно и неизбывно 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 действис 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 совершится 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 содержащую 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 дея-

тельное, 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, создающее 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 сопричаствует 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, невозмутимая 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 благости, установленных для нас, и почивает, неизреченным и неведомым образом, в преистинном и преблагое покое Божию, согласно неложнейшему Его обетованию. И, достигнув сокровенности Божией, душа избавляется,

наконц, от всего, что обыкновенно беспокоило ее. В этом блаженном и всесвятом покое осуществляется то приводящее в трепет, пресвходящее 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, благость 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 изречает 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 созерцанием ⁵¹ [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 ум ⁵². 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 обрез-

нис 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 отступит 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, умопостижимые [сущности] обладают внутренним соответствием с душой, а душа — внутренним соответствием с умопостижимыми [сущностями]; [вещи] же чувственные имеют образ тела, а тело — образ чувственных [вещей]⁵⁵. Умопостижимые [сущности] есть душа [всех] чувственных, а последние, в свою очередь, есть тело умопостижимых [сущностей]. Мир умопостижимый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостижимым, как тело соединено с душой. И един мир, состоящий 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 позволяю-

щий 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 всесодержащей 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 восдино, 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 — умопостижаемому, 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 наипочитаемое 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 презирует как подлежащую тлению и смерти и могущую осквернить достоинство души, если мы не будем радеть о ней. Ибо Писание гласит: *Тело бо тленное отягощает 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 присобилия 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 тлестворных 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

архиерся 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, хулитель, наушник, завистник, пьяница — одним словом, чтобы не перечислять все виды зла, — всякий человек, одержимый каким-либо пороком, коль скоро 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 Богом и Архиереем⁵⁸ в добродетель, иносказательно понимаемую как Церковь.

X. Что символизируют божественные чтения

Тот учитель говорил, что божественные чтения Священных книг открывают божественные и блаженные воления и советы Всесвятого Бога. Посредством них каждый из нас, по мере своих сил, воспринимает наставления, руководящие его действиями, и узнаёт законы божественных и блаженных подвигов. Подвизаясь в соответствии с этими законами, мы сподобимся победных венцов Царствия Христова.

XI. Что символизируют божественные песнопения

Духовная сладость божественных песнопений, говорил [старец], выражает радость божественных благ, которая возносит души к чистой и блаженной любви к Богу и которая внушает сильнейшее отвращение к греху.

XII. Что означают возгласения «мир всем»

Мудрец говорил, что через совершаемые внутри алтаря, по повелению архиерея, при каждом чтении возгласения мира, выражаются божественные 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 бесстрастия. И это для того, чтобы, освободившись от брани, они обратили силы своей души на духовное земледелие, то есть на возделывание добродетелей, 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 [возгласений] 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 миру⁵⁹. Устраняя помыслы, еще тяготеющие к земле, Оно возводит ревнителей веры, уже затворивших свои чувства, через закрытие врат и вход святых даров, к созерцанию умопостижимых логосов и вещей⁶⁰. 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 тождества⁶¹.

XIV. Символом чего, в общем смысле слова, является божественное чтение святого Евангелия⁶²

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 вызывая 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... при 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 преходящесть перстных и вступление достойных в духовный мир, то есть в брачный чертог Христов, которое произойдет после того страшного отделения и еще более страшного Суда⁶³. [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)⁶⁴.

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 срачиваются с первым и единственным Разумом — Причиной всякого разума⁶⁵.

XVIII. Что означает божественный символ веры

Исповедание божественного символа веры, совершаемое всеми, предвещает то таинственное благодарение ⁶⁶, которое мы будем приносить [Богу] в будущем веке за необыкновенные пути и способы ⁶⁷, 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 возгласение «Святой» указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными силами ⁶⁸, которое будет явлено в будущем, когда естество человеков, вследствие тождества неизменного и присносущего движения окрест Бога ⁶⁹, научится, в полном созвучии с горными силами, воспевать и освящать единое триипостасное Божество троекратным пением «Святой».

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 Духа ⁷⁰. 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, преподавание 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 жсляет, 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 действительного 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 оболыщания 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 познавать 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 раздраемого 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 Архисрею 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 бессующие с ней, миротворные указания вместе с укрепляющим и оберегающим очарованием божественного и пламенного стремления к Богу, навеваемым 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

говору 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 неустрашимыми умственными очами пришествие к душе с неба Самого Слова и Бога, как это знаменуется сошествием архиеря 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 лобзанием 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 како-

му-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, неумяляемое 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, иступая 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 всесвятого Дионисия Ареопагита, есть образ и явление незримого Света, зеркало чистое, прозрачайшее, неоскверненное, незапятнанное, незагрязненное, которое воспринимает, если так можно сказать, цветущую красоту благого Первообраза, богоподобно и неизбежно 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 увещевать [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, пресображает и воистину обоживает соразмерно ему самому⁸⁰, а посредством совершаемых таинств ведет к тому, что они являют. И это происходит даже если верующий, принадлежа сще 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 душой 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 сс предрасположению, из этого тленного

мира в мир умопостижимый. Вследствие этого перехода она, закрывая чувства, словно врата, делает их чистыми от греховных образов. Входом святых таин [означается] 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. Молитвой ⁸¹, посредством которой мы удостоиваемся 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 удостоивается 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 существенно ⁸² получим в будущем веке, согласно непреложному упованию нашей веры и по несомненному и нерушимому 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 преобразует нас сообразно Самому Себе, уничтожая в нас признаки тления и даруя нам первообразные тайны, являемые здесь посредством чувственных символов ⁸³.

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 чловеска, 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 Соборания, то первый вход его означает вообще первос 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 преуспевание верующих. Что касается людей деятельного склада, то это есть твердос 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 собирание воедино многих и различных логосов и возведение их к всеобщему Слову, после того как прекратится естественное созерцание в его пестроте и многообразии⁸⁴.

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 лишнее 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 означается первое, входом святых [таин] — второе, лобзанием — третье и провозглашением символа [веры] — четвертое⁸⁵. Для людей деятельного склада, за-

творивших 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 смыслу⁸⁶. Они показывают, кроме того, вызванное их внутренним содержанием тесное родство и единство заповедей с силами души, а также подобающий навык в богословском благодарении⁸⁷. 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 явленное⁸⁸. 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 Благодати Его, распространяются на всех достойных. Благодаря этому Сам Бог будет Всем, равно во всех спасаемых блистая как Первообразная и Пер-

вопричинная 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 склонности 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 устроении 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, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг ко другу любовь 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 сего 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 благодействующего богом по благодати и сопричастию, поскольку такой человек благоподражательно воспринял свойство и действие Его благодеяния. И если Бог обнищал, снисшедши ради нас, и сострадательно воспри-

нял в Себя скорби каждого, и до скончания века [сего] по Благодати [Своей] всегда таинственным образом состраждет, соразмерно скорбям каждого, то ясно, что тем более будет богом тот, кто, подражая Богу, своим человеколюбием богослупно 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 Ес столь недорого, доступно и легко? Незыблем и неприкосновенен оплот этого и легок 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 другими⁸⁹. 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 обдуманый 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] посильно, чистосердечно и от [всей] души, сколь бы малым 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] испускает 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 приносит 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 самую природу [его], он не уклоняется от того, чтобы богоподражательно общаться со своими рабами ¹. 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, усвоит себе из страха и расположения только то, что по природе сродно ей, и вместе с тем, расположением она убивает ненависть, а почтительным страхом далеско изгоняет пренебрежение ². 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 блюдетя 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 управ-

ляюсь 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 [включающиеся 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 Иисус ⁷, 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 состоянии ⁸, 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 Самими, но Один благоволя, а другой содействуя в Воплощении самодействующему Сыну ⁹. Слово пребывало разумным и живым, никем другим не постигаемое по сущности, кроме одного Отца и Духа, и ипостасно соединившись по Человеческой любви [Своему] с плотью.

Усыновление дает [людям Сын Божий], даровав им сверхъестественное и благодатное через Духа Святого рождение свыше ¹⁰. Сохранение и соблюдение усыновления в Боге зависит от свободной воли возрождаемых: они своим искренним внутренним расположением принимают дарованную по благодати красоту, а истощанием страстей усвоят Божество настолько, насколько Слово Божие, по Домостроительству нашего спасения, волею умалило Ссбя в Своей чистой славе, став истинным Человеческим.

Равночестность с ангелами ¹¹ даровало людям [Слово Божие] не только тем, что примирило с Собою все, умиро-

творив через Себя, Кровию креста Своего, и земное и небесное (Кол. 1:20), и упразднив враждебные силы, наполняющие среднее место между небом и землей; при раздавании божественных даров Оно устроило одно [общее] торжество для земных и небесных сил, когда человеческое естество, имея одну и ту же волю с горными 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 Им¹². Ибо разум есть единение разделенного, а неразумие — разделение соединенного¹³. 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 подаст [Бог Слово] посредством того, что даст Себя в снедь [верным] Ему одному ведомым образом. Те, кто получил от Него такое духовное ощущение¹⁴, через вкушение этой снеди могут действительно познать, *яко благ Господь* (Пс. 33:9), Который ради обожения вкушающих усваивает им [Свое] божественное свойство¹⁵, поскольку Он явственно есть и [справедливо] называется Хлебom 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, *пригвоздил на кресте рукописание*

(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 ¹⁶, и *разрушив стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир* (Ефсс. 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 самим 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 ¹⁷.

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 ¹⁸, 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 [Боге] Отце, об имени Отца и о Царстве [Его]. Кроме того, она показывает, что молящийся есть сын этого Отца по благодати ¹⁹; 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 Ему ²⁰. Это многократно подтверждает и Писание своим словом, как, например: *Помолитесь и воздадите Господу Богу нашему* (Пс. 75:12). И еще: *Елика обещал, 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: Адо-наи Господи Элои Саваоф, аще услыши рабу Твою, и даш ми плод чрева* (1 Цар. 1:11). И еще: *И помолися Езекиа царь Иудин, и Исаиа сын Амосов пророк пред Господом* (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 Царство Бога Отца, также пребывающее сущностным образом, есть Дух Святой²³. То, что Матфей называет здесь Царством, другой Евангелист назвал Духом, говоря: *Да придет Дух Твой Святыи, 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, Присносущий, 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 — Присносущий и всегда есть и Отец, и Царь, то это означает, что и Сын, и Дух Святой всегда сущностным образом соприсбывают 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 зако-

ну 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 Единосушную и Пресушную Троицу как творческую Причину нашего бытия. Одновременно мы научаемся возвещать и о благодати усыновления в нас, удостаиваясь 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 подстрекательской ее восвать из-за своих наслаждений. А поэтому похоть, благодаря сообразной с разумом святости, умерщвляется в нас. Вездь 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 удостаиваемся 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 смиренным 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 восхищены 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 удостаиваются стояния и чина на небесах. Такая разумная добродетель²⁷ 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 перенес в пристань божественной и неподвижной свободы. Желая преподать эту свободу Своим ученикам, Гос-

подъ говорит: *Возьмите иго Мое 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 рабства²⁹.

Если же нерушимая мощь непорочного Царства дается смиренным 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 Духе³⁰. В этом образе, говорит божественный Апостол, *нет мужеского 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, вождсленная и бесстрастная Причина [всего сущего] и Естество [этого сущего], то, что ниже Ес, 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 милотию³¹, нравственными попечениями, поскольку он оказался уже вне власти чувственного.

Это ясно показывает великий Илия, прообразно³² указывая на такое таинство тем, что он делал. А именно: при восхищении [своем 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 постоянного и текучего естества, образом которого был Иордан, чтобы ученик не был удержан от перехода в Святую землю, погрузившись 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 путь³³. Ибо он знал, что у Христова ученика не должно быть неравных душевных predispositions³⁴, 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, predispositions³⁴ этих страстей. И это для того, чтобы не был поработен 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 бла-

говолит таинственно рождаться Христос, воплощаемый спасающимися, и рождающую душу Он делает матерью-дсвой³⁵. 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 мужеского 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, несмысленно 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 незыблемый закон таинственного богословия, отвергающие растяжение Божества в первом учении и не принимающие сокращения 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 творения⁴¹.

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], всесвстло сияет учение Христово⁴². Под учением же Христовым я разумсю 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

смиреномудр, ибо познал, что владеет заимствованным бытием⁴⁵, и кроток, ибо познал [правильнос] 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 начерчивая 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 владычествовал над всеми, живущими на земле, то и тогда считал за [подлиннос] 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 жительство — 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 Разуму⁴⁶. 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 служения⁴⁷. 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 борение, чтобы сохранить Его. Или, точнее сказать, пусть весь ум [наш] простирается к Богу, побуждаемый, словно неким гласом, напряжением страстности и распаляемый предельным порывом силы желания⁴⁸. Подражая таким образом ангелам небесным, мы всегда будем служителями Бога и на земле явим равноангельское житие⁴⁹, а поэтому наравне с ангелами будем обладать умом, полностью безучастным к тому, что ниже Бога. Живя подобным образом, мы по Молитве обрстем, как хлеб насущный, 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 ведаст, ради каждого из спасаемых. [Примем же Его], живя еще в веке сем, согласно смыслу следующего изречения Молитвы:

Хлеб наш насущный даждь нам днесь.

Словом «днесь», как думаю, означаетсся 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: совер-

шившим великие деяния дает больше, а свершившим [деяния] меньшие дает меньше, то есть даст каждому, насколько может принять его духовное достоинство⁵⁰.

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 искомым по природе [благ], соединить и отождествить через относительное единение⁵¹ 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 мыслью целые периоды лет, и не забывали, что мы смертны и имеем [здешнюю] жизнь, подобную преходящей тени, но чтобы, не отягощаясь лишней заботой, просили в Молитве и хлеба на день. И покажем, что мы любуемудренно, 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 ма-

терии и смосм, 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 есть⁵², 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, соделывая проповедницей Бога⁵³. 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, действительно 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 ссм, который символизируется, как мы сказали, [словом] «днсь», 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 него⁵⁴. 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 предстанет 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 расчленяющим [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 неизвестности [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 закления* (Пс. 43:23). Вследствие этого он примиряется со всеми, чтобы, преставляясь 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] стремления [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 души⁵⁸. 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 гре-

хов, но победим и [сам] закон греха, [так как Господь] не допустит нас изведать сего, и попрем 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 восдино 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 благоужождение [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 должнее место, в которое низринула нас тяжесть греха, возвел [Господь] силой [Своей] человеколюбивой руки⁵⁹. 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 них⁶⁰ имеет обыкновение вознаграждать присоединившихся к нему. Один даст 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 — болезненный⁶¹; 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 вызывающего: *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, сся в душе семена телесных наслаждений и раздражая ее ими, замышляет отвлечь ее от стремления к Божественной любви. Искушения же второго рода он сам [иногда] лукаво⁶² 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 искушения, чтобы не отвлечь своего стремления от Божественной любви; а [искушение] 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, открывасмой 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 слова ¹, 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 покосм ограничивает движение ², а непреложностью воли[страстные] порывы души; взамен им даруется, вслед за благодатью, обожениснаграда 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 беспредельности. Ибо оно иногда подстрекает [наше] стремление неописусмой и цветущей Красотой, чтобы привлечь к себе; а иногда, чтобы вышколить [нас], изумлением пред сверхбеспредельным и божественным Величием хоронит пресыщенностьродительницу 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 преуспеяния 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 спосо-

бом 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 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 ухватилось 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 зиждимое 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 злоупотребля-

ст честью, дарованной Творцом для осуществления должного, то есть свободой воли. И потому оно вынесло решение, будто являемое [чувствам] предпочтительнее умопостигаемого [блага] что не было законным⁶.

Докучающая же вдова есть разумная душа, лишившаяся разума, сееущего 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.

Источником же ее, то есть души, является материальное побуждение и помышление жалкой плоти, которое тщится осквернить прекрасное. [Источниками также являются] нечистые бесы, помрачающие светлос, 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] разумения; 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) васради 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 разумения. 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 подтверждая 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 облеченное ударение, потому что из [подобного рода] слов ни одно не снабжается облеченным ударением, если только оно не возникает из синэресиса 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 ¹⁰, 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, жизни ее постоянно подставлять под удары путем воспоминания. Не обладающим смирением, которое является как бы священным основанием [благочестия] ¹¹, 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 бьющего, ибо рвение нанести удар отражается готовностью принять сго, и возможно, что [бьющий] будет пристыжен, если не иным чем, то подобным избытком покорности. Могущий это сделать никогда не сопротивляется, удерживаемый повелением [Господа] ¹².

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 хижинной ¹³, а поэтому принимающая Слово только за Творца возникающих и гибнущих [вещей], ничем не отличающихся от возвращаемых 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 Отца¹⁴. По всей вероятности, именно об этом заставляют [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]¹⁵. Такая душа, словно некая галилеянка, еще нуждается в более совершенном понимании этого и в том, чтобы [Господь], как Воспитатель¹⁶, 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]¹⁷. [Эта душа нуждается еще и в том, чтобы сй] 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] естества¹⁸. 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 конец, о изменитися хотящих, в столпописание Давиду, в научение, внегода сожже средоречие Сирийское, и Сирию Совальскую, и возвратися Иоав, и порази Едома в дебри Солей, 12 тысяч.

Псалом сей надписывается: *В конец, 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 чаше-мого Воскресения, всеобщее и естественное в благодати обновление и изменение всего рода человеческого из смерти и тления в жизнь вечную и нетление. *В столпописание 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, внегода сожже средоречие Сирийское*¹, и *Сирию Совальскую* — псалом надписывается в научение нам, которые изменяются и будут изменяться (ясно, что речь идет о достохвальном 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 пре-

льщаемое 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 «расторгающий мощь» или «разрушающий силу», каковым и является диавол, который путем обмана расторг изначала, через нарушение божественной заповеди, 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 восвода 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, движимой вопреки природе, при-

сущее 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 *изменится хотящим*, то есть нам, в *научение* тем благам, которые даруются духовным Давидом. В *столпотписание Давиду*, то есть в провозглашение божественных и спасительных дел Его ради нас. Ибо, согласно сведующим толкователям подобных слов, *столпотписание* означает «провозглашение добрых дел».

Боже, 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 отмщение 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] стрясл 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 предвосхищению греховных воспоминаний образы добродетелей, возникающие при [духовном] делании.

Спаси десницею Твоею и услыши мя. Бог возглагола во святем своем: возрадуюся и разделю Сикиму и юдолю жилищ размерю.

Бог спасает десницей Своей, давая во искупление¹⁰ ради спасения мира Единородного Сына Своего, ибо Сын есть Десница Отца¹¹. 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 свосм, 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 взывает [к нам], даруя живущим во образце 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 словеса, 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»¹², 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. Такос [объяснение], как я думаю, более очевидно ¹³, 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 «откровенис». 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 ¹⁴. Ибо *главой* всякого праведного [человека] и всякого благого дела является упование ¹⁵. Незыблемое же упование на будущие блага есть непоколебимая крепость веры. Вследствие этого упования мы, расширяемыя скорбями, созерцаем будущее, как настоящее, и пребываем нестигаемыми 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. Став ради нас человеком, Он, исповедуясь Отцу, говорит: *Исповедаю Ти ся, Святый Отче* (Мф. 11:25) ¹⁶. *Моав* же толкуется как «лоно отца» ¹⁷. Под ним понимается наше тело, посредством которого в соответствии с деятельным любомудрием (а сго можно сравнить с купелью) происходит очищение от грехов, подобно тому, как тело омывается в бане ¹⁸. 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 «кровоаво-красная глина»¹⁹; 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 дьявола — так следует понимать *сапог*²⁰. Ибо без подвижничества и воздержания борец благочестия²¹ 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 общение с чувственными вещами и, невинно 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, образуемая из мно-

гих 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 неприступным 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 Благодати.

Или кто наставит²⁴ мя до Идумеи?

Идумея, как показало предшествующее рассуждение, есть тварное мироздание, доступное [нашему] восприятию. В пределах этого мироздания и вращается 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, отринувый 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).

Даждь 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 вратам 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, бесстрастие. По сравнению с этим бесстрастием 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 преуспевание 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 сущ-

ность и сверхсущностное Первоначало бытия; Он есть созидаящая силу и наимогущественная Основа⁷; наконец, Он есть бесконечное и действенное 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; вск 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 ими⁹.

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 првосходит 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 век¹⁰, 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 отношения¹¹.

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 собст-

венные логосы, которые природным образом соединены во-едино и четкие пределы которых придают существованию сущих естественную устойчивость¹². 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 разум¹³.

10. Бог есть Начало, Середина и Конец сущих, так как Он является действующим, а не претерпевающим¹⁴. Он также есть и все то, чем именуем Его мы. Ибо Бог есть Начало как Творец, Он — Середина как Промыслитель и Конец как Описание¹⁵. 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 самодвижущейся¹⁶. 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 просто¹⁷ 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 смягчает 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 гибели¹⁸. 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 об-

разу» еще и избранное [его] свободным изволением благо «по подобию»¹⁹.

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 дьявольская 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 противостественные 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 материи²⁰, 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 Аморрей 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 все-светлые 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 вырубили в камне*²⁶, 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] состо-

янию; таковым является ощущение во сне, когда мы не воспринимаем никаких объектов, — оно бесполезно, поскольку не переходит в действис. Другое чувство является действительным, и посредством него мы воспринимаем чувственные [вещи]²⁸. Также есть и два вида знания. Одно — научное, которое в силу одного только свойства своего постигает логосы сущего²⁹; оно бесполезно, поскольку не стремится к осуществлению заповедей. Другое знание — деятельное и действительное, которое подлинно печется о постижении сущих посредством [духовного] опыта³⁰.

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 соглядатай за свободою 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, обрета 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, обучающий и обучаемый, 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 предаст Истину врагам, позднее уличается в славолубии и, не перенеся позора, удавливается (Мф. 27:5)³¹.

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 коленопреклоненных молитвах взывать [к Богу], дабы не попустил Он зла, и

возносить 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 приумножающуюся 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, сооб-

разно 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 [существования] благих вещей, которые не имеют начала, ибо как свету свойственно светить, так и Богу свойственно благодетельствовать. Поэтому Суббота читается как день отдыха в законе, который управляет устройством 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 благу 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 исступлении и через мистическое богословие делает его совершенно неподвижным в Боге⁴².

40. Обрезанис есть снятие с души страстного предрасположения к тварному бытию.

41. Обрезанис обрезания есть совершенное отвержение и удаление естественных движений души, направленных на это [тварное] бытие⁴³.

42. Жатва есть собиранис 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 невидимых⁴⁴.

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 седмый, и освяти его, яко в той почи от всех дел Своих, яже начат Бог творити* (Быт. 2:3)⁴⁵.

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 болсе 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 отдохнет 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 Бога⁴⁶.

48. Ревнителям [веры] следует исследовать, какие создания [Свои] Богу надлежало помыслить как начинающие быть, и какие как не начинающие быть. Ибо, если Он поживал от дел, которые начинал творить, то ясно, что Он не поживал 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 несбытие. 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 выше-названного 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 единственнейшего 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 врож-

денная сила, явно провозглашающая присутствие Бога во всех сущих, — было внесено в твари по благодати.

50. Все бессмертные и само бессмертис, 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 изречасяго 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, лишённого 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 созидасмый миром, как храм⁵⁰, становится в Духе жилищем Бога.

54. Кто подобающими делами и [добрыми] помыслами божественно свершает в себе шестой день и успешно испол-

няет, 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 утомляется 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 логику 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 логику 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 обо-
жению, и Его действию ради нас в восьмой день, то есть та-
инственному Воскресению. Он оставил лежать в гробу пеле-
ны 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 добродетелей ⁵⁶. Плат, который был на голове
[Господа], есть простое и единообразное всение [вещей]
умопостигаемых, вместе с воспринятым [благодаря ведению]
богословием. Посредством этого познавался [Бог] Слово, ибо
без этого Он, будучи превыше чувственных и умопостигае-
мых вещей, совершенно недоступен нашему восприятию.

62. Почтительно погребающие Господа узрят Его вос-
кресающим во славе — что недоступно зрению тех, кто не со-
вершает этого. Ибо Он недоступен восприятию питающих
злые умыслы, поскольку уже не имеет покровов, благодаря
которым Господь, как казалось, благоволил быть восприня-
тым [всеми] желающими [видеть Его] и претерпел [крест-
ные] страдания ради спасения всех.

63. Почтительно погребающий Господа окружается ува-
жением всех боголюбцев. Ибо он, как это надлежит, избавля-
ет Господа от бесславного выставления напоказ перед всем
народом ⁵⁷, не позволяя неверующим использовать Его при-
гвождение к Кресту в качестве предлога для богохульства
(Мф. 27:57–66). Прилагающие же печать к могиле и ставя-
щие стражей у гроба суть враги этого дела — они и на вос-
кресшее Слово клеветуют как на похищенное учениками; ра-
ди клеветы на воскресшего Спасителя они подкупают солдат
(Мф. 28:11–15) за такие же серсбренники, какие получил
лжеученик [Господа], предавший Его (под «серебрениками»
я понимаю показной образ [осуществления] добродетелей).
Человек ведущий знает, что сказанное предстает лишь сво-
ей зримой стороной ⁵⁸; он не находится в неведении относи-
тельно 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 вожделенный 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 бытие⁶².

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 уме⁶³. 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, держа и описывая все [твари], происшедшие

от Него. Однако при этом ни одна тварь не обладает родством с Ним в силу естественной связи⁶⁴. Ведь спасение спасаемых [происходит] по благодати, а не по природе.

68. Век, время и место принадлежат к относительному⁶⁵, 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 наипредельнейшем 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 преходит, 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, пре-

восходящую 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 прииде* — то есть из искушений, *и явися от Сеира нам* ⁶⁸ — то есть из телесных трудов ⁶⁹, *и приспе от горы Фарани, и прииде 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 помыслов ⁷⁰. Когда душа, вследствие неведения, прилепляется к чувственным вещам, она предает [Бога] Слово на смерть, в самой себе решив исповедовать царство тления. Ибо иудей ⁷¹ 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 души ⁷². 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 ведущего ⁷³. 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 суммы, 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 води брань со страстями и бесами ради достижения мира Божиего. Или [Он говорит тебе]: приобрести 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 благобытию ⁷⁵, и этой буквой ⁷⁶ тайнозрительно 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 любомудрием⁷⁷, 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 обдергающей любви к наслаждениям, тело под-

нять 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 утраченное] достоинство⁸¹, тогда познаем силу Божественного обетования. Ибо следует верить, что достойные, согласно [своему] неизблемому постоянству [в добродетелях], суть там, где ум [их], предвосхищая это любовью, 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 подлежащая⁸⁴ 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 — превышает сущности и мышления, потому что есть нераздельная, неделимая и простая Единица. А поэтому тот, кто в какой-либо мере сопричаствует 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] разума 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 поклоняться Богу. И, вступив во мрак, то есть в безвидное и невещественное место ведения, он пребывает там, совершая наисвященнейшие таинства⁸⁶.

85. Мрак есть безвидное, невещественное и нетелесное устройство, содержащее небесное ведение сущих⁸⁷. Оказавшись 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 вниз⁸⁸, предоставляя себя в распо-

ряжение тех, кто желает подражать [горней] добродетели, и являя человеколюбивую и благожелательную [сущность] благодати, которой он сопричастствует.

86. Непорочно следующие любомудрию по Богу приобретают великую пользу из знания, даруемого им. [Суть этого любомудрия заключается в том, что] не следует приспосабливать [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 отпечатление, образ и подобие Премудрости [Божией]⁸⁹.

89. Благодать Нового Завета таинственно сокрыта буквой Ветхого [Завета]. Поэтому Апостол и говорит, что *закон духовен* (Рим. 7:14). Всдъ закон, ветшая и устаревая по букве, упраздняется (Евр. 8:13), а по духу он молодест и является всегда действенным. Ибо благодати не свойственно стареть⁹⁰.

90. Закон есть тень Евангелия, а Евангелие есть образ будущих благ. Первый препятствует осуществлению злых деяний, а второс предлагает осуществлять деяния благие.

91. Мы говорим, что все Священное Писание, словно некий духовный человек, разделяется на плоть и дух⁹¹. 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, уподобляемого 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 букв⁹², 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]⁹³.

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 помогает 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 Господь⁹⁴ 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)⁹⁵; 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, препобесждающую чувство⁹⁶. Сообразно этой славе, *Господь красен добротою 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 [челове-

ку]. 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 лицом, 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 добывается 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, уделаемые 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 сдиный 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, имся 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 исступает из [всего] тварного ¹⁰¹.

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 Заповедававшим. А нарушивший ее через непослушание и грех совершает, и расторгает свое единство по любви с Заповедававшим.

8. Кто, [преодолевая свое] разделение [с Богом, происшедшее] вследствие преступления [заповеди], 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 превышает всякого ума* (Флп. 4:7) и который бдительно хранит свое незыблемое достоинство ¹⁰².

9. Страх перед геенной побуждает новоначального избегать зла; преуспевающим [в духовной жизни] даруется рвение в осуществлении добродетелей, [порождаемос] желанием воздать [добром за полученные] блага; таинство же любви возносит ум над всеми тварями, делая его слепым по отношению к тому, что после Бога ¹⁰³. Только подобных слепцов и умудряет Господь, являя им более божественные вещи ¹⁰⁴.

10. Слово Божие подобно горчичному зерну, и до того,

как быть посаженным, оно кажется малым, а посаянное надлежащим образом Оно становится столь великим, что [все] возвышенные логосы чувственных и умопостигаемых тварей, наподобие птиц [небесных], обретают покой в [ветвях] Его¹⁰⁵. Ибо логосы всех вещей пребывают в Слове Божиим 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)¹⁰⁶, то есть изгнать прочь власть диавола, 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 благостный [храм]¹⁰⁷, то есть чистое и неподдельное 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*¹⁰⁸. 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 силу* (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 пророков ¹⁰⁹.

15. Подобно тому, как приходит *Сын Человеческий во славе Отца с Ангелами Своими* (Мф. 16:27) ¹¹⁰, так и Слово Божие, приходя во славе Отца с ангелами Своими, преобразается в достойных, сообразно преуспеянию 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 Единицы ¹¹¹. 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 достойных ¹¹².

17. Посвящающий себя духовному деланию живет в теле, словно пришлец ¹¹³, 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 индизказательную (1 Кор. 13:12) ¹¹⁴. 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) ¹¹⁵.

18. Молящийся никогда не должен останавливать свое восхождение горе к Богу. Ведь наше восхождение должно понимать как преуспейнис 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 молитв ¹¹⁶: возводить ум горе, отлагая человеческие [попечения] и [обращаясь] к более божественным [вещам], чтобы ум был в силах следовать за *прошедшим небеса, Иисусом Сыном Божиим* (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) ¹¹⁷.

19. Прекрасно посвящать все свое время Богу и взыскивать Его, как то повелевается нам (Пс. 104:4), даже если взыскающие 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] святого ¹¹⁸.

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 упусти-

тить ничего из исследуемого, изрекает единое слово Божие¹¹⁹.

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 Первообразу¹²⁰. 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, исходя естественным образом из ума, является вестником сокрытых движений его, так и Слово Божие по существу познало Отца, как Слово [познаёт] породивший [Его] Ум¹²¹. 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. Всликий Совет Бога и Отца есть окруженное молчанием и неведомое таинство [Божественного] Домостроительства. Единородный Сын открыл и исполнил [этот Совет] через [Свое] Воплощение, став Вестником¹²² 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 нему¹²³.

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 челове-

ков 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 блаженства¹²⁴, не отделяясь от них никаким пространством¹²⁵.

26. Тот, кто еще преисполнен страстными желаниями плоти, обитает пока, как идолопоклонник и творец идолов, в земле халдеев¹²⁶. 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 Его¹²⁷.

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 благодать¹²⁸.

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 Свое¹²⁹.

29. Подобно тому, как слова закона и пророков, будучи предвестниками пришествия во плоти Слова, приводили¹³⁰ 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 окончании 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 уничижаю 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] тех¹³¹, кто домогается добродетели и побуждается [стремлением] к божественному ведению. Блажен тот, кто за-

держивает 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 Божис, 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) ¹³², 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 ¹³³, 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] ¹³⁴, 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* ¹³⁵, 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 добродетели¹³⁶.

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 вознестя 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 жизни¹³⁷ 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 доказательств¹³⁸. 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, утонча-

ясь духовными умозрениями, становится Тем, Кем и было в начале, то есть Богом Словом¹³⁹.

38. Тот, кто с помощью дебелых примеров и речений, соответствующих способности слушателей, пресподносит [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 познанию¹⁴⁰.

40. Научившийся, наподобие патриархов¹⁴¹, 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 Писания¹⁴² и связывающие достоинство [своей] души путями 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 новом духу благодати? И [не был ли Он положен] на восстание ¹⁴³ 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 достоятельном смысле ¹⁴⁴: 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) ¹⁴⁵ 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], бесстрастие 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 не-исправимым 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, буруеваемая страстями; в ней созидаются идолы грехов и в ней воздается поклонение им. Месопотамия есть образ [жизни], колеблющийся между добром и злом¹⁴⁶. 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 свободы¹⁴⁷.

49. Следует отметить, что ни один из святых не спускается добровольно в Вавилонию¹⁴⁸. 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 гусях давал отдохновение ему (1 Цар. 16:23)¹⁴⁹, так и всякое духовное слово даст отдохновение уму, одержимому [бесами], услаждая его духовными умозрениями и освобождая от мучающей его лукавой совести¹⁵⁰.

51. Наподобие великого Давида, чермен¹⁵¹ и с добрыми очами (1 Цар. 16:12) есть тот, кто вместе со светлой радостью жизни по Богу обладает и лучезарным словом ведения¹⁵², 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 изначала вверил владычество над природой¹⁵³. 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]¹⁵⁴.

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 страстям¹⁵⁵. 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, отважившись 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 Ссбя] обильно, а [свершившим деяния] меньшие — в меньшей степени; каждому же — настолько, насколько позволяет принять [этот Хлеб] его духовное достоинство ¹⁵⁶.

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 гадательном.

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 иносказаний ¹⁵⁷.

60. Слово Божие ¹⁵⁸ 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 образами истины, касающейся всех [тварных вещей] ¹⁵⁹, не содержит в Себе ни притчи и иносказания, ни повествования, нуждающегося в аллегорическом толковании. Но когда Бог Слово пришел к лю-

дям, 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 преуспеяния, соскабливая тончайшими умозрениями плотянную 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 Его ¹⁶⁰, 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 равноправие ¹⁶¹.

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 субъект ¹⁶² 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) ¹⁶³. И то, и другое иносказательно обозначает тело. Ибо оно есть осел ¹⁶⁴ деятельного ума, принуждаемый при [духовном] делании переносить тяжести и понукаемый образами добродетелей. [Тело также есть] и слуга ¹⁶⁵ созерцательного [ума], уже искушенного в умозрениях, и оно разумно подчиняется его духовным повелениям. Для того и для другого Суббота есть исполнение ¹⁶⁶ 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 рассуждения ¹⁶⁷. 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 — соломой ¹⁶⁸. И в «Книге Судей» левит говорит принявшие-

му 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)¹⁶⁹.

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 воспринимающих¹⁷⁰. 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 бьющим 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 напоющее 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, облагораживаясь¹⁷¹ 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 Божиего¹⁷².

68. Слово Божие есть Путь (Ин. 14:6) для тех, кто во время [духовного] делания успешно и усердно преодолевает стадий¹⁷³ 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 всесветлые сокровища Премудрости. Ибо То же Самое [Слово Божие] есть и Путь, и Дверь, и Ключ, и Царство. Оно — Путь, как Путеводитель¹⁷⁴; Ключ — как открывающее достойным [тайны] божественных [вещей] и открываемый ими, как Засов¹⁷⁵; 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 [таин], 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 славит 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 славя-

щий Бога в самом себе через страдания ради добродетели при [духовном] делании и сам прославляется в Боге через бесстрастное сияние Божественного при созерцании¹⁷⁶. 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 глазе 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 пеще-

ре Хоривской столь великого видения. «Хорив» толкуется как «знак»¹⁷⁷, и это есть навык в добродетелях, [приобретенный] в новом духе благодати. «Пещера» же есть сокрытость мудрости, [таящейся] в уме; оказавшийся в ней таинственно ощутит ведение, которое превышает [всякого] чувства¹⁷⁸; 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 сокрытости 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] воспоминания¹⁷⁹, 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 проницательную 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)¹⁸⁰. Разве святой Павел не сказал, что ведение Слова познаётся отчасти? Ибо Оно познается в какой-то мере только из [Своих] действий. Ведение же Его по сущности и ипостаси недоступно равным образом никому из ангелов и людей¹⁸¹. 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, еди-

носущий 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 логос ¹⁸² 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 гласам ¹⁸³ 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] ¹⁸⁴. *Шум [празднующий]* есть та-

инственное 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 умозрений¹⁸⁵.

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 удостоивает начертать посредством [Святого] Духа¹⁸⁶ собственные письменна настолько, насколько оно возрастило 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 бесформенной¹⁸⁷, 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 образом¹⁸⁸ в наш ум, но [ум Христов рождается] как сила, своим качеством делающая ясным наш ум и сообщающая ему действие, направленное на нее¹⁸⁹. 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)¹⁹⁰. И мы становимся Телом Его не вследствие лишенности 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] произволению¹⁹¹.

85. В Писании [говорится] и о временных веках, и о [веках], объемлющих скончание других веков¹⁹², согласно сказанному: *Ныне же единою в кончину веков* (Евр. 9:26)¹⁹³ и последующим словам. Опять же есть еще и иные века, свободные от временного естества, [которые будут] после наступившего 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 взяли рассуждать об этом, предоставив любознательным довести исследование этого вопроса до конца.

86. Мы знаем, что согласно Писанию есть нечто превечное¹⁹⁴; [Писание] обозначило, каково оно есть, но что оно есть, не назвало, согласно сказанному: *Господь царствуяй 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 устройству 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? ¹⁹⁵ 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 способствует 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 преуспеяния 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 преуспеяние, осуществляемое посредствующим обра-

зом ради развития и возрастания¹⁹⁶. [Душа уже] непосредственно¹⁹⁷ вкушает то, что превыше мышления, а поэтому [оказывается] прсвыше возрастания. Вид нетленной пищи [предназначен] для сохранения дарованного ей боговидного совершенства. Благодаря явлению беспредельной красоты этой пищи, [душа] воспринимает в себя вечное и тождественное благодетие, 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] прпобеждая их естественные свойства.

89. Некоторые из любознательных взыскуют, в чем будет состоять различие всчных 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?¹⁹⁸ Одни полагают, что первое, другие — что второе. Но ведущий, что *Царствие Божие внутрь вас есть* (Лк. 17:21) и что *обителей много у Отца* (Ин. 14:2)¹⁹⁹, 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 внутрь вас есть* (Лк. 17:21).

92. Царствие Бога и Отца в возможности есть во всех верующих, но в действительности ²⁰⁴ 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 мира ²⁰⁶. Ибо не отказавшийся от пристрастия к материальным [ве-

щам] будет всегда одержим скорбями, ибо его сознание ²⁰⁷ изменяется одновременно [с этими вещами], которым по существу 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 мир ²⁰⁸; [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 — упокоение 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 Спасителю ²⁰⁹, 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] Богу ²¹⁰.

97. Нам следует не только умерщвлять телесные страсти, но и убивать в душе страстные помыслы, согласно словам

святого [Давида]: *Во утрия 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 правым 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 воспевал бы [Его], а приведенный в молчание страхом [Божиим] также имел смелость воспевать [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 вдохание [Святого] Духа; храмом — как ставший вследствие чистоты ума жилищем Слова [Божиего].

РАЗЛИЧНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ И ДОМОСТРОИТЕЛЬНЫЕ ГЛАВЫ

1. Едино сверхбезначальное и сверхсущностное Благо — Святая Триипостасная 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 сопричаствующих, 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 сопричаствовать Ему могущим это сделать, но [Сам] совершенно не выходит из [Своей] сущностной Сокрытости, поскольку способ, которым Он изволяет сопричаствовать [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 сопричаствующих [тварей], в соответствии с логосом, постигаемым только Им, и посредством преизобилующей силы [Своей] Благодати. 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 надле-

жащей мерой. Таким образом, Слово Божие и всегда обнаруживается в способах [осуществления добродетелей] у [людей], сопричастующих [Ему], и остается всегда незримым для всех по преизбытку 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 содействует рождающей Матерь [Свою] и сохраняет Ее Девою, 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 созидает рождающую Матерь Девою, 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, [пресыщающей] 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 вкушать 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? ¹⁴ 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? ¹⁵ 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) ¹⁶ 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 ¹⁷, преступив заповедь, показала, что рождение естества [человеческого] начинается мукой ¹⁸; 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 проистекающую 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 ¹⁹.

15. Кто влечением к Богу победил предрасположенность души к телу, тот стал неограниченным ²⁰, 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 сожителству 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 страданиях¹.

2. Подвиг добродетели есть постоянное борение в трудах², 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 стойких³.

3. Изначала похищенные прелестью наслаждения, мы предпочли смерть подлинно сущей жизни. И поэтому мы с благодарением несем телесный труд, умерщвляющий 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 плоти⁴.

4. Если плоть благоденствует, то обычно приумножается сила греха. А поэтому ясно, что когда плоть страдает, добродетели, естественно, присуще возрастать. И мы должны мужественно переносить страдание плоти, поскольку оно очищает скверну души и обеспечивает будущую славу⁵. Ибо *нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас* (Рим. 8:18).

5. Врачи 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)⁷.

7. Если все святые были причастниками воспитующего наказания⁸, 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)⁹.

8. Адам, приняв наслаждение, предложенное [ему] ребром [его], извел человечество из рая, а Христос мучением¹⁰ [от ран, нанесенных] копием, рассек это наслаждение и ввел разбойника внутрь рая¹¹. 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 плотью¹², то разве не будет радоваться страждущий, имея Бога Сопричастником в страдании? Ибо [Бог] обеспечивает Царство [Небесное] тому, кому сострадает¹³. Истину говорит [Апостол]: *Если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться* (Рим. 8:17).

10. Если непременно должно мучиться, вследствие приращенного праятцом к [человеческому] естеству наслаждения, то перенесем мужественно временные страдания, пригнетельные в нас жало наслаждения и освобождающие нас от вечных мук, которые оно влечет¹⁴.

КОММЕНТАРИИ

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.

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 поведению. См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1978, p. 1113—1114.

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 встречаюсь и в догматических, и в нравственных творениях св. отцев, эта христология тем не менее неодинаково раскрывается под пером богумудрых 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).

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» (*Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. СПб., 1910, с. 236—237).

⁵ Подразумевается диавол, ἀρχηγός темных сил (бесов), искушающий Иисуса Христа. См.: Мф. 4:1–11.

⁶ Букв. «знак, примета» (γνώρισμα); т. е. посредством любви к человеку познаётся (делается известной) наша любовь к Богу.

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.

⁸ Наречие ἀνθρωποπρεπῶς (букв. «на человеческий лад», «способом, соответствующим человеку») предполагает полноту человечества Бога Слова, ставшего человеком и во всем (за исключением греха) уподобившегося человеку.

⁹ Имеется в виду диавол, который и был главным действующим лицом в наветах на Господа; фарисеи, по мысли преп. Максима, являлись лишь орудием (ἐργαζομένους) в его руках.

¹⁰ Или: «способу» (τρόπον); имеется в виду образ жизни по Христу, поправшего смерть и диавола Своим послушанием заповедей любви.

¹¹ Такой смысл, скорее всего, в данном случае имеет глагол νῆφειν. Близкое словосочетание (νῆφῆτω τοῦ ἀκροῦτου ἢ διάνοια) встречается, например, у св. Григория Нисского и преп. Макария Египетского (νῆφούση διάνοια). 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.

¹² Здесь преп. Максим употребляет существительное νῆψιν (производное от вышеупомянутого глагола), которое является одним из центральных понятий всей святоотеческой аскетики. 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 необходимейшей и важнейшей части того духовного закона, который противостоит «закону гре-

ха». См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Α. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988, σ. 394—395.

¹³ Преп. Максим соотносит эти три добродетели с тремя частями души (деление, восходящее к Платону): любовь соотносится с яростным началом ее, или гневом (θυμός), воздержание — с началом желательным (ἐπιθυμία), а молитва — с разумным началом (νοῦς). Последнее очень характерно: практика «умной молитвы», известная уже в древнем монашестве, явно подразумевается здесь преподобным.

¹⁴ Фраза παρὰ ῥάβδον οὐ λαμβάνει трудна для перевода и интерпретации. В церковнославянском переводе она звучит так: «и кроме жезла ничесоже прияти не может»; св. Феофан Затворник же переводит: «и врачевства от вразумительного жезла 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.

¹⁵ Имеется разночтение: «к неразумному».

¹⁶ В синодальном переводе: «Божией».

¹⁷ Непрестанная молитва — основная заповедь христианского монашества с самого его возникновения. «Главное дело инока — возносить чистую молитву Богу» (*Руфим*. 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.

¹⁸ Букв. «как простой мыслью», т. е. подразумевается, что «кара Божия» для нас является не реальностью, а лишь чисто умственным представлением.

¹⁹ Под τὸν ἄγιον τοῦ Ἰσραήλ здесь, вероятно, следует понимать Господа нашего Иисуса Христа.

²⁰ Слово λόρρωθεν имеет временной оттенок.

²¹ Наречие τυλκῶς 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 — ἀληθινῶς, 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 тению, (которая) предшествует, но истинною, (которая) потом приходит, (скрытая в) тени и являет чистый предмет» (цит по: *Поликарпов Д.* Предъизображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их. СПб., 1903, с. 59).

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, — говорится, — 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.

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.

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).

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.

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).

² Фраза ἀπερίεργος ἐννοία предполагает простоту и благочестивый настрой образа мыслей у читающего. Чуть выше преп. Максим говорит о необходимости тщательного исследования и изучения (συνεξέτασσεως) написанного, но это исследование должно быть ἀπερίεργος, т. е. лишенным «буквоедства» и мелочной пристрастности.

³ Преп. Максим различает здесь διάθεσις («расположение») и ἔξις («навык»). Относительно последнего С. Зарин говорит: «Общее значение свободно предпринимаемого, последовательно и целесообразно осуществляемого аскетизма, заключается в том, что, благодаря ему, приобретаются навыки (ἔξις), существенно изменяющие природные свойства человека. В том и состоит отличие ἔξις от φύσις, что ἔξις 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 позволяет человеку контролировать свое подсознание (проявляющееся часто в снах), а поэтому делает его игрушкой в руках темных сил (см.: *Bamberger J. E.* Mne-me-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 Бора» (*Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique* // *Patrologia Orientalis*, 1958, t. 28, fasc. 1, p. 56—57).

⁴ Обозначая воздержание как περικεκτῆ, 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).

⁵ Ср. Евагрий: «Веру, о чада, укрепляет страх Божий, его [укрепляет] воздержание, воздержание делают непоколебимым терпе-

ние 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*).

⁶ Термином *κόλασιν* 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, которая 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 Сергий. Указ. соч., с. 138–139*).

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 богословию Григорий. Этот смысл, как я думаю, и имеет данная глава. Ведь бесстрашие порождает любовь, а любовь рождает просвещенность ведением».

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 чувствен-

ного 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).

⁹ Схолия: «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)».

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.

¹¹ Как указывает И. Перон (*Maxime le Confesseur. Centuries sur la Charité*. Lyon, 1943 (Sources chrétiennes, № 9), p. 71), данное выражение (ἔρως τῆς ἀγαπῆς) 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 эллинско-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 неизвестною 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 ветхоза-

ветной «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 вечери любви в древне-христианском мире. Сергиев Посад, 1906, с. 1—161). Но у ряда христианских авторов (Ориген, св. Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит и др.) ἔρως 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. B., 1955, S. 465—468). В данном случае преп. Максим не следует за Дионисием Ареопагитом, оставаясь в рамках умеренного отождествления обоих понятий. Сочетание их весьма показательное: преображенный античный «эрос», с его мужественной стремительностью, органично дополняет женственную нежность и кротость ветхозаветной «агапы».

¹² Глагол ἐκδημέω имеет прямое значение «странствовать на чужбине», «эмигрировать», «путешествовать». Преп. Максим придает ему здесь совсем иной смысл: как бы «возвращаться в свою Отчизну».

¹³ Высшую форму любви — любовь к Богу — преп. Максим здесь уже прямо обозначает как «эрос». Однако характерно, что в следующей главе им употребляется уже термин «агапе».

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?»

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.

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 φυσικόν) и «гномическую волю» (θέλημα γνωμικόν). Если первая неотделима от нашей природы, являясь сущностным выражением ее, то вторая соотносится с нашим образом жизни (τρόπος 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.

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*).

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».

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 (φυσικῶς), тем не менее различие (и очень существенное) состоит в акценте на теснейшей связи любви и «гносиса» у преп. Максима.

²⁰ В «Патрологии» Миня читается *πάθος ἐστὶ ψεκτόν*, но, как отмечает И. Пегон (*Op. cit., p. 75*), в лучших манускриптах значится *πάθος 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 (*ἐπαίνετόν*) страсть любви». И в целом для преп. Максима характерно учение о преображении страстей.

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 προσπάθεια*) к чему-либо, о его склонности к чувственным, вообще к эгоистическим удовольствиям, лишние, 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 ἀντικείμενον 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 δοκεῖ σωτηρίαν ἔχειν), потому что приводит к раскаянию совершившего злое деяние (см.: *Hermas. Le Pasteur*. P., 1958 (Sources chrétiennes, № 53), p. 188).

²² Говоря об «ангельской жизни на земле», преп. Максим понимает, 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).

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 ἐπιθυμητότερον ἀσυκρίτως.

²⁴ В одной рукописи разночтение: «бесом тщеславия».

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».

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 многожды и неоднократно смирял» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 574).

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 вселенской и кафолической 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 нико-

му невозможно прејдти лукавое море темных сил и воздымаюци-
еся волны горьких искушений» (Преподобного отца нашего Мака-
рия Египетского Духовные Беседы, Послания и Слова. Сергиев
Посад, 1904, с. 286).

²⁸ Понятия ἐπιθυμία («желание») и θύμος («ярость»), наряду с
λογικόν, часто употребляющиеся преп. Максимом для обозначения
трех сил или частей души, в данном случае имеют явно негатив-
ный смысл страстей.

²⁹ Термин ἀκηδία (букв. «беззаботность, беспечность») тради-
ционно обозначает в аскетической литературе грех уныния. Анализ
этой страсти см.: *Зарин С.* Указ. соч., с. 288—289. И. Пегон (Op. cit.,
p. 78) переводит указанное слово как «духовная лень» (paresse spir-
ituelle). 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).

³⁰ Преп. Феофан Затворник, следуя предшествующим рус-
ским и церковнославянскому переводу «О любви», передает παρ-
ρησία как «дерзновение». Этот традиционный перевод, закреплен-
ный и синодальным переводом Нового Завета (см. Ефес. 3:12 и
6:19), неточен. В святоотеческой лексике, применительно к отно-
шению между Богом и человеком, данное понятие обозначало до-
верительность таких отношений, их свободу, дружественность
(*Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 1044—1045). Такая свободная доверчи-
вость 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 недоуме-
ниях», 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. Declerck. Turnhout; Leuven, 1982,
p. 160). О своей «близости» ко Христу в опыте веры и мистическо-
го созерцания говорит и преп. Симеон Новый Богослов. См.:
Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum.
Leipzig, 1898, S. 42.

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, обзывая 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).

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.

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).

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).

³⁵ *Схолия*: «Прочитай главу 76 той же самой сотницы и найдешь подобные же мысли, хотя и выраженные другими словами».

³⁶ И. Пегон (Op. cit., p. 88) переводит *ἐγκράτεια* как «самообладание, владычество 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 своем 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).

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» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 580). Под «телесными страстями» Евагрий понимает те страсти, которые по-

рождаются естественными потребностями тела, а под «душевыми 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 желаний» (*Evagre le Pontique. Le Gnostique ou celui qui est devenu digne de la science*. P., 1989 (Sources chrétiennes, № 356), p. 184–185).

³⁸ *Схолия*: «Если заповедь любви дана как лекарство против ярости, то воздержание, несомненно, даровано [как лекарство] против желаний. Читай главу 79».

³⁹ Ср. Евагрий: «Чувствам присуще возбуждать страсти; когда же наличествуют любовь и воздержание, они не возбуждаются, а когда любовь и воздержание отсутствуют, то они приводят 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» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 586).

⁴⁰ Глагол πλῆσσω не имеет здесь буквального значения «бить» (как это переводится в «Добролюбии»). Употребление данного глагола в переносном смысле особенно характерно для аввы Дорофея. См., например: «Совесть в отношении к ближнему состоит в том, чтобы не делать совсем ничего такого, что, как мы знаем, огорчает или оскорбляет (πλῆσσει) 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.

⁴¹ Букв. «возлюбивших его» (подразумевается, естественно, «путь»).

⁴² Так, думается, лучше переводить в данном случае емкое понятие ὑπόη (во французском переводе И. Пегоны — «характеры», в английском — «расположения»), которое передается в «Добролюбии» как «нравы».

⁴³ Последняя фраза отсутствует в «Патрологии» Миня. Она дается по указанному английскому переводу, опирающемуся на критическое издание «Глав о любви».

⁴⁴ *Схолия*: «Мы, будучи рабами этих трех [страстей], питаем [ими] великую ненависть друг к другу и станем все [невольниками] страсти алчности. Читай главу 64».

⁴⁵ В аскетической письменности «сребролюбие» обычно представляется 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).

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.

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».

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 «двойкости» 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

преуспевания (εἰσαγωγικός) 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).

⁴⁹ Под τὴν κατ' ἐνέργειαν ἁμαρτίαν 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.

⁵⁰ *Схолия*: «И кое-кто из стяжавших ведение [также] стаскивается вниз [страстями]».

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?»

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 необходимом условии 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.

⁵³ Данное предложение, вероятно, следует понимать в том смысле, что «духовное созерцание» требует от человека постоянного усилия, немыслимого 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.

⁵⁴ Контекст мысли преп. Максима предполагает, что он отождествляет «здоровье 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 образующиеся под воздействием Бога и 3) «демонские сновидения», т. е. сновидения, возникающие под воздействием бесов. Достаточно подробно останавливается на сновидениях блаж. Диадокх, 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 разыскивает радость сновидения» (Попов Е. Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Т. 1. Киев, 1903, с. 116–124).

⁵⁵ В данном случае речь идет о понятии $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ (хотя и употребляется глагол $\chi\rho\eta\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$), 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» ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$) — «выбор», или «решение», ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) — «стремление» ($\omicron\rho\mu\acute{\eta}$) — «использование» ($\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$). 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» ($\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$). Отсюда вытекает, что нравственная порочность есть неправильное «использование мыслей», которое и приводит к неправильному пользованию ($\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$) 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 ($\eta\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\kappa\iota\acute{\alpha}$) 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 имена сами по себе не приносят вреда, но вредно... пристрастное их злоупотребление ($\eta\ \epsilon\mu\pi\lambda\theta\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$)» (PG 65, 1105; русский перевод: Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова, с. 115).

⁵⁶ Под $\psi\iota\lambda\acute{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\omega\upsilon\ \pi\rho\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon$ 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.

⁵⁷ Схожие мысли высказываются Евагрием: «Свидетельством бесстрастия является то, что ум начинает зреть собственное сияние, он остается спокойным (ἡσυχος) при ночных видениях и безмятежно созерцает вещи» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 648).

⁵⁸ *Схолия*: «Видишь ли ты восхождения созерцания?»

⁵⁹ Намек на учение о «логосах», разрабатываемое преп. Максимом (в различных аспектах) в большинстве его творений. Согласно ему, «все бытие по существу идеально. Оно есть не что иное, как совокупность логосов, исшедших 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.

⁶⁰ Сочетание апофатизма (непознаваемости Бога в Его сущности) и катафатизма (познаваемость 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).

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. В., 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.

⁶² Выражение τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ... λόγους предполагает, скорее всего, что здесь речь идет о логосах, предсуществующих в Боге и составляющих «умопостигаемый 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 «обожении» человека (см.: *Dalmé 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 мирозерцании 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» (λόγοι τῶν ὄντων), содержащихся 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, по исключенным 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 περὶ τὴν θεῖαν φύσιν), подразумевая под ними Божественные «энергии» (см.: *Krivochein 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).

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.

⁶⁴ Наречие ἀπερίσπαστος (оно встречается и в 1 Кор. 7:35, где

переводится «без развлечения») 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» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 646, 654).

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 действенное слово. Прочти 81 главу и удовлетворишься».

⁶⁶ Букв. «деятельный метод» (μέθοδος πνευματικῆ). 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» (*Evagre 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 умосозерцания, причем первое естественно предшествует второму. Схожую мысль четко выражает и св. Исаак Сирий: «Как человек составлен из двух частей, т. е. из души и тела: так и все в нем требует двойной заботы, сообразно с двойственностью его состава. И поелику деятельность везде предшествует созерцанию, то невозможно кому-либо возвыситься до области этого высшего, если самым делом не исполнит прежде низшего» (Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбивого града Ниневи. Слова Подвижнические. Сергиев Посад, 1911, с. 251).

⁶⁷ Схолия: «Он говорит, что естественное созерцание заповедей, или чистая любовь к ближнему, освобождает от себялюбия и самодурства соблюдающих эти заповеди. А ведение сущих 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 являются первоисточниками и родителями всякого порока. Их учредил в нас лукавый, воспользовавшись злоупотреблением [естественных] сил [души] в нас».

⁶⁸ В данном случае преп. Максим использует термин μέτρον («мерило», «мера», «степень») как синоним понятия κατάστασις («состояние, устроение, положение»).

⁶⁹ Букв. «производит (осуществляет) такое озарение» (τὴν τοιαύτην ἑλλάμψιν ἐνεργοῦντος). Здесь предвосхищаются идеи, получившие распространение в позднейшем исихазме, где Божественный свет, как «энергия» Бога, не сводится к чувственному 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.

⁷⁰ Судя по контексту, преп. Максим здесь отождествляет «логосы» (свойства), которые окрест Бога, с ἐμφάσεις — отражениями, образами, «манифестациями» Его.

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» (νοεράν) самолюбии, отождествляемом им с высшей любовью к Богу. В данном случае, конечно, речь идет о «филаутии»-пороке, которая определяется как πρὸς τὸ σῶμα πάθος (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.

⁷² Здесь подразумевается уже упоминавшаяся антропологическая триада: τὸ ἐπιθυμητικὸν — τὸ θυμικὸν — τὸ λογικὸν, восходящая к Платону. Но у преп. Максима встречается и иная трихотомическая схема психологии: νοῦς — λόγος — αἴσθησις, восходящая к перипатетизму. См.: *Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor*. Lund, 1965, p. 184—206.

⁷³ Под τὸν τύπον ὁμῶν в данном случае подразумевается Господь. Аналогичное словоупотребление встречается у преп. Макария Египетского, увещающего братьев «быть вплоть до смерти подражателями (μιμητάς) Господа, во всем ставшего для нас образцом и примером (τύπου καὶ ὑποδείγματος) и в смерти победившего смерть» (Makarios/Symeon. *Reden und Briefen*, Bd. I, S. 136).

⁷⁴ Зло в данном случае преп. Максим определяет как τὸ πάθος τοῦ κατὰ φύσιν νοήματος, т. е. как болезненное и страдательное состояние нашего естественного уозрения. Проблеме зла он уделя-

ет 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 (поэтому зло = пороку), вследствие чего определяется как «отсутствие добродетели» (ἀρετῆς ἀπουσίαν) и состоит «в лишенности блага» (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει) (см.: *Gregoire de Nysse. 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 κακία), 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 зла 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 паразитирует» (*Лосский В. Н. Догматическое богословие*, с. 161). Об этом паразитическом характере зла и высказывается в данной главе преп. Максим.

⁷⁵ Вообще для преп. Максима характерна не только негативная, но и позитивная оценка «страсти» (πάθος), ибо она коренится в «страстном начале» (παθητόν), 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.

⁷⁶ В «Патрологии» Миня стоит слово κρίσις («суждение»), по Г. Бертольд, ссылаясь на критическое издание «Глав о любви», избирает понятие χρῆσις (см.: *Maximus Confessor. Selected Writings*, p. 91–92). Этому чтению следуем и мы.

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.

⁷⁸ Словом ἡσυχάζοντι, как и выражением в самом конце главы (τὴν καλὴν ἡσυχίαν μετὰ ἐκτείνουῤς 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 синайским и афонским иночеством. См.: *Мейендорф 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.

⁷⁹ Схолия: «Заповеди снимают с мыслей о вещах эти страстные помыслы, как он говорит в 4 главе той же сотницы».

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 «подыархий», каждая из которых, в свою очередь, включает три «чина». Первая «подыархия»: 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 ἐπέχει) 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 не-

го 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.

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 воспекает суды Божию» (*Palladios*. Dialogue sur la vie de Jean Chrisostome, t. 1. P., 1988 (Sources chrétiennes, № 341), p. 418).

⁸² В аскетической письменности понятие di)akrisiq 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.

⁸³ В этом сжатом резюме духовного преуспевания характерно, во-первых, подчеркивание роли любви, ибо только благодаря ей человек сподобливается и дара мудрой рассудительности (φρόνησις), и дара знания (γνώσις). Во-вторых, важно указание, что богословствование, как высшая ступень, есть благодать (τῆς θεολογικῆς χάριτος) непосредственного лицезрения свойства, которое окрест Бога (τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον ... διασκολήσε), и что эта благодать даруется через Святой Дух. Различие между «богословом» и «гностиком» проводит также и блаж. 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 первую 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 (γνώσις) в практической» (Попов К. Указ. соч., с. 371). В данном плане преп. Максим, имея точки соприкосновения с учением блаж. Диадокха, отличается от него, следуя традиции, восходящей к Евагрию Понтийскому. Различие между «богословом» и «гностиком» есть раз-

личие единого процесса Боговедения, начинающегося с «делания» и завершающегося «богословием», т. е. приобщением к таинству Св. Троицы.

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.

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.

⁸⁶ Как указывает И. Пегон (Op. cit., p. 103), преп. Максим, вероятно, ссылается на 39 Слово св. Григория Богослова.

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 ἔχουσαν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἑνωσιν)» (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 триадологию 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*. T. 8. Praha, 1936, с. 122).

⁸⁸ Выше (I, 64) мы перевели τὰς ἀφορμὰς как «истоки». Но речь, собственно, идет о подлежащих в душе страстях (ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἐν τῇ ψυχῇ παθῶν), которые служат бесам своего рода «оперативной базой» в их войне с людьми.

⁸⁹ Понятие εἶδωλον 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).

⁹⁰ Преп. Максим подразумевает здесь сочинение известного иудейского историка Иосифа Флавия «О иудейской войне» (VI, 4–8).

⁹¹ Выражение τὰ φυσικὰ 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 дереву жизни, поскольку он отринул «семена праведности» (τὰ σπέρματα τῆς δικαιοσύνης), из которых и произрастает дерево жизни. См.: *Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*, p. 228.

⁹² Если выше преп. Максим говорил о ἀγαθὴ προαίρεσις, то в данной главе речь идет о κακὴ προαίρεσις. Вообще «в святоотеческих писаниях проαίρεσις 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 гибели, к вечному блаженству или же к вечным мучениям. И это собственно потому, что проαίρεσις лежит в основе двух порядков религиозно-нравственного бытия человека — греха или делания правды, добродетели или порока» (*Зарин С. Указ. соч.*, с. 81).

⁹³ Бесстрастие и ведение (и, соответственно, страсти и неведение) обозначаются как πρῶξενοι, 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 бесстрастие и ведение» (PG 91, 1441).

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 Божию, если даже он и будет произносить несметные слова [в свою защиту], не избежит геенны».

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).

⁹⁶ Довольно часто встречающееся у преп. Максима учение о преображении страстей: ἡ ἐπιθυμία становится τὸν θεῖον ἔρωτα, а ὁ ὄψιμος превращается в τὴν θεῖαν ἀγάπην.

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 (ἄπαιστον ποιεῖται τὴν ἐπὶ τὰ ἄνω φοράν). См.: *Gregoire de Nysse. La vie de Moise*. P., 1968 (*Sources chrétiennes*, № 1 ter.), p. 262.

⁹⁸ В греческом оригинале стоит выражение γίνωσκε σεαυτὸν, являющееся разновидностью известной формулы «познай себя», которая восходит к самым 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-meme» 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 Святаго в путях Древней Руси*. Париж, 1952, с. 14).

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 видным 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.

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.* В., 1963, S. 881–884). В данном случае преп. Максим имеет в виду то значение, когда «определяемый в своем наличном состоянии основным богоотчужденным направлением жизни человека, κόσμος получает специфическую окраску с дурным оттенком извращенности и ненормальности». Соответственно под κοσμικοί 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 Сирий: «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 Сириянин. Указ. соч., с. 14–16*).

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 XLVI-II, но по новому критическому изданию III) также говорится: «Монах — тот, кто не смешивается с миром (ἀμίγής ἐστί 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 ἔφεσιν) между Богом и миром, плотью и духом. Только монах, распрощавшийся с «разделениями этой жизни»

(ταῖς μερίσταῖς ταύτης ζωῆς), способен обрести Божественную любовь в ее полноте, возродив и преобразовав 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).

¹⁰² В данном случае преп. Максим, применяя свое обычное духовное толкование Св. Писания, проводит различие между «практиком» и «гностиком». Здесь он следует традиции александрийского богословия, прежде всего Клименту Александрийскому, который первый ясно наметил идеал «церковного гносиса», где «созерцание божественного... соединяется с предварительным очищением от страстей и всего чувственного» (*Муртов 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. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. C. Mondesert*. P., 1987, p. 195–201.

¹⁰³ 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).

¹⁰⁴ Роль и значение телесного труда (ἐργάσιον) 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» (*Зарин С. Указ. соч.*, с. 602).

¹⁰⁵ Авва Дорофей называет себялюбие (φιλαυτίαν) «корнем всех страстей» (*Dorothee de Gaza. Op. cit.*, p. 112). Авва Фалассий также говорит: «Себялюбие становится для души началом зол; 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.

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ Под *οἰκονομία* здесь подразумевается якобы разумное и вызванное обстоятельствами послабление в посте.

¹⁰⁸ 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 prière.* 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 prière, aux origines chrétiennes* // *Studia Patristica*, 1957, vol. II, pt. 2, p. 482.

¹⁰⁹ Как отмечает И. Хаузерр, понятия «богооставленность» (*ἐγκατάλειψις*) и «попущение Божие» (*παράχωρησις*) у преп. Максима в данной главе являются практическими синонимами. Аналогичное отождествление двух понятий встречается также у Евагрия Понтийского и блаж. Диадокха Фотикийского. См.: *Hausherr I.* *Les versions syriaque et arménienne d'Evagre le Pontique* // *Orientalia Christiana.* Roma, 1931, vol. XXII, № 69. p. 47–48.

¹¹⁰ На первый взгляд, данная мысль преп. Максима кажется

малоубедительной, ибо храбрость представляется немислимою без элемента ярости. Но суть этой мысли проявляется, если вспомнить о его учении относительно преображения 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.

¹¹¹ 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 беззаконным мечтаниям» (*Evagre le Pontique. Traité pratique*, p. 608).

¹¹² Букв. «через смешение»; понятие *kr'asiq* в святоотеческой лексике имело, помимо прочих, 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 устройство тела (ἡ κράσις τοῦ σώματος); из них наиболее тяжкими являются те, которые происходят от памяти» (PG 91, 1432).

¹¹³ Или: «по своей идее» (τῷ ἰδίῳ λόγῳ).

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 χαρακτῆρας: 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» (*Успен-*

ский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. П., 1989, с. 93–94).

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 Genesim et in Exodum*. Turnhout; Leuven, 1986 (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, vol. 15), p. 74–75.

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.

¹¹⁷ Наречия *σωματικῶς* и *πνευματικῶς* 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.

¹¹⁸ Наречие *τρίσῳς* может иметь и значение «тремя образом». Но, думается, оно указывает на интенсивность духовной жизни и более высокую нравственную жизнь новозаветного человека по сравнению с ветхозаветным.

¹¹⁹ Многозначный термин *κατάστασις* 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).

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*.

¹²¹ Схолия: «Заметь различие скорби и мучения, которые суть следствия: одна — тщеславия, другое — наслаждения».

¹²² Букв. «ветры».

¹²³ 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 смерти Его человеческий род воспринял первую жизнь, объял бессмертие. Смерть тогда потерпела умерщвление, пленение упразднилось, сила дьявола 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 (Милос)*). Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977, с. 36).

¹²⁴ 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*.

¹²⁵ Глагол ἀποκαθίσταται предполагает восстановление изначальной чистоты человеческой природы, которое в полноте своей осуществится в будущем веке, но начинается уже здесь, на земле.

¹²⁶ Исходя из общесвятоотеческого 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 небы-

тию. 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» (*Епифанович С. Л.* Указ. соч., с. 62).

¹²⁷ Думается, что подобный смысл здесь вкладывается в выражение τὴν φυσικὴν γεωργίαν. В «Беседе Оригена с Гераклидом» александрийский учитель использует близкое выражение в схожем контексте: «Ведь если кто-нибудь пренебрегает возделыванием [своего] духовного навыка (τῆς γεωργίας τῆς ἡξεως 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).*

¹²⁸ Преп. Максим ссылается на сочинение Ареопагита «О Божественных именах» (4, 23).

¹²⁹ *Схолия*: «В этой и двух последующих главах [речь идет о том, что] накопление богатства лишает нас всякого оправдания».

¹³⁰ 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.

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 насытился, и не перестанет пить из него всегда, во всякое время, во всякий час дня и ночи, до скончания и последнего предела целой своей временной этой жизни» (*Св. Исаак Сириянин.* 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.

¹³² Чтобы избежать тавтологии, мы даем несколько свободный перевод. Букв.: «Но святые Силы ведают Бога и создания Его не так, как Бог ведает 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 ἔστιν), ибо по природе (φύσει) Он непостижим и недосяжим. См.: *Didymus der Blinde. De Trinitate. Buch 2, Kapitel 1–7.* Hrsg. und übers. von I. Seiler. Meisenheim am Glan, 1975, S. 160.

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 познает 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 соизволяет снизойти Своей Премудрости к тварям. Поэтому мир есть как бы «образ» (εἰκὼν, τύπος) 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.

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 умозрения». 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.

¹³⁵ Триада τὸ εἶναι — εὖ εἶναι — αἰεὶ εἶναι встречается и в других сочинениях преп. Максима и носит преимущественно антропологический характер: «бытие» и «благобытие» соотносятся с образом Божиим в человеке, а «приспособление» — 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.

¹³⁶ Выражение ἡ λογιστικὴ καὶ νοερά οὐσία соответствует аналогичному выражению Оригена (в переводе Руфина: incorporea

vero naturae et principaliter intellectuali), 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 (λογικὴ κτίσις, νοητὴ φύσις) употребляет в отношении ангельской природы и св. Григорий Нисский. См.: *Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887, с. 315.*

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 τεχνικῆς σοφίας, которая в уме существует как ψιλὴ 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.*

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 προαίρεσews 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.: *Mantzaridis G. I. The Deification of man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition.* N. Y., 1984, p. 21—22).

¹³⁹ Понятия αὐτοῦπάρξις, αὐτοαγαθότης и αὐτοσοφία, как и оговорка, помещенная в скобках, подчеркивают абсолютную трансцендентность и благодать Бога. Поэтому Ему совершенно чужды какие-либо противоположные свойства. Несколько 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 Nysse. Traité de la virginité.* P., 1966 (Sources chrétiennes, № 119), p. 456—458).

¹⁴⁰ Подчеркивая значение воли, преп. Максим как бы еще раз указывает на роль «синэргии» в деле нашего обожения (ибо сопричастие Благодати 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».

¹⁴¹ Говоря об «эллипах», 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.: *Beumker C. Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie.* Münster, 1890, S. 373.

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).

¹⁴³ Подразумевается лишенность блага и ведения.

¹⁴⁴ В этой и следующей главе преп. Максим повторяет известные положения античной психологии.

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 ареопажитских представлений.

¹⁴⁶ Не совсем понятно, какой смысл вкладывает преп. Максим в фразу *τι τῶν καθόλου*. Но она явно является сопряженной с другой фразой, которая следует дальше, — *τῶν ἐπὶ μέρους*, и, вероятно, предполагает самое общее знание законов тварного бытия, его «логосности», восходящей к Богу Слово (Логосу). Ангелы, в отличие от человека, обладают более ясным ведением, позволяющим им охватывать своим умственным зрением и все мельчайшие детали этого бытия («частичное»).

¹⁴⁷ Схолия: «Ум мой нечист во всех [этих] четырех отношениях. Но он еще более нечист, ибо считает себя более мудрым, чем другие».

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».

¹⁴⁹ Психологическая схема развития страсти, намеченная в предыдущих главах (*πρᾶγμα* — *νόημα* — *πάθος*), здесь несколько усложняется. Преп. Максим как бы намечает еще один этап этого развития — «страстное умственное представление» (*νόημα ἐμπάθεος*), которое занимает промежуточное место между второй и третьей стадиями.

¹⁵⁰ Под «простыми мыслями» (ср. выше «простой помысел»), скорее всего, понимается умственное представление о земных вещах. Характерно, что у Евагрия прилагательное *καθαρὰ* сочетается только с понятием *προσευχῇ*, молитвой в собственном смысле слова (в отличие от *εὐχῇ* и *δεήσις*) 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.*

¹⁵¹ Различное понимание употребления предлога *di*(а 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 ordonnés à la connaissance)». Впрочем, оба эти понимания не являются взаимоисключающими, 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 «снисхождения»: Бог, как превышающая всякое познание Причина всего, определяет ведение («гносис») человека, а это ведение, в свою очередь, определяет нравственную жизнь его.

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 prière, p. 238–246; Lossky V. The Vision of God, p. 121–122.*

¹⁵³ В данном случае преп. Максим явно полемизирует против оригенизма, где понятие *κόρος* («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.*

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».

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?»

¹⁵⁶ Слово *διωρτικὸς* 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 час-

тью 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 (ἄσκητής, διορατικός, ὁξὺς συνιδεῖν). См.: *Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, p. 309–310.

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.

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.

¹⁵⁹ *Схолия*: «Потому что рабски служащий себялюбию — тяжкосерд, любит и ищет суету и ложь. А это есть плотское помышление или благоугождение плоти».

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».

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 брани.

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.

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]».

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».

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».

¹⁶⁶ Понятие ἀδολεσχία 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).

¹⁶⁷ Схолия: «Об этом он предупреждает тех, которые склонны к сочинительству, ясно показывая вред, вытекающий из него».

¹⁶⁸ Двойственную природу «страсти» преп. Максим оттеняет сопряжением этого слова с противоположными по значению прилагательными ψεκτὸν и ἐπαινέτὸν, довольно часто встречающимися у него.

¹⁶⁹ Глагол πλάτυνω как бы подчеркивает все расширяющуюся сферу познания. Поскольку же ум — владычествующее начало в человеке, то в эту расширяющуюся сферу познания он увлекает за собой и остальные силы души.

¹⁷⁰ Понятие «опыта» (πεῖρα) 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.*

¹⁷¹ Термин συναρπαγή в патристической лексике имеет несколько значений: «грабеж» (в метафорическом смысле — души телом); «обман, заблуждение» (причем, часто — как действующий на человека извне, например, обольщение души диаволом); 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 употребляется в последнем значении. Аналогичное словоупотребление встречается, например, и у блж. Ди-

адоха, который говорит о душе, «неприметно сделавшейся нечистой по увлечению некоему (ἐκ συνάρπαγῆς τινος), от чего, как думаю, никто не свободен» (Попов К. Указ. соч., с. 124).

¹⁷² Схолия: «Я думаю, что написал он это, глядя на нас».

¹⁷³ Как и выше, преп. Максим полагает «домовитость» (прилагательное οἰκονομικὸς) в качестве добродетели.

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» (ἐξοδος): подразумевается ли здесь исход из мира (тела), т. е. кончина (смерть), или «исход из сухих», в смысле «экстаза», молитвенного «из-ступания» из себя. Оба эти значения вполне возможны.

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».

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 любомудра (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.

¹⁷⁷ Схолия: «Потому что, когда задерживается простой помысел, то приводится в движение страсть, а когда задерживается [помысел] страстный, то рождается соизволение [на грех]».

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 любомудрию, вершиной которого является любомудрие монашеское.

¹⁷⁹ В этой главе намечаются контуры учения о преображении ума (преп. Максим использует глаголы μετασχηματίζω и μεταμορ-

φόρμα) в процессе познания, высшей точкой которого является Богопознание. Именно в Богопознании преобразование ума достигает своего апогея: ум лишается всякого вида и формы (становится ἄμορφος, ἀσχημάτιστος), 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 «интеллектуалистичности» 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.

¹⁸⁰ Высшее ведение преп. Максим обозначает в понятиях апофатического богословия (τὸν ὑπεράνωστον ὑπεράνωστως ὑπεράνωκώς), 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 περιληπτικὴν γνῶσιν. Это — тот «парадокс абсолютной трансцендентности Бога и, вместе с тем, Его открытости человеку» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* 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 ὑπεράνωστος (ὑπεράνωσσία) 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 недостижимость Личности Бога, становящегося доступным в духовном опыте Богообщения.

¹⁸¹ 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 μέχρη τινός. Думается, что преп. Максим имеет в виду то, что вера в будущем перерастает в полноту удостоверенности, а надежда осуществляется. Что касается любви, то она, как это отмечает Г. Балгазар, соединяет время и вечность. См.: *Balthasar H. U. Op. cit.* (1 Aufl.), S. 465.

¹⁸² 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 «эллинских» (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.*

¹⁸³ Ссылка преп. Максима не идентифицируется, но предполагается, что здесь парафраз какого-то выражения св. Григория Богослова.

¹⁸⁴ Возможно, здесь звучит отголосок оригенистских споров VI в. Если под τὰ δῆμιουργήματα 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 мирозерцанию 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'origenisme chez les grecs et chez les syriens. P., 1962, p. 37–39, 302–309.*

¹⁸⁵ Выражение τοῖς περὶ αὐτὸ θεωρήμασιν 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'energie 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 традиции свв. каппадокийских отцов, которую продолжил и преп. Максим. См.: *Halleux de A. Palamisme et tradi-*

tion // *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.

¹⁸⁶ В данном случае, как и в ряде других, преп. Максим использует терминологию аристотелевской философии (ἐκ οὐσίας καὶ συμβεβηκότος).

¹⁸⁷ 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 «сопричастует» (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.

¹⁸⁸ Добродетельная жизнь (то есть жизнь по Богу) есть правильное, или «благоразумное» (εὐλόγος), движение всех сил души (ср. II, 83). Она противостоит жизни порочной как злоупотреблению этими силами, то есть их неразумному движению, направляющемуся против порядка, установленного верховным Логосом, а потому разрушающему вселенскую «логосность» бытия.

¹⁸⁹ Схолия: «Ты видишь, Господи, как мы судим сегодня и по какой причине! Не оставляй нас!»

¹⁹⁰ Схолия: «Этого не может сделать тот, кто доверяет своим помыслам и считает себя уже постигшим то, что и после постижения остается непостижимым по природе».

¹⁹¹ Схолия: «Обида и ненависть суть пороки неразумной части души».

¹⁹² 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 «сорядуется (συνήδεται) закону

Божиему», т. е. заповеди. См.: *Nicetas Stephatos*. *Opusculs et lettres*, P., 1961 (*Sources chrétiennes*, № 81), p. 106.

¹⁹³ 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).

¹⁹⁴ 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 (ῥυθμίσας) совершенной любви.

¹⁹⁵ Схолия: «Смотри, как мы заблуждаемся, делая противоположное и считая, что живем по Христу. Но самое тяжкое то, что мы полагаем, будто испытываем духовную любовь».

¹⁹⁶ 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.

¹⁹⁷ В данной главе преп. Максим как бы резюмирует суть христианского любомудрия, которое состоит в неразрывном единстве трех ступеней духовного преуспевания: делании — 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 ἐμπρακτον καὶ πράξιν ἐλλόγιμον)» (ΓΡΙΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Α, s. 473).

¹⁹⁸ Подобное значение слова μεταωρισμός накладывается, например, у Оригена, который говорит об Иеремии, что он был вознесен «божественным воспарением» (θεῖω μεταωρισμῷ ἐπαρέντα) (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.

¹⁹⁹ Уточнение ὡς δεῖ весьма показательно. Речь идет о разумном «изнурении» тела (т. е. его безудержных инстинктов и жела-

ний) в должных пределах. «Рассудительность — это главный и существенный регулятор подвижнической деятельности — с непреодолимою убедительностью предостерегает аскета в обоих отношениях, удостоверяя, что и от чрезмерного воздержания в пище, как и от певоздержания обязательно получаются неблагоприятные для духовной деятельности последствия» (*Зарин С.* Указ. соч., с. 641—642). Поэтому св. Василий Великий и рекомендует монахам воздерживаться от неумеренного труда (οὐ δεῖ περισπάσθαι εἰς ἄμετρον 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.

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» (*Киприан (Керн), архим.* 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» (*Феодор (Поздеевский), иером.* Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902, с. 74—76).

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».

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.

²⁰³ Подразумевается не вхождение в состояние полного бесстрастия, а только «приступание» к границам его.

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».

²⁰⁵ Имеется в виду благотворение, долготерпение и стойкая выносливость (способность все сносить).

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.

²⁰⁷ Фраза τῆς κατ' ἐνέργειαν ἁγίας 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»).

²⁰⁸ Схолия: «Потому что через любовь и воздержание рождается благое ведение, во всей его осуществленности».

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».

²¹⁰ В данном случае церковнославянский перевод этого места Св. Писания более точно передает смысл глагола οἰκοδομεῖω («строить, сооружать, воздвигать»), чем русский («назидает»).

²¹¹ Схолия: «Полагающий, что он уже все постиг и все знает, являет отсутствие любви в себе. А не имеющий этой любви разве может преуспеть в ведении?»

²¹² Под τὰ ἔνδον, естественно, подразумевается духовная жизнь.

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.: *Schönbörn Ch. Sophrone 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).

²¹⁴ Схолия: «Имея тернии и волчцы пороков и неведения, мы надеемся обладать добродетелью и духовным ведением».

²¹⁵ Подразумеваются верующие в Господа.

²¹⁶ Схолия: «Здесь он описывает любовь как нечто наиболее совершенное. И показывает, что два динария суть любовь к Богу и любовь к ближнему».

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 Египетского, который говорит об «удостоившихся чаемых благ, то есть вселения Господа» (Neue Homilien des Makarius/Symeon. Hrsg. von E. Klostertmann und H. Berthold. B., 1961, S. 139).

²¹⁸ Схолия: «Потому что ведение Христа возникает вслед за очищением трехчастной силы души».

²¹⁹ Другими словами, благодать Божия, даруемая святым крещением, всегда пребывает в нас, но находится как бы «под спудом» страстей, грехов и пороков.

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».

²²¹ Схолия: «Святой монах Кидоний был оклеветан в том и в другом; но, воззрев на Бога Сусанны, укрепился божественной надеждой».

²²² В данном случае преп. Максим, с одной стороны, как бы противопоставляет φύσις и γνώμη, а с другой, сопоставляет их. Как и в «Ареопагитиках» — для него τὸ θεομίμητον есть цель духовного преуспевания. В одном из своих посланий преп. Максим (PG 91, 364) замечает, что добродетель зависит от свободной воли (γνώμη) человека, а не от его общественного положения («чина» — τάξις), также как и «богоподражательность» (τὸ θεομίμητον) имеет своей причиной внутреннее расположение каждого (διαθέσις), а не «звание» (ὄνκ ἁξίως).

²²³ Букв. «средними вещами» (τοῖς μέσοις... πράγμασι). Возможно, здесь отзвуки стоической этики с ее известным учением об ἁδιάφορα, 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 καλουμένην ζώην), противопоставляя ее «жизни божественной» (θειοτέραν). См.: *Origene. Commentaire sur Saint Jean*, t. III. P., 1975 (*Sources chrétiennes*, № 222), p. 106.

²²⁴ Схолия: «Потому что поработенный страстью калечит [свою] мысль и ослепляет способность различения, бывая не в силах различить плохое от хорошего».

²²⁵ Обозначение «богооставленности» (ἐγκατάλειψις) как οἰκονομική имеет как бы два смысла, теснейшим образом взаимосвязанных: это есть «богооставленность», случившаяся с воплощенным Богом Словом (Гефсиманское бореие), и «богооставленность» в собственном смысле «домостроительная», т. е. промыслительная, распространяющаяся на всех спасаемых. Преп. Максим называет ее еще «кажущейся» (δοκούσης), 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 богооставленности, но так как в Нем «логос» и «тропос» (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» богооставленности». 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.

²²⁶ С каким Апостолом, не конкретизируется, но, скорее всего, подразумевается св. Павел.

²²⁷ Тема богооставленности была широко распространена в святоотеческой письменности. Из ближайших параллелей можно указать 28 главу «Гностика» Евагрия (в комментариях 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» (ἑγγονος) 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 Homelies 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 безнадежной 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 (παρὰ τὴν κατάστασιν 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. Макси-

ма 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.

²²⁸ Понятие *μύστης* 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 [Христов] (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 893). У преп. Максима в данном случае под *μύσται* подразумеваются христиане, достигшие самых высоких ступеней духовного преуспеяния.

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): *ἀπὸ νόμου 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: «таинство любви» является «наследником» (*διαδέχεται*) закона и пророков.

² Понятие *πραῦταθεία* 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 «Феофемпту схоластику» 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 πραῦταθείας*) (Makarios/ Symeon. Reden und Briefe. Bd. I. S. 213).

³ Букв. «не позволяет оставаться в неведении относительно того, что нам сродно и соплеменно» (*τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον*).

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 Фотикийский 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.)

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.

⁶ Букв. «отделил нас соответственно воле (κατὰ τὴν ὑπόμην)». Другими словами, грехопадение извратило и искажило в первую очередь ὑπόμην — 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.

⁷ Понятие «тирания» в святоотеческой лексике часто ассоциировалось с диаволом 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 тира-

нии», 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] — удалиться 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.

⁸ Тема «кенозиса», «уничужения» 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. Sophrone de Jerusalem*, p. 181.

⁹ 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 γνῶμικὸν θέλημα). (См.: *Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во 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.

¹⁰ Обычная и характерная для преп. Максима диалектика. Как себялюбие, так и неравенство могут быть не только греховными и порочными, но и добродетельными (ἐλαίνετὴν ἀνισότητα). 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 усилением воли человека, которое здесь обозначается как κατὰ πρόθεσιν, т. е. осуществляемым «по намерению», «чистосердечно», и в таком качестве является антитезой κατὰ γνῶμην.

¹¹ Подразумевается, естественно, греховная самость человека, жидущаяся на себялюбии.

¹² Букв. «через всяческое внимание» (διὰ πάσης προσοχῆς); это выражение указывает на аскетическую практику постоянного трезвения ума, его неусыпного бдения и наблюдения за помысла-

ми. (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.: *Hausherr I.* La méthode d'oraison hesychaste // *Orientalia Christiana*, 1927, vol. IX, p. 119–120.

¹³ 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 отделившимся от материи вещественных впечатлений, что в слове о Единиче 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.

¹⁴ Букв. «не разъединяемое гномическими инаковостями многих» (*ταῖς τῶν πολλῶν γνώμικαῖς ἑτερότησιν οὐ συνδιατεμνομένη*). 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».

¹⁵ В данном случае преп. Максим использует выражение (*δι' ἀντιδόσεως σῆτικῆς*), 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.

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.*

¹⁷ Преп. Максим несколько изменяет смысл этого места Евангелия («Я есмь путь и истина»).

¹⁸ Понятие «тождества» (ταυτότης) играло большую роль в мирозерцании преп. Максима, обозначая одно из проявлений общего закона единства тварного бытия, поскольку этот закон зиждется на постоянном устремлении и движении твари к Божественному тождеству. См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 231—232.*

¹⁹ Преп. Максим использует глагол φέρεσθαι (букв. «уносить-ся»), который в данном случае обозначает центробежные силы отдельных людей, влекомых греховной волей («гноме»), — эти силы и заставляют людей уходить все дальше от единого ядра «логоса природы».

²⁰ Подразумевается, естественно, грехопадение первых людей.

²¹ В тексте «Септуагинты» стоит слово «Книга» (ἡ βιβλος), которое преп. Максим заменяет на ἡ ὁδός. Далее, «повеления Божии» заменяются на «повеления Мои». Имеется и ряд других различий. 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.

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.*

²³ Заключение послания как бы суммирует всё учение преп. Максима о любви. Она есть та добродетель, которая словно «фокусирует» в себе весь процесс обоживания (его преп. Максим обозначает глаголом θεωυρέω), ибо в ней наиболее отчетливо проявляется «синэргия» Бога и человека, поскольку, обоживая человека, любовь одновременно и «очеловечивает» (ἀνθρωπίζουσα) 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 сотериологии. 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.

Мистагогия

¹ Относительно личности этого «старца» высказываются самые различные предположения: некоторые ученые считают, что он является просто литературной фикцией (наподобие Иерофея у Дионисия Ареопажита), 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.

² В данном случае преп. Максим использует известный еще в античности образ «грязи». Обычно он связывался с термином βόρβρος (у преподобного употребляется термин ἰλύς — «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.

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» отождествляется с лишенными благодати, пребывающими во власти страстей и пороков.

⁴ Данное понятие (σύναξις) 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.

⁵ Понятие «философ» (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 зримо 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 apres 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.

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.

⁷ Выражение κατὰ πρῶτην 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 siecle. P., 1966, p. 97.

⁸ В данном случае используются как синонимы термины εἰκὼν и τύπος. 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».

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 théologique élaborés entre le I-er et le II-e concile de Nicée (325—787). Fribourg, 1976, p. 105—135.*

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.*

¹¹ Наречие προηγουμένως 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.*

¹² В тексте πωθμένα τῆς πάντων περιοχῆς ἀδιάστατον. Это выражение подчеркивает непротяженность (или непространственность) Бога по контрасту с пространственной и объемной массой тварного бытия.

¹³ Понятие «связь» (σχέσις) 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.

¹⁴ Преп. Максим сочетает эти две цитаты из Св. Писания, внося в них небольшое изменение.

¹⁵ Букв.: «не позволяя началам сущих отпадать к пределам, но замыкая в круге их перемещения».

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 ὄν).

¹⁷ Преп. Максим использует здесь известное наречие из халкидонского вероопределения (ἀσυγχύτως). 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.

¹⁸ Данное выражение можно понимать и в смысле «единой по существу», «в основе своей».

¹⁹ В тексте καὶ θάτερων θατέρῳ κατ' ἐπαλλαγὴν ὑπάρχον; 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.: *Op-*

лов 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.*

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».

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.*

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»).

²³ Фразой *σχέσιν ἀλώβητον* 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 преходящий 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*).

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 διακοσμήσεως*) указывает на Слово (Логос) Божие — Творца этого мира. Позднее это понятие в аналогичном смысле часто употребляет Дионисий Ареопагит, прилагая его к иерархическому строю бытия.

²⁵ Здесь преп. Максим выделяет, как он часто делает в своих творениях, три основных части христианского вероучения (прак-

тическое 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.

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.

²⁷ Ум (или дух) позволяет человеку достигнуть высшей точки созерцания Бога («исихии»), открывая ему путь к слиянию с Божественным Безмолвием.

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. Елифанович в своем комментарии к «Вопросоответам к Фалассию». См.: Богословский Вестник, 1916, с. 14—15.

²⁹ Следует вспомнить, что прилагательное ἄτρεπτος («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 ἄτρεπτος, думается, подчеркивает, что именно в них наиболее ярко проявляется образ Божий в нас.

³⁰ Эта фраза преподобного (καὶ ὡς ἀφοῖν διελήμμενης) переключается 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.

³¹ Согласно преп. Максиму, высший предел (τέρας) христианского любомудрия есть совершенный синтез «делания» и «созерцания», результатом которого и является истинное ведение. Это ведение есть и «гносис», т. е. духовное умозрение, и «епистеме», т. е. твердое и научное знание. Идея, что преуспеяние 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'âme dans l'anthropologie d'Origene* // *Proche Orient Chrétien*, 1984, t. 34, p. 38–39.

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.

³³ Обычное для преп. Максима разделение «сущности» и «энергии» (в единственном числе). Причем в данном случае «сущность» Божия соотносится с Истиной, а «энергия» — с Благом. Характерно, что речь идет о различии их, проявляющемся вовне (δηλοῦν 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.

³⁴ Слово «благо» в греческом языке — τὸ ἀγαθόν. Приведенное преп. Максимом мнение «этимологов» играет на близком созвучии слов ἀπὸ τοῦ ἀγαν εἶναι, τεθεῖσθαι и θέσιν.

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 «синэргии» Бога и человека, следствием которой и является обожение. См.: *Riou R. Op. cit.*, p. 153–154.

³⁶ В данном предложении выделяются три понятия, смысл которых требует расшифровки: «[созданное] по образу» (τὸ κατ' εἰκόνα), «Образ» (εἰκόν) 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 εἰκόν «выступает на первый план идея

отображения первообраза для откровения его другим» (*Сагарда Н. И.* Святый 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 словоупотребление (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 οἰκεῖῳ 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.

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.

³⁸ Преп. Максим использует многозначность термина δυνάμις; если мудрость есть «сила», или «мощь», ума, то он является ею δυνάμις («в потенции, возможности»).

³⁹ Ведение (γνώσις) есть ἐνέργεια ума, т. е. его «осуществленность, действие».

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.

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 (= Благодати) беспредельно, а поэтому и преуспевание в добродетели желающего сопричастствовать этой благодати также не имеет предела. См.: *Gregoire de Nysse. La Vie de Moïse*, p. 48–50.

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.

⁴³ Подразумеваются ум и разум.

⁴⁴ Понятие ἐπιστήμη в данном случае обозначает высшую ступень знания о Боге, предельную степень достоверности его, т. е. именно науку.

⁴⁵ Здесь речь идет о мире как «покое» (εἰρήνη), а не как о «космосе».

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.

⁴⁷ Разум («логос») как бы своей «рефлексией» (κατ' ἐπίνοιαν) разделяет душу. Она обретает свою «единовидность» (ἐνοειδὴ γυνομένην), лишь соединившись с Богом Словом («Логосом»).

⁴⁸ Душа находит свое место среди прочих «логосов сущего», которые единовидно 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).

⁴⁹ Фраза ἐν ὅλῃ ὁλῇ 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).

⁵⁰ Словами ταῖς διαρετικάῖς ὑπἄγεται 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.*

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 экзегетического термина «анагоге» был введен представителями александрийского богословия Климентом, Оригеном и Дидимом Слепцом. У них оно обозначало духовный смысл Св. Писания, или, лучше сказать, «глубинный», внутренних смысл его (см.: *Bienert W. A. «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria. B.; N. Y., 1972, S. 58–153; Tigheleher 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.*

⁵² Сравнение, восходящее к Оригену: «Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное домостроительно 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*).

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».

⁵⁴ Речь идет об идее макро- и микрокосма, широко известной и распространенной еще в античности (см.: *Allers R. Microcosmus, from Anaximandros to Paracelsus // Traditio, 1944, vol. 2, p. 319–407*). В святоотеческой письменности данная идея не всегда встречала радушный 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 вселенною стихией» (Творения святого Григория Нисского, ч. 1.

М., 1861, с. 136). Своеобразным развитием такого оттолкновения от языческой идеи микрокосма представляется учение преп. Никиты Стифата о том, что человек есть «космос космоса» (κόσμος κόσμος), или «новый космос», сотворенный лучшим и более возвышенным, чем зримый мир, а поэтому являющийся великим миром, пребывающим в малом мире (ὡς ἐν μικρῷ μέγας ὁραταί) (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.

⁵⁵ Преп. Максим, сопоставляя душу с умопостижимым, 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 глазами, контрастирует с некой телесной оформленностью.⁶⁷

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.

⁵⁷ Эти «силы», видимо, можно отождествить с «логосами», хотя более вероятно, что подразумеваются ангелы как посредники в нашем соединении с Богом.

⁵⁸ Образ Христа-Архиерея получил в христианской письменности широкое распространение с самого ее возникновения (Мелхиседек как прообраз Христа и т. д.). См.: *Поликарпов Д. Предвизображение Иисуса Христа*, с. 210–213.

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 συστέλλω 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.

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.

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 ἀγνώστως — ἐπιστημονῶς) 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.

⁶² Если предшествующая глава касалась частного значения (ἰδικῶς ἐπὶ τοῦ καθ' ἑκάστον) чтения Св. Евангелия, то в данной главе речь идет об общем значении его (τὸ γενικῶς σημαίνον).

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.

⁶⁴ Р. Борнерт прослеживает связь этой главы с Литургией св. Василия Великого (проскомидией). См.: *Bornert R. Op. cit.*, p. 109.

⁶⁵ Преп. Максим здесь, как и неоднократно, использует многозначность понятия λόγος. Под «первым и единственным Разумом», естественно, следует понимать Бога Слово.

⁶⁶ Букв. «мистическую Евхаристию». Дионисий Ареопагит также рассматривает христианскую жизнь как вечную Литургию и благодарение Богу. См.: PG 3, 425, 436.

⁶⁷ Речь идет о «логосах» и «тропосах» («способах») Божественного Промысла. В данном случае «логос», вероятно, есть не столько «смысл, идея, основоначало» этого Промысла, сколько «выраженность» Его. Иначе говоря, «логосы» суть как бы «излучения» Промысла.

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.

⁶⁹ Будущее блаженство преп. Максим представляет как «приснодвижение» (αἰκίνησις) вокруг Бога.

⁷⁰ Для обозначения усыновления по благодати преп. Максим употребляет прилагательные *ἐνυποστάτος* и *ἐνυπόρκτος*. Здесь, вероятно, речь идет о том усыновлении людей, которое сделало возможным ипостасное соединение Бога Слова с человеческой природой и которое поэтому является подлинно «реальным».

⁷¹ Преп. Максим противопоставляет здесь «мудрость Христова» 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», зиждущийся 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.

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.

⁷³ Св. Евангелие есть «венец» (κορυφή, или «вершина», а также «суть» и «сущность») Св. Писания. И если последнее включает в себе все разгадки бытия (его «логосы»), то в Св. Евангелии

эти «смыслы-логосы» сконцентрированы воедино и предсуществуют (προϋφιστάσθαι).

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.

⁷⁵ Эта фраза заимствована буквально преп. Максимом у св. Григория Богослова. См.: *Виноградов Н.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887, с. 217.

⁷⁶ Употребляя в учении о Св. Троице выражение, близкое халкидонскому вероопределению (ἀσυγχύτον τε καὶ ἀσυγχύτως τὴν ἑνωσιν ἔχουσαν), преп. Максим опять опирается на глубокую святоотеческую традицию, где подобные выражения первоначально употреблялись в области триадологии. См.: *Abramowski L.* Drei christologische Untersuchungen. В.; N. Y., 1981, S. 63—109.

⁷⁷ Думается, что данное наречие (σχετικῶς) означает соотношение 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.

⁷⁸ Выражение κατ' ἑκστάσιν 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, преображение самой стихии мысли». Путь же к «экстазу» — «чистая молитва». См.: *Флоровский Г.* В. Указ. соч., с. 202—203.

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.

⁸⁰ Обожение (букв. «преображение в большее богоподобие») присутствующих (вернее, участвующих) при литургии совершается сообразно внутренней чистоте и духовной готовности каждого верующего (ἀναλόγως ἑαυτῶ).

⁸¹ Имеется в виду «Отче наш».

⁸² Этими словами (κατὰ ἀλήθειαν ἐνυποστάτως αὐτῷ τῷ πράγματι) преп. Максим подчеркивает б)ольшую реальность и как бы «субстанциальность» и осуществленность будущих даров Св. Духа по сравнению с дарами, полученными нами в земной жизни.

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.

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.

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.

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»).

⁸⁷ Под θεολογικὴν εὐχαριστίαν преп. Максим подразумевает, видимо, постоянную молитву, без которой невозможно и осуществление заповедей.

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» (συλλαμβάνουσαν) в уме «логос Промысла».

⁸⁹ Говоря о пристальном наблюдении и изучении себя (глаголы διασκέπτομαι, σκοπέω), 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).

⁹⁰ Опять используется различие «логоса—тропоса». Бог судит, видя внутренний смысл происшедшего, а не обращает внимание на внешнюю форму проявления.

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 обретение 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 внутренние «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.

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.

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 паименший и непотребный» (Кекелидзе К. Сведения грузинских источников о препод. Максиме Исповеднике. Киев, 1912, с. 47).

² Тема любви, являющаяся лейтмотивом всего творчества преп. Максима, здесь представлена в динамике сопряжения φόβος — πόθος. 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.: *Völker 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 Incarné d'après les oeuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur // Sciences Ecclesiastiques, 1962, t. 14, p. 458–459.*

³ Термин βουλή, который традиционно переводится здесь как «совет», имеет также значение «воли, намерения, замысла». В таком качестве он тождественен понятию βούλησις. На это тождество и указывает схолия: «То же самое в Боге совет и воля».

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.: *Dalmis I. H. La theorie des «logoi» des creatures chez Saint Maxime le Confesseur // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1952, t. 36, p. 244–249.*

⁵ Термин γένεα имеет множество значений; среди них, помимо значения «род, племя», значатся также и «рождение, век, время» и т. д.

⁶ Бог Отец обозначается здесь как χορηγός (букв. «руководитель хора»). Но в античности «хорегом» также называли и того, кто поставлял за свой счет хор для праздника. Отсюда и значение «дарователь [благи]». В христианской литературе обозначение Бога Отца в качестве «Хорега» встречается у Климента Александрийского, Оригена («Дарователь всяческой жизни»), Серапиона Тмуитского. 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.*

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 веро-

учения — Св. Писанию, подчеркивая роль Сына в посредничестве между Богом и людьми. Здесь он следует таким отцам, как, например, св. Ириней 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. Ириней Лионского Пять книг против ересей. М., 1868, с. 368).

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», отпавших от него в результате «предмирного 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 диавола. 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 ἀνεκεφαλαιῶν; производное от него существительное тождественно латинскому recapitulatio). Для св. Иринея 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.

⁹ Здесь преп. Максим отчетливо выражает ясно осознаваемую всеми святыми отцами глубинную связь между собственно «теологией» (таинством Св. Троицы) и «икономией» (Домостроительст-

вом 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.

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 ἀνωθεν τοῦ πνεύματος γεννήσεως) является труд аскетического подвига. См.: *Makarios/Symeon. Epistola Magna*, S. 94.

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 преобразении 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.

¹² В данном отрывке следует обратить внимание на то, что как порок, так и приистекающее 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» (ἄκρῳ). 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 («умопостижимое» и «чувственное») соединяются, или «связываются водородом», добродетелью и познанием (ἐπίγνωσις) Первопричины, т. е. тем самым добродетель и познание приобретают как бы статус «онтологических величин».

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).

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.

¹⁵ Ср. Пс. 77:25: «Хлеб ангельский яде человек, брашно посла им до сытости».

¹⁶ Подразумеваются иудеи и язычники. Ср. Ефес. 2:11—13.

¹⁷ Букв. «подвергающиеся тираническому насилию, находящиеся под властью тирании» (τυραννομένων). 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.

¹⁸ Образ отравы, или яда (δηλητήριο), и противоядия 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.

¹⁹ В «Патрологии» Миния 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).

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.

²¹ А. Риу указывает, что слово ἀρχή может означать и Бога Отца — Начало и Источник Божества. Поэтому им дается следующая

щий перевод: «исходя от Самого Начала». См.: *Riou A. Op. cit.*, p. 223.

²² В тексте οὐσιωδῶς ὑφεστῶς; данное выражение показывает единство по сущности Отца, Сына и (чуть ниже) Св. Духа.

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; Dalmais I. H. Un traité de Théologie contemplative, p. 132; Piret P. Op. cit.*, p. 62.

²⁴ Следует отметить, что преп. Максим в данном чтении этого места Св. Писания (Лк. 11:2) следует за св. Григорием Нисским (PG 44, 1157, 1160). На Западе данное разночтение было известно Тертуллиану. Оно фиксируется и в некоторых манускриптах. См.: *Novum Testamentum Graece. Ed. by E. Nestle, K. Aland. L., 1975, p. 181.*

²⁵ Преп. Максим вновь использует различие «логоса—тропоса».

²⁶ В тексте в обоих случаях λόγος стоит с маленькой буквы. Но, думается, речь идет о Божественном Слове (Логосе).

²⁷ Букв. «разум (или разумное основание, смысл) добродетели» (τῆς ἀρετῆς λόγον).

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]».

²⁹ Сила (мощь) Божественного Царства созидает δεσποτεῖαν. Но эта «деспотия» (или «суверенитет»), в отличие от земных представлений о власти, несовместима ни с каким рабством.

³⁰ В тексте «Патрологии» Миния слово «дух» стоит с маленькой буквы. Но весь контекст предложения скорее указывает на Св. Дух, что и удостоверяется новым изданием П. Ван Деуна.

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.*

³² Преп. Максим употребляет наречие *τυλικῶς*, 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. Иустиним Мучеником, Иринеем Лионским, Ипполитом Римским и др. Искусно применял типологическое толкование в своих многочисленных трудах и блаж. 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.

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 fetes d'après les Pères de l'Eglise. P., 1951, p. 145–149.

³⁴ Схолия: «Неравными душевными предрасположениями он называет движение ярости и похоти, которые формируют душу соответственно самим себе. От них должен быть свободен ученик Христов, не соскальзывая в наслаждение вследствие разлития крови, находящейся вокруг сердца, и не впадая в гнев вследствие кипения этой крови».

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.

³⁶ Схолия: «Ясно, что [речь идет] об эллинском и иудейском учениях, каждое из которых отсутствует во 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 *πολυαρχία*, а для иудейского монотеизма понятие *μοναρχία*. О подобном использовании данных терминов у христианских авторов см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 877, 1115.

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.

³⁸ Смысл этих рассуждений преподобного, вероятно, таков: язычество с его политеизмом делает Божество как бы раздраемым раздорами, «мятежным» (στασιαστικός). Иудаизм же, с его узким монотеизмом («единоипостасностью»), превращает Божество в нечто «страстное» (τὸ καθ' ὑπόστασιν ἐνικῶ παθητόν). 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.

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.

⁴⁰ Схолия: «Ибо не рождением, или выхождением, или не проявлением». — Сама схолия, в силу своей лаконичности (οὐ γὰρ κατὰ γέννησιν, ἢ πρόδοον, ἤτοι ἔκφανσιν), требует объяснения. Смысл ее тот, что отношение Ипостасей в Св. Троице нельзя мыслить на манер «рождения» или «проявления», постигаемых грубо телесным образом. Термин πρόδοον, употребляемый в неоплатонизме (у Прокла) для обозначения выхода за пределы себя Единого, показывает, что указанное отношение нельзя мыслить и в качестве неоплатонической эманации.

⁴¹ В тексте ἀγέννητος ὑπάρχουσα καὶ αὐτέκφαντος. 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: γίγνομαι (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 Евномий стал ловко играть на двусмысленности понятия ἀγεννησία, данный нюанс приобрел большое значение (см.: *Спасский 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 ἀγένετος соотносится рожденный Им Сын (τὸ γέννημα). Эта трехчастная онтологическая схема (Бог (ὁ ἀγέννητος, ἀγένετος) — Его Единородный Сын — твари) сыграла в дальнейшем большую

роль и у великих каппадокийских отцов (см.: *Korescek Th. A. A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979, p. 90–91*). Преп. Максим, говоря, что Троица не произошла из (ἐκ) Единицы κατὰ παραγωγήν, отрицает, скорее всего, именно «тварность» Св. Троицы, ибо он вслед за Дионисием Арсепакитом обозначал акт творения мира глаголом παράγω. 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*.

⁴² Можно отметить здесь внутреннее сродство богословия преп. Максима и преп. Симеона Нового Богослова. Последний, говоря о «Троической Единице», также подчеркивает единство Лиц Св. Троицы. См.: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов, с. 255–261.

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.

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*.

⁴⁵ Иначе говоря, само бытие дано человеку Богом как бы взаймы.

⁴⁶ В данном случае речь идет, естественно, о Слове Божиим (Логосе).

⁴⁷ О таком «разумном (или духовном) служении» (λογικὴ λατρεία) часто говорит и Ориген. См.: *Daniélou J. Origene. P., 1948, p. 42–52*.

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.

⁴⁹ Это «равноангельское житие (πολιτεῖαν)» как бы является

отражением на земле «формы правления» Града Небесного. В своей «Церковной истории» Евагрий Схоластик говорит о св. Симеоне Столпнике: «Во плоти подражания житию (πολιτεῖαν) небесных Сил Симеон отрешился от земных вещей и, побеждая природу, тяготеющую долу, стремился к высшему» (The Ecclesiastical History of Evagrius, p. 21).

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 (νοητός). См.: *Origene. Commentaire sur Saint Jean*, t. III, p. 144—148.

⁵¹ Данное выражение (δι' ἐνώσεως σχετικῆς) указывает на единение с Богом по благодати.

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.

⁵³ Тело, как бы «оразумленное», или «одухотворенное» (λελογισμένον), добродетелями, преп. Максим называет «вестником» («ангелом») души, которая, в свою очередь, есть «глашатай» Бога.

⁵⁴ Схолия: «Каким образом кто-либо может оставить долги [своим] должникам?»

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]».

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».

⁵⁷ Подразумеваются обидчики и обиженные.

⁵⁸ В данном случае развивается мысль, что «греховный тропос деятельности» искажает нашу природу и тем самым вступает в противоречие с ее «логосом».

⁵⁹ 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 «списхождения» Бога к нему. Поэтому наше обожение (понимаемое как «восхождение — «анабасис») немислимо без Воплощения Сына Божия, или Его «списхождения» («катабасиса»). См.: *Loosen J. Logos und Pneuma im begnadeten Mensch bei Maximus Confessor. Münster, 1940, S. 127—128.*

⁶⁰ В «Патрологии» Миня приводится пометка на полях одной из рукописей: «Ясно, что речь идет о Боге и диаволе».

⁶¹ Обычная для преп. Максима диалектика, отражающаяся в паре противоположностей: «наслаждение—мука» (ἡδονή — ὀδύνη). 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.*

⁶² Букв. «софистически» (σοφιστικῶς); другими словами, диавол здесь выступает как бы в роли хитроумного софиста.

К Феопемпту схоластику

¹ Выражение ἐκφάντωρ λόγου, вероятно, предполагает тот смысл, что жизнь каждого человека проявляет и объясняет правильность избранного им учения.

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 (генесис). Действие Божественной воли выразилось в движении (кинесис). Это движение в конце концов стремится к своему завершению и полноте, к стабильности в Боге (стасис), которая и есть цель творения» (*Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985, с. 303—304*).

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 (φυλακὴν) зрительно представлена (σχηματίζεσθαι) в виде огненного меча, препятствующего Адаму опять войти в рай. Феодор Мопсуестийский 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 ἐπὶ πόνον ἀγωγὴν) 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 (πόθος) 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.

⁴ Понятие κρίσις означает одновременно и «суд», и «суждение».

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 жителство.

⁶ Суть этих мыслей преп. Максима можно свести к следующему: грехопадение состояло прежде всего в извращении нашего разума (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).

⁷ Фразой τὰ οἰκεῖα καὶ πατρικὰ παραβάλλον преп. Максим как бы подчеркивает, что угрызания совести не просто свойственны человеческой природе, но в них звучит и «глас Божий». Значение παραβάλλω в смысле «отождествлять, сопоставлять», применительно к этому месту данного сочинения преп. Максима, приводится в: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 1007.

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».

⁹ Фраза *εἰκονίζουσης* δε μόνον, ὡς ὑπερκεκμένην, τὴν ὑπερέχουσαν трудна для перевода и истолкования. Но смысл ее проясняется из дальнейшего развития мыслей преп. Максима.

¹⁰ Под *ἐντεῦθεν* можно подразумевать и лукавого как источник самомнения. Но, скорее всего, несомненный и более близкий исток самомнения (*οἰήσις*) — 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, данные страсти завершают собой список главных пороков, и они «достигают высшей степени опасности и гибельности для религиозно-правственной 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 своего 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 случае и являясь, по святоотеческому учению, наиболее опасным в духовной жизни настроением» (*Зарин С.* Указ. соч., с. 291).

¹¹ В тексте *οὐκ ἔχοντας πῆξιν ἱερὰν τὴν ταπεινῶσιν*.

¹² В «Патрологии» Миния стоит *ργ)osaxin*, но, думается, что это опечатка. Поэтому мы читаем *πρόσταξιν*.

¹³ Преп. Максим использует термин *σκήνος* (букв. «шатер»), который, начиная со св. Апостола Павла (2 Кор. 5:1, 4), в святоотеческой письменности часто употреблялся для обозначения тела.

¹⁴ Рожденного по плоти Христа преп. Максим обозначает как *γεγεννημένον*, а рожденное от Отца Слово как *γεγεννημένον*, оттеняя различие глаголов *γίγνομαι* и *γεννάω*, о котором говорилось выше.

¹⁵ «Высшим богословием и верой» это естество как бы «описуется» (*περιγράφεται*), то есть устанавливаются границы его.

¹⁶ Наречие *παιδαγωγικῶς*, 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.

¹⁷ Здесь высказывается та мысль, что «логосы» суть как бы парадигмы земных вещей, и их приведение в бытие («оформление») предшествует в онтологическом плане творению чувственно-го мира.

¹⁸ Так мы понимаем это достаточно темное место: $\delta\acute{\iota}\chi\alpha\ \mu\acute{o}\nu\eta\varsigma\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \phi\acute{o}\sigma\epsilon\omega\varsigma$. 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 немыслимо без Богообщения, 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 Сергий.* 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.

Толкование на 59 псалом

¹ Речь идет о Месопотамии.

² Или: «пребывая (живя) среди нас посредством плоти». Данная фраза ($\delta\acute{\iota}\alpha\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \omicron\mu\acute{\iota}\lambda\eta\sigma\alpha\varsigma$) указывает на Воплощение Бога Слова. Схожее словоупотребление ($\delta\acute{\iota}\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\upsilon\ \nu\omicron\varsigma\ \omicron\mu\acute{\iota}\lambda\eta\sigma\alpha\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$) 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.

³ Преп. Максим использует здесь слово $\pi\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$, приобретшее специфичный оттенок в стоической философии, где оно обозначало первичное общее понятие, которое врождено, но делается действенным 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.*

⁴ Указание на пять чувств: зрение, слух и т. д.

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.*

⁶ Фраза κατὰ πρόσωπον указывает, скорее всего, на то «личное» («лицом к лицу») общение с Богом, которым наслаждался Адам в раю.

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, блаж. 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).

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 ἐπιφάνεια («явление, проявление воине»).

⁹ Преп. Максим вносит небольшое изменение в текст Псалтири.

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 диаволу. См.: *Pelikan J. The Christian Tradition. A History of Development of Doctrine, vol. 1. Chicago, 1971, p. 148.*

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).

¹² Плечи (или плечо) есть символ мужской силы, а в переносном смысле символ добродетели.

¹³ Или: «более славно, знаменито», то есть превосходит другие объяснения.

¹⁴ Преп. Максим заменяет здесь *κραταίωσις* на *ἀντίληξις* («заступление, помощь, поддержка») из Пс. 107:9.

¹⁵ Здесь используется многозначность понятия *κεφαλή*, которое имеет не только прямое значение «головы», но и значения «жизнь, душа, верх, сущность, главное, итог, завершение» и т. д.

¹⁶ У преп. Максима прибавлено «Святый». В данном случае мы следуем церковнославянскому переводу, ибо он более точно передает смысл греческого текста.

¹⁷ Здесь подразумевается «от отца», т. е. родившийся от кровосмесительной связи. Ср. Быт. 19:37, где повествуется о рождении у старшей дочери Лота Моавы, зачатого от самого Лота.

¹⁸ 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.

¹⁹ Образ «крово-красной глины», видимо, намекает на создание человека из «праха земного» (Быт. 2:7).

²⁰ Иначе говоря, как обувь («сапог») оберегает ногу от повреждений, так и подвижничество служит защитой души от терний лукавого.

²¹ 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.

²² 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 неврединно 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, высшем и владычествующем «Смысле-Логосе» (Слове Божиим).

²³ Подразумеваются умозрения, относящиеся к сферам нравственного любомудрия («практического делания»), естественного созерцания и таинственного богословия.

²⁴ В «Септуагинте» и у преп. Максима стоит ὁδηγήσει, что означает буквально «приведет, проведет».

²⁵ Мысль преп. Максима заключается, видимо, в том, что нравственное любомудрие («делание») как бы «воссозидает» и преображает телесную природу человека, которая становится достойным храмом Св. Духа.

Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия

¹ Иначе говоря, Бога нельзя мыслить в категории времени или качества.

² Другими словами, Бог не обладает своим физическим образом (обликом), т. е. не проявляется телесно и зримо (ἐκ φυσικῆς ἐμφάσεως).

³ Речь идет о триаде οὐσία — δύναμις — 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.

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.

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.

⁶ Возможно, преп. Максим здесь имеет в виду первую и вторую сущность Аристотеля.

⁷ Глагол ὑπερδύναμις в смысле «обладать силой, превышающей всякую силу», применял в отношении Бога Дионисий Ареопагит. Леонтий Иерусалимский также высказывался о «сверхмощной силе чудотворения», подразумевая божественную природу Христа (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 1438). Преп. Максим, говоря о ὑπερδύναμενος ὕδρυσις, вероятно, зависит от них.

⁸ Скорее всего, имеется в виду та внутренняя неизбежность Бога, Его «устойчивое состояние» (ἔξις), на которой и зиждется всякая «энергия».

⁹ Как отмечает Г. У. Бальтазар, 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.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie* (2 Aufl.), S. 601–603.

¹⁰ Преп. Максим в данном случае разграничивает понятия αἰδιον (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).

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» (*Енуфанович 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.*

¹² Смысл всей фразы, видимо, тот, что знание сущих ориентировано на «идеи» или «логосы» их, которые обладают четкой оформленностью (или «описанием» — περιγραφήν) и ярко выра-

женными 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.

¹³ 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 усвояемая 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).

¹⁴ Представление о бесстрастии Божества было распространено 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 эллинского мирозерцания в данном вопросе. Христианскую позицию на сей счет четко изложил св. Григорий Чудотворец в своем сочинении «К Феопмпу», 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 сделался причастником смерти, но нисколько не воспринял в Себе страданий смерти, — бесстрастную и бессмертную Свою силою Он явился на смерть и от смерти уходит, как Бог» (*Сагарда Н. 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.

¹⁵ Термин περιγραφή, 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.

¹⁶ В данном случае преп. Максим во многом следует за св. Григорием Нисским, который говорит, что человек как образ Божий исполнен всякого блага, присущего 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.

¹⁷ Наречие ἀπλῶς можно понимать как в смысле «простоты» — одной из катафатических 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 μηδέποτε τῆς οἰκείας ἀμερούς ἀπλότητος ἐξιστάμενος). См.: PG 91, 1257.

¹⁸ Этот образ воска и грязи воспринят преп. Максимом от Оригена. См.: *Origén.* О началах, с. 206.

¹⁹ 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.

²⁰ Преп. Максим проводит параллель между христианином-подвижником и Иаковом (Быт. 27), который, в отличие от своего брата Исава («человека косматого»), был «человек гладкий».

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» — δοκιμὸς) подвижник не ставит себе в заслугу, считая это неожидан-ным даром Божиим.

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 синэргизм человека и Бога» (мы бы уточнили — типично православный синэргизм). См.: *Balthasar H. U.* Kosmische Liturgie (2 Aufl.), S. 516–517.

²³ Букв. «чтобы показать [это ведение]» (πρὸς ἐπίδειξιν).

²⁴ Схолия: «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)».

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 сотериологии. 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 блаж. Диадок Фотикийский, 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.

²⁶ Речь идет о цистернах для хранения вина и масла.

²⁷ Эта цитата у преп. Максима сильно отличается от текста «Септуагинты».

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.

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 преображения 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 устраняются христианской мистикой, не 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 ас-

кетизма» (*Зарин С.* Указ. соч., с. 425–426). Естественно, что такое подлинное ведение, высшей точкой которого является ведение Бога, невозможно без преображения 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.

³⁰ Акцент на опытным (деятельном) 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), произит руку его и, взойдя в нее, еще прежде врагов, — вольет яд надмения» (Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова, с. 16). Также блаж. 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).

³¹ Согласно преп. Максиму, Иуда предал Господа, побуждаемый не корыстолюбием, а славолубием.

³² Под εὐνόμενα μάθησις, вероятно, подразумевается то «честное (искреннее) приобретение знаний», которое возможно лишь путем осуществления заповедей и достигается через добродетельную жизнь (т. е. через «делание»).

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).

³⁴ Преп. Максим, находясь в русле аскетической традиции православного монашества, постигает Откровение Бога душе как «озарение» (ἐλλάσψις). 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 наследуется преп. Симеоном Новым Богословом и позднейшими исихастами. См.: Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского, с. 35.

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 «общественное знание сущих» (τὴν θείαν τῶν ὄντων ἐπιστήμην), подобно тому, как ученики Господа в субботу срывали колосья и ели их.

³⁶ Ср.: «Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судьбу себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ии. 12:48).

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 изрекал Апостолам более совершенные вещи (perfectiora), а толпе (turbus) — легкие и обычные (plana et comminia) (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.

³⁸ Букв. «ипостась [вещей], подверженных тлению».

³⁹ Согласно преп. Максиму, закон Моисеев соотносится с вещами чувственными, существующими во времени, рождающимися и гибнущими. Евангелием же вводится «устроение умопостигаемых вещей» (τὴν τῶν νοητῶν κατάστασιν). Здесь он еще раз подчеркивает духовность христианства по сравнению с вещественностью, телесностью религии ветхозаветного Израиля.

⁴⁰ Так цитирует это место Св. Писания преп. Максим.

⁴¹ Выражения «субботы суббот», «обрезание обрезания» и «жатва жатв» восприняты преп. Максимом от Филона Александрийского. См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie* (2 Aufl.), S. 613.

⁴² 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 про-

явлений 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 Сирий 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 быстропарящая и безстыдная птица, и да прекратится всякое их ухищрение» (Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, с. 60).

⁴³ 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).

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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 дан-

ная 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.

⁴⁷ Согласно учению неоплатоника Прокла, все сущее, иерархически упорядоченное, подразделяется на «не допускающее сопричастие» (ἀμέθεκτος), «допускающее сопричастие» (μεθεκτός) и «сопричастующее» (μετέχων) (см.: *Roques R.* L'univers dionysien. P., 1983, p. 73–75). Данная идея, видимо посредством «Ареопагитик», 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 τόπῳ, ἀλλὰ φύσει, по выражению Дамаскина. И это расстояние никогда не снимается, но только как бы перекрывается безмерною Любвью Божией» (*Флоровский Г. В.* Тварь и тварность // Православная мысль. Вып. 1. Париж, 1928, с. 179).

⁴⁸ Другими словами, все эти атрибуты (благость, бессмертие и т. д.) неотделимы от Бога, и бытие Его немыслимо без них.

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 «описует», или замыкает и ограничивает, движение, присущее временному бытию (τῆς χρονικῆς ιδιότητος). 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.

⁵⁰ Мир, в смысле «покоя» (εἰρήνη), созидает ум в качестве храма Божиего.

⁵¹ В данном случае преп. Максим опять употребляет термин

«ипостась», который предполагает скорее значение «бытия, существования, сущности». В «Амбигва» он говорит об «ипостаси всех тварных вещей» (τῆν πάντων τῶν γεγονότων ὑπόστασιν), которая подразделяется на пять пар противоположностей (см. PG 91, 1304), — здесь речь идет об общей основе материальной вселенной. В данной же главе термин «ипостась» приобретает несколько иной оттенок; уточнение *πάσας* намекает на бытие конкретное, индивидуальное.

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 ἀνέσθῃ предполагает и это значение). Намечая две формы проявления идеи обожения в древней Церкви (реалистическую и идеалистическую), И. В. Понов 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. Человека 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.

⁵³ Вероятно, преп. Максим подразумевает здесь фразу Господа: «Свершилось» (Ин. 18:30).

⁵⁴ Уже известная триада преп. Максима: «бытие» — «благобытие» — «вечнобытие» (см. прим. 135). 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 αἰὲ ζῆν). См.: *Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*, S. 7—8.

⁵⁵ 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 преуспеяния.

Поэтому в данном конкретном месте речь идет о пятнице накануне Пасхи, которая в Ин. 19:14 так и называется «приуготовлением (παράσκευῇ) Пасхи».

⁵⁶ 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.

⁵⁷ Букв. «от бесчестия триумфа» (θρίάμβου 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.

⁵⁸ Букв. «знает видимость сказанного» (τῶν λεγομένων τὴν ἔμφασιν). Скорее всего, преп. Максим подразумевает, что ведущий человек стремится постичь и постигает духовную суть явлений, которая скрывается за их внешней проявленностью. В том числе, он стремится постичь и постигает духовный смысл фактов земной жизни и смерти Господа.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Речь идет об «отпечатках» (τύπους) возможных грехов, которые рисуются нашим воображением и запечатлеваются в душе.

⁶¹ Схолия: «Нас, одержимых сребролюбием и приносящих себя в жертву маммоне, обличают эти слова».

⁶² 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.

⁶³ 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 умопостигаемого (τὰ φαίνόμενα и τὰ νοούμενα). 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 „поправление смертию смерти“ (во времени, икономически). В этом смысле крест есть литургическая мораль эсхатологии и эсхатологическая мораль литургии. Над всем же сим возвышается его божественная, безначальная 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.

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.

⁶⁵ Преп. Максим употребляет множественное число («века, времена, места»). Что касается «относительного», то в данном случае оно (τῶν πρὸς τι) означает известную аристотелевскую категорию (одну из десяти) «отношения». Поэтому, согласно преп. Максиму, понятия «век, время и место» соотносятся с этой категорией.

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.

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)».

⁶⁸ В синодальном переводе — «им», но в тексте преп. Максима, соответствующем тексту «Септуагинты», стоит «нам» (как и в церковнославянском переводе).

⁶⁹ Греческое слово *πόνος*, помимо «труд, работа», может иметь значение «страдание, мучение, боль». Оба смысла данного понятия тесно взаимосвязаны.

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 преуспевания.

⁷¹ Схолия: «И каждый из нас, вследствие неведения прилепляясь к чувственным вещам, приписывает себя к царству кесаря и предаёт 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».

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).

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).

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).

⁷⁵ В тексте (который, видимо, здесь испорчен) стоит τὸ εὖ («благо»); но, вероятно, подразумевается εὖ εἶναι («благобытие»).

⁷⁶ Имеется в виду буква иота, которая в греческом языке обозначает число десять.

⁷⁷ Можно перевести: «Мир добродетелей, соответствующий [духовному] деланию». Но контекст всей фразы подсказывает избранный вариант перевода.

⁷⁸ Дательный падеж (τῷ πνεύματι) 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.

⁷⁹ Так, думается, лучше переводить наречие φυσικῶς. 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 (φυσικῶς), делания (πρακτικῶς) и умозрения

(γνωστικῶς). Вероятно, последний, соотносящийся с τὴν πάνσοφον θεολογίαν, органично переходит в уровень мистического (таинственного) богословия (μυστικῶς).

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: *Доброклонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Т. 1. Одесса, с. 471).

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».

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 προελθὼν) (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), естеству Которого не соответствует никакое слово [тварных] сущих. См.: PG 91, p. 1057.

⁸³ Как и в предшествующем предложении преп. Максим ис-

пользует термин ὑποκειμενον, имеющий и значение «субстрата, основы», и значение «субъекта, подлежащего».

⁸⁴ Другими словами, сущность первична (πρὸυποκειμένην) по отношению к способности, которая содержится в ней.

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 певедения, оказался внутри незримых [сущностей], то есть проник в «святилище божественной мистагогии» и здесь удостоился «неизреченного научения Божия». См.: *Gregoire de Nysse. La vie de Moise*, p. 82–92.

⁸⁶ Здесь преп. Максим 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.

⁸⁷ Букв. «парадигматическое ведение сущих». Речь идет о ведении небесных прототипов («логосов») земных вещей.

⁸⁸ Подразумевается: «спускается с горы Синай», уподобляясь Моисею, который является прообразом духовно-совершенного христианина.

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 πρὸυλάρχειν), тварная, поскольку обретает Свое материальное устроение. См.: *Gregoire de Nysse. Vie de Moise*, p. 220.

⁹⁰ Здесь преп. Максим суммирует в нескольких фразах основные принципы своей экзегезы, находящейся в традициях александрийской школы.

⁹¹ Более подробно уподобление Св. Писания человеку развивается в гл. 6 «Мистагогии».

⁹² Можно перевести и так: «Саму Истину, пришедшую к нам (доступную нам) посредством букв».

⁹³ В плане духовного преуспевания уровню «закона» соответствует «младенчество во Христе» (1 Кор. 3:1–3). Как показывают дальнейшие главы, «пророки» соотносятся с «душевым», а Евангелие — с «духовным» уровнем этого преуспевания.

⁹⁴ Букв. «Слово по Господу» или «Слово в Господе» — этой фразой преп. Максим обозначает явление Слова людям.

⁹⁵ Преп. Максим точно следует тексту «Септуагинты». Синодальный перевод опускает слово «красоты».

⁹⁶ В данном случае преп. Максим явно предвосхищает учение св. Григория Паламы и исихастов, 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.

⁹⁷ Как отмечает К. Де Форт, 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.

⁹⁸ 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.

⁹⁹ Аналогичные мысли развиваются преп. Максимом и в первой сотнице (I, 82). В данной главе опять вызывает затруднение перевод термина *ὁλοκείμενον*, который мы в первом случае переводим как «субъект», а во втором — как «субстрат».

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ 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 «неделение» как начало «исихии»), а затем проходящую стадию «созерцания», чтобы путем «восхищения ума» достичь «экстаза» и созерцать «безначальную и несозданную благодать Божию». См.: *Соколов И. И.* Св. Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский, его трубы и учение об исихии. СПб., 1913, с. 32.

¹⁰² 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 «собираение» ума воедино, позволяющее ему постичь «логос (смысл) Единицы» (τὸν περὶ μονάδος λόγον) — сверхразумную тайну Божественного Троиинства.

¹⁰³ 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).

¹⁰⁴ Преп. Симеон Новый Богослов также говорит, что стремящийся к духовному совершенству человек должен быть «нечувствительным и слепым» (κωφὸς 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.

¹⁰⁵ 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).

¹⁰⁶ 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).

¹⁰⁷ Букв. «возводя возвышенность благ».

¹⁰⁸ Неточная цитата из Исх. 34:2.

¹⁰⁹ Подразумевается та мысль, что в свете Евангелия проявляется и становится ясным духовный смысл Ветхого Завета.

¹¹⁰ В цитате у преп. Максима пропуск слова «Своего».

¹¹¹ Данную мысль преп. Максима, наверное, можно понять следующим образом: познавший смысл Божественной Единицы или Троицизма Божества, то есть посвященный в учение о Боге в Самом Себе, познает и смысл Домостроительства Божиего, проявляющийся в логосах Промысла и Суда.

¹¹² 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 создаются 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 «апофасисом», превышающим тварный ум, соответствует Божеству Христа. См.: *Lossky V. Le Problème de la «Vision face à face» et la tradition patristique de Byzance // Studia Patristica, 1957, vol. 2, pt. 2, p. 534.*

¹¹³ Глаголом *παροικέω* 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 (*παροικοῦσιν 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 παροικοῦσα Ρώμην*)...», подчеркивая этим, что Церковь есть «Странница» в этом мире. См.: *Die Apostolische Väter. Hrsg. von J. A. Fischer. München, 1981, S. 24.*

¹¹⁴ Схолия: «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».

¹¹⁵ В данной цитате у преп. Максима опускается выражение «у Тебе».

¹¹⁶ Подразумевается, видимо, храм Божий.

¹¹⁷ Ср. Ориген, который говорит, что Иисус Христос «находится везде и проникает всё; и мы уже не должны представлять Его в том уничтожении, 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*).

¹¹⁸ Перевод этого места вызывает затруднение. Преп. Максим проводит различие между ἁγίων ἁγιώτερα (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.

¹¹⁹ 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, неразрывно 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 сдиным Словом, состоящим из множества умозрений (θεωρημάτων), и каждое умозрение есть часть целого Слова» (*Origene. Commentaire sur Saint Jean, t. 1. P., 1966, p. 380 (Sources chrétiennes, № 120)*).

¹²⁰ 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*.

¹²¹ 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, отрази-

лось 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 соприисущее Личное Слово и испускает просиянием Божественного Духа, — собезначального, благого, правого и равномошного» (*Епископ Вениамин Милов*. Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977, с. 10).

¹²² 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.

¹²³ 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».

¹²⁴ Схолия: «„Бог ста в сонме богов“ (Пс. 81:1). Увидь силу ангелов и узри, что неверующему нужно сочетать главу с членами, но поскольку он есть неверующий, то он — осужден».

¹²⁵ Данную фразу, скорее всего, следует понимать в том смысле, что будущий век лишен всяких пространственных измерений.

¹²⁶ Схолия: «Кто обитает в земле халдеев и кто — в Харране Месопотамском? Кто направляется в землю благодную, которую Бог обещал даровать любящим Его?»

¹²⁷ Эта символика библейской топографии восходит к александрийской традиции: о «Халдее» как земле духовного идопоклонничества 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.

¹²⁸ Не совсем ясно, что понимает преп. Максим под *πράγματα καὶ ὀνόματα καὶ ἀξιώματα*, но, судя по контексту, под ними следует подразумевать небесное, ангельское воинство.

¹²⁹ Схолия: «Потому что издревле, до [Своего] обитания [во плоти], и ныне, после [этого] обитания, Слово Божие духовно обитает в нас, возводя [нас] к более божественному».

¹³⁰ Словом *ἐπαίδευοῦσιν* преп. Максим намекает на «педагогическую» роль Ветхого Завета в прошлом. Эта мысль у него связана с упоминаемой идеей Христа-Педагога.

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.

¹³² Преп. Максим здесь точно следует «Септуагинте», по глагол ἔλκει употребляется в ином значении, чем он дается в синодальном переводе («спешит»). Преп. Максим избирает прямое значение этого глагола («тащить, влечь»), которое использовано также и в Ин. 12:32.

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 навешаются демонами. Подвижник 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).

¹³⁴ В тексте «премудрость» со строчной буквы, но мы предполагаем, что преп. Максим здесь вдохновляется Прем. 8:1—4.

¹³⁵ Преп. Максим опускает «Аиалонскую».

¹³⁶ Ср. Евагрий: «Духовная (умопостигаемая) луна есть разумное естество, которое освещается Солнцем правды» (Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre, p. 118—119).

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.

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, присущая 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).

¹³⁹ Обычное для преп. Максима выделение двух этапов духовной жизни: «делания» и «созерцания». Характерно, что преп. Максим не устает подчеркивать тесную 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 пирвана, но возвышенное делание духа, оно — «преображенное бытие, новый этап в действовании» (*Архимандрит Киприан*. Антропология Св. Григория Паламы, с. 51).

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).

¹⁴¹ Имеются в виду ветхозаветные патриархи, которые представляются как прообразы христиан, подвижающихся в духовном делании и созерцании.

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 отелеснивающих 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 γινώσκουσι)». 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.

¹⁴³ Следует напомнить, что слово ἀνάστασις («восстание») означает и «воскресение, возвращение к жизни, возрождение».

¹⁴⁴ Наречие ἐπαίνετῶς предполагает толкование этой фразы Св. Писания только в одном положительном смысле: духовного преобразования уверовавших в Господа.

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 преподобного «Галилея» была символом мистического видения. См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie* (2 Aufl.), S. 554.

¹⁴⁶ Букв. «между тем и другим».

¹⁴⁷ Схолия: «Потому что и мы, пренебрегая божественным ведением, наподобие тех [иудеев], стаскиваемся в рабство страстей. Ибо последнее пленение Израиля было после беспующейся ярости [иудеев] на Христа».

¹⁴⁸ Согласно предыдущему толкованию, «Вавилония» здесь обозначает, вероятно, совокупность «земли Халдеев» и «Месопотамии» и в качестве таковой противостоит «земле обетованной».

¹⁴⁹ Мы ориентируемся на церковнославянский перевод; синодальный перевод отступает от текста «Септуагинты».

¹⁵⁰ 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.

¹⁵¹ В синодальном переводе «белокур», но греческое слово πυρράκης имеет значение «огненного (огненно-рыжего) цвета», совершенно точно передающееся в церковнославянском переводе.

¹⁵² Схолия: «Потому что всякий святой — чермен и с добрыми очами. Или, говоря иначе, он прензобилует деятельным ведением».

¹⁵³ Здесь преп. Максим отождествляет *φυσικὸς νόμος* с ветхозаветным законом, который не смог стать совершенным, ибо отелеснился и потерял свое владычественное положение относительно плотского естества, подчинившись ему. Символом подобного отпадения ветхого Израиля от предназначенной ему Божиим Промыслом цели своего бытия и является Саул. Наоборот, Давид прообразует повый, 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 православнобогословского изучения. Сергиев Посад, 1915, с. 31–32). Мысли преп. Максима, развиваемые здесь, находятся в общем русле патристической традиции и во многом совпадают, например, с мыслями Оригена об «истинном Израиле». См.: *Sgherri G.* Chiesa e Synagoga nelle opere di Origene. Milano, 1982, p. 354–367.

¹⁵⁴ 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 называется Богом — царствование отнимается у него.

¹⁵⁵ Схолия: «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».

¹⁵⁶ Эти мысли преп. Максимом излагаются более пространно в «Толковании на Молитву Господню». 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 возвращенным. 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.

¹⁵⁷ 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). 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.

¹⁵⁸ Здесь еще раз подчеркивается тождество Св. Писания («Слова Божия») и Бога Слова, о котором речь шла выше.

¹⁵⁹ Под τῶς τῆς ἀληθείας περὶ τῶν ὅλων τύπους, вероятно, следует понимать в данном случае «логосы» сущего. Одновременно они суть «нагие и ясные (σαφεῖς καὶ γυμνοὺς) смыслы» Св. Писания, не облекшиеся еще плотью притч, иносказаний и «истории». Данную смысловую «логосность» Св. Писания преп. Максим обозначает как «ум» (νοῦς).

¹⁶⁰ 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: дерзать на толкование Св. Писания могут только люди, прошедшие долгий путь духовного подвига и стяжавшие посредством подвижнических трудов «ум Христов».

¹⁶¹ 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 сопричастовывать Св. Духу, осуществляющаяся через личное произволение.

¹⁶² Опять употребляется термин τὸ ὑποκείμενον, переводить который можно и как «субстрат».

¹⁶³ Так цитирует это место преп. Максим.

¹⁶⁴ Слово τὸ ὑποζύγιον обозначает не только осла, но и всякий подъяремный, рабочий скот.

¹⁶⁵ Букв. «мальчик» или «юный раб».

¹⁶⁶ Или: «конец, осуществление, предел».

¹⁶⁷ Вероятно, преп. Максим здесь опирается на слова св. Апо-

стола Павла: «Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр. 5:14).

¹⁶⁸ 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.

¹⁶⁹ Так цитирует это место преп. Максим.

¹⁷⁰ Подразумевается различная у разных людей способность восприятия Слова Божия.

¹⁷¹ Или: «приручаясь, становясь домашними».

¹⁷² Под τοῦ λόγου ποιότης, 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 наблюдаются 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.*

¹⁷³ Термин *σάδιον* в христианской письменности часто имел и метафорический смысл, обозначая этот мир или здешнюю жизнь. См.: *Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1250.*

¹⁷⁴ Фраза *ὁδὸς μὲν, ὡς ὁηγός* 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.

¹⁷⁵ Слово *κλείς* 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.

¹⁷⁶ Ср. у блж. 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).*

¹⁷⁷ В «Патрологии» Миня приводится вариант разночтения по одной из рукописей: «мысль».

¹⁷⁸ 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.

¹⁷⁹ Преп. Максим употребляет стоический термин *πρόληψις*, 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.

¹⁸⁰ Преп. Максим вносит небольшое изменение в текст Евангелия.

¹⁸¹ 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 соотношение 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.

¹⁸² 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).

¹⁸³ Преп. Максим намекает на гармонию и единство духовного мира.

¹⁸⁴ Можно предположить, что данный «пир Премудрости» является как бы предвосхищением того эсхатологического пира (или праздника), о котором говорит Климент Александрийский: «Если возлюбилъ Господа Бога твоего и ближнего твоего, то на небесах будет [для тебя] пир небесный» (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*, S. 157).

¹⁸⁵ 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 преуспевания. Причем такое становление (или рождение) имеет характер все большего одухотворения «микромира» и его возрастания. Поэтому преп. Максим называет его уже не «малым», а «великим»

мира (идея впоследствии развитая преп. Никитой Стифатом). И можно предполагать, что через одухотворение «микрокосма» одухотворяется и спасается также и «макрокосм».

¹⁸⁶ В тексте слово «дух» со строчной буквы, но, думается, здесь речь идет о Св. Духе.

¹⁸⁷ Другими словами, чистая душа преподносит Богу память, в которой не запечатлелись образы и формы чувственных вещей.

¹⁸⁸ Учитывая тот факт, что понятие «ипостась» преп. Максим иногда употребляет в смысле «сущности», вся данная фраза (οὐσι-
ωδῶς καθ' ὑπόστασιν) может означать и просто субстанциальное (а не «ипостасное») переселение «ума Христова» в наш ум.

¹⁸⁹ «Энергия», приносимая силой «ума Христова» к нашему уму, заставляет его двигаться только в одном направлении — к Господу.

¹⁹⁰ Преп. Максим заменяет «вы» в тексте послания на «мы».

¹⁹¹ 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).

¹⁹² 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.

¹⁹³ Избирается церковнославянский перевод, точно передающий греческий текст.

¹⁹⁴ Под τὴν ὑπεραίωνα, 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 (ἄναρχον, ἀτελεύτητον καὶ ὑπεραίωνα) указывает на Божество Св. Духа. См.: *Didymus der Blinde. De Trinitate. Buch 2, Kapitel 1—7, S. 114.*

¹⁹⁵ Другими словами, ставится вопрос: будет ли вечное блаженство неким постоянным духовным «прогрессом», или же его следует понимать как некое неизменное и устойчиво неподвижное состояние?

¹⁹⁶ 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).

¹⁹⁷ Преп. Максим противопоставляет здесь διὰ τῶν μέσων и ἁμέσως. 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.

¹⁹⁸ 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» (ἵνα πάντες μέτρων ἀρετῆς τιμῇ) и воздаяние каждому по заслугам Праведным и Человеколюбивым Судией. См.: *Nicolas Cabasilas. Explication de la divine Liturgie*, p. 256.

¹⁹⁹ Так цитирует преп. Максим.

²⁰⁰ Как и в предшествующей главе, понятие «ипостась» имеет у преп. Максима значение «реальности, действительности», о чем свидетельствует противопоставление καθ' ὑπόστασιν — καθ' ἐπίνοιαν. Чуть ниже для этого понятия будет избрано значение «сущности».

²⁰¹ Различие двух «Царств» намечается и Евагрием: «Царство Небесное есть бесстрастие 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).

²⁰² Хотя преп. Максим использует здесь форму глагола «быть» в настоящем времени (ἔστί), 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).

²⁰³ 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 преуспеяния к Царству Небесному, т. е. к предвечному ведению.

²⁰⁴ Опять используется аристотелевская пара понятий $\deltaυνάμει$ — $\ἐνεργεία$, позволяющая на этот раз лучше постичь диалектику духовного возрастания.

²⁰⁵ В данном случае преп. Максим сопрягает понятия «вид» ($\tauὸ \epsilonἶδος$) и «образ» ($\tauὴν εἰκόνα$). 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.

²⁰⁶ 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 «покая».

²⁰⁷ Так, думается, лучше переводить в контексте данной фразы многозначное понятие $\γυνώμη$ («ум, сознание, разум, убеждение, воля» и т. д.).

²⁰⁸ Преп. Максим переводит эту евангельскую фразу из будущего в настоящее время.

²⁰⁹ Имеется в виду надпись на Кресте: «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19:19).

²¹⁰ 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: деятель-

ное (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 движется 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.*

Различные богословские и домостроительные главы

¹ Преп. Максим использует для обозначения единства Ипостасей Св. Троицы термин *συμφία* (букв. «сращенность»), который употреблял до него и св. Григорий Богослов. См.: *Gregoire de Nazianze. Discours 32—37, p. 94.*

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 движе-

ние, 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.: *Μιροποσιτικὴ Π.* Афинагор, христианский апологет II века. Казань, 1894, с. 187–218; *Barnard L. W.* Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic. P., 1972, p. 81–91.

³ Глагол *προκαθηγεῖται* 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).

⁴ Преп. Максим, следуя уже указанной святоотеческой традиции, восходящей к раннехристианским апологетам, обозначает Бога Отца как «Ум». Поэтому и Сын (Логос) не есть ὄνους, но ἔννους.

⁵ Так в данном случае целесообразнее переводить понятие «ипостась».

⁶ В слове ὑπερούσιος 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.

⁷ Букв. «тем, который не может быть открытым (или — явленным: ἀνέκφαντος). Характерно, что Дионисий Ареопагит сопрягает это слово с обозначением Бога как «Пресущей Сущности» (τῇ ὑπερούσιον οὐσίαν). См.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 132.

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.

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'Incarna-*

tion 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.

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.: *Meysendorff J.* Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine. P., 1975, p. 192–198.

¹¹ Ср. Быт. 3:5: «будете, как боги».

¹² Или: как бы «осуществился (реализовался) сверхсущностным (пресущим) образом» (ὑπερουσίως οὐσίῳθῃ). Данное выражение подчеркивает непостижимость и парадоксальность (с точки зрения тварного бытия) рождения Бога Слова по человечеству.

¹³ Преп. Максим в данной главе как бы предостерегает от увлечения диалектическими тонкостями в области догматики. Ибо Таинство Воплощения всё равно остается ὑπερ ἄνθρωπον: 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 ещё 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 spätbyzantinische Geistesgeschichte (14/15 Jh.), seine systematische Grundlagen und seine historische Entwicklung. München, 1977, S. 102.

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.

¹⁵ Фраза — достаточно трудно переводимая на русский язык. Первая часть ее: οὐσιωδῶς ἐν σαρκὶ κατ' 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» (σχετικῶς) 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 ὑπάρχων ἐν τῷ Πατρὶ указывает на единство по сущности Сына с Отцом и, одновременно, на ипостасный модус бытия Его в Св. Троице.

¹⁶ Исходя из контекста, мы позволили себе изменить синодальный перевод этого места Св. Писания.

¹⁷ Словом ἡ γυνή преп. Максим, естественно, обозначает прародительницу Еву.

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.

¹⁹ Фраза ταῖς ἑαυτοῦ κατὰ σάρκα στερήσεσι указывает на «kenosis» Бога Слова, Который этим «истончением» возвращает нам то, чем мы владели до грехопадения, то есть κατὰ πνεῦμα ἔξεις — «устойчивые состояния по духу» или «духовные навики».

²⁰ Слово ἀπερίγραφος 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).

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 opuscule de Maxime le Confesseur // Byzantion*, 1987, t. 57, p. 419.

² Ср. высказывание св. Афанасия Александрийского о св. Антонии: он «оставил Александрию, и уединился снова в монастыре своем, где ежедневно был мучеником в совести своей, и подвизался в подвигах веры. Труды его многочисленны и велики...» (Житие преподобного отца нашего Антония, с. 41).

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 lecons 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 вене 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).

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 павык несения такого труда (ἐξς φερέπονος), 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 ἑστῶς). 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 Eramita. 356—1956. Studia ad antiquum monachismus spectantia cura B. Steidl. Romae, 1956, p. 110—113.*

⁵ Букв. «является поставщиком (заступником, защитником) будущей славы» (τῆς μελλούσης δόξης πρόξενον). О подобных оттенках понятия πρὸξενος (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).*

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 literature 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 εἶδη πολλὰ)» (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen, Bd. I, S. 16, 73 etc.*). Св. Василий Великий иногда просто говорит об «общем Заступнике и истинном 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» ведаёт всё и для каждой страсти даёт подобающее лекарство (ἀνμόδιον ἐκάστῳ πάθει παρέχει τὸ φάρμακον) (см.: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles, p. 356—358*).

⁷ 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» (ἀνακεφαλαίωσις или recapitulatio), со-

гласно которой Христос как бы сосредотачивает («резюмирует») в Себе весь путь человеческой истории, определяемой Божественным Домостроительством (наиболее ясное выражение эта теория получила у св. Ириния 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.

⁸ Так, думается, лучше переводить выражение πάντες παιδεῖας οἱ ἄνθρωποι γεύονται μέθοδοι. В схожем смысле слово *paideia* 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 παιδείαν), 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» души 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 κολλάσεως 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.

⁹ 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.

¹⁰ Слово *πόνος* в данном случае целесообразно переводить так, хотя чаще оно переводится как «труд». Оба смысловых оттенка слова неразрывно связаны.

¹¹ 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. Ириния Лионского, у которого она сопрягалась с указанной выше идеей «воз-

главления» (см.: *Nielsen J. T. Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*. Assen, 1968, p. 11–23). Причем св. Ириней интересуется «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 извращения 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.

¹² Выражение $\theta\epsilon\omicron\varsigma \lambda\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}, \gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ 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 — $\eta \theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma$) 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» ($\theta\epsilon\omicron\upsilon \sigma\alpha\rho\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \nu\epsilon\kappa\rho\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$), о «крови Бога» ($\alpha\iota\mu\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon$) и «распятом Боге» ($\theta\epsilon\omicron\varsigma \sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$). Аналогичные высказывания часто встречаются у св. Кирилла Александрийского и др. Они вызвали оппозицию со стороны представителей антиохийской школы (Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийско-

го 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.

¹³ Фразу ϕ τὸ συμπάσχειν, βασιλείας πρόξενον γίνεται можно понимать и в том смысле, что Бог самим актом Своего «сострадания» делается для нас «гарантом» будущего Царства Небесного.

¹⁴ 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.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию», 61)

Вряд ли будет преувеличением сказать, что главной проблемой бытия как всего человечества, так и каждой конкретной личности является смерть. Она, с одной стороны, есть непреклонный и неизбежный факт, а с другой, есть тайна и вечный вопрос для всякого человека, приходящего в этот мир. Многие и многие поколения людей пытались хотя бы приподнять покров этой тайны. И несмотря на то, что мысли человеческой, как казалось, в ее языческом состоянии иногда удавалось приблизиться к решению вечной загадки смерти¹, подлинный ее смысл обнаруживается лишь в свете Божественного Откровения. В Священном Писании и Священном Предании ясно обозначены основные ориентиры раскрытия этого смысла. Здесь четко показано, что смерть, как духовная, так и телесная², является результатом грехопадения прародителей; что, будучи наказанием, она стала, тем не менее, и благом³; наконец, что Во-

¹ См. на сей счет краткий, но содержательный обзор в кн.: *Василиадис Н.* Таинство смерти. Сергиев Посад, 1998, с. 5–44. В частности, здесь отмечается значение Платона: «В знаменитом диалоге "Федон" мы обнаруживаем все то, что смогла постичь и выразить о таинстве смерти человеческая мысль вне Божественного Откровения, отнюдь не решая при этом самой проблемы» (с. 28).

² При многосмысленности понятия «смерть», прямое значение его предполагает в первую очередь смерть телесную, которая «сделалась необходимым последствием грехопадения наших прародителей, с одной стороны, потому что грех привнес в тело их разрушительное начало болезней и изнеможения; а с другой — и потому, что Бог удалил их, по падении, от древа жизни, плодами которого они могли бы поддерживать свою жизнь навсегда» (*Макарий, митр.* Православно-догматическое богословие, т. I. М., 1999, с. 490).

³ Хорошо эту общеизвестную мысль в святоотеческом богословии выразил св. Кирилл Александрийский: «Человек в начале полу-

площение Бога Слова и Его добровольная Крестная Смерть разрушили державу смерти: Господь, «смертию смерть поправ», открыл для человека путь к вечной жизни. Эти основные ориентиры понимания смысла смерти постоянно прослеживаются в церковном Предании, но каждый отец Церкви акцентирует различные моменты их, углубляя и обогащая данное понимание все новыми и новыми чертами. И стремясь как бы в капле воды постигнуть суть всей водной стихии, можно обратиться к творчеству преп. Максима Исповедника и, в частности, к одному из «вопросов» его фундаментального труда «Вопросоответы к Фалассию», где тема смерти обретает весьма своеобразное звучание, вписываясь, естественно, в общий контекст святоотеческой сотериологии. А так как эта сотериология обычно предполагает перспективу трех главных этапов Домостроительства спасения: 1) состояние человека до грехопадения, 2) бытие его в падшем состоянии и 3) преображение человеческого естества Господом и становление нового по Христу человека, то именно в такой перспективе целесообразно рассмотреть рассуждения преп. Максима о смерти в указанном 61 «вопросе»¹. Сразу бы хотелось отметить, что все рассуждения преподобного отца здесь определяются сопряжением двух противоположных понятий — «наслаждение» (ἡδονή) и «мука» (ὀδύνη), диалектиче-

чил свободное и непринужденное стремление ума ко всему тому, что должно было делать; но по обольщению от змия неразумно обратился к тому, что не следовало делать, и за ничто почел совершить преступление. За это и осужден был на смерть и тление, так как Бог, думаю, предвидел имевшую быть от происшедшего большую пользу: ибо как скоро человек однажды уклонился ко греху и естество его стало недуговать стремлением к порочному, почти наподобие того, как и естество нечистых духов, он постоянно был избличаем во зле, совершаемом на земле. Итак, с пользою придумана смерть плоти, не к совершенной гибели приводящее животное (живое существо. — А. С.), но скорее к обновлению и, так сказать, к будущей переделке соблюдающая его, как бы разбитый сосуд» (Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Книга 2. М., 2001, с. 13-14). В схожем духе высказывается и В. Н. Лосский: «Его (Бога. — А.С.) наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама его смертность пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 253).

¹ Текст его берется по «Патрологии» Миня: PG 90, 625-646.

кая взаимосвязь которых и проясняет многие аспекты проблемы смерти¹.

1) Идеальное бытие человека до грехопадения

Как отмечают исследователи творчества преп. Максима, этому идеальному бытию преп. Максим уделяет сравнительно мало места в своих творениях². Тем не менее, собирая его разрозненные мысли по этому вопросу, С.Л.Епифанович суммирует их так: «Первому человеку было все дано, что могло облегчить его задачу объединения всего в Боге. Он не имел нынешнего грубого и тленного (животного) состава тела, ибо элементы его тела еще не были подвержены противоборству, этому источнику разложения, тления, страдания. Состав тела его был легким и нетленным, и человек мог не обременять себя заботой о поддержании его чувственным питанием. Человек не был также подчинен закону скотского рождения от семени: в первоначальное намерение Божие и не входило размножение человека путем брака, и если человек и создан был как мужчина и женщина, то лишь по предведению падения. Не увлекаемый бременем тела и плотской жизни, человек имел все силы для жизни духа.

¹ Как это констатирует Х.Шёнборн, данная пара понятий играет весьма заметную роль преимущественно в «Вопросоответах к Фаласию», сравнительно редко встречаясь в других творениях преп. Максима. См.: *Shönborn Ch. Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime d'après les Quaestiones ad Thalassium // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980. Ed. par F. Heinzer et Ch. Schönborn. Fribourg, 1982, p. 273.*

² Можно заметить, что этому факту дается не всегда верное толкование. Так, Х. Урс фон Бальтазар по данному поводу говорит: «Земной Рай интересует преподобного Максима лишь как исходный пункт мирового движения, как место грехопадения. И здесь его взгляд следует исключительно за смысловым направлением становления: он надеется обрести утраченное первоначальное состояние, исходя только из конечной цели, а не из ретроспективы» (*Урс фон Бальтазар Х. Вселенская Литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега, № 2 (16), 1998, с. 118*). Подобное утверждение следует откорректировать: ретроспектива, т.е. рассмотрение нынешнего, падшего, состояния человека в контексте сравнения его с состоянием райским является важным ключевым моментом мирозерцания преп. Максима, но она определяет это мирозерцание не столько явно, сколько подсудно.

Задатки добра естественно влекли его на путь добродетели, и чистый от страстей дух не нуждался для этого ни в каких тяжелых подвигах. Ум его без труда созерцал сущность вещей и достигал духовного ведения. В него, наконец, вложена была любовь к Богу, естественное влечение к Нему, которое нуждалось только в движении, в осуществлении, чтобы человек мог из рая земного взойти в рай мысленный (2 Кор. 12, 2), в непосредственное общение с Богом в экстазе (обожение)»¹. В 61 «вопросе» есть намёк на то, что в райском состоянии отсутствовал тот способ скотского размножения, который обычен для падшего состояния: здесь говорится, что праотец Адам, преступив Божию заповедь, положил начало иному рождению (ἄλλην ὄρχήν γενέσεως). Другими словами, явно предполагается, что по Божиему замыслу размножение людей (если оно состоялось бы) должно было осуществляться неким иным способом. Подобное предположение частично объясняется одним высказыванием преподобного в «Амбигва» (другом его монументальном произведении) относительно того, что до грехопадения тело человека отличалось от нынешнего своим «смешением» (κράσεως)², т.е. способом соединения материальных элементов или структурой, а такое «смешение» вряд ли предполагало наличие нынешних грубых органов размножения.

Для понимания райского состояния человека весьма важно самое начало 61 «вопроса», где говорится: «Бог, создав естество человеков, не создал вместе с ним ни чувственного наслаждения, ни чувственной муки (κατὰ τὴν αἴσθησιν οὔτε ἡδονήν οὔτε ὀδύνην), но Он устроил в уме этого естества некую силу для [духовного] наслаждения (δύναμιν τινα κατὰ νοῦν αὐτῇ πρὸς ἡδονήν), благодаря которой человек мог бы неизреченным образом [постоянно] изведывать сладость Его (букв. «вкушать Его» — ἀπολαύειν αὐτοῦ). Эту силу, то есть соответствующее естеству ума устремление к Богу (τὴν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ἔφεσιν), первый человек, как только он был создан (или: «одновременно с приведением в бытие — ἅμα τῷ γενέσθαι), отдал чувству (τῷ αἰσθῆσαι)». В этой фразе прежде всего обращают внимание последние слова, которые предполагают, что период райского состояния человека продолжался весьма краткое

¹ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003, с. 75-76.

² PG 91, 1352-1353.

время¹. Как верно отмечает Ж.-К.Ларше, ἄρα здесь нельзя понимать в смысле полной одновременности творения человека и сего грехопадения, но лишь в качестве указания на очень непродолжительный срок пребывания первых людей в Раю; само это пребывание, тем не менее, отнюдь не было призрачным, но вполне реальным². Далее, по мысли преп. Максима, сама способность наслаждения была заложена в человеке Богом, но эта способность должна была реализоваться, по замыслу Божию, только как бы «в восходящей вертикали», т.е. в устремленности к Богу и к горнему миру, но отнюдь не «в нисходящей вертикали» и не «в горизонтالي», т.е. не в тяготении к чувственному, не в суетном любопытстве относительно окружающего человека мира и не в бесплодном самоанализе³. По словам самого преподобного отца в «Амбигва»⁴, первый человек не должен был вообще «развлекаться» («раздвигаться») ничем из того, что под ним, или что окрест него, или что в нём (μηδενὶ τὸ σύνολον περισπώμενον τῶν ὑπ' αὐτὸν, ἢ περὶ αὐτὸν, ἢ κατ' αὐτὸν); для своего совершенства он нуждался лишь в движении к Тому, Кто над ним, т.е. к Богу. Однако это своё назначение первый человек не исполнил, и в результате произошла страшная по своим последствиям (и одновременно спасительная) драма грехопадения.

2) Грехопадение Адама и падшее состояние человека

Преп. Максим Исповедник, естественно, отчетливо осознает роль диавола в грехопадении и в рассматриваемом «вопросе»

¹ Это, кстати сказать, может быть одной из причин того, что данному состоянию преп.Максим уделяет мало места в своих творениях — краткость времени не предполагает большого материала для размышления: человек там ни в чем не мог особенно проявить себя.

² Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996, p.179-180; *Idem*. Saint Maxime le Confesseur. Paris, 2003, p. 149-150.

³ Ср. учение св. Григория Нисского, согласно которому «жить в Раю значит не иное что, как жить беспечально и ни в чем не иметь нужды; возделывать Рай значит силою чистой проникать в самое существо добра; наслаждаться плодами райских древ значит наслаждаться чистым ведением, нетленною жизнью и всеми вообще благами, какие принадлежали некогда неиспорченной природе человека» (Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000, с. 390).

⁴ PG 91, 1353.

замечает, что оно «было подстроено семенем греха (τῷ σπορεῖ τῆς ἀμαρτίας) и отцом зла — лукавым диаволом, который вследствие гордыни (ἐξ ὑπερηφανίας) лишил себя пребывания в Божественной славе, а из-за зависти к нам и Богу изгнал Адама из Рая, чтобы уничтожить дела Божии и расторгнуть то, что было образовано для бытия»¹. Однако основной акцент преподобный ставит на свободной воле или свободном произволении самого человека. В 42 «вопросе» он достаточно четко высказывается на сей счет: «Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления. Тогда возник грех, первый и достойный порицания, то есть отпадение произволения от блага ко злу; через первый [грех возник] и второй — не могущее вызвать порицания: изменение естества из нетления в тление. Ибо два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления Божественной заповеди: один — достойный порицания, а второй, имевший своей причиной первый, — не могущий вызвать порицания; первый — от произволения, добровольно отказавшегося от блага, а второй от естества, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия»². В 61 «вопросе» он, в развитие этой мысли, описывает драму грехопадения следующим образом: передав свою способность («силу») наслаждения чувству, человек, посредством этого чувства, начал первое движение к чувственным вещам (πρὸς τὰ αἰσθητὰ), в результате которого возникло «наслаждение, приводимое в действие вопреки естеству» (παρὰ φύσιν ἐνεργουμένην τὴν ἡδονήν). В противоположность такому противоположному наслаждению в естество человеческое внедрена была Богом другая сила — мука, являющаяся как бы неким «карателем» (ὥσπερ τινὰ τιμωρὸν); впрочем, учитывая наличие иного смысла понятия τιμωρός можно подразумевать в муке и «заступника, защитника, хранителя». В соответствии с мукой Бог «укоренил в природе тела закон смерти, ставя пределы безумному устремлению ума (τῆς τοῦ νοῦ μαανίας), которое

¹ Ср. также его высказывания о диаволе, «изначально прельстившем человека», и о «тиранической власти лукавого, обманом подчинившего нас» (Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993, с. 79, 188).

² Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. М., 1994, с. 129.

вопреки естеству движется к чувственным [вещам]». Если чувственное наслаждение противоречит смыслу человеческого естества (*παρὰ λόγον ἡδονήν*), то мука стала тем, что соответствует этому смыслу (*ἡ κατὰ λόγον ὀδύνη*), ибо она (и следующая за мукой смерть) уничтожает противоестественное наслаждение. Рождение от такого наслаждения, на которое после грехопадения были обречены все потомки Адама и которое произошло от Адама, стало тиранически властвовать над человечеством и доставлять пищу (*βορὰν*) смерти. Таким образом, согласно преп. Максиму, в муке и смерти, в отличие от чувственного наслаждения, содержится глубинный смысл, ибо они препятствуют бесконечному расширению греха, которое может абсолютно уничтожить сам принцип («логос») человеческой природы, созданной Богом¹. Поэтому они являются несомненным благодеянием для павшего человечества.

В этой связи преп. Максим, наряду с понятием *ὀδύνη*, вводит и термин *πόνος*, имеющий достаточно богатую гамму смысловых значений, помимо «труда, работы, усилия, дела, занятия», обозначая еще «тяготу, заботу, страдание, мучение»; причем все эти значения часто находятся в тесной взаимосвязи. Используя этот термин (который мы в конкретном случае переводим как «утруждение»), преп. Максим говорит: «После преступления [заповеди] естественному рождению всех людей предшествует наслаждение, и не было ни одного человека, который по природе был свободен от этого страстного рождения (*ἐμπλοθὺς γενέσεως*). И как то необходимо, все [люди] естественным образом платят [за это наслаждение] утруждениями

¹ Ср. на сей счет верное замечание отца Иоанна Мейендорфа: «Первозданная человеческая природа не была сотворена ни для наслаждения, ни для страдания посредством чувств. Она испытывала блаженство, только восходя умом к Богу. Когда же человек обратился к чувственным удовольствиям (*ἡδονή*), он неизбежно стал причастным страданию (*ὀδύνη*), предполагающему смерть. Сама Божественная Природа предусмотрела это справедливое средство, чтобы дух человека понял свое безумие: поиск чувственных удовольствий влечет за собой разрушение человеческой природы. То, что противно естеству, не способно существовать, и смерть полагает ему предел; для поврежденной природы страдание есть предостережение от соблазна считать чувственные удовольствия естественным для человека, смерть же есть освобождение и милость» (*Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000, с. 158*).

(τοὺς πόνους), а вслед за ними следует смерть». Чувственное наслаждение преподобный называет «неправеднейшим (самым несправедливым) наслаждением» (τῆς ἀδικωτάτης ἡδονῆς), а утруждения и смерть — «справедливейшими» (δικαιοτάτων πόνων, δικαιοτάτου θανάτου). Относительно смерти он замечает: «Она была необходима для уничтожения неправеднейшего наслаждения и [возникших] вследствие него справедливейших утруждений, которыми растерзывался страдающий человек, берущий начало своего рождения сообразно наслаждению в тлении и завершающий свою жизнь также в тлении через смерть».

Таким образом, смерть прерывает бессмысленный «бег в никуда» падшего человека, т.е. его погоню за все новыми и новыми наслаждениями. В логической причинной связи двух крайних пределов земного бытия людей «наслаждение — смерть» средними звеньями являются мука и утруждение (труд, боль, скорбь), служащие естественными препятствиями (в конечном счете непреодолимыми) на этом ристалище безумия¹. Кроме того, в эту логическую связь входит и грех, непосредственно увязываемый преп. Максимом с чувственным наслаждением². Ибо, по его словам, грех посредством наслаждения «вонзил себя в самое основание естества» (τῷ πυθμένῃ τῆς φύσεως) Адама и «осудил на смерть всю природу, гоня, через человека, естество произведенных на свет (τὴν φύσιν τῶν γεγρονότων) к исчезновению в смерти (πρὸς ἀπογένεσιν κατὰ τὸν θάνατον)». Эту мысль преподобного отца, наверное, можно понимать в том смысле, что преступление заповеди первым человеком имело вселенское значение, ибо повлекло не только его личную смерть и смерть его потомков, но и смерть всякой твари, которая, как можно предполагать, через человека должна стать причастной бессмертию (вероятно, в доступной для каждой твари

¹ Интересна в этом плане мысль Златоустого отца, который по поводу труда (утруждения) замечает: Бог «еще паложил на человека подвиги и труды; потому что ничто так не малоспособно пользоваться покоем, как человеческая природа. Если уже и теперь, когда на нас лежат такие труды, мы грешим непрестанно, то на что не дерзнули бы, если бы Бог оставил нас при удовольствиях еще и в бездействии?» (Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста, т. I, кн. 1. М., 1991, с. 170).

² См.: Larchet J.-C. Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et Occident. Paris, 1998, p. 83-86.

степени)¹. Невыполнение человеком своего назначения было несомненным бедствием для всего мира, а возникшая в результате смерть являлась, конечно, наказанием. Причем, как следует подчеркнуть, не Бог наказывает, но сам человек наказывает себя. Или, как говорит сам преп. Максим: «Через преслушание Адама был установлен закон рождения соответственно наслаждению (τὸν καθ' ἡδονὴν τῆς γενέσεως νόμον), вследствие которого естество [человеческое] было осуждено на смерть и все [люди], получившие бытие от Адама согласно этому закону рождения от наслаждения, необходимо имели, не желая этого, и сопряженную по силе (κατὰ δύναμιν — можно: „в возможности, в потенции“) с рождением смерть, на которую было осуждено естество. Это было время осуждения естества по причине греха, поскольку закон рождения соответственно наслаждению властвовал над природой [человеческой]». В результате образовался порочный круг: рождение человека по закону чувственного наслаждения уже необходимо несло в себе потенцию смерти, пройдя неизбежную череду страданий и мук; тщетно пытаясь избежать этих страданий и смерти, человек пытался обрести ложное утешение всё в том же чувственном наслаждении. Или, по словам самого преподобного, «желая избежать тяжкого ощущения муки, мы ищем убежища в наслаждении, пытаюсь утешить естество, подавляемое насилием муки»². Прорвать

¹ Человек, будучи изначально по замыслу Божию микрокосмом, должен был стать посредником между Богом и тварным миром, привести множественность его к единству с Творцом. См.: *Thunberg L. Man and the Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor. New York, 1985, p. 80.* Подобное приведение твари к единству с Богом предполагает её причастие некоторым Божественным свойствам, в том числе и бессмертию.

² В 21 «вопросе» преп. Максим говорит об этом так: «Через преступление [Адама] вошел в естество человеческое грех, а через грех — страстность по рождению. А так как вместе с этой страстностью рождения процветало через грех и первое преступление, то для естества [человеческого], неразрывно связанного по своей воле лукавыми узами, не было надежды на спасение. Ибо чем более оно усердствовало в укреплении себя через рождение, тем более оно связывало себя законом греха, обладая действительным преступлением вследствие страстности. Ведь содержа в самой страстности, по причине естественно-принудительных обстоятельств, умножение греха, оно в силу [гнездящегося] в страстности родового греха подвергалось воздействиям всех

этот порочный круг и вырваться из него сам человек был не в силах — это возможно было только Богу.

3) Попраение смерти воплотившимся Богом Словом и становление нового по Христу человека

Итак, после грехопадения образовался некий «псевдо-естественный» порядок вещей в пределах двух крайних точек земного бытия всего человечества, то есть «рождения-смерти». Должно было произойти нечто сверхъестественное и ошеломляющее, чтобы уничтожить такой порядок. Таким сверхъестественным и величайшим событием вселенского бытия стало Вочеловечивание Бога Слова, рождению которого не предшествовало чувственное наслаждение, а также Крестная Смерть Его ¹. Последнее событие преп. Максим называет «несправедливейшим утруждением и несправедливейшей смертью» (πόνος καὶ θάνατος ἀδικώτατος); их несправедливость состояла в том, что они не являлись следствием («преемником» — διάδοχον) страстной жизни; кроме того, они являлись еще и беспричинными, ибо им не предшествовало чувственное наслаждение. На ссй счет преп. Максим высказывается, что Бог Слово, вочеловечившись, «добровольно и по человеколюбию [Своему] принял муку, являющуюся следствием наслаждения и концом естества. И это для того, чтобы, несправедливо страдая, Он мог бы истребить [происшедшее] из несправедливого наслаждения начало рождения, тиранически властвующее над естеством. Смерть Господа не была для этого начала как бы выплачиваемым [ему] за наслаждение

небесных сил, начал и властей, [проявляющимся] через неестественные страсти и сокрытым в естественных страстях; посредством них действовала всякая лукавая сила, по страстности естества побуждая волю через естественные страсти [обратиться] к тлению неестественных страстей» (Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II, с.71-72).

¹ Можно отметить, что в мирозерцании преп. Максима, как и в богословии подавляющего большинства святых отцов, Вифлеем и Голгофа были столь неразрывно сопряжены, что он никогда не мыслил одно вне другого, как и прочие отцы Церкви. В этой связи не совсем корректным представляется утверждение священномученика Илариона, что «богословская мысль древней Церкви благоговейно ходила не столько около Голгофы, сколько около Вифлеема» (*Архиепископ Иларион (Троицкий)*). Церковь как союз любви. М., 1998, с. 420).

долгом, подобно смерти других людей, но, наоборот, она стала [оружием], направленным против него (κατ' αὐτῆς προβεβλημένον). И через [Свою] смерть [Господь] уничтожил справедливый конец естества, не имея того [наслаждения], благодаря которому [смерть] вошла [в мир]». Ту же самую мысль преп. Максим выражает несколько по-иному: Бог Слово «явил беспристрастность («равенство, справедливость») [Своей] Правды в величии Нисхождения (τὴν ἰσότητα τῆς δικαιοσύνης, ἐν τῷ μεγέθει τῆς συγκαταβάσεως ἔδειξε)¹, добровольно облачившись в осужденное на страдание [наше] естество и само это осуждение сделав оружием (ὄπλον) для уничтожения греха, а вслед за ним и смерти». Следовательно, в Воплощении Бога Слова и в Крестной Смерти Господа происходит разрыв порочного круга рождения — смерти, в котором вынуждена вращаться падшая человеческая природа. Относительная противоположность смерти-наказания и смерти-благодеяния, также как и связанная с этой противоположностью дурная бесконечность наслаждения-муки, перестают как бы существовать, ибо бытие человечества переходит в совсем иную «онтологическую плоскость».

Об этих новых перспективах, открывшихся для человеческой природы, преп. Максим высказывается так: Господь «явил мощь [Своей] преизбыточествующей Силы, осуществив для естества [человеческого] рождение [в вечную жизнь], ставшее непреложным [и недоступным] для противоположностей, от которых Он Сам претерпел»². Он восстановил (ἀπεκατέστησε) естество [человеческое], даровав ему бесстрастие посредством [Своих] страданий, отдохновение (τὴν ἄνεσιν) — посредством [Своих] утруждений и жизнь вечную — посредством смерти [Своей]. Своими лишениями по плоти Он возобновил [изначально-

¹ Термин συγκατάβασις («нисхождение») в святоотеческой лексике нередко обозначал Боговоплощение. См.: «По благоволению Бога и Отца, едиnorodный Сын и Слово Божие, и Бог, сый в лоне Бога и Отца, единосущный с Отцом и Святым Духом, ... — наклонив небеса, нисходит, то есть неупичижимую Свою высоту неупичиженно упичижив, нисходит к Своим рабам Нисхождением неизреченным и непостижимо (ибо нисхождение обозначает именно это)» (Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002, с. 235).

² Так мы понимаем фразу: τὴν δὲ τῆς ὑπερβαλλούσης δυνάμεως ἰσχύν, δῆλόν κατέστησε; τῶν οἷς αὐτὸς ἔπασχεν ἐναντίων, ὑποστήσας τὴ φύσει τὴν γένεσιν ἄτρεπτον.

ные] владения [нашего] естества (τὰς ἑξεις ἀνακαινίσας — или «свойства естества»), а Своим Воплощением даровал этому естеству сверхъестественную благодать — обожение (τὴν ὑπὲρ φύσιν χάριν δωρησάμενος τῇ φύσει, τὴν θέωσιν)». В этом небольшом рассуждении преподобного отца содержится важнейшая для православной сотериологии мысль: человеческое естество, преображенное Спасителем, не является простым возвращением к естеству первозданного Адама. Само собою разумеется, что Господь восстановил то, что принадлежало этому естеству изначально, но кроме того Он еще даровал ему то, что превосходит природу человеческую — обожение¹.

Кроме того, преп. Максим говорит еще следующее: «Господь, ставший Человеком, создал для естества [человеческого] другое начало второго рождения (ἄλλην ἀρχὴν δευτέρως γενέσεως) от Духа Святого, восприняв справедливейшую смерть Адама через утруждение, которая в Нем стала, разумеется, несправедливейшей, поскольку началом Его собственного рождения [по человечеству] не являлось несправедливейшее наслаждение, [возникшее] вследствие преслушания праотца [нашего]. Господь уничтожил обе крайности (ἀμφοτέρων τῶν ἄκρων): я имею в виду — начало и конец человеческого рождения (γενέσεως — бытия; подразумевается, естественно, греховное рождение или бытие), которые первоначально не существовали от Бога. И всех духовно возрожденных Им Он соделал свободными от лежащей на них вины, ведь они, будучи от Адама, не обладают наслаждением рождения, [происходящим] от него, но обладают одной только мукой, [возникшей] вследствие Адама, которая действует в них не как долг за грех (οὐκατὰ χρέος ὑπὲρ ἁμαρτίας), но по Домостроительству и вследствие естественно случившегося с ними состояния против греха, [то есть обладают одной только] смертью (ἀλλὰ κατ'οἰκονομίαν διὰ τὴν κατὰ φύσιν περίστασιν, κατὰ τῆς ἁμαρτίας, τὸν θάνατον). Той смертью, которая не имеет уже своей матерью наслаждение, породившее её, и которой присуще быть карателем наслаждения; [эта смерть]

¹ В «Амбигва» преп. Максим порой делает акцент на той мысли, что естество человеческое не может быть обожено, если предварительно оно не будет восстановлено в своем изначальном состоянии. См. предисловие к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur. Ambigua. Introduction par J.-C. Larchet. Avant-propos, traduction et notes par E. Ponsoye. Commentaires par le Père D. Staniloae. Paris, 1994, p. 59.*

становится со всей очевидностью отцом вечной жизни¹. Ибо подобно тому, как жизнь Адама соответственно наслаждению стала матерью смерти и тления, так и смерть Господа ради Адама, будучи свободной от наслаждения, стала родителем вечной жизни». Стало быть, крайние пределы бытия падшего человечества, т.е. рождение от семени мужского через наслаждение и смерть через муку, которые замыкают существование каждого человека в порочный круг безысходности, уничтожены в принципе Воплощением Бога Слова и Крестной Смертью Богочеловека². Отсюда и смерть обретает иной смысл: она становится началом вечной жизни. Вместе с тем, и сама земная жизнь человечества наполняется новым смыслом. Эту мысль преп. Максим считает нужным развить более пространно.

По его словам, Господь «ниспроверг обыкновение смерти (τὴν χρῆσιν τοῦ θανάτου)³, совершив осуждение греха, но не осуждение природы. И по обращении вспять смерти наступило время для начала приговора, чтобы [окончательно] осудить грех». Иначе говоря, Крест Господень рассек и по вертикали и по горизонтали порочный круг бытия падшего человечества. Поэтому смерть стала наказанием только греха, а не наказанием естества. Ведь Господь, «став Человеком, не воспринял предшествовавшего Его рождению по плоти несправедливого наслаждения, вследствие которого над природой [человеческой] был вынесен справедливый приговор в виде смерти, но, добровольно восприняв в страстное [начало Своей человеческой] природы смерть, Он, разумеется, претерпел [её], однако обратил

¹ Следует заметить, что слово «смерть» (ὁ θάνατος) в греческом языке — мужского рода.

² Ср.: «Господь принял на Кресте действие смерти и при этом сохранил Свое тело от тления. Ради Крестной Смерти Его род человеческий воспринял первую жизнь, объял бессмертие. Смерть потерпела тогда умерщвление, тление упразднилось, сила дьявола умертвилась. Опочивший сном смерти на Крестном Древе успокоил утружденных прегрешениями, оживил их, обессмертил их существо и мертвым источил бессмертную жизнь. Смертию за всех людей Он привел всех к нетлению» (*Вениамин (Молов), епископ*. Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977, с. 36).

³ Букв. «использование, употребление смерти». По нашему мнению данное выражение предполагает, что после грехопадения смерть «сделалась свойством нашей природы» (*Василиадис Н.* Указ. соч., с. 77).

вспять обыкновение смерти, которое было в Нём, как это совершенно очевидно, не осуждением естества, а осуждением греха. Ведь в Том, Кто родился не от наслаждения, смерть не могла быть осуждением естества, но [она могла быть только] уничтожением греха прародителя, благодаря которому страх смерти владычествовал над природой [человеческой]». Таким образом, разрыв теснейшей связи между рождением и наслаждением в непорочном зачатии Христа и в Его Рождестве имел следствием столь же полный разрыв между смертью и осуждением человеческого естества. Отсюда тёмный ужас осужденного на смерть преступника, который довлел над человечеством до Рождества Христова, сменился надеждой и радостным упованием.

Отсюда контраст между Адамом и Христом особенно подчеркивается преп. Максимом, который, как и во многих других случаях, следует лучшим святоотеческим традициям, углубляя и развивая их¹. Согласно ему, в Адаме смерть стала осуждени-

¹ Этот контраст по разному оттенялся и акцентировался святыми отцами. Например, св. Кирилл Александрийский, изыясняя «причину, по которой Спаситель в Божественных Писаниях называется вторым Адамом, говорит: «В том первом род человеческий произошел из небытия к бытию и, происшедши, подвергся тлению, ибо оскорбил Закон Божий. Во втором же, то есть Христе, снова восходит к началу, преобразуемый к обновлению жизни и к возвращению нетления, ибо „кто во Христе — новая тварь“, как говорит Павел (2 Кор. 5, 17). Итак, нам дан обновляющий Дух, то есть Святой, Виножник вечной жизни после прославления Христова, то есть после Воскресения, когда, расторгнув узы смерти и явив Себя победителем всякого тления, ожил опять, имея в Себе природу (человеческую), поскольку был человеком и одним из нас» (Творения святителя Кирилла архиепископа Александрийского. Книга 3. М., 2002, с. 158). Для преп. Макария этот контраст еще более резок: он считает, что «христиане принадлежат иному веку, суть сыны Адама Небесного, новое рождение, чада Духа Святого, светоносные братья Христовы, подобные Отцу своему духовному и светоносному Адаму; из того они града, из того рода, той причастны силы; не сему принадлежат миру, но миру иному». В другом месте этот святой отец говорит: «После того, как Адам преступил заповедь, ниспал из прежней славы и подчинился духу мира, и покрывало тьмы спало на душу его — от него и до последнего Адама — Господа, не видел человек истинного Небесного Отца, благосердой и доброй матери — благодати Духа, сладчайшего и возжеленного брата — Господа, друзей и искренних своих — святых ангелов, с которыми некогда радостно ликовал и праздновал. И не только до последнего Адама, даже

ем естества, поскольку имела началом своим чувственное наслаждение, а во Христе она стала осуждением греха, ибо Он явил рождение, чистое от этого наслаждения. Ибо первый, страдая вследствие греха во осуждение естества, справедливо претерпел смерть; Христос же, не страдая вследствие греха, а скорее даруя, по Домостроительству, благодать естеству [человеческому], добровольно во осуждение греха воспринял [возникшую] вследствие [этого] греха смерть для того, чтобы её уничтожить». Поэтому в Господе получают новое бытие «все те, которые по собственной воле (κατὰ θέλησιν) возрождаются Христом (ἀπὸ Χριστοῦ) в Духе через баню накибытия». Важно подчеркивание значения воли в деле такого возрождения человека, которое вообще характерно для преп. Максима¹: как Господь добровольно принял смерть во осуждение греха, так и новый по Христу человек добровольно принимает спасение, дарованное Христом. Вследствие чего христиане, как говорит преподобный, «через благодать отстраняют от себя первое рождение Адамово соответственно наслаждению и сохраняют через закон евангельских заповедей благодать безгрешного состояния (χαρίν τῆς ἀναμαρτησίας), [даруемую] в [таинстве] Крещения, соблюдая также неумалюмой и незапятнанной силу таинственного усыновления в Духе (τῆς ἐν πνεύματι μυστικῆς υἱοθεσίας τὴν δύναμιν)». В общем, в этих словах преподобного отца повторяются, как кажется, общеизвестные христианские истины о смысле таинства Крещения², но весьма важно подчеркивание

и пыле, для кого не воссияло Солнце Правды — Христос, у кого не отверзлись душевные очи, просвещенные истинным светом, все те покрыты тою же тьмою греха, имеют в себе то же действие сластолюбия, подлежат тому же наказанию и нет у них очей, которыми бы могли видеть Отца» (Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002, с. 351, 405–406).

¹ С.Л.Епифанович, суммируя его высказывания на сей счет, замечает: «Свободная воля ... составляет необходимое условие в деле спасения: спасение всегда совершается по воле, а не по принуждению» (Епифанович С.Л. Указ. соч., с. 95).

² Ср., например, у св. Кирилла Иерусалимского высказывание о Крещении: «Оно есть пленный искупление, грехов отпущение, смерть греха, возрождение души, одежда светлая, святая, нерушимая печать, колесница на небо, утешение райское; царствия ходатайство, дар усыновления». Еще он говорит: «С грехами нисходишь ты на воду: но Благодатное призывание, запечатлевшее душу твою, уже не попустит

им значения соблюдения благодати, даруемой во Крещении: высказывания преп. Максима предполагают, что в принципе каждый христианин должен вести строгую целомудренную и аскетическую жизнь, которая только и позволяет быть ему подлинным учеником Христовым.

Как говорит преподобный далее, возрожденные баней пакибытия имеют в себе, естественно, «обыкновение смерти, которое действует для осуждения греха, используя удобное время для [этого] осуждения греха во плоти (καίρὸν λαβόντες κατακρίνειν ἐν τῇ σαρκὶ τὴν ἁμαρτίαν): в общем (γενικῶς) [это есть] по природе и благодаря благодати, [дарованной] вследствие величия таинства Вочеловечивания, само то время, которое [началось] от Воплощения Слова, а в частности (ἰδικῶς), по осуществлению (κατ' ἐνέργειαν) и благодаря благодати, это то [время], начиная с которого каждый [человек] воспринял через [таинство] Крещения благодать усыновления». Данную мысль преп. Максима несколько проясняет схолия: «Потому что общее (γενικῇ) осуждение закона, вследствие преступления [заповеди] властвующего над естеством, есть, по его словам, истинное Вочеловечивание (κατ' ἀλήθειαν ἐνανθρώπησις) Бога, а частное (ἰδικῇ) осуждение этого закона есть добровольное по Христу возрождение каждого [человека] (ἢ κατὰ Χριστὸν γνωμικῇ τοῦ καθ' ἕκαστον ἀναγέννησις)». В этой мысли преподобного отца важно прежде всего то указание на значение времени в деле Домостроительства спасения: течение и круговорот его утрачивает безнадежную цикличность, управляемую фатумом, роком; эта цикличность с момента Вочеловечивания Бога Слова как бы «разворачивается» в восходящую к горнему миру спираль, по которой и должен в принципе следовать каждый возрожденный в таинстве Крещения человек, шествуя путем обожения. Во Христе была обожена человеческая природа вообще,

быть тебе поглощену страшным драконом. Нисшедши мертвым грехами, восходишь оживотворенным правдою. Ибо ежели ты сделался подобным подобию смерти (Рим. 6, 5) Спасителя, то удостоишься и воскресения. Поелику, как Иисус, восприяв на Себя грехи вселенной, умер, дабы, умертвивши грех, воскресить тебя правдою: так и ты нисшедши на воду, и некоторым образом погребшись в оной, подобно как Он во гробе каменном, встаешь паки, дабы ходить во обновлении жизни (Рим. 6, 4)» (*Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991, с. 10-11, 38-39).

но это не означает, что все люди тем самым автоматически спасаются и устаиваются полноты обожения: обожение человеческой природы остается пока в потенции, которую каждый человек должен добровольно актуализировать с помощью церковных таинств и подвигом добрым подвизаясь¹.

Поэтому, согласно преп. Максиму, получивший благодать усыновления в таинстве Крещения, мужественно переносит «обыкновение смерти», приносящее многие страдания. Осуществляя заповеди Божии, он «ввергается в смерть не как в нечто должное вследствие греха (ὡς χρεός ὑπὲρ ἁμαρτίας) и из-за него, но он принимает обыкновение смерти для осуждения самого греха, [а поэтому] смерть таинственным образом посылает (или «пересылает» — μυστικῶς παραπέμπουσαν) его в божественную и нескончаемую жизнь. Святые, мужественно свершив своё жизненное поприще во многих страданиях ради Истины и Правды, в самих себе освобождают естество [человеческое] от осуждения смерти, [возникшей] вследствие греха, и оружие смерти, [предназначенное] для уничтожения [этого] естества, они, подобно Родоначальнику их собственного спасения, используют для уничтожения греха. Ибо если грех имел смерть в тех, которые подобно Адаму подвергались ей, как оружие для уничтожения естества, то тем более естество будет иметь смерть в тех, которые через веру осуществляют Правду во Христе, как оружие для уничтожения греха». Стало быть, Нисхождение Бога сделало возможным восхождение человека. Альфой и Омегой Домостроительства спасения, несомненно, является Сам Бог, человеколюбием и благодатью Которого устрояется

¹ См.: *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, p. 375. Ср. учение св. Григория Паламы: «Соединение человека с новым корнем во Христе не обусловлено естественными причинами в отличие от связи со старым корнем в Адаме. Со старым корнем связывает человека его происхождение от Адама, а соединение с новым корнем осуществляется свободным личным участием в возрождении во Христе. Таким образом, «естественная» точка зрения на обожение, которой придерживался Григорий Палама наряду с другими отцами Церкви, предполагает не механическое изменение человеческой природы, но онтологическое возрождение ее в ипостаси воплощенного Слова, доступное каждому человеку, лично и свободно участвующему в жизни Христа» (*Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы*. Сергиев Посад, 2003, с. 24-25).

это Домостроительство¹, но осуществляется оно также и собственными усилиями человека. Естественно, что далеко не все люди желают прилагать подобное усилие и следовать тесным и узким путем, а потому значительная часть человечества пребывает еще в состоянии ветхого Адама. Участь этой части печальна, ибо «всякий, кто не причаствует (μὴ μετέξωv), каким-либо образом и по мере силы [своей] благобытию (τοῦ εὖ εἶναι), будет подобен члену тела, совершенно лишенному жизненной энергии, которая в душе». Ибо только причастие (предполагающее «синэргию») Господу нашему Иисусу Христу, а через него и всей Животворящей Троице, дарует человеку подлинную жизнь, а без этого причастия его земное существование становится мертвенным и логично завершается безысходностью безблаготной смерти.

Итак, преп. Максим Исповедник, опираясь на Священное Писание и предшествующее святоотеческое Предание, довольно ясно изложил в рассматриваемом «вопросе» свои воззрения на смерть. Она является для него совсем не естественным фактом человеческого бытия, ибо искажает смысл и как бы умную структуру (λόγος) этого бытия, хотя отнюдь не уничтожает данный. Искажение λόγος'а естества человеческого в смерти, связанное с плотским наслаждением, превратило саму смерть в наказание, но сохранение λόγος'а, даже в его искаженном виде, т.е. в падшем состоянии человека делало смерть одновременно и благодеянием, ибо смерть неразрывно связана с муками и страданиями, а они прежде всего и препятствуют окончательному уничтожению λόγος'а богозданной природы человека. Добровольное Нисхождение, т.е. Воплощение Бога Слова целиком и полностью изменило это печальное положение человечества.

¹ В 21 «вопросе» преп. Максим говорит: «Если Сам Он (Бог. — А.С.) достиг пределов в таинственном осуществлении Вочловочивания, всячески, за исключением одного только греха, уподобившись нам и спизойдя в преисподние места земли (Ефес. 4:9), куда человека толкнула тирания греха, то, конечно, и в таинственном осуществлении обожения человека Он достигнет конца, когда всячески, за исключением только, разумеется, тождества с Собою по сущности, уподобит Себе человека и возведет его превыше всех небес, куда пребывающее там естеством величие благодати и призывает, по беспредельной благодати своей, лежащего долу человека» (Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II, с. 76).

Поскольку смерть является логическим следствием внедрения в человеческое бытие плотского наслаждения, а соответственно ненормального, скотского зачатия и рождения человека, то Рождество Христа не от семени мужского и от Девы прервало такую логическую связь. Добровольное же принятие Им муки на Кресте изменило смысл смерти, ибо она стала отныне не наказанием естества, а наказанием и осуждением греха. Само собою напрашивается предположение, что, по мнению преп. Максима, Крестная Смерть Господа в принципе соделала физическую смерть каждого человека одним только благодеянием. Однако она становится таким благодеянием только в возможности, реализация которой зависит от выбора, свободной воли и усилий человека, которые немыслимы, естественно, вне Церкви, её таинств и благодатных даров. В то же время, если эта возможность не осуществляется, то она становится еще худшим наказанием, чем она была до Рождества Христова. И опять же, как и при грехопадении первого Адама, не Бог наказывает человека (ибо от Бога исходит одно только Добро), но он сам добровольно (хотя и не всегда отдавая себе ясный отчет в этом) карает себя. В таком случае человек, как говорится в «Амбигва», вместо причастия благобытию, а затем и присно-благобытию (τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι), становится участником присно-ужаснобытия (τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι)¹; поэтому он делается добычей «ужаснейшего огня» и «червя неусыпающего», подвергающих его бесконечным мукам и постоянному пожиранию (ἀπεράντως κατεσθίει καὶ βασανίζει διηνεκῶς)². В результате физическая смерть становится духовно-телесной вечной смертью, т.е. вечным наказанием, от которого нет избавления.

Сидоров А.И.

¹ PG 91, 1392.

² См.: Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. Edidit J.H. De Clerck. Turnhout; Leuven, 1982, p. 76. В данном случае преп. Максим изъясняет высказывание св. Григория Богослова: «Есть еще и сих ужаснейший огонь, который заодно действует с червем неусыпающим, не угасим, но увековечен для злых» (*Святитель Григорий Богослов. Собрание творений*, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 568). Важно подчеркнуть, что как преп. Максим, так и св. Григорий Богослов целиком и полностью отрицают еретическое учение об «апокатастасисе».

СОДЕРЖАНИЕ

А.И.Сидоров. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество	3
--	---

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

Слово о подвижнической жизни	109
Главы о любви	136
Послание к Иоанну Кубикуларию о любви	201
Мистагогия	211
Толкование на молитву Господню	251
К Феопемпту схоластику	274
Толкование на 59 псалом	280
Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия	289
Различные богословские и домостроительные главы	343
Десять глав о добродетели и пороке	349
Комментарии	351
Приложение	
А.И.Сидоров. Смерть как наказание и смерть как благодеение согласно учению преп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию», 61)	475

В серии
«Библиотека отцов и учителей Церкви»
вышли в свет следующие издания:

- Т. I. — *Св. Иустин Философ и Мученик*. Творения. М.: «Паломникъ», 1996.
- Т. II. — *Св. Иринеи Лионский*. Творения. М.: «Паломникъ», 1996.
- Т. III. — *Блаж. Феодорит Кирский*. «История боголюбцев». М.: «Паломникъ», 1996.
- Т. IV. — *Св. Григорий Чудотворец и св. Мефодий Патарский*. Творения. М.: «Паломникъ», 1996.
- Т. V. — *Блаж. Августин, епископ Иппонийский*. Творения. М.: «Паломникъ», 1997.
- Т. VI. — *Св. Киприан Карфагенский*. Творения. М.: «Паломникъ», 1997.
- Т. VII. — *Свт. Григорий Великий Двоеслов*. Творения. М.: «Паломникъ», 1999.
- Т. VIII. — *Свт. Кирилл Александрийский*. Творения. Книга первая. М.: «Паломникъ», 2000.
- Т. IX. — *Свт. Кирилл Александрийский*. Творения. Книга вторая. М.: «Паломникъ», 2001.
- Т. X. — *Свт. Кирилл Александрийский*. Творения. Книга третья. М.: «Паломникъ», 2002.
- Т. XI. — *Преп. Макарий Египетский*. Творения. М.: «Паломникъ», 2002.
- Т. XII. — *Блаж. Феодорит Кирский*. Творения. М.: «Паломникъ», 2003.
- Т. XIII. — *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. М.: «Паломникъ», 2003.
- Т. XIV. — *Преп. Максим Исповедник*. Избранные творения. М.: «Паломникъ», 2004.

Готовятся к печати:

- Т. XV. — *Свт. Григорий Палама*. Избранные творения. М.: «Паломникъ», 2004.

**ИЗБРАННЫЕ
ТВОРЕНИЯ
ПРЕПОДОБНОГО
МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

Общая редакция
Сидоров А. И.

Редактор
Лега В. П.

ЛР 066242 от 25.12.98.

Издательство «Паломникъ»

Подписано в печать 22.09.2004. Формат 60х90^{1/16}.

Объем 31 п. л. Печать офсетная. Бумага офсетная.

Гарнитура «Таймс». Тираж 4 000 экз. Заказ № 2682.

Издательство «Паломникъ»: 127994, Москва, Сущевская, 21.

<http://www.palomnic.ru>, e-mail: palomnic@mail.ru

ГУП Московская типография №2 Федерального Агентства по печати
и массовым коммуникациям. 129085, Москва, пр-т Мира, 105. Тел.: 282-24-91