

Изабель
де Андиа

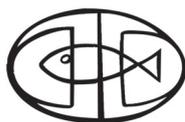
**Восточные
и западные
МИСТИКИ**



1

Изабель де Андиа

Восточные и западные мистики



Научный совет издания:

Николай Мухелишвили — председатель
Анатолий Ахутин
Петр Ашик, SJ
Галина Вдовина
Андрей Коваль
Рене Маришаль, SJ
Николай Селезнев
Дмитрий Спивак
Сергей Хоружий
Николай Шабуров

Изабель де Андиа

Восточные и западные мистики. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. — 376 с.

Ysabel de Andia, *Mystiques d'Orient et d'Occident*. Abbaye de Bellefontaine, 1994.

В книгу известной современной исследовательницы христианской мысли Изабель де Андиа вошли ее эссе и статьи, посвященные различным аспектам христианской мистической традиции. В исследовании подробно рассматривается мистический опыт и богословская мысль восточных и западных духовных писателей (Василий Великий, Исаак Сирийский, Тереза Авильская, Хуан де ла Крус, Эдит Штайн и др.), освещаются многие центральные темы христианского вероучения (Преображение, Страсти Христовы, отрицательное богословие и т.п.). Книга будет интересна как специалистам по истории религии, богословия и философии, так и всем интересующимся историей христианской культуры.

Перевод с французского *Андрея Серегина*

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012

ISBN 978-5-94342-063-5

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие монсиньора Кристофа Шёнборна	7
Предисловие отца Бориса Бобринского	10

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ ВОСТОЧНЫЕ И ЗАПАДНЫЕ МИСТИКИ, ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

I. Различие и общность	15
II. Во имя Отца и Сына и Святого Духа.....	18
III. Исихасты и кармелиты	23
IV. Современность: Сошествие во ад	31

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. МОНАХИ И ПУСТЫНИ

Глава I. Антоний Великий, Теодидакт.....	35
I. Божественное вдохновение.....	37
II. Духовные упражнения.....	39
III. Божественное наставление	43
Глава II. «Во свете Твоем мы видим свет» (Пс 35, 10). Освящение духом в <i>De Spiritu Sancto</i> Святого Василия.....	50
I. «Во Свете Твоем».....	54
II. «Мы увидим»	60
III. «Свет».....	63
Глава III. Исихия и созерцание у Исаака Сирина.....	66
Введение. Жемчужина.....	66
I. Исихия	68
II. Переход от действия к созерцанию Распятие ума	75

III. Переход от чистой молитвы к созерцанию:	
созерцание умом.....	87
Заключение.....	99

Часть вторая.
ПРЕОБРАЖЕНИЕ И КРЕСТ

Глава IV. Таинство Преображения.....	103
I. Экзегеза.....	103
II. Богословие.....	118
Глава V. Две Парусии Пронзенного Христа	130
I. Они узрят	131
II. Тот, Которого пронзили.....	134
III. Который был и есть и грядет.....	138
Глава VI. Отрицательное богословие и Крест.....	143
I. Отрицательное богословие	144
II. Крест	150
III. Распятие, смирение и созерцание	157
Заклучение. Распятое и несказанное Слово	163

Часть третья.
СТРАДАЮЩИЙ БОГ И БОГ УТЕШИТЕЛЬ

Глава VII. Страдание Слова и сострадание Бога.....	169
I. Бог пострадал.....	170
II. Божественное сострадание	173
III. Рана в сердце	178
Глава VIII. Эрос и агапе: божественная страсть любви.....	182
I. Библейский контекст	182
II. Любовь и Прекрасное	188
III. Любовь и страсть	193
IV. Распятая любовь	203
Заклучение. Путь, знак и плоды любви.....	206
Глава IX. Бог всякого утешения	
Утешение в философии и у пророков	208
I. Утешение Израиля	209

II. Скорбь и утешение	216
III. Бог всякого утешения.....	224
Заключение.....	230

Часть четвертая.

Сердце и очи

Глава X. Чистота сердца.....	235
I. Единственная любовь и простота сердца	239
II. Соблюдение сердца	244
III. Сердце – источник чистоты.....	251
Заключение. Чистота сердца.....	253
Глава XI. Имя Иисуса, Сердце и Дух. Иисусова молитва и исихазм в Восточной Церкви.....	256
I. Имя Иисуса.....	258
II. Сердце	265
III. Дух.....	270
Заключение.....	273
Глава XII. Глаза души	275
I. Душа и взгляд.....	275
II. Взгляд и сердце	284
III. Дух и взгляд.....	287

Часть пятая.

Взгляд на Кармель

Глава XIII. Человечество Христа у святой Терезы Авильской.....	297
I. Человечество Христа: дверь и путь	298
II. Пробуждение любви.....	301
III. Образ Христа в душе.....	304
IV. Прославленное человечество Христа	306
Заключение.....	310
Глава XIV. Святой Хуан де ла Крус и мистическое богословие святого Дионисия Ареопагита	311
I. Восхождение на гору Кармель	314

II. Темная ночь	319
III. Духовная песнь	336
IV. Живое пламя	344
Заключение. Синай и гора Кармель	348
Глава XV. Эдит Штайн и знак Креста	356
I. От Йом-Киппура к Освенциму	357
II. Наука креста	363
III. Жертвоприношение	368
Двойное «свидетельство» Эдит Штайн	371
Приложение	373

ПРЕДИСЛОВИЕ
МОНСИНЬОРА КРИСТОФА ШЁНБОРНА¹

Эту книгу вполне можно было бы назвать не «Восточные и западные мистики», а «Святые восточных Церквей и латинской Церкви». Здесь представлены портреты святых, а именно догмат об общении святых, сформулированный в Никео-Константинопольском Символе веры, позволяет приблизиться к тайне Церкви. Четыре «признака» Церкви — единая, святая, вселенская и апостольская — взаимосвязаны, и там, где есть святость, есть и вселенскость и тайное единство.

Образы святых — это лица людей, в которых земное смешано с небесной славой. Они сформированы своей землей, своей историей и своим языком, и все же они похожи друг на друга, ибо они похожи на Христа, ради которого они оставили все. Дух начертывает на их лицах и в их жизни образ и подобие Иисуса и устанавливает между ними общение как между членами одного тела.

Общение со святыми не есть благочестивое воспоминание о них, но источник более глубокого единения с Христом и в Нем — более глубокого единства в Церкви. Как говорится в *Катехизисе Католической церкви*: «Мы чтим память небожителей не только ради их примера, но еще более ради того, *чтобы единство всей Церкви в Духе укреплялось через братскую любовь*. Ибо как общение между христианами на земле приближает нас ко Христу, так и общение со святыми соединяет нас со Христом, от Которого исходит как от их Главы всяческая благодать и жизнь самого народа Божия» (957).

Образы Христа, они являются прообразами Церкви, которая была единой, когда родилась из пронзенного сердца Христа, и снова воссоединится во славе и посредством славы.

Комментируя первосвященническую молитву Христа в Ин 17, 21: «*да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино*», Григорий Нисский в XV Слове на *Песнь Песней* говорит: «А связующее в это единение есть слава. И что славою называется Дух Святой, этому не будет про-

¹ Викарий Вены в Австрии.

творечить никто из людей разборчивых, обратив внимание на собственные слова Господа. Ибо говорит: *“славу, которую Ты дал Мне, Я дал им”* (Ин 17, 22); потому что действительно дал ученикам такую славу Сказавший им: *“примите Духа Святого”* (Ин 20, 22). Приял же эту славу, которую всегда имел прежде бытия мира, облекшийся в естество человеческое, по прославлению которого Духом совершается всему сродственному раздаяние славы Духа, начавшись с учеников². Поэтому говорит Господь: *“славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино”* (Ин 17, 22–23)».

Первосвященнической молитве Христа за учеников из *Евангелия от Иоанна* отвечает в *Откровении* молитва Духа и Невесты, которые говорят: *«Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!»* (Откр 22, 20).

Христос, обретший славу перед лицом Отца, посылает Церкви Духа во время Пятидесятницы в виде огненных языков; а Дух в свою очередь исторгает у Церкви молитву Невесты, ожидающей возвращения Жениха.

И как многочисленны языки пламени, сошедшие на головы апостолов в Троицын день, так многочисленны и молитвы святых, возносящиеся словно фимиам к престолу Божию. Ибо не только лики святых как живые иконы предложены здесь нашему вниманию, но также и формы их молитвы: исихазм восточной Церкви или кармелитская молитва³.

Молитва есть одновременно «плод уст» (Евр 13, 15) и «вдыхания неизреченные» Духа (Рим 8, 26)⁴; и имя Иисусово, вдыхаемое и выдыхаемое в Духе, в этом беспрестанном повторении возгласа мытаря, есть в то же время обращение сердца⁵.

Молитва есть также встреча сердцем к сердцу, «лицом к лицу» или «устами к устам», согласно толкованию *Исхода* святым Хуаном де ла Крус. Об этом обмене любовью он осмеливается сказать, что через него человек становится причастен дыханию Духа в недрах Троицы⁶.

² Ср. Катехизис Католической Церкви (ККЦ), § 690.

³ Ср. ККЦ, § 2625.

⁴ Ср. ККЦ, § 2630.

⁵ Ср. ККЦ, § 2667.

⁶ Ср. ККЦ, § 2709.

Каковы бы ни были пути и традиции, христианская молитва имеет тринитарный смысл: призыв «*Авва, Отче!*» (Рим 8, 15; Гал 4, 6) и исповедание того, что Христос – Господь (1 Кор 12, 3), совершаются в Духе; и Отец в свою очередь дает Духа тому, кто о нем просит⁷. Христианская молитва является также христологической: с Христом и во Христе мы произносим «*Отче наш*» (Мф 6, 9)⁸.

Именно к молитве призывает нас этот труд, и научное оформление ряда статей нисколько не умаляет их конечной направленности на поиск Христа в общении со святыми.

Наконец, надо отметить, что эту книгу написала женщина. Это еще один голос, звучащий в контексте преклонения и заступничества, исследования и жизни. И при ее посредстве это голос Церкви-Невесты⁹, которая радуется друзьям Жениха, своим сынам или братьям во Христе.

⁷ Ср. ККЦ, § 2671.

⁸ Ср. ККЦ, § 2789.

⁹ Ср. ККЦ, § 796.

ПРЕДИСЛОВИЕ
ОТЦА БОРИСА БОБРИНСКОГО¹⁰

Сейчас, в конце XX века, когда мы присутствуем при неожиданном обострении конфликтов между двумя великими ветвями христианства — Восточной и Западной, надо радоваться всякому, даже самому скромному усилию перебросить мосты — или перекидные мостки — поверх бездны, созданной человеческими страстями. Этнические или политические конфликты последних лет, часто имеющие религиозную окраску, порождают ненависть и озлобленность, для преодоления которых едва ли хватит нескольких столетий. Меня поражает крайнее взаимное невежество восточных и западных христиан в эпоху усиливающейся глобализации, когда кажется, что информация и знание о религии застыли на месте или сводятся к зачустую карикатурным схемам. Эти схемы лишь усиливают чувство превосходства, самоуверенности, то есть неспособности различить у отделившихся братьев дуновение Духа, вновь обнаружить в иной традиции Лик Христов.

Данное собрание работ Изабель де Андия — плод многих лет исследований и преподавания, посвященных великой традиции Отцов Церкви. С тех пор как между нами завязалась близкая дружба, я мог следить за ходом ее изысканий, начиная с ее докторской диссертации, посвященной святому Иринею Лионскому¹¹, этому великому свидетелю еще не расцветшего богословия. Я бы позволил себе выразить дружеское сожаление, что ни одна из ее работ об Иринее не вошла в этот сборник, ибо во множестве отношений (мистика Евхаристии, более существенное значение Святого Духа, Христос как «возглавление» всех сущих во времени и пространстве...) святой Ириной не был бы лишним в этом паломничестве к истокам и в попытке через веру заново открыть наших Отцов.

¹⁰ Протопресвитер, декан факультета православного богословия Свято-Сергиевского института в Париже. (Предисловие написано в 1994 г.)

¹¹ Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris, 1986.

В действительности между самым интимным и глубоко личным опытом Духа и церковным учением, выражающимся в sacramентальной жизни, нет ни границы, ни разрыва.

Изабель де Андия предлагает здесь нашему вниманию некоторых духовных авторов, которые питали ее и отныне составляют плоть и кровь, глубокие корни ее жизни во Христе, ее духовного опыта. Первая часть этого сборника посвящена восточным Отцам и озаглавлена *Монахи и пустыни*. Изабель де Андия с большой проницательностью расшифровывает символический – и, стало быть, имеющий отношение к инициации, – смысл обращения и духовной брани святого Антония Великого. Это прекрасный образец анализа главных этапов его жизни, его борений и плодов Духа, которые он стяжал.

Поскольку я сам очень интересуюсь святым Василием Великим, то был рад вновь встретиться здесь с важнейшими темами его учения о Святом Духе и в особенности – с темой просвещения Духом. Святой Василий не колеблясь использует пространственные образы, например, «Дух, место поклонения» или «святые, место Духа». Кроме того, он говорит о взаимном присутствии святых и Духа друг в друге: святые присутствуют «в Духе», а Дух «в святых». Такая взаимность открывает бесконечные горизонты для наших размышлений и нашего совершенствования.

Работа, посвященная Исааку Сирину, – одна из самых тонких и проницательных в этом собрании. Изабель де Андия вводит нас в таинства молитвенного опыта одного из величайших духовных учителей христианского Востока. Благодаря детальнейшему исследованию ряда удачно выбранных текстов мы открываем области, едва доступные слову, ибо речь идет о том, что по ту сторону молитвы и о чем могут поведать лишь те, кто смог проникнуть на эти высоты (или в эти бездны).

Вторая часть сборника озаглавлена *Преображение и Крест*. Связь между этими двумя таинствами фундаментальна. Возможно, именно здесь происходит подлинная встреча между Востоком и Западом, ибо евангельское таинство Преображения (и созерцания Фаворского света) – это самое сердце восточной духовной традиции (исихазм, паламизм) и часто недооценивается или оказывается в пренебрежении на Западе. Вместе с тем, Распятие Христово как единственный путь к Славе Царствия является общим для нас. Библейское и патристическое иссле-

дование этого таинства, предпринятое Изабель де Андия, очень поучительно.

Работа о *Страдании Слова и сострадании Бога* в начале третьей части очень важна для противодействия устойчивым карикатурным изображениям Бога, которые представляют Его столь далеким и «бесстрастным», что никакие страдания Его творений не могут Его по-настоящему затронуть. Здесь, напротив, Бог выглядит уязвимым, ибо Им движет «внутренность милосердия и доброты». Эти библейские антропоморфизмы важны, чтобы правильно определить место христианской веры перед лицом опасности, исходящей от различных видов спиритуализма, которые предусматривают развоплощение или слияние с безличным и обезличивающим абсолютом.

Любовь, слово от долгого употребления ставшее почти банальным, редко постигается в своем подлинном измерении. Работа, занимающая центральное положение в этой книге, изображает ее как самоотдачу, выход из себя, экстаз, распятие Возлюбленного, отдающего свою жизнь ради своей Возлюбленной.

Духовная и церковная тема *утешения* находит свои корни и свое основание в тринитарном таинстве Бога всякого утешения (Отца), Христа Утешителя и Другого Утешителя, то есть Святого Духа. Не следовало бы, однако, напомнить здесь, что *Параклет* из текстов Иоанна Богослова обозначает не в меньшей степени Заступника или Ходатая, чем Утешителя, и что, таким образом, утешение Духа – это движение, которое совершается в самой глубине сердца и вовлекает в поиски Возлюбленного?

Четвертая часть, озаглавленная *Сердце и очи*, содержит примеры тончайшего анализа, касающегося таких богословских тем, как духовное око и взгляд души, движимой и просвещенной Духом, чистота сердца и рана любви в сердце, которое пронзено мечом Духа.

Поскольку это всего лишь предисловие, я не могу здесь подробно описывать каждое отдельное исследование. Каждое из них заслуживает того, чтобы на нем остановиться, как, например, прекрасная и насыщенная работа об *Имени Иисуса и Иисусовой молитве*. Разумеется, этой последней теме, являющейся филокалической по преимуществу, была посвящена богатейшая литература, но приятно освежить в памяти существенные черты традиций исихазма и *Добротолубия*, конечно, если при

этом демонстрируется их применимость и необходимость для христианской жизни в целом, идет ли речь об Имени Иисуса или о центральном месте сердца в духовной молитве.

Наконец, пятая и последняя часть, *Взгляд на Кармель*, вводит нас в мировоззрение некоторых «западных» духовных авторов. Тема *человечества Христа у святой Терезы Авильской* заслуживает всяческого внимания со стороны «восточного» читателя. С большой богословской проницательностью святая Тереза сама предостерегает нас от всякой попытки развоплощения при созерцании Христа — от попытки или скорее от искушения, которому святая из Авилы категорически противилась. Именно через человечество Христа мы познаем Отца, и Отец познает нас и спасает. Мы заново обнаруживаем здесь богословские основания иконотворчества, которое делает человечество Христа присутствующим для нас: «Икона, внешний образ, присутствует здесь лишь для того, чтобы еще глубже запечатлеть внутренний образ Христа в сердце». Я бы добавил, что, на мой взгляд, именно в той степени, в какой икона Христа запечатлена в душе и воссияла в ней, нарисованная икона — или слово, вербальная икона — может быть истинной и может отражать присутствие Христа по благодати Духа. Но уже не существует другого человечества Христа, кроме воскресшего и прославленного. Важно напоминать об этом вопреки всем попыткам свести видения святой Терезы к мистике Страстей, сосредоточенной на страданиях: «Красота Его воскресшего тела, — парфразирует Изабель де Андия, — Источник живой воды и огня, притягивает и питает любовь».

Возможно, самая тщательная в техническом отношении работа в этом сборнике — это компаративное исследование, посвященное теме «*мистического богословия*» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и святого Хуана де ла Крус. Наиболее интересным в этом контексте мне показалось, прежде всего, возобновление традиции размышлений на *Песнь Песней*, восходящей к Оригену и святому Григорию Нисскому, а затем продолженной святым Бернардом Клервоским. Я не рискнул бы распространяться здесь о том, как развивалось учение святого Хуана де ла Крус о «темной ночи» и может ли оно зависеть от Ареопагита. Показательно заключение, в котором Изабель де Андия специально подчеркивает тринитарный характер богословия святого Хуана, недостаточно развитый, по ее мнению, у Псевдо-Дионисия,

а также то обстоятельство, что в отличие от Ареопагита, для которого «ослепительный мрак» никогда не исчезает, святой Хуан де ла Крус предпочитает образ ночи, ибо последняя проясняется по мере того, как приближается к «восходу зари».

Кульминацией этого впечатляющего собрания является работа о «*знаке Креста*», запечатленном в жизни Эдит Штайн, которая принесла себя в жертву ради «народа Израиля», то есть «ради обращения евреев». Свидетельство (μαρτυρία) этой кармелитки XX века связывает прошлое с настоящим и напоминает нам о том, что последней целью всякой подлинной мистики является причастность Страстям — и Воскресению — Христа. Жаль, что мы не найдем здесь сравнения жизни и смерти Эдит Штайн с жизнью и смертью русской православной монахини, матери Марии Скобцовой, убитой в Равенсбруке в 1945 г. за то, что она спасла от уничтожения множество евреев. Ей также с самой юности было присуще очень ясное и частое предчувствие того, что ей придется пожертвовать Богу собственной жизнью, погибнув в огне.

Этим, увы, слишком поверхностным обзором я бы хотел засвидетельствовать ту радость и пользу, которые сам извлек из размышления над этими страницами. В действительности здесь раскрывается вся полнота таинства общения святых, общения по ту сторону времени и пространства, общения, исполненного пылкой любви к распятому и прославленному Христу. Изабель де Андия свидетельствует также о большой любви к Православию. Если бы и мы, православные, могли во все большем числе «выходить» за часто слишком застывшие границы исторического Православия и различать знаки Духа и Его живой воды в великих течениях западной духовной традиции. Именно на этом уровне и этой ценой осуществится сближение сердец, исцеление страстей, очищение ума и, наконец, воссоединение разделенных христиан.

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ
ВОСТОЧНЫЕ И ЗАПАДНЫЕ МИСТИКИ,
ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

I
Различие и общность

Что объединяет между собой сочинения столь различных авторов, как Антоний Великий и отцы из Скитской пустыни, Исаак из Ниневи (нынешний Мосул), испанские кармелиты Золотого века и Эдит Штайн, христианка еврейского происхождения, погибшая в Освенциме в 1942 г.?

Время – с IV по XX в. – и пространство их разделяют: пустыни Египта, Каппадокии или современного Ирака, суровые или магические пейзажи Кастилии или Гренады. Еще и сегодня радуется взор при виде того, как над пустыней возле Красного моря возвышается монастырь святого Антония, а над кастильским плато – стены Авилы; как радуется его и вид того островка Леринского архипелага, где святой Гонорат поселился по возвращении из лавр Палестины, подобно Кассиану, обосновавшемуся в Сен-Викторском аббатстве в Марселе.

Языки их разделяют: малоизвестные, как греческий или латынь, коптский или сирийский, или вполне «живые», как испанский; но научиться их языку значит уже «жить» с ними в близости, превосходящей время и пространство.

Все отделяет их друг от друга и от нас, но призыв Христа и любовь Иисуса объединяет их друг с другом и с нами, в Нем и ради Него.

1. Общение святых

Ибо Христос жив, и, участвуя в Его жизни, мы причащаемся к Его членам в таинстве общения святых, которому неведомы границы времени и пространства, жизни и смерти.

Дух дышит, где хочет, и люди, которых Он выбирает, чтобы сделать святыми, в свою очередь становятся источниками жизни в Духе.

Колодцами живой воды в пустыне.

Речь здесь идет не о занятиях «сравнительным» или «эку-

меническим мистиковедением», но о поиске живой воды для утоления жажды, для того, чтобы, продолжительное время созерцая Иисуса глазами тех, кто Его любит, вместе с ними и подобно им стать учениками, следующими за Ним.

Лишь если последовать за Христом или пойти в школу Христа, эти страницы откроют весь свой смысл, даже если он кажется неясным или далеким, ибо они говорят о Нем и могут быть поняты только через Него.

Именно в таинстве усыновления, в котором Дух делает из нас, христиан, сыновей в Сыне и формирует облик детей Божиих по образу и подобию Единственного Возлюбленного Сына; в таинстве святости Церкви, где Дух запечатлевает Евангелие в жизни святых; в таинстве нашей веры в единого Бога и Господа Иисуса Христа мы можем вступить в общение с нашими братьями во Христе, которые суть Его живые иконы.

Но эти иконы открыты для любого взгляда, и эти тексты может читать любой.

2. Sequela Christi (следование за Христом)

Во всяком случае речь не идет о «литературе» или о «духовных текстах» как литературном жанре, но о призыве Христа, который однажды услышал некий юноша...

Когда Антоний услышал в церкви слова Евангелия: *«Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим... и следуй за Мною»*¹², — он услышал, как Само Слово говорит с ним. Именно в этой простоте слушания, когда речь — не мертвая буква, но живая Личность, Слово жизни, святые читали или слушали Евангелие. Надо не задерживаться на толковании текста, но слушать возлюбленного Сына, к Которому благоволил Отец и Которого Он требует слушать. Но открывает слух сердца Дух.

Раскроем для начала ту страницу *Жития Антония* (гл. 49) св. Афанасия, патриарха Александрийского, где описывается, как Антоний сидит на берегу Нила, глядя на плывущие мимо корабли и собираясь сесть на один из них. Именно тогда он слышит некий «голос свыше»:

«Куда и зачем идешь, Антоний?»

Этот вопрос обращен к нам, даже если ответить на него мо-

¹² Мф 19, 21; РГ 26, 841С.

жет лишь сам Антоний: «Поскольку народ не дает пребывать мне в покое, то хочу идти в верхнюю Фиваиду». Тогда голос говорит: «Если действительно хочешь пребывать в покое, иди теперь во внутреннюю пустыню».

Опять же Глас Божий вопрошает и указывает путь осуществления того желания, которое Он Сам породил: «Иди во внутреннюю пустыню».

Пропуски и умолчания — это плоды случайности или сдержанности; можно было бы сказать или написать что-то другое, но написанное здесь — признак глубокого созвучия с «внутренней пустыней».

Персонажи, выбранные здесь по духовному родству, свидетельствующему о духовной преемственности, — это монахи или отшельники: Антоний Великий, Исаак Сирий, испанский кармелит Хуан де ла Крус. Их объединяет один и тот же призыв к уединению, уверенность, что именно в пустыне Бог говорит сердцу Своей твари.

Связь между пустыней и сердцем была возведена великими пророками Израиля, Осией и Иеремией, еще до того как она была пережита на опыте исихастами и кармелитами.

3. Восток и Запад, вчера и сегодня

Но зачем объединять в одном сборнике исследования об «исихазме у Исаака Сирина», несторианского монаха и епископа, родившегося в Катаре, недалеко от Персидского залива, и жившего в горах между Ираком и Ираном, и о «мистическом богословии у Хуана де ла Крус», поэта и реформатора кармелитского ордена, который родился в Фонтверосе (Кастилия) и умер в Убедо (Андалузия), а большинство своих трудов написал в монастыре Мучеников на холме, где стоит мавританский дворец Альгамбра, чьи фонтаны и сады послужили фоном для Комментария к его *Духовной песни*?

Не следовало бы посвятить реформаторам кармелитского ордена и их сестре Бенедикте, погибшей в Освенциме, отдельную книгу? Это возражение мотивируется желанием классифицировать жанры и типы духовности, но не любовью к обеим традициям.

По милости Божией, ибо в этих вещах не бывает случайности, я постепенно узнала и сильно полюбила Отцов и святых Восточных церквей и Римской западной церкви, а по мере того,

как проходит жизнь, последовательность времени стирается в непрерывности любви.

Зачем разделять то, что нам было дано для жизни в любви Христовой? Разве не в единстве любви Отца и Сына принимается и обосновывается всякая любовь?

Сегодня, в конце XX века, видевшего, как рухнула стена, разделявшая западную и восточную Европу, христиане более чем когда-либо нуждаются в приобщении к духовным истокам, которые оживляли и еще будут оживлять их историю, истерзанную столькими расколами и войнами, весь ужас которых как бы суммирует в себе слово «Освенцим».

Ибо существует несомненная связь между Хуаном де ла Крус и Освенцимом, где погибла в газовой камере Эдит Штайн, дочь Израиля и кармелитка, как существует связь и между кротким Серафимом Саровским и музеем атеизма в Москве, где тайно покоилось его тело.

Жизнь Духа течет повсюду, ибо это жизнь Распятого и Воскресшего.

II

Во имя Отца и Сына и Святого Духа

1. В центре этой книги — тайна Иисуса

На пророческом возвещении Его Страстей через ослепительную славу Преображения основывается призыв взять крест, чтобы следовать за Ним: *«если кто хочет идти за Мною... возьми крест свой и следуй за Мною»*¹³; подобно тому, как таинственная необходимость Его Пасхи: *«...надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою»*¹⁴, — раскрывает смысл Писания.

Преображение и Крест

Крест — ось мира, ключ к толкованию Писания, путь христианской мудрости.

С помощью креста Антоний изгоняет демонов из египетских гробниц и адских глубин человеческого сердца.

¹³ Мф 16, 24; Мк 8, 24; Лк 9, 23.

¹⁴ Лк 24, 26.

Взойдя на крест через распятие ума, после распятия страстей и достижения бесстрастия, Исаак обретает покой и сладость исихастского созерцания.

И Хуан де ла Крус, как и Бенедикта Креста, решили носить имя креста и поставить его в центре всей своей жизни.

Тот, кто хочет достичь славы, не пройдя через крест, не познал Христа, скажет Хуан де ла Крус; а одно из последних восклицаний Эдит Штайн на пути в Освенцим¹⁵ — это *Ave crux, spes unica* (Здравствуй, крест, единственная надежда).

Само Преображение Христа есть провозвестие Его Страстей, «исхода, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме»¹⁶. Преображение есть обратная сторона случившегося в Гефсиманском саду. То же святое лицо, что блистало, как солнце, на горе Фавор, покрылось кровавым потом во время Гефсиманской скорби. И как на Своего возлюбленного Сына, в котором Его благоволение, Отец указывает на Того, Кто согласился, чтобы свершилась воля Божия и чаша не миновала Его.

Это таинство Преображения показалось мне сущностью *sequela Christi* (следования за Христом), но также — сущностью отношения между Ветхим и Новым заветами и между Востоком и Западом.

Искать единство Восточной и Западной Церквей следует не только в семи вселенских соборах, но и в созерцании таинств жизни Христовой — таинства Воплощения Слова по «снисхождению» Божиему, таинства кенозиса и унижения вплоть до крестной смерти по человеколюбию Божиему, и таинства Его вознесения во славе, в Духе, пред лице Отца.

При перечитывании этих текстов «свет Христов» озарил меня почти что помимо моей воли: если одиночество Иисуса в Его преданности Отцу и оставленности Отцом упоминалось в статье об «Утешении», то заголовки «Восход солнца» и «Истинный свет» указывают на ослепительный свет Его Преображения.

Христос — Восток

Иисус есть истинный Восток, и противоположность Востока

¹⁵ Поскольку я никогда не отделяла восточную точку зрения от западной, Библия, Слово Божие, всегда была точкой отсчета всех моих богословских размышлений, а через Библию — тайна Израиля, неотделимая от тайны Церкви, которую нельзя помыслить без тайны Израиля.

¹⁶ Лк 9, 31.

и Запада, столь определенную в географической или исторической перспективе, нельзя абсолютизировать в церковной сфере. Даже метафора двух легких рискует скрыть единство тела.

Лишь через отношение к единственному, непреходящему Востоку церкви Востока и Запада могут понять друг друга и вступить в общение; лишь к *Солнцу праведности*, восходящему в мире, где царит тень смерти, стекуются народы.

Таинство Эпифании восходящего Солнца, *Sol salutis* (Солнца спасения) или *Sol iustitiae* (Солнца праведности) — это таинство двойного возведения о спасении: Израилю, в Иерусалимском храме, где старец Симеон принимает Перворожденного, «утешение» и «славу Израиля», и язычникам, поклонение которых было явлено Магами, пришедшими с Востока.

Еще и сегодня христиане апостола Фомы в Индии почитают Магов как своих далеких предков, и слава Христа восходит также над берегами Ганга.

Свет Слова и Троица

Но «Свет» как христологическое имя имеет не только «домостроительный» смысл, касающийся эпифании Слова во плоти, но и «теологический» смысл Слова как «Света истинного, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» согласно Прологу из Евангелия от Иоанна (Ин 1, 9) или как второго Лица Троицы, исповедуемого в Никейском символе как «Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна».

Уже Евангелие от Иоанна открыло одновременно и что Бог есть «свет» (Ин 1, 5), и что Иисус есть «жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин 1, 4), но только Афанасию, патриарху Александрийскому, довелось отстоять на Никейском Соборе единосущие Отца и Сына, «Света от Света... рожденна», а святому Василию и каппадокийским отцам — показать на Константинопольском соборе общение (κοινωνία) Отца, Сына и Духа, Который «почитается и прославляется совместно» с Отцом и Сыном в единой тринитарной и крещальной доксологии.

В трактате *Против Евномия* Василий применил к отношению между Отцом и Сыном фразу из Пс 35, 10: «Во свете Твоем мы видим свет», но в *Трактате о Святом Духе* он применяет ее к отношению между Сыном и Духом. В Свете Духа сияет Свет Сына, совершенного Образа Отца, Источника Света и Прообраза Образа.

И если Василий увидел, что именно в освящении Духом лик Сына озаряется сиянием веры, то Палама постиг, что световые вибрации Преображения неотделимы от энергий Духа Святого.

Это отношение Духа, Который есть Свет, к Сыну, Свету, рожденному от Света, то есть Отца, есть продолжение тайны Иисуса в тайне Троицы. Свет — это не только излучение невыносимой красоты преображенного Иисуса, но ускользящее от всякого взора тройственное сияние световых взаимодействий между божественными Лицами.

Григорий Назианзин в одном из *Слов о богословии* дает блистательный образ такой игры света внутри Троицы, образ, который, достигая пика своей выразительности, одновременно отрицает сам себя:

«Слышал я также, что некто находил искомое подобие в солнечном отблеске, который является на стене и сотрясается от движения вод, когда луч, собранный воздушною средою и потом рассеянный отражающею поверхностью, приходит в странное колебание; ибо от многочисленных и частых движений перебегает он с места на место, составляя не столько одно, сколько многое, и не столь многое, сколько одно; потому что по быстроте сближений и расхождений ускользает прежде, нежели уловит его взор»¹⁷.

Греки любили свет, и именно в Анатолии святой Иоанн написал, в Эфесе, *Пролог* к своему *Евангелию*, а каппадокийцы перевели непостижимое таинство отношений Отца, Сына и Духа на язык световых образов.

Исповедание таинства Троицы есть крещальное исповедание.

2. Просвещающий Дух

«Он есть начало освящения, мысленный свет, доставляющий Собою всякой разумной силе при искании истины как бы некоторую очевидность... Поэтому, кто очистился от срамоты, которую произвел в себе грехом, возвратился к естественной красоте, чрез очищение как бы возвратил древний вид царскому образу, тот единственно может приблизиться к Утешителю. И Он, как солнце, которым встречено чистое око, в Себе Самом покажет тебе образ Невидимого. А в блаженном созерцании образа увидишь неизреченную красоту Первообраза»¹⁸.

¹⁷ Григорий Богослов, Слово 31, О богословии, 5, О Святом Духе, 32.

¹⁸ Василий Великий, О Святом Духе, 9.

Это Дух освещает красоту Иисусова лика, Образа *неизреченной красоты* Отца.

Это в Духе мы говорим: «*Авва, Отче!*»¹⁹ и «*Иисус – Господь!*»²⁰, и молитва Иисуса проникнута Духом.

Грешники, предстоящие милосердной и прощающей любви, нечестивцы перед лицом поядающей славы. Сожженные славой.

Это Дух очищает сердце, и Он же сжигает сердце, касаясь его одновременно как огонь и бальзам.

Это Дух открывает духовные чувства для славы, наполняющей их.

Это Дух утешает, умиротворяет и смягчает душу Своей кроткой сладостью и божественным веселием.

Во всех блаженствах действует Дух, а происходит это – в материнской груди Марии. Она упоминается здесь редко или лишь как утешительница скорбящих, но всякое молчание и всякая отрешенность полны ею, и это она привлекает Дух к Церкви.

Это Дух *соединяется с моим духом*²¹ в единении любви, изобильно изливая ее в сердце²².

Это Дух молится «*воздыханиями неизреченными*»²³, вопрошая, что угодно Отцу для Его детей.

Огненная молитва. Живое Пламя.

В «Иисусовой молитве» я признаю себя грешницей перед ранимой любовью; в «пылающей молитве» я знаю, что меня сжигает слава Бога Живого, приготавливающего меня для встречи в вечности.

Ибо мы сотворены не для земли, мы сотворены, чтобы видеть Бога, и желание видеть Его истребляет в нас все земные желания.

Смерть близка: монастырская практика «размышления о смерти» есть лишь обратная сторона эсхатологической надежды на Второе пришествие Христа. Дух и Невеста говорят: «*Прииди! Маранафа!*»²⁴.

¹⁹ Рим 8, 15; Гал 4, 6.

²⁰ Ср. 1 Кор 12, 3.

²¹ Ср. 1 Кор 6, 17.

²² Ср. Рим 5, 5.

²³ Рим 8, 26.

²⁴ Откр 22, 17.

III

Исихасты и кармелиты

Восточную мистику часто противопоставляли западной как мистику света — мистике ночи. Этот вопрос был снова затронут Иринеем Осэрром в его статье «Les orientaux connaissent-ils les “nuits” de saint Jean de la Croix?» («Знали ли на Востоке “ночи” святого Хуана де ла Крус?»)²⁵. Идя по его стопам, я хотела бы здесь в общих чертах сопоставить святого Хуана де ла Крус и Исаака Сирина, которым посвящены наиболее важные работы из этого сборника. Это покажет правомерность их объединения в одной книге.

Мне всегда казалось, что Исаак Сирина, великий восточный мистик, и Хуан де ла Крус, мистический учитель западной Церкви, близки в своем чувстве Абсолюта и Креста.

Исаак Ниневийский, несторианский монах, живший в VII веке, уроженец Катара из района Персидского залива, — один из величайших мистиков сирийской традиции.

Благодаря переводу его сочинений на греческий в Лавре Саввы Освященного в Палестине IX века и месту, которое они занимают в русском *Добротолюбии*²⁶, его труды — через Оптинский монастырь — получили широкое распространение в России. Достоевский упоминает его в *Братьях Карамазовых*²⁷. И Иван Киреевский²⁸, один из основателей славянофильства,

²⁵ I. HAUSHERR, «Les orientaux connaissent-ils les “nuits” de saint Jean de la Croix?» // *Hésychasme et prière*, OCA 167, Rome, p. 87–128.

²⁶ *Добротолюбие* (Москва, 1885), собранное Феофаном Затворником, содержит гораздо более полный перевод сочинений Исаака, чем тот, что был сделан Паисием Величковским, издавшим их славянскую версию в 1787 г.

²⁷ Кто не помнит то знаменитое место в *Братьях Карамазовых*, где Иван приходит к больному Смердякову и слышит от него рассказ об убийстве Карамазова-отца? Входя в комнату, Иван замечает лежащую на ночном столике Смердякова желтую книжку, озаглавленную: *Святого отца нашего Исаака Сирина слова*. В этой книге спрятаны деньги Фёдора Карамазова, мотив преступления.

²⁸ И. В. КИРЕЕВСКИЙ, В ответ А.С. Хомякову: «Все святые отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. *Исаак Сирина, глубокомысленнейшее из всех философских писаний*, до сих пор еще находится в списках XII–XIII

видит в нем одного из Отцов восточной традиции, к которой он причисляет и себя.

Что касается святого Хуана де ла Крус, его труды, малоизвестные в греческом мире, распространялись в Индии индийскими кармелитами, и Анри ле Со показал их актуальность для индийской мысли²⁹.

1. Святой Хуан де ла Крус

Комментируя первую строку из стихотворения *Темная ночь души* — «В ночи неизреченной», — он пишет:

«...надлежит знать, что для того, чтобы душа достигла состояния совершенства, обыкновенно она должна сперва пройти через два главных рода *ночи*, которые духовные [учителя] называют очищениями души. Мы называем их тут *ночами*, потому что, как в одной, так и в другой, душа идёт словно ночью, в потёмках»³⁰.

Первая ночь — это ночь чувств, вторая — ночь ума; первая касается начинающих, вторая — совершенствующихся.

Но если можно отличать одну ночь от другой с точки зрения различных способностей души, которые затрагиваются ими, то весь путь души к Богу представляет собой одну-единственную ночь, которая начинается с отречения от привязанности к вещам этого мира, продолжается как «путь, которым должна идти душа к этому единению, каковое есть вера, столь же темная для ума, как ночь», и заканчивается в «Боге, Который в этой жизни есть для души не что иное, как темная ночь». И святой Хуан де ла Крус заключает:

«Все эти три части ночи есть одна ночь».

Тайна невидимого Бога погружает душу в ночь веры и скрывает ее от мира и от самой себя, откладывая познание того, что есть Он и что есть она, до наступления блаженного созерцания, когда Жених и Невеста увидятся лицом к лицу. Близость этого видения — это утренняя заря.

Это погружение в ночную тьму во второй книге *Темной ночи*

веков. И эти монастыри были в живом, беспрестанном соприкосновении с народом. Какое просвещение в нашем подлом классе не вправе мы заключить из этого одного факта!».

²⁹ HENRI LE SAULX, «L'Inde et le Carmel» // *Les yeux de lumière*, Paris, 1979, pp. 65–99.

³⁰ Святой Хуан де ла Крус, Восхождение на гору Кармель, I, 1, 1.

души (2 Н 5 – 2 Н 12) соответствует этапам Страстей Христовых, последовательность которых акцентируется при помощи великих Псалмов о Страстях:

псалом 68, 2: «*Спаси меня, Боже, ибо воды дошли до души [моей]*» – выражает «разрушение самой субстанции души» или смерть,

псалом 54, 16: «*...да сойдут они живыми в ад*» – схождение во ад,

псалом 72, 22: «*Я был сведен к ничто и не ведал (ad nihil redactus sum et nescivi)*» – окончательное уничтожение (2 Н 8, 2).

«Быть сведенным к ничто» и «ничего не знать» – такова радикальность темной ночи. Неведение души в пассивности претерпевания и преданности Богу. Nada (ничто) святого Хуана откликается на *nihil* псалмопевца в Вульгате, латинской версии Библии³¹.

Но если ночи присущ пасхальный смысл, как можно утверждать, что она была неизвестна в восточной традиции?

Разумеется, образ ночи встречается уже у Оригена в его *Комментарии на Матфея*, там, где речь идет о стихнувшей буре, но та «ночь» есть помрачение души вследствие страстей и искушений, а не темнота веры. Там сказано:

«Когда же... мы проведем во тьме искушений три ночные стражи, – первая стража [обозначает] отца тьмы и порока; вторая – его сына, *противящегося и превозносящегося против всего, называемого Богом или святынею* (ср. 2 Фес 2, 4); третья же – духа, противоположного Духу Святому, – то в таком случае мы будем верить, что по наступлении четвертой стражи, когда «*ночь прошла, а день приблизился*» (Рим 13, 12), к нам придет Сын Божий, чтобы приуготовить для нас *море, идя по нему* (ср. Мф 14, 25). И когда увидим явившееся нам Слово, то прежде, чем ясно понять, что это Спаситель сошел к нам, мы *встревовожимся*, все еще думая, что видим *призрак*, и в испуге *вскричим* (ср. Мф 14, 26); но Он *тотчас заговорит* с нами и *скажет: ободритесь, это Я, не бойтесь* (ср. Мф 14, 27)»³².

Четвертая стража ночи, когда приходит Слово и успокаивает душу Своим приходом, могла бы соответствовать той «умиротворенной ночи перед рассветом» (*la noche sosegada en par de los*

³¹ Ведь первое различие между различными восточными и западными традициями – это различные точки отсчета этих традиций: греческая Библия, или Септуагинта, сирийская, или Пешитта, латинская, или Вульгата.

³² Ориген, *Комментарий на Евангелие от Матфея*, XI, 6 – на Мф 14, 22–36.

levantes de la aurora)³³ из *Духовной песни*, что бледнеет по мере приближения Христа, восходящего Солнца.

Согласно Жану Орсибалу, Хуан де ла Крус мог позаимствовать мотив ночи из комментария Таулера на чудесный улов³⁴, но если евангельский образ стихнувшей ночной бури становится предметом аллегорического толкования Оригена о тройном искушении демонической троицей и Слове, умиротворяющем бурю страстей в душе, все же восточная традиция не обращалась к нему для выражения духовного опыта.

Восточная мистика есть прежде всего мистика света, и ее самые выдающиеся представители — это Псевдо-Макарий, Симеон Новый Богослов и Палама³⁵, однако, сирийская мистика носит более «ночной» характер, чем греческая, так как на нее повлияли как Евагрий, оказавший влияние на всю восточную мистику — И. Осэрр показал это в многочисленных статьях, — так и Псевдо-Дионисий Ареопагит с его «мистическим мраком неведения», если верить тому, что пишет Р. Бёлэ в своей замечательной книге *Нетварный свет*³⁶.

2. Исаак Сирий

Мы сталкиваемся с мотивом ночи также у Исаака Сирина.

Исаак описывает две ночи в 48-й и 49-й главах (изд. Bedjan), которые, согласно Осэрру, соответствуют ночи «деятельного» (πρακτικός) и ночи «познающего» (γνωστικός).

³³ ХУАН ДЕ ЛА КРУС, *Духовная песнь В*, 15.

³⁴ J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, *Présence de Carmel* №6, Paris, 1966, p. 117–118: «Таулер говорил о “темной и мрачной ночи” («Enim vero post hanc noctem obscuram et tenebrosam, lux profecto clarissima succedit» [Однако, за этой темной и мрачной ночью, конечно, следует яснейший свет], *Sermon pour le commun de plusieurs martyrs*, trad. Surius, 1556, p. 423a et trad. Noël, t.V, p. 344), и он описал ее в связи с евангельской историей о чудесном улове как состояние, в котором “более не довольствуются тем, что имеют, а того, что должно было бы нас освободить, этого еще не имеют... и помещенные между двух крайностей, испытывают жесточайшие страдания”; но за ними, рано или поздно, последует сияющий день и «божественное рождение», которое вознаградит совершенной “преданностью благому божественному наслаждению”» (II^e *Sermon pour le Ve dimanche après la Trinité*, №4, trad. Noël, t.III, p. 341).

³⁵ V. LOSSKY, «La théologie de la Lumière» // *Dieu vivant*, №5.

³⁶ Ср. R. BEULAY, *La Lumière créée*. Introduction à la mystique syriaque, Chevetogne, 1988.

Только 48-я глава, озаглавленная «*Об изменении света и тьмы, какое бывает в душе во всякое время, и об уклонении ее к десным или шуим*», была переведена на греческий как *Слово 57*.

«Этот час, — говорит Исаак, — исполнен отчаяния и страха: надежда на Бога и утешение веры в Него совершенно отходят от души, и вся она всецело исполняется сомнения и страха».

Что остается делать? Спать!

«А я предложу тебе, человек, и дам совет: если не имеешь силы совладать с собою и пасть на лице свое в молитве, то облеки голову свою плащом твоим и спи, пока не пройдет для тебя этот час омрачения, но не выходи из своей кельи»³⁷.

Таковы два совета на время скорби:

— сон, которому предавались и ученики в Гефсиманском саду, пока Учитель, «преклонив колени» в час скорби «молился», чтобы чаша сия была пронесена мимо Него³⁸;

— пребывание в келье.

Обернуть голову плащом надо, чтобы монах стал похож на мертвеца, чья голова завернута в саван. Келья в таком случае есть могила, которую он не должен покидать, пока его душа в смертельной опасности.

Следующая глава называется «*О скорбной тьме, которая случается в безмолвии с теми, кто живет жизнью познания*»:

«Даже если в это время наше сердце мертво и мы совсем не можем молиться и не знаем что сказать, ибо никакое слово просьбы, никакое моление нам не подходит, будем постоянно лежать, простершись ниц»³⁹.

Последнее испытание наступает, когда желание молитвы исчезает и само сердце «мертво». Бог отступает. Но здесь Исаак требует от монаха молитвы скорбящего Христа: оставаться «простертым ниц» в «беспременной» молитве.

³⁷ Исаак Сирин, Слово 48. [Цитаты из Исаака Сирина здесь и далее приводятся (иногда с небольшими исправлениями) по изданию: Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбивого града Ниневи. Слова подвижнические. Издание третье, исправленное. Сергиев Посад, 1911. — *Прим. пер.*]

³⁸ Лк 22, 39–45.

³⁹ Исаак Сирин, Слово 49.

Таким образом, есть две ночи, которые соответствуют двум состояниям: состоянию *πρακτικός* (деятельного) и состоянию *γνωστικός* (познающего). Цель *πράξις* (деятельности) — *ἀπάθεια* (бесстрастие), то есть освобождение от страстей, тогда как цель *θεωρία* (созерцания) — утверждение души в духовной молитве.

Различение *πράξις* (деятельности) и *θεωρία* (созерцания) не соответствует в точности различению между ночью чувств и ночью ума или между деятельными и страдательными очищениями у святого Хуана.

Евагрий определяет оба этих состояния через отношение к уму (*νοῦς*).

«*Бесстрастие* (*ἀπάθεια*) есть цвет делания, — говорит Евагрий, — делание создается соблюдением заповедей» (*Слово о духовном делании*, 81). *Ἀπάθεια* (бесстрастие) есть одновременно духовная борьба — «ум (*νοῦς*), ведущий страстную брань... подобен сражающемуся в ночи» (*Слово о духовном делании*, 83) — и «дар Божий» (*Сотница I*, 37).

Что касается духовной молитвы, Евагрий определяет ее как «состояние ума (*κατάστασις νοῦς*)». Это определение будет позаимствовано Исааком Ниневийским⁴⁰, который противопоставит ее устной (*recitative*) молитве. Но переводчики Евагрия в X в., два сирийских монаха из монастыря святого Саввы, центра антиоригенизма, припишут цитату из Евагрия Григорию Великому.

Эти исправления сирийского текста греческими переводчиками позволяют современному читателю, если его интересует скорее духовная практика, чем история догматов, почувствовать, что духовный опыт отшельников, предпочитавших пустыню управлению Церковью — а Исаак вскоре после своего назначения епископом отказался от служения в таком крупном городе, как Ниневия, чтобы вернуться в пустыню, — не может быть отделен от церковной жизни, то есть от осуждения оригенизма или несторианства, предшествовавшего времени Исаака Сирина, или Тридентского собора и контрреформации в Испании во времена Филиппа II и Хуана де ла Крус.

В действительности это гностическое искушение — ставить себя выше Церкви и догматов, дабы подпитывать духовную жизнь, которая более не сосредоточена на Христе и Церкви. Это

⁴⁰ ИСААК СИРИН, Слово 32, OS, p. 202; Беседа 23, АН, p. 121.

искушение современных гностических течений, которые на самом деле представляют собой не знание, но псевдо-знание⁴¹.

Но вернемся к ночи «деятельного» и к ночи «познающего».

Эти две ночи у Исаака соответствуют двум распятиям: распятию чувства и воли через аскезу и распятию ума через духовную молитву. Лишь будучи распят для мира монах может взойти на крест с Христом и стать «исихастом».

Каков же итог духовной жизни? Это жизнь, освобожденная от страстей, жизнь в единении с Богом и в постоянной молитве, жизнь, проводимая в кармелитской молитве или в «чистой молитве» по Исааку. Жизнь в Духе, преображающая плотского человека в человека духовного.

Остается еще один вопрос: встречается ли у восточных авторов различие между деятельными и страдательными очищениями?

Разумеется, для всей христианской мистики характерна схожая аскеза, настаивающая на посте, молитве и бдении ради стойкости в духовной борьбе и достижения *бесстрастия*, но точки зрения Востока и Запада все же различны.

С одной стороны, восточная духовность не проводит четкого различия между «страдательностью» души в испытании и ее «деятельностью» в духовной борьбе, так как эти два состояния теснейшим образом переплетены. Испытание и искушение обозначаются одним и тем же греческим словом *πειρασμός*, и если искушение исходит от беса, то испытание допускается Богом и всякий праведник должен через него пройти. Именно оно, согласно Прем 2, 19, позволяет «узнать смирение» праведника. И Антоний также показывает ценность испытания: «Никто не сможет войти в Царствие Небесное без испытания (*ἀπειραστος*). Ибо устрани, говорит он, испытания, и никто не спасется» (*Изречения Отцов в алфавитном порядке*, 5)

С другой стороны, если мистика кармелитов развивает пре-

⁴¹ Греческое заглавие *Adversus Haereses* Иринея Лионского – «Обличение и опровержение лжеименного знания». Еретики, говорит Иринея, «под предлогом знания совращают многих и отвращают от Творца и Украсителя вселенной... они нарочно искусными оборотами слов увлекают простых людей к пытливости, а между тем губят этих несчастных, не могущих отличить лжи от истины, возбуждая в них богохульные и нечестивые мысли против Творца» (Предисловие, 1). Актуальность мысли Иринея перед лицом современного «лжеименного гнозиса» очевидна.

имущественно тему «наказаний и страданий» души, то в центре восточных аскетических трактатов, от *Жизни Антония* и *Антирретика (Прекословящего)* Евагрия до *Лествицы* святого Иоанна Лествичника, стоит демонология.

Великая духовная борьба — это борьба за молитву.

Евагрий в своем трактате *О молитве*, который некогда приписывали святому Нилу, предупреждает нас:

«Бес весьма завидует молящемуся человеку и использует все средства, чтобы сбить его с цели»⁴².

А также:

«Всякая брань, возникающая между нами и нечистыми бесами, ведется только из-за духовной молитвы и ничего другого»⁴³.

Молящиеся должны победить мысли, вызываемые бесами, и в особенности бесом акедии (уныния)⁴⁴, которая, согласно Диадоху Фотикийскому, ведет душу через избыток скорби «в нечаяние и безнадежие»⁴⁵.

Так, согласно Диадоху, как и для святого Игнатия Лойолы в *Духовных упражнениях*⁴⁶, злые духи узнаются по тому, что они ведут душу к умалению веры, надежды и любви, тогда как утешение души ангелами или самим Духом Святым умножает в ней веру, надежду и любовь.

Духовный рост с точки зрения теологических добродетелей есть, таким образом, знак жизни в Духе, и все очищения души в *Темной ночи* были не чем иным, как очищениями веры, надежды и любви.

Любви подвластно все.

Если опыт ночи у восточных и западных мистиков схож в том, что, с одной стороны, он есть христианский опыт агонии и креста, а с другой — опыт плодов Духа, венчающих царство любви, то их духовный опыт все же выражается в формах двух раз-

⁴² Евагрий, Слово о молитве, 47 // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. «Мартис», 1994, стр. 81 (пер. А.И. Сидорова).

⁴³ Евагрий, Слово о молитве, 50, стр. 82.

⁴⁴ Евагрий, Слово о духовном делании, 12; ср. Nilus, De Octo vitiis, Cordelier III, p. 205.

⁴⁵ Диадох, Подвижническое слово, гл. 69.

⁴⁶ Игнатий Лойола, Духовные упражнения, №316 (определение утешения) и №317 (определение духовной безутешности).

личных традиций: таково влияние Евагрия на Востоке и, не говоря об Августине, Оригена и Псевдо-Дионисия – на Западе.

Стоит отметить, что именно такие греческие авторы, как Ориген и Псевдо-Дионисий, благодаря латинскому переводу их сочинений, сделанному, соответственно, Руфином или Иоанном Скотом Эриугеной, оказали большее влияние на Запад, чем на Восток, откуда они вышли, и таким образом внесли свой вклад в формирование различия между восточной и западной духовностью. Без *Комментария на Песнь Песней* Оригена ни святой Бернард, ни Гийом де Сен-Тьерри, возможно, не написали бы собственных комментариев на *Песнь Песней*, а без *Мистического богословия* Псевдо-Дионисия другой таинственный автор не сочинил бы *Облако неведения*.

И *Духовная песнь* святого Хуана де ла Крус есть отголосок как *Комментариев на Песнь Песней*, так и *Мистического богословия* Псевдо-Дионисия, которого он цитирует даже и том случае, когда преодолевает его влияние, определяя мистическое богословие прежде всего как «науку любви». Запад не прекращал смотреть на Восток.

IV

Современность: Сошествие во ад

Эдит Штайн – последний персонаж, о котором идет речь в этом сборнике.

Вместе с ней открывается сцена XX века.

Если оставаться на исторической точке зрения, вполне может показаться, что современность в одно и то же время расколола изнутри сам Запад вследствие «драмы атеистического гуманизма»⁴⁷ и еще сильнее отделила рационалистический и

⁴⁷ «...существенно важная часть мыслящей элиты западного общества отрывается от своих христианских истоков и отвращается от Бога, – писал во время войны отец Анри де Любак в *Предисловии* к своей книге *Драма атеистического гуманизма*. – ...Гуманизм позитивизма, гуманизм марксизма, гуманизм нищезанятия – это нечто куда большее, чем просто безбожие как таковое, ибо то отрицание, которое положено в основу каждого из них, представляет собой антитеизм, противление Богу, а если точнее – то это антихристианство» (А. де Любак, *Драма атеистического гуманизма*, «Христианская Россия», Милан-Москва, 1997, стр. 3–4).

технический мир Запада от мира Востока, все еще проникнутого символическими представлениями и поведением.

И все же есть один духовный опыт, общий для этого XX столетия: сошествие во ад.

Представление об аде претерпело изменения от дантова ада, который выводит к чистилищу и небесам, до замкнутого ада *За закрытыми дверьми*, где больше нет глубины ада, соотносящейся с высотой неба.

Это ад лагерей смерти, где смерть приходит с неба, как удуще перед тем, как печи крематория превратят тела в пепел.

Чистый ужас. Невообразимый. Непостижимый. Неописуемый. Все эпитеты отрицательного богословия оказываются недостаточными, чтобы выразить не преизобиливание блага, но избыток зла. И, как в *Мистическом богословии*, лишь молчание уместно, ибо оно по ту сторону всего.

Во все эпохи Бог призывает своих святых, дабы они, пройдя сквозь душевное и телесное мученичество, испытали церковные и мирские распри. И этот призыв к святости не знает никаких границ.

Жизнь двух святых свидетельствует об этом общем опыте схождения во ад: молодой кармелитки Терезы из Лизье на Западе, желавшей «сесть за стол грешников», и афонского монаха Силуана, которому Христос сказал: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся». Эти слова столь тяжелы, что нет необходимости их комментировать. Тем не менее, они не были бы так мучительны, если бы тот, кто жил в аду, не вкусил неба.

Тереза не перестает говорить о небе, в которое она верит изо всех сил, даже когда думает, что уже ни во что не верит, и Силуан поет *Адамов плач* об изгнании из рая.

И все же «смиранный Дух Святой» научил их единственному пути Христа, на котором побеждаются бесовские нападки — смирению и младенчеству.

На земле, как и на небе, царство Божие — только одно.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

МОНАХИ И ПУСТЫНИ

ГЛАВА I
АНТОНИЙ ВЕЛИКИЙ, ТЕОДИДАКТ¹

В *Житии Антония*² есть центральная сцена, где определяется судьба Антония: это момент, когда он решает уйти в пустыню.

Текст преподносится как рассказ о призвании.

1. Решение

«Когда же Антоний увидел, что многие беспокоят его и не дают пребывать ему в избранном им уединении (ἀνσχωρεῖν), как желалось бы, то, опасаясь, чтобы или самому не превознести тем, что творит чрез него Господь, или чтобы другой кто не подумал о нем выше того, что он есть, почел за благо и решился уйти в Верхнюю Фиваиду, где не знали его. И взяв у братии хлебов, сел он на берегу реки, наблюдая, не пойдет ли какой-нибудь корабль, чтобы на нем отправиться».

2. Диалог

— Когда же дожидался он корабля, был к нему свыше голос: *“Куда и зачем идешь, Антоний?”*

— Он не смутился, так как привык уже часто слышать такие воззвания, выслушав же это, сказал в ответ: *“Поскольку народ не дает пребывать мне в покое, то хочу идти в Верхнюю Фиваиду, и особенно потому, что требуют от меня того, что выше сил моих”*.

— Голос сказал ему: *“Если уйдешь в Фиваиду и даже, как намереваешься, к пасущим стада волов, то еще большие и сугубые труды понесешь. Если же действительно хочешь пребывать на покое, то иди теперь во внутреннюю пустыню”*.

— На вопрос же Антония: *“Кто укажет мне путь, потому что неизвестен мне он?”*

— голос немедленно указал ему сарацин, которым надлежало идти этим путем.

¹ Теодидакт (θεοδίδακτος) значит «наученный Богом». Это слово используется апостолом Павлом в *Послании к Фессалоникийцам*: «О братолюбии (φιλαδελφία) же нет нужды писать к вам; ибо вы сами научены Богом (θεοδίδακτοί ἐστε) любить друг друга» (1 Фес 4, 9).

² Мы цитируем (с незначительными изменениями) по изданию: Афанасий Великий. Творения в четырех томах. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. (Репринт: Валаамский монастырь, 1994). Стр. 178–250.

Интермедия: рассказ о путешествии

Сарацины, как бы по велению Промысла, охотно приняли его. Три дня и три ночи³ проведя с ними в пути, он пришел на одну весьма высокую гору. Из-под горы текла прозрачная, сладкая и довольно холодная вода, вокруг была равнина и несколько диких пальм.

3. Осознание призвания

Антоний, как бы по внушению свыше, возлюбил это место, оно было то самое, какое указывал ему голос, вешавший на берегу реки. Итак, взяв хлеба у спутников, стал он пребывать на горе сперва один, не имея при себе никого другого⁴.

Этот рассказ обрамлен фразами «многие беспокоят его» ... «стал он пребывать один (μόνος)», которые указывают на смысл текста: переход от «многолюдия» к «одиночеству», ставший возможным благодаря вмешательству «голоса свыше»⁵.

Но здесь сказано, что Антоний «не смутился (μη ταραχθείς), так как привык уже часто слышать такие воззвания». Стало быть, он достиг состояния совершенства, в котором его «наставляли» уже не люди, но непосредственно божественный «голос». Он становится, как говорит *Житие Антония*, θεοδίδαχτός, наученным Богом.

Я хочу раскрыть этот эпитет, применяемый к Антонию, показав, на каком этапе *Жития* он появляется, какие аскетические упражнения или какую мистериальную инициацию предполагает, но прежде всего — что означает это божественное «наставление» в сопоставлении с ученостью, γράμματα, заимствуемой

³ Имплицитное сравнение с жертвоприношением Исаака: Авраам и Исаак шли три дня, прежде чем прийти на гору Мориа (Быт 22, 4). Таким образом, «внутренняя гора» имплицитно сравнивается с горой Мориа, т.е. горой жертвоприношения.

⁴ *Житие Антония*, гл. 49–50.

⁵ В Библии «голос Божий» часто связывается с громом, например в Исх 19, 16–20; 20, 18–21; Пс 18, 14; 29, 3–6. После прекращения пророчеств один из видов откровения Божиего в позднем иудаизме назывался בת קול (*bath qol*), букв. «дочь голоса». Отражение этой традиции можно найти в «гласе небесном», который был слышен при Крещении и Преображении Иисуса.

у греков, к которым Афанасий обращает *Житие Антония* точно так же, как к монахам⁶.

I

Божественное вдохновение

Призвание Антония в пустыню произошло при посредничестве «голоса свыше», тогда как первый призыв к совершенству имел место, когда он услышал, как читается Евангелие:

«С такими мыслями входит он в храм. В читавшемся тогда Евангелии слышит он слова Господа к богатому: *если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною* (Мф 19, 21)⁷. Антоний, приняв это за напоминание свыше, как если бы для него именно было это чтение, выходит немедленно из храма»⁸.

Как и в Мф 19, 21, божественный «голос» говорит о призвании в форме вопроса:

— «Если хочешь быть совершенным... (Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι)»

— «Если же действительно хочешь пребывать на покое... (Εἰ δὲ θέλεις ὄντως ἡρεμεῖν)».

То, что здесь поставлено под вопрос, — это «воля» Антония быть совершенным или пребывать в безмолвии, и Бог показывает ему, каким путем идти. Путь совершенства есть *sequela Christi* (следование за Христом): это Христос обращается к Антонию через Евангелие и требует у него следовать за Собой («*следуй за Мною*»). Путь внутренней пустыни, напротив, неведом. Он может быть найден только «по велению Провидения

⁶ Ср. *Житие Антония*, гл. 94: «Поэтому прочтите это жизнеописание и другим братьям, пусть узнают, какова должна быть жизнь иноческая... Если же потребует нужда, прочтите это и язычникам; пусть и они таким образом познают, что не только Господь наш Иисус Христос есть Бог и Сын Божий, но и искренне служащие Ему и благочестно верующие в Него христиане тех самых бесов, которых язычники почитают богами, не только изблещают, что они не боги, но как обольстителей и растлителей человека попирают и прогоняют с помощью Христа Иисуса Господа нашего. Ему слава во веки веков! Аминь».

⁷ Ср. Мф 19, 21.

⁸ *Житие Антония*, гл. 2.

(ἐξ ἐπιτάγματος τῆς Προνοίας)» и подтверждается «вдохновением» или «внушением» свыше (ὥστερ θεόθεν κινούμενος). И в том, и в другом призыве есть божественное вдохновение, но в первом случае Антоний «отдает»⁹ все, что имеет, чтобы следовать за Христом, тогда как во втором он «любит» то, что ему дано.

Но лишь в уединении внутренней пустыни Антоний познает любовь.

Таков плод пустыни: любовь.

Это же утверждается в *Изречениях Отцов в алфавитном порядке*, 25:

«Абба Антоний говорит: “Отныне я более не боюсь Бога, но люблю Его; ибо любовь изгоняет страх”».

*Переход от страха Божиего*¹⁰ к любви есть переход от аске-

⁹ Обратите внимание на подчеркнутый параллелизм в том, как божественное вдохновение описано в латинской версии из Капитула святого Петра (Р) в издании G.J.M. BARTELINK, *La vita di Antonio*, Fondazione Lorenzo Valla, 1981³, с введением Кристины Морман (Christine Mohrmann): VA 2, 4: *Antonius quasi a Domino inspiratus... donavit...* (ὥστερ θεόθεν ἐσχηκώς... δέδωκε) (Антоний, словно вдохновленный Господом... дал...); VA 50, 1: *Antonius quasi a Deo inspiratus, dilexit...* (ὥστερ θεόθεν κινούμενος, ἠγάπησε τὸν τόλον) (Антоний, словно вдохновленный Богом, полюбил...).

¹⁰ *Первый этап духовной жизни — это избавление от страха перед демонами (ибо они бессильны: «По пришествии Господа враг пал, и силы его изнемогли. Поэтому, хотя ничего не может он сделать, однако же, как мучитель, после падения своего не остается в покое, но угрожает, хотя только словом... Поскольку же ничего не в состоянии они сделать, то они тем более уязвляются тем, что не могут исполнить угроз своих. Притом, чтобы не бояться нам демонов, надобно рассудить и следующее. Если бы было у них могущество, то не приходили бы толпою, не производили бы мечтаний и не принимали бы на себя различных образов» (гл. 28). Только Бога следует бояться, ибо только Он один всемогущ: «Поэтому, должно бояться только Бога, а демонов презирать и нимало не страшиться их. Даже чем больше страхов производят они, тем сильнее будем подвизаться против них» (гл. 30). Из этого вытекают правила различения духов в главах 35–36: «Ибо, при Божией помощи, возможно и нетрудно распознавать присутствие Ангелов добрых и злых», и признак, данный в гл. 37: «Да служит вам и то еще признаком: когда душа продолжает ощущать боязнь, — явившийся есть враг». И Афанасий добавляет: «Так обольщали они язычников, и те лжеименно признавали их богами. Но нас не оставил Господь быть в обольщении от диавола, когда, запрещая ему производить такие призраки, сказал: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи (Мф 4, 10)».*

Таким образом, «присутствие» демонов имеет место в той степени, в

тических борений первой половины жизни Антония – борений, о которых упоминается в предыдущей главе: «ежедневно был мучеником в совести своей и подвизался¹¹ в подвигах веры», – к молитве и ведущим к обожению духовным упражнениям на внутренней горе: «Так Антоний пребывал один на внутренней горе, проводя время в молитвах и в подвигах»¹².

Переход от страха к любви есть также переход от внешнего к внутреннему и от господства тела к господству духа.

II

Духовные упражнения

Тогда Антоний и достигает *неподвижности духа*, основанной на вере, после того как он обрел *бесстрастие*¹³, плод добродетелей:

«...как написано, [он] надеялся на Господа, был как гора Сион (Пс 124, 1), имел непоколебимый и неволненный ум»¹⁴.

какой наличествует «страх» перед ними. Поэтому важно «не бояться их», чтобы суметь их изгнать.

¹¹ Новозаветный образ «подвижника» или «атлета» (ἀθλητής) Божиего, который подобно атлетам в цирковых играх (2 Тим 2, 5), должен победить, чтобы получить «венец жизни» (Откр 2, 10; Иак 1, 12) или «славы» (1 Петр 5, 4), был перенят первыми отцами, например – Игнатием Антиохийским: «Будь же бдителен, как подвижник Божий. Наградой будет негление и жизнь вечная, в которой и сам ты уверен» (*К Поликарпу*, 2, 3). В *Коптских житиях святого Пахомия* (Les Vies coptes de saint Pâchôme, Louvain, 1943) сам Афанасий назван «блаженным подвижником», который «боролся за веру до самой смерти» (р. 276).

¹² *Житие Антония*, гл. 51: Αὐτὸς μὲν οὖν μόνος ἦν εἰς τὸ ἕσω ὄρος, ταῖς εὐχαῖς καὶ τῇ ἀσκήσει σχολάζων (917A). Латинская версия (P) переводит ἀσκήσις как *studio deifico* («обоживающий подвиг»): «Ipse autem sic erat in interiore monte vacans orationibus et studio deifico» («Так он пребывал на внутренней горе, проводя время в молитвах и в обоживающем подвиге»).

¹³ Стоит отметить, что термин ἀπάθεια не употребляется; мы находим ту же идею, выраженную в терминах «постоянства души» или характера при изображении Антония (VA).

¹⁴ *Житие Антония*, гл. 51, 5: τειλοῖθὼς ἦν ἐπὶ Κύριον ὡς ὄρος Σιών, ἀσάλευτον ἔχων καὶ ἀχύματον τὸν νοῦν (917B). Эти последние формулировки отсутствуют в коптском тексте, что, по-видимому, указывает на «деинтеллектуализацию» саидской версии по сравнению с греческой (S. Antonii vitae.

В конце первого этапа Антоний обретает «чистоту совести»¹⁵ и «различение духов»¹⁶, второй характеризуется «любовью»¹⁷, «чистотой души»¹⁸ и «неподвижностью духа»¹⁹.

Эта чистота души или духа предполагает внимание к самому себе²⁰, или исследование движений и помыслов души: «Пусть

Versio sahídica, ed. G. Garrite, Louvain, 1967, CSCO, vol. 117–118, p. 58). Латинская версия (P) переводит: «tranquillo semper et imperturbato animo».

¹⁵ *Житие Антония*, гл. 7 и 39 (τὸ τοῦ συνειδότης καθαρὸν). Илия преподносится как образец такой чистоты сердца в гл. 7: «Ибо, по замечанию Антония, пророк, говоря “днесь”, не прошедшее измеряет время, но, как бы непрестанно полагая еще только начало, старается каждый день представить себя таким, каким должен быть являющийся пред Бога, то есть *чистым сердцем* (καθαρὸν τῆ καρδίᾳ) и готовым повиноваться не другому кому, но Божией воле. И Антоний повторял про себя, что в житии Илии, как в зеркале, подвижник должен всегда изучать собственную свою жизнь».

¹⁶ *Житие Антония*, гл. 38: χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων.

¹⁷ *Житие Антония*, гл. 50 и 80: πίστις δι' ἀγάπης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν ἐνεργουμένης.

¹⁸ *Житие Антония*, гл. 61: τὸ καθαρὸν τῆς ψυχῆς Ἀντωνίου.

¹⁹ *Житие Антония*, гл. 51; ср. J. ROLDANUS, Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert // Th. Ph. 58 (1983) 194–216.

²⁰ Ср. П. Адо, Духовные упражнения и античная философия, М.-СПб., 2005, стр. 72–73: «Это *prosoche*, это внимание к самому себе, фундаментальная установка философа, станет фундаментальной установкой монаха. Таким образом, когда Афанасий в своем *Житии Антония*, написанном в 357 году, рассказывает нам об обращении святого к монашеской жизни, он удовлетворяется тем, что говорит: он стал “обращать внимание на самого себя”. А Антоний на смертном одре скажет своим последователям: “...живите как бы ежедневно умирая; будьте внимательны к себе самим; помните наставления, какие слышали от меня”. В VI веке Дорофей Газский замечает: “Мы настолько небрежны, что не знаем, почему мы вышли из мира... Вот почему мы не делаемся лучше... И все потому что в наших сердцах недостает *prosoche*” (Instructions, X, 104, SC 92, Paris, 1963, p. 336–337)».

Это внимание, эта бдительность предполагают постоянное сосредоточение на настоящем моменте, который должно проживать, как если бы он одновременно был и первым, и последним. Необходимо беспрестанно возобновлять свои усилия. Антоний, как говорит нам Афанасий, не стремился вспоминать о том времени, которое он уже провел в упражнениях, но каждый день делал новое усилие, как если бы начинал заново (*Житие Антония*, гл. 18–19).

каждый из нас замечает и записывает свои поступки и душевные движения»²¹.

Чтобы оказаться в состоянии быть «подвигнутым» (κινούμενος) Богом, необходимо осознавать движения души (τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς) и делать записи (τὸ γράμμα), которые заменяют «очи наших сподвижников».

Это «исследование»²² должно выводить на свет тайное до того, как на Страшном Суде придет Господь, чтобы то, что осталось тайным, стало явным: «пока не придет Господь, испытующий тайное»²³.

В тот момент, когда происходит переход к гораздо более глубокой погруженности во внутреннюю жизнь, символически обозначаемой такими выражениями, как «внутренняя пустыня» и «внутренняя гора», имеет место и параллельный переход от «тайного» к «явному» через исследование помыслов. «Внутренняя жизнь» становится абсолютно «тайной» для людских глаз и совершенно «явной» для божественного взора, который «испытует» «внутренность» человека так, как требует и от него исследовать собственные помыслы.

На первом этапе аскетической жизни Антоний должен преодолеть «испытание» дьявольскими искушениями (первая речь); на втором — «испытать» самого себя (вторая речь). В обоих случаях используется термин δοκιμάζειν²⁴, обозначавший в Евангелии и Посланиях апостола Павла испытания праведника Богом. Доκιμάζειν — это «различение духов», которые воздей-

²¹ *Житие Антония*, гл. 55, 7: Ἐκαστος τὰς πράξεις καὶ τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὡς μέλλοντες ἀλλήλοις ἀπαγγέλλειν, σημειώμεθα καὶ γράψωμεν. Эта рекомендация содержится во второй речи Антония, самой короткой из трех его речей, поскольку в ней всего одна глава. Структура *Жития Антония* строится по принципу «рассказ — речь», который находят и в *Евангелии от Матфея*. В *Житии* три части, различающиеся по размеру: 1. Рассказ (гл. 5–15) — речь (гл. 16–43), 2. Рассказ (гл. 44–68) — речь (гл. 55), 3. Рассказ (гл. 69–73 и 81–88) — речь (гл. 74–80) между прологом (гл. 1–4) и заключением (89–93). Разделение, сделанное отцом Лаво (Lavaud), не имело в виду эту структуру.

²² *Житие Антония*, гл. 55: «станем... допрашивать (ἀνακρίνωμεν) самих себя, и в чем мы недостаточны, постараемся то восполнить». Этот «допрос» или «исследование» себя подготавливает последний суд.

²³ Ср. 1 Кор 4, 5; Рим 2, 16; *Житие Антония*, гл. 55, 7.

²⁴ Ср. G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Coll. Études bibliques, Paris, 1973.

ствуют на душу, и именно благодаря «дару различения духов»²⁵, свойственному отшельнику и Антонию в первую очередь, дух сможет очиститься; подобно тому как он укрепится и достигнет «неподвижности» благодаря вере.

А «неподвижность духа» и «чистота души» в свою очередь дадут духу способность «видеть» невидимое и будущее: дар пророчества²⁶ связан с этой «чистотой души»²⁷ или с этим «трезвенным сердцем»²⁸, как и экстаз: Антоний «видит сам себя, будто бы он вне себя»²⁹, а потом «вдруг видит, что как бы возвращается и входит сам в себя, и снова делается прежним Антонием».

Борение Антония имеет место не только на выжженной земле пустыни, но также и в воздухе: Антоний преследует врага и там, чтобы путь восхождения душ к Богу был свободным³⁰.

Именно в это время ему является в видении великан, он снова слышит «голос» и речь заходит о новом даре благодати: «Антоний имел еще и такой дар...» – быть θεοδίδακτός.

²⁵ «Дар различения духов» входит в список даров в 1 Кор 12, 10: ἄλλο διακρίσεις πνευμάτων («иному различение духов»). См. также 1 Кор 14, 29 и 1 Фес 5, 21. На важность темы «дара различения» в *Житии Антония*, которая повторяется в гл. 22, 38, 44 и 88 как лейтмотив, раскрывающий смысл событий, указали R. REITZENSTEIN, *Hellenische Wunder Erzählungen*, p. 56 и отец Г. Куйо (Couilleau) из ордена траппистов в неопубликованных выступлениях.

В лице Афанасия, патриарха Александрийского, пишущего *Житие Антония*, мы видим церковное подтверждение этого дара различения духов как *свойственного монашеской жизни как таковой*.

²⁶ *Житие Антония*, гл. 60, 11.

²⁷ *Житие Антония*, гл. 67: «Среди других выделялся Антоний не ростом и взрачностью, но благонравием и чистотою души (τῆ τῶν ἡθῶν καταστάσει, καὶ τῆ τῆς ψυχῆς καθαρότητι)...».

²⁸ *Житие Антония*, гл. 59, 6: «В Антонии же чудно было только то, что, пребывая на горе, имел трезвенное сердце (εἶχε τὴν καρδίαν νήφουσαν) и Господь показал ему, что происходило вдалеке». Латинская версия (P) переводит τὴν καρδίαν νήφουσαν как *cor sobrium*.

²⁹ *Житие Антония*, гл. 65.

³⁰ *Житие Антония*, гл. 65; ср. J. DANÉLOU, *Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine // Antonius Magnus eremita (356–1956)*, *Studia Anselmiana* 38, Rome, 1956, p. 136–147.

III

Божественное наставление

1. Благодать откровения

«Антоний имел еще и такой дар. Во время пребывания своего на горе в уединении, если иногда, предложив сам себе какой-либо вопрос, приходил в недоумение, то, по Божию промыслению, во время молитвы бывало ему о том откровение, и блаженный, по написанному, был научаем Богом³¹ (Ис 54, 13; Ин 6, 45).

Так, однажды вел он разговор с пришедшими к нему о состоянии души по смерти и о том, где будет ее местопребывание. В следующую ночь зовет его некто свыше, говоря: “Встань, Антоний, выйди и посмотри”. Антоний выходит (ибо знал, кому должно повиноваться) и, возведя взор, видит, что стоит кто-то высокий, безобразный и страшный, касаясь главою облаков, и что восходят еще некие, как бы окрыленные, и первый простирает к последним руки и одним преграждает путь, другие же перелетают через него и, миновав его, безбедно уже возносятся вверх. На последних великан этот скрежещет зубами, о тех же, которые падают вниз, радуется.

Вдруг Антонию говорит *голос*: “Уразумей видимое”. Тогда отверзся ум его и уразумел он, что это есть прехождение душ, что стоящий великан есть враг, завидующий верным, и он подпадших власти его удерживает и возбраняет им идти далее, но не может задержат непокорившихся ему, потому что они проходят выше его.

Увидев это и такое видение приняв как бы за напоминание себе, Антоний стал прилагать вящее старание, чтобы ежедневно преуспевать в прежних подвигах³².

Речь идет о рассказе в апокалиптическом жанре: *видение, откровение, постижение*. Только здесь объяснение смысла видения дается не посредником, ангелом или небесным существом, ни даже «голосом», но непосредственно благодаря тому, что «ум» Антония «отверзся» для понимания видения.

Мы видели, что в 49-й главе Антоний, слыша *голос свыше*, «не смутился, так как привык уже часто слышать такие воззва-

³¹ 1 Фес 4, 9. Ср. С. Spicq, *La charité fraternelle selon 1 Th 4, 9 // Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d' André Robert*, Paris, 1966, p. 510–511. См. также Иер 31, 34: «И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь»; и 1 Ин 2, 27: «и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте».

³² *Житие Антония*, гл. 66.

ния». Здесь также есть два этапа: пока Антоний жил невдалеке от «старца», в начале своих «упражнений в подвижничестве», и, словно «мудрая пчела»³³, «в каждом ревнителе добродетели, к которым ходил он... изучал, чем особенно преимуществовал тот в тщательности и в подвиге»³⁴, он не слышал этого *голоса свыше*; но с того времени, как «Антоний удалился в гробницы, бывшие далеко от селения» и «войдя в одну из гробниц и заключив за собою дверь, остался в ней один»³⁵, «Господь... не забыл... Антониева подвига и пришел на помощь к подвижнику». И когда Антоний посреди видения сказал: «“Где был Ты? Почему не явился вначале — прекратить мои мучения?”», — *был к нему голос*: “Здесь пребывал Я, Антоний, но ждал, желая видеть твое ратоборство”»³⁶.

2. Посвящение в таинства

С этих пор Антония наставляет непосредственно Сам Бог и это божественное наставление подобно «посвящению в таинства». Таким является он через двадцать лет затворничества своим ученикам: «После же, поскольку многие... желали подражать его подвижнической жизни, какие-то знакомые его пришли и силою разломали и отворили дверь. *Исходит Антоний, как таинник и богоносец из некоего святилища*»³⁷.

По-видимому, это изображение Антония как «таинника» или «посвященного в таинства» прямо противоположно концепции мудреца в *Египетских таинствах* Ямвлиха³⁸.

³³ *Житие Антония*, гл. 3.

³⁴ *Житие Антония*, гл. 4.

³⁵ *Житие Антония*, гл. 8.

³⁶ *Житие Антония*, гл. 10.

³⁷ *Житие Антония*, гл. 14: προῆλθεν ὁ Ἀντώνιος ὡσπερ ἔκ τινος ἀδύτου μευσταγῶγιμῆνος καὶ θεοφορούμενος. Три латинских версии перевода различны и очень интересны. В связи с изображением того, как Антоний выходит из могилы, см. сравнение между Антонием и Пифагором в *Жизни Пифагора* Порфирия, проведенное в: R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, SHAW, Phil.-hist. Kl., Heidelberg, 1914, p. 14 ss.

³⁸ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, traduction et introduction par É. des Places, Paris, 1989.

Афанасий изображает Антония как философа³⁹:

«...тело его сохранило прежний вид, не утучнело от недостатка движения, не иссохло от постов и борьбы с демонами. Антоний был таким же, каким знали его до отшельничества. В душе его та же была чистота нрава; не был он скорбию подавлен, не пришел в восхищение от удовольствия, не предался ни смеху, ни грусти, не смутился, увидев толпу людей, не обрадовался, когда все стали его приветствовать, но пребыл равнодушным, потому что управлял им разум, и ничто не могло вывести его из обыкновенного естественного состояния (ἀλλ' ὅλος ἦν ἴσος, ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος⁴⁰, καὶ ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐστῶς)»⁴¹.

Три качества, характеризующие его — это равнодушие, господство разума и пребывание в состоянии, «согласном с природой» (κατὰ φύσιν — выражение, которое часто используется в *Житии*

³⁹ К. Морман в своем введении к *Vita di Antonio* замечает, что «*Житие Антония* знаменует собой начало христианской агиографии. Единственными образцами для житий были “жизни философов”, в особенности — *Жизнь Пифагора*, которую описывали как Порфирий, так и Ямвлих. Существуют различные попытки установить образцы для *Жития Антония*: *Жизнь Агесилая* Ксенофонта, *Жизнь Пифагора* согласно Райценштайну (совершенный мудрец превращается в совершенного монаха), *Жизнь Аполлония Тианского*, который, согласно Холлу, есть образец святого и чудотворца, еще один пример, согласно Листу, — *Жизнь Плотина* Порфирия. См. А.-J. FESTUGIÈRE, *Sur une nouvelle édition du De vita Pythagorica* de Jamblique, REG (1937), 470–494 и PORPHYRE, *La vie de Plotin*, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, t.I. Travaux préliminaires, Paris, 1982, t. II. Texte, traduction et notes, Paris, 1992. Единственное, что можно утверждать, — это что в позднюю эпоху существовала “биографическая” литературная традиция, включавшая разнообразные литературные жанры. В рамках этой биографической традиции, существуют общие места, τόποι, которые встречаются как в светской литературе, так и в христианских биографических текстах».

О «жизнеописаниях философов» см. А. PRIESSING, *Die literarische Form der spätantiken Philosophen- romane*, Byz. Zetschrift 30 (1929) 23–30 и R. GOULET, *Les vies de Philosophes dans l' Antiquité tardive et leur portée mystérique // Les Actes apocryphes des Apôtres: Christianisme et monde païen*, Genève, 1981, pp. 161–208.

⁴⁰ Ср. J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d' Athanase d'Alexandrie*, Leiden, 1968.

⁴¹ *Житие Антония*, гл. 14, 3, 5.

*Антония*⁴² для обозначения совершенства как возвращения к изначальному состоянию человека).

Поскольку же Антоний стал «таинником» и, подобно «философу», «управляется разумом», он может отныне дискутировать с греками и проповедовать язычникам мудрость Христову. Стоит, в самом деле, обратить внимание на тот факт, что Афанасий преподносит Антония как образец не только для монахов⁴³, но также и для эллинов, чтобы они «познали, что Господь наш есть Бог»⁴⁴ и что демоны, которых они почитают, не боги.

3. Письмена и ум

В *Житии Антония* есть два коротких диалога между Антонием и греческими философами, где Афанасий хочет показать, что Антоний «был весьма разумен (φρόνιμος)» и «не учась грамоте, отличался тонкостью и проницательностью ума»⁴⁵.

«Однажды пришли к нему два языческих философа, думая, что могут искусить Антония. Был же он на внешней горе и, догадавшись по лицу шедших, какие это люди, вышел к ним и сказал через

⁴² Ср. *Житие Антония*, гл. 20. Г. Куйо предлагает интерпретировать противопоставление «природа-культура» или «природа-закон» согласно тройной схеме: «природа (φύσις), учение (μάθησις), упражнение (ἄσκησις), что стало общим местом в классической Греции» (G. COUILLEAU, *La liberté d'Antoine // Les Comandements du Seigneur, Studia Anselmiana 70, Rome, 1977*, p. 28). В другой статье (*L'“alliance” aux origines du monachisme égyptien, Collectanea cistertensia 39 (1977), pp. 178–179*) он показывает родство понятий «природа» и «умная сущность» (οὐσία νοερά) в *Посланиях* Антония: «...зло вошло в нас, и в нем мы умерли, потому что оно враждебно природе нашей умной сущности (οὐσία νοερά). Итак, через то, что чуждо природе, мы сделались домом тьмы, исполненным войны... Ведь мы ищем собственной награды, мы желаем того, что природно нашей сущности. Ибо каждый, кто ищет Бога или служит Ему, делает то, что природно его сущности. Но каждый грех, в каком мы повинны, чужд и не соприроден нашей сущности» (пер. О. Седаковой).

⁴³ Ср. *Житие Антония*, Предисловие: «жизнь Антония – для иноков достойный образец подвижничества»; и гл. 94: «прочтите это жизнеописание и другим братьям, пусть узнают, какова должна быть жизнь иноческая».

⁴⁴ *Житие Антония*, гл. 94.

⁴⁵ *Житие Антония*, гл. 72.

переводчика⁴⁶: «Почему столько беспокоитесь вы, философы, для человека несмысленного (πρὸς μωρὸν ἄνθρωπον)?»⁴⁷.

Антонию нечего им сказать, поскольку он — «несмысленный». С другой стороны, если они признают его «разумным», то он им скажет: «*будьте такими же, каков я, а я — христианин*». То, чему учит Антоний, — это *imitatio Christi* (подражание Христу).

Во втором анекдоте Антоний ставит перед «подобными этим философам» вопрос:

«Как скажете, что первоначальнее — ум или письмена? И что чему причиною: ум ли письменам, или письмена уму?»

— Поскольку же ответили они: ум первоначальнее, и он — изобретатель письмен, то Антоний сказал:

— «Поэтому, в ком здравый ум, тому не нужны письмена»⁴⁸.

Противопоставление «писмен» и «ума» («букв» и «духа») — это не только противопоставление между ролью наук (γράμματα) у греков и Писания (γραφή) у монахов или между миром античной греко-латинской культуры, основывавшейся на литературных текстах, и монашеским миром, где живое слово, не зафиксированное на письме, имеет прежде всего сотериологическую функцию как «слово спасения»; это также противопоставление между «внешним» миром и «внутренним» царством: «Эллины, чтобы обучиться словесным наукам, предпринимают дальние путешествия, переплывают моря, а нам нет нужды ходить далеко ради Царствия Небесного, или переплывать море ради добродетели. Господь еще прежде сказал: *Царствие Небесное внутри вас есть* (Лк 17, 21)⁴⁹.

Искомая цель — это добродетель, и цель эта — духовная. Таким образом, в монашеской жизни побеждается пространство, как в *Quotidie morior* (Я каждый день умираю) побеждается время: целью является внутреннее царство и очищение ума (νοῦς).

Антоний — ἰδιώτης (престец, невежда)⁵⁰, но у него «здра-

⁴⁶ Это свидетельствует о том, что Антоний говорил только по-коптски.

⁴⁷ *Житие Антония*, гл. 72.

⁴⁸ *Житие Антония*, гл. 73.

⁴⁹ *Житие Антония*, гл. 20.

⁵⁰ Ср. *Житие Антония*, гл. 73, 945А; 85, 964А; ἰδιωτεία («простота») есть одна из черт апостольской жизни: члены синедриона удивляются мудрости «простых» апостолов (Деян 4, 13: ἰδιώται), как философы удивляются мудрости Антония (ср. G. OURY, *Idiota, Dict. Spir.* VII, 1242–1248). Она

вый ум» (ὁ νοῦς ὑγιαίνει)⁵¹, и пронизательность его суждения (σύνεσις)⁵² вызывает восхищение у эллинов. Его речь «пропитана божественною солью»⁵³, солью мудрости.

И именно потому, что его ум «здрав», он не «заблудился» в ложных теориях о падении душ с неба, об их нерожденности и изменчивости и, наконец, об изменчивости самого ума (νοῦς), по образу которого души были созданы⁵⁴.

Третья речь⁵⁵, представляющая собой апологию христианской религии перед лицом эллинов, противопоставляет эллинскую мудрость как мудрость века этого и «мудрость креста»: эллины изучают науки (γράμματα) и не приходят к познанию Бога без «доказательств от разума», а христиане познают Его «действительностью веры», которая «лучше и тверже ваших велемудрых умозаключений»⁵⁶. Ибо вера рождается «от душевного расположения, а диалектика от искусства ее составителей»⁵⁷. Веря более «действительна», чем их «языческие умствования»: «Вы своим красноречием не можете положить преград учению Христову, а мы именем Христа распятого прогоняем всех демонов, которых страшитесь вы, как богов, и где знамение крестное⁵⁸, там изнемогает чародейство, бездейственно волшебство»⁵⁹.

Самая убедительная апология «слова о кресте»⁶⁰ — это его «сила». Именно сила креста изгоняет демонов, подчинивших

свидетельствует о божественном происхождении апостольской весты: Just. Apol. I, 60, 11, PG 6, 420B; Orig. Cels. 8, 47; GCS II, 262, 16.

⁵¹ *Житие Антония*, гл. 73, 945A. Латинская версия (P): mens sana et in proprietate constituta.

⁵² *Житие Антония*, гл. 73, σύνεσις переведено на латынь как sapientia или intellectus.

⁵³ *Житие Антония*, гл. 73.

⁵⁴ *Житие Антония*, гл. 74: обсуждение отношения между душой и νοῦς (умом).

⁵⁵ *Житие Антония*, гл. 74–80.

⁵⁶ *Житие Антония*, гл. 77.

⁵⁷ *Житие Антония*, гл. 77.

⁵⁸ Ср. W. SCHEEMELCHER, Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur *Vita Antonii* des Athanasius // Pietas. Festschrift für B. Köttling. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8 (1980), 381–392.

⁵⁹ *Житие Антония*, гл. 78.

⁶⁰ 1 Кор 1, 18.

эллинов оракулами (τὰ μαντεῖα), а египтян — заклинаниями (ἐλαιοδαί) и магическими чарами (τῶν μύθων αἱ φαντασίαι)⁶¹.

Таким образом, вся «дьявольщина», описанная в *Житии Антония*, призвана подорвать «демонологию» *Египетских таинств*, и смысл различения духов и уединенной борьбы монаха выясняется теперь во всей своей полноте: не только из своего «ума» или египетских «гробниц» Антоний изгнал осквернявших их нечистых духов, но и из египетских «таинств», в которых те почитались, и из эллинской мудрости или «наук», уничтожив колдовство одних и очистив язык других одним лишь *Именем Христа распятого*.

⁶¹ *Житие Антония*, гл. 79. О демоне, научившем эллинов прорицанию и тем самым обратившем их в рабство, можно найти параллельные места в *Contra Gentes* и *De Incarnatione Verbi* (H. DORRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, *Nachricht. der Akad. der Wiss. in Göttingen (Phil.-Hist. Kl.)* 1949, pp. 178–180. Перепечатано в: *Wort und Stunde I*, Göttingen, 1966, 218–21).

«К праведному Антонию пришел кто-то из тогдашних мудрецов и сказал: “Как ты держишься, Отче, будучи лишен утешения от книг?” Тот ответил: “Моя книга, философ, — это природа сущих, и она здесь, когда я пожелаю читать слова Божии”» (SC 171, Paris, 1971, p. 694).

Диссертация Самуэля Рубенсона (S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, coll. *Bibliotheca historica-ecclesiastica Lundensis* 24, Lund, 1990) доказывает, что «теперь уже невозможно рассматривать святого Антония как крестьянина, совершенно несведущего в культуре своей страны и своего времени... В нем ощутимо влияние платонической философии, мысли Оригена и александрийской школы IV века, а также сходство с одним из текстов корпуса Наг-Хаммади: *Поучениями Силуана*». Ср. UGO ZANETTI, *Les Lettres de saint Antoine et la naissance du monachisme*, NRT 113 (1991), p. 91. Уже проф. Г. Гаррит показал, что места, где утверждается, будто святой Антоний «не был грамотен», означали просто-напросто, что он не знал наук и искусств, т.е. греческого языка, но он, конечно же, умел читать и писать на родном языке, т.е. коптском. Ср. G. GARRITE, *À propos des lettres de St Antoine l'ermite // Le Muséon* 52 (1939) 11–31.

См. различные рецензии на книгу Самуэля Рубенсона: U. ZANETTI, *Analecta Bolandiana* 108 (1990), p. 278; G. COUILLEAU, *Collectanea Cisterciensia* 53 (1991), Bull. de spiritualité monastique, t. XIII, №100–101–102 [p. 47–48]; G.J.M. BARTELINK, *Vigiliae Christianae* 45 (1991), pp. 185–186.

ГЛАВА II
«ВО СВЕТЕ ТВОЕМ МЫ ВИДИМ СВЕТ»
(Пс 35, 10)
ОСВЯЩЕНИЕ ДУХОМ В DE SPIRITU SANCTO СВЯТОГО ВАСИЛИЯ

Десятый стих 35 псалма цитируется святым Василием дважды — в трактате *Против Евномия* II, 16, 14–15 в христологическом смысле и в *Трактате о Святом Духе* — в пневматологическом.

Этот стих уже цитировался Афанасием⁶², который применял его к Сыну и сближал со стихом из Евр 1, 3: «[Сын]... сияние славы и образ ипостаси Его», чтобы показать, что, как не бывает света без лучей, так и Отец никогда не был без Сына.

Василий воспроизведет рассуждение Афанасия, обратив его против Евномия, желавшего установить природное различие между нерожденным, Отцом, единственным истинным Богом, и Сыном, рожденным, Который в силу этого факта стоит ниже Отца и следует за Ним:

«В каком же смысле Сын называется образом⁶³, и есть “образ” рожденный, и “сияние славы” Божией⁶⁴?... — Не в таком, как навык или как способность, а как сущность живая и действенная. Он есть сияние славы Божией: поэтому и проявляет в Себе всего Отца⁶⁵, как воссиявший от всей Его славы. Какая же нелепость — говорить, что слава Божия не имела сияния, или что премудрость Божия некогда не была присуща?

— Но если Он был, скажет Евномий, то не родился. — А мы отвечаем: поскольку родился, поэтому и был (ἦν)⁶⁶, не имея бытия (εἶναι) нерожденного, но всегда существую и пребывая со Отцом, от Которого и причину бытия Своего имеет»⁶⁷.

Василий переворачивает аргумент Евномия с ног на голову: рождение Сына Отцом, нисколько не подразумевая перехода от вечности ко времени, «есть» извечно, и это «бытие» Слова, «всегда» пребывающего с Отцом, не является рожденным. Сле-

⁶² ATHANAS. *Op. I c. Arrian.* 12, PG 26, 37A.

⁶³ Кол 1, 15.

⁶⁴ Евр 1, 3. 4.

⁶⁵ Ср. Ин 14, 9: «Видевший Меня видел Отца».

⁶⁶ Ср. использование формы «был» (ἦν) в Прологе к *Евангелию от Иоанна*.

⁶⁷ Василий, *Против Евномия*, II, 17, 6–17.

дует различать бытие или субстанцию (οὐσία) Бога и «отличительные характеристики» (γνωριστικὰ ἰδιότητες) Нерожденного и Рожденного⁶⁸.

Что касается Отца, Его невозможно познать без Сына, поскольку мы познаем Бога, который есть «Свет», в «Свете» Слова: «Невозможно представить того, что далее Сына. Ибо, что для глаза свет чувственный, то для души Бог — Слово, — о Котором сказано: “был Свет истинный, Который просвещает каждого человека, приходящего в мир”⁶⁹»⁷⁰.

Ссылкой на *Послание к Евреям* 1, 3 Василий продемонстрировал аналогию в отношении между Отцом и Сыном и между славой и ее сиянием (δόξα — ἀπαύρασμα), тогда как ссылка на *Ин* 1, 9 в сочетании с *Псалмом* 35, 10 показывает, что отношение Отца к Слову есть отношение «нерожденного Света» к «рожденному Свету». Но в таком случае, возражает Евномий, «сколько разнится рожденное с нерожденным, столько же необходимо разниться свету с светом»⁷¹. «Сущность Отца... есть свет, превосходящий и славою и сиянием», тогда как «сущность Единородного» есть также «свет, но несколько слабейший и как бы омраченный»⁷².

На что Василий отвечает: различие между нерожденным и рожденным «не в большем или меньшем, как у меньшего света с большим»⁷³, ведь тогда нерожденное в принципе могло бы перейти в рожденное, а рожденное — в нерожденное. Следует скорее утверждать, что между ними «такое же расстояние (διάστασις), какое между вещами, которые одна с другою совершенно несовместимы»⁷⁴. Это διάστασις (расстояние) есть неустранимость характерных особенностей Отца и Сына: «Божество общее, но отчество и сыновство суть некие особенности»⁷⁵. «Общее» у Отца с Сыном — это Божество или Свет, а, с другой стороны, то, что различает «Свет», который есть Отец, от «Све-

⁶⁸ Ibid. II, 29, 8–9 и 18; II, 28, 27–28.

⁶⁹ *Ин* 1, 9.

⁷⁰ Ibid. II, 16, 18–21.

⁷¹ Ibid. II, 27, 3–4.

⁷² Ibid. II, 27, 50–52.

⁷³ Ibid. II, 28, 2–3.

⁷⁴ Ibid. II, 28, 4–8.

⁷⁵ Ibid. II, 28, 35–36: κοινή μὲν ἡ θεότης, ἰδιώματα δὲ τινα πατρότης καὶ υἱότης.

та», который есть Сын, — это их отличительные или характерные особенности:

«...почему, когда слышим: “нерожденный свет”, представляем себе Отца, а когда слышим: “рожденный свет”, получаем понятие о Сыне. Поскольку Они свет и свет, нет в Них никакой противоположности (ἐναντιότης); а поскольку Они рожденное и нерожденное, умопредставляется в Них противоположение (ἀντίθεσις). Ибо таково свойство особенностей, что в тождестве сущности показывают разность»⁷⁶.

Нечестивость Евномия — в том, что он «перенес на сущность противоположность особенностей», но, с точки зрения «сущности» или Божества, «противоположности» нет, как нет ее между одним светом и другим. Стало быть, как раз внутри Божества или Света необходимо различать «Свет нерожденный», то есть Отца, и «Свет рожденный», то есть Сына⁷⁷. Инаковость Одного и Другого предполагает инаковость «Света» и «нерожденного», так как «если бы свет не был чем-то другим, кроме нерожденного, то невозможно было бы Сына назвать светом»⁷⁸.

Нерожденное не тождественно божественной сущности, как думает Евномий, но именно в «тождестве божественной сущности» — или внутри Света — противопоставляются Отец и Сын, «нерожденный свет» и «рожденный свет».

Во втором месте, где цитируется этот стих из Пс 35, т.е. в гл. 18, 47 *Трактата о Святом Духе*⁷⁹, контекст иной: речь идет об отношении уже не между Отцом и Сыном, но между Сыном и Духом. Тем не менее, базовая аналогия та же самая: нужно показать, что, как свет неотделим от своего сияния, так и созер-

⁷⁶ Ibid. II, 28, 39–44. Ср. В. SESBOÜÉ, L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome (L. I-III) de Basile de Césarée, (Excerpta), Diss. Rome, PUG, pp. 77–82: примечание о различии между «противоположностью» и «сущностью». Василий здесь проводит различие между противоположностью (ἐναντιότης) и противоположением (ἀντίθεσις): не может быть «противоположности» на уровне тождества сущности, тогда как существует инаковость «отличительных свойств» Отца и Сына, которые антитетически противопоставляются как нерожденный и рожденный в рамках отношения рождения.

⁷⁷ Ibid. II, 28, 42–44.

⁷⁸ Ibid. II, 29, 1–3.

⁷⁹ BAS. De Spiritu Sancto (= DSS), см. изд.: BASILE DE CÉSARÉE, Sur le Saint Esprit, introduction, texte, traduction et notes par B. Pruche, SC 17 bis, Paris, 1968.

цание Отца «через или посредством» (διὰ) Сына неотделимо от Духа, «в» (ἐν) Котором виден Сын или образ. Другими словами, созерцание красоты образа невидимого Бога и через ее посредство Прообраза, то есть Отца, было бы невозможно без «просвещающей силы (δύναμις) Духа Святого», Который показывает нам Образ в Себе. Таким образом, как невозможно отделить созерцание или познание Отца от созерцания или познания Сына, так и познание Сына неотделимо от «Духа ведения», в Котором Сын познается как Сын и исповедуется как Господь:

«Но как скоро при содействии просвещающей силы устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого и через нее возводимся к превосходящему всякую красоту созерцанию Первообраза, неотлучно соприсутствует при этом Дух ведения, Который любозрителям истины в Себе Самом подает тайнозрительную силу к созерцанию Образа, и не вне Себя показывает Его, но в Себе Самом вводит в познание. Ибо как *“Отца не знает никто, кроме Сына”*⁸⁰, так *“и никто не может назвать Иисуса Господом, как только в Духе Святом”*⁸¹. Ибо не сказано: Духом, но: “в Духе”. И: *“Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине”*⁸², как написано: *“во свете Твоем”*, то есть, в просвещении Духа, *“мы видим свет”*⁸³, *“свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир”*⁸⁴. Поэтому Дух в Себе показывает славу Единородного, и в Себе сообщает истинным поклонникам ведение Бога»⁸⁵.

Новое обращение к цитате из Ин 1, 9⁸⁶ для отождествления «Света» и Слова придает «Свету» личностный характер: речь идет о Слове. «Свет» обозначает теперь уже не божественную сущность, как в трактате *Против Евномия*, но личность Слова. Дух назван здесь не «светом», но «просвещением»: «просвещающая сила» есть «отличительная особенность» Духа, как «Свет» — Слова. И именно в этой «просвещающей силе» Духа мы видим свет Слова.

⁸⁰ Мф 11, 27.

⁸¹ 1 Кор 12, 3.

⁸² Ин 4, 24.

⁸³ Пс 35, 10.

⁸⁴ Ин 1, 9

⁸⁵ Вас. DSS 18, 47, 1–23.

⁸⁶ Как в Contra Eun. II, 16, 20–21.

I
«Во Свете Твоем»

1. ἐν φωτί: ἐν Πνεύματι

В этом тексте из гл. 18, 47, где он цитирует Пс 35, 10, Василий проводит параллель между тремя библейскими цитатами, которые раскрывают аналогию между выражениями ἐν φωτί («во свете») и ἐν Πνεύματι («в Духе»):

Пс 35, 10: «Во свете Твоем мы видим свет»,

1 Кор 12, 3: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только в Духе Святом», и

Ин 4, 24: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине».

Дух есть место и среда просвещения, исповедания Христа как Господа, почитания и обнаружения славы Единородного.

А. Просвещение души или духовного взгляда Духом неотделимо от освящения.

Оно аналогично озарению воздуха или глаз солнечным светом:

Утешитель «как солнце, которым встречено чистое око, в Себе самом покажет тебе образ Невидимого. А в блаженном созерцании образа увидишь неизреченную красоту Первообраза... Дух, воссиявая очищенным от всякой скверны, чрез общение с Собою (πρὸς ἑαυτὸ κοινώνιζα) делает их духовными. И как блестящие и прозрачные тела, когда упадет на них луч света, сами делаются светящимися и отбрасывают от себя новый луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать»⁸⁷.

Световая лексика применяется здесь уже не к внутритроичному отношению между истинным светом (φῶς ἀληθινόν) Слова и просвещающей силой (δύναμις φωτιστική) Духа, но к благодатному отношению между Духом и «просвещенными Им душами». Дух подобен «лучу» (ἄκτις), который делает тела «блестящими» (λαμπρά) и «прозрачными» (διαφανῆ), «светящимися» (περιλαμπῆ) и отражающими «новый луч» (αὐγή)⁸⁸, ибо это из-

⁸⁷ Bas. DSS 9, 23, 9–20.

⁸⁸ Ср. C. MUGLER, Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs, Paris, 1964, pp. 6–68.

лучение не их собственное, но «солнечного луча»⁸⁹, проявляющегося в их блеске.

В этом месте (9, 23) просвещение обозначено термином ἔλλαμψις, но в параллельном месте просвещение Духом называется φωτισμός. Эти два термина ἔλλαμψις и φωτισμός оба имеют крещальное значение, поскольку созерцание и почитание Отца в Сыне или через Сына в Духе есть плод крещальной благодати, которая согласно Мф 28, 19 дается «во имя Отца и Сына и Духа»:

«Как в Сыне видим для нас Отец, так в Духе Сын. Поэтому поклонение в Духе указывает на действие нашего ума, совершаемое как бы во свете, что можешь уразуметь из сказанного Самарянке... Поэтому, как говорим, что есть поклонение в Сыне, как в образе Бога и Отца, так есть поклонение и в Духе, так как Он в Себе показывает Божество Господа. Поэтому Дух Святой и в поклонении не отлучен от Отца и Сына. Ибо, если ты вне Духа, то никоим образом не можешь поклоняться, а если ты в Духе, то никоим образом не будешь отлучать Его от Бога, — как и от видимых вещей не станешь отделять света. Невозможно иначе видеть Образ Бога невидимого, как только в озарении Духа. И кто устремляет взор на образ, тому нельзя отлучить свет от образа. Ибо служащее причиной видения, по необходимости, бывает видимо вместе с видимыми через него предметами. Поэтому, при озарении только Духа, собственно и надлежащим образом видим сияние (ἀλαύγασμα) славы Божией, а посредством Образа возводимся к той славе, которой Он есть образ (χαρακτήρ) и равнообразная печать (ισότυπος σφραγίς)»⁹⁰.

Заключение, к которому хочет прийти Василий, то есть неотделимость созерцания и почитания Отца в Сыне и почитания Сына в Духе от почитания самого Духа, есть логическое «следствие» (ἀκολούθως), выводимое из аналогии между светом и увиденным объектом: невозможно созерцать Образ Божий без просвещения Духом. Что касается божественности Духа, на нее указывает тот факт, что Дух «в Себе показывает (δείκνυντι) Божество Господа», что не было бы возможно, если бы Он не был Богом. Мы вновь встретим глагол δείκνυμι (показывать) в 18, 46.

⁸⁹ Bas. DSS 9, 22, 35: «наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы один им наслаждается, между тем как сияние это озаряет землю и море и растворяется с воздухом».

⁹⁰ Bas. DSS 26, 64, 1–23; χαρακτήρ (образ) и σφραγίς (печать) — это еще два термина из крещального богословия, как и φωτισμός (сияние).

В. Как созерцание Бога осуществляется в Духе, так «местом» истинного поклонения, согласно словам Иисуса самаритянке⁹¹, является тот же Дух. Василий интерпретирует в пневматологическом смысле также теофанию из Исх 33 и видение Иакова в Быт 28:

«О Духе же сказано: *“Вот, место у Меня, стань на этой скале”*⁹². Ибо что иное называется здесь местом, как не созерцание в Духе, в котором находясь Моисей мог сознательно видеть явившегося ему Бога? Вот то место, которое свойственно истинному богопоклонению... *“истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине”*⁹³. Это место видя, Иаков сказал: *“Господь присутствует на месте сем”*⁹⁴. Поэтому Дух — воистину место святых. И святой есть собственное место Духа, представляет себя в жилище Духа с Богом, и именуется храмом Его»⁹⁵.

Дух есть то «место» «на камне», где Моисей видел явление Славы Божией, священная лестница Славы Божией, по которой подымались и спускались ангелы, «место», где, согласно словам Иисуса самаритянке, следует поклоняться; и это «место» находится в Храме Божиим, то есть в Святая Святых.

С. Наконец, Христос исповедуется как Господь также в Духе.

Стих из 1 Кор 12, 3 трижды⁹⁶ цитируется в трактате *О Святом Духе*, чтобы еще раз показать, что исповедовать Бога-Отца как Отца⁹⁷, равно как и Христа как Господа, можно только в Духе:

«Уверю всякого человека, который исповедует Христа и отрицает Бога, что ему не будет пользы от Христа, как и тому, кто призывает Бога, но отвергает Сына, потому что суетна вера его. Уверю и того, кто отменяет Духа, что вера в Отца и Сына обратится для него в тщету, и что он не может иметь этой веры, если не сопричастует Дух. Ибо не верующий в Духа не верует в Сына, а не уверовавши в Сына не верует в Отца. *“Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым”*⁹⁸. И *“Бога не видел никто никогда”* но *“Еди-*

⁹¹ Ин 4, 23.

⁹² Исх 33, 21.

⁹³ Ин 4, 23.

⁹⁴ Быт 28, 16.

⁹⁵ ВАС. DSS 26, 62, 7–24.

⁹⁶ ВАС. DSS 11, 27; 16, 38, 62; 18, 47, 8.

⁹⁷ Рим 8, 15; аллюзия в DSS 11, 27, 33–34.

⁹⁸ 1 Кор 12, 3.

народный Сын, сущий в недрах Отца, Он» нам «явил»⁹⁹. Не верующий в Духа не имеет части и в истинном поклонении. Ибо не иначе можно поклоняться Сыну, как только во Святом Духе, и не иначе можно призывать Отца, как только в духе сыноположения»¹⁰⁰.

Здесь также призывание Отца или исповедание Сына, т.е. признание и вера в то, что Бог — Отец, а Сын — Господь, не может осуществиться без Духа.

2. Две славы

«Во свете Твоём мы видим свет»: притяжательное местоимение аналогичным образом указывает на отношение между Духом и Христом, ибо Дух есть «Дух Христа». Отношение Духа к Богу-Отцу обозначается как исхождение «из» (ἐκ), Его отношение к Сыну — родительным принадлежности: Он есть Дух Христа. Как и Сын, Дух «исходит из Бога» (ἐκ τοῦ Θεοῦ προελθόν), но иным «образом» (τρόπος), чем Сын:

«Он от Бога, не как и все от Бога, но как исходящий от Бога, исходящий не через рождение (γεννητός), подобно Сыну, но как Дух уст Божиих¹⁰¹. Без сомнения же, и уста — не член, и Дух — не рассеивающееся дыхание¹⁰², а напротив того, и уста разумеются богоприлично, и Дух есть сущность живая, владычица святых, из чего хотя открывается Его единение с Богом, но образ исхождения остается неизъяснимым»¹⁰³.

Исхождение Духа аналогично дуновению (Πνεῦμα) из уст Божиих, но Его образ существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) неизъясним¹⁰⁴.

⁹⁹ Ин 1, 18.

¹⁰⁰ Вас. DSS 11, 27, 20–34.

¹⁰¹ Выражение «Дух уст Божиих» встречается у Оригена, De Principiis, I, 3, 7; PG 11, 153D в связи с Пс 32, 6.

¹⁰² Πνεῦμα (дух) противопоставляется πνοή (дыханию). Ср. Iren. Adv. Haer. V, 12, 2.

¹⁰³ Вас. DSS 18, 46, 3–9.

¹⁰⁴ Незыяснимость Духа — это тема, о которой много писали современные православные богословы. Ср. V. Lossky, L'apophase et la théologie trinitaire // À l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris, 1967, pp. 7–23 и В. BOBRINSKOY, Le mystère de la Trinité, Paris, 1986, IV C: Mystère de la Trinité et théologies négative et positive, pp. 306–315.

Дух «исшел от Отца», и Он есть «Дух Христа»¹⁰⁵, а потому прославляет Его:

«Поэтому Он один достойно прославляет Господа. Ибо Господь сказал: “Он прославит Меня”¹⁰⁶, не как тварь, но как Дух истины, ясно показывающий в Себе истину, и как Дух премудрости, в величии Своем открывающий Христа, Божию силу и Божию премудрость¹⁰⁷. А как Утешитель¹⁰⁸, Он запечатлевает в Себе¹⁰⁹ благодать пославшего Его Утешителя, и в достоинстве Своем являет величие Того, от Кого исшел»¹¹⁰.

Два замечания: во-первых, о глаголах, характеризующих «просвещающую силу» Духа «в Нем самом» (ἐν ἑαυτῷ): в 26, 64, 11 и 18, 47, 15 Василий говорит, что Дух Святой «показывает в Себе самом» (ἐν ἑαυτῷ δείχνουσι) «славу Единородного» или «божество Господа»; здесь, в 18, 46, 14. 17 и 20 Василий говорит, что Дух «ясно показывает в Себе (ἐμφαίνων ἐν ἑαυτῷ) истину», «открывает (ἀποκάλυπτον) Христа» или «являет (ἐμφαίνει) Того, от Кого исшел».

Во-вторых, что касается параллели между «пославшим Его Утешителем» и «Тем, от Кого исшел»: для Б. Прюша (Pruche)¹¹¹, несмотря на буквальный смысл глагола «исходить из», речь идет о Духе Христа, хотя нельзя было бы сказать, что Дух «исшел» от Сына. Трудность может быть разрешена, если допустить, что «пославший Его Утешитель» – Это Христос, тогда как «Тот, от Кого исшел» – Отец.

Василий продолжает:

«Поэтому есть слава какая-то естественная, как слава солнца – свет, и есть слава какая-то внешняя, рассудительно воздаваемая достойным, по свободному произволению. Но и эта опять двояка. Ибо сказано: “Сын чтит отца, и раб – господина своего”¹¹². Итак,

¹⁰⁵ Рим 8, 9.

¹⁰⁶ Ин 16, 14.

¹⁰⁷ 1 Кор 1, 24.

¹⁰⁸ Ин 14, 26.

¹⁰⁹ Мы уже сталкивались в 26, 64, 23 с образом «отпечатка» и «печати» применительно к Христу и Духу Святому, который есть Его печать. Ср. ATHANAS. Ad Searp. 1, 584 С.

¹¹⁰ BAS. DSS 18, 46, 12–20.

¹¹¹ BAS. DSS 18, 46, pp. 410–411, п. 1.

¹¹² Мал 1, 6.

одна из них, рабская, воздается тварью, а другая, скажу так, домашняя, совершается Духом»¹¹³.

Итак, есть две славы: *одна слава — «естественная»* (δόξα φυσική), согласно которой Дух прославляет «величие Того, от Кого исшел», то есть Отца, и «запечатлевает в Себе благодать посланного Его», то есть Сына, с Которым Он «соединен по естеству» (κατὰ τὴν φύσιν). Тем, что Он исходит от Отца и послан Сыном, Дух, стало быть, прославляет Отца и Сына, как «слава солнца — свет».

Другая слава — «какая-то внешняя», либо «рабская», либо «домашняя» (οἰκειασίη). Именно этой последней Сын прославил Отца¹¹⁴, как и Сын прославлен Отцом¹¹⁵, и, как Утешитель прославляет Сына¹¹⁶, «так прославляется Дух, по причине общения с Отцом и Сыном»¹¹⁷.

Это прославление Духа в общении с Отцом и Сыном есть предмет второй доксологии, во включении которой в литургию обвиняли Василия пневномахи¹¹⁸, — доксологии, которая воздает «славу Отцу с (σύν) Сыном и со (σύν) Святым Духом».

Два вида славы соответствуют двум доксологиям, выраженным посредством формул ἐκ-διὰ-ἐν и σύν-σύν; но именно «естественной славой» Святой Дух, подобно «славе солнца — свету», прославляет в Себе самом Отца, из Которого Он исшел, и Сына, Который Его послал, «ясно показывая» в *свете* Образ Божий и через него — Прообраз. Таков «путь познания», который идет «от Духа», «через Сына», «к Отцу».

Прежде чем далее говорить о божественном свете, который виден в свете Духа, я хотела бы показать, как через просвещение духа «мы увидим» свет Божий. Речь уже не о том, что Дух есть место или среда этого видения, но о том, что Он делает его возможным, открывая «очи сердца» крещальным просвещением и обожением.

¹¹³ Bas. DSS 18, 46, 20–26.

¹¹⁴ Ин 17, 14: «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить».

¹¹⁵ Ин 12, 28: «и прославил и еще прославлю».

¹¹⁶ Ин 16, 14: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам».

¹¹⁷ Ср. Bas. DSS 18, 46, 32–33.

¹¹⁸ Ср. Bas. DSS 1, 3.

II
«Мы увидим»

1. Обучение очей сердечных

Все начинается с крещального просвещения, и «путь боговедения»¹¹⁹ предполагает «предание боговедения», которое «просвещает души крещаемых»¹²⁰. Крещение есть «крещение в Духе»¹²¹, и именно Дух преображает того, кто крестится, в «чадо света»:

«Духом Святым — восстановление наше в рай, вступление в небесное царство, возвращение в сыноположение, дерзновение именовать Отцом своим Бога, делаться общниками благодати Христовой, именоваться чадами света, приобщиться вечной славы, одним словом, приобрести всю полноту благословения и в этом, и в будущем веке, когда в себе, как в зеркале, отражаем благодать тех благ, какие предназначены нам по обетованиям, и которыми чрез веру наслаждаемся, как уже настоящими»¹²².

Доступное ныне видение есть видение «в зеркале»¹²³ того божественного света, который мы увидим лицом к лицу, пребывая во славе. Василий выражает опосредованность этого видения платонической метафорой «отражений в воде»¹²⁴ и восходящей к Павлу метафорой «зеркала»¹²⁵. Касаясь «крещения через закон», о котором Писание говорит в словах: «и все крестились в Моисея»¹²⁶, Василий апеллирует к мифу о Пещере, чтобы показать, что по отношению к «истине», открытой нашим Госпо-

¹¹⁹ Bas. DSS 18, 47, 17–19: ὁδὸς τῆς θεογνωσίας.

¹²⁰ Bas. DSS 15, 35, 56–60: «...великое таинство крещения совершается тремя погружениями и равночисленными им призываниями, чтобы и образ смерти отпечатлелся в нас, и просветились души крещаемых чрез предание им боговедения (παράδοσις τῆς θεογνωσίας)».

¹²¹ Ин 1, 33: «Тот есть крестящийся Духом Святым».

¹²² Bas. DSS 15, 36, 1–9.

¹²³ Василий использует глагол ἐνολτρίζεσθαι (видеть в зеркале), как и Климент Римский в *Послании к Коринфянам* 36, 2: «чрез Него, как бы в зеркале видим (ἐνολτρίζόμεθα) чистое и пресветлое лицо Бога». Н. НЕММЕР, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1927, p. 77. Он не использует κατολτρίζεσθαι, как в 2 Кор 3, 18.

¹²⁴ PLAT. Republ. VI.

¹²⁵ Ср. N. HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1957.

¹²⁶ 1 Кор 10, 2, процитированное в DSS 14, 33, 22–23.

дом и Спасителем, ветхозаветное созерцание через «тени и прообразы» есть то же, что по отношению к созерцанию «чистого света» созерцание солнца, отраженного в воде:

«Домостроитель нашего спасения, подобно глазу человека, выросшего во тьме, вводит нас в великий свет истины после постепенного к нему приобучения, потому что щадит нашу немощь. В глубине богатства Своей премудрости и не исследованных судах разумения предначертал Он для нас это легкое и к нам применимое руководство, приучая сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтобы, приступив вдруг к зрению чистого света, мы не омрачились»¹²⁷.

Этот постепенный переход от созерцания «теней» или «прообразов» к «истине», или от Закона и Пророков — к «Премудрости в тайне сокровенной», мыслится как «обучение очей сердечных» (γυμναστήρια τῶν ὀφθαλμῶν τῆς καρδίας), которое «сообразно с подготовительным способом учения» сперва наставляет нас «начаткам знания, удобопонятным для нас и соразмерным с нашими силами», прежде чем возносит нас еще выше.

Это «обучение» или «упражнение»¹²⁸ необходимо, ибо «плотский человек, у которого ум не упражнялся в созерцании, лучше же сказать, весь, как в тине, погребен в плотском мудровании»¹²⁹, не может воззреть на духовный свет истины. Поэтому мир, то есть жизнь, поработанная плотским страстям, не приемлет благодати Духа, как больной глаз — света солнечных лучей»¹³⁰.

Это «обучение» предполагает «очищение жизни» и «чистоту сердца», которая делает «доступным созерцание высочайших таинств Духа».

2. Обращение к Господу

Но созерцание есть не только плод «обучения очей сердечных», оно возникает также благодаря «обращению к Господу» (ἐλιτροφῆ πρὸς τὸν Κύριον), Который есть Дух¹³¹. Василий

¹²⁷ Bas. DSS 14, 33, 28–41.

¹²⁸ Ср. P. HADOT, Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne // Exercices spirituels antiques et philosophie antique, Paris, 1981, pp. 59–74.

¹²⁹ Ср. PLAT. Phaedo 67A, 79CD; Phaedrus, 250CD; Pеспублика X, 611B–612A и PLOT. Enn. IV 3 [27] 17, 21–28; IV 8 [6] 3, 1–4 и 4, 21–28.

¹³⁰ Bas. DSS 22, 53, 20–26.

¹³¹ 2 Кор 3, 17: «Господь есть Дух».

фактически дает пневматологическую интерпретацию 2 Кор 3, 14–18¹³², отождествляя «Господа» и Дух. Это «обращение к Господу» позволяет перейти от буквы к духу, потому что «останавливающийся на голом разумении буквы... таким иудейским толкованием буквы закрывает сердце свое как бы некоторым покровом», тогда как со времени пришествия Христа, словно «при явлении солнца», «бездействен закон и умолкают пророчества, как скоро воссияла истина»; но тот, кто обращается к Господу, срывает покров буквы и «подражает Моисею, который, во время собеседования с Богом, снимал с себя покрывало, и сам обращаясь от буквы к духу». Покрывало на лице Моисея подобно покрывалу на сердце и букве, скрывающей духовный смысл. Но точно так же, как Моисей «снял свое покрывало», следует «отбросить букву», и «обращению к Господу»¹³³ соответствует «духовное созерцание»:

«...кто при чтении Закона отбрасывает букву, тот обращается ко Господу (Господом же называется теперь Дух), и он делается подобным Моисею, у которого лицо было прославлено вследствие Божиего явления¹³⁴. Как лежащее вместе с цветными веществами от разливающихся вокруг цветных лучей само окрашивается, так и тот, кто ясно вник в Дух, от славы Его преобразуется до просветления, озаряя сердце истиною Духа, как бы некоторым светом. И это-то значит преобразаться от славы Духа в собственную свою славу»¹³⁵.

Так «обращение к Духу» производит «просвещение» сердца, просветленного исходящей от Духа истиной, и «преображение» славы в славу через Духа. Благодаря этому обращению взгляда и этому преобразению сердца «мы увидим» свет.

¹³² 2 Кор 3, 15–17: «Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух».

¹³³ Я предпочитаю переводить ἐπιτροφεῖν как «обращение», а не action de se détourner (букв.: действие, состоящее в повороте), как Б. Прюш.

¹³⁴ Исх 34, 34.

¹³⁵ BAS. DSS 52, 56–71.

III «Свет»

Остался еще один момент, на который я хотела бы обратить внимание: «свет» в *De Spiritu Sancto* имеет не только ипостасный характер, как в гл. 9, 22, где Василий называет Святой Дух «умопостигаемым светом» (φῶς νοητόν)¹³⁶, или в том месте из гл. 18, 27, где он цитирует Пс 35, 10 и отождествляет, следуя Ин 1, 9, «свет» и Слово; «свет» обозначает еще и «божественную природу», общую ипостасям. В 45-м параграфе той же 18-й главы Василий приводит основания, по которым

«поклоняясь Богу от Бога, и различие Ипостасей исповедуем, и остаемся при единоначалии, не рассекая богословия (θεολογία) на раздробленное множество, потому что в Боге Отце и в Боге Единородном созерцаем один как бы образ, отпечатлевшийся как в зеркале в неизменности Божества. Ибо Сын в Отце, и Отец в Сыне, потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын, и в этом Они — одно. Поэтому по отличительному свойству Лиц — один и один, а по общности естества Оба — одно»¹³⁷.

Что нужно показать, так это что поклонение Богу Отцу и Богу Единородному не есть поклонение двум различным Богам, потому что в обоих созерцается и является объектом поклонения «один образ» (μία μορφή) Божества. На самом деле оба они существуют «в образе Божиим». Термин «образ» был выбран в связи с отсылкой к Флп 2, 6 и характеризует, согласно трактату *Против Евномия*¹³⁸, «свойство» (ἰδιότης) божественной сущности.

Тем не менее, в *De Spiritu Sancto* Василий не говорит о «свойстве сущности»¹³⁹ и закрепляет термин ἰδιότης для «свойств Лиц»

¹³⁶ Bas. DSS 9, 22, 26–29: Дух, «начало освящения, мысленный свет, доставляющий Собою всякой разумной силе при искании истины, как бы некоторую очевидность (τινα καταφάνειαν)».

¹³⁷ Bas. DSS 18, 45, 5–14.

¹³⁸ Bas. Contr. Eunom. I, 18, 9–15: «Ибо утверждаю, что и выражение “будучи в образе Божиим” (Фил 2, 6.), равносильно выражению “быть в сущности Божией”. Ибо, как слова “приняв образ раба” (ст. 7) означают, что Господь наш родился в сущности естества человеческого, так, конечно, и слова “быть в образе Божиим” показывают свойство Божией сущности. Господь говорит: “Кто Меня увидел, увидел Отца” (Ин 14, 9)».

¹³⁹ Эта «постановка под вопрос субстанциалистской терминологии» — на что указывает осторожность Василия в употреблении термина «единосущный» применительно к Святому Духу — и «выход на первый план понятия

(ιδιότης τῶν προσώπων), которые он отличает от «общности естества» (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως). Согласно свойствам Лиц, имеет место соисчисление Отца и Сына: Они суть «один и один»; согласно общему естеству, «Оба — одно».

В Боге Отце и Боге Сыне, согласно переводу Б. Прюша, есть «лишь один образ, который отражается как в зеркале¹⁴⁰ в Божестве, не знающем различия» (une seule forme se réfléchissant comme en un miroir dans la déité qui ne connaît pas de différence). Скорее можно было бы перевести так: «“так сказать” образ как единственный» созерцается «в Боге Отце и Боге Единородном¹⁴¹, образ, отображенный тем, что недифференцированно в Божестве» (on contemple «la “pour ainsi dire” forme, comme unique, dans Dieu le Père et en Dieu le Monogène, forme figurée par l’indifférencié de la déité»). В этом случае, речь не идет, как полагает Б. Прюш, об отражении образа в Божестве, лишенном различий, т.е. о том, что образ отражается в зеркале Божества, но об изображении или репрезентации в некоем, так сказать, образе того, что неподвижно и неразлично в Божестве. Картина, возникающая здесь, не та же самая: то, что Василий медлит называть «образом» — и в этом суть его рассуждения — есть отображение как раз-таки недифференцированного аспекта¹⁴², который является общим для различных божественных Лиц. Поклоняться Богу Отцу и поклоняться Богу Сыну значит, таким образом, поклоняться единому Богу.

Лица» хорошо продемонстрированы в: J.-D. ZIZIOLAS, The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective // Credo in Spiritum Sanctum, Atti del Congresso teologico internazionale di Pneumatologia, Città del Vaticano, 1983, p. 32–55. Ср. Y. de ANDIA, Esprit Saint, Seigneur et Donateur de Vie // Communio, 11 (1986) 40–56.

¹⁴⁰ ἐνεῖχονίζω в действительном залоге означает «представлять как бы в образе», а в среднем — «отражать как в зеркале». Если причастие ἐνεῖχονίζομένη имеет страдательный смысл, оно означает «запечатленный» или «отображенный» тем, что неподвижно в божестве. Если оно стоит в среднем залоге, то можно предположить непереходный смысл, как поступает Б. Прюш. Мы предпочитаем более обычный страдательный смысл и перевод ἐνεῖχονίζομένη как «отображенный», отсылающий к понятию εἰκὼν (образ).

¹⁴¹ Ин 14, 10.

¹⁴² Ср. Ин 17, 11. Василий различает между «общностью природы» (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως), в которой «два есть одно» (τὸ ἓν), и «общностью божества» (ἡ κοινωνία τῆς θεότητός), в которой пребывает единство (ἕνωσις).

Вернемся к Пс 35, 10, где речь идет об аналогичной игре со светом: объект созерцания – свет Слова и в нем свет Отца, источника всякого света, – созерцается в свете, который есть Дух, и Дух «неотделим» (ἀχώριστον)¹⁴³ от созерцания Слова, «ибо служащее причиною видения, по необходимости, бывает видимо вместе с видимыми через него предметами»¹⁴⁴. Но равным образом можно сказать, что объект созерцания – это «единый образ» света единого Бога, который есть свет. Свет как таковой есть не «свойство Лиц», но – «естества» Божиего.

«Бог есть свет»¹⁴⁵, и «в свете» Духа «мы увидим» «свет» Слова и в нем – «Отца светов»¹⁴⁶.

¹⁴³ Ср. Bas. DSS 16, 37, 1–3: «Возвратимся к сказанному в начале, а именно, что Дух Святой во всем совершенно *неотлучен* и *неотделим* от Отца и Сына». Тем, кто хочет отказать Ему в прославлении вместе с Отцом и Сыном, Василий отвечает: «Какое же основание... лишать общения в славе Того, Кто везде присоединен к Божеству, в исповедании веры, в крещении искупления, в действии сил, в обитании святых, в благодатных дарах покорным?» (Bas. DSS 24, 55, 21–26).

¹⁴⁴ Bas. DSS 26, 64, 19–20.

¹⁴⁵ 1 Ин 1, 5.

¹⁴⁶ Иак 1, 17.

ГЛАВА III
ИСИХИЯ И СОЗЕРЦАНИЕ У ИСААКА СИРИНА¹⁴⁷

Введение.
Жемчужина

«Как сильный человек подчиняет себе свой ум¹⁴⁸, пока не завершится действие, так и досточтимое дело безмолвия (*исихии*) есть гавань тайн», — пишет Исаак Сирин¹⁴⁹ в *Третьем послании*,

¹⁴⁷ Я цитирую французский перевод по изданию ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres spirituelles* (= OS), traduction et notes de Jacques Touraille, Paris, 1981, исправляя лишь перевод термина νοῦς (ум): вместо intelligence я перевожу intellect. Тем не менее я всякий раз указываю цитату по двум изданиям *Слов* Исаака: во-первых, по французскому переводу Ж. Турая с греческого издания Теотокиса и, во-вторых, по американскому переводу The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian (=АН), translated by the Holy Transfiguration Monastery, Boston, Massachusetts, 1984, который почти всегда следует нумерации *Слов* в древнегреческом и западносирийском тексте. Таблица соответствий между различными манускриптами или сирийскими (2), греческими (2), русским и английским изданиями приводится в этой книге на стр. СХIII–СХV. Этот последний перевод, в котором, хотя он и сделан с греческого текста Исаака, в примечаниях проводится сравнение с сирийским текстом, оказал на меня большое влияние. Разумеется, и греческий, и сирийский текст обладают каждый своей целостностью, и необходимо методологически различать «Исаака Сирина» и «Исаака Ниневийского», однако, для западного читателя греческого текста многое проясняется благодаря ряду обращений к сирийскому тексту, которые ему предлагается сделать.

О духовности в понимании Исаака Ниневийского см.: S. Brock, *St. Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality*; *St. Isaac of Nineveh: some newly-discovered works*; *St. Isaac of Nineveh (St. Isaac the Syrian) // Studies in Spirituality*, coll. The Syrian Churches Series, Poona, 1988, pp. 99–124.

¹⁴⁸ Сирийские термины *hawṇâ* (ܚܘܢܐ) и *mad'â* (ܡܕܐ) были переведены на греческий как νοῦς, а на английский как intellect. Ж. Турай переводит νοῦς как intelligence, но я предпочитаю intellect. Сирийский термин *re'yânâ* (ܪܝܢܐ) был переведен на греческий как διάνοια, а на английский — mind. Ж. Турай переводит διάνοια как réflexion, и я сохраняю этот вариант.

Сирийский термин *tar'ithâ* (ܬܪܝܬܐ) был переведен на греческий как φρόνησις, на английский — thinking, и Ж. Тураьем на французский — pensée, что я также сохраняю.

(Ср. The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian, Introduction, p. CVIII).

¹⁴⁹ 3 Lettre, OS, p. 459; АН, p. 319; Homily 65; АН, p. 319.

отправленном кому-то, кого он любил, где он учит о том, что называется таинства исихии¹⁵⁰.

«Как кормчий корабля не отрываясь смотрит на звезды, так и монах в своем внутреннем созерцании на протяжении всего своего пути внимателен к цели, которую он установил в своем уме в первый день, когда решил выйти в суровейшее море безмолвия (*исихии*), пока он не найдет жемчужину, ради которой погрузился в бездонные глубины моря».

Этот притчевый образ жемчужины заимствован Исааком из *Песни о жемчужине* Ефрема и у Иакова Саругского¹⁵¹. У Ефрема нагие апостолы ныряют в море, чтобы вытащить оттуда жемчужину — Христа¹⁵²; у Исаака Ниневийского ныряльщик — это монах; и *исихия* — это одновременно и «суровейшее море», и «гавань тайн».

В другом Слове Исаак пишет:

«Водолаз без одежды погружается в море, пока не найдет жемчужину; и мудрый монах, совлекишись всего, проходит жизнь, пока не обретет в себе жемчужину — Иисуса Христа; а когда обретет Его, не приобретает уже при Нем ничего из существующего. Жемчуг хра-

¹⁵⁰ Я не перевожу греческий термин «*исихия*», являющийся переводом сирийского *shelya aīn*, чтобы подчеркнуть уже на лексическом уровне важность исихастского образа жизни для Исаака. Этот термин был переведен на английский как *stillness* (Ср. *Ascetical Homilies*, *Intro.*, p. CXI).

¹⁵¹ *Le thème de la perle dans une lettre de Jacques de Saroug // L'Orient Syrien XII*, 3 (1967) 355–370.

¹⁵² ЁФРЕМ, “*Les Hymnes sur la perle*”, *L'Orient Syrien XII* (1967) 129–149, trad. de F. Graffin, перепечатано в *Prière Orientale des Églises*, t. IV, *Vigiles des dimanches*, Veuroth, 1975, p. 72:

«Нагие люди ныряли, чтобы отыскать тебя, о жемчужина,
Не цари подарили тебя людям,
Но нагие люди,
Лица бедняков, рыбаков, галилеян.
Их уста возвестили о тебе,
Прежде чем распахнулись складки их одежды.
Бедняки, они отправились, чтобы показать свое богатство
среди купцов,
И в ладони людей они положили тебя, лекарство жизни.
Ныряльщик поднимается из глубин морских и снова
надевает свои одежды,
Таков Симон-Петр, вымокший в озерной воде,
И словно в одежду те, кто верит в Тебя,
Облачены в твою любовь».

нится в сокровищницах; и услаждение инока соблюдается в безмолвии (*исихии*)»¹⁵³.

Исихия есть сокровищница, где монах хранит найденную им жемчужину — Христа. *Исихия* — не цель, ведь жемчужина — это Христос, но она — сокровищница, где хранится жемчужина, и если бы монах утратил эту сокровищницу, он потерял бы и жемчужину. Но что такое *исихия*?

I

Исихия

1. Исихия есть прежде всего отречение от мира и упокоение в Боге

«Душа, которая любит Бога, в Боге и в Нем едином имеет себе упокоение. Отрещись прежде от всякого внешнего союза, а тогда сможешь быть сердцем в союзе с Богом, потому что единению с Богом предшествует отречение от вещества. Хлеб дается в пищу младенцу после того, как откормлен он молоком: человек, который хочет преуспевать в Божественном, должен прежде устранить себя от мира, как младенец от объятий и сосцов материнских»¹⁵⁴.

Чтобы выразить необходимость отречения от мира ради единства с Богом, Исаак использует образ матери. Человек должен «устранить себя от» матери-земли, как ребенок от материнской груди, чтобы открыться божественному и обрести в нем покой. За этим столь оригинальным образом бегства от мира как отнятия от груди следует упоминание мирского голода — желания хлеба и слова. Что важнее для монаха — «насыщать алчущих в мире» своим наставлением или оставаться вдали от мира, в *исихии*? Ответ Исаака устанавливает, что важнее:

¹⁵³ ИСААК, 73 Discours, OS, p. 371; Homily 48, АН, pp. 231–232 (323) [Русский перевод *Слов Исаака Сирина* здесь и далее цитируется (с незначительными изменениями) по изд.: *Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбивого града Ниневии. Слова подвижнические*. Издание третье, исправленное. Сергиев Посад, 1911; соответствующие страницы этого издания указываются в скобках после ссылок на два издания, приводимых И. де Андия. — *Прим. пер.*].

¹⁵⁴ ИСААК, 23 Discours, OS, p. 15; Homily 4, АН, p. 29 (223).

«Бездейственность безмолвия (*исихии*) возлюби более, чем насыщение алчущих в мире... Лучше тебе умириться с душою твоею в единомыслии тройственного в тебе состава, т.е. тела, души и духа¹⁵⁵, нежели учением своим умиротворять разномыслящих. Ибо Григорий говорит: “Хорошо богословствовать ради Бога, но лучше этого для человека сделать себя чистым для Бога”. Лучше тебе, будучи ведущим и опытным, быть косноязычным, нежели от остроты ума своего подобно реке источать учения. Полезнее для тебя позаботиться о том, чтобы мертвость души твоей от страстей воскресить движением помыслов твоих к Божественному, нежели воскрешать умерших»¹⁵⁶.

Исихия важнее всякого благодеяния, всякой деятельности, насыщающей тела и души, и всякого проявления чудотворной силы, вроде воскрешения мертвых. Сила этих сравнений показывает величие и серьезность *исихии*: опыт божественного превыше всего и требует, чтобы ему пожертвовали всем.

А. Отсюда необходимость освободиться от всех забот, в которой мирские люди видят *безразличие* по отношению к миру:

«И еще говорил [старец]: “Не надобно нам к делу безмолвия (*исихии*) примешивать попечение о чем-либо другом: всякое же дело да будет чествуемо на своем месте, чтобы поведение наше не имело в себе смешения. Ибо, кто имеет попечение о многих, тот раб многих. А кто оставил все, и заботится об устройении души своей, тот — друг Божий”»¹⁵⁷.

Таким образом, живущий в *исихии* монах не может одновременно идти двумя путями: заниматься Богом и носить в своем сердце другую заботу. Но два пути здесь — это забота о мире ради одной лишь любви к Богу и безразличие по отношению к миру ради любви к одному лишь Богу. Первый есть путь евангельской проповеди, второй — *исихии*:

«Ибо иное есть дело благовествования, и иное — деятельность безмолвия (*исихии*). Ты же, если намерен держаться безмолвия, будь подобен Херувимам, которые не заботятся ни о чем житейском. И не думай, что кроме тебя и Бога есть кто другой на земле, о ком бы заботиться тебе, — как научен ты прежде тебя бывшими Отцами»¹⁵⁸.

¹⁵⁵ 1 Фес 5, 23.

¹⁵⁶ ISAAC, 23 Discours, OS, p. 154; Homily 4, AH, p. 32 (226).

¹⁵⁷ ISAAC, 79 Discours, OS, p. 389; Homily 21, AH, p. 110 (53).

¹⁵⁸ ISAAC, 79 Discours, OS, p. 391; Homily 21, AH, p. 112 (55).

Образ монаха-херувима передан нам и в одном из изречений Аввы Виссариона:

«Авва Виссарион сказал, умирая: “Надлежит монаху быть всему глазом, как херувимы и серафимы”»¹⁵⁹.

Исаак преподносит в качестве образца исихаста Авву Арсения, который ради любви к Богу ни с кем не общался:

«Остановись, отец, — сказал один монах, — “ради Бога спешу за тобой”. И тот отвечал: “И я ради Бога бегу от тебя”»¹⁶⁰.

И Исаак, приведя это изречение, добавляет:

«Другой ради Бога весь день говорил и принимал всех проходящих странников; а он вместо этого избрал молчание и безмолвие, и по этой причине среди моря настоящей жизни беседовал с Божественным Духом и в величайшей тишине переплывал его на корабле безмолвия, как ясно видели это подвижники, дознавшиеся о том у Бога. И вот закон безмолвия: умолкнуть для всего»¹⁶¹.

В. Безмолвие есть истинное отрешение от мира, ибо, пока мирские звуки не замолкли, мир присутствует в самой пустыне, и она не может обрести безмолвие:

«Более всего возлюби молчание, потому что приближает тебя к плоду; язык же немощен изобразить его. Сперва будем принуждать себя к молчанию, и тогда от молчания родится в нас нечто, приводящее к самому молчанию. Да подаст тебе Бог ощутить нечто, рождаемое молчанием. Если же начнешь таким житием, то не умею и сказать, сколько света возсияет тебе отсюда»¹⁶².

И снова Исаак приводит в пример Авву Арсения:

«Не думай, брат, что, как рассказывают о чудном Арсени, когда посетили его Отцы и братия, приходившие видеть его, а он сидел с ними молча, и в молчании отпускал их от себя, все это делал он совершенно по воле, и что вначале не принуждал себя к этому. От упражнения в это делании со временем рождается какое-то удо-

¹⁵⁹ Изречения египетских Отцов, СПб., Алетейя, 2001, стр. 54 (пер. А.И. Еланской).

¹⁶⁰ ISAAC, 79 Discours, OS, p. 391; Homily 21, AH, p. 112 (55). Это изречение Арсения не встречается в *Изречениях Отцов в алфавитном порядке*, но другие изречения (№ 1, 2, 7, 8, 13, 26, 37) свидетельствуют о его желании бежать от людей.

¹⁶¹ ISAAC, 79 Discours, OS, p. 392; Homily 21, AH, p. 112 (55–56).

¹⁶² ISAAC, 34 Discours, OS, p. 213; Homily 64, AH, p. 310 (142).

вольствие и насильно ведет тело к тому, чтобы пребывать в безмолвии (*исихии*). И множество слез рождается у нас в этом житии, и в чудном созерцании сердце ощущает в них что-то, по-разному — в иное время с трудом, а в иное с удивлением, потому что сердце умалывается, делается подобно младенцу, и как скоро начнет молитву, льются слезы. Велик тот человек, который терпением членов своих приобрел внутренне в душе своей чудный этот навык. Когда на одну сторону положишь все дела жития его, а на другую молчание, тогда найдешь, что оно перевешивает на весах»¹⁶³.

Упражнение в молчании затрагивает всего человека в целом — его тело, сердце и душу:

- телесное удовольствие,
- обильные слезы,
- отчетливость созерцания и смягчение сердца,
- внутреннюю жизнь души.

Такова цель успокоения в уединении, молчании и непрерывной молитве.

Молчание с людьми делает возможным собеседование души с божественным Духом¹⁶⁴ и Христом:

«Кто любит собеседование со Христом, тот любит быть уединенным. А кто любит оставаться со многими, тот друг мира сего»¹⁶⁵.

Отрешенность и безразличие по отношению к миру, молчание — к этим условиям *исихии* следует добавить еще пост и бдения.

С. Пост

Подытоживая свой опыт, Исаак говорит:

«...в продолжение многих лет снискал я опытность, и по благодати Божией опытно познал следующее. Основание всего доброго, возвращение души из вражьего плена, путь, ведущий к свету и жизни, — все это заключено в этих двух способах: собрать себя воедино и всегда поститься, т.е. премудро и благоразумно поставить для себя правилом воздержание чрева, неисходное пребывание на одном месте, непрестанное упрямление и богомыслие. Отсюда покорность чувств; отсюда трезвенность ума, отсюда укрощение свирепых страстей, возбуждающихся в теле; отсюда кротость помыслов; отсюда светлые движения мысли; отсюда рачительность к делам добродетели; отсюда высокие и тонкие разумения... отсюда остро-

¹⁶³ ISAAC, 34 Discours, OS, p. 213; Homily 64, AH, p. 310 (142).

¹⁶⁴ Молчание Арсения упоминается в 79 Discours, OS, p. 392; Homily 64, AH, p. 112.

¹⁶⁵ ISAAC, 34 Discours, OS, p. 215; Homily 21, AH, p. 316 (144).

та зрения и острота уразумения того, что далеко... короче сказать, отсюда — свобода истинного человека, душевная радость и воскресение со Христом во царствии»¹⁶⁶.

Весь человек в целом, его тело и душа, его ум, помыслы и мышления, преобразуется благодаря постоянному посту и пребыванию на одном месте, условиям стольких благ.

Отсюда итоговое предписание:

«...не будем двигаться с места своего безмолвия (*исихии*)... и искать себе предлоги и способы к тому, чтобы уйти из пустыни»¹⁶⁷.

И блаженство исихаста:

«Блажен, кто ради Бога пребывает в безмолвии (*исихии*), и одиноко ест хлеб свой»¹⁶⁸.

Д. Бдение

Другое условие *исихии* — это бдение:

«Итак, всегдашнее безмолвие (*исихия*) вместе с чтением, умеренное вкушение снедей и бдение скоро возбуждают мысль к изумлению, если не будет какой причины, нарушающей безмолвие (*исихию*). Мысли, возбуждающиеся в безмолвствующих сами собой, без преднамеренного усилия, делают так, что оба ока, льющимися из них слезами и обилием своим омывающие ланиты, уподобляются купели крещения»¹⁶⁹.

Ночной покой благотворен для успокоения души, которая целиком обращена к Богу в сосредоточенной молитве и продолжительном пении псалмов. Ночное бдение — это поистине ангельское дело: разве ангелов в сирийской традиции не называют «Бдящими»? — и те, кто бодрствует молясь, извлекают из этого много плодов:

«Невозможно, чтобы те, которые всю жизнь проводят в этом занятии, оставлены были Богом без великих дарований за их трезвенность, бодрственность сердца и попечительное устремление к Нему помыслов своих. Душа, трудящаяся над тем, чтобы пребывать в этом бдении и благоприлично живущая, будет иметь херувимские

¹⁶⁶ ISAAC, 26 Discours, OS, p. 169–170; Homily 40, AH, pp. 197–198 (298).

¹⁶⁷ ISAAC, 26 Discours, OS, p. 173; Homily 40, AH, p. 200 (301).

¹⁶⁸ ISAAC, 43 Discours, OS, p. 249; Homily 15, AH, p. 89 (44–45).

¹⁶⁹ ISAAC, 29 Discours, OS, p. 187; Homily 20, AH, p. 104 (288).

очи, чтобы непрестанно возводить ей взор и созерцать небесное зрелище»¹⁷⁰.

Таким образом, есть условия и плоды *исихии*. Эти условия определяются прежде всего телесным поведением (ⲁⲓⲃⲁⲗ) — сирийский термин ⲁⲓⲃⲁⲗ (*dûbbârâ*) значит «образ жизни», «правило», — но также психическими и духовными состояниями.

2. Исихия, утешение и оставленность

«Кто решился в уме своем жить в безмолвии (*исихии*), тот пусть чинно правит собою и остаток дней своих проводит в делании безмолвия (*исихии*) по чину последнего»¹⁷¹.

Однако, продолжает Исаак, *исихия* включает в себя периоды утешения и периоды оставленности.

— Период оставленности подобен туманам, поднимающимся с земли и закрывающим солнечные лучи, когда «душа... лишается... света благодати, по причине осеняющего душу облака страстей»,

— Период же утешения подобен «солнечным лучам, которые открывают лик земли от объемлющей землю воздушной тьмы. Так молитва может истреблять и рассеивать в душе облака страстей и озарять ум светом веселия и утешения»¹⁷².

Вступление в порядок *исихии* есть вступление в игру света и тени, если не мрака, где в молитве совершается различение, т.е. разделение (ⲕⲣⲟⲓϥ св. Иоанна).

Между *исихией* и молитвой существует отношение взаимозависимости:

«Молитву предворяет отшельничество, и само отшельничество нужно для молитвы, а сама молитва — для того, чтобы приобрести нам любовь Божию, потому что вследствие молитвы отыскиваются причины любить нам Бога»¹⁷³.

Просвещение ума, любовь к Богу, все — здесь.

3. Наконец, у *исихии* есть степени

Эти степени — это слезы, умирение помыслов, успокоение, созерцание тайн, откровение Духа и созревание «плода Духа»:

¹⁷⁰ ISAAC, 29 Discours, OS, p. 184; Homily 20, AH, p. 101 (285).

¹⁷¹ ISAAC, 14 Discours, OS, p. 114; Homily 13, AH, p. 81 (273).

¹⁷² ISAAC, 14 Discours, OS, p. 114; Homily 13, AH, p. 81 (Ср. 274).

¹⁷³ ISAAC, 35 Discours, OS, p. 219; Homily 63, AH, p. 303 (138).

«Но кто в действительности и точности нашел истину этих образов, тот нашел ее в безмолвии (*исихии*). Ибо очи его уподобляются водному источнику до двух и более лет, а потом приходит он в умирные помыслов; по умирении же помыслов, сколько вмещает отчасти естество, входит в тот покой, о котором сказал святой Павел; а от этого мирного упокоения начинает созерцать тайны; ибо тогда Дух Святой начинает открывать ему небесное, и вселяется в него Бог, и воскрешает в нем плод Духа, и с этих пор, несколько неясно и как бы гадательно, человек ощущает в себе то изменение, какое должно принять внутреннее естество при всеобщем обновлении»¹⁷⁴.

Сосредоточенное пребывание на одном месте, умиротворение помыслов, мирное успокоение ума: тройственная *исихия* тела, мыслей и ума.

Именно «тогда», в этом мирном успокоении, приходит Святой Дух. Явление Святого Духа при созерцании тайн умом открывает небесное и способствует созреванию плода Духа.

«С этих пор» исихаст чувствует «несколько неясно и как бы гадательно» изменение всех вещей.

«Тогда»... «с этих пор»: момент явления Духа, или обнаружение «энергии» или «силы» Духа, как в эпиклезе, знаменует вторжение Духа в созерцание тайн и Его воздействие на внутреннюю природу.

Здесь мы касаемся второго из упомянутых пунктов — *созерцания*. Оно наступает в конце всего процесса очищения тела, души и ума. Оно есть дело Духа.

Мы видели, разбирая первый пункт, как *исихия* оказывается местом созерцания. Созерцание может иметь место только в мире. Мир рождается из уединения, молчания и простоты. Именно в мирном успокоении ум открывается созерцанию тайн или «видению» тайн¹⁷⁵. Ибо видит их ум, а не сердце¹⁷⁶.

¹⁷⁴ ISAAC, 15 Discours, OS, p. 116; Homily 14, AH, p. 83 (275).

¹⁷⁵ Ο θεωρία = *κατά* см. прим. 32.

¹⁷⁶ Отношение между сердцем и умом таково же, как у корней и ветвей дерева: сердце — это «корень», а ум — одна из «ветвей» дерева или одно из «душевных чувств»: «Иное есть чистота ума, а иное — чистота сердца. Ибо ум есть одно из душевных чувств, а сердце обнимает в себе и держит в своей власти внутренние чувства. Оно есть корень, а если корень свят, то и ветви святы, то есть, если сердце доводится до чистоты, то ясно, что очищаются и все чувства» (83 Discours, OS, p. 409; Homily 3, AH, p. 21; (29)). Это место показывает, каково отношение между умом и сердцем по Исааку: сердце играет более существенную роль, оно — корень; но оно есть также то, что

Сердце – это корень дерева, ум – одна из его ветвей, то есть одно из чувств души. Очищение сердца – самое глубокое и долговременное, но чистота ума есть условие его видения, остроты его взора.

Созерцание – или скорее видение – есть последний этап духовной жизни, и я хотела бы определить его в контексте двойного перехода:

1. От действия к созерцанию в распятии ума (νοῦς).
2. От чистой молитвы к созерцанию в изумлении, восхищении или экстазе ума (νοῦς).

Эти две степени духовной жизни соответствуют двум состояниям ума (νοῦς):

1. Возвращению к первичной природе ума (νοῦς), к его чистоте и простоте.
2. И восхищению ума (νοῦς) Духом Святым.

Изучение этих двух моментов позволит нам установить, каково учение Исаака о природе ума (νοῦς) и его отношении к Святому Духу, а также сравнить его учение с учениями его предшественников, в особенности – Исаии Отшельника, Евагрия и Дионисия¹⁷⁷.

II

Переход от действия к созерцанию¹⁷⁸ Распятие ума

Два *Слова* Исаака посвящены действию и созерцанию – *Слова* 30 и 16. В 30 *Слове* Исаак настаивает прежде всего на чистоте ума, в 16 *Слове* – на смирении.

обуздывает и направляет «изнутри» все душевные чувства. Оно есть руководящее душой начало (τὸ ἡγεμονικόν), как для Оригена.

¹⁷⁷ Я не исследовала Макария, который развивал прежде всего тему чистоты или простоты ума, а не отношения между умом и Святым Духом.

¹⁷⁸ В сирийских переводах греческих текстов греческий термин θεωρία просто транслитерировался: ܬܘܪܝܐ = θεωρία. Исаак в своих *Словах* неоднократно использует термин *theoria* в транслитерированном виде, дополнительно разъясняя его. 1. Θεωρία означает «духовное зрение», утверждает он, говоря о переходе от молитвы к «созерцанию»: «И когда принимает Дух Святой, всегда обретает таковых в молитве; и от этой молитвы возносит их к созерцанию, которое называется духовным зрением» (85 Discours, OS,

Рассмотрим их по порядку.

1. 30-е Слово: чистота ума

«Деятельность крестная двоякая; по двоякости естества и она разделяется на две части. Одна, состоя в претерпении плотских скорбей, производимых действием раздражительной части души, и есть, и называется деятельностью. А другая заключается в тонком делании ума и в Божественном размышлении, а также и в пребывании на молитве, и так далее; она совершается вожделеющей частью души, и называется созерцанием. И одна, то есть деятельность, очищает, по силе ревности, страстную часть души, а вторая — действенность душевной любви, то есть естественное вожделение, которое просветляет умную часть души»¹⁷⁹.

В своей «психологии» Исаак различает две «части души»¹⁸⁰:

- страстную часть;
- и часть, наделенную умом.

Есть также «действенность любви, то есть естественное вожделение», которое, по-видимому, не является «частью души».

Две различных части души, «страстная часть» и «умная часть», очищаются, одна — действием, другая — созерцанием. Но что примечательно: эрос, то есть «естественное вожделение», также очищается созерцанием.

р. 438; Homily 37, АН, р. 183; (91). 2. Или же: «Созерцание (θεωρία) есть ощущение божественных тайн, сокровенных в вещах и в их причинах» (30 Discours, OS, р. 192; Homily 2, АН, р. 14; Divine vision is the perception of divine mysteries which are hidden in things and causes).

Переводчик Asctical Homilies of Saint Isaac the Syriac говорит во введении (Introduction, р. СХ—СХІ), что он перевел θεωρία как «божественное видение», но не как «созерцание», подразумевающее в наши дни «духовное упражнение, практикуемое на Западе», тогда как у Исаака этот термин указывает на деятельность Святого Духа, Который открывает уму божественные тайны, остающиеся скрытыми для человеческого разума.

Тем не менее, я предпочла сохранить стандартный перевод θεωρία как «созерцание», так как оппозиция «действие-созерцание» отсылает к традиции духовного размышления, которая была бы менее очевидной при другом переводе. Надо, однако, уточнить смысл термина «созерцание», указав на то, что это не духовное упражнение, но «видение» ума, движимого Духом. Для Исаака θεωρία имеет непосредственную коннотацию «пассивности ума».

¹⁷⁹ ISAAC, 30 Discours, OS, р. 191; Homily 2, АН, р. 13 (20).

¹⁸⁰ ISAAC, 13 Discours, OS, р. 112; Homily 19, АН, р. 99. См. Isaac, 83 Discours, OS, р. 409; Homily 3, АН, р. 21.

В прохождении этих двух этапов очищения существует последовательность, которую необходимо соблюдать:

«Всякого человека, который прежде совершенного обучения в первой части, переходит ко второй, привлекаемый ее сладостью, не говорю уже — своей леностью, постигает гнев за то, что не... уврачевал прежде немощи помыслов терпеливым упражнением в делании крестного поношения, но дерзнул в уме своем возмечтать о славе крестной. Это-то и значит сказанное древними святыми, что, если ум вознамерится взойти на крест прежде, нежели чувства его, исцелься от немощи, придут в безмолвие, то постигает Божий гнев.

Это восхождение на крест, навлекающее гнев, бывает не в первой части претерпевания скорбей, то есть распятия плоти, но когда человек входит в созерцание; а это есть вторая часть, следующая за исцелением души. У кого ум осквернен постыдными страстями и кто спешает наполнить ум свой мечтательными помыслами, заграждаются уста наказанием за то, что не очистил прежде ума скорбями и не покорил плотских вождлений»¹⁸¹.

Первое очищение предполагает умиротворение чувств, но равным образом и исцеление от немощи помыслов. Оно охватывает «мир», под которым Исаак имеет в виду мир страстей:

«По умозрительному исследованию миром называется и состав собирательного имени, объемлющего собою отдельно взятые страсти... Где страсти эти прекращают свое течение, там мир умер»¹⁸².

Очищение действием завершается бесстрастием (*ἀπάθεια*)¹⁸³, которое также есть смерть для мира. И лишь достигнув *ἀπάθεια*, ум может взойти на крест, а иначе он навлечет на себя гнев Божий.

Схожий текст можно найти в *Словах* Исаяи Отшельника среди изречений 8 *Слова*:

«...если ум, прежде чем чувства перестанут немоществовать (работать страстям), захочет взойти на крест, то гнев Божий приходит на него за то, что начал дело выше меры своей, не уврачевав чувств своих» (8, 23)¹⁸⁴.

¹⁸¹ ISAAC, 30 Discours, OS, p. 191–192; Homily 2, АН, p. 13 (ср. 20).

¹⁸² ISAAC, 30 Discours, OS, p. 193; Homily 2, АН, p. 14 (22).

¹⁸³ ISAAC, 81 Discours, OS, p. 399 (*ἀπάθεια*); Homily 71, АН, p. 347.

¹⁸⁴ «Если миазмы (зловоние страстей) действуют в тебе, и ты сочувствуешь им, и содействуешь тому, что порождает их, а не печалишься об этом в болезни сердечной, то это *ниже естества Адама*. Если сердце твое победило грех, и отвратилось от того, что порождает его, и ты положил муку адскую пред собою, и, желая иметь всегда сопребывающим тебе (единого)

Исайя различает *два этапа в жизни Иисуса*, которые станут прообразами *двух этапов духовной жизни*: сперва — исцеление немощей, а затем — восхождение на крест:

«Если б Господь наш Иисус Христос не у врачевал прежде всех болезней человека, для которого пришел на землю, то, может быть, не дошел бы и до креста. Прежде пришествия Господа во плоти, человек был и слеп, и нем, и расслаблен, и глух, и прокажен, и хром, и умерщвлен всеми *противоестественностями*. Когда же Он сотворил милость и пришел к нам, то воскресил мертвого и сделал хромого ходящим, слепого зрящим, немощного говорящим, глухого слышащим, — и восставил *человека нового*, свободного от всякой немощи. И тогда уже взшел на крест» (*Слово* 8, 9).

Первый этап духовной жизни, который соответствует первой части жизни Иисуса, это умиротворение чувств и исцеление немощи помыслов «в делании крестного поношения».

А. Прежде всего — умиротворение

«Умирись сам с собою, и умиряйся с тобою небо и земля. Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную; потому что та и другая — одно и то же, и входя в одну, видишь обе. Лестница этого царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей. В себя самого погрузись от греха, и найдешь там ступени, по которым в состоянии будешь восходить»¹⁸⁵.

Обнаружение «лестницы царствия» и греха — это одно и то же, потому что, чтобы подниматься по ступеням святой лестницы, надо познать свой грех. Вот почему надо сперва «погрузиться» в самого себя, чтобы познать свой грех, прежде чем подниматься по ступеням святой лестницы.

В. Также и исцеление предполагает осознание болезни, то есть различение и признание зла: «Кто болен и знает свою болезнь, тот должен искать врачевства. Кто сознает болезнь свою, тот

Помощника своего, ничем не оскорбляешь Его, но плача перед Ним, говоришь: дело Твоей милости избавить меня, Господи, — сам же я бессилен избежать из рук врага без Твоей помощи; а при этом внимаешь и сердцу своему, чтоб не опечалить научающего тебя по Богу: то это будет *по естеству Иисуса* — и Он сохранит тебя от всякого зла» (*Авва Исайя*, Слова, 8, 24–25). На Исаака Ниневийского повлияли сирийские версии текстов Исайи Отшельника: ср. R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'Abba Isaïe*, CSCO 289–290 и 393–394, Louvain, 1968.

¹⁸⁵ ИСААК, 30 Discours, OS, p. 189; Homily 2, AH, p. 11 (18).

близок к уврачеванию своему, и легко найдет его»¹⁸⁶, говорит он выше.

Опасно желать возвыситься до созерцания, не достигнув чистоты в борьбе против страстей.

Чтобы проиллюстрировать эту опасность, Исаак приводит два примера — платонический миф о взирании на солнце: «Если же нечиста зеница душевного ока твоего, то не дерзай устремлять взор на солнечный шар, чтобы не утратить тебе и этого малого луча, что есть в тебе»¹⁸⁷, — и евангельскую притчу¹⁸⁸ о приглашенном на свадьбу, который был брошен в геенну за то, что «не устыдился прийти на брак в нечистых одеждах»¹⁸⁹.

С. Если немощ помыслов — это то, что противоречит природе, то *чистота* — это первоначальная природа.

На вопрос: «Что такое чистота? и где предел ее?», — Исаак отвечает:

«Чистота есть забвение способов ведения *вопреки естеству*, заимствованных от естества в мире. А чтобы освободиться от них и стать вне их, вот этому предел: прийти человеку в первоначальную *простоту* и первоначальное незлобие естества¹⁹⁰ своего, и сделаться как бы младенцем, только без младенческих недостатков»¹⁹¹.

Здесь нужно различать два термина: чистота, *dakyûtâ* (دَكْيُوتَا), и простота, *shaphyûtâ* (شَافِيُوتَا)¹⁹². Простота есть одновременно первоначальная *неповрежденность* природы и *ясность* взгляда.

Отчасти именно к этой неповрежденности адамической природы, к этой младенческой невинности аскет и возвращается в результате своей аскетической практики:

¹⁸⁶ ISAAC, 30 Discours, OS, p. 188; Homily 2, AH, p. 10 (17).

¹⁸⁷ ISAAC, 30 Discours, OS, p. 192; Homily 2, AH, p. 14 (21).

¹⁸⁸ Мф 22, 11.

¹⁸⁹ ISAAC, 30 Discours, OS, p. 192; Homily 2, AH, p. 14 (21).

¹⁹⁰ О значении слова «природа» *kyânâ* (كَيَانَا) см. I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, OCA 176, Rome, 1966, «Les Orientaux connaissent-ils les nuits... ?» pp. 123–124.

¹⁹¹ ISAAC, 85 Discours, OS, p. 431; Homily 37, AH, p. 177 (85).

¹⁹² О понятии простоты = شَافِيُوتَا см. Y. DE ANDIA, *Simplicité I. L'Écriture et premiers Pères*, Dict. spir., t. 13, Paris, 1989, col. 892–903. Филоксен Маббургский написал две гомилии о простоте, которыми Исаак, вероятно, вдохновлялся (ср. Homélies, Intro., trad. et notes par E. Lemoine, SC 44, Paris, 1956, homélies 4 et 5).

«И другой некто из Отцов пришел в такую простоту и почти в младенческую невинность, из-за чего совершенно забывал все здешнее...»¹⁹³.

Все 19 *Слово*, озаглавленное *О вере и смиренномудрии*, — это рассуждение о духовном младенчестве. Ибо путь *исихии* для Исаака есть путь духовного младенчества. Но эта позиция не является исключительно моральной, она основана на идее (которую я бы рискнула назвать богословской) простоты первоначальной природы.

«Желаешь ли приобрести это, то есть причастие жизни? Ходи перед Богом в простоте, а не в знании. Простоте сопутствует вера... Мыслями младенческими приближайся к Нему и ходи пред Ним, чтобы сподобиться тебе того отеческого Промышления, какое отцы имеют о детях своих, младенцах. Сказано: хранит младенцев Господь»¹⁹⁴.

Обращение — это переход от многообразия помыслов к «простоте ума»:

«Пока разум не освободится от помыслов многих и не придет в единую простоту чистоты, до тех пор не сможет ощутить этого духовного ведения»¹⁹⁵.

Обращение, возвращение к простоте ума, духовное младенчество и вхождение в Царство — это одно и то же.

«...если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное»¹⁹⁶.

«Но вот многие не приходят в простоту эту¹⁹⁷... каждый человек

¹⁹³ ISAAC, 85 Discours, OS, p. 431; Homily 37, АН, p. 177 (85).

¹⁹⁴ ISAAC, 19 Discours, OS, p. 128; Homily 72, АН, p. 351 (175).

¹⁹⁵ ISAAC, 19 Discours, OS, p. 130; Homily 72, АН, p. 353 (177), n. 9: «Syriac limpid purity. The Greek, however, may be the correct reading, since in Syriac the word simplicity resembles limpid purity» (В сирийском тексте — «прозрачная чистота». Однако, греческий вариант может быть правильным, поскольку по-сирийски слово «простота» похоже на «прозрачную чистоту»).

¹⁹⁶ Мф 18, 3.

¹⁹⁷ В *Слове о трех способах ведения* Исаак противопоставляет ведение и веру, которая характеризуется простотой: «Ведение противно вере. Вера во всем, что к ней относится, есть нарушение законов ведения... вера требует единого чистого и простого образа мыслей, далекого от всякого ухищрения и изыскания способов... Дом веры есть младенчествующая мысль и простое сердце. Ибо сказано: “в простоте сердца” (Кол 3, 22) своего прославили Бога, и “если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в

на всяком пути, каким шествует к Богу, сам всеми теми мерами отверзает пред собою дверь небесного царствия. Но этого духовного ведения никто не может воспринять, если не обратится и не будет как дитя»¹⁹⁸.

Но «простота ума» есть также «чистота сердца». Исаак говорит все в том же 19 *Слове*:

«Если ты, чадо, достигнешь чистоты сердца, производимой верою в безмолвии (*исихии*) вдали от людей, и позабудешь знание мира сего, так что не будешь и ощущать его, то внезапно обретется пред тобою духовное ведение, без разыскания о нем»¹⁹⁹.

Это духовное ведение состоит в том, чтобы «ощутить наслаждение... того века»²⁰⁰, то есть в «благодати»²⁰¹.

«Трудами и хранением себя, — говорит Исаак, — источается чистота помыслов, а чистотою помыслов — свет мышления».

Лишь после очищения воўс (ума) от всех немощей помыслов, то есть от страстей, воўс (ум) может пожелать «взойти на крест». Это момент созерцания, касающийся самого сложного дела, которое ум совершает в отношении к Богу, его постоянства или сосредоточенности в молитве — а это и есть сосредоточенность на кресте — и исполнения желания души в «отрешенной мягкости» и «радости».

С другой стороны, простота, которая, как мы видели, вновь обретает первоначальную неповрежденность природы, предполагает также и ясность взгляда.

Термин *shaphyûtâ* (ϣαφύιτᾱ) имеет также значение «ясность»²⁰².

Именно присущая уму ясность взгляда делает возможным созерцание.

Царство Небесное” (Мф 18, 3)... Ведение есть предел естества и охраняет его во всех стезях своих. А вера совершает шествие свое выше естества... (ISAAC, 62 Discours, OS, p. 330; Homily 52, АН, p. 254 (101–102).

¹⁹⁸ ISAAC, 19 Discours, OS, p. 130; Homily 72, АН, p. 353 (177).

¹⁹⁹ ISAAC, 19 Discours, OS, p. 131; Homily 72, АН, p. 353 (177).

²⁰⁰ ISAAC, 19 Discours, OS, p. 130; Homily 72, АН, p. 354 (177).

²⁰¹ ISAAC, 19 Discours, OS, p. 131; Homily 72, АН, p. 353 и 30 Discours, OS, p. 192; Homily 2, АН, p. 14.

²⁰² О понятии ясности см. G. BUNGE, Le lieu de la limpidité. À propos d'un apophtegme énigmatique, Budge II, 494 // Irénikon 55 (1982, 1) 7–18.

Переход от действия к созерцанию возможен, стало быть, лишь после исцеления от немощей помыслов (φρόνημα), просвещения мысли (διάνοια) и тройного очищения тела, души и ума (νοῦς).

Существует три типа очищения:

«Очищение тела» есть неприкосновенность к плотской скверне.

Очищение души есть освобождение от тайных страстей, возникающих в уме.

Очищение же ума совершается откровением тайн. Ибо очищается она от всего, что по дебелости своей подлежит чувству. Малые дети *невинны телом, бесстрастны душой*, но никто не назовет их *чистыми умом*. Ибо *чистота ума есть совершенство*... Сам Бог наш да сподобит нас всегда созерцать Его *непокрытым умом*, а потом и непосредственно во веки веков. Аминь»²⁰³.

Что касается простоты, то она связана с духом младенчества, который не есть младенческий дух: у малого ребенка невинное тело, бесстрастная душа, но его ум не является чистым.

Духовное младенчество совпадает с *распятием* νοῦς (ума). Это совпадение распятия νοῦς (ума), простоты, духовного младенчества и созерцания должно стать предметом постоянных размышлений.

Надо взойти на крест, чтобы вернуться к адамической чистоте, к простоте ума, к духовному младенчеству и в этой «ясности», «простоте» или «непокрытости» ума созерцать тайны. Таков путь созерцания. Но это очищение ума и сердца не совершается без смирения.

2. Смирение

А. 16-е Слово

Молитва:

«Сподоби меня, Господи, познать и возлюбить Тебя, но не тем ведением, какое приобретается чрез обучение с расточением ума.

Сподоби меня того ведения, в котором ум, созерцая Тебя, прославляет естество Твое в созерцании, тайно похищающем у мысли ощущение мира.

Сподоби меня возвыситься над зрением воли, порождающей мечтания, и узреть Тебя, связуемого крестными узами, в этой вто-

²⁰³ ISAAC, 17 Discours, OS, p. 122–123; Homily 43, AH, p. 215–216 (315–316).

рой части *распятия ума*, который, освободившись от влияния на него помышлений, *успокаивается* в непрестанном, *сверхъестественном созерцании* Тебя.

Сделай так, чтобы возрастала во мне *любовь* к Тебе, дабы, идя вослед любви Твоей, оставить мне мир сей.

Возбуди во мне разумение *смирения* Твоего, с которым пожил Ты в мире, в этой обители, в которую облекся Ты от членов наших, при посредстве Святой Девы, чтобы я в непрестанном и незабвенном этом памятовании *со сладостью принял смирение естества своего*²⁰⁴.

Две формулировки подытоживают два этапа молитвы:

1. Этап восхождения: «Сподоби меня *возвыситься*... и узреть Тебя, связуемого крестными узамы... в непрестанном, *сверхъестественном созерцании* Тебя».

2. Этап нисхождения: «чтобы я... со сладостью принял *смирение естества своего*».

Восхождение в молитве.

Нисхождение в смирении.

Эти два этапа восхождения и нисхождения можно рассматривать с аскетической точки зрения, но они также говорят нечто о самой природе человека или ума, и как раз этого указания на «природу» я и хотела бы сперва коснуться.

1. Созерцание осуществляется «сверхъестественно». Это кажется очевидным, ведь Бог — превыше человеческой природы, превыше всего сотворенного.

Но в то же время *elevatio mentis ad Deum* (восхождение ума к Богу) в молитве может выражаться различными способами, один из которых — это экстаз. Мне кажется, что в данном отношении Исаак следует скорее Дионисию, чем Евагрию.

2. С другой стороны, восхождение души в созерцании симметрично ее нисхождению в смирении, и именно на этом моменте я хотела бы теперь остановиться.

Чем глубже будет смирение души перед Богом, тем яснее она обнаружит свою измененность, то есть истину своей природы:

«Есть два способа взойти на крест, — продолжает Исаак, — один — распятие тела, а другой — вхождение в созерцание. Первый бывает следствием освобождения от страстей, а второй — следствием действительности дел духа. Ум не покоряется, если не покорится ему тело.

²⁰⁴ ISAAC, 16 Discours, OS, p. 118; Homily 36, AH, p. 161 (297).

Царство ума есть распятие тела: и ум Богу не покоряется, если свобода не покорена разуму»²⁰⁵.

Двойная подчиненность или покорность: тела — уму и ума — Богу.

1. Тело подчинено уму, когда страсти подчинены разуму: это распятие тела. Тогда ум правит над телом, которое есть его «царство».

2. Ум подчинен Богу, когда свобода подчинена разуму. Это подчинение ума Богу есть в то же время подчинение всего сущего уму:

«Кто покорит себя Богу, тот близок к тому, чтобы покорилось ему все. Кто познал себя, тому дается ведение всего, потому что познать себя есть полнота ведения обо всем, и вследствие подчинения души твоей подчинится тебе все. В то время как смирение воцаряется в житии твоём, покоряется тебе душа твоя, а с нею покорится тебе все, потому что в сердце твоём рождается мир Божий.

Но пока ты вне смирения, не только страсти, но и обстоятельства будут непрестанно преследовать тебя. Подлинно, Господи, если не смирится, Ты не пересташь смирять нас. Истинное смирение есть порождение ведения...»²⁰⁶.

Закрепим эту последовательность мыслей: распятие ума есть подчинение свободы разуму или ума Богу. Но это подчинение не может осуществиться без самопознания — мы обнаруживаем здесь христианскую рецепцию принципа «Познай самого себя», которое само по себе предполагает смирение. Смирение есть познание нашей человеческой природы, но оно есть также познание божественного милосердия во Христе.

В. 20-е Слово

«Смирение есть одеяние Божества. В него облеклось вочеловечившееся Слово и через него приобщилось нам в теле нашем. И всякий, облеченный в последнее, истинно уподобился Нисшедшему с высоты Своей, сокрывшему добродетель величия Своего и славу Свою прикрывшему смирением, чтобы тварь не была попалена видением этого»²⁰⁷.

²⁰⁵ ISAAC, 16 Discours, OS, p. 118; Homily 36, AH, p. 161 (297).

²⁰⁶ ISAAC, 16 Discours, OS, p. 118–119; Homily 36, AH, p. 162 (297).

²⁰⁷ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 137; Homily 77, AH, p. 381 (189).

Смирение есть свойство нашего человеческого устройства (condition), сотворенного из горстки земли, *humus*, но добродетелью, причем божественной добродетелью, оно становится лишь когда Слово облекается в нашу человеческую природу. Оно есть одновременно акт кенозиса Христа и сокрытия славы Божией, которая остается сокровенной даже в самом откровении, «чтобы тварь не была попалена».

И именно потому, что смирение есть прежде всего добродетель Христова, оно есть и христианская добродетель по преимуществу, добродетель учеников Христа. Тот, кто облекся в смирение,

«облекся в самого Христа, потому что и он пожелал облечься по внутреннему своему человеку в то подобие, в каком Христос видим был твари Своей и пожил с нею, и в этом подобии он видим бывает своим сорабам, и этим украсился он вместо одеяния чести и внешней славы. Поэтому тварь, словесная и бессловесная, взирая на всякого человека, облеченного в это подобие, поклоняется ему, как владыке, в честь Владыки своего, Которого видела облеченным в это же подобие и в нем пожившим»²⁰⁸.

Смиранный благодаря своему смирению носит на себе подобие Христа, и таким образом «в этом посредством сподобилась тварь воспринять видение Творца и Зиждителя своего»²⁰⁹.

Но что есть смирение?

Это «соль» всякой добродетели²¹⁰, сознание всех совершенных проступков, сокрушение и раскаяние в них.

И однако «того, кто смиряется при воспоминании грехопадений и проступков и помнит о них, пока не сокрушится сердце его ... — хотя и это похвально, — не назовем смиренным, — говорит Исаак, — ... Совершенно же смирен тот, кто *не имеет нужды ничего делать* в своем сердце, чтобы быть смиренным, но во всем этом совершенно и естественно имеет смирение без труда; и хотя воспринял он в себя некое дарование великое и превышающее всю тварь и природу, но на себя смотрит как на грешника, на человека, ничего не значащего и презренного в собственных своих глазах.

И хотя вошел он в тайны всех духовных существ и во всей полноте совершен стал в мудрости всей твари, сам себя *признает ничего не знающим*»²¹¹.

²⁰⁸ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 138; Homily 77, АН, p. 382 (190).

²⁰⁹ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 138; Homily 77, АН, p. 382 (190).

²¹⁰ ISAAC, 49 Discours, OS, p. 273; Homily 69, АН, p. 338 (163).

²¹¹ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 140; Homily 77, АН, p. 383–384 (191–192).

Таким образом смиренный — это тот, кто *ничего не делает и ничего не знает*. Смирение есть одновременно благодать и «природное» состояние: это совершенство. Смирение есть одновременно премудрое ведение тайн — ибо, согласно Писанию, «тайны открываются смиренным» — силою «Духа утешения»²¹² и неведение вещей этого мира и самого себя. Смиренный не знает, что он смиренен, как тот, кто подлинно молится, не знает, что он молится²¹³.

Есть неведение во смирении, как есть и «воистину таинственный Мрак неведения»²¹⁴, о котором говорит Псевдо-Дионисий. Смирение христианина, следующего за Христом, присоединяется к незнанию Моисея, входящего во Мрак. Но Моисей остается окутанным Мраком, тогда как христианин обретает покой на груди Христа.

«...если человек... ощутил в себе духом, что воспринял это дарование, *когда, по слову Апостола, Дух свидетельствует духу нашему*²¹⁵, — то это есть совершенство смиренномудрия. Блажен, кто приобрел его, потому что ежечасно лобызает и объемерт он недра Иисусово»²¹⁶.

С. 58-е Слово

Смирение, страх и радость.

Как и у *исихии*, у смирения есть степени; степень того, насколько глубоко смирение, зависит от его происхождения:

«Бывает смирение от страха Божия, и бывает смирение от Бога: иной смиряется по страху Божию, другой — по радости. И смиренного по страху Божию сопровождают во всякое время скромность

²¹² ISAAC, 20 Discours, OS, p. 141; Nomily 77, АН, p. 384 (192).

²¹³ Это высказывание отсутствует в *Изречениях Отцов в алфавитном порядке*, но свидетельства об этих словах Антония встречаются вплоть до сочинений Кассиана. Кассиан говорит о святом Антонии: Cuius (beati Antonii) etiam haec quoque est super orationis fine caelestis et plus quam humana sententia: non est, inquit, perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intellegit (Conlatio, VIII, 31 Petschenig, p. 277) («Ему (блаженному Антонию) принадлежит также и следующее небесное и сверхчеловеческое изречение о цели молитвы: несовершенна, говорит он, та молитва, в которой монах сознает себя или само то [обстоятельство], что он молится»).

²¹⁴ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, О мистическом богословии, I, 1001 А-С.

²¹⁵ Рим 8, 16.

²¹⁶ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 141; Nomily 77, АН, p. 385 (192–193).

во всех членах, благочиние чувств и сокрушенное сердце, а смиренного по радости сопровождают великая простота, сердце возрастающее и неудержимое».

Это второе смирение, смирение простоты, есть также блаженство.

«Блажен, — заключает Исаак, — кто обрел Тебя, пристань всякой радости»²¹⁷.

Смирение, происходящее от страха, предполагает откровение, что Бог есть Бог.

«Пока ум не уразумеет Бога как Бога явлением разума, не приближается к сердцу страх»²¹⁸.

Смирение, происходящее от Бога, есть чистое ликование в Боге.

Но подобно тому, как существуют степени смирения, смирение человеческое и божественное, смирение в страхе или в ликовании, существуют и степени любви и созерцания. К формам и степеням этого созерцания я и хотела бы теперь обратиться.

III

Переход от чистой молитвы к созерцанию: созерцание умом

Исаак выделяет два перехода:

— переход от действия к созерцанию, очистительный аспект которого мы видели, ибо именно созерцанием очищается ум.

— и переход от чистой молитвы к созерцанию, которое есть наивысший уровень духовной жизни.

1. Различение чистой молитвы и созерцания

(32 Слово)

Точно так же, как заповеди Божии осуществляются в чистоте сердца, говорит Исаак в 32 *Слове*, так и все формы молитвы осуществляются в чистой молитве.

Но есть нечто «по ту сторону чистой молитвы», что уже не имеет формы, и Исаак, не колеблясь, утверждает, что по ту сторону чистой молитвы больше нет молитвы:

²¹⁷ ИСААК, 58 Discours, OS, p. 313; Homily 51, AH, p. 245 (334–335).

²¹⁸ ИСААК, 58 Discours, OS, p. 317; Homily 51, AH, p. 248 (ср. 339).

«...после чистой молитвы нет иной молитвы.

До этого только предела всякое молитвенное движение и все виды молитвы доводят ум властью свободы. Ум достигает предела в молитве. А за этим пределом будет уже изумление, а не молитва, потому что все молитвенное прекращается, наступает же некое созерцание, и не молитвою молится ум. Всякая, какого бы то ни было рода, совершаемая молитва совершается посредством движений; но как скоро ум входит в духовные движения, не имеет там молитвы. Иное дело — молитва, а иное — созерцание в молитве, хотя молитва и созерцание заимствуют себе начало друг в друге. Молитва есть сеяние, а созерцание — собирание хлебных снопов, при котором жнуший приводится в изумление несказанным видением, как из малых и голых посеянных им зерен вдруг произросли перед ним такие красивые колосья. И он в собственном своем делании пребывает без всякого движения, потому что всякая совершаемая молитва есть моление, заключающее в себе или прошение, или благодарение, или хваление. Рассмотрим же внимательнее, один ли из этих видов молитвы... бывает, когда ум переступает свой предел и входит в эту область»²¹⁹.

В этом переходе от чистой молитвы к созерцанию, Исаак описывает два аспекта:

- а) прекращение движения ума в созерцании;
- б) отношение между *свободой* и *благодатью*.

А. Прекращение всякого движения ума в молитве.

Это учение разделяют

- Евагрий в *Трактате о молитве*;
- и Псевдо-Дионисий в *Мистическом богословии*.

Исаак различает движение ума и духовное движение, то есть движение, в котором ум движется, и то, в котором он движим Духом:

«Всякая, какого бы то ни было рода, совершаемая молитва совершается посредством движений; но как скоро ум входит в духовные движения, не имеет там молитвы»²²⁰.

Это момент пассивности.

Можно было бы также сказать, что это момент, когда ум отделяется от *размышления* (δίαισις), которое «не будет уже иметь ни молитвы, ни движения, ни плача, ни власти, ни свободы, ни

²¹⁹ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 197–198; Homily 23, AH, p. 116 (57–58).

²²⁰ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 197; Homily 23, AH, p. 116 (57).

прошения, ни вожделения, ни услаждения чем-либо из уповаемого в этой жизни или в будущем веке»²²¹.

В. Отношение между чистой молитвой и созерцанием выражается образом посева и урожая.

«Молитва есть сеяние, а созерцание — собирание хлебных снопов».

В чистой молитве есть еще некоторая часть свободы, именно поэтому «ум достигает предела в чистой молитве».

Тогда как перед лицом благодати — этот термин используется и далее во множестве мест и, конечно, в *Книге о благодати*, если она принадлежит Исааку, — ум может лишь пребывать в изумлении.

Мы встречаем здесь другой термин, используемый Исааком — *tehrâ* (تعرجة), изумление, восхищение.

В сдержанной форме он указывает на прикосновение благодати, которое преображает ум, открывая его для превосходящего его созерцания или для восхищающего его воздействия Духа.

Вот почему божественная красота есть пример того откровения, которым является восхищение.

«Почему же этой несказанной благодати, — вопрошается в *Вопросах и ответах*, — если она не есть молитва, дается наименование молитвы?»

Ответ: Причина этому, как утверждаем, та, что благодать эта дается достойным во время молитвы, и начало свое имеет в молитве, так как, по свидетельству Отцов, кроме подобного времени, нет и места посещению этой достославной благодати. Наименование молитвы дается ей потому, что от молитвы путеводится ум к этому блаженству, и потому, что молитва бывает его причиной; в иные же времена не имеет оно места, как показывают отеческие писания. Ибо знаем, что многие святые, как повествуется и в житиях их, став на молитву, были восхищены умом»²²².

Чистая молитва остается тем «временем» и «местом», где наступает эта «несказанная благодать»:

«...во время молитвы созерцание ума устремлено к единому Богу, и к Нему направляет все свои движения, Ему от сердца с рачением и

²²¹ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 197; Homily 23, AH, p. 117 (57).

²²² ISAAC, 32 Discours, OS, p. 197–198; Homily 23, AH, p. 117. ISAAC, 32 Discours, OS, p. 200–201; Homily 23, AH, p. 119–120 (60).

непрестанной горячностью приносит моления. И потому-то в это время, когда у души бывает одно-единственное попечение, прилично источаться Божественному благоволению»²²³.

Исаак сравнивает этот момент, когда чистая молитва открывается созерцанию, с моментом эпиклезы:

«И вот видим, что, когда священник приуготовится, станет на молитву, умиловляя Бога, молясь и собирая свой ум воедино, тогда Дух Святой нисходит на хлеб и вино, предложенные на жертвеннике»²²⁴.

Таким образом, это тот момент, когда ум, обратившийся к Богу в чистой молитве, получает в ответ божественное откровение. Так именно во время молитвы Ангел явился Захарии, у Петра было видение плащаницы, нисходящей с неба вместе с животными, а Первосвященник, входя раз в год в Святая Святых, «слышал Божии глаголы в страшном и несказанном видении».

Время молитвы — это особенное время, поскольку именно тогда человек сосредотачивается в себе самом и открывается Богу в двойственном движении молитвы, которое есть одновременно и сокращение²²⁵, и расширение, сосредоточение всех движений и всех мыслей в уме и открытость сердца Богу:

«Ибо какое другое время так свято и по святине своей столько приятно приятию дарований, как время молитвы, в которое человек собеседует с Богом?

В это время, в которое совершаются молитвословия и моления пред Богом, и собеседование с Ним, человек с усилием отовсюду собирает воедино все свои движения и помышления и погружается мыслию в единого Бога, и сердце его наполнено бывает Богом; и оттого уразумевает он непостижимое. Ибо Дух Святой по мере сил каждого действует в нем, и действует, заимствуя вещество из того самого, о чем кто молится; так что внимательностью молитва лишается движения, и ум поражается и поглощается изумлением, и забывает о вожделении собственного своего прошения, и в глубоком упоении погружаются движения его, и бывает он не в мире сем.

²²³ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 201; Homily 23, АН, p. 120 (61).

²²⁴ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 201; Homily 23, АН, p. 120 (61).

²²⁵ Молитва есть сосредоточение в себе (p. 118) и «сокращение» ума в противопоставлении «рассеянию» ума в исследовании. Ср. I. HAUSHERR, *Les Orientaux connaissent-ils les nuits... ? // Hésychasme et prière*, OCA 176, Rome, 1966, pp. 104 и 108. Осэрр проводит сравнение между «сокращением» ума у Исаака и *arrieto del espíritu* (стесненностью духа) у святого Хуана де ла Крус.

И тогда не будет там различия между душою и телом, ни памяти о чем-либо.

Как сказал божественный и великий Григорий²²⁶: «*Молитва есть чистота ума, которая одна при изумлении человека пресекается от света Святой Троицы*». Видишь ли, как пресекается молитва приходящим в изумление уразумением того, что рождается от нее в уме, по сказанному мною в начале этого писания и во многих других местах? И еще тот же Григорий говорит: «*Чистота ума есть воспарение мысленного (Духа). Она уподобляется небесному цветку, в ней во время молитвы сияет свет Святой Троицы*»²²⁷.

Приводя слова о чистоте или состоянии ума, подобном небесной радуге, в глубине которой во время молитвы сияет свет Святой Троицы, греческий переводчик Исаака ссылается на Григория Назианзина, но в действительности речь идет о Евагрии²²⁸.

Именно в связи с первой цитатой Исаака из Евагрия раз-

²²⁶ Греческий переводчик вставил имя «Григорий» там, где в сирийском тексте стояло «Евагрий», так как после осуждения оригенизма имя Евагрия действительно стало вызывать подозрения, особенно в отличавшемся своим антиоригенизмом монастыре святого Саввы, где в IX веке двумя монахами, Авраамием и Патриkiem, осуществлялся греческий перевод Исаака. На процитированное мною место Евагрия мне указал М.А. Гийомон: речь идет об отрывке из *Pseudo-Supplément IV*, изданного Франкенбергом.

Сирийский текст, который использовал Исаак, следующий: «*Молитва есть состояние ума, которое пресечено светом Святой Троицы посредством изумления*» (ср. ÉVAGRE, Centuries, Suppl. 30, trad. par A. Guillaumont, текст, который приводится и в прим. 84 в переводе Калифе-Хашема). Соответствующий, но не идентичный греческий текст — это *Skemmata 27*).

Речь идет не о «чистоте ума», но о «состоянии ума» (νοῦς κατὰστασις), и не о «Духе», но об «умопостигаемых вещах».

²²⁷ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 202; Homily 23, AN, p. 121 (61–62). Сирийский текст, используемый Исааком, следующий: «Состояние ума есть воспарение умопостигаемых [вещей], подобное цвету неба, над которым восходит в час молитвы свет Святой Троицы» (ср. ÉVAGRE, Centuries, Suppl. 4, trad. par A. Guillaumont. Соответствующий греческий текст — это *Skemmata 4*).

²²⁸ «...[людей] бесстрастных — тех, которые во время молитвы созерцают собственное сияние своего ума, озаряющее их» (Евагрий, Умозритель, 45 // Творения Аввы Евагрия... стр. 118 (пер. А.И. Сидорова); ср. Évagre, Le Gnostique, ch. 45, SC 356, Paris, 1989, p. 179 и прим. на p. 181). О свете ума см. в особенности *Слово о молитве 73–74* и *Skemmata 25*, «святиющийся ум»; также *Мысли 24*, 1228В. Это видение, являющееся преимущественно «состоянием» ума, возможно только благодаря бесстрастию, ср. *Skemmata 2*. Об этих текстах Евагрия см. A. GUILLAUMONT, La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne, Mélanges de l'Université Saint-Joseph,

горелся весь спор между Осэрром и Калифе-Хашемом²²⁹. Представление Исаака Сирина о состоянии по ту сторону молитвы, где молитва прекращается, показалось Осэрру столь странным, что он попытался объяснить его как ошибку переводчика («coquille») ²³⁰. Калифе-Хашем справедливо объясняет различие между чистой и духовной молитвой их источником: одна происходит из души, а другая — от Духа. «То, что сущностно отличается, — говорит он, — духовную молитву от чистой молитвы, это не отсутствие движений, но причина или источник этих движений. Когда Исаак говорит, что духовная молитва не есть “движение молитвы”, он имеет в виду под этим, что она не есть движение, проистекающее из природы души»²³¹.

Эта «чистота ума» или это «состояние ума» — это состояние пассивности, в котором ум уже не движется своей волей, но

tome L (vol. 1–2), Beyrouth, 1984, (Mélanges Michel Allard s.j. et Paul Nwyia s.j.), pp. 255–262.

²²⁹ É. KHALIFÉ-НАСЧЕМ, La prière pure selon Isaac de Ninive // Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898–1968), Louvain, 1969, pp. 157–173.

²³⁰ I. HAUSHERR, Par delà l'oraison pure, grâce à une coquille. À propos d'un texte d'Évagre, RAM 13 (1932) 184–188, статья, перепечатанная в сборнике Hésychasme et prière, OCA 176, Rome, 1966, pp. 8–12. «Вся теория Исаака о прекращении молитвы была бы, таким образом, основана на одном-единственном слове *metpasqo* в сирийской версии Евагрия. Вот текст сирийской версии: “Молитва есть состояние ума, которое *пресекается* (ܡܬܦܫܩܘܢܐ — *metpasqo*) одним лишь светом Святой Троицы через изумление (ܬܗܪܘܢܐ — *tehro*)”». Frankenberg, Evagrius Ponticus, Berlin, 1912 (Centuries, Suppl. 30). Это как раз текст первого процитированного Исааком места. Оригинал этого текста был найден в *ms Paris grec* 913, среди шестидесяти глав, извлеченных из *Сотниц* Евагрия и приводимых в рукописи под именем «Нил». Вот этот текст: Προσευχή ἐστὶ κατὰστασις τοῦ ὑπὸ φωτὸς μόνου γινομένη τῆς ἁγίας Τριάδος (Молитва есть состояние ума, происходящее от одного лишь света Святой Троицы). В случае с γινομένη (происходящее) сирийский переводчик ошибся, прочитав τεμνομένη (отсеченное), что по-сирийски дает *metpasqo*: пресеченный. Эта ошибка переводчика, по-видимому, привела к тому, что Исаак отошел от своего учителя Евагрия, думая, что во всем следует ему. Отец Осэрр делает следующий вывод: «Доверившись этому единственному слову, Исаак объявляет неприемлемым понятие духовной молитвы, которая, как ему, однако, было известно, практиковалась Отцами» (Par delà l'oraison... p. 10). É. KHALIFÉ-НАСЧЕМ, op. cit., p. 168. Исаак критикует лишь термин «духовная молитва» из-за злоупотреблений мессалиан.

²³¹ É. KHALIFÉ-НАСЧЕМ, op. cit., p. 165.

движим Святым Духом. В этой «наготе» или в этой «чистоте» ума Дух может «родить» молитву, которая превышает молитвы. Слава воссияет в нем, как она воссияла на горе Синай перед соборанием сынов Израилевых.

Отсюда второй *вопрос*:

«Когда же кто сподобляется всей этой благодати?»

Ответ: Сказано: во время молитвы. Когда ум совлечет с себя *ветхого человека* и облечется в *человека нового, благодатного*, тогда узрит чистоту свою, *подобную небесному цвет*у, которую старейшины сынов Израилевых наименовали *местом Божиим*, когда Бог явился им на горе. Потому, как говорил я, дар этот и благодать эту должно называть не духовною молитвою, но порождением молитвы чистой, ниспосылаемой Духом Святым. Тогда ум бывает там — выше молитвы, и с обретением лучшего молитва оставляется»²³².

Образ чистоты ума, «*подобной небесному цвет*у, которую старейшины сынов Израилевых наименовали *местом Божиим*, когда Бог явился им на горе», отсылает к знаменитой теофании в Исх 24, 10, неоднократно²³³ комментировавшей Евагрием: «...Когда ум, совлекши с себя ветхого человека, облечется в [произошедшего] от благодати, тогда он увидит свое состояние в момент молитвы до некоторой степени подобным сапфиру или небесному цвету, каковое [состояние] Писание называет также *местом Божиим*, которое видели старейшины на горе Синай»²³⁴.

Исаак следует за Евагрием в том, что он перенимает не только образ «небесной радуги» из Исх 24, 10, но и восходящее к апостолу Павлу противопоставление ветхого и нового человека.

²³² ISAAC, 32 Discours, OS, p. 203; Homily 23, AN, p. 121 (62).

²³³ Ср. ÉVAGRE, Skemmata 2: «Если кто желает зреть состояние ума, пусть он отрешится от всяких [греховных] мыслей и тогда увидит себя схожим с сапфиром и [сияющим] небесным цветом. Без бесстрастия сделать это невозможно, и требуется содействие Бога, вдыхающего в человека сродный цвет (τὸ συγγενὲς φῶς)» — (Евагрий, Мысли, 1 // Творения Аввы Евагрия... стр. 123, пер. А.И. Сидорова; как указывает А. Гийомон, Евагрий использует текст Септуагинты: ὁσεί ἔργον πλίνθου σαλφείρου καὶ ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ (нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное), но вместо στερεώματος (тверди) читает χρώματος (цвета) — и *Сотницы*, добав. 4: «[Бесстрастное] состояние ума есть умопостигаемая вершина (ὑψος νοητόν), [сияние которой] подобно небесному цвету. Во время молитвы ее озарят Свет Святой Троицы» (Евагрий, Мысли, 3... стр. 123).

²³⁴ См. PG 79, 1221В.

У Исаака, как и у Евагрия, ум назван «новым человеком» или «благодатным человеком». Таким образом, речь идет о «благодати», которую Исаак называет «чистой молитвой», а Евагрий — «зрением ума», ибо зрение ума как таковое есть молитва: «Молитва есть состояние ума, возникающее только в Свете Святой Троицы»²³⁵, — говорит Евагрий. Или еще: «Нерассеянная молитва есть высшее мышление ума»²³⁶.

Евагрий различает:

1. состояние чистого ума (*κατάστασις νοός*),
2. состояние молитвы (*κατάστασις προσευχῆς*),
3. и богословие или познание Святой Троицы²³⁷.

Для Исаака «небесный цвет, который был наименован местом Божиим» есть также «чистота ума», «порождение молитвы чистой, ниспосылаемой Духом Святым», это состояние «превыше молитвы», а также «неведение превыше познания».

Именно это воздействие «деятельности Духа» на ум, характерное для состояния, которое «превыше молитвы», Исаак называет также «созерцанием».

2. Ум и Дух

Чтобы объяснить переход от чистой молитвы к созерцанию или к духовной молитве, которую некоторые называют «путем», другие — «познанием», а третьи — «видением», Исаак говорит, что это переход от психической стадии *naphshânûtâ* (נפשנות) к духовной стадии *rûhânûtâ* (רוחנות), соответствующий также переходу от активности ума к его пассивности.

«...когда ум в движении, тогда он в душевной области; но как скоро вступает он в ту [т.е. духовную] область, прекращается и молитва. Ибо святые в будущем веке, когда ум их поглощен Духом, не молитвою молятся, но с изумлением водворяются в веселящей их славе»²³⁸.

²³⁵ ЕВАГРИЙ, Сотницы, добав. 30.

²³⁶ ЕВАГРИЙ, Слово о молитве, 35... стр. 81.

²³⁷ I. HAUSHERR. Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique, Paris, 1960, p. 53.

²³⁸ ИСААК, 32 Discours, OS, p. 200; Homily 23, AH, p. 119 (59).

Понятие изумления (*tehro*), столь широко представленное в *Словах* Исаака Ниневийского, встречается и на протяжении всего текста *Писем* Иоанна Дальятского.

— Изумление вызвано Божественной красотой:

Выход в область по ту сторону молитвы или вступление в духовную молитву — это пассивность ума, поглощенного Духом. Это поглощение ума Духом есть блаженство будущего века, но ум уже обладает опытом этого состояния славы, когда «управление и смотрение Духа обретет господство над умом — этим домостроителем чувств и помыслов; тогда отъежится у природы свобода, и ум путеводится, а не путеводит»²³⁹.

Это воздействие Духа на ум, которое было так удачно исследовано Филоном в связи с пророческим экстазом, применяется Исааком к созерцанию. В этом отношении он встраивается в традицию, идущую от Макария.

Исаак описывает духовную молитву как синергию «движений души» и «деятельности Святого Духа»; тем не менее, он предпочитает сказать, что это не движение, но видение или восприятие «духовных вещей того века»:

«...духовная молитва... — [это] душевные движения, за строгую непорочность и чистоту сделавшиеся причастными действительности Святого Духа. И ее сподобляется один из многих тысяч людей, потому что это — тайна будущего состояния и жития. Ибо он возно-

«Изумление повергает в оцепенение тех, кто ходит в Свете Господа, в месте свободном и сияющем: куда же подевались все вещи, предстоявшие мне, так что виден только Господь всяческих? Где я, не знаю, ибо сердце мое пленено Красотой [Божией]» (Lettre 2, 4, OS, p. 311).

«Именно в этом месте изумления Бог открывается любящим Его: Он изумляет их Своей Красотой и посредством восхищения заставляет их движения стихнуть при виде Его тайн. И поскольку это место чудесных видений есть место оцепенения, оно к тому же окружено оградой безмолвия. Когда же ум хочет попытаться вывести оттуда тайну в место слов (= голосов) и показать ее, граница безмолвия встает перед ним, и он умолкает» (Lettre 1, 4, p. 307).

— *Изумление приводит дух к безмолвию:*

«Всякий дух, обильный словами, который входит в это место, теряет речь под воздействием безмолвия, лишаясь слов и движений от изумления, производимого этими тайнами. Там Бог являет Свою красоту любящим Его. Там душа видит свое существо и Христа, Который является в ней и радуется ее Своим видом...» (Lettre 2, 6, p. 313)

— *Изумление устраняет всякое движение:*

«Пусть всегда меня пленяет, Господи, изумление перед Твоей славой, так чтобы совесть моя не могла более порождать земных движений» (Prière, p. 435). «Брат мой, сохраняя свой дух неподвижным и дивись любви Божией к нам» (Lettre 25, 1, p. 381).

²³⁹ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 200; Homily 23, AN, p. 119 (59–60).

сится, и естество пребывает недейственным, без всякого движения и памятования о здешнем. Не молитвою молится душа, но чувством ощущает духовные вещи того века, превышающие понятие человеческое, уразумение которых возможно только силою Святого Духа. А это есть умное созерцание, но не движение и не взыскание молитвы, хотя от молитвы заимствовало себе начало»²⁴⁰.

Духовная молитва — превыше чистой молитвы, потому что видение духовных вещей само по себе превыше человеческого ума. Только Дух может «вознести» ум от чистой молитвы «к созерцанию, которое называется духовным зрением»²⁴¹. Это «вознесение» есть «восхищение» или «экстаз».

3. Экстаз и опьянение

Экстаз и духовное опьянение характеризуют последний этап созерцания.

Это момент любви:

«...человек, при такой сильной и Божественной рачительности и доброй совести, начинает тогда возбуждаться к Божественной любви, и сразу *упоевается ею, как вином*; расслабевают члены его, *мысль его пребывает в изумлении*, сердце его отводится в плен к Богу; и таким образом, как сказал я, уподобляется он *упившемуся вином*. И в какой мере усиливаются внутренние ощущения, в такой усиливается это созерцание»²⁴².

Это опьянение происходит от чтения Писания и *исихии*²⁴³.

Оно превыше молитвы:

²⁴⁰ ISAAC, 85 Discours, OS, p. 438; Homily 37, АН, p. 123 (91). См. перевод É. Khalifé-Hachem, op. cit., p. 164.

²⁴¹ ISAAC, 85 Discours, OS, p. 438; Homily 37, АН, p. 123 (91).

²⁴² ISAAC, 40 Discours, OS, p. 234; Homily 49, АН, p. 239 (330).

²⁴³ «...при возрастающем и укореняющемся в нем разумении Божественных Писаний, бегут от него суетные помыслы, и ум его... по причине весьма великого наслаждения своим занятием возвышается над помыслами в глубоком пустынном безмолвии (*исихии*). Посему забывает себя и естество свое, и делается как бы человеком, который *пришел в исступление*, вовсе не помнит о сем веке... (англ. перевод: *...he becomes like a man in ecstasy, who has no recollection at all of this age*)... Обращаясь мыслью к чудесам этим и всегда ими изумляемый, пребывает он *в непрестанном опьянении*, и как бы уже вкушает жизнь по воскресении, потому что безмолвие (исихия) весьма много содействует этой благодати. Ибо ум его находит возможность пребывать в себе самом с миром, какой приобретен им в безмолвии (*исихии*)», ISAAC, 85 Discours, OS, p. 434; Homily 37, АН, p. 179 (87).

«Тогда ум бывает там — выше молитвы, и с обретением лучшего молитва оставляется.

И не молитвою тогда молится ум, но бывает в восхищении, при созерцании непостижимого — того, что за пределами мира смертных, и умолкает в неведении всего здешнего. Это-то и есть неведение, о котором сказано, что оно выше ведения. Об этом-то неведении говорится: *блажен постигший неведение, неразлучное с молитвою*, которого да сподобимся и мы по благодати едиnorodного Сына Божия. Ему подобает всякая слава, честь и поклонение ныне и присно и во веки веков. Аминь»²⁴⁴.

На этом блаженстве вполне евагрианского типа — как показал Осэрр в своей статье о «бесконечном неведении»²⁴⁵ — я и хотела бы завершить свои размышления об *исихии* и созерцании у Исаака Сирина.

Есть ли у Исаака аллюзии также и на Псевдо-Дионисия? Разумеется, именно «святого Дионисия»²⁴⁶ он цитирует в этом слове в связи с различием между чистой и духовной молитвой, и именно его он имеет в виду, говоря о «непостижимом единстве, когда действием Духа душа подвигнута к Божественному» и о том, что «духовная душа... в своих движениях озаряется лучом высшего света»²⁴⁷.

Но чтобы ответить на этот вопрос, надо сперва задаться вопросом о смысле этого «бесконечного неведения». *Ἀγνοσία* (неведение) может иметь несколько значений:

1) это может быть «совершенное, бесконечное неведение всякой сотворенной вещи», с которым соотносится «восхищение» и «бездействие чувств»,

2) но также и «неведение» в отношении к Богу.

Этот последний смысл — как раз тот, что имеет в виду Дионисий в *Мистическом богословии*. Неведение является результатом отрицательного богословия, доведенного до своих пределов: «...восходя от последних [отрицаний] к первейшим, мы все отрицаем, чтобы открыто познать то неведение, что было сокрыто всем познанным во всех сущих»²⁴⁸. Неведение Бога со-

²⁴⁴ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 203; Homily 23, АН, p. 121–122 (62).

²⁴⁵ I. HAUSHERR, Ignorance infinie // Hésychasme et prière, OCA 176, Rome, 1966, pp. 38–49.

²⁴⁶ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 199; Homily 23, АН, p. 118 (59).

²⁴⁷ ISAAC, 32 Discours, OS, p. 199; Homily 23, АН, p. 118 (59).

²⁴⁸ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, О мистическом богословии, 1025В.

проводится у Дионисия «выходом» из всего и из самого себя (ἐξαυτοῦ καὶ πάντων ἕξοτασις²⁴⁹), то есть экстазом.

Евагрий Понтийский, напротив, не упоминает экстаз. Он говорит не о «выходе из самого себя», но об ἐκδημία (букв.: отъезд, бегство) из других сущих. Ум (νοῦς) не только не преодолевается при познании Бога, как у Дионисия, для которого единство с Богом есть «единство выше ума» (ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν), но он должен вновь обрести свое «первоначальное состояние» или свою «изначальную природу», «состояние ума» (νοῦ κατὰστασις), то есть состояние чистой интеллектуальности. Уму, который вновь стал совершенным образом Божиим, достаточно будет просто видеть самого себя, чтобы видеть Бога: «[Бесстрастное] состояние ума есть умопостигаемая вершина, [сияние которой] подобно небесному цвету. Во время молитвы ее озаряет Свет Святой Троицы» (*Сотницы*, добав. 4). Ибо ум — это «образ Божий в силу своей способности воспринимать сущностное знание» (*Сотницы* VI, 73). Поэтому он определяется как «духовный ум, созерцатель Святой Троицы» (*Сотницы* III, 30) или «монашествующий ум, во время молитвы видящий свет Святой Троицы» (*Antirrh. Préface*, p. 474). В таком случае ум есть божественный ум: «это ум, который умиротворил все движения, облекся в свет Святой Троицы и просит у Отца утоления своего неутолимого желания» (*Сотницы*, добав. 53)

Осэрр заключает, что «было бы неправильно отождествлять бесконечное неведение с θεῖος γυόφος (божественным мраком) Дионисия; евагриевое богословие не является мистическим богословием и никогда не обозначается так. Оно есть тринитарный гнозис»²⁵⁰.

На вопрос, каким образом у святого Максима осуществляется синтез Дионисия с Евагрием, Осэрр отвечает: «Это Дионисий был добавлен к Евагрию, а не наоборот; я хочу сказать, что Максим лишь выражал терминами Дионисия идеи Евагрия»²⁵¹.

Можно спросить, нельзя ли отнести этот вывод и к Исааку Ниневицкому: он, конечно, перенял тему экстаза у Дионисия, но его учение об уме выдержано скорее в духе Евагрия, чем

²⁴⁹ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, О мистическом богословии, I, 1, 997 В 11 — 1000 А 1.

²⁵⁰ I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, pp. 46–47.

²⁵¹ I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, p. 48.

Дионисия. На самом деле для Исаака речь идет не о том, чтобы превзойти ум, а о том, чтобы вернуться в изначальное состояние воўс (ума), к его первоначальной чистоте, ясности или простоте, чтобы обрести способность видеть Бога.

Осэртт применяет свою аргументацию к анализу неведения у Евагрия и Дионисия, но критерий, который интересует меня более всего, — это соотношение ума и духовной молитвы или единения с Богом у Евагрия, Дионисия и Исаака. Для Дионисия единение с Богом осуществляется «превыше ума», в чистом экстазе вне себя и вне всего; для Евагрия молитва смешивается с состоянием ума, просвещенного светом Троицы, а для Исаака, лишь вновь обретя свою изначальную чистоту или простоту в распятии, ум под воздействием Духа сможет достичь созерцания, то есть «духовного видения» вещей, которые бесконечно превосходят его и погружают его в «бесконечное неведение».

Заключение

Наше размышление привело нас от созерцания к действию, от чистой молитвы — к молитве духовной, к тому состоянию превыше молитвы, которое называется экстазом, и, если следовать трехчастному делению духовной жизни²⁵², от телесной стадии *paḡrânûtâ* (ܩܘܪܢܘܬܐ), т.е. очищения страстей и упражнения добродетелей в *исихии*, — к чистоте ума, в которой он видит свой собственный свет и уже видит свет Святого Духа, а также от активности ума, еще пребывающего на психической стадии *naphshânûtâ* (ܢܦܫܢܘܬܐ), — к пассивности ума, поглощенного Духом, то есть к духовной стадии *rûhânûtâ* (ܪܘܚܢܘܬܐ). На этом последнем этапе ум уже не движется сам, но движем Святым Духом. Эта вершина мистической жизни есть чистый дар благодати. Человек наслаждается абсолютным покоем, поскольку он забыл все, что относится к этому миру, дойдя до забвения себя самого.

Речь идет не о схоластических определениях, но о живом опыте, последнее слово которого — это блаженство неведения. Исаак сам указывает нам на эти «предельные переходы» как на вступление в безмолвие, которое есть язык будущего века.

²⁵² О трех стадиях или этапах духовной жизни по Исааку см. Ё. КНАЛИФЕ-НАСНЕМ, art. Isaac de Ninive // Dict. spir., t. 7, 2, Paris, 1971, col. 2043–2050.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
ПРЕОБРАЖЕНИЕ И КРЕСТ

ГЛАВА IV ТАИНСТВО ПРЕОБРАЖЕНИЯ

I Экзегеза

Среди таинств Христовой жизни, предложенных нам для созерцания и подражания, самое ослепительное и неподражаемое — это таинство Преображения.

Это таинство света, в котором Иисус преобразается во плоти, и тем не менее оно пророчески возвещает о тьме Страстей.

Это видение единства Ветхого и Нового Заветов, в котором Слово беседует с Моисеем и Илией, а затем обращается к трем из Своих учеников.

Это тринитарная теофания, во время которой Отец просит учеников слушать Его Сына возлюбленного.

Соответствующие евангельские страницы расположены у трех синоптиков между призывом Иисуса следовать Ему и вторым возвещением о Страстях¹.

В *Евангелии от Иоанна*, где нет рассказа о Преображении, лишь после сообщения о том, что *«пришел час прославиться Сыну Человеческому»* (12, 23), и призыва Иисуса: *«Кто Мне служит, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет»* (12, 26), — после «возмущения» души Иисуса, напоминающего гефсиманскую скорбь (12, 27), раздается голос, пришедший с неба, и провозглашает: *«И прославил, и еще прославлю»* (12, 28).

¹ Расположение рассказа о Преображении у синоптиков

Исповедание Петра	Первое сообщение о будущих Страстях	Проповедь о следовании за Иисусом	Преображение	Диалог об Илие	Исцеление бесноватого	Второе сообщение о будущих Страстях
Мф 16, 13-21	16, 21-23	16, 24-28	17, 1-9	17, 10-13	17, 14-21	17, 22-23
					Одержимый ребенок	
Мк 8, 27-31	8, 31-33	8, 34-9, 1	9, 2-9	9, 11-13	9, 37-43	9, 43-51
Лк 9, 18-21	9, 22	9, 23-27	9, 28-36		9, 37-43	9, 43-45

Именно эту связь между Преображением и Пасхой Христовой я и хотела бы продемонстрировать, говоря о трех аспектах таинства: свете, пророчестве и тринитарной теофании.

1. Свет

Обратимся к рассказу о Преображении в *Евангелии от Матфея*:

«По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф 17, 1–2).

«По прошествии дней шести...»

Упоминание этой хронологической детали у Марка и Матфея вызывает в памяти Моисея, поднимающегося на Синай в седьмой день (Исх 24, 15–16). Как Моисей взял себе в спутники Аарона, Надава и Авиуда и семьдесят старейшин, так и Иисус берет с Собой трех учеников. Моисей также был преобразен славой Яхве (Исх 34, 29), и Бог явился в облаке (Исх 24, 15–18). С другой стороны, Моисей и Илия – это два персонажа, которых Ветхий Завет изображает как удостоившихся на горе Хорив исключительного опыта присутствия Бога (Исх 33, 18–23; 1 Цар 19, 9–13). Стало быть, вполне возможно, что синоптики составляли рассказ о Преображении, вспоминая при этом о богоявлении на горе Синай².

Но эта интерпретация Преображения в контексте ветхозаветной истории об откровении на Синае не исчерпывает всего его смысла.

Символика шести дней – это также символика космической недели из *Бытия*, то есть Шестоднева. Преображение соответствует субботе или, согласно Луке (9, 28), восьмому дню³, субботе суббот.

В своем *Комментарии на Матфея* Ориген предлагает интерпретацию шести дней.

«Итак, если кто-нибудь из нас хочет, чтобы Иисус, взяв его, возвел на высокую гору и наедине [с Собой] удостоил созерцать Его

² Ср. F. DREYFUS, *Une théologie de la Rédemption. La Transfiguration chez saint Marc // Vie Spirituelle*, 45 (1959), p. 138.

³ Для некоторых Отцов, например, для Паламы, великое сияние, исходящее от Господа во время Преображения, указывает на таинство восьмого дня, т.е. будущего века (ср. PALAMAS, *Homélie*, Paris, 1987, p. 189).

Преображение, пусть превзойдет шесть дней, уже не глядя на “видимое”, уже не любя “мира, ни того, что в мире” и не испытывая никакого мирского желания, каково желание тел и телесного богатства, и плотской славы, и всего того, чему свойственно уводить и отвлекать душу от лучших и более божественных [вещей]... Когда же он выйдет за пределы шести (как мы сказали) дней, то отпразднует новую субботу, возрадовавшись на высокой горе, оттого что видит перед собой преобразенного Иисуса»⁴.

Преображение наступает в конце восхождения на гору и космической недели, которая символизирует в пространстве и времени этапы духовной жизни. Лишь те, кто взошел на высокую гору богопознания⁵, называется ли она Фавор или Кармель, могут увидеть Иисуса преобразенным. Лишь те, кто видит Иисуса не по плоти, но как Бога, видят Его преобразенным:

«Если же ты хочешь увидеть преобразование Иисуса перед взошедшими наедине с Ним на высокую гору, взгляни на Иисуса в Евангелиях... который уже не познается “по плоти”, но провозглашается Богом всеми Евангелиями в целом»⁶.

Видеть Иисуса значит видеть Его божественную сущность, Его славу, видеть невидимое. Но кто «видит» Иисуса?

Лишь те, кто «отвергли дела тьмы и облеклись в оружия света и уже не являются детьми тьмы или ночи, но стали сынами дня»⁷, могут видеть сияющую славу Сына Человеческого, невидимую для тех, кто видит Иисуса по плоти.

«...взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф 17, 1–2).

А. Сияние солнца: лицо

Преображение — это прежде всего излучение славы через плоть, а уже потом просвещение буквы Духом, как показывает Ориген. Это таинство, касающееся плоти «Слова, ставшего плотью», ибо это в плоти Слова «мы видели славу Его», согласно словам

⁴ Ориген, Комментарий на Евангелие от Матфея, 12, 36, 32–57 Klostermann.

⁵ Василий Великий, О Святом Духе, 18, 47 (SC 17 bis, Paris, 1968, p. 413).

⁶ Ориген, Комментарий на Евангелие от Матфея, 12, 37, 23–36 Klostermann.

⁷ Ориген, Комментарий на Евангелие от Матфея, 12, 37, 44–48 Klostermann.

*Пролога*⁸. Некоторые экзегеты, например Буамар⁹, вчитывают Преображение, отсутствующее в *Евангелии от Иоанна*, в сам текст *Пролога* как богоявление славы Слова, ставшего плотью.

Если слава Слова есть слава, которая как у Единородного Сына была у Него от Отца до сотворения мира¹⁰, она есть также слава, которой Отец прославил Его в час распятия. Все *Евангелие от Иоанна* достигает своей кульминации в этом восхождении Христа на крест, которое есть торжество Его славы, привлекающей к Нему всех людей.

Есть и другая, более тайная связь между *Преображением и Гефсиманским садом*, которую демонстрирует присутствие трех учеников¹¹ в обеих этих сценах у синоптиков.

У Иисуса, Который преобразился перед ними на высокой горе, в Гефсиманском саду выступают капли крови. И его лицо, сиявшее ярче солнца, покрывается кровавым потом, как локоны Возлюбленной из *Песни песен* покрываются ночной росой. Это одно и то же лицо, пресвятой лик, сияет, как солнце, на горе Фавор и омывается кровавым потом в Гефсиманском саду. *Преображение есть обратная сторона агонии, и солнце неотделимо от крови*. Тот, кто не «видел» этого прославленного и страдающего лика Христа, кто не постиг тесной связи между Преображением и Гефсиманским садом, видит в Преображении всего лишь световую игру на поверхности тайны, не проникая в глубины познания Христа, истинного Бога, «Света, рожденного от Света», и истинного Человека, того Распятого, Чье сердце пронзили на кресте.

И оттуда вышли кровь и вода. Свет и кровь.

В. Белизна света: одежды

Существует две традиции толкования славы у Отцов:

а. Традиция, следующая за Иоанном

Она созерцает славу сквозь плоть Слова, ставшего плотью, сла-

⁸ Ин 1, 14.

⁹ М.-Е. VOISMARD, Le Prologue de saint Jean, coll. Lectio divina 11, Paris, 1953.

¹⁰ Ин 17, 4.

¹¹ Петр, Иаков и Иоанн еще дважды появляются вместе в *Евангелии от Марка*: в Мк 5, 37 в связи с воскресением дочери Иаира и в Мк 14, 33 в Гефсиманском саду. В обоих случаях речь идет о контексте, связанном со смертью и воскресением.

ву, придающую хрупкой плоти свою божественную тяжесть, — ведь по-еврейски *kavod* значит «тяжесть» — не отнимая у нее ее уязвимости. В духе этой традиции Ириной пишет:

«...свет Отца сошел на плоть Господа нашего и от Его сияющей плоти перешел в нас, и таким образом человек, окруженный Отчим светом, получил нетление»¹².

в. Традиция, следующая за Павлом

Она говорит о славном преображении Торы, или буквы, Духом¹³. Этой традиции следует Ориген, когда он аллегорически истолковывает букву Евангелия, обнаруживая за ней духовный смысл. Моделью же его духовной экзегезы является Преображение:

«А одежды Иисуса — это слова и буквы Евангелий, в которые он облекся. Думаю, что и разъясняемое о Нем у апостолов — это одежды Иисуса, ставшие белыми для восходящих вместе с Иисусом на высокую гору. Но поскольку и в белизне существуют различия, Его одежды становятся белыми, как самая светлая и чистая белизна, а это — свет. Итак, когда ты увидишь, как кто-нибудь не только исповедует точное богословское учение об Иисусе, но и разъясняет всякое слово Евангелий, не колеблясь утверждай, что для такого одежды Иисуса сделались белыми, как свет»¹⁴.

Белизна буквы обладает разными степенями интенсивности: она становится «белой, как свет», как одежды Иисуса, когда преобразуется Духом. Это преобразование буквы Духом есть раскрытие духовного смысла Писания, которое само вдохновлено Духом.

Буква Писания, вдохновленная Духом, несет на себе след излучения Духа, или скорее она является носителем этого излучения Духа, и в полноте ее смысла ее можно прочесть только при новом озарении Духом, которое есть одновременно и прояснение увиденного или прочитанного и просвещение очей или сердца, становящихся зрячими.

с. Свет и просвещение глаз

Но есть ли преобразование Христа отблеск славы на Его теле или просвещение очей Его учеников?

¹² Ириной Лионский, Против ересей, IV, 20, 2.

¹³ Противопоставление буквы и Духа в 2 Кор 3, 6–7 и 14–16.

¹⁴ Ориген, Комментарий на Евангелие от Матфея, 12, 38, 10–28, Klostermann.

Этот вопрос разделяет, согласно Абра¹⁵, восточную и западную точку зрения.

В восточной традиции Преображение Христа открывает глаза для невидимого света славы, который непрестанно распространяется от тела Христа. Это происходит по благодати Святого Духа, как в беседе святого Серафима Саровского с Мотовиловым. Эта благодать есть благодать Святого Духа; кроме того, она обнаруживает, что ученик причастился Духа Святого.

Для святого Фомы она есть присущая Христу способность проявлять славу Своей души в Своем теле. Преображение тела Христа осуществляется посредством распространения избыточной славы Его души на Его тело.

«...сияние тела Христа во время Преображения происходит от Его Божества, как говорит Дамаскин, и от славы души Его. Что слава Его души не излилась на тело с самого зачатия Христа, произошло по некоторому божественному распоряжению, чтобы Он осуществил таинство нашего искупления в теле, доступном для страдающих, как сказано выше. Однако по этой причине у Христа не отнята способность передавать славу души телу. И именно это Он сделал, если говорить о сиянии, при Преображении, однако иначе, чем в прославленном теле. Ибо на прославленное тело слава изливается из души как некое постоянное качество, затрагивающее тело. Поэтому в прославленном теле телесное свечение не является чудесным. Но телу Христа при преобразении передалось сияние от Его Божества и души не по образу внутренне присущего и затрагивающего само тело качества, но по образу преходящего претерпевания, как бывает, когда воздух освещается солнцем. Поэтому то свечение, явившееся тогда в теле Христа, было чудесным»¹⁶.

Эта слава преходяща, как солнечный луч в освещенном им воздухе. Как у благодати, ее чисто духовное местопребывание — это душа, и из души она передается телу посредством «излияния» (*redondance*), согласно термину, использованному самим святым Фомой в *Сумме теологии*.

По словам святого Фомы, «как сияние, которое было в теле Христа, представляло будущее сияние Его тела, так сияние Его

¹⁵ G. НАБРА, *La Transfiguration selon les Pères grecs, avec une préface de S.B. Maximos V Hakim*, Paris, 1973; см. также ROSELYNE DE FÉRAUDY, *L'icône de la Transfiguration. Étude suivie des homélies d'Anastase le Sinaïte et de saint Jean Damascène*, traduites par M. Coune et K. Rozemond, coll. Spiritualité Orientale 23, Abbaye de Bellefontaine, 1978.

¹⁶ ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма теологии*, III^a, q. 45, a.2, resp.

одежд обозначает будущее сияние святых, которое будет превзойдено сиянием Христа, как белизну снега превосходит белизна солнца»¹⁷.

Сияние тела Христа есть, таким образом, сияние славы, которое Он скрывал от глаз Своих учеников на протяжении всей Своей жизни, но пожелал явить накануне Страстей.

Но почему Он пожелал явить Свою славу? Этот второй вопрос указывает на пророческий характер Преображения.

2. Пророчество в Исходе

«И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии» (Мф 17, 3–4).

Текст *Евангелия от Луки* в данном случае более подробен:

«И когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею. И вот, два мужа беседовали с Ним, которые были Моисей и Илия; явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк 9, 29–31).

А. Моисей и Илия

Моисей и Илия представляют закон и пророков¹⁸. Они одновременно – свидетели Завета и предшественники Мессии.

Согласно Мал 3, 23 и Сир 48, 10, Илия должен был быть предшественником Мессии, а у Матфея и Марка он отождествляется с Иоанном Крестителем (Мф 17, 12; Мк 9, 13), казненным Иродом. Одновременно с Илией (который у Марка упоминается первым, а у Матфея вторым, что, возможно, указывает на то, что связанная с Илией традиция повлияла на Марка сильнее) является Моисей, вознесение которого, аналогичное вознесению Илии (2 Цар 2, 11) и Еноха (Быт 5, 24), также признавалось иудаизмом.

¹⁷ Фома Аквинский, Сумма теологии, III^a, q. 45, a.2, ad 3.

¹⁸ Такое толкование было распространено, начиная с Оригена (PG 13, 1069). Святой Фома (III^a, q. 45, a.3, ad 3) ссылается на аналогичное высказывание святого Илария (Comment. in Matth., c. 17). Среди прочих причин выбора именно этих двух свидетелей он предлагает следующую: «Он показал, что имеет власть над жизнью и смертью и является судьей мертвых и живых, тем, что привел с Собой уже умершего Моисея и еще живого Илию» (ad 3).

И Бог, Который на горе Синай или Хорив заключает союз с еврейским народом, давая ему Пятикнижие, на горе Фавор открывает Себя как Христа. На самом деле, если вслед за доникейскими Отцами интерпретировать ветхозаветные теофании¹⁹ как теофании Слова, можно сказать, что на горе Синай или Хорив Моисей и Илия говорили со Словом, пророчески предвидя свою беседу со Словом, ставшим плотью, Иисусом, на горе Фавор.

Присутствие Илии вносит в эту сцену особенную ноту. Святой Иоанн Дамаскин в своем *Слове на Преображение* подчеркивает аспект девственности в сцене Преображения, где девственный пророк Илия и равным образом девственный Иоанн, любимый ученик, окружают Христа, девственного человека по преимуществу, так как вся девственность, включая девственность Его пречистой Матери, имеет источник в девственности Христа:

«Сегодня девственнику из Нового [Завета] девственник из Ветхого благовествует девственного Господа, [рожденного] от Девы»²⁰.

В. Исход в Иерусалиме

Итак, Моисей и Илия по словам Луки, беседовали с Иисусом о Его «исходе в Иерусалиме».

Означает ли слово *exodos* лишь «уход» или также «смерть», в соответствии со значением, которое зафиксировано в греческом языке эллинистической эпохи²¹? Авторам Нового Завета известно греческое заглавие, данное в Септуагинте второй книге Моисея, а также использование этого слова для обозначения «исхода» из Египта²², и, по-видимому, они осмыслили жизнь Иисуса как истинный «исход»²³. Использование этого слова в повествовании Луки кажется, таким образом, намеренным. Вероятно, оно обозначает «исход» Иисуса из царства смерти и Его

¹⁹ Réal TREMBLAY, La manifestation et la vision de Dieu selon Irénée de Lyon, MVT 41, Münster, 1978.

²⁰ ИОАНН ДАМАСКИН, Беседа о Преображении, PG 96, 548В.

²¹ Прем 3, 2.

²² Исх 19, 1; Чис 33, 38; Пс 104, 38; 113, 1.

²³ Ср. J. GUILLET, L'Exode du Christ // Vie Spirituelle, №360 (1951) 241–249 и J. MANEK, The New Exodus in the Books of Luke // Novum Testamentum 2 (1957) 8–24.

воскресение или — более конкретным образом — исход из Иерусалима, аналогичный исходу из Египта²⁴.

Существует параллель между исходом еврейского народа из Египта в землю обетованную и исходом Иисуса из Иерусалима к Отцу.

Так исход еврейского народа через пустыню продолжается и завершается посредством исхода Сына к Отцу. Но для этого исхода надо уже не пройти через пустыню, а пролить кровь. Место пустыни занимает крест, а место Пасхи — смерть единственного Сына, Единородного. Сцена Преображения — это пророческое возвешение о Страстях и Воскресении.

С. Три кущи

«При сем Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии» (Мф 17, 4)

Говорят, что это вмешательство Петра, возможно, намекает на Праздник Кущей²⁵. В таком случае «по прошествии дней шести» указывало бы либо на начало Праздника Кущей²⁶, который начинается через шесть дней после Судного Дня и длится семь дней²⁷, либо на его последний день.

Лука прибавляет о Петре: *«не зная, что говорил»* (Лк 9, 33). Петр хочет продлить встречу Иисуса с Моисеем и Илией, не понимая небесного и преходящего характера этой сцены.

3. Тринитарная теофания

«Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте» (Мф 17, 5).

²⁴ Ср. Откр 11, 8.

²⁵ Исх 23, 16; Лев 23, 27–34; Втор 16, 13.

²⁶ Праздник Кущей отмечали в сентябре, во время сбора винограда (ср. Лев 23, 33–44; Втор 16, 13–16; Исх 23, 16); он длился восемь дней (Чис 29, 12–39; 2 Мак 10, 6). В этот праздник вспоминали божественную помощь, полученную во время Исхода, а также приносили благодарения за урожай этого года. Он имел также пророческий аспект и предвосхищал грядущие благословения того времени, когда придет Мессия, ср. Зах 14, 16–19.

²⁷ Лев 23, 34–36.

А. Голос и облако

Упоминание «светлого облака» (Мф 17, 5) — это еще одна отсылка к богоявлению на горе Синай, как и упоминание «горы высокой»²⁸:

«И взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору, и слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день Господь воззвал к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий» (Исх 24, 15–17).

Текст *Исхода* различает *облако*, покрывшее гору, славу Яхве, имеющую *вид* огня поядающего, и *голос*, воззавший к Моисею из среды облака: облако — огонь — голос, таковы три элемента богоявления на горе Синай.

Точно так же в эпизоде богоявления во время Преображения облако отличается от славы лица Иисуса, сияющего как солнце. «*Облако светлое осенило их*». Здесь используется тот же глагол ἐπισημίξω (осенять), что и в сцене Благовещения в Лк 1, 35, где он указывает на силу Святого Духа. Только в этих двух местах Нового Завета используется данный глагол. Светлое облако покрывает Иисуса и Его учеников, как оно покрыло Марию во время Благовещения.

Облако — Иисус, сияющий как солнце, — и голос, «исшедший из облака» (ср. Мк 9, 7), голос «Господа, воззавшего к Моисею из среды облака» (ср. Исх 24, 16), таковы элементы тринитарной теофании Преображения.

— Облако представляет Святой Дух²⁹.

— голос — Отца³⁰.

²⁸ Мф 17, 1 и Мк 9, 2.

²⁹ «Светлое же облако, — говорит святой Фома, — обозначает славу Святого Духа или, как говорит Ориген, силу Отца, которой будут защищены святые в будущей славе. Хотя оно также вполне может обозначать сияние обновленного мира, которое будет кущами святых. Поэтому, когда Петр намеревался сделать кущи, учеников осенило светлое облако» (Сумма теологии, III^a, q. 45, a.2, ad 3).

³⁰ «...в Крещении, во время которого было явлено таинство первого возрождения, показано действие всей Троицы, благодаря тому, что там был воплощенный Сын, явился Дух Святой в виде голубя, и Отец был, явленный посредством голоса; так же и при Преображении, которое есть таинство второго возрождения (*sacramentum secundae regenerationis*), явилась вся Троица, Отец — посредством голоса, Сын — как человек, Дух Святой — в светлом облаке; ибо, как во время Крещения Он дает невинность, симво-

В. Сей есть Сын Мой Возлюбленный

В центре рассказа о Преображении – тринитарная теофания. В синоптических евангелиях есть две тринитарные теофании: Крещение и Преображение. Во время крещения (Мф 3, 17) голос с неба назвал Иисуса Сыном или Слугой; во время Преображения тот же голос обозначает Его как Сына Возлюбленного или Избранного.

Иисус – Возлюбленный или Избранный Сын Божий, и голос, пришедший свыше, подтверждает исповедание Петра³¹: «Ты – Христос, Сын Бога Живаго» (Мф 16, 16).

Подобающее Петру прославление: «*блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Суущий на небесах*»³², – подтверждается откровением о Сыне Возлюбленном, которое дается Отцом во время Преображения. Преображение есть поистине евангелие от Петра, воспроизведенное в его *Втором послании*:

«Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велепной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе. И притом мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших»³³.

Преображение подтверждает исповедание Петра и призвание Петра как основателя Церкви, и наоборот – свидетельство Петра удостоверяет Преображение: голос, «принесшийся от велепной славы», – это голос Отца, открывающего, что Иисус есть Его Сын Возлюбленный.

лизируемую голубиной простотой, так в воскресении Он даст избранным Своим сияние славы и утешение от всякого зла, что символизируется светлым облаком» (Сумма теологии, III^a, q. 45, a.2, ad 2).

³¹ Мк 8, 9: «Ты Христос» и Лк 9, 20: «за Христа Божия». В синоптических евангелиях Петр исповедует веру в Христа в Кесарии в *Евангелии от Иоанна* (Ин 6, 69: «Ты Христос, Сын Бога Живаго») это происходит в Капернауме после умножения хлебов и до праздника Кушней.

³² Мф 16, 17.

³³ 2 Петр 1, 16–19.

Иисус, новый Исаак

Это выражение «Сын Возлюбленный», ἀγαπητός, — то самое, которое применяется к Исааку в Быт 22, 2. Бог говорит Аврааму: «возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа». Еврейское слово יָחִיד (yahid), означающее «единственный», «один», «отдельный», «одинокий», несет на себе коннотацию привязанности, которая в Септуагинте часто выражается словом «возлюбленный», ἀγαπητός.

То, что в Септуагинте יָחִיד (yahid), «единственный» переведено как ἀγαπητός (возлюбленный), а не μονογενής (единородный), свидетельствует о том, что чтение Быт 22 в версии Септуагинты повлияло на Новый Завет.

Термин ἀγαπητός (возлюбленный) встречается в применении к Иисусу в эпизодах богоявления при Крещении (Мф 3, 17 и параллельные места) и Преображении (Мф 17, 5 и параллельные места). Голос, раздавшийся с неба (φωνή ἐκ τῶν οὐρανῶν), называет Иисуса υἱός ἀγαπητός, «Сын Мой Возлюбленный». Это обозначение Иисуса может быть составной цитатой, образованной из формулы усыновления Царя в Пс 2, 7: Υἱός μου εἶ σύ, «Ты Сын Мой», и Ис 42, 1³⁴: «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него», — где содержится намек на Исаака. Выражение «Сын Возлюбленный», применяемое в новозаветных теофониях к Иисусу, есть, таким образом, аллюзия к Быт 22, уточненная отсылкой к стихам об Отроке (Слуге).

Использование ἀγαπητός Марком³⁵ в притче о виноградарях-убийцах подтверждает, что этот эпитет связан с контекстами, где выражается идея жертвенности. Отец посылает своего возлюбленного сына, который будет убит виноградарями, жаждущими унаследовать виноградник. Не является ли и это убийство сына возлюбленного намеком на жертвоприношение Исаака?

В раннехристианской литературе жертвоприношение Исаака³⁶ рассматривается как прообраз жертвоприношения Христа.

³⁴ Цитируются в Мф 12, 17.

³⁵ Мк 12, 6 (и Лк 20, 13; отсутствует в Мф 21, 37): «Имея же еще одного сына, любезного (ἀγαπητός) ему, напоследок послал и его к ним, говоря: постыдятся сына моего».

³⁶ Значимость жертвоприношения Исаака в иудейской литературе проявляется в хагаде на акеду Исаака. Термин «акеда» (связывание), обознача-

Два единственных текста в Новом Завете, где напрямую имеется в виду *акеда*³⁷, — это 11 глава *Послания к Евреям* и *Послание Иакова*³⁸.

Но в *Послании к Римлянам* есть еще одна параллель между жертвоприношением Христа, «*преданного*» Отцом, который «*не пощадил*» Своего собственного Сына, и жертвоприношением Исаака Авраамом, который «*не пожалел*» своего единственного сына:

— *К Римлянам* 8, 22: «Тот, Который Сына Своего *не пощадил*³⁹, но *предал Его за всех нас*, как с Ним не дарует нам и всего?»

— *Бытие* 22, 16: «...так как ты сделал это дело, и *не пожалел сына твоего, единственного твоего*».

Непостижимое откровение божественного человеколюбия во Христе, «*преданном за нас*», как его понимали Иоанн и Павел, неотделимо от откровения во время Преображения, от яснейшего откровения божественного сыновства Христа, «*Сына Моего Возлюбленного, в Котором Мое благоволение*» (Мф 17, 5). Эти два откровения любви Отца к Сыну и любви Бога к людям неразделимы.

Преображение есть эпифания любви Бога к людям — любви Отца, Который настолько возлюбил людей, что отдал им Своего Сына Единородного (Ин 3, 16), любви Сына Возлюбленного, любящего Своих братьев вплоть до готовности отдать за них Свою жизнь (Ин 13, 1), любви Духа, охватывающего Своей любовью Сына и учеников.

С. «Его слушайте»

Но Отец требует от людей, чтобы они слушали этого Сына Возлюбленного, Которого Он отдает им, ибо именно через Него Он будет отныне говорить с людьми, как на горе Синай Он го-

ющий в иудейской традиции жертвоприношение Исаака, восходит к Быт 22, 9: Авраам «связал (קָשַׁר) сына своего Исаака».

³⁷ Ср. R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale*, *Analecta Biblica* 22, Rome, 1963, ch. III *Abraham et le sacrifice d'Isaac*.

³⁸ Евр 11, 17–19 и Иак 2, 20–24. Тема Исаака как единственного сына проявляется в Иак 2, 21: τὸν υἱὸν αὐτοῦ (сына своего) и в Евр 11, 17: μονογευῆς (единородный), а, возможно, также в противопоставлении сына (ὁ υἱός) и раба (ὁ δοῦλος) в Ин 8, 35.

³⁹ Глагол φείδεσθαι (щадить) используется в Септуагинте и у Павла с отрицанием в выражениях типа «не пощадить, не пожалеть».

ворил с народом израильским через посредничество Моисея. *Это Он — Пророк*, возвещаемый во *Второзаконии*; это Его Он требует у Израиля *слушать*:

«Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте, — так как ты просил у Господа Бога твоего при Хориве в день собрания, говоря: да не услышу впредь гласа Господа Бога моего и огня этого великого да не увижу более, дабы мне не умереть. И сказал мне Господь: хорошо то, что они говорили. Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему; а кто не послушает слов Моих, которые *Пророк тот* будет говорить Моим именем, с того Я взыщу»⁴⁰.

Иисус, новый Моисей

На основе этого текста из *Второзакония*⁴¹ иудеи ждали Мессию «как нового Моисея». Евангелие от Иоанна подчеркивает параллель между Иисусом и Моисеем: «ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 17, 7).

Если богоявление при Крещении являет Иисуса как Помазанника Божиего или Мессию, то богоявление при Преображении преподносит Его как Пророка, ожидаемого Израилем.

Таким образом, во время Преображения Иисус является не только как новый Моисей, но и как новый Исаак, духовный Исаак, как выразился Ризенфельд в своей замечательной книге о преображенном Иисусе⁴². Так что Преображение следует рассматривать к этому контексте, связанном с жертвоприношением, и именно поэтому Преображение связано с возвещением Страстей и несением креста.

4. Крест

Второе сообщение о грядущих Страстях следует за рассказом о Преображении:

«Во время пребывания их в Галилее, Иисус сказал им: Сын Человече-

⁴⁰ Втор 18, 15–19.

⁴¹ Второзаконие приписывает Яхве учреждение пророческой деятельности во время богоявления на горе Хорив (Исх 20, 19–21 и Втор 5, 23–28), учреждение, на которое намекают в Новом Завете святой Петр (Деян 3, 22–26) и святой Стефан (Деян 7, 37).

⁴² Н. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Copenhagen, 1947.

ский предан будет в руки человеческие, и убьют Его, и в третий день воскреснет. И они весьма опечалились» (Мф 17, 22–23).

«Предан будет» — это то же самое выражение, что используется Павлом и Иоанном: «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин 3, 16).

Первое сообщение о грядущих Страстях⁴³ есть повод к соблазну для Петра, который «прекословит»⁴⁴ Иисусу. И точно так же, как Иисус подтвердил веру Петра, Он клеймит его за непонимание распятия: «отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазни! потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое»⁴⁵.

В первом случае не «плоть и кровь», но «Отец» стал причиной его исповедания веры, во втором случае он «думает не о том, что Божие».

Духовная проничательность основывается на том, происходят ли его мысли о Христе от Отца или от дьявола. И поводом к соблазну является крест.

Но именно крест предлагает Христос тому, кто хочет следовать за Ним:

«...если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот теряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф 16, 24).

Именно этот призыв Христа взять свой крест и следовать за Ним Отец требует у учеников *слушать*. «Пророчество» Христа-Пророка есть возвешение Его собственных Страстей и призыв следовать за Ним, неся свой крест. *Крест есть в одно и то же время знак любви Бога к человеку и соблазн для человека в его отношении к Богу*. Парадоксальным образом он есть то место, где Бог являет Свою силу в слабости, Свою славу в бесславии, торжество Своей жизни в смерти.

Преображение являет обратную и славную сторону креста и предвосхищает славу Воскресения. Вот почему оно дается как утешение ученикам, чтобы укрепить их перед Страстями, уже

⁴³ «С того времени Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мф 16, 21).

⁴⁴ Мф 16 22: «И, отозвав Его, Петр начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою!».

⁴⁵ Мф 16, 23.

дав им вкусить «благости» Воскресения («хорошо нам здесь быть»⁴⁶, — говорит Петр).

Но это ослепительное видение будущей славы Христа должно остаться тайным, ибо такая слава сделала бы крест поводом к еще большему соблазну. «Мессиянская тайна» может быть раскрыта, лишь когда будет явлена слава Воскресшего: «*И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не скажите о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых*»⁴⁷.

II

Богословие

Постепенно тайна Христа как пророка Нового Завета и Возлюбленного Сына Отца раскрывается. Свет Преображения имеет одновременно пророческий и жертвенный характер: это проблеск славы, открывающий эсхатологические перспективы.

Если вслед за Григорием Нисским в его *Житии Моисея* и Псевдо-Дионисием Ареопагитом различать два момента: *ἰστορία* и *θεωρία* — повествование и созерцание или, следуя современной терминологии, экзегезу и теологию, то применительно к аспекту созерцания я хотела бы расширить понимание таинства Преображения в соответствии с тремя перспективами, расходящимися от единого центра, подобно лучам:

Преображение стоит в центре отношений между Ветхим и Новым Заветами.

Преображение стоит в центре отношений между Востоком и Западом.

Преображение имеет центральное значение для *sequela Christi* (следования за Христом).

1. Преображение стоит в центре отношений между Ветхим и Новым Заветами

Моисей и Илия, свидетели Ветхого Завета, и апостолы Петр, Иаков и Иоанн, свидетели Нового Завета, собравшись вместе вокруг Христа, являют христологическое единство двух Заветов. Это единственное видение, в котором Христос беседует

⁴⁶ Мф 17, 4.

⁴⁷ Мф 17, 9.

с персонажами Ветхого Завета. *Преображение есть евангелие единства Заветов, евангелие Нового Союза во Христе.*

Вот почему можно сказать, что *таинство Преображения трехмерно*: оно воссоединяет Ветхий и Новый Заветы перед лицом Мессии во славе и предвосхищает финальную *метаморфозу*, во время которой праведники воссияют, как солнце.

Прежде всего образ Преображения есть мессианский образ, ибо он представляет собой возвращение Моисея⁴⁸ с Мессией и Илией, о котором говорилось во множестве иудейских текстов, проанализированных Ле Део в его книге *Пасхальная Ночь*⁴⁹.

В раввинистической традиции предшественником Мессии обычно считается Илия⁵⁰.

Это верование, как мы сказали, опирается на пророчество в Мал 3, 23–24, воспроизведенное в Прем 48, 10–11. Новый Завет со своей стороны свидетельствует о распространенности этого ожидания Илии среди народа⁵¹: он выполняет роль предшественника, который должен «обратить сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их» (Мал 4, 6) и «восстановить колена Иакова» (Сир 48, 10). Иисус объяснит, что пророк явился в лице Иоанна Крестителя⁵², который приготовил пути для Мессии.

Наряду с этим ожиданием Илии некоторые тексты Нового

⁴⁸ О возвращении Моисея см. R. BLOCH IN: Moïse, l'homme de l'Alliance, p. 156–157; J. JEREMIAS, TWNT IV, 862–867.

⁴⁹ R. LE DÉAUT, La Nuit Pascale, PIB, Rome, 1963; ch. V, La Nuit messianique, II L'attente du Messie dans la Nuit pascale, III Le retour de Moïse, pp. 298–303.

⁵⁰ В Таргуме на *Второзаконие* Слово Яхве воссоединит в конце времен рассеянный народ *при посредничестве Илии и Царя-Мессии*:

«Его Слово благосклонно примет ваше раскаяние, оно умиласердится над тобою, и опять соберет тебя от всех народов, между которыми рассеет тебя Яхве, <Бог твой>».

Хотя бы ты был рассеян до края неба, и оттуда соберет тебя Слово Яхве, <твоего Бога>, *при посредничестве Илии*, первосвященника, и оттуда возьмет тебя *при посредничестве Царя Мессии*.

И приведет тебя Слово Яхве, твоего Бога, в землю, которою владели отцы твои, <и получишь ее во владение>, и облагодетельствует тебя и размножит тебя более отцов твоих» (Targum sur le Pentateuque, vol. 4, Targum sur Dt 30, 1–6. Add. 27031, SC 271, Paris, 1980, p. 247).

⁵¹ Мк 6, 15; Лк 1, 17; 9, 8. 19; Мф 11, 14; 16, 14; 17, 10–11; Ин 1, 21; 1, 25.

⁵² Мф 11, 7–14; 17, 1–3; Мк 9, 2–13.

Завета⁵³ говорят также о *пророке, подобном Моисею*⁵⁴, возвешенном во Втор 18, 15–18.

В *Поэме четырех ночей* Моисей является один *вместе* с Мессией. В одном единственном месте (очень позднем) в раввинистической литературе (*Второзаконие, Рабба* 10.1), говорится об одновременном явлении Илии и Моисея как предшественников Мессии.

«Что бы нам ни говорили чисто иудейские источники, — заключает Ле Део⁵⁵, — рассказы синоптиков о Преображении должны убедить нас, что персонажи Моисея и Илии издревле являлись частью мессиаанского сценария. Показательно, что два новозаветных текста (Мк 9 и Откр 11), содержащих отголосок иудейского верования о возвращении Илии, помещают рядом с ним Моисея, и что Ин 5, 43, по-видимому, намеренно напоминает о роли обвинителя при Мессии, отведенной Моисею во время Страшного Суда».

Вспомним, что в пасхальной литургии речь идет именно о втором пришествии Илии. *Седеп* просит у Бога послать «пророка Илию», чтобы он принес благую весть о спасении и утешении, и велит приготовить для него чашу⁵⁶, которую наполняют, открывая двери, как если бы он должен был прийти. Благословение, сохранившееся в трактате *Соферим*, содержит просьбу, чтобы «скоро пришел Илия Пророк и чтобы Царь и Мессия восстал (зародился) в наши дни...».

Чаша Илии в *Седепе*, или в *Поэме четырех ночей*⁵⁷, которую

⁵³ Ср. Ин 1, 21; 6, 14; 7, 40; Деян 3, 22; 7, 37.

⁵⁴ Ср. F. W. YOUNG, *Jesus, the Prophet, A Reexamination*, JBL 68 (1949) 285–289; J. GIBLET, *Prophétisme et attente d'un Messie-Prophète dans l'ancien Judaïsme // L'attente du Messie*, Paris, 1954, pp. 85–130; G. RICHTER, *Bist Du Elias?*, BZ 6 (1962) 79–92; 238–256; BZ 7 (1963) 63–80; G. VERMÈS, *The Dead Sea Scrolls in English*, p. 50–51; F. GILS, *Jésus Prophète d'après les Évangiles synoptiques*, Louvain, 1957, pp. 77–78.

⁵⁵ R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale*, p. 300.

⁵⁶ О значении чаши Илии см. T. H. GASTER, *Passover, Its History and Traditions*, London, 1958, p. 65; I. LÉVI, *La coupe d'Élie à la Pâque*, REJ 67 (1914) 125–128. Легенды об Илии стали развиваться, начиная со II в., ср. P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie*, pp. 191–193 и E. BOISMARD, *Du baptême à Cana*, pp. 29–33.

⁵⁷ «Четвертая ночь [наступит], когда мир достигнет своего конца, дабы быть разрушенным. Железное ярмо будет разбито и поколения нечестивцев — уничтожены. И Моисей выйдет из пустыни [...] Один будет идти на верхушке облака [или: во главе войска], и его Слово будет идти между них

читают в пасхальную ночь, свидетельствует об ожидании возвращения Илии и Мессии или Моисея, который «выйдет из пустыни» в конце времен, шествуя по облакам вместе с другим персонажем, и «Слово, *Мемра*, будет идти между них двоих».

Сцена Преображения есть реализация этой мессианской надежды, столь живой в палестинском иудаизме во времена Иисуса.

Преображение есть также образ финальной метаморфозы, когда праведники воссияют, как солнце, и в этом смысле оно предвосхищает пришествие Царя-Мессии во славе. Таким было бы иудейское или скорее христианское, но основанное на иудейских источниках, прочтение рассказа о Преображении.

Но есть и другое прочтение, переносящее нас в мир иной культуры, греческое прочтение, очарованное фаворским светом. Это вторая из вышеупомянутых перспектив:

2. Преображение стоит в центре отношений между Востоком и Западом⁵⁸

Преображение есть таинство света, и именно вопрос о природе этого света был поднят на Востоке, прежде всего — Григорием Паламой⁵⁹, афонским монахом и впоследствии архиепископом Фессалоникийским с 1347 г.

Исходя из данного в Евангелии от Иоанна откровения «Бог есть свет», восточные отцы разработали тринитарное богословие света, демонстрируя, как Василий в *Трактате о Святом Духе*, что три божественных Ипостаси или Лица суть свет: Свет

двоих, и они будут идти вместе». La Nuit Pascale, p. 65, перевод *Поэмы четырех ночей* согласно одной из версий текста (N).

⁵⁸ В качестве этих двух традиций нужно рассматривать греческие и латинские гомилии или комментарии на Писание. Дом Мишель Кун опубликовал пятнадцать гомилий восточных Отцов на праздник Преображения и готовит к публикации второй том с латинскими гомилиями: Joie de la Transfiguration, d'après les Pères d'Orient, textes présentés par Dom Michel Coune, coll. Spiritualité orientale 39, Abbaye de Bellefontaine, 1985.

⁵⁹ После написания этой статьи появился перевод: SAINT GRÉGOIRE PALAMAS, De la divine et défiante participation ou de la divine et surnaturelle simplicité, traduction de M.-J. Monsaingeon et J. Paramelle, — а вслед за этим книга: G.-I. MANTZARDIS, La doctrine de saint Grégoire Palamas sur la déification de l'être humain, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990.

Духа, в котором мы видим Свет Христа⁶⁰, Света, рожденного от отцовского Света. Свет есть одновременно свойство и Лиц, и общности (κοινωνία) их природы.

К этой световой игре между тремя Лицами Троицы, которую Василий раскрывает в *Трактате о Святом Духе*⁶¹, где он применяет к Духу стих из 35 Псалма: «Во свете Твоем мы видим свет», в домостроительном аспекте обращается и Палама в первой из своих бесед на Преображение:

«...вместе с Господом невидимым образом также находились и Отец и Дух Святой; Первый – свидетельствующий Своим гласом, что Он – Сын Его возлюбленный; Второй же – в светлом облаке сосияющий и являющий в отношении Себя и Отца сопряженность и единость Света; потому что богатство их состоит в сопряженности и в едином излучении Сияния»⁶².

Дух есть светлое облако, которое освещает Христа. И свет Отца, Сына и Духа един. Это свет Божества.

Этот нетварный свет Троицы явлен Христом в Преображении.

Палама раскрывает этот переход от тринитарного «богословия» к христологическому «домостроительству» в нескольких тезисах:

- Фаворский свет есть нетварный свет,
- он есть явление не сущности, но божественных энергий,
- он есть сияние славы Божества в теле Христа посредством ипостасного единства,
- и, однако, он видим не телесными очами, но в Духе.

Эти разнообразные тезисы, оказавшиеся в центре «паламитских споров», показывают, что созерцание одного и того же таинства Преображения Христова может быть переведено в различные богословские концепции на Востоке и на Западе, особенно – в вопросе о тварной и нетварной благодати. *Созерцание таинств жизни Христа имеет церковный характер и нельзя игнорировать это отношение между экзегезой и догмой.*

⁶⁰ Ср. Y. DE ANDIA, “In lumine tuo, videbimus lumen” (Ps. 35, 10). L’illumination par l’Esprit dans le De Spiritu Sancto de saint Basile // *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920–1986)*, Augustinianum, Studia ephemeridis augustinianum 27, Rome, 1988.

⁶¹ BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint Esprit*, SC 17 bis, Paris, 1968.

⁶² ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, Беседа 35. *Ср. Григорий Назианзин, PG 36, 364В.*

Я не собираюсь обсуждать эти разнообразные тезисы, но хочу вернуться к вопросу, поставленному святым Иоанном Златоустом в его *Слове на Преображение*, которое цитировалось как Фомой Аквинским, так и Паламой, что дает мне точку отсчета для сравнения двух традиций.

«Что означает: “преобразился”? — говорит Златоустый Богослов⁶³: “Приоткрыл, насколько Ему было угодно, немного Свое Божество, и показал таинникам обитающего в Нем Бога”. Потому что, как говорит Лука: “И когда молился, вид лица Его изменился” (Лк 9, 29); “и просияло лице Его, как солнце” (Мф 17, 2), как пишет Матфей. Говорит же: “как солнце”, не для того, чтобы кто-нибудь представлял себе этот Свет в понятии чувственного света, — прочь это умственное ослепление тех, которые отнюдь не в силах даже и природные феномены понять более возвышенно! — но для того, чтобы мы познали, что то, что солнце представляет для живущих согласно чувствам и видящим согласно чувствам, то для живущих духом и видящим духовно представляет Христос, как Бог; и в этом богозрении для святых нет нужды в ином свете»⁶⁴.

Повторим вопрос святого Иоанна Златоуста:

«Что означает: “преобразился”? Приоткрыл, насколько Ему было угодно, немного Свое Божество».

А. «Приоткрыл...».

Это добровольный акт, и именно это отличает Преображение лица Иисуса, которое сияло, как солнце, и свечение на лице Моисея, спускавшегося с горы. *Между свечением славы на лице Иисуса и на лице Моисея различие то же, что между отблеском и его источником.* Лицо Моисея отражало божественную славу, сверкающий след которой он видел, и, однако, эта слава Моисея была всего лишь преходящей славой домостроительства Закона, как говорит святой Павел. Лик Иисуса излучает свет, источником которого является Его Личность. Он есть «Солнце Правды» (Мал 4, 2) и Его Божество есть источник всякого света.

Эта «Слава Божества... присущая Его природе, явилась на Фаворе как общая и для Его тела, вследствие единства Ипостаси. Таким образом и вследствие этого Света Лицо Его просияло, как солнце»⁶⁵.

⁶³ Иоанн Златоуст, Беседа, когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен... (PG 52, 404).

⁶⁴ Григорий Палама, Беседа 34.

⁶⁵ Григорий Палама, Беседа 34.

Что слава Христа исходит из Его божественной природы, утверждает, как мы видели, и святой Фома, также цитируя святого Иоанна Златоуста, когда он утверждает «*potestas Christo derivandi gloriam animae ad corpus*»:

«...способность передавать славу души телу. И именно это Он сделал, если говорить о сиянии, при Преображении»⁶⁶.

Но христологический аспект, отличающий Фому Аквинского от Паламы — это то, что он принимает во внимание душу Иисуса.

Палама не упоминает душу Иисуса и характеризует Его тело как «обожествленный и богосиянный свет»⁶⁷.

Фома же говорит об излиянии или переходе славы души Христа на Его тело. «Что слава Его души не излилась на тело с самого зачатия Христа, произошло по некоторому божественному распоряжению, чтобы Он осуществил таинство нашего искупления в теле, доступном для страдания»⁶⁸.

Созерцание славы Христова тела (наполняющее святых блаженством) погружает нас в созерцание славы души Христа. *Anima Christi* (душа Христа). Из души Христа слава изливается на тело по воле самой души, чтобы утешить Его учеников и укрепить их веру в воскресение мертвых.

В. «...немного Свое Божество»

Следующий момент таков: источник славы невидим, и Божество остается скрытым, даже когда являет себя.

Нетварный свет есть «*неприступный свет*». Это выражение, взятое из доксологии в 1 *Послании Павла к Тимофею* (6, 16), может быть истолковано в соответствии с дионисиевым отрицательным богословием. Это и сделают Максим Исповедник в *Амбигвах* и после него Палама, комментируя Мф 17, 5: «*облако светлое осенило их*»:

«Но что такое само это облако и каким образом, будучи светлым, оно осенило их?.. здесь свет и тьма являются тем же самым, по причине неприступного блеска этого сияния. Но и относительно самого того Света, который сначала был видим для глаз апостолов, священные Богословы свидетельствуют, что он — неприступен...

⁶⁶ Фома Аквинский, Сумма теологии, III^a, q. 45, a. 2, resp.

⁶⁷ Григорий Палама, Беседа 35.

⁶⁸ Фома Аквинский, Сумма теологии, III^a, q. 45, a. 2, resp.

И великий Дионисий⁶⁹, говоря, что этот неприступный Свет есть мрак, в котором, говорится, обитает Бог, утверждает, что “в нем бывает всякий удостоенный знать и видеть Бога”⁷⁰.

Божественный свет «неприступен» и остается скрытым даже в своем явлении во время Преображения. Трансцендентный характер божественного света передается дионисиевым образом Мрака или темно-синей сердцевиной в изображении славы Христа на иконах.

Божественную славу нельзя увидеть здесь, в дольном мире; и плоть в тот момент, когда она сияет славой Божией, остается покровом.

С. Молитва и Преображение

Остается последний вопрос: в какой момент Иисус преобразился? Лука, который в своем Евангелии так часто отмечает время молитвы Иисуса, отвечает: «*когда Он молился*» (Лк 9, 18). И именно в этом созерцание Преображения сходится с исихазмом.

«Во время же молитвы Он таким образом просиял и неизреченным образом открыл избранным из учеников неизреченный этот Свет, в то время, как при этом присутствовали верховные из Пророков, дабы явить, что молитва является подательницей этого блаженного видения, и дабы мы познали, что через приближение к Богу, достигаемое добродетелью, и через единение с Ним нашего ума, происходит и *является это Осияние*, даруемое и зримое для всех тех, которые путем усердного доброделания и чистой молитвы, непрестанно простираются к Богу.

Ибо Истинная и Прекраснейшая Красота, говорит некто, может быть зримой только для очистившего свой ум, поскольку она относится к Божественному и блаженному естеству, созерцатель сияний и благодатей которой и сам воспринимает нечто от нее, выпитывая в свое зрение как бы некий яркий Свет»⁷¹.

Григорий Палама цитирует трактат Василия *О надписаниях псалмов*, чтобы показать, что это божественное сияние может быть явлено лишь очистившему свой ум.

⁶⁹ Псевдо-Дионисий, Послание V, PG 3, 1073A.

⁷⁰ Григорий Палама, Беседа 35 (PG 96, 545B).

⁷¹ Григорий Палама, Беседа 34, цитата из Василия Великого, *Inscriptiones psalmodum* 29, 5 (PG 29, 317).

Является ли видение Преображения просвещением очистившегося ума или телесных очей?

«Свет Господнего Преображения... хотя и видим бывает телесными глазами, и то — на малое время и на голой вершине горы, — но, как говорит некто: “Господни таинники, изменением чувств, которое произвел в них Дух, были переведены тогда из состояния плоти в состояние духа”»⁷².

Палама отвечает, цитируя Максима Исповедника: это изменение чувств под воздействием Духа.

Точно так же, как слава излучается из плоти Христа, покрытой светлым облаком Духа, так и созерцание преображенного Христа телесными очами в Духе переводит «из состояния плоти в состояние духа». Двойное движение сияния славы Христовой во плоти и перехода «от плоти к духу» в видении Его славы.

После того как мы рассмотрели тринитарные и христологические аспекты света Преображения, отношение между исихастской молитвой и просвещением учеников Христа вполне естественным образом приводит нас к нашему последнему заключению: если Преображение стоит в центре отношений между Ветхим и Новым Заветами, а также — между Востоком и Западом, оно также лежит в основе молитвы и *sequela Christi* (следования Христу).

3. Преображение имеет центральное значение для *Sequela Christi*

Гора Фавор — это остановка на пути в Иерусалим, пути, пройти который необходимо: «Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мф 16, 21).

Это «должно» воспроизводится всеми синоптиками⁷³ при сообщении о грядущих Страстях, а затем повторяется Лукой в сцене с паломниками в Эммаус: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?»⁷⁴.

Эта необходимость выполнить волю Отца есть одновремен-

⁷² МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Ambiguorum liber*: размышление о Преображении Господа (θεωρία εἰς τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ κυρίου) (PG 91, 1125).

⁷³ Мк 8, 31; Лк 9, 21.

⁷⁴ Ср. Лк 24, 26 с 9, 21 и 17, 25.

но камень преткновения для Петра: «*будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою!*» (Мф 16, 22), и условие, которое ставит Иисус тому, кто хочет стать Его учеником: «*если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною*» (Мф 16, 24).

Следовать за Иисусом значит подобно Ему «*идти в Иерусалим и много пострадать... и быть убиту, и в третий день воскреснуть*». Путь на Голгофу – единственный путь, чтобы следовать за Иисусом, ибо это путь сыновней покорности Отцу в Духе. Непостижимое таинство воли Отца, Который отдает Своего Единородного Сына из любви к людям.

Итак, тринитарная теофания Преображения открывает нам, что согласие Христа принять крестные страдания связано с тем, что Он избран Отцом, Который даровал Ему Свое благоволение (εὐδοχία):

– Мф 17, 5: «*Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение*»⁷⁵.

– Лк 9, 35: «*Сей есть Сын Мой Избранный*».

Крест есть знак *избрания* или *предпочтения* Сына Отцом. Именно в контексте этого таинства избрания Израиля и избрания Иисуса, Сына Давида и Сына Божиего, должно найти свое место *sequela Christi* (следование Христу) как новое избрание. Избрание Израиля и избрание Церкви есть избрание во Христе.

Все мы были избраны во Христе: Бог Отец, говорится в гимне из *Послания к Ефессянам*, «*избрал нас в Нем (т.е. во Христе) прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви*»⁷⁶.

И знак избрания – это крест, умершее зерно, потерянная жизнь, знак соблазна для одних, доказательство величайшей любви для других.

Таким образом, на этом пути восхождения в Иерусалим, этом крестном пути, Преображение есть явление славы Отца, которая окружает Возлюбленного Сына даже тогда, когда Он совершает Свой исход к Отцу.

Избрание Отцом – Исход к Отцу: Преображение показывает

⁷⁵ Та же формула при Крещении и Преображении у Матфея в Мф 3, 17 и 17, 5.

⁷⁶ Еф 1, 4.

ослепительную славу Страстей и Воскресения Христа и тех, кто идет вслед за Ним.

Чтобы увидеть Иисуса преображенным, нужно не только взойти на гору и молиться вместе с Ним, нужно потерять свою жизнь ради Него, и эта утрата жизни помещает ученика в эсхатологический контекст смерти-воскресения.

Ученик Христа вырван из собственной жизни, чтобы следовать за Христом как *homo viator* (человек-странник) — и именно в качестве *homo viator* Христос есть пророк, как говорит святой Фома, — вот почему у него не может быть желания задержаться здесь и сейчас, даже когда его переполняет слава Божия.

«Сделаем здесь три кущи» — это второе искушение Петра, который хочет обитать во славе. Он не ведал, что говорил. Он не знал, что он не может обитать во славе, но слава хотела обитать в нем. Для этого он должен был сперва умереть, ибо никто не может увидеть славу, не умерев. Он еще не понял связи между славой и крестом, *mysterium crucis* (таинство креста) как дар любви. Ибо источник всякой славы — любовь: любовь Отца к Возлюбленному Сыну, любовь Отца и Сына к людям. Если всякая слава есть «слава любить»⁷⁷, Преображение есть эпифания любви.

«И, услышав, ученики пали на лица свои и очень испугались. Но Иисус, приступив, коснулся их и сказал: встаньте и не бойтесь. Возведя же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса» (Мф 17, 6–8).

Этим миром в Иисусе и этим уединением с Ним заканчивается просвещение Преображения, пребывание наедине с Единственным, Который делает каждого из Своих учеников возлюбленным сыном Отца.

Как мы сказали, среди таинств жизни Иисуса, предложенных нам для созерцания и подражания, самое ослепительное и неподражаемое — это таинство Преображения. *И однако, это откровение нашего обожения в следовании Христу и несении креста.*

Преображение открывает нам одновременно славу Христову, славу Его божественной природы и пасхальную славу, согласно Луке, или славу Пришествия, согласно *Secunda Petri* (2

⁷⁷ Cp. Y. SIMOENS, *La gloire d'aimer*, Analecta biblica, № 90, Rome, 1981.

Посланию Петра)⁷⁸, и будущую славу Его учеников, которые в свою очередь воссияют, как солнце⁷⁹. Как крещение было Помазанием первого возрождения, финальное преобразование нашего плотского тела в прославленное тело будет «таинством второго возрождения».

Вот почему «подобало, чтобы Он явил Своим ученикам славу Своего сияния (что и есть само преобразование), подобными которому Он сделает Своих, согласно Флп 3, 21: “*уничуженное тело наше преобразит так, что оно будет подобно славному телу Его*”⁸⁰.

⁷⁸ См. Дом J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, 1949, где различается пасхальная слава у Луки и слава Пришествия в *Secunda Petri*.

⁷⁹ Мф 13, 43.

⁸⁰ Фома Аквинский, *Сумма теологии*, III^a, q. 45, a.1, resp.

ГЛАВА V
ДВЕ ПАРУСИИ ПРОНЗЕННОГО ХРИСТА

Видение Пронзенного Христа призывает людей обратиться, пока еще не слишком поздно. Обращая их взгляды ко Второму пришествию, оно открывает божественное Имя: «Тот, Кто есть, и был, и грядет»

Рассказ о Страстях у святого Иоанна, открывающийся просьбой эллинов к Филиппу: «Господин, нам хочется видеть Иисуса» (Ин 12, 21), завершается пророчеством из видения в книге *Захарии* 12, 10: «воззрят на Того, Которого пронзили» (Ин 19, 37), и то же самое видение Пронзенного, Сына Человеческого, грядущего с небес на облаках согласно книге Даниила, открывает книгу *Откровения* и раскрывает имя единственного Сына, пред Которым возрыдают все племена:

«Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные. Ей, аминь. Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр 1, 7–8).

Пророчество Захарии направляет взгляд к пронзенному сердцу, источнику, открытому «для омытия греха и нечистоты» (Зах 13, 1), и *этот открытый источник становится знаком славы: знаком тождества распятого и воскресшего* в явлениях, последовавших за Страстями – Фома исповедует божественность Господа, дотронувшись до Его сердца, и это прикосновение к сердцу Христа вызывает самое прекрасное исповедание веры в божественность Воскресшего в *Евангелии от Иоанна*: «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20, 28) – и *эсхатологическим знаком Пронзенного*, который вернется с облаками небесными. *Сердце* Христово, *вскрытое* копьем, есть одновременно причина того, что открылись глаза у Его учеников – Иоанн «увидел и засвидетельствовал» (Ин 19, 35), Фома увидел и уверовал: первый становится «свидетелем» Иисуса⁸¹, второй «верующим»⁸² – и знак того, что

⁸¹ Откр 12, 10: μαρτυρία Ἰησοῦ (свидетельство Иисуса).

⁸² Ср. Ин 20, 27.

«всякое око узрит», когда *откроются небеса* и будет явлена слава Пронзенного.

Я хотела бы показать эту связь между вскрытием сердца, раскрытием глаз, открытием небес и откровением имени Господа Бога: «Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр 1, 8), ибо то, о чем идет речь в ослепительной Парусии Пронзенного Христа, это видение, пронзение и Имя.

I

Они узрят

«Нам хочется видеть Иисуса». На это желание эллинов и всякого созерцателя сам Иисус отвечает: «пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин 12, 23).

*Видеть Иисуса значит видеть Его славу или видеть Отца в Нем*⁸³, то есть видеть невидимое в видимом, видеть очами веры. Ибо видеть Иисуса значит верить в Него, верить, что Он — Сын Отца. «Верить» и «видеть» здесь синонимы, ибо верить, что Иисус Христос есть Единородный Сын Божий (Ин 1, 18), значит видеть «то, что никто не может увидеть»⁸⁴, лоно Отца. И Отца в Сыне видят потому, что Он — в Отце и Отец — в Нем (Ин 14, 10). Отец — это то невидимое, которое видят в Сыне, а Сын — то видимое, посредством которого видят Отца⁸⁵.

Но «видеть Иисуса» значит видеть славу Слова в Его воплощении (Ин 1, 14) и Его Страстях, в Его восхождении на крест (Ин 3, 1–15; 8, 26; 12, 32), который является знаком и средством Его прославления; это видение, доступное вере, есть блаженство (Ин 20, 29), предвосхищающее Его явление во славе (Ин 17, 24). Видеть Иисуса значит видеть Его вознесение и славу в унижении Его Страстей. Упрек, который Юстин обратит к иудеям, состоит в том, что в униженности страдающего Слуги они не узнали Мессию во славе.

Наконец, видеть Иисуса значит свидетельствовать об увиденном. Увидевший Его славу, то есть сияние божественного

⁸³ Ср. С. ТРАЕТС, Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de saint Jean. Rome, 1967 и D. MOLLAT, Saint Jean, maître spirituel, Paris, 1967.

⁸⁴ Ср. Втор 4, 12; Пс 97, 2.

⁸⁵ Ср. ИРИНЕЙ, Против ересей, IV, 6, 6.

существа в молниеносном блеске Его явления, Его разоблачения, сделан свидетелем. Увидевший проявление божественной славы в святой человеческой природе Иисуса становится мучеником Иисуса: его сжигает эта слава, которую он созерцал через плоть Слова.

И что видел Иоанн? Слово Жизни, которое он видел своими очами и осязал своими руками (1 Ин 1, 1), и кровь и воду, вышедшие из Его пронзенных ребер (Ин 19, 34). Он созерцал Слово Жизни, и он видел, как Его жизнь вытекла из Его тела: таково его свидетельство (μαρτυρία). Удар копья выпустил наружу божественную жизнь, пребывавшую внутри человеческой природы Слова, подобно тому как смерть Христа разодрала завесу Храма, скрывавшую *Шехину* (Мф 27, 15).

Как упокоение⁸⁶ Духа на Христе при крещении знаменует собой переход от Ветхого Завета к Новому, с «предания»⁸⁷ Духа и излияния воды и крови при пронзении сердца начинаются мессианские времена, время ожидания Духа и Невесты, которые говорят: «Ей, гряди, Господи Иисусе – *Маранафа!*» (Откр 22, 20).

С дарования Духа начинается ожидание возвращения Господа (Κύριος). Существует тайная синергия Духа и времени, в силу которой Дух ориентирует время по направлению к двум пришествиям Господа: пришествию в униженности Воплощения «Слова, ставшего плотью» и пришествию во славе Пронзенного, «грядущего с облаками».

Время истории спасения – это двойное ожидание двойной Парусии Спасителя: время Ветхого Завета, когда Дух образно представляет уникальное лицо Нового Адама, который подытоживает в себе все домостроительство спасения, и новое время Нового Завета, время Церкви, когда Святой Дух, одушевляя Церковь, направляет ее через ее земное странствие ко встрече с ее Спасителем, являющимся ей в отцовской славе. Время ожи-

⁸⁶ Ср. Юстин, Разговор с Трифоном 87, 3: «...силы Святого Духа», щедро одарившего ветхозаветных пророков различными дарами, «*почили*, то есть *перестали действовать* с пришествием Того, после Которого, во время этого домостроительства, совершенного им между людьми, они должны были удалиться от вас». Это «прекращение действия» Духа, отныне дающего Свои дары лишь во Христе, указывает на «переход» от Ветхого Завета к Новому.

⁸⁷ Ин 19, 30: *Tradidit Spiritum* («предал дух»). Идея *traditio Spiritus* (предания Духа) встречается у Ипполита Римского.

дания первого пришествия — это время ожидания всего народа, Израиля, который ждет Мессию, происходящего по плоти от Давида; время ожидания второго пришествия — это время заступничества (παράκλησις) Церкви (Ἐκκλησία) и Духа Утешителя (Παράκλητος), который приближает возвращение Господа.

Время Церкви — это одновременно период сакрального присутствия Христа в Его Церкви и отсутствия Его прославленной человеческой природы, вознесшейся во славе. Это время поминовения Его Пасхи, которая в ожидании возвращения Христа во славе открывает и сосредотачивает в себе три измерения актуального сакрального празднования уникального события смерти-воскресения Христа, совершившегося один-единственный раз. Невеста получает Тело и Кровь своего Господа как вспомоществование, чтобы совершать свое странствие и идти на встречу с Женихом в конце времен.

Видеть Иисуса значит теперь видеть Иисуса в Его Церкви. Обещание, данное Иисусом Его ученикам: «Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня» (Ин 16, 16) знаменует собой переход от «лицезрения человеческой природы Иисуса плотскими очами» к «лицезрению внутреннего присутствия Жениха в Его Невесте просвещенными очами сердца».

Очищение созерцающего взгляда проходит через диалектику видения и не-видения: через не-видение отсутствия Жениха, который удалился от Своей Невесты, и через видение Его присутствия, ибо в одно и то же время Он уходит к Отцу и приходит к Ней⁸⁸, в уникальности настоящего. Невеста приглашена лицезреть Жениха в Себе, пребывая в обнаженности веры и умиротворенности любви. И взор, которым она смотрит на Того, Кто пронзен, — это исключительно внутренний взор: взор, который она как Мария у подножия Креста направляет на Распятого и затем на Голгофу, к небу, где «Он сидит одесную Отца» и откуда Он «вновь придет судить живых и мертвых». Внутренний взор, направленный на Пронзенного, схватывает тогда в невидимости веры три измерения временности, которые излучаются из Его сердца.

⁸⁸ Ср. Ин 14, 28: «иду от вас и прихожу в вам»; оба глагола в настоящем времени.

II

Тот, Которого пронзили

Писание и Дух

В момент, когда Иоанн видит, как пронзается сердце Христова и тем самым осуществляется пророчество из книги *Захарии* 12, 10, он узнает в Его пронзенном сердце последний знак Его славы: испуская дух, Иисус явил Свою славу. Вода, превращенная в вино в Кане, была «началом чудесам» (Ин 2, 11) Иисуса, через которое Он явил Свою славу ученикам, а истечение крови и воды, исторгнутых из его ребер ударом копья, подобно тому, как живая вода потекла из скалы, которую «ударил» Моисей⁸⁹, – это последний пасхальный знак Его смерти, засвидетельствованной ударом копья, и Его воскресения, явленного через истечение крови и живой воды из уже мертвого тела. Соответствие между знаками в Кане и на Голгофе есть свидетельство славы Пронзенного, вот почему удар копья есть последнее божественное откровение: откровение Его сердца.

Когда Христос, склонив голову на Кресте, говорит: «Совершилось (τετέλεσται)!» (Ин 19, 30), Он достигает совершенства (τελείωσις) любви, в соответствии с которым «возлюбив Своих, сущих в мире, до конца (εἰς τέλος) возлюбил их» (Ин 13, 1). Конец (τέλος) как совершенство есть здесь любовь. И это осуществление человеколюбия есть в то же время осуществление Писаний.

Исполнение любви в τετέλεσται (совершилось) Христа, которое святой Иоанн повторяет дважды⁹⁰, есть одновременно осуществление (τελείωσις) Писаний (Ин 19, 28) и предание (παράδοσις) Духа (Ин 19, 30).

Надо читать параллельно⁹¹ две перикопы из Ин 19, 28–30 о смерти Иисуса и Ин 19, 31–37 о крови и воде. Стихи 28, 30 и 34 развивают тему дарования Духа Иисусом: Его жажда (ст. 28), которая утоляется дарованием Его Духа (ст. 30) и символизируется водой, исходящей из Его ребер (ст. 34). Наряду с символом Духа, «совершилось» из стихов 28 и 30 символизируется кровью, вытекающей из Его ребер (ст. 34).

⁸⁹ Чис 20, 11. Христос есть духовный камень, сопровождавший израильтяков в пустыне согласно 1 Кор 10, 4.

⁹⁰ Ин 19, 29 и 30.

⁹¹ Ср. I. DE LA POTTERIE, *Christologie et pneumatologie dans saint Jean* // Commission Biblique Pontificale, *Bible et Christologie*, Paris, 1984, pp. 271–287.

Таким образом, можно проследить два ряда символических соответствий:

- осуществление Писаний – кровь.
- предание Духа – вода.

Сердце – единственный источник христологического символа крови и пневматологического символа воды, ибо «смысл этого эпизода имеет более непосредственное отношение к христологии, чем к экклезиологии. Упоминание воды вслед за кровью подразумевает, что дар Духа есть плод жертвенного приношения Иисуса. Кроме того, поскольку кровь, вышедшая из ребер Иисуса, раскрывает Его глубинную жизнь, можно думать, что посредством воды Духа верующие получают возможность и силу войти в общение с этой глубинной жизнью Иисуса»⁹².

Дар Духа (вода), давая верующему доступ к внутренней жизни (кровь) Иисуса, есть последнее откровение Его сердца (любовь): познание Христа в Духе совершается уже не *извне*, как познавали Его ученики на протяжении Его земной жизни, но *изнутри* – таким образом, что Дух, давая нам познать принадлежащее Иисусу (Ин 16, 14), «сокровища» Его сердца, является, чтобы обитать в нас с Отцом и Сыном (Ин 14, 20).

Это «явление» Отца и Сына, устраивающих Свою обитель в том, кто любит Сына, является промежуточным между явлением Слова во плоти и Его явлением во славе в конце времен. Это исключительно внутреннее явление в любви.

Таким образом, есть три явления Слова:

- Его явление во плоти (первая Парусия)
- Его явление в любви, в Церкви
- Его явление во славе (вторая Парусия)

Явление Христа во внутреннем состоянии любви – это то духовное явление, о котором говорят мистики: «*Христос приходит к нам изнутри вовне*, – говорит Рюйсбрук, – *а мы приходим к Нему извне внутрь*». И автор *Облака Неведения* использует то же выражение. Существует, стало быть, целая игра между *скрытым* и *явленным*, *внешним* и *внутренним*, и эта игра находит свою развязку в последнем откровении (апокалипсисе) Парусии Христа во славе.

Внутреннее явление Христа есть в то же время ожидание Его явления во славе.

⁹² I. DE LA POTTERIE, op. cit., p. 282.

Что примечательно, так это *взаимосвязь интериоризации и эсхатологии*: Дух, давая познать Христа *изнутри*, позволяет испытать расстояние между *уже-здесь* Его присутствия в Церкви и *еще-нет* Его явления во славе.

И точно так же, как Дух позволяет ощутить отсутствие Христа и желать Его присутствия, Он осуществляет Писание, раскрывая Его еще неосуществленный смысл.

В самом деле, осуществление Писаний и в особенности пророчества из книги *Захарии* 12, 10 ударом копья благодаря преданию Духа сопровождается раскрытием смысла Писания, который приобретает эсхатологическое измерение.

Иисус есть именно тот таинственный персонаж, которого оплакивает Израиль, «каждое племя особо», являющийся единственным сыном Израиля, его «перворожденным» по преимуществу, и Его смерть, как в книге *Захарии* 14, предвещает победу Господа.

«И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина их к морю западному: летом и зимой так будет. И Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его едино» (Зах 14, 8–9).

В пророчестве из Зах 12, 10 – 13, 1 смерть единственного Сына, о котором возрыдают народы, по-видимому, оказывается точкой отсчета для обращения сынов Израилевых, глубочайшего обращения, ибо это Он инициировал его.

«А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Меня⁹³, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце» (Зах 12, 10).

Это обращение взора к некоему таинственному персонажу предстает здесь как следствие «духа благодати и умиления» и становится гораздо понятнее, если речь идет о том, чтобы воззреть на Бога и «обратиться» к Нему в полном смысле этого слова, а не о том, чтобы воззреть на мертвого. Такой взгляд надежды был бы взглядом, ожидающим прощения и очищения, которое приносит этот «источник, [открывшийся] дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты» (Зах 13, 1).

Этот покаянный смысл пророчества из книги *Захарии* 12, 10,

⁹³ «На Меня» – согласно масоретской версии. Ср. P. LAMARCHE, *Zacharie IX–XIV – Structure littéraire et messianisme*, Paris, 1961, p. 82.

не проявляющийся в *Евангелии от Иоанна*, напротив, находится в центре размышлений Юстина, который использует этот стих в апологетических целях.

Две Парусии Мессии

В *Разговоре с Трифоном* (32) Юстин обращается к пророчеству из Зах 12, 10, чтобы указать на существование двух Парусий Христа — в унижении и во славе. Для Трифона, как и для «Иудеев» из *Послания к Коринфянам*, «Христос распятый» есть «соблазн» (1 Кор 1, 23), а Крест — знак бесчестия, которое не подobaет Мессии Израиля.

«Эти и подобные места Писания, — говорит Трифон, — заставляют нас ожидать то славное и великое лицо, которое от Древнего днями получит, как Сын человеческий, вечное царство; а этот у вас называемый Христос был бесславен и обесчещен, так что подвергся самому крайнему проклятию, которое полагается в законе Божию, — был распят на кресте»⁹⁴.

Юстин отвечает, ссылаясь на свидетельство о страдающем Слуге у Исаяи и о Пронзенном у Захарии⁹⁵:

«Если бы я не доказал из писаний, мною прежде приведенных, что вид Его бесславен, а род Его неизъясним, что за смерть Его богатые будут умерщвлены, и что язвою Его мы исцелились, что Он будет веден, как овца; если бы я не раскрыл, что Его пришествие будет двоякое, *одно, когда Он был распят вами, другое, “когда узнаете, кого вы пронзили*, и восплачутся племена ваши, племя ко племени, женщины особо и мужчины особо”, тогда могло бы показаться, что я говорю темное и неизвестное...»⁹⁶.

Доказательством единства двух Парусий Христа, прошедшей, когда Он явился в унижении, и будущей, когда Он явится во славе, а также тождества распятого и прославленного Мессии, *являются сами иудеи*, ибо это они «пронзили» Мессию и они же признают Того, Которого «пронзили».

Вот почему Юстин призывает их покаяться до возвращения Мессии:

«Поэтому, вы лучше оставьте любовь к спорам, и покайтесь пре-

⁹⁴ Юстин, *Разговор с Трифоном*, 32, 1; 1, 139.

⁹⁵ Ср. Р. ЛАМАКСНЕ, *op. cit.*, р. 5, где показано это отношение между «пронзенным пастырем и страдающим Слугой».

⁹⁶ Юстин, *Разговор с Трифоном*, 32, 2.

жде, нежели придет тот великий день суда, когда по предсказанию Писания, как я доказал, будут рыдать все из колен ваших, произвигшие этого Христа»⁹⁷.

Призыв к покаянию до дня суда придает смысл аргументации Юстина, касающейся двух Парусий: это *призыв обратиться*, пока еще не слишком поздно. Великий день суда придает времени характер неотложности: уже *теперь* — время покаяния, ибо тогда времени больше не будет.

Иудеи ждут грядущего Мессию, но это мессианическое время ожидания должно быть «обращено» во время покаяния, в течение которого их призывают признать Мессию в чертах пронзенного Пастыря и страдающего Слуги, дабы не подвергнуться осуждению, когда Он вернется во славе.

Рассуждение о двух Парусиях, лежащее в основе структуры всего *Разговора с Трифоном*⁹⁸, преобразует неопределенное ожидание грядущего Мессии в эсхатологическое напряжение между «Он пришел» и «Он грядет», и исповедание веры в Христа как Господа «не может остановиться на Его смерти и воскресении, оставшихся в прошлом, но все целиком обращено к надежде на второе пришествие Господа»⁹⁹.

В этой перспективе двух Парусий пронзенное сердце Христа становится эсхатологическим знаком Его возвращения, и Имя Пронзенного есть Тот, «Который есть и был и грядет»¹⁰⁰, Тот, Кто преподносит нам в Своем сердце Альфу и Омегу Своей любви¹⁰¹.

III

Который был и есть и грядет

Пророчество из книги *Захарии* 12, 10 находит свое последнее объяснение лишь в книге *Откровения*, как если бы осуществление Писаний ударом копья открыло эсхатологическое измерение их смысла. Пророчества Ветхого Завета реализуются в Но-

⁹⁷ Юстин, *Разговор с Трифоном*, 118.

⁹⁸ Например, *Разговор с Трифоном*, 49, 2; 110, 2; 111, 1 и т.д.

⁹⁹ Ср. В. SESBOÛÉ, *Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne // Le retour du Christ*, Bruxelles, 1983, p. 130.

¹⁰⁰ Откр 1, 8.

¹⁰¹ Откр 1, 8.

вом Завете, и этот последний в свою очередь есть откровение, которое станет полным только в конце.

Первое «будущее», которое несет в себе Ветхий Завет, — это мессианское будущее пророчества; что касается второго «явления» «Того, Кто грядет», оно уже наступило и выражается при помощи указательной частицы: «Вот». Как Иоанн Креститель обозначает Иисуса, который идет к нему, говоря: «Вот Агнец Божий» (Ин 1, 29), Иоанн говорит семи Церквям, находящимся в Азии: «Се, грядет с облаками...» (Откр 1, 7).

Первое «будущее» пророчества имеет место во времени, второе «будущее» апокалипсиса — при завершении времен. И промежуток между осуществлением (τελεῖωσις) Писаний Ветхого Завета в Новом Завете и «совершением тайны Божией» (ср. Откр 10, 7) в конце времен — это промежуток между первой и второй Парусией.

Первая Парусия Того, Кого сам Креститель называет «Идущий» (ср. Ин 1, 15–27; 5, 26), — это приход во плоти и во времени вечного Слова, подытоживающего в Себе долгую историю человечества в контексте домостроительства спасения.

Ибо явление первой Парусии имеет сотериологический смысл: это явление народам (*manifestatio ad gentes*)¹⁰² ради спасения людей, тогда как явление во славе во время второй Парусии имеет своей целью суд.

Отсрочки больше не будет (ср. Откр 10, 6), это будет «совершение тайны Божией» (ср. Откр 10, 7), и «небо сокроется, свившись, как свиток» (ср. Откр 6, 14). Это будет явное обнаружение того, что сокрыто, суд над людьми и прославление закланного Агнца (ср. Откр 5, 6–12).

Время, начавшееся с первой Парусии Господа, есть «время спасения» (ср. Откр 12, 10), но это время милосердия есть уже время правосудия, ибо лишь вышедшие победителями из испытания будут занесены в «книгу жизни у закланного Агнца» (ср. Откр 3, 5; 13, 8; 17, 8).

Но как взаимосвязаны две Парусии и откровение божественного Имени: «Который есть и был и грядет»?

Если есть две Парусии Мессии — а в этом все различие между мессианскими ожиданиями у иудеев и христиан, — то есть и две модальности времени «прихода» Мессии, как мы это пока-

¹⁰² В этом смысл праздника Богоявления для латинян.

зали, мессианическое будущее пророчества и эсхатологическое пришествие, открытое в *Откровении*, но есть также и два толкования божественного Имени, ибо «Который есть» – это не только «Который был», но и «Который грядет».

Ἐγὼ εἶμι – «Я есть»

«Я есть» разворачивается в виде трехчастной формулы: «Который есть и был и грядет», в которой признают распространенную форму имени Бога¹⁰³ из Исх 3, 14, имени, открытом Богом Моисею: «Я есть Тот, Который есть».

Еврейское выражение אֲנִי אֲשֶׁר אֲהְיֶה ('ehyeh 'asher 'ehyeh) можно перевести «Я есть то, что Я есть» или «Я есть Тот, Кто Я есть» – что означало бы, что Бог не хочет открывать Свое имя, – но его можно перевести также «Я есмь Тот, Который есмь», «Я есть Тот, Который есть» или «Я есмь Сущий», как его поняли переводчики Септуагинты: ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν.

Распространенная форма, которая придается в *Откровении*¹⁰⁴ божественному имени из *Исхода* в версии Септуагинты: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος («Который есть и был и грядет»), имеет своей главной целью ввести представление об эсхатологическом пришествии в имя Бога: Тот, Кто был, приходит и не прекращает приходить. *Откровение* не говорит «будет», но «грядет», и это преобразование «Того, Кто будет», ἐσοόμενος, в «Того, Кто грядет», ἐρχόμενος, отличает иудейское таргумическое толкование божественного имени от христианского.

Таргум¹⁰⁵ Псевдо-Ионафана на *Второзаконие* 32, 59 гласит: «Вот ныне Я есть Тот, Кто будет, и нет другого Бога рядом со Мной», как и равви Исаак в *Исходе*, *Рабба* 3 говорит: «Я есть сегодня Тот, Кто Я был, и Тот, Кто Я буду».

Откровение божественного Имени раскрывает тождественность Его бытия на протяжении времени: Он – тот же сегодня, вчера и завтра, согласно равви Исааку, ибо вечное настоящее Его бытия охватывает три модальности бытия, т.е. прошлое, на-

¹⁰³ Ср. Dieu et l'Être. Exégèse d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11–24, Études Augustinienne, Paris, Centre d'étude des Religions du Livre, 1978.

¹⁰⁴ Ср. J. COMBLIN, Le Christ de l'Apocalypse и P. Prigent, L'Apocalypse de saint Jean, Lausanne-Paris, 1981, pp. 16 и 367.

¹⁰⁵ Ср. R. MACNAMARA, New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, Rome, 1966, pp. 97–112. Автор подчеркивает зависимость Таргума от предшествующей литургической традиции.

стоящее и будущее: Он есть Тот, «Который был и есть и будет», говорит *Таргум*. «Я есть» раскрывается в трех модальностях бытия, которые говорят о единственном вечном настоящем божественного Бытия и Его спасительном присутствии при народе Израильском.

Эта раввинистическая экзегеза¹⁰⁶ была перенята Мартином Бубером, который переводит Исх 3, 14: «Я буду Тот, Кто Я буду».

Совсем иначе раскрывается божественное Имя в *Откровении*, ἐγὼ εἰμι («Я есть») включает здесь Альфу и Омегу (ср. Откр 1, 8; 21, 6; 22, 13), начало и конец, Первого и Последнего, Того, «Который есть и был и грядет»:

«Я есмь Альфа и Омега» (Откр 1, 8); это выражение равнозначно «Я есмь начало и конец» (ср. Откр 21, 6) и «Я есмь Первый и Последний» (ср. Откр 22, 13). Эти обозначения Бога, встречающиеся у пророка Исайи¹⁰⁷, в *Откровении* безо всякого различия применяются к Богу и к Сыну Человеческому.

Сын Человеческий есть «начало создания Божия» (Откр 3, 14), как и Премудрость, и предвечное Слово Божие¹⁰⁸, и Он есть конец (τέλος), Тот, в Ком все совершилось (τετέλεσθαι). Точно так же Он есть «рожденный прежде всякой твари» (Кол 1, 15) и «начаток, первенец из мертвых» (Кол 1, 18 и Откр 1, 5). И Он есть Последний, небесный или эсхатологический Адам, «последний Адам... дух животворящий», о котором говорит *Послание к Коринфянам* (1 Кор 15, 45).

Он Сам есть конец (τέλος) как Тот, Кто осуществляет смысл истории, и Последний, предельный (ὁ ἔσχατος), в Ком история обретает одновременно телеологический и эсхатологический смысл¹⁰⁹. И в качестве того, кто есть «конец» и «Последний», Он есть Тот, «Который грядет».

¹⁰⁶ Ср. G. VAJDA, Bref aperçu de l'exégèse d'Exode 3, 14 dans la littérature rabbinique et en théologie juive du Moyen-Âge // Dieu et l'Être... pp. 67–74.

¹⁰⁷ Ис 41, 4: «Тот, Кто от начала вызывает роды; Я – Господь первый (ἐγὼ πρῶτος), и в последних – Я тот же»; 44, 6: «Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога».

¹⁰⁸ Ср. Притч 8, 22; Прем 9, 1–2; Кол 1, 15–18.

¹⁰⁹ О различии между телеологическим смыслом истории, в котором конец (τέλος) истории осуществляет ее смысл, и эсхатологическим смыслом истории, когда вмешательство Сына Человеческого в конце (ἔσχατος) истории, словно «татя ночью», ломает ее кажущийся смысл: «Ибо, когда будут гово-

Тот, «Который грядет» (ὁ ἐρχόμενος), – это христологический эпитет, встречающийся также в доксологии из Откр 4, 8 и в *Евангелии от Иоанна* (ср. Ин 1, 9 и 31; 6, 14; 11, 27 и 35), и это указывает, что Тот, Кто носит божественное Имя из *Исхода*, есть Сын, Слово Божие (Откр 1, 2–9; 6, 9).

Но можно также подчеркнуть¹¹⁰ тринитарный характер формулы приветствия семи церквам у Иоанна от лица Того, «Который был и есть и грядет» (Бог Отец), «семи духов» (Духа в Его полноте) и Иисуса Христа, который есть одновременно Мессия, Сын Человеческий из книги *Даниила* 7: «Вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий», пронзенный пастырь из книги *Захарии* 12, 10, умерший и воскресший: «они воззрят на Него, Которого пронзили, и судья «всех племен земли».

Доксологическое имя Бога¹¹¹: «Он есть, Он был и Он грядет» вместе с Пронзенным и семью духами Божиими и образует тринитарное единство, подобное единству сердца, крови и воды, которые истекли из пронзенных ребер Христа.

Но и Сам Пронзенный есть тот, кто был пронзен (прошлое), и тот, кто грядет с облаками (будущее), то есть Тот, «Который был и есть и грядет». На такую мысль наводит переход от Откр 1, 4 к 8, хиазм в котором включает видение Пронзенного из Зах 12, 10 в откровение божественного Имени. Между возвещением о Его пришествии: «Вот, грядет» и поминовением о Его Страстях: Он был «пронзен», выделяется изначальное и последнее откровение о Его вечном настоящем: «Я ЕСМЬ»¹¹².

рять: “мир и безопасность”, тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно как мука родами *постигает* имеющую во чреве...» (1 Фес 5, 3, пассаж, который комментировал М. Хайдеггер), – см. Y. DE ANDIA, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Presses Universitaires de Lille, 1975.

¹¹⁰ Ср. E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, Turin, 1980; французский перевод: *L'Apocalypse maintenant*, Paris, 1984, pp. 74–76.

¹¹¹ E. PETERSON, *Eis Theos*, Leipzig, 1926, p. 130 продемонстрировал наличие в *Откровении* субстрата христианской литургии.

¹¹² Это откровение божественного «Я есмь» совершается в вознесении с креста: «Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что “Я есмь”» (ср. Ин 8, 28).

ГЛАВА VI

ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ И КРЕСТ

В *De captivitate Babylonis*¹¹³ (О вавилонском пленении) Лютер утверждает, что Псевдо-Дионисий «скорее платоник, чем христианин», ибо он не говорил о распятом Христе. Следует ли противопоставлять отрицательное богословие и крест?

Напротив, Владимир Лосский в своей книге о мистическом богословии Восточной Церкви¹¹⁴ не перестает повторять, что восточная мистика есть как апофатическая мистика, нашедшая свое оригинальное выражение в *Мистическом богословии* Дионисия, так и мистика креста, подобно всей христианской мистике.

Отрицательное богословие есть составная часть мистического богословия, а крест есть символ тайны. Тем не менее, отрицательное богословие больше связано с теологией, а крест — с христологией; в первом случае акцентируется трансцендентность Бога, во втором — откровение на кресте; но оба они являются непостижимую божественную тайну.

Я хотела бы показать, что в плане познания божественных имен и тайн апофатика есть то же, что кеносис в аскетической и мистической жизни. Соответственно, первая часть будет посвящена прежде всего отрицательному богословию, вторая — христологии, а третья — аскетической и мистической жизни.

¹¹³ LUTHER, *De captivitate Babylonis*, Weimar Ausgabe, Bd. VI, 562, 3 ss: *Atque mihi in totum displicet, tantum tribui, quisquis fuerit Dionysio illi... Etiam perniciosum est plus platonisans quam christianisans, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimam. Christum ibi adeo non discas, ut, si etiam scias, amittas. Expertus loquor. Paulum potius audiam, ut Iesum Christum et hunc crucifixum discamus* (И мне совершенно не по душе, что этому Дионисию, кем бы он ни был, придается столько значения... Он даже опасен, будучи скорее платоником, чем христианином, так что я не хотел бы, чтобы верующая душа прилагала даже малейшие усилия к [изучению] его книг. Ты до такой степени не постигнешь из них Христа, что, даже если знаешь [Его], утратишь. Я знаю, что говорю. Послушаем лучше Павла, чтобы постичь Иисуса Христа, и притом распятого).

¹¹⁴ V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 75, 238–245.

I

Отрицательное богословие

1. Познание и неведение

Отрицательное богословие есть очищение нашего представления о Боге и «высвобождение» Его трансцендентности даже от покрова Его имен в том же смысле, в каком плотиновский скульптор¹¹⁵ «высвобождает» статую из мраморной глыбы. Бог — по ту сторону чувственного и умопостигаемого, бытия и небытия, утверждения и отрицания, и все же Его Премудрость являет себя через все Его творения.

В VII главе трактата *О божественных именах* (о Премудрости, Уме и Слове) Дионисий ставит вопрос о нашем способе богопознания и различает два его типа:

«Вдобавок к сказанному следует задаться вопросом, как мы познаем Бога, не относящегося ни к умственному, ни к чувственному, ни вообще к сущему. Пожалуй, правильно будет сказать, что мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это — Его произведение, хранящее некие образы и подобия Его божественных прообразов; пускаясь далее в отрицание всего, путем и чином, по мере сил, выходя за пределы всего, мы восходим к превосходящей все Причине всего. Так что Бог познается и во всем, и вне всего»¹¹⁶.

Таким образом, мы познаем Бога не из Его природы (οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως), но исходя из устройства сущих (ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως), и в соответствии с этим устройством (διάταξις) мы постепенно (ὀδῶ καὶ τάξει) путем отрицания и превосходства (ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ) восходим к Тому, что за пределами всего (εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων), как к причине всего (καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτία).

Здесь указаны три пути, но «беспорядочно»:

Дионисий упоминает сперва отрицание (ἀφαίρεσις) и превосходство (ὑπεροχή), то есть два аспекта «превосхождения» всего, которое есть одновременно отсечение, устранение и отвлече-

¹¹⁵ Плотин, Эннеады, I, 6 [1], 9, 7–15.

¹¹⁶ Псевдо-Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* (БИ), VII, 3, 869С11–872А4.

ние от всего и превышение и преодоление всего¹¹⁷. Эпитеты с отрицательной приставкой *α* неотделимы от пути превосходства, на котором они преодолеваются (что выражается при помощи прилагательных и наречий с приставкой *ὑπερ* – *сверх*).

Но вознесение (*ἀναγωγή*) к *Тому, что за пределами всего* (*εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων*) через отрицание и превосходство, сопровождается восхождением от следствий к *Причине всего*. Это иерархический путь причастности. Путь *τάξις* (чина) и *διάταξις* (устройства).

Отсюда вывод: «Так что Бог познается и во всем (*ἐν παντί*), и вне всего (*χωρὶς πάντων*)» – то есть в своих следствиях и за пределами всего – и утверждение двух способов познания:

«И разумом Бог познается, и неразумием (*καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γινώσεται καὶ διὰ ἀγνοσίας*). И Ему свойственны и понимание, и смысл, и знание, и осязание, и чувство, и мнение, и воображение, и имя, и все прочее, и Он и не уразумеваем, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается. И Он есть всё во всем и ничто ни в чем, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего»¹¹⁸.

(Противопоставление между «всем» и «ничем», соответствующее двум способам познания)

«И то ведь говорим мы о Боге правильно, что от всех сущих, чьей причиной Он является, соответствующим образом Он воспевается (*καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστὶν αἴτιος*)»¹¹⁹.

Так совершается воспевание Божества, представляющее собой цель божественных имен: исходя из (*ἐκ*) всех сущих и согласно (*κατὰ*) их соответствию, соотношению или мере их причастности Богу, являющемуся причиной (*αἴτιος*).

Противопоставление «всего» и «ничего» – «Он есть всё во всем и ничто ни в чем» – соответствует двум способам познания: «знанием (*διὰ γνώσεως*)... и незнанием (*καὶ διὰ ἀγνοσίας*)», и двум гипотезам из *Парменида*: первой гипотезе – *если Единое едино*, которая ведет к абсолютно несказанному; и второй гипотезе – *если Единое есть*, которая открывает все семантическое поле предикаций бытия. Дионисий же предпочитает

¹¹⁷ А также «превосходство» или «избыток» (*excessum*).

¹¹⁸ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ, БИ, VII, 3, 872А.

¹¹⁹ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ, БИ, VII, 3, 872А.

первую гипотезу из Парменида, посвященную несказанному и неведению:

«И существует также божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание (ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις ἢ δι' ἀγνώσιος) путем превосходящего ум единения (κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν)»¹²⁰.

Это божественнейшее познание Бога достигается через (διὰ) незнание путем (κατὰ) превосходящего ум единения. Здесь мы касаемся самого важного: единение (ἕνωσις) осуществляется в незнании (ἀγνώσιος) именно потому, что оно имеет место за пределами ума (ὑπὲρ νοῦν):

«...ум (νοῦς), отступив (ἀποστάς) от всего сущего, оставив (ἀφεῖς) затем и самого себя, соединившись (ἐνωθῆ) с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается (καταλαμπόμενος) недоступной исследованию глубиной Премудрости»¹²¹.

Существует явная параллель между:

1. очищением и отделением,
2. просвещением,
3. и единением νοῦς (ума) с пресветлыми лучами Премудрости,

и описанием Моисея в *Мистическом богословии*:

1. «...сначала ему было повелено *очиститься* самому и от неочищенных *отделиться*,
2. — лишь после всяческого очищения [он] *услышал* многогласные трубы
и *увидел* светы многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи.

После этого он *покидает* толпу и с избранными священниками достигает вершины божественных восхождений».

3. И лишь *проникнув* «во мрак неведения... воистину таинственный» он «в наилучшем смысле *соединяется* с совершенно неведомым»¹²².

Таким образом «Моисей-ум» соединяется с Богом, Который — за пределами всего (ἐπέκεινα πάντων), превысив сам себя (ὑπὲρ νοῦν).

¹²⁰ Псевдо-Дионисий, БИ, VII, 3, 872А.

¹²¹ Псевдо-Дионисий, БИ, VII, 3, 872В.

¹²² Псевдо-Дионисий, О мистическом богословии (МБ), I, 1000С12-Д4 и 1001А10.

Отсюда необходимость оставить самого себя, чтобы быть восхищенным за свои пределы.

Это то, что Дионисий называет экстазом.

2. Экстаз

В первом параграфе Дионисий уточняет:

«Следует знать, что наш ум обладает способностью думать, благодаря чему он видит мыслимое, и превосходящим природу ума единством (τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν), благодаря которому он прикасается к тому, что выше его. В соответствии с этим божественное надлежит постигать не нашими силами, но полным самих себя из самих себя иступлением (ἐξισταμένους) и в Божиих обращении (ἄλους θεοῦ γιγνομένους). Лучше ведь быть Божиими, чем своими, ибо кто окажется с Богом, тому и будет дано божественное»¹²³.

Дионисий очень отчетливо указывает, вопреки тому, в чем его упрекали, на ограниченность «способности думать» (δύναμις εἰς τὸ νοεῖν) для достижения единства с Богом, которое превосходит природу (φύσις) ума (и, следовательно, на ограниченность ἀφαίρεσις (отрицания), которое все еще является деятельностью νοῦς (ума).

Есть строгий параллелизм в описании функции ума и функции единства:

– если «наш ум обладает способностью думать, благодаря чему он видит мыслимое»,

– «единство, благодаря которому он прикасается к тому, что выше его», «превосходит природу ума».

– τὴν μὲν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει
τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάλτεται
πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ

– ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους
ἄλους θεοῦ γιγνομένους

Выход из себя и принадлежность Богу. И здесь также экстаз и обожение — это одно и то же духовное движение: экстаз как выход из себя и отказ от себя.

¹²³ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ, БИ, VII, 1, 865CD.

а. Экстаз есть выход из себя, условие единства

«...в неведении... с Тем, Кто выше всяких сущности и ведения» (МТ 997В).

«Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы» (МТ 997В-1000В).

В этом πάντα ἀφελὼν (все оставивший) узнается ἄφελε πάντα (оставь все) из *Эннеад*¹²⁴.

Экстаз есть в то же время ἀναγωγή (возведение) к сверхсущностному сиянию Богоначалия или, еще сильнее, «устремление к лучам неприступного света восприятием без участия глаз»¹²⁵:

«А когда наша душа движима умственными энергиями к умозрительному, то вместе с чувственным становятся излишни и чувства — равно как и умственные силы, когда душа, благодаря непостижимому единению, делаясь боговидной, устремляется к лучам неприступного света восприятием без участия глаз»¹²⁶.

б. Экстаз есть также отказ от себя

Дионисий показывает это в связи с понятием эроса:

«Кроме того, божественная Любовь направлена вовне: она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным... Почему и великий Павел, будучи одержим божественной Любовью, приобщившись Ее устремляющей вовне силы, сказал божественными устами: “*И уже не я живу, но живет во мне Христос*”¹²⁷. Сказал он это как поистине любящий, *иступив из себя*, как он сам говорит, *к Богу*¹²⁸ и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной»¹²⁹.

«Божественная Любовь побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным». Таким образом, божественный Эрос требует от тех, кого он воспламенил своей любовью, самоотречения и полной самоотдачи Богу — до такой степени, чтобы они могли сказать, как Павел, великий апостол: «*И уже не я живу, но живет во мне Христос*» (Гал 2, 20).

¹²⁴ Плотин, Эннеады, V,3 [49], 17, 38.

¹²⁵ 1 Тим 6, 16.

¹²⁶ Псевдо-Дионисий, БИ, IV, 11, 708D-709A.

¹²⁷ Гал 2, 20.

¹²⁸ 2 Кор 5, 13.

¹²⁹ Псевдо-Дионисий, БИ, IV, 13, 712A.

с. Экстатический характер любви

Экстатический характер любви — не только требование, предъявляемое божественной любовью к любящим Бога, но *прежде всего собственный характер любви Самого Бога*. Метафора опьянения выражает «совершенное состояние Божие и невыразимую Его безмерность». «Всем, сколько ни есть добра, упоен и оттого *исступлен* Бог (καὶ ἔξεστηκώς ἐστὶν ὁ θεός)»¹³⁰.

Дионисий не боится сказать, что Бог «вне себя» или «исступлен» от любви, точно так же, как он будет говорить о «Безумии»¹³¹ божественной Премудрости в VII главе *Божественных имен*. Тем не менее, когда непосредственно перед этим он объясняет, что означает это «опьянение» или «преизобильная безмерность», он соотносит и соразмеряет ее с умом:

«Также и сопутствующее пьянству умоисступление следует понимать как превосходящее мысль превосходство Божие, соответственно которому возвышается над мышлением Сущий выше мышления, выше разумения и выше самого бытия. И просто всем, сколько ни есть добра, упоен и оттого исступлен Бог, как разом всем этим переполненный, и при этом — безмерности всякой чрезмерность! — сущий вне и за пределами всего»¹³².

Божественный эстаз есть не что иное, как трансцендентность Бога, которая превосходит всякую меру или безмерность, всякое понимание и сам ум.

3. Как человек может участвовать в божественном экстазе? И каково отношение между отрицанием и экстазом?

Момент отрицания, ἀφαίρεσις¹³³, есть одновременно отвержение, отсечение и преодоление всей совокупности чувственного и умопостигаемого. Речь идет о том, чтобы оставить «всё» (ἄφελε πάντα), дабы вознестись к *Тому, Кто за пределами всего*.

Но восходящее движение ἀναγωγή (возведение) сопровождается требованием божественного эроса оставить самого себя, а это может быть сделано только посредством экстатического выхода из себя.

¹³⁰ Псевдо-Дионисий, Послание 9, 1112С.

¹³¹ Ср. 1 Кор 1, 24–25.

¹³² Псевдо-Дионисий, Послание 9, 1112С.

¹³³ На латынь этот термин также переводится *ablatio* или *abstractio*.

Эти движения — ἀφάρσεις (отрицание) и ἔκστασις (экстаз, исступление) — продлевают друг друга:

— но отрицание есть отсечение πάντα (всего), тогда как экстаз есть выход из себя,

— отрицание осуществляется умом (νοῦς), тогда как экстаз — эросом, привлеченным божественной Благодатью и Красотой,

— отрицание есть возведение (ἀναγωγή) к Тому, Кто за пределами всего, а экстаз — стремление (ἔφεσις) к Благому и Прекрасному Возлюбленному.

Дионисий не показывает взаимосвязанности этих двух движений, но оба они устремлены к единству с неведомым Богом, то есть к вышеупомянутому «единству, превосходящему природу ума».

Сверхумное единство (ἔνωσις)¹³⁴ — это термин отрицательно-богословия, поскольку оно как раз по ту сторону ума (ὐπὲρ νοῦν), и объект мистического богословия, цель которого — «в неведении соединиться с Тем, Кто выше всяких сущности и ведения»¹³⁵.

В этом единстве ум скорее пассивен, чем активен, как показывает пример наставника Дионисия, Иерофея, который «не только узнавал, но и переживал божественное», «обладал не только теоретическим знанием, но и прожитым опытом», если следовать переводу или парафразе Де Гандийака — в этом единстве ум «переживает божественное» (παθὼν τὰ θεῖα)¹³⁶.

Это глубокий отпечаток божественной запредельности.

II Крест

1. Распятый эрос и символ креста

Образ креста¹³⁷ возникает в *Божественных именах*, в 12-м параграфе IV главы о Любви (ἔρος) и Приязни (ἀγάπη), лишь бла-

¹³⁴ Псевдо-Дионисий, БИ, I, 4, 592С; I, 5, 593В; VII, 1, 865D; VII, 3, 872А.

¹³⁵ Псевдо-Дионисий, МБ, 997В.

¹³⁶ Псевдо-Дионисий, БИ, II, 9, 648В: παθὼν τὰ θεῖα... συμπλαθείας.

¹³⁷ Слово σταυρός (крест) встречается в Корпусе Дионисия всего три раза — в ЦИ 484В, 512А и Посл. 7, 1081А, σταυρώω (распинать) — один

годаря цитате из Игнатия Антиохийского: «*Моя любовь распялась*», — которая открыта для христологического прочтения: «они поместили на крест предмет моей любви»¹³⁸ (как переводит де Гандийак).

Любовь была распята, и крест есть откровение любви. Ибо в отличие от отрицания, которое воспаряет к трансцендентности, не постигая ее, крест являет трансцендентного Бога в *φιλανθρωπία* (человеколюбии) Иисуса.

а. Кенозис Христа

Таким образом, он есть христологический эквивалент отрицания, который осуществляет Сам Бог, являясь в облике смиренного слуги:

«Иисус... — говорит Дионисий в *Церковной иерархии*¹³⁹, — нашего ради богорождения совершенно поверг с помощью креста саму смерть самым этим божественным и неудержимым нисхождением и благолепным образом вытащил нас, крестившихся, согласно сокровенному Речению, в Его смерть, из древней поглощенности тлетворной смертью и обновил для божественного вечного существования»¹⁴⁰.

Согласно гимну из Флп 2 в уничижении Христа есть две степени:

1. Кенозис из ст. 7: «но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек»

2. Смирение из ст. 8: «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной».

«Уничижил Себя» (*ἐκένωσεν*)... «смирил Себя» (*ἐταπεινώσεν*).

Дионисий сохраняет прежде всего эту идею смирения и связывает ее с нашим обожением.

В другом отрывке из *Церковной иерархии* о значении символа креста Дионисий пишет:

«Крестообразная же печать, возлагаемая на всех вообще, имеет целью бездействие плотских похотей, богоподражательную жизнь,

раз, в БИ 709В, и *σταυροειδής* (крестообразный) — восемь раз, в ЦИ 396С, 484В, 509ВС, 512АВ, 533В, 536А.

¹³⁸ Игнатий Антиохийский, К Римлянам, 7, 7; ср. Гал 5, 2 и 6, 14.

¹³⁹ Псевдо-Дионисий, О церковной иерархии (ЦИ) IV, III, 10, 484В.

¹⁴⁰ Ср. Рим 6, 3.

неуклонное обращение как к образцу к мужеской божественнейшей — вплоть до креста и смерти — жизни Иисуса, завершившейся в богоначальной непогрешимости, и к жизни живущих так, как живут единообразные с Назнаменавшим образом креста Свою непогрешимость»¹⁴¹.

На сей раз смирение рассматривается в аспекте невинности, и крест есть символ невинности Иисуса.

в. Крест, неподобие Славы

Крест — это двойственный символ, одновременно знак соблазна, по причине позорности такой казни, и победный трофей, в качестве которого его воспевают многочисленные литургические гимны в латинской (*Vexilla regis*) и византийской традиции (Праздник Воздвижения Креста 14 сентября).

В нем являет себя слава и могущество Божие, но в то же время он скрывает эту славу от людских глаз видимостью беславия и позора.

И именно этот аспект удержала мысль Дионисия, с точки зрения которой неподобное может лучше символизировать божественную реальность, чем подобное.

«...образ изъяснения священного двояк, — говорит он в отрывке из *Небесной иерархии*¹⁴². — Один, как то естественно, заключается в создании образов, подобных священным прототипам, а другой — в формотворчестве образов неподобных до полного несходства и инаковости».

Священные образы изображают Бога, исходя из божественных качеств или атрибутов, тогда как другие обозначают «не то, что Он есть, но скорее то, что Он не есть».

И Дионисий продолжает:

«Это ведь, как я думаю, и более применительно к Ней [т.е. Истине] точно, поскольку, как учит тайное священное Предание, мы правы в том, что Она не существует так, как существует что-либо из сущего, но мы не знаем Ее сверхсущественной, недоступной для мысли и невыразимой неопределенности. Таким образом, если отрицания применительно к божественному истинны, а утверждения не согласуются с сокровенностью невыразимого, то для невидимого гораздо более подходяще выявление через неподобные образы»¹⁴³.

¹⁴¹ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ, ЦИ, IV, III, 4, 512AB.

¹⁴² ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ, О небесной иерархии (НИ) II, 3, 140C.

¹⁴³ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ, НИ, II, 3, 140D-141A.

На уровне символа неподобие есть то же самое, что отрицание на уровне истины.

Таким образом, Дионисий не игнорировал тему креста и прекрасно видел, что, если апофатика открывает нам путь к божественной трансцендентности, то лишь кенозис Христа раскрывает ее, а крест в самом своем неподобии есть подобающий знак Его славы.

2. Отрицательное богословие и христология

Но лишь один из его учеников, Максим Исповедник, поместит крест в центр этой иерархической вселенной, где тот, казалось, отсутствовал, и примкнет тем самым к великой традиции, которая, от Юстина и Иринейя до Феодора Студита, рассматривает крест¹⁴⁴ как космическое древо или букву Х из платоновского *Тимея*, невидимо присутствующие в творении с самого начала.

а. Смерть и гроб

«Таинство Воплощения Слова содержит [в себе] смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей, — говорит Максим в *Главах о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия*¹⁴⁵. — Познавший таинства Креста и Гроба [Господня] познает и цель, ради которой Бог первоначально привел все в бытие» (66).

«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 уме» (67)¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Патристические тексты о кресте как оси спасения: Юстин, Первая апология, гл. 55 и 60 (ср. А. НАМАНН, *La Philosophie passe au Christ*, Paris, 1958, pp. 83, 86–87); Ириней Лионский, Доказательство апостольской проповеди, 34 и 56 (SC 62, pp. 87, 119–120); Против ересей, V, 17, 4 и V, 18, 3 (SC 153, pp. 233–235, 245); Псевдо-Ипполит, О Святой Пасхе, I, 51–2, 8–10 (SC 27, pp. 177–179); Григорий Нисский, Большое огласительное слово, 32, 6 (PG 45, 80D–81A).

¹⁴⁵ Максим Исповедник, Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия (PG 90, 1083A–1124D); русс. пер. А.И. Сидорова в изд.: Творения Преподобного Максима Исповедника, Книга I, Богословские и аскетические трактаты. Изд-во «Мартис», 1993.

¹⁴⁶ Максим Исповедник, Цит. соч., С. 226.

Нельзя понять творение без креста и воскресения Христова. Крест дает познать λόγοι (логосы) тварей, а Воскресение — цель (σκόλον) или целесообразность их *приведения в бытие*. Могушество Бога при Воскресении, воскрешающее из мертвых, соотнесено с Его могуществом при творении, которое вызывает сущее из небытия.

В следующей сотнице Максим показывает необходимость креста и гроба для обуздания ἐνέργεια (деятельности) чувств и остановки ἐνέργεια (деятельности) νοῦς (ума).

Мы находим здесь воспроизведение дионисиева призыва в *Мистическом богословии* к очищению чувств и полному прекращению деятельности νοῦς (ума). Когда он «проникает в воистину таинственный мрак неведения», Моисей «оставляет всякое познавательное восприятие (ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις) и оказывается в совершенной темноте и незрячести, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью (τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ) в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая»¹⁴⁷.

В обоих случаях присутствует то же утверждение необходимости прекратить познавательную деятельность (ἀνενεργησίᾳ), чтобы достичь истинного познания Бога, находящегося по ту сторону всякого чувственного или интеллектуального познания, но «связывание чувств» (ligature des sens), как скажут мистики, или прекращение деятельности νοῦς (ума) соотносится Максимом с таинством креста и гроба.

Речь идет не только о духовном упражнении, но о той крещальной «инициации», которая представляет собой погружение в смерть-воскресение Христа.

в. Кенозис

Это второй момент, в котором Дионисий и Максим одновременно и сходятся, и расходятся.

Как и Дионисий, святой Максим в своем *Толковании на молитву Господню* утверждает, что целью кенозиса является обожение нашей природы:

«Совет же Господень, — говорит Давид, — во век пребывает, помыш-

¹⁴⁷ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ, МБ, I, 3, 1001A5–11.

ления сердца Его в род и род (Пс 32, 11). Здесь, кажется, под советом Бога Отца подразумевается неизреченное истощание (κένωσιν), которым определяется конец всех веков, Единородного Сына для обожения нашего естества»¹⁴⁸.

Кенозис Единородного Сына предстает как плод обсуждения или «Совета» между Тремя Лицами Троицы. То, что усматривает Максим в кенозисе Единородного Сына, – это божественное Человеколюбие, троичная любовь к человеку, лежащая у истоков решения о кенозисе, то есть о Воплощении и Страстях Сына.

Так и в центре его размышлений о тайне Христа находилась Его человеческая свобода, благодаря которой Он сказал Отцу в Гефсиманском саду¹⁴⁹: «*впрочем не Моя воля, но Твоя да будет*»¹⁵⁰.

Кенозис Сына есть откровение божественной свободы в любви Бога к человеку, как гефсиманская скорбь есть *Fiat* (Да будет!) человеческой свободы Христа.

Дионисий открыл пространство божественной трансцендентности благодаря отрицательному богословию, а Максим – пространство божественной свободы благодаря созерца-

¹⁴⁸ PG 90, 873CD. Перевод А.И. Сидорова в: Цит. соч., стр. 185–186.

¹⁴⁹ В *Opusculum* 6 на молитву Иисуса в Гефсиманском саду, написанном к 641 г., Максим так комментирует этот стих из Лук 22, 42: «Если же ты воспримешь эти [слова]: “*впрочем не Моя воля, но Твоя да будет*” как [исходящие] от человека не такого, как мы, но такого, какой мыслится в Спасителе, то [тем самым] ты исповедуешь высочайшее согласие человеческой [воли] с божественной волей, Его и Отца, и покажешь, что у двойственного по природе есть две воли и энергии, соответствующие [каждой] природе, и ни в одной [из них] у Него нет никакого разногласия, хотя [сохраняется] природное различие во всем том, из чего, в чем и что Он Сам есть по природе» (PG 91, 68A).

Таким образом, *отрицание*, включенное во фразу: «не Моя воля, но Твоя да будет», подразумевает различие двух волей во Христе, соответствующее Его двум природам, человеческой и божественной, но не подразумевает противоречия между ними. Напротив, существует согласие (συμφύα) между божественной волей Христа, которая у Него одна с Отцом и Святым Духом, и Его человеческой волей, принадлежащей только Ему. Ср. F.-M. LÉTHÉL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, coll. *Théologie historique*, Paris, 1979.

¹⁵⁰ Лк 22, 42.

нию скорби и распятия Христова и исповеданию двух волей во Христе.

Крест бросает свет на непостижимую Премудрость даже в ее уничтожении. Отрицание есть знак трансцендентности в отрицании тварного, но расстояние от Нетварного до тварного раскрывается кенозисом Сына Божиего. Речь не идет более об отрицании, но об уничтожении вплоть до смерти. И именно этот путь кенозиса и креста Христос открыл Своим ученикам.

Я хочу показать, что отрицательное богословие на спекулятивном уровне есть то же, что смирение на уровне практики или аскезы.

Недостаточно очистить мышление от его идолов¹⁵¹, нужно еще очистить сам дух или ум (если переводить воѣс как «ум», а не «дух»).

Очищение воѣс (ума) через крест и смирение есть монашеский труд по преимуществу, как показывают Исайя Отшельник и Исаак Сирийский вслед за Антонием¹⁵².

Исайя Отшельник¹⁵³ развивает тему распятия воѣс (ума), но я хочу закончить Исааком Сирийским, представителем дионисиевской традиции в Сирии, которую так хорошо проанализировал Робер Бёлэ в своей книге о бесформенном свете¹⁵⁴.

¹⁵¹ Как показано в книге J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, Paris, 1977.

¹⁵² Антоний продемонстрировал пришедшим увидеть его эллинским философам превосходство ума над образованностью: «в ком здоровый ум (воѣс ὑγιαίνει), тому не нужны письмена» (*Житие Антония*, гл. 73).

¹⁵³ ABBÉ ISAÏE, *Recueil ascétique*, coll. Spiritualité orientale, № 7 bis; Abbaye de Bellefontaine, 1985³. См. сопровождающую статью: Guerric Couilleau, *Entre Scété et Gaza, un monachisme en devenir: l'abbé Isaïe*.

Исайя различает два этапа в жизни Иисуса, которые являются прообразами двух этапов духовной жизни, во-первых, исцеление болезней и, во-вторых, восхождение на крест: «Если б Господь наш Иисус Христос не уврачевал прежде всех болезней человека, для которого пришел на землю, то, может быть, не дошел бы и до креста. Прежде пришествия Господа во плоти человек был и слеп, и нем, и расслаблен, и глух, и прокажен, и хром, и умершвлен всеми противоестественностями. Когда же Он сотворил милость и пришел к нам, то воскресил мертвого и сделал хромого ходящим, слепого зрячим, немом говорящим, глухого слышащим, — и восстановил человека нового, свободного от всякой немощи. И тогда уже взошел на крест» (Слово 8, 9, пер. святителя Феофана Затворника).

¹⁵⁴ ROBERT BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne* Syro-Orientale, coll. "l'Esprit et le Feu", Chevotogne, 1987.

III

Распятие, смирение и созерцание

Распятие ума в *Подвижнических словах* Исаака Сирина¹⁵⁵.

1. Действие и созерцание

а. В 30-м *Подвижническом слове*¹⁵⁶ Исаак пишет:

«Деятельность крестная двоякая; по двоякости естества и она разделяется на две части. Одна, состоя в претерпевании плотских скорбей, производимых действием раздражительной части души, и есть, и называется деятельность. А другая заключается в тонком делании ума и в Божественном размышлении, а также и в пребывании на молитве, и так далее; она совершается вожделеющей частью души и называется созерцанием»

Деятельность очищает чувственную часть души под воздействием «ревности».

Созерцание очищает энергию любви, которая есть естественное вожделение и часть души, наделенная умом. Исаак различает две части души: «чувственную часть души» и «умную часть души»; и он соотносит, с одной стороны, распятие чувственной части и деятельность, а с другой – распятие ума и созерцание.

«Деятельность очищает, по силе ревности, чувственную часть души». Душа облачается в «пламя ревности» и исправляется в «яростной битве». Таким образом чувственная ревность очищает чувственное. «Созерцание очищает действительность душевной любви, то есть естественное вожделение, которое просветляет умную часть души».

¹⁵⁵ Я цитирую французский перевод по изданию ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres spirituelles* (= OS), traduction et notes de Jacques Touraille, Paris, 1981, исправляя лишь перевод воûс: вместо intelligence я перевожу intellect. Тем не менее всякий раз я указываю цитату по двум изданиям *Слов* Исаака: во-первых, по французскому переводу Ж. Турая с греческого издания Теотокиса и, во-вторых, по американскому переводу *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian* (=АН), translated by the Holy Transfiguration Monastery, Boston, Massachusetts, 1984, который почти всегда следует нумерации *Слов* в древнегреческом и западно-сирийском тексте. Таблица соответствий между различными манускриптами или сирийскими (2), греческими (2), русским и английским изданиями приводится в этой книге на стр. СХIII–СХV.

¹⁵⁶ ISAAC, 30 Discours, OS, p. 191; Homily 2, АН, p. 13 (20).

Не деятельность, но созерцание, согласно Исааку, очищает энергию эроса, как оно очищает и «умную часть души». Созерцание очищает одновременно и эрос и *voûç* (ум).

Но это последнее очищение не может быть достигнуто, если не завершено очищение чувственности:

«Всякого человека, который прежде совершенного обучения в первой части, переходит к этой второй, привлекаемый ее сладостью, не говорю уже — своей леностью, постигает гнев за то, что... прежде... не врачевал немощи помыслов терпеливым упражнением в делании крестного поношения... Это-то и значит сказанное древними святыми, что, *если ум вознамерится взойти на крест* прежде, нежели чувства его, исцелясь от немощи, придут в безмолвие, то постигает Божий гнев»¹⁵⁷.

Этот мотив заимствован непосредственно у Исайи Отшельника, который пишет в одном из *Изречений*:

«*Если ум*, прежде чем чувства перестанут немоществовать (работать страстям), *захочет взойти на крест*, то гнев Божий приходит на него за то, что начал дело выше меры своей, не врачевав чувств своих»¹⁵⁸.

Таким образом, первое очищение или очищение деятельностью включает:

— успокоение чувств

— и исцеление немощи помыслов «терпеливым упражнением в делании крестного поношения».

Прежде всего успокоение:

«Умирись сам с собою, и умиряйся с тобою небо и земля. Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную; потому что та и другая — одно и то же, и входя в одну, видишь обе. Лестница этого царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей. В себя

¹⁵⁷ ИСААК, 30 Discours, OS, p. 191; Homily 2, AN, p. 13 (20).

¹⁵⁸ ИСАИЯ Отшельник, Слово 8, 24–25 продолжает следующим образом: «Если миазмы (зловоние страстей) действуют в тебе, и ты сочувствуешь им и содействуешь тому, что порождает их, а не печалишься об этом в болезни сердечной, то это *ниже естества Адама*. Если сердце твое победило грех и отвратилось от того, что порождает его, — и ты положил муку адскую пред собою и, желая иметь всегда сопребывающим тебе (единого) Помощника своего, ничем не оскорбляешь Его, но, плача пред Ним, говоришь: дело Твоей милости есть избавить меня, Господи, — сам же я бессилен избежать из рук врага без Твоей помощи; а при этом внимаешь и сердцу своему, чтоб не опечалить научающего тебя по Богу: то это будет *по естеству Иисуса* — и Он сохранит тебя от всякого зла».

самого погрузись от греха, и найдешь там ступени, по которым в состоянии будешь восходить»¹⁵⁹.

Обнаружение «лестницы царствия» и греха — это одно и то же, ведь для того, чтобы подниматься по ступеням святой лестницы, надо познать свой грех. Вот почему надо сперва «погрузиться» в самого себя, чтобы познать свой грех, прежде чем подниматься по ступеням святой лестницы.

Исцеление точно так же предполагает осознание болезни, то есть различие и признание зла: «Кто болен и знает свою болезнь, тот должен искать врачевства. Кто сознает болезнь свою, тот близок к уврачеванию своему, и легко найдет его», — говорит он выше¹⁶⁰.

Опасно желать возвыситься до созерцания, не достигнув чистоты¹⁶¹ в борьбе против страстей.

Чтобы проиллюстрировать эту опасность, Исаак приводит два примера — платонический миф о взирании на солнце: «Если же нечиста зеница душевного ока твоего, то не дерзай устремлять взор на солнечный шар, чтобы не утратить тебе и этого малого луча, что есть в тебе»¹⁶², — и евангельскую притчу о приглашенном на свадьбу¹⁶³, который был брошен в геенну за то, что «не устыдился прийти на брак в нечистых одеждах»¹⁶⁴.

«Трудами и хранением себя, — говорит Исаак, — источается чистота помыслов, а чистотою помыслов — свет мышления».

Лишь после очищения *voûs* (ума) от всех немощей помыслов, то есть страстей, *voûs* (ум) может пожелать «взойти на крест».

Это момент созерцания, который касается самого сложного дела ума в отношении к Богу, его постоянства или сосредоточенности в молитве — это и есть сосредоточенность на кресте — и исполнения желания души в «отрешенной мягкости» и «радости».

¹⁵⁹ ISAAC, 30 Discours, OS, p. 189; Homily 2, AH, p. 11 (18).

¹⁶⁰ ISAAC, 30 Discours, OS, p. 188; Homily 2, AH, p. 10 (17).

¹⁶¹ Ср. ISAAC, OS, p. 483.

¹⁶² ISAAC, 30 Discours, OS, p. 192; Homily 2, AH, p. 14 (21)

¹⁶³ Мф 22, 11.

¹⁶⁴ ISAAC, 30 Discours, OS, p. 192; Homily 2, AH, p. 14 (21).

в. В 16-м Слове есть еще один текст о распятии уоўс (ума)¹⁶⁵

Это молитва, которая просит у Бога чистого созерцания через подавление

- ощущений,
- представлений,
- деятельности мыслей,
- и через любовь и смирение.

«Сподоби меня, Господи, познать и возлюбить Тебя не тем ведением, какое приобретается чрез обучение с расточением ума, но сподоби меня того ведения, в котором ум, созерцающий Тебя, прославляет естество Твое в созерцании, тайно похищающем у мысли ощущение мира. Сподоби меня возвыситься над зрением воли, порождающей мечтания, и узреть Тебя, связуемого крестными узлами, в этой второй части распятия ума, который свободно от влияния на него помыслений успокаивается в непрестанном, сверхъестественном созерцании Тебя. Сделай так, чтобы возрастала во мне любовь к Тебе, дабы, идя вослед любви Твоей, оставить мне мир сей. Возбуди во мне разумение смирения Твоего, с которым пожил Ты в мире, в этой обители, в которую облекся Ты от членов наших, при посредстве Святой Девы, чтобы я в непрестанном и незабвенном этом памятовании со сладостью принял смирение естества своего.

Есть два способа взойти на крест: один — распятие тела, а другой — вхождение в созерцание; первый бывает следствием освобождения от страстей, а второй — следствием действительности дел духа. Ум не покоряется, если не покорится ему тело. Царство ума есть распятие тела. И ум Богу не покоряется, если свобода не покорена разуму»¹⁶⁶.

Здесь присутствует отношение субординации тела уму и ума Богу. Тело подчинено уму, когда страсти подчинены разуму: это распятие тела. Тогда ум правит над телом, которое есть его «царство». С другой стороны, ум подчинен Богу, когда свобода подчинена разуму. Это подчинение ума Богу есть в то же время подчинение всего сущего уму:

«Кто покорит себя Богу, тот близок к тому, чтобы покорилось ему все. Кто познал себя, тому дается ведение всего, потому что познать себя есть полнота ведения обо всем; и вследствие подчинения души твоей подчинится тебе все. В то время как смирение воцаряется в житии твоём, покоряется тебе душа твоя, а с нею покорится тебе все, потому что в сердце твоём рождается мир Божий. Но пока ты вне смирения, не только страсти, но и обстоятельства будут непре-

¹⁶⁵ ISAAC, 16 Discours, OS, p. 118; Homily 36, AH, p. 161 (297).

¹⁶⁶ ISAAC, 16 Discours, OS, p. 118; Homily 36, AH, p. 161 (297).

станно преследовать тебя. Подлинно, Господи, если не смиримся, Ты не пересташь смирать нас. Истинное смирение есть порождение ведения»¹⁶⁷.

Закрепим эту последовательность мыслей: распятие ума есть подчинение свободы разуму или ума Богу. Но это подчинение не может осуществиться без самопознания — мы обнаруживаем здесь христианскую рецепцию принципа «Познай самого себя», — которое само по себе предполагает смирение.

2. Смирение

«Смирение есть одяние Божества. В него облеклось вочеловечившееся Слово и через него приобщилось нам в теле нашем. И всякий, облеченный в него, истинно уподобился Нисшедшему с высоты Своей, сокрывшему добродетель величия Своего и славу Свою прикрывшему смирением, чтобы тварь не была попалена видением этого»¹⁶⁸.

Смирение есть свойство нашего человеческого устройства, сотворенного из горстки земли, *humus*, но добродетелью, причем божественной добродетелью оно становится, лишь когда Слово облекается в нашу человеческую природу. Оно есть одновременно акт кенозиса Христа и сокрытия славы Божией, которая остается сокровенной даже в самом откровении «чтобы тварь не была попалена».

И именно потому, что смирение есть прежде всего добродетель Христова, оно есть и христианская добродетель по преимуществу, добродетель учеников Христа. Тот, кто облекся в смирение,

«облекся в самого Христа, потому что и он пожелал облечься по внутреннему своему человеку в то подобие, в каком Христос видим был твари Своей и пожил с нею, и в этом подобии он видим бывает своим сорабам, и этим украсился он вместо одяния чести и внешней славы. Поэтому тварь, словесная и бессловесная, взирая на всякого человека, облеченного в это подобие, поклоняется ему, как владыке, в честь Владыки своего, Которого видела облеченным в это же подобие и в нем пожившим»¹⁶⁹.

Смиренный благодаря своему смирению носит на себе подобие

¹⁶⁷ ISAAC, 16 Discours, OS, p. 118–119; Homily 36, АН, p. 162 (297).

¹⁶⁸ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 137; Homily 77, АН, p. 381 (189).

¹⁶⁹ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 138; Homily 77, АН, p. 382 (190).

Христа, и таким образом «в этом посредстве сподобилась тварь воспринять видение Творца и Зиждителя своего»¹⁷⁰.

Но что есть смирение?

Это «соль» всякой добродетели¹⁷¹, сознание всех совершенных проступков, раскаяние и сокрушение¹⁷² по их поводу.

И однако:

«...того, кто смиряется при воспоминании грехопадений и проступков и помнит о них, пока не сокрушится сердце его ... — хотя и это похвально — не назовем смиренным, — говорит Исаак, — ...Совершенно же смиренен тот, кто *не имеет нужды ничего делать* в своем сердце, чтобы быть смиренным, но во всем этом совершенно и естественно имеет смирение без труда; и хотя воспринял он в себя некое дарование великое и превышающее всю тварь и природу, но на себя смотрит как на грешника, на человека, ничего не значащего и презренного в собственных своих глазах. И хотя вошел он в тайны всех духовных существ и во всей полноте совершен стал в мудрости всей твари, сам себя *признает ничего не знающим*»¹⁷³.

Таким образом смиренный — это тот, кто *ничего не делает и ничего не знает*. Смирение есть одновременно благодать и «природное» состояние: это совершенство. Смирение есть одновременно премудрое ведение тайн — ибо, согласно Писанию, «тайны открываются смиренным» — силою «Духа утешения»¹⁷⁴ и неведение вещей этого мира и самого себя. Смиренный не знает, что он смиренен, как тот, кто подлинно молится, не знает, что он молится¹⁷⁵.

Есть неведение во смирении, как есть и «воистину таинственный Мрак неведения»¹⁷⁶, о котором говорит Псевдо-

¹⁷⁰ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 138; Homily 77, АН, p. 382 (190).

¹⁷¹ ISAAC, 49 Discours, OS, p. 273; Homily 69, АН, p. 338 (163): «Что соль для всякой пищи, то смирение для всякой добродетели; оно может сокрушить крепость многих грехов. Итак, о нем надо скорбеть непрестанно мыслью со смирением и с печалью в рассуждении».

¹⁷² ISAAC, 21 Discours, OS, p. 145 (268–269): «...кто не знает своей немощи, тому недостает смирения... Смирение же не иначе может кто приобрести, как теми способами, какими обыкновенно приобретается сердце сокрушенное и уничиженные о себе помышления».

¹⁷³ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 140; Homily 77, АН, p. 383–384 (191–192).

¹⁷⁴ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 141; Homily 77, АН, p. 384 (192).

¹⁷⁵ Ср. стр. 86 (в 1 части), прим. 213.

¹⁷⁶ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, О мистическом богословии, I, 1001 А–С.

Дионисий. Смирение христианина, следующего за Христом, присоединяется к незнанию Моисея, входящего во Мрак. Но Моисей остается окутанным Мраком, тогда как христианин обретает покой на груди Христа.

«...если человек... ощутил в себе духом, что воспринял это дарование, *когда, по слову Апостола, Дух свидетельствует духу нашему*¹⁷⁷, – то это есть совершенство смиренномудрия. Блажен, кто приобрел его, потому что ежечасно лобызает и объемяет он недро Иисусово»¹⁷⁸.

Заключение Распятое и несказанное Слово

Отрицательное богословие и крест. Что сказать в заключение?

Отрицание, которое стремится высказать *Несказанное* еще относится к плану языка и богословского дискурса, тогда как на кресте само *распятое Слово* отдает Себя. Смерть Богочеловека относится к другому плану, чем отрицание. Как и знание Слова обладает полнотой, отличной от чистого Несказанного.

2. Вслед за Христом, Его ученики поместили крест в центр всего: *он становится осью христианской антропологии, ибо он есть место единения с Богом:*

– для Дионисия единение с Богом осуществляется не только вне тела, но и «превыше ума», и это «превыше» остается без уточнений.

– у Исаака двойное распятие тела и ума (16 *Слово*)¹⁷⁹ или тройное очищение тела, души и ума (17 *Слово*)¹⁸⁰ осуществляется посредством одного лишь креста, на котором происходит единение всецелого человека с Богом.

3. *Если апофатика есть восходящее движение ума, то кенозис Христа есть нисходящее движение Бога, Который становится плотью и умирает на кресте.* Это нисхождение есть откровение божественного «человеколюбия». Через этот «экстаз» Бог в не-

¹⁷⁷ Рим 8, 16.

¹⁷⁸ ISAAC, 20 Discours, OS, p. 141; Homily 77, AH, p. 385 (192–193).

¹⁷⁹ ISAAC, 16 Discours, OS, p. 118.

¹⁸⁰ ISAAC, 17 Discours, OS, p. 122–123.

котором роде «выходит» из Себя Самого, чтобы воссоединиться с человеком, в то же время, как Он привлекает человека к Себе, заставляя и его выйти из себя.

Кенозис и экстаз – это одно и то же движение во Христе, тогда как апофатика (ἀλόφασις или ἀφαίρεσις) и экстаз имеют два различных источника: ум и эрос¹⁸¹.

4. *Смирение завершается как мистический опыт в неведении всего и самого себя.* Вхождение во Мрак и вхождение в Царство – это одно и то же.

Смирение есть осуществление подобия Христу, познание тайн, открытых Духом тем, кто смиренен, упокоение на груди Христа, ἡσυχία (безмолвие). Оно есть знак унижения человека, которое необходимо для возвышения его духа к Богу на пути отрицания. Уничтожение кенозиса предшествует пути отрицания, как воздвижение креста завершает апофатическое восхождение. Путь отрицания открывает пространство божественной трансценденности, тогда как сила креста есть обнаружение Славы.

5. Эта сила присутствует в *эросе*, который есть *распятый эрос*, и, возможно, в этом фундаментальное отличие *Мистического богословия* Дионисия от *Подвижнических слов* Исаака Сирина: для Дионисия, цитирующего Игнатия Антиохийского, *распатым является эрос*, а для Исаака Сирина, следующего Исайе Отшельнику, – νοῦς (ум). Крест в таком случае помещается в центр отрицательного богословия и в сердцевину человеческого существа как место единения с Богом.

6. Есть момент, который я не рассматривала: *отношение между отрицательным богословием, символическим богословием и крестом.* Крест, на котором распято чувственное и умопостигаемое, открывает изобилие духовных чувств: «благоухание» живого, вода и кровь, которые омывают и опьяняют, пречистое тело распятого и воскресшего Христа – это начало не только одухотворения чувств, но прежде всего чувственного преобразования всех движений души в той степени, в какой они имеют в качестве своего предмета тело Христа. Точно так же образ и действительность гробницы, заключающей в себе тело, ста-

¹⁸¹ Ум (νοῦς) для Дионисия не есть νοῦς ἐρῶν, «любящий ум», как для Плотина (Эннеады, VI, 7 [38], 35, 21).

новится символом или духовным образом опыта погребения духа в смерти, откуда он воскресает благодаря крещальному просвещению.

Если ἀφαίρεσις (отрицание) есть очищение символов, выявляющее духовный смысл, то тайна креста, будучи тайной распятого тела Господа, напротив, дает душе духовный опыт духовных чувств, она ощущает «как бы в духовном теле» и распространяет свое дыхание вплоть до дуновения Духа, свое осязание — до тела Возлюбленного, свой слух — до Его Слова, а свое зрение — до Его лика.

Не есть ли это уже опыт воскресения, когда душевные движения выражаются в одухотворенном теле?

На символическом уровне существует, стало быть, два обратных друг другу опыта:

— *опыт апофатики*, который высвобождает духовное из его материальной, телесной или символической оболочки ради бестелесного созерцания (θεωρία);

— *опыт креста*, который, даже в распятии чувственного и умопостигаемого, открывает новое восприятие тайны посредством духовных чувств.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
СТРАДАЮЩИЙ БОГ
И БОГ УТЕШИТЕЛЬ

ГЛАВА VII

СТРАДАНИЕ СЛОВА И СОСТРАДАНИЕ БОГА

Страдает ли Бог? Да, поскольку испытывает страдание человека, которым Он стал в Иисусе. Одно из Лиц Троицы претерпело страдание. А еще потому что Он сострадает мукам людей, испытывая страсть, которая есть божественный дар человеческому страданию. Бог страдает, возможно, больше, чем человек, ибо Он и любит больше.

Обращение тезиса «Бог пострадал» в современный вопрос: «Страдает ли Бог?», показывает, что вопрос о страдании Бога остается в центре христологии. Изменился лишь повод к соблазну: не «страдание Бога» невыносимо для человеческого разума, как слава Бога Живого невыносима для смертного, но бесстрастность божественной природы перед лицом страданий природы человеческой: человеческое страдание может быть смягчено лишь страданием Самого Бога, и невинность Бога перед лицом страдания невинных может быть доказана лишь Его собственным страданием.

Но вопрос «Страдает ли Бог?», относится не только к воплотившемуся Слову, как в традиционном исповедании веры: «Бог пострадал», но к божественной природе, которая, по видимому, была затронута страданием Слова, и тем самым к Отцу, «*скорбь Которого*, — как говорит Мольтманн¹, — *не менее важна, чем смерть Сына*».

Слово «Бог» имеет не вполне одинаковое значение в исповедании веры «Бог пострадал» и в богословском вопрошании «Страдает ли Бог?», и есть две проблемы, отличные друг от друга и все же взаимосвязанные: страдание воплотившегося Слова и сострадание Бога.

Речь здесь идет не о том, чтобы возобновить дискуссию между богословами², но о том, чтобы спросить, каким образом *passio Christi* (страдание Христа) есть *passio Dei* (страдание Бога) и каково это сострадание Бога перед лицом человеческого страдания.

¹ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972, S. 230; франц. пер.: *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. de l'allemand par B. Fraigneau-Julien, Cogitatio fidei 80, Paris. 1974.

² Ср.: J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité* // *Revue Thomiste* 78 (1978) 271–292 и *La souffrance de Dieu?* // *Nova et Vetera* 53 (1978) 56–64, а также статьи J. GALOT в *Nouvelle Revue Théologique* 10 (1979) 224–245.

I

Бог пострадал

«Дайте мне, — пишет святой Игнатий Антиохийский римлянам, — быть подражателем страданий Бога моего»³. Это восклицание Игнатия — спонтанное выражение того, что позже назовут «теопасхизмом»⁴, но прежде всего это исповедание церковной веры, сформулированной в Никейском символе.

«Бог пострадал»: это утверждение, — соблазн для эллинов⁵ и иудеев⁶, — исповедуется христианской верой. Реалистичность страданий есть следствие реальности Воплощения Слова. Согласно святому Иринею, «человека восстанавливая в Себе Самом, Он невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым и чуждый страдания страждущим, и Слово стало человеком»⁷. Слово стало плотью: Λόγος (Слово) не пришел в человека, не соединился с человеком, но *стал* человеком. Он восстановил в Себе человека, то есть вобрал в Себя всего человека целиком, и именно Он стал субъектом страданий плоти.

³ Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ μου, Ad Rom. 6, 3 (SC 10, pp. 114–115).

⁴ Это учение, утверждающее страдание Бога. См. Ё. АММАН, Théopaschite (controverse), DTC, t. 15, Paris, 1946, col. 505–512.

⁵ Ср. Порфирий, Против христиан, фр. 84 Harnack: «И почему Он претерпел страдание на кресте, а не какое-либо другое наказание? Что за польза в кресте?... И как, будучи бесстрастен, оказался под воздействием страдания?» и Лактанций, Божественные установления IV, 22, 3: «Они [т.е. язычники] отрицают, что достойно Бога пожелать сделаться человеком и обременить себя плотской немощью, подчинить себя страстям, страданию и смерти».

⁶ См. Спиноза, Письмо 73, Генриху Ольденбургу: «Если же некоторые церкви прибавляют к этому, что Бог принял человеческую природу, то я открыто и ясно заметил, что мне неизвестно, что они этим хотят сказать. Более того, признаться по правде, мне кажется, что они говорят не менее нелепо, чем если бы кто-либо мне сказал, что круг принял природу квадрата» (Спиноза, Избранные произведения в 2-х томах, М. 1957, т. 2, стр. 631, пер. В.К. Брушлинского).

⁷ Иринею, Против ересей, III, 16, 6: «Итак, Один Бог Отец, как я показал, и Один Христос Иисус Господь наш, имеющий придти по всеобщему устройению и все восстанавливающий в Себе. Во всем же есть и человек, создание Божие; поэтому, и человека восстанавливая в Себе Самом, Он невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым и чуждый страдания страждущим, и Слово стало человеком» (Сочинения святого Иринея, епископа Лионского, СПб, 1900, стр. 280).

Таков смысл замечания святого Афанасия в *Третьем слове на ариан*:

«... как тело именуется собственным Его телом, так и телесные страдания именовались Его только собственными, хотя и не касались Божества Его. Если бы тело принадлежало иному, то и страдания именовались бы страданиями этого иного. А если это плоть Слова (ибо “Слово стало плотью”), то необходимо и страданиям плоти именоваться страданиями Того, Чья плоть»⁸.

Таким образом, страдания плоти с необходимостью являются страданиями Слова, хотя и не касаются Его Божества. Страдание Иисуса, воплощенного Слова, конечно, есть страдание Бога, но Божество Христа остается бесстрастным, тогда как по человечеству Он подвержен страданиям.

Эта точка зрения Афанасия будет разделяться после него александрийцами и каппадокийцами. Григорий Назианзин, не колеблясь, называет Христа, Нового Адама, «Богом, соделавшимся страждущим»⁹, при этом утверждая бесстрастие Его Божества, и Григорий Нисский в трактате *Против Евномия* будет говорить о «Логосе, бесстрастном Боге, пострадавшем во плоти... но оставшемся в бесстрастии»¹⁰. Что касается Григория Нисского, то он прибегает к противоречиям, чтобы продемонстрировать тайну Христа, не желая сводить ее на нет посредством объяснений: «Жизнь вкушает смерть; Судия ведется на судилище... Царь всей премирной силы не отклоняет от Себя рук исполнителей казни»¹¹.

«Дабы Ему... вкусить смерть за всех» (Евр 2, 9)

Реакция против теопасхизма возникла в антиохийской традиции в IV и V вв. Три главных имени, представляющих эту традицию, помимо Нестория, это Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский и Феодорит.

Комментируя Евр 2, 9 в чтении, которое принималось Оригеном и святым Амвросием: «Дабы Ему без Бога (χωρίς θεοῦ) вкусить смерть за всех»¹², Феодор Мопсуестийский пишет:

⁸ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, На ариан слово третье, 32 (PG 26, 392AB).

⁹ θεῶν λαθῆντῶ — см. Слово 30, о богословии четвертое (PG 36, 104C).

¹⁰ Ср. Григорий Нисский, Против Евномия, 12, 2 (PG 45, 1036D).

¹¹ Григорий Нисский, О блаженствах, I (PG 44, 1201C).

¹² Вместо χαριτί θεοῦ, «по благодати Божией», — версии, принятой в Вулгате.

«Божественная природа пожелала этого – чтобы ради блага всех Он вкусил смерть. Божество было отлично от того, кто страдал, ибо Оно не могло вкусить смерть, однако Оно не удалялось от него Своим промыслением... В испытании смертью, стало быть, испытывался не Он Сам [Бог Слово], но Он был рядом с ним [с тем, кто подвергался этому испытанию]»¹³.

Это не Слово, говорит Феодорит, «страданиями навывкло послушанию, и, совершившись, сделалось для всех послушных Ему виновником спасения вечного»¹⁴, ибо совершенное Слово не может «совершиться», все это есть «действие воспринятого человечества»¹⁵.

Итак, забота о различении природ приводит антиохийцев к проведению различия между Словом Божиим и Христом, человеком и Богом, и к отказу от того, чтобы приписывать Слову свойства соединившейся с Ним плоти, то есть рождение, страдание и смерть. Отсюда и соответствующее этому отрицание «теопасхизма» и наименования Девы Марии «Богородицею» (θεοτόκος):

«Повсюду, где Божественные Писания упоминают домостроительство Господне, – пишет Несторий Кириллу Александрийскому, – они приписывают рождение и страдание не Божеству, но человечеству Христа, так что, если говорить совсем точно, Святую Деву надо называть Христородицей (χριστοτόκος), а не Богородицей (θεοτόκος)»¹⁶.

Суть ответа святого Кирилла Александрийского Несторию сводится к тому, что позже станет центральным догматическим утверждением Халкидонского собора: единство лица и различение природ во Христе¹⁷. Оно уже содержится во втором послании Кирилла Несторию за январь-февраль 430 г., зачитанном

¹³ ФЕОДОР МОПСУЕСТИЙСКИЙ, Огласительные слова, VIII, 8–9. См. THÉODORE DE MOPSUESTE. *Homélie catéchétiques*, trad. par R.P. Tonneau et Mgr Devreesse, Studi e testi 145, Città del Vaticano 1949.

¹⁴ Евр 5, 8–9.

¹⁵ ФЕОДОРИТ, О воплощении Господа, 21 (PG 75, 1457CD).

¹⁶ Письмо Нестория Кириллу от 15 июня 430 г., цитируемое в: Camelot, Éphèse et Chalcédoine, Paris, 1962, p. 196. Об антропологии Кирилла Александрийского см. готовящуюся к публикации диссертацию: В. MEUNIER, *Anthropologie et Sotériologie chez Cyrille d' Alexandrie*.

¹⁷ «Различны природы, встретившиеся в истинном единстве, но из двух возникает один Христос и Сын. Различие природ не уничтожается единством, но, напротив, божество и человечество образуют для нас одного

на Эфесском соборе в 431 г. и одобренном Отцами. Следствием этого принципа является утверждение рождения воплощенного Слова из лона Девы Марии, Его Матери, и Его страданий на кресте: «истинное единство» Лица воплощенного Слова таково, что можно сказать, что Слово Божие пострадало во плоти; «различие природ» таково, что Божество осталось бесстрастным: «Бесстрастный был в теле, которое страдало»¹⁸.

Триумф Кирилла нашел свое выражение в «двенадцати анафематизмах», первый из которых одобряет термин *θεοτόκος* (Богородица), а последний — «теопасхизм»:

«Кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим смерть плотью и, наконец, ставшим перво-родным из мертвых, так как Он есть жизнь и животворящий как Бог, — анафема».

Так Слово вкусило смерть: Оно не только в качестве Творца «познало» человеческую немощь, но, поскольку Оно облачилось в нашу плоть, «Оно целиком испытало эту немощь»¹⁹.

II

Божественное сострадание

Различение между «познанием» страдания Богом Творцом, Который познает все в Себе Самом и через Себя Самого, — *in ipso* и *per ipsum*, как скажет святой Фома²⁰, — и «претерпеванием» его со стороны Слова, ставшего плотью, позволяет даже в страдании воплощенного Слова сохранить бесстрастие Бога, бытие Которого есть блаженство. Эта тайна Бога, ставшего человеком, «вкусившим смерть», настолько невыносима для человеческого разума, что он всякий раз испытывает искушение понять ее, сведя ее к человеческому (пострадал не Бог, а *homo assumptus*, воспринятый Им человек) или к божественному

единственного Господа и Сына, и Христа через их несказанную и невыразимую встречу в единстве» (op. cit., p. 192).

¹⁸ Согласно письму Кирилла Несторию, op. cit., p. 193. См. также статью: G. JOUASSARD, “Impassibilité” du Logos et “Impassibilité” de l’âme humaine chez saint Cyrille d’Alexandrie // RSR (1957) 209–224.

¹⁹ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, На Послание к Евреям (PG 74, 973A).

²⁰ ФОМА АКВИНСКИЙ, Сумма теологии, I^a, q. 14, a. 5.

аспекту (Воплощение есть «видимость», и Бог не пострадал — это «докетизм»).

Но «есть еще два ошибочных типа понимания формулы “Бог пострадал”: применить ее к Отцу, значило бы впасть в патрипассианство, применить ее к Божеству, т.е. к божественной природе, повлекло бы за собой монофизитство»²¹.

И тем не менее неизбежно возникают вопросы: если Бог есть Отец, как может Он оставаться бесстрастным, присутствуя при человеческих страданиях? Не показывает ли нам Библия, напротив, Бога, чья материнская «внутренность возмущается» от милосердия?

«Не дорогой ли у Меня сын Ефрем? не любимое ли дитя? ибо, как только заговорю о нем, всегда с любовью вспоминаю о нем; внутренность Моя возмущается за него; умилосержусь над ним, говорит Господь» (Иер 31, 20).

Кто тот Бог, что открывается на горе Синай? Это *«Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый»* (Исх 34, 6). И если *«один из Троицы пострадал»*²², согласно замечательной формуле Прокла Константинопольского, нельзя ли сказать, что существует взаимосвязь между страданием Сына и сострадательной любовью Отца? Наконец, не является ли всякая любовь уязвимой, а неспособность страдать из-за любимого существа не есть ли безразличие к нему?

Представление о том, что в Боге существует таинственный эквивалент того страдания, которое присуще человеческой любви, было предложено и с большой глубиной раскрыто Ж. Маритеном в его статье «Размышление о богословском знании»²³.

Святой Фома, излагая учение о милосердии Бога, говорит:

«Богу надлежит приписывать милосердие в высшей степени, однако сообразно следствию, а не сообразно аффекту страсти», ведь, добавляет он, «некто называется “милосердным” потому, что обладает как бы “опечаленным сердцем” — постольку, поскольку он

²¹ J. GALOT, Dieu souffre-t-il? Lethielleux, Paris, 1976, p. 19. *Патрипассианство* — это учение, утверждающее страдание Отца, а *монофизитство* — то, для которого есть лишь одна природа во Христе.

²² Ср. J. CHÉNÉ, Unus de Trinitate passus est // RSR (1965) 545–548; см. также E. Amann, Théopaschite (controverse), DTC, col. 505–512. Прокл был патриархом Константинопольским с 434 г. по 446 г.

²³ J. MARITAIN, Réflexion sur le savoir théologique // Revue Thomiste 69 (1969) 5–27, перепечатано в: *Approches sans entraves*, Paris, 1973, pp. 292–326.

опечален несчастьями другого как своими собственными. И из этого следует, что он действует с целью устранить несчастья другого как свои собственные: и это есть следствие милосердия. Следовательно, испытывать печаль от несчастий другого Богу не подобает, но Ему в высшей степени подобает устранять несчастья другого, какую бы недостаточность мы ни подразумевали под “несчастьями”»²⁴.

Но, как замечает Маритен, если любовь есть совершенство Божие и сам Бог не только в том, что она делает, но и в том, что она *есть*, не обстоит ли точно так же дело и с милосердием? В исламе милосердие обозначает Бога в самой Его таинственной сущности. Он есть «Милосердный» (*al-Rahman*)²⁵.

С другой стороны, не есть ли страдание «единственное благородство» человека? Это интуиция, высказанная Леоном Блуа в *Le Salut par les Juifs* и Раисой Маритен, которая пишет в *Les Grandes Amitiés*:

«Для тварного существа быть способным страдать — это реальное совершенство, ибо это достояние жизни и духа, это величие человека; и поскольку нас учат, что мы были созданы по подобию Бога, разве так сложно искренне предположить, что в Его непроницаемой Сущности должно быть что-то соответствующее нам, без греха? ...Поскольку оно подразумевает в самом своем понятии некое несовершенство, страдание не может быть приписано непостижимой Сущности. Но в форме, которую не может обозначить ни одно человеческое слово, не должно ли находиться в ней все то таинственное совершенство, которое есть в страдании твари? Невыразимые вспышки Света, эта разновидность славы в страдании, вот чему, возможно, соответствуют на земле страдание невинных, детские слезы, некоторые чрезмерные унижения и несчастья, которых сердце почти не может принять без соблазна и которые, когда образ этого загадочного мира прейдет, будут явлены на вершине Блаженств. Мы просим простить нас за неясность, присущую этим мыслям, прибегая к помощи нашего наставника (Леона Блуа) и говоря вместе с ним: “Когда о Боге говорят с любовью, все человеческие слова похожи на слепых львов, ищущих источник в пустыне”»²⁶.

Эта «слава в страдании» — в бедности, в гонениях, в голоде и жажде, которые не только не разрушают человека, но возносят его на уровень совершенства, соответствующий Блаженствам,

²⁴ Фома Аквинский, Сумма теологии, I^a, q. 21, а. 3 (пер. А.В. Апполонова). См. также I^a, II^{ae}, q. 35, а. 8 и II^a, II^{ae}, q. 30, а. 1.

²⁵ По исторической случайности поверх образа Вседержителя в храме Святой Софии была расположена надпись «Милосердный».

²⁶ R. MARITAIN, *Les Grandes Amitiés*, ch. VII, Paris, 1948, pp. 201–202.

превышающим все чисто человеческие добродетели, — должна иметь в Боге свое соответствие, обладающее непознанным великолепием. Это «безымянное совершенство» в Боге, скажет Маритен, как и в человеке, согласно Аристотелю, есть анонимные добродетели.

«Страдание» в той степени, в которой оно есть совершенство любви, а не недостаток бытия, находит свое «соответствие» в Боге.

«Если бы люди знали, — говорит Маритен, — я буду говорить в метафорических выражениях, но ссылаясь, чтобы позволить себе употреблять их, на более разработанные воззрения, которые я предложил вашему вниманию, — если бы люди знали, что Бог “страдает” вместе с нами и гораздо больше нас от всего зла, опустошающего землю, многое, наверно, изменилось бы и многие души были бы освобождены. Тогда, возможно, для них перестали бы быть закрытыми и лишеными смысла слова, говорящие им, что в акте Своего милосердия, в котором для нас так дорого, даже если его и можно назвать так лишь метафорически, “сострадание”, посредством которого Он принимает нас в Свое сердце и “делает своим” наше несчастье, Он послал Своего Сына, *factus homo* (ставшего человеком), чтобы умереть на нас»²⁷.

Но можно ли еще говорить о «страдании»? В простоте божественной сущности не есть ли оно то же самое, что радость?²⁸ Во всяком случае, оно составляет неотъемлемую часть божественного блаженства, к которому ничего нельзя ни прибавить, ни убавить. В этой божественной полноте не воссоединяется ли милосердие с вечным актом Его свободы, посредством которого Бог замышляет творение и все домостроительство спасения? Мы касаемся здесь тайны свободы Бога, который мог создать или не создать что-либо помимо Себя, отдать или не отдать Себя творению, являющемуся Его образом и подобием, и Который, однако, пожелал этого от вечности.

Эту божественную волю Маритен называет «состраданием», а Ориген «страстью любви»:

«[Спаситель] сошел на землю, смилостивившись над человеческим родом, претерпел наши страсти, до того как пострадал на кресте

²⁷ J. MARITAIN, op. cit., p. 25.

²⁸ Созерцание вечного блаженства Бога в большей степени, чем желание божественного сострадания, есть источник радости Шарля де Фуко, который говорил, молясь: «Бог счастлив, больше мне ничего не нужно».

и соизволил принять нашу плоть; ведь если бы Он не претерпел, то не пришел бы участвовать в человеческой жизни. Сперва Он претерпел, потом сошел и явился. Что же это за страсть, которую Он претерпел за нас? Это страсть любви. Но и Сам Отец и Бог вселенной, долготерпеливый и многомилостивый, и сострадательный, разве не страдает каким-то образом? Или ты не знаешь, что, управляя человеческими делами, Он претерпевает человеческую страсть? Ибо *“Господь, Бог твой, носил нравы твои, как человек носит сына своего”*²⁹. Стало быть, Бог несет на себе наши нравы, как Сын Божий несет наши страсти. Сам Отец не бесстрастен. Если Его просить, Он проявляет милосердие и сострадание, Он претерпевает некую любовь»³⁰.

Ориген настаивает на «страсти любви», чтобы показать, что Бог не безразличен к человеку. Но «страсть» или «сострадание» Бога следует понимать в столь же метафорическом смысле, что и Его «бесстрастие». Единственный путь, чтобы приблизиться к этому — это путь отрицания: божественное бесстрастие не есть ни страдание, ни безразличие, а «страсть любви» не есть нечто преходящее или охватывающее Бога. Состояния радости или печали не могут подходить Богу, ибо они — тварные. Любовь Бога не похожа на тварную любовь. Она другая, ибо бесконечна. В Нем противоположности соединяются: Он одновременно бесстрастен и сострадателен, справедлив и милосерден. Любовь в Боге — это Сам Бог:

«...Бог бесстрастен, но не лишен сострадания, ибо Ему всегда свойственно быть милосердным и щадить. Стало быть, и тебе, если ты предан Милосердному, нужно быть милосердным, даже если ты менее всего несчастен; и если ты не страдаешь, то все же страдаешь»³¹.

III

Рана в сердце

Это «сострадание» Бога, которое мы можем мыслить в Нем лишь по аналогии, в действительности претерпевается Христом. В Нем Бог ранен людьми в сердце. В Нем являет себя «внутрен-

²⁹ Ср. Втор 1, 31.

³⁰ Ориген, Беседы на Иезекииля 6, 6.

³¹ Святой Бернард, На Песнь Песней, Слово 26, 5.

ность милосердия» Божиего к людям. В Нем страдание людей преобразено страданием Бога.

Поскольку страдание Христа есть страдание Бога, оно есть прежде всего проявление любви Бога к людям. Любви Бога, Который «так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную»³². Любви Иисуса, Который «возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их»³³. Любви святой Троицы: «Любовь Отца – распинающая. Любовь Сына – распинаемая. Любовь Духа – торжествующая силою крестною»³⁴.

Страдание Христа есть «страсть любви», поскольку до того, как его испытать, Он его пожелал. Оно есть страсть свободы, присущая любви Бога к человеку и принятая свободой Бога, ставшего человеком.

Свобода Бога, «Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас»³⁵. Он предал Своего Сына в жертву, как Авраам, и жертвоприношение Исаака есть предвозвестие жертвоприношения Иисуса, «духовного Исаака», на Кресте³⁶.

Свобода Христа, в качестве Слова пожелавшего страдания, которое Он претерпел в качестве человека, приняв его в Гефсиманском саду из послушания Отцу. Два великих момента Страстей Христа – это первоначальный момент скорби и последний момент, когда Христос оставлен на Кресте и предает Дух Свой Отцу, в чем и реализуется его сыновнее отношение к Отцу.

Fiat (Да свершится) Гефсиманской скорби, когда две воли, человеческая и божественная, воссоединились во Христе³⁷:

³² Ин 3, 16.

³³ Ин 13, 1.

³⁴ Проповедь митрополита Московского Филарета (1783–1867) на Святую Пятницу 1816 г.

³⁵ Рим 8, 32.

³⁶ В диссертации R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, Rome, 1963 хорошо показана связь между интерпретацией Быт 22 в арамейских парафразах (*targumin*) и утверждением святого Павла в Рим 8, 32.

³⁷ Сцена Гефсиманской скорби Христа играет ключевую роль в учении святого Максима Исповедника о двух волях во Христе (вопреки монофелитству), как хорошо показано в книге: F.-M. LÉTNEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, coll. *Théologie historique* № 52, Paris, 1979.

«Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк 14, 36).

И окончательная самоотдача Христа, когда Он был оставлен на кресте: Отец оставляет Своего Сына в руках врагов, и жалоба Иисуса — это жалоба гонимого праведника: *«Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего. Боже мой! я вопию днем, — и Ты не внемлешь мне, ночью, — и нет мне успокоения»³⁸*. На эту оставленность Отцом Иисус отвечает, оставляя Себя в руках Отца в самой смерти: *«Отче! в руки Твои предаю дух Мой»³⁹*. Все совершилось.

Страсти Христовы, таким образом, не являются страданием Бога в том смысле, что они якобы вводят случай или произвольность в вечность, страдательность в бесстрастие, но они суть осуществление вечного замысла⁴⁰ Божиего или воли Отца в жертвоприношении Сына.

Крест Христа есть поэтому теофания вечного замысла божественной любви к человеку и осуществление этой любви во Христе и через Христа: *«Это любовь прибила Христа к кресту, — говорит святая Екатерина Сиенская, — а не гвозди»*. И поскольку именно любовь есть величайший источник Его страданий, слава уже проявляется в них. Вот почему Страсти Христа и прославление Христа — это одно и то же.

Прославление Христа осуществляется постепенно — от Преображения, которое предвещает Страсти и есть первый проблеск Его славы, до воздвижения Креста, сияния славы. Тайна скорби Иисуса не может быть отделена от тайны Его преобразования. Фавор и Гефсиманский сад внутренне связаны друг с другом. Таким образом, страдание в предельной богооставленности не может быть отделено от славы, не только потому, что слава есть его плод, но поскольку оно есть ожог славы, обитающей в нем. Есть слава страдания, но есть и страдание славы: та тяжесть Бога, которая разрушает все человеческие ограничения и готовит человека к созерцанию славы Божией⁴¹.

³⁸ Пс 21, 2–3.

³⁹ Лк 23, 46.

⁴⁰ Еф 1, 11.

⁴¹ В Страстях Христовых, являющихся символом и таинством любви, все человеческое страдание преобразуется и получает евхаристический смысл. Печальный опыт учит нас тому, что страдание изолирует, и вот во

Но поскольку между славой Бога и человеческим несчастьем, между невинностью и нечестием нет ничего общего, страдание Христа увеличивается в силу самой Его чистоты. В Нем смерть истребляется славой. Это и есть крещение огнем, которое Он желает принять, и огонь, который Он бросает на землю, есть Дух Святой.

Страдание Христа бесконечно, как бесконечна Его любовь. Он воссоединяет в Себе все страдание мира, начиная с Авеля и Иова, Хиросимы и избияния всех святых праведников, вплоть до конца света. *«Христос будет в агонии до конца мира»*, говорит Паскаль. Но чего янсенизм не увидел, так это славы, сопровождающей агонию, величия византийских христов и улыбки на романских распятиях.

«Он показал им руки и ноги и ребра Свои» (Ин 20, 20)

Воскресшее тело Христа, источающее божественные энергии, сохраняет следы Страстей: раны на руках и ребрах. Эти следы — признаки, одновременно позволяющие узнать, идентифицировать Его (это тот же Иисус, который был распят и воскрес)⁴² и указывающие на Его победу (Агнец из Откровения есть Агнец «как бы закланный»⁴³). Воскресший Христос уже не страдает; но Он сохраняет следы Своих страданий, ибо Его раны есть раны любви, *славные раны*⁴⁴. Это оставленные на Его плоти следы того пути сквозь страдание, который прошла любовь.

Страданию нет места в ликовании небесного Иерусалима, где *«отрет Бог всякую слезу с очей их»*⁴⁵, и желать привнести

Христе оно становится местом вселенской общности со всеми членами человеческого рода. Одиночество преобразуется в общность.

⁴² Ср. проповедь Петра в Деян 2, 36: «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли».

⁴³ Откр 5, 6 и 12.

⁴⁴ Все наши ранения, если к ним прикасается «любовное прижигание», говорит святой Хуан де ла Крус, становятся ранами любви: «И этому любовному прижиганию свойственно то, что душу, которой оно касается, ранена ли она другими ранами несчастий и грехов или здорова, оно оставляет сразу же раненой любовью; и уже те раны, что происходили от другой причины, становятся ранами любви» (*Живое пламя любви*, 2, 7). И эти раны любви становятся ранами славы.

⁴⁵ Откр 7, 17.

Глава VII. СТРАДАНИЕ СЛОВА И СОСТРАДАНИЕ БОГА

страдание в Бога значит не постигать Его славы. Чем было бы само «сострадание», которое не хотело бы подарить радость? Но останется, как говорила Раиса Маритен, «слава страдания», так что в вечности любви, которая одна лишь не преходит, пребудет то из страдания, что прилепится к любви и через страдание преобразится в любовь.

ГЛАВА VIII

ЭРОС И АГАПЕ: БОЖЕСТВЕННАЯ СТРАСТЬ ЛЮБВИ

I

Библейский контекст

1. Ветхий Завет

Еврейское слово אהבה (*ahâba*) в греческой Библии передается как ἀγάπη⁴⁶ (любовь), существительным, которое почти не используется в светском языке, чего не скажешь о глаголе ἀγαπάω (любить), «принимать с чувством, с привязанностью», особенно ребенка или гостя. Здесь присутствует идея «нежной склонности к» (которую можно обнаружить и в латинских словах *diligere-dilectio*) или дружбы (греческие φιλέω-φιλία⁴⁷). Но термин эрос (ἔρως⁴⁸), «страстная любовь», встречается лишь дважды в Септуагинте и ни разу в Новом Завете.

Любовь (ἀγάπη) в Септуагинте — это любовь Возлюбленного и Возлюбленной из *Песни Песней*: торжествующая любовь возлюбленного, поднимающего над возлюбленной знамя любви (в еврейском тексте) или «упорядочивающего» любовь (ἀγάπη) над ней (в греческом тексте) (Песн 2, 4), предупредительная любовь любовника, который трижды просит у молодых девиц: «не будите и не тревожьте возлюбленной, доколе ей угодно» (Песн 2, 7; 3, 5; 8, 4), любовь возлюбленной, «изнемогающей от любви» (Песн 2, 5) и умоляющей своих спутниц подкрепить ее виноградными пирожными, любовь, связывающая их друг с другом силой страшнее смерти, ибо «крепка, как смерть, любовь (ὡς θάνατος ἀγάπη); люта, как преисподняя, ревность; стрелы ее — стрелы огненные; она пламень весьма сильный. Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее. Если бы кто давал все богатство дома своего за любовь, то он был бы отвергнут с презрением» (Песн 8, 6–7). Нежность любви, сила любви, чистая прелесть любви, более сильной, чем смерть, ибо она требу-

⁴⁶ *agape* (LXX): 2 Цар 1, 26; 13, 15; Еккл 9, 1; 9, 6; Песн 2, 4.5.7; 5, 8; 7, 5; 8, 4.6.7; Прем 3, 9; 6, 18; Сир 48, 11; Иер 2, 2.

⁴⁷ *philia* (LXX): используется только в *Притчах*, *Премудрости Соломона*, *Премудрости Иисуса, сына Сирахова* и *книгах Маккавейских*.

⁴⁸ *eros* (LXX): Притч 7, 18; 30, 16.

ет жизни как дара и всякий другой дар ее не удовлетворяет или может только ее извратить.

Если *Песнь Песней* была признана боговдохновенным текстом, то это потому, что подобные страстные метафоры, говорящие о человеческой любви, передают любовь Бога к Своему народу, Израилю — Его возлюбленной и избранной. *Ибо что характерно для концепции божественной любви в Ветхом Завете, так это ее уникальный, абсолютный характер и ее связь с избранием*: откровение о единственности Бога совершается через избрание, которое всегда есть избрание любовью.

Во Второзаконии пожирающее пламя любви, ее ревность, есть лишь страстное выражение единственности Бога и заповеди о единственности любви: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть⁴⁹; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (Втор 6, 4–5), которая сопровождается запретом идолов: «Не последуйте иным богам, богам тех народов, которые будут вокруг вас; ибо Господь, Бог твой, Который среди тебя, есть Бог ревнитель» (Втор 6, 14–15).

Шма Израиль продолжается в следующей главе, где утверждается избранничество Израиля: «тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле» (Втор 7, 6). Если Господь «принял» Израиль, если Он избрал его, то это потому, что Он его «любит» (Втор 7, 7–8). Инициатива всегда принадлежит Богу: Бог его полюбил... Это Он заключил Завет со Своим народом в пустыне⁵⁰ и остается верным ему, даже когда тот неверен, как Гомерь, блудная жена пророка Осии, ибо избрание и завет — воля Божия.

Но любовь — это не просто любовь супруга к супруге, это также любовь к премудрости, которая позволяет обрести себя тем, кто ее любит:

«Начало ее есть искреннейшее желание (ἐπιθυμία) учения, а забота об учении — любовь, любовь же — хранение законов ее (φροντίς δὲ παιδείας ἀγάπη, ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς), а наблюдение зако-

⁴⁹ Перевод ТОВ (Traduction oecuménique de la Bible): «Le Seigneur Un» (Господь Единый) или «le seul Seigneur» (единственный Господь).

⁵⁰ Ср. «И было слово Господне ко мне: иди и возгласи в уши *дщери* Иерусалима: так говорит Господь: Я вспоминаю о дружестве юности твоей, о любви твоей, когда ты была невестою, когда последовала за Мною в пустыню, в землю незасеянную» (Иер 2, 1–2).

нов — залог бессмертия, а бессмертие приближает к Богу; поэтому желание премудрости (ἐπιθυμία σοφίας) возводит к царству» (Прем 6, 17–20).

Возведение желания премудрости к царству через любовь и соблюдение законов. *Книга Премудрости* вводит тему *sophia* и любви (ἀγάλη, но не φίλια) к премудрости.

Есть еще одно греческое слово, обозначающее любовь, ἀγάλησις, которое также передает идею любви к мудрости: «Вино и музыка веселят сердце, но лучше того и другого — любовь к мудрости (ὕπερ ἀμφότερα ἀγάλησις σοφίας)⁵¹» (Сир 40, 20), — но также и любви к женщинам. В своем плаче на смерть Ионафана во 2 Цар 1, 26⁵² Давид заявляет: «Скорблю о тебе, брат мой Ионафан; ты был очень дорог для меня; любовь твоя была для меня превыше любви женской (ἔθαυμαστώθη ἡ ἀγάλησις σου ἔμοι ὑπερ ἀγάλησιν γυναικῶν)».

Что касается термина ἔρωσις, он появляется в Септуагинте лишь дважды, в книге Притч, обозначая женское эротическое желание: «Зайди, — говорит неверная жена юноше, которого она хочет соблазнить, — будем упиваться нежностями до утра, насладимся любовью (ἔρωσι)» (Притч 7, 18), и далее: «Вот три ненасытимых, и четыре, которые не скажут: “довольно!” Преисподняя и женская похоть (ἔρωσις), земля, которая не насыщается водою, и огонь, который не говорит: “довольно!”» (Притч 30, 16).

Слово ἐραστής⁵³, «друг» или «любовник», используется двенадцать раз в Септуагинте, в частности — в Прем 8, 2: «и стал любителем красоты ее» (ἐραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς), а глагол ἐράσθαι⁵⁴ — трижды, из которых один раз в Притч 4, 6: «люби ее, и она будет оберегать тебя» (ἐράσθητι αὐτῆς, καὶ τηρήσει σε). Ориген будет цитировать оба этих текста, чтобы доказать правомерность использования терминов ἔρωσις, ἐραστής, ἐράσθαι в связи с божественной любовью, а вслед за Оригеном эти две цитаты будут подхвачены, как мы увидим, Григорием

⁵¹ Это Септуагинта говорит о любви к мудрости там, где еврейская Библия говорила о любви между супругами или о дружбе между друзьями.

⁵² 2 Цар 1, 26 (LXX) = 2 Самуила 1, 26.

⁵³ ἐραστής используется в Прем 8, 22; Ос 2, 5; 7, 9; 10, 12; 13; Иер 4, 30; 9, 14; 16, 12; 22, 20.22; Плач 1, 19; Иез 16, 33. 36. 37; 23, 5.9.22.

⁵⁴ ἐράσθαι используется в 1 Езд 4, 24; Есф 2, 17; Притч 4, 6.

Нисским и Дионисием Ареопагитом для выражения страстной любви к Премудрости или к Богу.

2. Новый Завет

Новый Завет вообще не использует термин *eros*, и синоптическая традиция, представляющая Иисуса как Возлюбленного (ἀγαπητός) Сына Отца в теофаниях крещения и преображения, говорит не о любви Бога к людям, но о милосердии. В Евангелии от Матфея воспроизводятся слова пророка Осии, в которых Бог говорит: «Милости (ἔλεος) хочу, а не жертвы». (Ос 6, 6; Мф 9, 13 и 12, 7). Иисус раскрывает божественную любовь в своих словах и поступках, всем Своим существом; Он повторяет заповедь о том, что нужно любить Бога превыше всего, а своего ближнего — как самого себя, ибо нельзя ненавидеть самого себя (Лев 19, 18), но выходит за рамки иудейской традиции, требуя любить врагов (Мф 5, 43; Лк 6, 27. 32. 35).

Святой Иоанн ставит божественную любовь (ἀγάπη) в центр своей проповеди, заявляя: «Бог есть любовь (ἀγάπη)» (1 Ин 4, 8. 16). В *agape* св. Иоанна выражается брачная любовь супруга и супруги, любовь премудрая и царственная, и первоначально — творческая любовь Бога, Который «любит все существующее» (Прем 11, 25).

Согласно *Евангелию от Иоанна* любовь (ἀγάπη) пребывает в начале, центре и конце истории спасения, которая осуществляется в Иисусе Христе.

В начале есть акт любви Отца, Который «возлюбил Сына прежде основания мира» (ср. Ин 17, 24. 26) и «так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин 3, 16). В конце есть любовь Иисуса, отдающего жизнь ради Своих друзей: «возлюбив Своих сущих в мире, до конца» или «до предела» (εἰς τέλος) «возлюбил их» (Ин 13, 1). Любовь имеет протологический и эсхатологический аспект. Откровение любви есть откровение Троицы в даре Христа.

Иисус живет с сознанием любви Отца к Нему: «возлюбил Меня Отец» (Ин 15, 9; 17, 23–26), — принимая Его любовь и отдаваясь ей: «пребываю в Его любви» (Ин 15, 10–13). Иисус не может любить Отца, не любя тех, кого «дал» Ему Отец (Ин 6, 37; 10, 29). «Я люблю Отца» (Ин 14, 31), «Я возлюбил вас» (Ин 13, 34; 15, 9. 12): эти две любви — одна и та же любовь. «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас» (Ин 15, 9) и «Ты... воз-

любил их, как возлюбил Меня» (Ин 17, 23): в этом «как» — все отношение между любовью Отца и Сына и Их любовью к тем, кто любит Иисуса.

И здесь также источником любви к Иисусу является Отец: это Он привлекает всех к Иисусу, это Он позволяет исповедовать Его. «Никто не может придти ко Мне, — говорит Иисус Петру, — если то не дано будет ему от Отца Моего» (Ин 6, 65). Как сказал Шлиер: «Это любовь Бога в любви Иисуса пробуждает эту любовь к Иисусу»⁵⁵. И причина любви Отца — это любовь к Иисусу: «ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога» (Ин 16, 27).

Вера и любовь к Иисусу являются здесь признанием божественного происхождения Иисуса, того факта, что Он — Сын Божий, а Бог — Его Отец. И именно эта вера в Сына делает нас сынами в Сыне, *fili in Filio*. Вера и любовь к Иисусу — это условие и признание усыновления Отцом: «если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел» (Ин 8, 42), — или нового рождения в Боге: «всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4, 7–8).

Признак же любви к Богу — это любовь к братьям.

Любовь есть заповедь (*ἐντολή*), новая заповедь, заповедь Иисуса: «Сия есть заповедь *Моя*, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин 15, 12; 13, 34; 14, 15. 21), — и она узнается по следующему признаку: «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин 3, 16). Иисус требует у своих учеников не только любить друг друга, как Он их любил, но любить друг друга той самой любовью, которой Он их любил: «пребудьте в любви Моей» (Ин 15, 9). Как Иисус пребывает в любви Отца, ученики Иисуса пребывают в Его любви и именно любовь Иисуса — и любовь Отца в Нем — является единственным источником той любви, что есть между ними.

Любовь берет свое начало в Отце и через Сына сообщается тем, кого любит Иисус и кто любит Его, объединяя их в той са-

⁵⁵ H. SCHLIER, *Croire, connaître, aimer*, p. 138. О любви в Новом Завете см.: С. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, t.3, collection Études bibliques, Paris, 1959; D. MOLLAT, *Saint Jean, Maître spirituel*, Paris, 1976, ch. 5 *Aimer*, pp. 121–130; A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, collection Études bibliques, Paris, 1972.

мой любви, в которой они пребывают: такова концепция *agape* у Иоанна.

Что касается термина *eros*, он вообще не используется в Новом Завете. Вот почему А. Нюгрен в своей знаменитой книге *Эрос и агapé*⁵⁶, противопоставляет эти два понятия, утверждая их несовместимость: *eros* есть человеческая страсть, *agape* — божественная любовь; *eros* — языческий, *agape* — библейская; *eros* — предмет мысли в платонической философии, *agape* — играет центральную роль в христианском богословии.

Следует ли противопоставлять *eros* и *agape*, как Нюгрен, или их можно отождествить, как поступил Ориген в своем *Комментарии на Песнь Песней*, и сказать, что есть лишь один божественный *eros*? И нельзя ли говорить о божественной страсти любви, страсти распятого Христа?

Прежде всего, каков этот платонический *eros*, который противопоставляют христианской *agape*?

⁵⁶ А. NYGREN, *Éros et Agapé*, Paris, 1944. Ср. JOHN RIST, Some interpretations of Agape and Eros // *The Philosophy and the theology of Anders Nygren*, ed. by Ch.W. Kegley, Carbondale [III] (University of Illinois Press), 1970, pp. 156–173 и 406–409, перепечатано в: *Platonism and its christian heritage*, Variorum reprints №221, 1985, I. Джон Рист критикует выдвинутое Нюгреном, вслед за Виламовицем и Ницше, противопоставление между *eros* и *agape*, обсуждая предложенную Нюгреном интерпретацию различных философских, а также новозаветных текстов. «That Nygren's *agape* and *eros* are not kinds of love but *aspects* of love has, as we have already observed, been the major point of attack on Nygren's thesis in the writings of Tillich, D'Arcy, and others» (p. 173, «Что *agapé* и *эрос* Нюгрена — не *виды* любви, но присущие ей *аспекты*, было, как мы уже заметили, главным пунктом атаки на тезис Нюгрена в работах Тиллиха, Д'Арси и других»). С богословской точки зрения, тезис Нюгрена предполагает весьма спорное разделение между естественной любовью и сверхъестественной любовью.

Здесь идет речь не о том, чтобы критиковать книгу Нюгрена, тезис которого о противопоставлении эроса и агapé уже в достаточной степени опровергнут, но о том, чтобы вновь обратиться к этой теме в узких границах размышления об использовании этих двух терминов в Септуагинте и у некоторых греческих отцов, а именно у Оригена, Григория Нисского и Дионисия Ареопагита.

II Любовь и Прекрасное

1. Платонический *eros*⁵⁷

Достаточно бросить взгляд на нечто прекрасное, чтобы родился *eros* как порыв души к нему, как желание им обладать.

Желание есть одновременно признание недостатка, который может быть восполнен лишь через обладание тем, чего желание лишено — отсюда миф в платоновском *Пире* о рождении *эроса* от *Пороса* и *Пении*, богатства, или прибыли (в переводе Леона Робэна), и бедности — и открытие того, что это желание превышает породивший его объект отсюда диалектика восхождения, которая возводит любящего от любви к прекрасным телам к любви к прекрасным душам, а от нее — к любви по отношению к Прекрасному в себе и как таковому. Влюбленный философ, отрешившийся от любви к чувственным вещам, чтобы достичь любви к прекрасным идеям, обращает взор к огромному океану Прекрасного и, весь погруженный в созерцание его, порождает прекрасные и великолепные речи в неисчерпаемом стремлении к мудрости⁵⁸. Укрепленный таким созерцанием, он в конце концов постигает некоторую единственную в своем роде науку, науку о самом Прекрасном. Когда он доходит до конца любовной инициации, ему внезапно (*ἐξαίφνης*) открывается восхитительная красота: это само Прекрасное, в нем самом и как таковое, в единстве и вечности своей идеи.

Такова *scala amoris* (лестница любви), по которой Диотима проводит Сократа⁵⁹.

Перед лицом этой красоты никакая иная красота уже не имеет значения, и телесная красота — прежде всего. Человек, которому было бы дано созерцать само Прекрасное в его чистоте, чистым взором, и который мог бы соединиться с ним, такой человек не жил бы несчастной жизнью, но был бы другом богов и близким к бессмертию⁶⁰. Такой человек — философ, и Сократ есть истинный влюбленный (*ἐρωτικός*).

⁵⁷ О любви у Платона см.: L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1933; P. HADOT, *Le Traité 50 des Énnéades*, Paris, 1992.

⁵⁸ ПЛАТОН, *Пир* 210d.

⁵⁹ Ср. ПЛАТОН, *Пир* 201a–212c.

⁶⁰ ПЛАТОН, *Пир* 210d–212a.

Исследование природы любви, желания обладать прекрасными вещами и желания породить в прекрасном прекрасных детей и прекрасные речи, привело нас к пониманию родства между *эросом* и философией: *эросу*, как и философу, присуща природа, занимающая среднее положение между богами и смертными, обладанием и бедностью, знанием и невежеством.

Федр вновь обращается к диалектике восхождения по лестнице любви в контексте мифа о душе, крылатой колеснице под управлением ума (*νοῦς*), которая в своем небесном путешествии воспаряет к горным областям. Любовь определяется уже главным образом не через свою промежуточную природу, но через присущий ей характер движущей силы. *Эрос* есть порыв души, он «дает ей крылья», чтобы стремиться вверх; соответственно, потеря крыльев влечет за собой падение души вниз. По-гречески здесь присутствует игра слов *eros*, любовь, и *pteros*, крыло. Любовь заставляет покинуть земные условия, чтобы возвыситься над телами и миром. Душа обнаруживает, что она — источник этого движения и что присущее ей свойство двигать саму себя, быть самодвижущей (*αὐτοκίνητος*) — это доказательство ее бессмертия, ибо, если ничто внешнее не может остановить ее движение и заставить ее умереть, она бессмертна. Бессмертие здесь связано уже не с рождением, но с самодвижущим характером души. Желание или любовь, в качестве порыва души, возносящего ее вверх, то есть за пределы тел и космоса, обнаруживает, что в себе самой она бессмертна.

Источник *эроса* есть прекрасное, а его цель — бессмертие.

Этот любовный порыв может быть также «восторгом», экстазом или сумасшествием. Любовь есть безумие (*μανία*), подобно пророческому безумию, поэтическому вдохновению или безумию мистериальному⁶¹.

Чужд ли *эрос*, нагруженный в нашей западной цивилизации платоническими коннотациями, христианской *агапэ*? Или же христианство вобрало в свои размышления о божественной любви платонические элементы? Нельзя ли найти эту «запоздалую» любовь к Прекрасному в *Исповеди* святого Августина? Нет ли здесь того же желания любить не то, что преходит, но то, что пребывает, Вечное?

⁶¹ ПЛАТОН, *Федр* 244а.

2. Святой Августин: христианская любовь

Когда в десятой книге *Исповеди* святой Августин спрашивает себя, что значит любить Бога, его вопрос относится сперва к тому, «что» он любит, любя Бога:

«Что же, любя Тебя, люблю я? Не телесную красоту, не временную прелесть, не сияние вот этого света, столь милого для глаз, не сладкие мелодии всяких песен, не благоухание цветов, мазей и курений, не манну и мед, не члены, приятные земным объятиям, — не это люблю я, любя Бога моего.

И, однако, я люблю некий свет и некий голос, некий аромат и некую пищу и, некие объятия — когда люблю Бога моего; это свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека — там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветром, где пища не теряет вкуса при сытости, где объятия не размыкаются от пресыщения. Вот что люблю я, любя Бога моего»⁶².

То, с чем Августин сталкивается в первую очередь, — это чувства, через которые проявляется любовь к чувственным вещам. Но отрешенность от чувственных вещей и удовольствий незамедлительно сопровождается признанием аналогии между чувственными качествами и качествами божественной любви, воспринятыми посредством духовных чувств. Более того, эти качества приобрели, будучи применены к Богу, то, чего им недоставало: голос не замолкает со временем, аромат не развеивается ветром, и любовные объятия не размыкаются от пресыщения. Тело отвергнуто лишь для того, чтобы стать языком духа.

Затем Августин спрашивает небо и землю и все существа на них, не они ли — Бог:

«Я спросил землю, и она сказала: “Это не я”; и всё, живущее на ней, исповедало то же. Я спросил море, бездны и пресмыкающихся, живущих там, и они ответили: “Мы не бог твой; ищи над нами”. Я спросил у веющих ветров, и всё воздушное пространство с обитателями своими заговорило: “Ошибается Анаксимен: я не бог”. Я спрашивал небо, солнце, луну и звезды: “Мы не бог, которого ты ищешь”, — говорили они. И я сказал всему, что обступает двери плоти моей: “Скажите мне о Боге моем — вы ведь не бог, — скажите мне что-нибудь о Нем”. И они вскричали громким голосом: “Творец наш, вот Кто Он”. Мое созерцание было моим вопросом; их

⁶² Исповедь, X, VI, 8 (здесь и далее пер. М.Е. Сергеенко).

ответом — их красота (*interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*)»⁶³.

Красота здесь — это ответ творений, позволяющих познать Творца. Чтобы найти Бога, надо не просто превзойти их; они говорят нечто о Боге и, вовсе не являясь одним лишь препятствием в Его поисках, усиливают желание познать Его Самого по Себе.

Тот же поиск Творца через творения можно найти в комментариях на *Песнь Песней*, в которой возлюбленная «искала того, которого любит... и не нашла его» (Песн 3, 1), но, едва она «отошла» от стражей города, как «нашла того, которого любит» (Песн 3, 4).

Наконец, Августин обращается к себе самому, вопрошая: «Ты кто?», и отвечает: «Человек». Но и он сам — не Бог. «Итак, что же я люблю, любя Бога? — вновь спрашивает себя Августин, — Кто Он, пребывающий над вершинами души моей? Этой душой моей поднимусь к Нему. Я пропускаю ту силу, которая соединяет меня с телом и наполняет жизнью его состав». Восходя все выше и выше, он поднимается над самим собой и возвращается в самого себя: тогда и начинается исследование человеческой души, впечатлений чувств, воображения, понятий и обширных пространств памяти, чтобы найти Бога, который обитает там, даже пребывая за пределами всего. Ступени лестницы, ведущей к Богу, суть здесь способности души и сама душа, по ту сторону себя и в себе самой; ибо временные метафоры также неадекватны, как пространственные: нет такого места, где находится Бог. «Где же нашел я Тебя, чтобы Тебя узнать? Тебя не было в моей памяти до того, как я узнал Тебя. Где же нашел я Тебя, чтобы Тебя узнать, как не в Тебе, надо мной? Не в пространстве: мы отходим от Тебя и приходим к Тебе не в пространстве»⁶⁴. Бог не находится в каком-либо месте, ибо бестелесные сущие не локализованы в пространстве, как уже говорил Порфирий в *Сентенциях*⁶⁵. И десятая книга *Исповеди* завершается молитвой, обращенной к божественной Красоте:

«Поздно полюбил я Тебя, Красота, такая древняя и такая юная, поздно полюбил я Тебя! Вот, Ты был во мне, а я — был во внеш-

⁶³ Исповедь, X, VI, 9.

⁶⁴ Исповедь, X, XXVI, 37.

⁶⁵ Порфирий, Сентенции, 1 и 2.

нем и там искал Тебя, в этот благообразный мир, Тобой созданный, вламывался я, безобразный! Со мной был Ты, с Тобой я не был. Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе.

Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту мою; Ты сверкнул, засиял и прогнал слепоту мою; Ты разлил благоухание свое, я вдохнул и задыхаюсь без Тебя. Я отдал Тебя и Тебя алчу и жажду; Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем»⁶⁶.

Августин различает два пути, путь внешний и путь внутренний: первый — путь заблуждения, второй — тот, на котором Бог пребывает с ним, даже если он не с Богом, но потерялся в вещах, которые — не Бог.

Инициатива обращения принадлежит Богу, действия Которого описываются в чувственных терминах: Он кричит, сверкает, благоухает, дает вкусить Себя, прикасается, и Его голос, свет, запах, вкус и прикосновение достигают духовных чувств Августина.

Вот в чем различие с неоплатонизмом: божественная любовь выражается на языке тела, ибо речь уже не идет о плотском теле — и комментаторы *Песни Песней* позаботятся о том, чтобы предостеречь тех, кто читает ее в плотском, а не духовном смысле, — но о духовных чувствах. Перенос чувственного на духовное — не просто поэтическая метафора, как опрометчиво утверждают некоторые, но внутренний духовный опыт, опыт преображения тел Духом, основанный на вере в воскресение тел, преображенных в прославленные тела.

Конечно, мы встречаем те же метафоры в *Эннеадах* Плотина⁶⁷ или у Прокла⁶⁸, где они выражают единение души с Благом, прежде всего — метафору света, но в христианстве использование языка любви основано на воплощении Слова и Его воскресении. Бог восприял плоть, и эта святая человеческая природа Христа, божественной Личности, и есть объект любви. Исходя из этой веры в воплощение и воскресение, становится возмож-

⁶⁶ Исповедь, X, XXVI, 38.

⁶⁷ Ср. введение П. Адо в: Plotin, *Traité* 38 (Ennéade VI, 7), Paris, 1988, sur l'union mystique, terme de l'itinéraire de l'âme, pp. 57–69; N. BELAYCHE, *Les langages de l'expérience mystique chez Plotin // Cahiers d'Anthropologie religieuse*, Paris, Sorbonne, mars 1994, pp. 9–50; W. BEIERWALTES, *Denken des Einen*, ch. Henosis, Frankfurt am Main, 1985, S. 123–154.

⁶⁸ Ср. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen*, ch. "... In Allem eine unendliche Sehnsucht nach dem Licht des Einen", S. 254–280.

ным новое прочтение Священного Писания, в частности — *Песни Песней*: это то, что сделает Ориген. Не только духовные чувства открываются, но разнообразится смысл Писания: существует аллегорическое толкование любви возлюбленного и возлюбленной в *Песни Песней*.

III Любовь и страсть

1. Ориген: божественная *agape*

В *Прологе* к своему *Комментарию на Песнь Песней* Ориген ставит вопрос о смысловом различии между словом *amor (eros)*, которое скорее можно применить к плотской любви, и *caritas* или *dilectio (agape)*, обозначающем прежде всего духовную любовь. Это различие не является устойчивым, но *agape* удостоивается того, чтобы выступать в качестве определения божественной сущности в богословии святого Иоанна:

«Итак, и в этих и во множестве других мест ты обнаружишь, что Писание избегает слова *amor* и использует [слова] *caritas* и *dilectio*⁶⁹. Однако иногда, пусть и редко, оно называет любовь ее собственным именем и призывает и побуждает к ней души, например, когда оно говорит в *Притчах* о премудрости: “...люби (*adama*) ее, и она будет оберегать тебя... Высоко цени ее, и она возвысит тебя; она прославит тебя, если ты прилепишься к ней” (Притч 4, 6.8). Но и в той книжице, которая называется *Премудрость Соломона*, о самой Премудрости написано так: “...и стал любителем (*amator*) красоты ее” (Прем 8, 2)...

В той же книге, которую мы держим в руках, слово *amor* яснее ясного заменено на термин *caritas (amoris nomen caritatis vocabulo permutatum est)* там, где сказано: “Заклинаю вас, дочери Иерусалимские: если вы встретите возлюбленного моего, что скажете вы ему? что я изнемогаю от любви (*caritatis*)” (Песн 5, 8), — вместо того, конечно, чтобы сказать: я пронзена стрелой его любви (*amoris eius telo percussa sum*).

Стало быть, не имеет значения, говорится ли в божественных Писаниях *amor*, *caritas* или *dilectio*, разве что слово *caritas* ставится

⁶⁹ О термине *amor*, который Иероним использует при переводе Оригена, см. Н. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948, особенно pp. 84–90, и Т. BOLLELI, *Caritas. Storia di una parola // Rivista di Filologia e di Istruzione classica* (1950) 116–141.

настолько высоко, что даже Сам Бог называется *caritas*, как говорит Иоанн: “Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь (*caritas*) от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь (*caritas*)” (1 Ин 4, 7–8)» (In Cant., 22, 24 и 25)⁷⁰.

«Бог есть любовь», Христос также есть любовь-*caritas*, это одно из Его имен (ἐπινοία) по Оригену. Его также называют *amor* или *eros*. Основной сюжет *Песни Песней*, согласно Оригену, — это любовь Жениха, Христа, к Своей Невесте, Церкви, которая желает родить от Него.

Это красота Слова, проявляющаяся в красоте творений, порождает любовь в той, кого Оно любит, но своеобразие Оригена по сравнению с неоплатониками — в том, что он соединяет мотив красоты с мистической темой стрелы или раны любви на основе Ис 49, 2 (LXX): «и соделал Меня стрелою изостренною; в колчане Своем хранил Меня», — и Песн 2, 5: «я изнемогаю [букв.: ранена] от любви». Отец — это лучник, Сын — стрела, и благодаря ране, которую Он наносит душе, Он присутствует в ней и вызывает ее желание.

2. Григорий Нисский: *eros*, страсть любви или избыток любви
Григорий Нисский в *Беседах на Песнь Песней* объясняет, почему термин *eros* лучше, чем *agape*, передает избыток любви:

«...чего-либо большего к уразумению не могут ни найти, ни вместить и слух, и естество человека. И потому-то, что всего сильнее производит в нас удовольствие (разумею страсть любви (ἐρωτικὸν πάθος), то Соломон загадочно предположил изложению догматов, давая через это знать, что душе, возводящей взор к недоступной красоте Божественного естества, надлежит настолько возлюбить (ἐρᾶν) его, насколько тело имеет привязанности к сродному (συγγενές) и соплеменному, переменяв, впрочем, страсть в бесстрастие, так чтобы, по угашении всякого телесного расположения, от одного духа воскипало в нас любовью (ἐρωτικῶς) сердце» (Oratio I, 773 BC)⁷¹.

Выбор термина *eros* для обозначения божественной любви предполагает неадекватность человеческого языка для выражения того, что превосходит человеческую природу, а также сим-

⁷⁰ ОРИГЕН, Комментарий на Песнь Песней (SC 375, Paris 1991, p. 107–111).

⁷¹ GREGORII NYSSENI, In Santicum Canticorum, ed. H. Langerbeck, in Gregorii Nysseni Opera (GNO), vol. VI, Hom. Cant. I, p. 27, 6–13.

волицеский характер этого термина, который выбран, чтобы передать неистовость, присущую самому этому избытку. Но подобно тому, как существует соприсродность между эротической страстью и вожденным телом, существует и соприсродность между *эросом* и недоступной красотой божественной природы, которую он любит, между тем как она придает ему свой бесстрастный характер.

Желание божественной красоты одновременно неистово и бесстрастно, оно пылает одним лишь пламенем Духа. Метафоры жгучего пламени или стрелы, ранящей душу до самой глубины, были переняты всей мистической литературой от великого Александрийца или епископа Ниссы до Кармеля:

«Поэтому сложившая покрывало с очей чистым оком взирает на неизреченную красоту Жениха, и вследствие этого уязвлена телесною и разожженною стрелою пламенной любви (τοῦ ἔρωτος); потому что усиленная любовь называется пламенною (эросом) (ἐπιτεταμένη ἀγάπη ὁ ἔρωσ λέγεται)» (Oratio XIII, 1048C)⁷².

Термин *eros* выражает интенсивность любви, пылающей, как страсть, но не противопоставляется любви.

3. Ориген и Григорий Нисский: плотская любовь и духовная любовь

Ориген, как и Григорий Нисский, противопоставляет не *eros* и *agape*, но духовную любовь и плотскую любовь. То, что эротическая лексика *Песни Песней* передает брачную любовь к Богу, ускользает от того, кто не любит Бога духовной любовью. В своей *первой беседе на Песнь Песней* он пишет:

«Тому, кто знает, как духовно внимать Писанию, или не знает, но, по крайней мере, желает знать, необходимо, стало быть, изо всех сил стремиться к тому, чтобы не жить по плоти и крови, благодаря чему он сможет стать достойным духовных тайн и, если выразиться несколько дерзновеннее, духовной страсти или любви, ибо есть и духовная любовь... Никем не могут владеть две любви. Если ты — любитель плоти, то не постигаешь любви к духу»⁷³.

Фундаментальное противопоставление проводится между двумя видами любви, любовью к Богу и любовью к себе, любовью духовной и любовью плотской. Лишь духовный человек, чья

⁷² GREGORII NYSSENI, Hom. Cant. XIII, GNO VI, p. 383, 6–9.

⁷³ ОРИГЕН, Беседы на Песнь Песней I, 2 (SC 37 bis, Paris, 1966, p. 64–65).

любовь — духовная, а не плотская, способен понять духовный смысл Писаний. Лишь душа, которая «как Невеста, причастна чувствам Жениха», может испытывать чувства Невесты, говоря: «*Да лобзает он меня лобзанием уст своих!*» (Песн 1, 1), и упокоиться, подобно святому Иоанну, «у груди» Жениха (ср. Песн 1, 12).

Применение метафоры брачной любви к церковной душе — «ты, невеста, ты, церковная душа»⁷⁴ — нуждается в ином прочтении текста *Песни*, тропологическом или моральном толковании, требуемом заповедью любви к Богу, Которого следует любить превыше всего. Любви присущ порядок: любовь к Богу, любовь к братьям и, наконец, любовь к врагам. «Люби и Бога, но люби Его не как кровь и плоть, но как дух, ибо “соединяющийся с Господом есть один дух с Господом”⁷⁵. Стало быть, любовь упорядочена в совершенных»⁷⁶.

Таким образом, не только любовь является духовной, но тот, кто любит Бога, составляет один дух с Ним: *unus spiritus* (один дух) из 1 Кор 6, 17 станет излюбленным выражением, указывающим на единство с Богом, в цистерцианской мистике святого Бернарда и Гийома из Сен-Тьерри, комментировавших *Песнь Песней*.

Во *второй беседе на Песнь Песней* Ориген возвращается к теме двух типов любви, присущих душе в зависимости от их объекта — Бога или всего остального, что не есть Он.

«Одно из душевных движений — это любовь, которой мы хорошо пользуемся, чтобы любить, если любим премудрость и истину; когда же наша любовь опускается до худшего, мы любим плоть и кровь. Ты, стало быть, как духовный, в духовном смысле слушай, как поются любовные слова, и учись движению твоей души и пыл естественной любви переносить на лучшее, согласно сказанному: “Люби ее [т.е. Премудрость], и она будет оберегать тебя... Высоко цени ее, и она возвысит тебя”⁷⁷»⁷⁸.

Платоническая или неоплатоническая идея любви как движения души вверх (к Благу) или вниз (к злу или материи) приме-

⁷⁴ Ориген, Беседы на Песнь Песней I, 10 (р. 77).

⁷⁵ 1 Кор 6, 17.

⁷⁶ Ориген, Беседы на Песнь Песней II, 8 (р. 93).

⁷⁷ Притч 4, 6.8. В Септуагинте используется глагол ἔράω: ἐράσθητι αὐτῆς (люби ее). Ориген, Комментарий на Песнь Песней, 68, 26.

⁷⁸ Ориген, Беседы на Песнь Песней II, 1 (р. 80).

на здесь к любви по отношению к Премудрости или к плотским вещам. Но единственным объектом духовной любви должен быть Бог или Премудрость, – направленная на нее любовь может увлечь за собой естественную любовь, вознеся ее вместе с собой и вобрав ее в себя.

Вся концепция аскезы раскрывается здесь до конца: речь не идет только о том, чтобы отсечь дурные страсти, но и о том, чтобы одухотворить страстное движение любви, направив ее на Бога. Таким образом именно Премудрость «будет оберегать» душу и «возвысит» ее в этом движении вверх.

Григорий Нисский воспроизводит концепцию Оригена об использовании естественной страсти в любви к Богу в своих *Беседах на Песнь Песней* в связи с той же цитатой из Притч 4, 6.8, касающейся Премудрости:

«Полюби ее, и она сохранит тебя, оградит ее, и она вознесет тебя; почти ее, чтобы она обняла тебя»...Итак, поскольку говорит Премудрость: возлюби (ἀγαπήσον), насколько можешь, от всего сердца и от всей силы, и пожелай, насколько вменяешь, то осмеливаясь присовокупить к этим словам и следующее: возлюби пламенно (ἐράσθητι), потому что у бесплотных неукоризненна и бесстрастна эта страсть, как Премудрость говорит в притчах, предписывая пламенную любовь к Божественной красоте»⁷⁹.

Любовь к Богу есть бесстрастная страсть: все, что соприкасается с божественным, как пресветлый Мрак, выражается через оксюмороны или парадоксы.

4. Дионисий Ареопагит: божественный *эрос* (θεῖος ἔρως) в трактате *О божественных именах*

Мы вновь столкнемся с той же цитатой из *Притч* в том месте *Божественных имен*⁸⁰, где Дионисий Ареопагит оправдывает свой выбор термина *eros* для обозначения любви к Богу, возражая тем, кто придирается к словам, не вникая в их смысл:

«И да не подумает кто-нибудь, что мы вопреки *Речениям*⁸¹ почитаем имя Любовь (ἔρως). Ведь, в самом деле, неразумно и глупо, мне кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи. Это не свойственно людям, желающим уразуметь божественное, но при-

⁷⁹ GREGORII NYSSENI, Hom. Cant. I, GNO VI, p. 23, 7–10.

⁸⁰ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах*, IV, 11–12, 708С–709С (здесь и далее пер. Г. М. Прохорова).

⁸¹ *Речения* (*logia* по-гречески) – это слова Священного Писания.

суше лишь тем, кто воспринимает одни звуки, а их смысл в свои уши для восприятия извне не допускает и знать не желает, что такое-то выражение означает...

Чтобы не показалось, однако же, что мы говорим это, отступая от божественных Речений, пусть те, кому не нравится имя Любовь, послушают следующее: “полюби ее, и она сохранит тебя”, “огради ее, и она вознесет тебя; почти ее, чтобы она обняла тебя”⁸², и прочее, что богословие поет, используя образ любви».

Но Дионисий не ограничивается словами Священного писания, он цитирует также Игнатия Антиохийского, а это показывает, что он читал *Комментарий на Песнь Песней* Оригена:

«Ведь и некоторым нашим священнословам⁸³ даже более божественным представляется имя Любовь (ἔρως), нежели имя Приязнь (ἀγάπη)⁸⁴. Пишет ведь и божественный Игнатий: “Моя любовь распялась”⁸⁵. И во введениях к Речениям ты найдешь, как кто-то говорит о божественной Премудрости: “Я был влюбленным в Ее красоту”⁸⁶. Так что не будем бояться имени Любовь, и да не смутит нас никакое касающееся этого устрашающее слово. Ибо мне кажется, что богословы почитают одинаковыми имена Приязнь и Любовь, но к божественному применяют главным образом имя Истинная Любовь — из-за нелепого предрассудка определенного рода людей.

Хотя не только нами, но и самими *Речениями* Истинная Любовь воспевается подобающим божественному образом, большинство, не вмещая единовидность именованного Бога Любовью, соскользнуло к сообразному им самим частичному, имеющему в виду тело, раздельному пониманию любви, являющейся на деле не любовью, но ее образом, или скорее отпадением от Истинной Любви. Ибо большинство не может вместить объединяющей силы⁸⁷ божествен-

⁸² Притч 4, 6–8.

⁸³ Следует различать «священнословов» (*hierologoi*), таких как Игнатий Антиохийский, и «богословов» (*theologoi*), то есть авторов библейских книг, таких как автор *Книги Премудрости*.

⁸⁴ О различии между *eros* и *agape* см.: J. M. RIST, A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius // *Vig. Christ.* 20 (1966) 235–243, перепечатано в *Platonism and its christian heritage*, Variorum reprints № 221, 1985, XVI. О любви см. G. HORN, Amour et extase d’après Denys l’Aréopagite // *RAM* 6 (1925) 278–289.

⁸⁵ Игнатий Антиохийский, К Римлянам, 7, 2: Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται. Ср. Гал 5, 24; 6, 14 и Ориген, *Комментарий на Песнь Песней* 71, 25.

⁸⁶ Прем 8, 22.

⁸⁷ Сообразный Единому (*О божественных именах* = БИ 709В) характер термина *eros* соответствует «единовидности именованного Бога Любовью»

ной единой Любви. Почему многим и кажется совершенно неприменимым имя, прилагаемое к божественной Премудрости для того, чтобы возвести их и устремить к познанию Истинной Любви и таким образом прекратить возмущение им.

Низкого ума люди часто думают также, что речь идет о чем-то нашем и непристойном в кем-то сказанных заслуживающих лучшей оценки словах: «*Напала на меня приязнь к Тебе, как приязнь к женщинам*»⁸⁸. А те, кто правильно слышит божественное, увидят, что, изыскав божественное, священные богословы в имена Приязнь и Любовь вкладывают один и тот же смысл».

Дионисий проводит различие между «частичной любовью», которая привязывается к одному лишь телу, и «истинной любовью», которая исключительна. И именно этого аспекта исключительности любви большинство не понимает. Дионисий защищает требование исключительной любви, выраженное во *Второзаконии* (6, 4), но окрашенное неоплатонической мыслью о Едином.

Ориген и Григорий использовали термин *эрос*, говоря о любви к Богу, Дионисий Ареопагит сделал еще один шаг, воспроизведя в *Божественных именах* неоплатонический анализ *эроса*. Речь идет не просто об усвоении языческой лексики любви, но о введении в христианское богословие неоплатонической концепции *эроса*.

А. Эрос цикличен

«Слово Истины прямо скажет и то, что Сам, являющийся Причиной всего, по сверхмерной благодати любит все, творит все, все совершенствует, все сохраняет, все возвращает и является Сам божественной доброй Любовью (ὁ θεὸς ἔρωσ) к добру ради добра»⁸⁹. Ибо сама добротворящая Любовь к сущему, с избытком предсуще-

(БИ 709С) и ее «объединяющей силе» (БИ 709D).

⁸⁸ 2 Цар 1, 26: «*любовь твоя была для меня превыше любви женской*». Речь идет о дружбе Ионафана к Давиду. Используемый здесь термин — это ἀγάπησις.

⁸⁹ Ср. БИ 708В2. Это утверждение в *Божественных именах* может восходить к Энн. VI, 7 [38], 23: «Если существо желает жить, существовать, действовать, то желает всего этого не насколько все это мысль и ум, а насколько — благо, насколько все это и истекает из Блага, и в него же возвращается». Латинский перевод: «et est divinus amor, bonus boni propter bonum» (и есть божественная любовь — благая, к Благу, по причине Блага), — подчеркивает это циклическое движение Любви вокруг Блага.

ствуя в Добре, не позволила Себе бесплодно остаться в Самой Себе и подвигла Себя действовать для преизбыточного порождения всего» (БИ IV, 10, 708B).

Любовь есть порождающая сила, присущая Благу. Плотин не говорит, что сила, подталкивающая Благо к тому, чтобы выйти за свои пределы, — это любовь, но он говорит, что всякое сущее, достигающее своего совершенства, порождает, что Благу свойственно «распространять» или сообщать себя.

Предельное дерзновение Дионисия состоит в демонстрации того, что «божественная любовь» внутренне присуща Благу. Это не просто Благо, которое является объектом стремления (ἐφ'ετόν), любви (καὶ ἐραστόν) и приязни (καὶ ἀγαπήτόν), и дело не только в том, что благодаря ему все сущие любят друг друга, надо дойти до утверждения, что Причина всего есть «божественная добрая Любовь» (ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθός). Именно *eros* приводит Благо в движение и подталкивает его к порождению.

Чуть далее Дионисий говорит о «круге любви», исходящем из Блага и возвращающемся к Благу в том великом движении исхождения-обращения, которое характеризует неоплатоническую мысль:

«В чем преимущественно и проявляется Его бесконечная и безначальная божественная Любовь (ὁ θεῖος ἔρως), как некий вечный круг, по которому посредством Добра, из Добра, в Добре и в Добро⁹⁰ совершается неуклонное движение, в одном и том же одним и тем же образом всегда происходящее, пребывающее и возобновляющееся» (БИ IV, 14, 712D-713A).

Если существует «первый круг» Ада, как называет это Солженицын вслед за Данте, существует также и «круг любви», охватывающий всю вселенную своей любящей силой.

В. Эрос анагогичен

Что касается Дионисия, он выбрал имя *eros*, выражающее любовную страсть Бога, не только потому, что, как неоднократно утверждали, неподобные символы лучше передают реальность, выходящую за пределы подобного и неподобного — то есть ради отрицательного богословия, — но потому, что в неистовости *эроса* есть иррациональность, которая может быть истолкована «в нижнем регистре» как животная страсть или «в

⁹⁰ Ср. БИ IV, 10, 705C; 12, 709D.

верхнем регистре» как страсть ангельская — стало быть, по ту сторону ума.

В самом деле, стремясь показать, как по аналогии с человеческими или животными страстями можно говорить об ангельских страстях, Дионисий заявляет применительно к вожделению, то есть к «безрассудной власти телесного желания, толкающей всякое животное к чувственно вожделенному», что, когда мы приписываем вожделение ангелам, «его следует понимать как *божественную любовь к превышающей слово и разум Невещественности* и неуклонное и неослабное *желание* сверхсущественно чистого и бесстрастного созерцания и поистине вечной умственной *причастности* этому чистому высочайшему сиянию и незримому творящему прекрасное Благолепию»⁹¹.

Божественная любовь к невещественности, превышающей слово и разум (θεῖος ἔρωσ), желание созерцания (ἔφεσις τῆς θεωρίας) и причастности (κοινωνία) — таковы три характеристики любви у разумных существ, причем ангельская любовь имеет тот же циклический⁹², экстатический⁹³ и объединяющий характер, что и любовь человеческая. Таким образом, этим ангельским сущностям присуща любовь, превышающая человеческие разум и чувства, любовь, благодаря которой они «простираются... к вершине в усердии божественной и неколебимой любви»⁹⁴.

Любовь *анагогична*, ибо устремлена вверх, *циклична*, ибо охватывает все, и она *обращает*, ибо заставляет все вернуться к Богу.

Если любовь есть сила, благодаря которой вселенная возвращается к Богу, ее источнику и цели, то именно ближайšie к Богу существа более всего воспламенены Его любовью, как Серафимы, и, следовательно, еще сильнее влекут вселенную к Богу.

Ангелы тем сильнее пылают божественной любовью (θεῖος ἔρωσ), чем ближе они к божественной Красоте: первый круг из

⁹¹ НИ II, 144AB, SC 58 bis, Paris, 1970, p. 82.

⁹² Ср. БИ IV, 17, 713D; НИ VII, 4, 209D; XV, 4, 333A.

⁹³ Ср. БИ IV, 13, 712A.

⁹⁴ НИ IV, 180A, SC 58 bis, p. 95.

Серафимов, Херувимов и Престолов образует хоровод вокруг Бога, наподобие Ангелов и святых в раю у Фра Анджелико.

С. Эрос эксталичен

Что касается истинно влюбленного, это уже не Сократ, но святой Павел, «поистине божественный муж» (ὁ θεῖος ἀνὴρ) и «поистине любящий» (ἀληθῆς ἐραστής), а предмет его любви – Христос. В тех двух местах, где Дионисий говорит о Павле, он подчеркивает сверхрациональный характер любви Павла:

«Почему и великий Павел, будучи одержим божественной Любовью, приобщившись Ее устремляющей вонне силы, сказал божественными устами: “*И уже не я живу, но живет во мне Христос*” – как поистине любящий, “*исступив из себя*” (ἐξεστηκώς), как он сам говорит, “*к Богу*” и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной»⁹⁵.

Экстаз – это одновременно самоисступление любящего, который живет жизнью любимого, а также самоотдача до такой степени, что любящий более не владеет собой, но весь принадлежит любимому. Любящий «вне себя», он «уже не владеет собой», экстаз – это еще и безумие⁹⁶:

«Это сверхъестественно уразумев, поистине божественный муж, общее наше и наставника солнце, и сказал: “*Немудрое Божие премудрее человеков*”, – не только потому, что всякая человеческая мысль есть какой-то обман по сравнению с божественными совершеннейшими разумениями с их твердостью и непоколебимостью, но и потому, что для богословов обычно применять к Богу отрицания в обратном смысле. Так, и всесветлый свет Изречения называют невидимым; Многопетого и Многоименного они называют Неизреченным и Безымянным; повсюду Пребывающего и во всем Обнаруживаемого – Непостижимым и Ненаходимым. Таким же образом, говорят, и ныне божественный апостол воспевает мнимую “*глупость Божию*”: то, что в ней кажется странным и нелепым, он возвел к *невыразимой, предшествующей всякому слову истине*»⁹⁷.

⁹⁵ БИ IV, 13, 712A; ср. Гал 2, 20 и 2 Кор 5, 13. 15.

⁹⁶ В XIV в. к теме безумной любви вновь обратится Николай Кавасила в *Жизни во Христе*: «Или кто из добрых имел такую безумную любовь (ἔρωτα μανικόν), чтобы, претерпев раны от любимого, не только перенести их по причине любви, не только сохранить любовь к неблагоприятному, но и самые раны эти предпочитать всему?» (VI, 16, 1.4; SC 361, Paris, 1990, pp. 32–53). См. также Р. Евдокимов, *L'amour fou de Dieu*, Paris, 1973.

⁹⁷ БИ VII, 1, 865B; ср. 1 Кор 1, 25.

Божественный *eros*, согласно Ареопагиту, ученику святого Павла, — это экстаз и безумие.

Что следует отметить, так это использование цитаты из *Послания к Галатам* «...и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2, 20) для определения экстаза. Экстаз у Дионисия — христологический и потому христианский, вопреки тому, что об этом слишком часто утверждали. И если экстаз свойственен любви, тогда сама любовь не отсутствует на страницах *Мистического богословия*, где Дионисий говорит нам, что необходимо, вслед за Моисеем, восходящим на Синай, «выйти за пределы всего и из себя» — фраза, которая в сочинениях святого Хуана станет путеводной нитью для вхождения в «таинственный мрак неведения».

IV

Распятая любовь

Приписывая Богу *eros*, Ориген и Дионисий Ареопагит ссылаются на Игнатия Антиохийского, который был первым, кто имел радикальную интуицию распятого *эроса*.

В своем *Послании к Римлянам*, написанном в Смирне, Игнатий Антиохийский просит их не противиться его мученичеству: «Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измельют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым»⁹⁸.

Мученичество имеет евхаристический смысл: тело и кровь отдаются ради причастия. Это совершенная *agape* Сына к Отцу и ради людей, а также *agape* людей к Богу и друг к другу. В этом чистом приношении вера и любовь находят свое осуществление, ибо осуществление веры есть богосозерцание, а осуществление любви — мученичество. С поразительным лаконизмом Игнатий связывает веру и любовь, с одной стороны, и тело и кровь Христову, с другой, придавая любви непосредственно жертвенный характер: «Утвердите себя взаимно в вере, которая есть плоть Господа, и в любви, которая есть кровь Иисуса Христа», — пишет он траллийцам (VIII, 1).

Осуществление любви, мученичество есть осуществление

⁹⁸ Игнатий Антиохийский, К Римлянам, IV, 1.

sequela Christi (следования за Христом): «Тогда я буду поистине учеником Христа, — продолжает Игнатий, — когда даже тела моего мир не будет видеть»⁹⁹. Он неустанно молит:

«...простите мне, братья! Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть. Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру. Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком Божиим. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего. Кто сам имеет Его в себе, тот пусть поймет, чего желаю, и окажет сочувствие мне, видя, что занимает меня»¹⁰⁰.

Через мученичество Игнатий возродится для жизни, для чистого света; он будет «человеком», «новым человеком» из *Послания к Ефесянам* (4, 24) и подражателем страданий Бога (μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου)¹⁰¹. И чтобы объяснить свою просьбу, он добавляет:

«Живой пишу вам, горя желанием умереть. Моя любовь распялась (ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται), и нет во мне огня, любящего вещество, но вода живая, говорящая во мне, взывает мне изнутри: “иди к Отцу”. Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И пития Божия желаю, — крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная (ὁ ἐστὶν ἀγήατη ἄφθαρτος)»¹⁰².

Эрос здесь обозначает прежде всего плотскую любовь, то есть любовь к земной жизни или «огонь, любящий вещество». Это сораспятие Христу, о котором говорит святой Павел в *Послании к Галатам* применительно к христианам: «Но те, которые Христовы, *распяли плоть* со страстями и *похотями*» (Гал 5, 24), — или к себе самому: «для меня мир *распят*, и я для мира» (Гал 6, 14). Ученик Христа распинает свою плоть с ее желаниями. Но посредством этого распятия того, что в нем тленно, ему дается благодать подражания Тому, Чья любовь нетленна. Через распятие *эроса* он подражает распятию Того, Кто есть *аганэ*.

Но можно понять *эрос* и в ином смысле, и так его и поняли

⁹⁹ Игнатий Антиохийский, К Римлянам, IV, 2.

¹⁰⁰ Игнатий Антиохийский, К Римлянам, VI, 2–3.

¹⁰¹ Следует отметить, что это первое в христианской литературе использование выражения «страдание» или «страсть Бога» применительно к Страстям Христовым.

¹⁰² Игнатий Антиохийский, К Римлянам, VII, 2–3.

Ориген и, вслед за ним, Дионисий Ареопагит¹⁰³, которые цитируют это место из Игнатия Аонтиохийского: распятый *эрос* есть Иисус. Когда Игнатий говорит: «моя любовь распялась», — он говорит об Иисусе.

Вообще говоря, что означает это распятие *эроса*?

Ученики Иисуса распинают свой *эрос*, но это распятие *эроса* не только не умерщвляет его, но преображает и оживляет: желание мученичества — это ненасытное желание. Если Игнатий уже не испытывает потребности в вещах этого мира, его желание нетленных вещей растет и усиливается. И это желание проходит через смерть, которая вызывает уже не страх, но желание, как условие обретения этих желанных благ.

Ученик Христа понимает, что смерть и распятие желания желанны ради достижения высших и еще более желанных благ. Более того, он понимает, что его самая чистая и подлинная любовь — это любовь к кресту, и что распятие желания — это освобождение желания, преодолевающего ограничения пространства и времени, чтобы устремиться непосредственно к тому, что не имеет ни предела, ни меры. Желание уже не может устремляться к смертным и тленным вещам, лишь к бессмертным и нетленным; и смерть, вовсе не являясь пределом для любви любящих, которые абсолютизируют свою любовь, утверждая ее в момент смерти, есть одновременно знак величайшей любви и победа над смертью.

Желание смерти, причем смерти на кресте, основывается на твердой вере в воскресение как триумф над смертью. Именно вера прибывает христианина душой и телом к кресту Христа, и именно крест собирает верующих, объединяя тех, кто далеко, и тех, кто близко:

«...я узнал, что вы непоколебимо тверды в вере, как будто пригвождены ко кресту Господа Иисуса Христа и плотью и духом, утверждены в любви (ἐν ἀγάπῃ) кровью Христовою... Сын Божий... истинно распят был за нас плотью при Понтии Пилате и Ироде четверовластнике (от сего-то плода, то есть богоблаженнейшего страдания Его и произошли мы), чтобы через воскресение на веки *воздвиг-*

¹⁰³ Ориген, Комментарий на Песнь Песней, Пролог, 3; Псевдо-Дионисий Ареопагит, БИ, IV, 12, 710.

*нуть знамение*¹⁰⁴ для святых и верных своих, как между иудеями, так и язычниками, совокупленных в едином теле Церкви Своей»¹⁰⁵.

И снова *agape* связывается с кровью Христовой, любовь жертвенна и евхаристична, и плод креста есть евхаристическое причастие и единство тех, кто в нем участвуют.

Заключение Путь, знак и плоды любви

Что любовь всегда жертвенна, об этом напоминает святой Павел в *Послании к Ефессянам*, говоря: «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви (*περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ*), как и Христос возлюбил нас и *предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное*¹⁰⁶» (Еф 5, 1–2); и далее, в связи с брачной любовью он повторяет: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее...» (Еф 5, 25).

Признаком, по которому узнается любовь, является самоотдача, и если для того, чтобы узнать любовь, нужен признак, то это потому, что есть много иллюзий относительно того, что такое любовь, и много лжи в заявлениях о любви. *Поэтому возникает вопрос о подлинности любви.* Критерий, позволяющий отличить истинную любовь, есть полная самоотдача, а это не что иное, как экстаз или жертвоприношение. Признак, по которому узнается любовь — это знак креста, а плод креста есть общность и единство.

Если признак любви — это самоотдача, то плоды любви — это доброта, терпение, кротость, радость, мир. Любовь внутренне присуща всем добродетелям, как их форма, и без нее ничто не имеет пользы, как повторяет святой Павел в своем гимне любви (1 Кор 13).

Эти плоды любви суть плоды Духа, который «излил любовь в наши сердца» (ср. Рим 5, 5), ибо это Дух заставляет любовь рождаться, расти и распускаться в наших сердцах; и любовь облагораживает сердце, ибо именно любя сердце облагораживается.

¹⁰⁴ Ср. Ис 5, 26.

¹⁰⁵ Игнатий Антиохийский, К Смирнянам, I, 1–2.

¹⁰⁶ Ср. Пс 40, 7.

Эти плоды Духа суть плоды любви Возлюбленного и Возлюбленной, Христа и Церкви или души в райском саду их любви. Все становится языком любви: сад с его плодами, цветущие гранат и виноградная лоза, нарцисс и лилия долины, благоухание нарда, мирры и алоэ. И в этой символике духовной любви, говоря о которой комментаторы ограничиваются тем, что следуют за духовным смыслом *Песни Песней*¹⁰⁷, само тело влюбленных и его члены — шея, живот, губы и глаза — символизируют один из аспектов любви, которая единственна, как Единственный, единственна, как голубица.

¹⁰⁷ Книга С. YANNARAS, *Variations sur le Cantique des Cantiques*, Paris, 1992 представляет современную православную точку зрения. Он настаивает на центральном значении эроса: «Метафизика тела и плоть метафизики, эрос» (р. 107).

ГЛАВА IX
БОГ ВСЯКОГО УТЕШЕНИЯ
УТЕШЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ И У ПРОРОКОВ

Заключенного в тюрьму Боэция посещает дама Философия, которая приносит ему божественное утешение — одновременно обращение и теодицею.

Обращение, направляющее желание к истинному счастью, а познание — к единственной реальности, к свободе за пределами темницы этого мира:

Superata tellus
Sidera donat

Победив все тягости земные
Звезд достигнете!

Оправдание Провидения, которое не может оставить на произвол Судьбы или слепого Случая того, кто избрал Благо, *Утешение философией*¹⁰⁸ есть познание, восходящее к универсальному, обнаруживающее сокровенный космический порядок и уже во времени усваивающее точку зрения вечности.

Это возвышение разума к божественной точке зрения есть философское утешение, но что такое утешение пророческое?

В голосе пророков Ветхого Завета нам слышно утешение другого рода, утешение от «*Бога всякого утешения*», Который открывает Свои собственные глубины, говоря к сердцу любимого Им человечества.

¹⁰⁸ В философии утешение основано на надежде жить после смерти вместе с блаженными (*Федон* 115d). Утешать своих близких — обязанность философа (ср. Цицерон, Тускуланские беседы III, 76; Сенека, Письмо 95, 65, говорящее о *grasertio, suasio, consolatio et exhortatio* (наставлении, убеждении, утешении и ободрении)). Близок к философу и поэт, сочиняющий утешительные стихотворения. Плутарх пишет «утешительные» послания: *Consolatio ad Apollonium, Consolatio ad Liviam, Consolatio ad uxorem* (Утешительные послания к Аполлонию, Ливии и жене). Император Юлиан пишет *Послание к Гимерию*, у которого недавно умерла молодая жена. По мнению Биде, авторство этого письма спорно.

Последнее из античных сочинений, посвященных утешению, — это *Утешение философией* Боэция, написанное им в тюрьме. Боэций, хотя и был христианином, пытается найти утешение скорее в неоплатонических, чем христианских размышлениях о желании блаженства в Боге. Ср. франц. перевод с введением Марка Фумароли, *Consolation de la Philosophie*, Paris, 1989.

I

Утешение Израиля

1. Книга утешения Израиля¹⁰⁹

«Утешайте¹¹⁰, утешайте народ Мой, говорит Бог ваш; говорите к сердцу Иерусалима (אָמַר אֱלֹהִים נַחֲמוּ נַחֲמוּ עַמִּי יְאֹמַר אֱלֹהִים – *naḥamu, naḥamu 'amī yo'-mar 'Elohekem*)» (Ис 40, 1–2).

Стих, открывающий 40-ю главу книги пророка *Исаии*, дает название главам 40–55, которым было дано заглавие *Книга утешения Израиля*. Падение Вавилона близко, и пленение еврейского народа подходит к концу. Пророк возвещает угнанным конец изгнания, который станет новым исходом: «Глас вопиет¹¹¹: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему» (Ис 40, 3).

Пророки могут приготовить путь Господу, но в действительности это Сам Бог «прокладывает дороги в пустынях» – в пустынях земли и сердца. Это Он открывает путь к возвращению из Вавилона в Иерусалим, как Он заставил разойтись воды Красного моря перед евреями, бежавшими из Египта. «И явится слава Господня, и узрит всякая плоть» (Ис 40, 5), как она была явлена и при первом Исходе (Исх 13, 21).

Одна из типичных ситуаций безутешности – это изгнание, плен в чужой стране, и утешение выступает сперва как освобождение и возвращение угнанных на родину.

Пророческое служение есть служение утешения. Пророки «говорят к сердцу» Иерусалима от имени Бога, как Сам Бог

¹⁰⁹ Ср. E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah. Translated from a critically revised Hebrew Text with Commentary*, vol. I–II, Dublin, 1943; C. R. NORTH, *The second Isaiah. Introduction, Translation and commentary to Chapters XL–LX*, Oxford, 1967; J. BEGRICH, *Studien zu Deuteronesaja*, München, 1963.

¹¹⁰ «*nḥm*», *утешать* буквально значит: «позволить испустить глубокий вздох облегчения». Это слово встречается в 40–50 главах Исаии девять раз, как бы отвечая на стенания *Плача Иеремии* (Плач 1, 2, 9, 16–21; 2, 13). Ср. H. J. СТОЕВЕ. «*nḥm pi, trösten*» // ТНАТ II, 59–66; H. VAN DYKE PARUNAK, *A Semantic Survey of NHM* // *Bibl.* 56 (1975) 512–532; Simian-Yofre, *NHM* // *TWAT*, Bd. V, 1956, col. 366–384.

¹¹¹ В переводе Септуагинты: «глас вопиющего в пустыне» – текст, который Мф 3, 3, Мк 1, 3, Лк 1, 76 и Ин 1, 23 отнесут к Иоанну Крестителю, предтече Мессии.

увлекает неверную жену, чтобы отвести ее в пустыню и там «говорить к сердцу ее» (Ос 2, 16).

В этом обращении «к сердцу» есть совершенно супружеская интимность и нежность. Пророк выполняет это служение «утешителя» в качестве друга Жениха, как Иоанн Креститель, но он должен самоустраниться перед Христом, Словом и божественным Женихом, Который один говорит к сердцу Своей Невесты, ибо Он знает Ее и Она принадлежит Ему.

«Утешайте, утешайте народ Мой... (נַחֲמוּ נַחֲמוּ עַמִּי — *naḥamu, naḥamu 'amī*): подчеркнутое повторение этого божественного императива в *Книге утешения Израиля* — это ответ на «плач» дщери Сиона:

«...утешителя у меня нет (אֵין מְנַחֵם לִי — 'ên menaḥḥem lî)».

Иерусалим подобен принцессе, сосланной на каторгу, она брошена, она в грязи, лишена своих князей, у нее нет утешителя¹¹²:

«Горько плачет он ночью, и слезы его на ланитах его. *Нет у него утешителя* из всех, любивших его»...

«Сион простирает руки свои, *но утешителя нет ему*. Господь дал повеление о Иакове врагам его окружить его; Иерусалим сделался мерзостью среди них»¹¹³.

Таков плач опустошенного и оскверненного Иерусалима, который преподносит всем свое страдание как насланное на него Яхве:

«Да не будет этого с вами, все проходящие путем! взгляните и посмотрите, есть ли болезнь, как моя болезнь, какая постигла меня, какую *наслал на меня Господь* в день пламенного гнева Своего?»¹¹⁴.

Божественный гнев, справедливо поразивший неверную жену, становится нестерпимым поводом к возмущению, когда он уничтожает Невинного. Невинность Праведника провоцирует возмущение: за что «подобное страдание»?

Страдание дщери Иерусалима столь велико, что кажется безутешным, а ее глубочайшая рана — неисцелимой:

«Что мне сказать тебе, с чем сравнить тебя, дщерь Иерусалима?»

¹¹² Плач 1, 16: «ибо далеко от меня утешитель, который оживил бы душу мою».

¹¹³ Плач 1, 2.9.16.17.21.

¹¹⁴ Плач 1, 12.

чему уподобить тебя, чтобы *утешить тебя*, дева, дочь Сиона? ибо рана твоя велика, как море; кто может исцелить тебя?»¹¹⁵.

Ответом на этот избыток страдания, чистого или нечистого, и является пророческое утешение: «Говорите к сердцу¹¹⁶ Иерусалима и возвещайте ему, что исполнилось время борьбы его, что за неправды его сделано удовлетворение...» (Ис 40, 2).

Утешительная весть — это прощение грехов, прощение, которое не является просто забвением прошлых проступков, но, как в случае с Гомерью, прелюбодейная жена принимается обратно своим мужем, пророком Осией, и девственный характер любви обретается заново, как во время помолвки.

Иерусалим — и всякая душа, вместе с ним заново проживающая историю спасения, — испытал полную оставленность, в своем падении он лишился всякого утешения со стороны тех, кто еще недавно был ему близок: «Зову друзей моих, но они обманули меня» (Плач 1, 19), и он думает, что оставлен даже Богом: «А Сион говорил: “оставил меня Господь, и Бог мой забыл меня!”»¹¹⁷ (Ис 49, 14).

Тогда-то и раздается «песня слуги»:

«Радуйтесь, небеса, и веселись, земля,
и восклицайте, горы, от радости;
ибо утешил Господь народ Свой

¹¹⁵ Плач 2, 13.

¹¹⁶ Выражение «говорить к сердцу» повторяется восемь раз в Ветхом Завете, в двух случаях — с глаголом *нָהַת*, *утешать*, *ободрять*:

— Быт 34, 3: «И прилепилась душа его к Дине, дочери Иакова, и он полюбил девицу и говорил по сердцу девицы».

— Быт 50, 21: Иосиф «успокоил их (своих братьев), и говорил по сердцу их».

— Руфь 2, 13: Руфь говорит Воозу: «Ты утешил меня и говорил по сердцу рабы твоей».

— Суд 19, 3: «Муж ее встал и пошел за нею, чтобы поговорить к сердцу ее и возвратить ее к себе».

— 2 Цар 9, 7: «И сказал ему Давид: не бойся; я окажу тебе милость (букв.: буду говорить к твоему сердцу) ради отца твоего Ионафана».

— 2 Пар 30, 22: «И говорил Езекия по сердцу всем левитам, имевшим доброе разумение в служении Господу. И ели праздничное семь дней, принося жертвы мирные и славя Господа, Бога отцов своих».

— Ос 2, 14: «Посему вот и Я увлеку ее, приведу ее в пустыню и буду говорить к сердцу ее».

¹¹⁷ Ср. Ис 40, 27; 54, 8; Ос 11, 8–9.

и помиловал страдальцев Своих...
Забудет ли женщина грудное дитя свое,
чтобы не пожалеть сына чрева своего?
но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя.
Вот, Я начертал тебя на дланях Моих;
стены твои всегда предо Мною»

(Ис 49, 13; 15–16)

Бог утешает Иерусалим, ибо Он сжалился над ним: утешение и жалость взаимосвязаны, а жалость основана на памяти о Завете, который записан в Самом Боге: Иерусалим начертан на Его дланях. Этот блестящий образ пророка Исайи будет цитироваться в трактате *Против ересей* Иринея Лионского и в *Откровении Варуха* в контексте, где идет речь о восстановлении Храма в Иерусалиме¹¹⁸.

Всякая надежда хранится в божественной «памяти», и Бог, «утешающий» Свой народ, — это Бог Завета. Бог — одновременно «Творец» и «Супруг» (Ис 54, 5). Один лишь Бог может утешить свое творение как Супруг, ибо это Он сотворил его и сотворил для Себя.

«На малое время Я оставил тебя,
но с великою милостью восприму тебя.
В жару гнева Я сокрыл от тебя лице Мое на время,
но вечною милостью помилую тебя, говорит Искупитель твой,
Господь...
милость Моя не отступит от тебя, и завет мира Моего
не поколеблется, говорит *милующий тебя Господь*»

(Ис 54, 7–8; 10)

Второй типичный образ безутешности — это брошенная женщина, которую больше не любят, и в таком случае утешение — это соединение с этой брошенной женщиной. Безутешность — это безответность любви.

Два образа оставленности — это два женских образа — матери, забывшей свое дитя, и брошенной женщины.

В этом есть человеческая истина и истина духовная. Ребенок и женщина более уязвимы, когда их бросают, и сама уязвимость любви в этом состоянии порождает горе. Но, с другой стороны, тому, кто слабее, присуща склонность или даже искушение искать утешение или утешителей, которые являются «приманками», чтобы ослабить свое страдание, ибо всякое ложное утеше-

¹¹⁸ Иринея Лионский, Против ересей, V, 35, 2 и II книга Варуха IV, 1.

ние — это наркотик и идол, ведь оно занимает место истины и Бога.

Бог утешает Свой народ с добротой пастыря (Ис 40, 11; Пс 23, 4), привязанностью отца, пылом жениха, супруга (Ис 54), с нежностью матери (Ис 49, 14 сл.; 66, 11 сл.).

Слуга является, чтобы реализовать эту задачу. Дух Господень — на нем. Бог послал его, чтобы «исцелять сокрушенных сердцем... утешить всех сетующих, возвестить сетующим на Сионе¹¹⁹, что им вместо пепла дастся украшение, вместо плача — елей радости, вместо унылого духа — славная одежда, и назовут их сильными правдою, насаждением Господа во славу Его» (Ис 61, 1–3).

Начало этого отрывка в свитке *Книги Исаии* (61, 1–2) Иисус прочитал в синагоге Назарета, возвещая осуществление написанного (Лк 4, 16, 21).

Это позволяет сделать два замечания: одно — о пророческом служении как служении утешения, другое — о Мессии-Утешителе: *Menaḥem* (מנחם).

2. Утешение Израиля

Евангелие от Луки, столь проникнутое духом пророка Исаии, обращается к теме утешения Израиля в эпизоде Сретения Господня:

«Тогда был в Иерусалиме человек, именем Симеон. Он был муж праведный и благочестивый, чающий утешения Израилева; и Дух Святой был на нем» (Лк 2, 25).

Трижды святой Лука подчеркивает пророческие свойства Симеона, движимого Святым Духом:

— «и Дух Святой был на нем»;

¹¹⁹ В раввинистическом комментарии на «сетующих на Сионе» содержится иудаистская версия христианского блаженства скорбящих и утешенных. На самом деле, лишь те смогут разделить радость восстановленного Иерусалима, лишь те смогут надеть «украшение» вместо «пепла», кто носил «траур» по его разрушению. Также и «смех» равви Акивы перед Храмом, разрушенным в 70 г. н.э., соответствует «слезам» Иисуса до его разрушения.

В *Книге премудрости Иисуса*, в «восхвалении предков», о пророке Исаие говорится: «Великим духом своим он провидел отдаленное будущее и утешал сетующих в Сионе» (Сир 48, 27).

— «Ему было *предсказано Духом Святым*, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня.

— И пришел он *по вдохновению [Духа]* в храм. И, когда родители принесли Младенца Иисуса, чтобы совершить над Ним законный обряд, он взял Его на руки, благословил Бога» (Лк 2, 25–28).

Существует параллель между двумя сценами признания Иисуса как Мессии¹²⁰ — Симеоном в Храме и Иоанном Крестителем у Иордана. Оба «приходят»¹²¹ на встречу с Иисусом, чтобы Он «явлен был Израилю» (Ин 1, 31), оба «увидели» спасение Божие (Лк 2, 30) или Духа Святого, сходящего и пребывающего на Нем.

Иоанн Креститель — последний и величайший из пророков Ветхого Завета. Симеон — «муж праведный и благочестивый», *хасид*. В Симеоне находит свое высшее выражение ветхозаветное жречество: он преподносит Богу Его первородного Сына в Иерусалимском храме, и слава Божия раскрывается в Его Храме.

Утешение есть созерцание славы Господа,

«...ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (Лк 2, 30–32).

Также и в *Книге утешения Израиля* Исаяя пишет:

«Обнажил Господь святую мышцу Свою пред глазами всех народов; и все концы земли увидят спасение Бога нашего» (Ис 52, 10).

У Луки мы находим тот же универсалистский акцент, что у Второисайи:

— у Луки Мессия есть одновременно:

«свет к просвещению народов» или «свет к просвещению язычников» и «слава народа Твоего Израиля» (Лк 2, 32)

— у Исаяи Бог говорит во *Второй песне Слуги*:

«Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис 49, 6) и несколько выше «и дам Сиону спасение, Израилю славу Мою» (Ис 46, 13).

Стало быть, в сцене Сретения в Храме находят свое осуществление пророчества Исаяи об утешении Израиля.

¹²⁰ Лк 2, 26: «Христос Господень»; Ин 1, 34: «Сын Божий» — мессианский титул.

¹²¹ Ин 1, 31; Лк 2, 27.

Но это откровение об утешении Израиля сопровождается пророчеством о «горе», обращенном к Марии:

«...се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец» (Лк 2, 34–35).

Иисус есть «предмет» или «знамение» пререканий, одновременно «камень преткновения и скала соблазна» (Ис 8, 14) и «камень испытанный, краугольный, драгоценный, крепко утверждённый» (Ис 28, 16).

В *притче о виноградарях-убийцах* Иисус воспроизведет этот образ из Исаяи перед книжниками и фарисеями (ср. Лк 20, 17–18).

Иисус есть знамение, а знамение не навязывают, оно должно быть свободно «принято» верой. Но в действительности значительная часть Израиля отвергнет Его. Израиль разделится из-за Иисуса, который будет причиной «падения» и «восстания» многих в Израиле. Это ли разделение Израиля или страдание ее Сына пронзит душу Марии? «... и Тебе Самой, — говорит Симеон Марии, — оружие пройдет душу (ψυχή)» (Лк 2, 35). Иисус, Слово Божие, есть «меч»¹²². Он пронзит сердце Матери, стоящей у подножия креста, и обнажит сердечные мысли.

Рана, нанесенная сердцу Девы, подобна ране дочери Иерусалима в *Плаче Иеремии*:

«Что мне сказать тебе, с чем сравнить тебя, дочь Иерусалима? чему уподобить тебя, чтобы утешить тебя, дева, дочь Сиона? ибо рана твоя велика, как море; кто может исцелить тебя?» (Плач 2, 13).

И Церковь повторит этот плач дочери Иерусалима у пророка Иеремии, как и плач о смерти перворожденного у пророка Захарии.

Миссия Христа закончится разоблачением сердечных тайн. Откровение славы Божией сопровождается раскрытием сердечных тайн (это и есть суд), и пророческая миссия есть одновременно миссия утешения («говорить к сердцу») и скорби («обнажить сердце»).

Вся судьба Израиля — в этой сцене, которая происходит в Храме. Иисус — «утешение Израиля», «слава Израиля», «паде-

¹²² Откр 2, 12.

ние и восстание многих в Израиле», «избавление» или «освобождение Иерусалима» (ст. 38, где, согласно некоторым древним свидетельствам, стоит «Иерусалиму» или «Израиля»).

Если речь идет об «искуплении» или «избавлении Иерусалима», тогда здесь можно видеть намек на «искупление» перворожденного, которое совершается во время Сретения Иисуса в Храме: через «искупление» согласно предписаниям Закона перворожденного от Девы, дочери Иерусалима, весь Израиль, перворожденный между народами, «искуплен» или «избавлен» Самим Богом. *И это и есть утешение Израиля.*

II

Скорь и утешение

1. Блаженство слез и утешения¹²³

Пророчества Ветхого Завета осуществляются во Христе, в Его жизни и Его проповеди, то есть в «блаженствах». Евангелисты Матфей (5, 1–12) и Лука (6, 20–23) помещают их в начало публичной деятельности Иисуса как весть о наступлении Царствия небесного¹²⁴.

В них есть свежесть Евангелия.

«Проповедь благой вести Царствия» (ср. Мф 4, 23) начинается у Матфея с евангельской проповеди о блаженствах на берегу Галилейского озера. У Луки Иисус положил начало Своей проповеди в субботний день в синагоге Назарета, где Он прочел отрывок из книги пророка Исаяи (61, 1–2): «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное¹²⁵ и день мщениа Бога нашего, утешить всех сетующих»¹²⁶.

¹²³ J. DUPONT, *Les Béatitudes*, t. III, Paris, 1973, *Ceux qui s'affligent*, pp. 545–555.

¹²⁴ Иоанн Креститель: «покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 3, 2).

Иисус: «покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4, 17).

¹²⁵ Ис 61, 1–2; Мф 4, 18.

¹²⁶ Ис 61, 2.

В обоих случаях Евангелие предстает как великая весть об утешении и избавлении для бедных и малых¹²⁷, *‘anawîm*, которые готовы для Царства, ибо знают, что они — ничто пред Богом и все получают от Него.

«Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф 5, 4)

Это утешение обращено к тем, кто удручен, к тем, кто оплакивает умерших, и к тем, кто оплакивает свои грехи. Слезы могут быть слезами раскаяния или траура. Обещанное блаженство есть переход от смерти к жизни в прощении — «сын мой был мертв и ожил», говорит отец блудного сына¹²⁸, — или в воскресении¹²⁹.

Для христианского Востока слезы — это «второе крещение». Они омывают сердце и смягчают его, поэтому слезам присуща особая нежность. Утешитель — это тот, кто «осушает слезы».

Обещанное утешение¹³⁰ и блаженство скорбящих — это не человеческое утешение, но утешение эсхатологическое: как все блаженства, оно предполагает вхождение в Царство. Чтобы испытать блаженства, заключающие в себе сам дух Евангелия, нужно войти в «Царствие небесное», наступление которого на земле Иисус провозгласил, когда Сам явился в мир.

Тогда можно будет сказать, что «плачущие» (πενθοῦντες) «блаженны» (μακάριοι), ибо в бедности, гонении, чистоте сердца, в голоде и жажде, они ждут всего от Бога, Который проявит к ним справедливость, насытит их, утешит и даст им в наследство землю, Царствие небесное и даже возможность созерцать Бога.

Наоборот, у Луки за «благословениями» следуют «проклятия»: «горе вам, богатые! ибо *вы уже получили свое утешение*» (Лк 6, 24), и только он приводит притчу о злом богаче и бедном Лазаре, где Авраам говорит богачу, который находится «в аде, будучи в муках»: «чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; *ныне же он здесь утешается* (νῦν δὲ ὤδε παρὰ χαλεῖται), а ты страдаешь» (Лк 16, 25).

¹²⁷ Мф 11, 25–27; Лк 10, 21–22.

¹²⁸ Лк 15, 24.

¹²⁹ Воскрешение сына вдовы из Наина (Лк 7, 11–17), Лазаря (Ин 11, 1–44).

¹³⁰ Септуагинта переводит словом *παράχαλῶ* (утешаю) не только *נחם* (*nĥm*), но еще четырнадцать других еврейских глаголов, означающих «утешать», «увещевать», «просить», «ободрять», «придавать мужество», «находить отдых», «быть довольным» и, в породе *hiphil*, «быть здоровым».

Утешение Лазаря в лоне Авраамовом — это также и утешение праведников в святом городе, «Новом Иерусалиме», где Бог будет пребывать с людьми: «И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр 21, 4).

Это утешение нового мира — вечное утешение:

«Сам же Господь наш Иисус Христос и Бог и Отец наш, возлюбивший нас и давший *утешение вечное* и надежду благодатью во благодати, *да утешит ваши сердца* и да утвердит вас во всяком слове и деле благом» (2 Фес 2, 16).

2. Христос Утешитель

А. Мессия Утешитель (*Менахем*)

Итак, Христос, Мессия Утешитель, *Менахем*, является человечеству как Слуга, пророчество о котором содержится в книге *Исайи*, 61. Он приносит бедным и скорбящим утешительную весть, Евангелие блаженства в Царствии Отца, Он приходит, чтобы вернуть мужество удрученным¹³¹, он предлагает покой тем, кто обременен¹³².

Это утешение не прекращается с Его уходом к Отцу: Иисус не оставляет Своих и в проповеди после Тайной Вечери Он обещает им пришествие Святого Духа Утешителя и объясняет им необходимость Своего ухода для того, чтобы можно было послать им *Параклета*: «если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин 16, 7).

В. Параклет

В качестве Утешителя Святой Дух Параклет¹³³ выполняет миссию наставления и «памятования» о словах Иисуса: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин 14, 26), — а также «свидетельства» об Иисусе:

«Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух

¹³¹ Мф 9, 2.22.

¹³² Мф 11, 28 сл.

¹³³ Ср. I. DE LA POTTERIE, *Le Paraclet* // I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, Unam Sanctam* 55, 1965, 85–105 и I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans l'Évangile de Saint Jean*, Rome, 1976, t.2, Ch. V: *Le Paraclet, l'Esprit de la vérité*, pp. 329–466.

истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне»¹³⁴ (Ин 15, 26)

Христос и Сам назван Параклетом в Ин 14, 26 и 1 Ин 2, 1:

«...мы имеем ходатая (παράκλητον)¹³⁵ пред Отцом, Иисуса Христа, праведника».

Παράκλησις (Ходатайство) воскресшего Христа, воссевшего одесную Отца, — это заступничество милостивого Первосвященника из *Послания к Евреям*.

С. Формы безутешности в Страстях Христовых

Итак, это блаженство скорбящих осуществляется в жизни и смерти Христа — страдающего и блаженного человека.

Невозможно понять это блаженство скорби и утешения, если отделить его от жизни Христа.

Утешение, которое Христос приносит скорбящим, утешение таинства Его жизни и смерти. Единственный ответ на безмерное и невинное страдание Иова — это Страсти Иисуса Христа. Всякое другое утешение было бы поверхностным, как болтовня друзей Иова. «Утешить» в великом страдании может только Тот, Кто вознесся над землей, как медный змей, вид которого исцеляет.

Созерцание Страстей Христовых позволяет нам видеть святое страдание без примеси греха, то есть возмущения против Бога или самодовольства.

Нельзя всерьез говорить о полученном от Христа утешении, не рассмотрев те формы безутешности¹³⁶, через которые Он прошел и которым присуща тем большая чистота, что Он — свят и невинен. Чистота Христова страдания, как и страдания Де-

¹³⁴ *Дух свидетельствует о Христе* — ср. Ин 1, 33; 10, 25; 15, 26–27; 16, 7–11.

¹³⁵ παράκλητος значит в Новом Завете одновременно «утешитель» и «заступник». Это слово используется в Новом Завете пять раз, только у Иоанна. Сто девять раз используется в Новом Завете глагол παρακαλώ, который значит: 1. призывать, умолять, молить; 2. увещевать; 3. утешать, ободрять.

¹³⁶ Безутешность и страдание Христа передаются в Новом Завете различными словами: в сцене агонии Христа в Гефсиманском саду (Лк 15, 44) и в параллельном месте у Иоанна: «Душа Моя теперь возмутилась» (12, 27) или в *Послании к Евреям*: «и сам обложен немощью» (5, 2) и «с сильным воплем и со слезами принес молитвы» (5, 7).

вы¹³⁷, лишена всякого попустительства злу. Его страдание есть в некотором роде страдание «в чистом виде», поскольку оно не имеет границ и может быть совершенным выражением величайшей любви (Ин 15, 13).

Более того, *существует таинственная связь между любовью и страданием*, так что самое интимное и глубокое, что есть в любви, может открыться только в страдании. Это подразумевается в словах «до конца» (εἰς τέλος) в Ин 13, 1: до предела любви, до смерти.

Усиливающаяся безутешность Христа, Который оставлен всеми, идет рука об руку со все более глубоким проявлением Его любви.

Эти формы «безутешности» Христа в Страстях — это отречение и измена Его друзей, *смертная тоска, насмешки и издевательства, убожество креста и, наконец, одиночество богооставленности*.

И эти святые страдания Христа, доходящие до смерти, все глубже открывают бездонную глубину, присущую отношениям Сына с Отцом:

«Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного; но Я не один, потому что Отец со Мною» (Ин 16, 32).

Страсти — это великая жреческая молитва Иисуса Своему Отцу: Иисус соглашается, чтобы «совершилась» воля Отца; как жрец, Он получает от Него в Гефсиманском саду «чашу спасения» и, как невинная жертва, Он «предан»¹³⁸ Богом в руки людей»: Иуды,

¹³⁷ Как говорит Бернанос в *Дневнике сельского священника*, единственный человеческий взгляд, которому неведом грех, принадлежит Деве Марии: «Только у Матери Божьей воистину младенческие глаза, единственные истинно детские глаза, из всех когда-либо смотревших на наш срам и злосчастье».

¹³⁸ Мк 9, 31 и Ин 3, 16: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную».

Третье предсказание грядущих Страстей: «вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет» (Мк 10, 33–34; Мф 20, 17–19 и Лк 18, 31, 33).

Ирода и Каиафы, Пилата, римских солдат и, наконец, иудеев. Эти образы на все времена символизируют предательство, суд над Невинным, пытку и позорную казнь¹³⁹.

В крестной муке Он кричит от жажды и, наконец, познает предельное одиночество оставленности Отцом: *«Или, Или! лама савахфани?»* то есть: “Боже Мой, Боже Мой! — для чего Ты Меня оставил?”¹⁴⁰.

Лишь в тайне божественной Личности Христа любовь и страдание приобрели такую глубину. Любовь «до конца» приобретает *бесконечное* измерение в отношении Сына к Отцу, любовь «до предела» любви и безутешности есть неотъемлемая часть сыновнего отношения к Богу. Непостижимая тайна оставленности Сына Отцом¹⁴¹, а затем — полнейшее предание души Сына в руки Отца: *«Отче! в руки Твои предаю дух Мой»*¹⁴².

Одиночество Христа на кресте порождает в Его душе акт абсолютного самоотречения.

Бог может призвать некоторые души прожить эти состояния великой безутешности в причастности к искупительным Страстям Сына. Надо много молиться, чтобы эти души от про-

¹³⁹ Гал 3, 13, цитата из Втор 21, 23: «Если в ком найдется преступление, достойное смерти, и он будет умерщвлен, и ты повесишь его на дереве, то тело его не должно ночевать на дереве, но погреби его в тот же день, ибо проклят пред Богом повешенный». См. также 2 Кор 5, 21.

¹⁴⁰ Мф 27, 46 и Мк 15, 33.

¹⁴¹ Мистики дали духовное толкование этих слов Христа, в то же время являющихся первым стихом 21 псалма, который неоднократно цитируется во время Страстей и заканчивается возгласом надежды: «Он прокричал эти слова, — говорит Анджела из Фолиньо, — когда был кресте, говоря: *Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты оставил Меня?* Он кричал, в действительности молясь, то есть являя Бога и Себя. Бог на самом деле не мог быть оставлен, но Он явил Себя как человека, когда заявил, что словно бы оставлен Богом в Своих страданиях» (*Откровения блаженной Анджелы*).

И Таулер учит: «Когда Он был самым оставленным из всех людей на этой земле, тогда-то Он был любезнее всего Своему Отцу — а именно, когда Иисус Христос возопил жалобным голосом: *Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты оставил Меня?* Ибо вечный Сын Божий Иисус Христос был *более и к тому же горше оставлен*, чем когда-либо какой-либо святой был оставлен Богом... И все же, если говорить о Его высших силах, Он был подлинным обладателем того, что Он есть теперь — божества, которым Он Сам и был» (Таулер, Проповедь в 16-е воскресенье после Троицы).

¹⁴² Лк 23, 46.

должительной безутешности не впали в отчаяние. Это испытание, дозволенное Богом, дабы обнаружилась праведность праведного: «Во всем этом не согрешил Иов и не произнес ничего неразумного о Боге» (Иов 1, 22).

3. Дева Мария, Утешительница скорбящих

Глубже всего страдания Христа переживала Дева Мария, *Mater dolorosa* у подножия креста¹⁴³, Дева Одиночества, *Soledad*, в день великой скорби дщери Сиона.

Она пережила Страсти своего Сына, пребывая в вере. «Безутешность» смогла истощить ее тело, чувства и ум, проникнуть в ее сердце (различные «страдательные ночи»), но она так и не затронула ее веры.

В состоянии предельной оставленности из-за смерти Сына (Который предал Свой дух в руки Отца, а Свое тело – в руки Девы-Матери и, после нее или в ее лице, Церкви, принявшей «святые таинства тела и крови Господней») она одна продолжает верить – ученики все утратили веру, даже Иоанн, – и ее одиночество – это одиночество веры.

Сильная вера женщины, которая всем своим человеческим существом сосредоточилась на Боге во время Великой субботы, когда Царь спит. Она носит траур по единственному Сыну и верит, что Он жив. Она погрузилась в таинство Его погребения, храня Его в своем лоне, как в гробнице, и на заре третьего дня Он выходит из гробницы, как Он вышел из материнского лона, не сломав печатей.

Этот величественный акт веры, осуществленный Девой, которая заключала в себе тело Иисуса до Его рождения и продолжает обнимать его после смерти, есть одновременно ее одиночество и ее триумф.

«...блаженна Уверовавшая» (Лк 1, 45).

Это блаженство относится не к Христу, а к Марии.

Именно в вере Марии осуществляются все блаженства,

¹⁴³ Пророчество Симеона Марии осуществляется на кресте: меч пронзил Ему сердце, и «сокрушение его великое». Она – «дщерь Иерусалима». На кресте таинственно смыкаются сретение во Храме у Луки и брак в Кане у Иоанна: Симеон предсказывает Марии, что ее сердце будет пронзено, а Иисус говорит ей о «часе», когда новое вино, которого она требует, заструится потоками: это кровь ее перворожденного Сына, кровь Агнца.

«бедная служанка» «превознесена», «плачущая» — «утешена». Поэтому она и стала «утешительницей скорбящих», *Consolatrix afflictorum*. Благодаря своей вере, как ясно видел Ириной Лионский¹⁴⁴, Мария есть «заступница» (παράκλητος) Евы, «разрешившая» грех непослушания Евы собственным послушанием. И именно как «нашу заступницу» (*advocata nostra*) монахи латинской Церкви призывают ее ежевечерне, когда поют *Salve*. Заступничество (παράκλησις) Марии — не только «ходатайство», она «вступается» послушанием своей веры и ее «заступничество» есть уже «возмещение» и утешение.

4. Скорбь и утешение

Наконец, приведем свидетельства святых, показывающие, что *скорбь неотделима от утешения*.

Испытывающие пылкую любовь к распятому Христу ни за что не захотели бы, чтобы их лишили их страдания. Святой Игнатий Антиохийский умоляет римлян не препятствовать его мученичеству: «*Пустите меня к чистому свету... Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего*»¹⁴⁵.

Святой Франциск Ассизский стяжает стигматы, а святая Тереза Авильская вкушает сладость, будучи пронзена в самое сердце.

Не только не существует «утешения» вне Христа, но тот, кто однажды обрел распятого Христа не может оставить крест ради поиска «утешений», ибо тогда он утратит источник всех благ. Не искать утешения в том, что преходит, но в том, что пребывает — в небесных вещах.

Утешение не обязательно должно быть осязаемым, и не следует искать осязаемых утешений:

«Примем их [т.е. утешения] с благодарностью, но остережемся задерживаться на том, чтобы смаковать [их] и услаждаться ощущением этих духовных ласк... это — недостаток и не угодно Богу», — говорит святой Альфонс де Лигуори¹⁴⁶.

Духовное утешение есть прежде всего, согласно определению в

¹⁴⁴ Ириной Лионский, Против ересей, III, 22, 4.

¹⁴⁵ Игнатий Антиохийский, К Римлянам, VI, 2–3.

¹⁴⁶ ALPHONSE DE LIGUORI, Oeuvres complètes, Pratique de l'amour envers Jésus-Christ, ch. 17, 21, Paris, t. 13, pp. 433–434.

Духовных упражнений святого Игнатия Лойолы, «увеличение веры, надежды и любви»:

«Называю утешением состояние души, когда в ней пробуждается некое *внутреннее движение*, от чего она *начинает воспламеняться любовью к Творцу и Господу своему*; и вследствие этого не может любить никакой твари на земле ради нее самой, но только во Творце всех... Наконец, называю утешением *всякое увеличение веры, надежды и любви и всякую внутреннюю радость*, призывающую и привлекающую к предметам небесным и к спасению души, соделывая ее покойной, умирённой во Господе и Творце ее» (№ 316).

В этом правиле Игнатий определяет «духовное утешение» как «внутреннее движение», упорядоченность любви¹⁴⁷ и увеличение теологических добродетелей.

Плоды утешения суть успокоение и умирение души, то есть дары, подобающие Воскресшему, радость и мир, семена воскресения в душе. Утешение носит пасхальный характер: крест приносит плоды Духа.

III

Бог всякого утешения

1. Утешение Церковей

«...умножается Христом утешение наше» (2 Кор 1, 5).

Святой Павел заложил основы богословия утешения, которое рождается из безутешности, когда она сочетается со Страстями и Искуплением Христа:

«Ибо мы не хотим оставить вас, братья, в неведении о скорби нашей, бывшей с нами в Азии, потому что мы отягчены были чрезмерно и сверх силы, так что не надеялись остаться в живых, но сами в себе имели приговор к смерти, для того, чтобы надеяться не на самих себя, но на Бога, воскрешающего мертвых» (2 Кор 1, 8–9).

Испытание может оказаться выше наших сил, и тогда единственная надежда на спасение — это «Бог, воскрешающий мертвых». Безутешность может дойти до «приговора к смерти», но никто не может похитить у нас наше утешение, которое не в мире и не в нас самих, но в Боге, достаточно могущественном,

¹⁴⁷ Ср. Песн 2, 4: *ordinavit in me caritatem* (упорядочил во мне любовь).

чтобы вернуть нас от смерти к жизни¹⁴⁸. Вот почему Павел обращается к благодарственной молитве:

«Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Отец милосердия и *Бог всякого утешения*, утешающий нас во всякой скорби нашей, чтобы и мы могли утешать находящихся во всякой скорби тем утешением, которым Бог утешает нас самих!

Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, *умножается Христом и утешение наше*. Скорбим ли мы, скорбим для вашего утешения и спасения, которое совершается перенесением тех же страданий, какие и мы терпим. И надежда наша о вас тверда. Утешаемся ли, утешаемся для вашего утешения и спасения, зная, что вы участвуете как в страданиях наших, так и в утешении» (2 Кор 1, 3–7).

Структура этой *Берахи* (благодарственной молитвы) во *Втором Послании к Коринфянам* — та же, что в исповедании веры в 1 Кор 15, 3: «Ибо я... преподал вам, что и сам принял». Приятие — передача¹⁴⁹. То, что Павел принял «от Бога», в 2 Кор 1, 4, — это утешение в скорби «Христом», Который пострадал «за нас», а то, что он хочет преподать коринфянам, — это утешение в скорбях, которые он претерпевает «за них».

¹⁴⁸ *Христианское поведение, основанное на вере в воскресение, определяется прежде всего отношением к смерти.*

«Не хочу же оставить вас, братья, в неведении об умерших, дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды. Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним» (1 Фес 4, 13–14). *В траурной скорби есть «безутешность», которая является «языческой», так как она не поддается «утешению» верой и надеждой на воскресение мертвых.*

Вспоминаются страницы из *Дневника сельского священника Бернаноса*, где молодой аббат осмеливается сказать графине, что, безутешно скорбя о смерти своего сына, она грешит против Бога: «Дочь моя, — говорит он ей, — с Господом Богом не торгуются, предайтесь ему, не ставя никаких условий, отдайте ему все, Он воздаст вам сторицею. Я не пророк, не кудесник, и *оттуда, куда все мы идем, вернулся один Он...* Я могу утверждать лишь одно, — *нет царства живых и царства мертвых, есть только царство Божие, и все мы, живые и мертвые, принадлежим ему*».

В царство Божие входят не после смерти, но уже сейчас.

¹⁴⁹ Та же структура применительно к Евхаристии: «Ибо я *от Самого Господа принял то, что и вам передал*, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: «приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание»» (1 Кор 11, 23–24).

То, что Павел подчеркивает в двух *Посланиях к Коринфянам*, — это сотериологический аспект Христова страдания:

- 1 Кор 15, 3: «Христос умер за грехи наши, по Писанию».
- 2 Кор 1, 5: «Ибо по мере, как умножаются ради нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше».

Здесь важно это «ради нас» (1, 5), ради нашего спасения, нашего утешения.

Но теперь Апостол отождествляется с Христом, он заявляет Коринфянам, что его страдания имеют место «для вас», «для вашего утешения» (1, 5), и заключает словами о своей «надежде» на их счет: разделив его страдания, они разделят также его утешение.

Следует подчеркнуть, что утешительное служение Апостола основывается на его причастности Страстям Христовым. *И это утешительное служение есть пророческое служение.* Когда святой Павел определяет духовные дары в *Первом Послании к Коринфянам* и советует: «Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать», — он добавляет: «а кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение»¹⁵⁰ (1 Кор 14, 1–3).

Таким образом, пророческое служение есть служение для назидания Церкви, для увещания или ободрения и утешения. Речь идет о том, чтобы «говорить к сердцу», что не имеет ничего общего с ораторским красноречием.

— Павел увещевает христиан «представить тела в жертву живую» (Рим 12, 1), «пребывать в вере» (Деян 14, 22), «остерегаться производящих разделения» (Рим 16, 17), «быть соединенными в одном духе» (1 Кор 1, 10), «не тщетно принимать благодать Божию» (2 Кор 6, 1), «поступать достойно звания, в которое призваны» (Еф 4, 1; ср. 1 Фес 2, 12), «мыслить о Господе» (Флп 4, 2), «преуспевать» (1 Фес 4, 1), «более преуспевать» (1 Фес 4, 10), «утешать малодушных» (1 Фес 5, 14), «не спешить колебаться умом» (2 Фес 2, 2), «взяться за предлежащую надежду» (Евр 6, 8), Петр их увещевает «удаляться от плотских похотей» (1 Петр 2, 11), а Иуда — «подвизаться за веру» (Иуд 1, 3).

¹⁵⁰ Три глагола, использованных в Новом Завете, это: *παρακαλῶ* (сто девять раз), *συμπαρακαλῶ* (один раз) и *παραμυθεῖσθαι* (четыре раза) в двух значениях — «утешать» (Ин 11, 19.31) и «ободрять» (1 Фес 2, 12 и 5, 14); *παρακλησις* (призыв, утешение) используется двадцать пять раз.

– Павел посылает Тихика к ефесянам (6, 21) и колоссянам (4, 8), «чтобы он утешил сердца ваши», и он посылает Тимофея к фессалоникийцам (1 Фес 3, 2), «чтобы утвердить вас и утешить в вере вашей».

– Самого Павла утешает Тит, присоединившийся к нему в Македонии: «Но *Бог, утешающий смиренных*, утешил нас прибытием Тита» (2 Кор 6, 6). Откровенное признание собственного смирения в своем служении и утешения, полученного от брата.

Деяния (9, 31) говорят об «утешении от Святого Духа»¹⁵¹, Павел в *Послании к Римлянам* (15, 4) — об «утешении из Писаний»¹⁵² и, наконец, в *Послании к Филиппийцам* (2, 1) — об «утешении в любви»¹⁵³.

2. Утешение души

Во всех этих примерах речь идет об *утешении Церкви*, но существует также *утешение души*. Служение утешения есть в таком случае служение наставника, Отца или духовника, который просвещает душу относительно нее самой, и «дар различения духов», который Павел помещает в список духовных даров¹⁵⁴, дается, чтобы в духовной борьбе обнаружить духов добра и зла. Это еще и пророческий дар.

Мы не собираемся излагать здесь духовное учение о безутешности и утешении в монашеской традиции и в *Духовных упражнениях* Игнатия Лойолы, но хотим лишь показать ритм этого духовного утешения, связанного с «посещениями Слова» и живым пламенем Святого Духа, стало быть — скорее с мис-

¹⁵¹ «Церкви же по всей Иудее, Галилее и Самарии были в покое, назидаясь и ходя в страхе Господнем; и, при утешении от Святого Духа, умножались» (Деян 9, 31).

¹⁵² В финальном благословении в Рим 15 Павел одновременно называет Бога и «Богом утешения» и «Богом надежды»: «*Бог же терпения и утешения* да дарует вам быть в единомыслии между собою, по учению Христа Иисуса» (Рим 15, 5) и «*Бог же надежды* да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святого, обогатились надеждою» (Рим 15, 13).

¹⁵³ «Итак, если есть какое утешение во Христе, если есть какая отрада любви, если есть какое общение духа...» (Флп 2, 1).

¹⁵⁴ Ср. 1 Кор 12, 10: ἄλλο διακρίσεις πνευμάτων (иному [дар] — различение духов). См. также 1 Кор 14, 29 и 1 Фес 5, 21.

сиями Слова и Духа, чем с аспектом борьбы против демонов, который мы намеренно оставили в стороне.

Правила различения духов имеют двойственную функцию: различать «духовное присутствие» по тому эффекту, который оно порождает, прежде всего — во время молитвы, и таким образом позволять душе принимать его или отвергать. Кассиан в *IX беседе о Молитве* упоминает одновременно моменты утешения: «несказанная радость и восторги, через которые открывается спасительное присутствие», — и безутешности: «бездны безмолвия, отсутствие слов».

Современный мир утратил чувствительность к этому миру духовных существ, которые населяли пустыни Египта и наши собственные пустыни, он склонен скорее анализировать гамму духовных эмоций на психологическом уровне, сознательном или бессознательном, отказываясь верить даже в существование этих духов. Святой Игнатий, напротив, обнаруживает признак их присутствия в движениях, которые они производят в его душе.

«Богу и Его ангелам свойственно, в их воздействиях [на душу], даровать истинную радость и духовное веселие, удаляя всякую печаль и скорбь, производимые врагом. Наоборот, врагу свойственно вести борьбу с этим веселием и духовным утешением, используя лживые соображения, тонкости и постоянные обманы»¹⁵⁵.

Духовные существа, окружающие душу, не просто существуют, но обладают властью волновать душу, вызывая в ней духовную радость или печаль, уверенность, *παρρησία* (дерзновение) детей Божиих, или смущение. Более того, они пробуждают в душе помыслы (*λογισμοί*), цель которых («добро» или же «нечто дурное» или «менее хорошее») — «явный признак» их происхождения от доброго или злого духа¹⁵⁶.

Святой Игнатий в своем правиле, касающемся утешения без предшествующей причины, соединяет учения святого Бернарда и святого Фомы Аквинского¹⁵⁷:

«Один только Господь, Бог наш, может дать душе утешение без предшествующей причины, ибо только у Творца есть право вхо-

¹⁵⁵ Игнатий Лойола, Духовные упражнения, 329.

¹⁵⁶ Игнатий Лойола, Духовные упражнения, 333.

¹⁵⁷ «Это доказано блаженным Фомой» (Фома Аквинский, Сумма теологии, I^a II^{ae}, q.9, a.6 et q.10, a.4), — пишет святой Игнатий.

дить в душу, выходить [из нее] и производить в ней побуждения, привлекая ее всецело к любви Своего Божественного Величия. Я говорю: *без причины*, без всякого предшествующего ощущения или познания какой-либо вещи, посредством которой это утешение могло бы возникнуть через [собственное] действие нашего ума или воли»¹⁵⁸.

А. Посещения Слова

Все, что приходит в душу, приходит *извне внутрь*, и добрые или злые духи не могут войти в нее без ее согласия. Один лишь Бог приходит в душу *изнутри вовне*, изнутри, где Он пребывает в ее сокровеннейшей глубине, вовне, куда Он увлекает ее из нее самой в экстазе любви или в метаниях потерявшей голову Возлюбленной из *Песни Песней*, когда она ищет своего Возлюбленного.

Он входит и выходит. Он приходит и возвращается. Он приходит, чтобы она познала и возжелала Его, и Он уходит, чтобы она вышла вслед за Ним и возжелала Его еще больше. Тогда она зовет:

«Вернись! — говорит она. Он ушел, она зовет его обратно. Кто открывает мне тайну Его изменчивости? — говорит святой Бернард в одной из *проповедей на Песнь Песней*, — Кто подобающим образом объяснит мне, почему уходит и возвращается Слово? Неужели Жениху свойственно легкомыслие?...

...и скажем, что Слово Божие, Бог, Жених души, по желанию и приходит к душе, и оставляет ее; только так, что, как мы полагаем, это происходит в переживании души, а не в силу движения Слова. Например, когда она ощущает благодать, то признает Его присутствие; в противном случае она жалуется на Его отсутствие и снова требует присутствия, говоря вместе с пророком: “...ищите лица Моего”; и я буду искать лица Твоего, Господи” (Пс 26, 8).

Проходя мимо, Оно хочет, чтобы Его удержали; уходя — чтобы позвали обратно. Ибо Слово это не уходит безвозвратно: Оно уходит и возвращается по Своему усмотрению, словно бы нагрыв на рассвете ради внезапного испытания. И даже уход у Него некоторым образом связан с Его Провидением; возвращение же Его — всегда добровольно; причем и то, и другое исполнено премудрости. Но основание их доступно только Ему Самому»¹⁵⁹.

Появления и исчезновения Слова в душе суть причины ее утешения или безутешности: присутствие Любимого — это радость

¹⁵⁸ Игнатий Лойола, Духовные упражнения, 330.

¹⁵⁹ Святой Бернард, На Песнь Песней, Слово 74, 1–3.

для Возлюбленной, которая целиком счастлива только Им и в Нем, а отсутствие Любимого составляет ее безутешность. И «основание» этих появлений и исчезновений — это тайна Слова, тайна любви. Это и есть «мистическое богословие»: приобщение к тайнам¹⁶⁰ божественной Премудрости, наслаждение скрытыми милостями Любимого.

В. Дары Духа, предвестье славы

Явление Слова в душе сопровождается явлением Духа, Который обнаруживает Себя в ней всеми «дарами Духа»: духовным миром и веселием, ясностью, сладостью.

В этом духовном излиянии душа получает «задаток Духа», то есть лишь предвестье славы. Это идея, которая часто повторяется в *Духовной песни* и *Живом пламени* святого Хуана де ла Крус: Бог утешает и радует душу прикосновениями Духа, которые суть касания славы, Он подпитывает ее существо Своей собственной славой.

Не следует ли придать утешению этот эсхатологический смысл «славы»? Здесь, в дольном мире, душа «вкушает» по благодати божественную славу, созерцание которой будет в потустороннем мире ее вечным блаженством и утешением.

Заключение

Утешение предстало нам как пророческое служение по преимуществу, как его определяет Второисайя в *Книге утешения Израиля* и, вслед за ним, святой Павел в *Посланиях к Коринфянам*.

Пророк «говорит к сердцу» Иерусалима или Церкви во имя Мессии-Утешителя, который Сам послал Параклета. Утешение связано с Парусией воплощенного Слова и с дарованием Духа.

Только Бог может утешить Свой народ, только Христос, дошедший до предела безутешности в Своих Страстях, может принести утешение скорбящим, только Дух может дать Церкви и душе утешение любви.

Ибо утешение рождается от присутствия Возлюбленного, Который порождает желание в душе и упокаивает ее в Себе.

¹⁶⁰ А не «разрешение» тайны любви в объяснениях причин, что было бы всего лишь «разложением» тайны посредством разума.

Утешение двойственно: его причина – это миссии Слова и Духа, его результаты – это возрастание теологических добродетелей в душе. «Уходы и возвращения» Слова и Духа имеют лишь одну цель: усиление любви. И сама ритмическая смена периодов безутешности и утешения, которую они порождают, есть тайна Любви, свобода и щедрость благодати.

Семена, брошенные в слезах и безутешности, плодоносят, принося урожай славы и утешения.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ
СЕРДЦЕ И ОЧИ

ГЛАВА X ЧИСТОТА СЕРДЦА

1. Сердце-источник

Легче очистить чашу или блюдо, чем сердце. Чашу или блюдо можно видеть, но что такое сердце? Внезапное чувство или желание, поднимающиеся из моего сердца, открывают ли они мне его глубины?

Сразу же встает вопрос о познании сердца, о его истине в противоположность иллюзиям чувственности, о его глубинах, которых не достигают поверхностные желания, о самой любви, одновременно невидимой в своем источнике и видимой в своих признаках. Противопоставления «глубина-поверхность», «истина-иллюзия», «видимое-невидимое» соответствуют библейскому различению внутреннего и внешнего человека¹.

Сердце — внутри, тайное, глубокое, и человек никогда не доходит до конца в исследовании пространств собственного сердца. Сердце — это то, что «в сердцевине», то есть в центре. Это оттуда рождаются не только мысли и волеизъявления, но и сама жизнь:

«...храни сердце твое, — говорится в *Притчах*², — потому что из него источники жизни».

Сердце само есть источник, потому что из него происходят мысли и намерения, стоящие за действиями. Начало и центр, оно одновременно есть *место и внутренней жизни* — где метафоры центра, бездны или вершины совпадают, *и единства* — где человек постигается в своем центре, до или поверх различий между способностями или силами души.

Познание сердца связано с этим двойным движением интериоризации и унификации: вернуться в сердце значит объединить ум и сердце или, как скажут некоторые Отцы Восточной Церкви, «низвести ум в сердце»; и это возвращение в сердце есть возвращение к Богу: не человек, а Бог пребывает в центре человека, и если грех замыкает человека в его собственной автономности,

¹ Ср. Рим 7, 22 и 2 Кор 4, 16.

² Притч 4, 23.

то благодать открывает его для Бога, Который есть его начало и конец.

Это Бог сотворил сердце человека по Своему образу и подобию. Это значит, что «нечто» в сердце человека дает нам познать сердце Бога. Но нечистота сделала сердце непроницаемым для Бога и для себя самого, и лишь сердце святых обнаруживает любовь к Богу, Который его сотворил и для Которого оно создано.

И именно Бог знает сердце человека. Начиная с песни псалмопевца и вплоть до утверждений, повторяющихся в *Евангелии от Иоанна*³, обнаруживается, что один лишь Бог знает человеческое сердце, ибо «от Его глаз ничто не скрыто»:

«Господи! Ты испытал меня и знаешь.
Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю;
Ты разумеешь помышления мои издали...
Испытай меня, Боже, и узнай сердце мое»⁴.

Различение между «внешним» и «внутренним» — это человеческое различение, а взгляд Бога охватывает человека целиком и «обнажает» его сердце:

«Куда пойду от Духа Твоего,
и от лица Твоего куда убегу?»

Наконец, именно Бог открывает сердце человека.

Поскольку «ничто не скрыто» от Его глаз, один лишь Бог может «явить» «тайны сердец», и Ему одному принадлежит право судить. Переход от «скрытого» к «явному» зависит от Бога, а не от человека, ибо это раскрытие «тайн сердца» осуществится благодаря явлению Его славы.

Сердце человека — тайна, и может быть познано лишь через поступки и слова. Оно похоже на дерево, которое познается по его плодам: доброе дерево приносит добрые плоды, а худое дерево приносит худые плоды.

Есть и другие евангельские образы сердца: образ сокровищницы, из которой извлекают добрые и худые вещи, образ поля. Сравнение сердца с полем связано с двумя притчами — о сеяте-

³ Бог «познает» сердца (Ин 6, 64; Рим 6, 27; Откр 2, 23), «испытует» их (1 Фес 2, 4), «укрепляет» (1 Фес 3, 13), «утешает» (2 Фес 2, 15), «направляет» (2 Фес 3, 5), «умиротворяет» (1 Ин 3, 19–21), «открывает» (Деян 16, 14), «блюдет» (Флп 4, 7), «очищает» (Деян 15, 8).

⁴ Пс 138, 1–2. 23.

ле, который сеет на доброй земле, где посеянное дает обильные плоды, или на дурной земле, где «приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его» и тернии заглушают посеянное⁵, и о поле, где дьявол сеет плевелы⁶. Сердце — это земля, принимающая семена Слова жизни — и образом этой «доброй земли» является Мария, «*Terra virgo*» (девственная земля), — но дьявол сеет также и семена смерти. И нужно «очистить» сердце, как очищают поле, вырывая плевелы или тернии, заполонившие его.

Но сердце — это еще и место, где сталкиваются тьма и свет, и *его очищение есть прежде всего просвещение*: приход света, о котором говорит Иисус самаритянке в Ин 4, и *просвещение* (φωτισμός) *крещальное и покаянное*. Образ перехода от тьмы к свету выражает признание греха, имеющее место при обращении грешника. Познание «тьмы» человеческого сердца требует вторжения света в «глубины» сердца, а «ложь» человеческого сердца может быть познана лишь тем, кто «вне себя».

Согласно Григорию Нисскому, комментирующему греческий текст Пс 115, 2 в переводе LXX, Давид мог сказать: «*Omnis homo mendax est*» («Всякий человек ложь») — лишь в состоянии экстаза⁷. Это обнаружение радикальной «лживости» человеческого сердца, непрестанно отворачивающегося от Бога, или его глубокой нечистоты соответствует аналогичному опыту *невозможности совершенно чистого поступка*: все поступки и слова человека запятнаны нечистотой и ложью, ибо человек — это только ложь, и сердце его нечисто.

Отсюда возглас псалмопевца:

«Сердце чистое сотвори во мне, Боже,
и дух правый обнови внутри меня...» (Пс 50, 12).

Кто сможет очистить сердце человека? Кто сможет дать ему «новое сердце», если не Дух Божий, воскрешающий мертвых? Ибо очищение сердца — это переход не только от тьмы к свету, но и от смерти к жизни. Кто сможет выявить в человеческом сердце зачатки смерти, если не тот же Дух? Но что такое чистое и нечистое?

⁵ Мф 13, 22.25.

⁶ Мф 13, 25.

⁷ «Я сказал в опрометчивости (ἐν ἐξοτάσει) моей: всякий человек ложь» (Пс 115, 2).

2. Чистое и нечистое

В Ветхом Завете именно опыт святости Бога налагает на человека обязанность освятить себя, чтобы предстать перед Ним в Его святом Храме. Богоявление в пылающем кусте из *Исхода* или видение Исайи (Ис 6), когда ему была явлена слава Божия, наполняющая храм, — это один и тот же опыт устрашающей святости Бога, к Которому Моисей не может приблизиться, не сняв сандалий, и о Котором пророк не может говорить, пока серафим не очистит его уста пылающим углем.

Чистота — это условие доступа к святыне: чисто то, что может приблизиться к Богу, выдержать хотя бы даже скрытое сияние Его славы, а нечисто то, что делает непригодным к богослужению или исключает из него. Ведь именно в богослужебных целях *Левит* предписывает «закон чистоты» (гл. 11–16) и закон святости (гл. 17–26), как два аспекта — негативный и позитивный — одного божественного требования.

Чистые животные — это те, которые могут быть принесены в жертву Богу (Быт 7, 2); нечистые — те, которые кажутся отталкивающими или дурными или которых считают священными язычники (Лев 11). Но правила, касающиеся чистоты и нечистоты, распространяются также на рождение (Лев 12), сексуальную жизнь (Лев 15), смерть (Лев 21, 1.11 и Чис 19, 11–16), — таинственные области, закрепленные за Богом, Владыкой жизни и смерти. И здесь, как и в *Бытии*, запрет касается владения жизнью, которая принадлежит лишь Богу.

И запреты «закона чистоты» содержат ту же угрозу смерти, что и заповедь Божия в *Бытии*: «Так предохраняйте сынов Израилевых от нечистоты их, — говорится в *Левите*, — чтоб они не умерли в нечистоте своей, оскверняя жилище Мое, которое среди них» (Лев 15, 31).

Дискуссии о чистом и нечистом в палестинском иудаизме следовали этому требованию очищения, вытекающему из Закона. Но *Иисус противопоставляет ритуальной чистоте фарисеев* (омовения и пищевые запреты⁸) *чистоту сердца или намерений*:

⁸ Это размышление Марка о пищевых запретах, которые мешали христианам иудейского и языческого происхождения объединиться за одним столом. Отрывок о чистом и нечистом (Мк 7) находится между двух перикоп об умножении хлебов (Мк 6) и рыб (Мк 8), что указывает на евхаристический контекст этого предписания о пищевых запретах.

«...ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека... Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство, — все это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк 7, 15. 21–23).

Зло, делающее человека нечистым, исходит изнутри, из сердца, и, чтобы стать чистым, недостаточно омыть тело, нужно еще очистить сердце от загрязняющих его мыслей. *Нечистота — это прежде всего не телесная, но сердечная нечистота*: именно сердце делает тело нечистым, и множество человеческих страстей, имеющих телесное выражение, происходят от нечистоты их источника — сердца. Есть таинственная связь между «глазами» Адама, которые «открылись» после грехопадения, «наготой» его тела, которую он тогда «увидел», и *сердцем, которое есть обратная сторона взгляда*⁹. Напротив, сыновья Ноя, покрывшие наготу отца своего (Быт 9, 23), знали страх Божий и уважали своего отца с в сердце своем.

Каков же тогда источник нечистоты сердца? Как очистить сердце? И кто очистит его?

I

Единственная любовь и простота сердца

1. Единый Бог и единственная любовь

Чистота сердца определяется прежде всего объектом его любви, а для человеческого сердца существует лишь один объект любви — Бог. Утверждение Августина: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»¹⁰, — всего лишь переводит на уровень опыта заповедь любви к Богу, составляющую сущность Закона:

«Слушай, Израиль¹¹: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби

⁹ «Соблюдение очей» и «соблюдение сердца» неразрывно связаны.

¹⁰ Блаж. Августин, Исповедь, I, 1, 1. *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

¹¹ Начало молитвы *Шема Израэль*, которая станет одной из самых дорогих для иудейского благочестия молитв. Другой предлагаемый перевод: «Слушай, Израиль, это Яхве наш Бог, только Яхве».

Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6, 4–5).

Этот Закон любви, данный Израилю и через Израиль народам, соответствует откровению единого Бога:

«Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим... не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель» (Втор 5, 6–7.9; см. также Исх 20, 1–17).

*Откровение единого Бога, лежащее в основе монотеизма, требует исключительной любви, и это требование есть требование любви, потому что Бог есть Бог ревнитель*¹²:

«Господь, Бог твой, есть огонь поядающий, Бог ревнитель» (Втор 4, 24). Эта ревность Бога есть сам избыток любви Божией. И эта любовь есть Сам Бог, Который есть любовь. Ревность — не один их божественных атрибутов среди прочих, она свойственна единому Богу, Который есть любовь. Откровение единого Бога само по себе содержит заповедь об исключительной любви к Богу. Всякая другая любовь есть идол, разжигающий огонь божественной ревности¹³. Ревность, присущая божественной любви, прямо пропорциональна познанию того, что ОН ЕСТЬ: чем больше человек будет любить Бога всем своим сердцем, тем больше он будет познавать Его, или чем сильнее его будет сжигать живое пламя любви, тем больше Бог будет открываться ему.

Таким образом, существует фундаментальная связь между чистотой сердца и единственной любовью: *чистое сердце — это сердце, которое любит только Бога*. Сердце, любящее все творения и любящее себя в Боге и для Бога. Такая любовь, даже если она не была реализована из-за слабости и греховности человека, во всяком случае подразумевается как цель, и как раз эта интенциональность любви или эта «чистота намерения» и есть прежде всего чистота сердца.

¹² Тема божественной ревности развивается во множестве библейских мест: Исх 20, 5; 13, 22; 34, 14; Ис 33, 14; Соф 1, 18; Евр 12, 29.

¹³ Поэтому *Песнь Песней* завершается эпилогом, где Возлюбленная говорит: «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою: ибо крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность; стрелы ее — стрелы огненные; она пламень весьма сильный» (Песн 8, 6).

2. Простота сердца

а. Перед лицом этого требования со стороны единого Бога правильная позиция человека — это позиция «того, кто ходит непорочно (תָּמִים — *tamîm*) и делает правду (צְדָקָה — *tsedeq*)» (Пс 14, 2).

תָּמִים, תָּמִים — *Tam, tamîm* по-еврейски значит быть «полным», «законченным», «совершенным»¹⁴, а также «нетронутым», «цельным», как жертва при жертвоприношении, которая, согласно ритуальным предписаниям в Лев 1, 3–10, должна быть «без порока», и как Христос, Который есть «непорочный и чистый Агнец» (1 Петр 1, 19).

Именно такое отсутствие изъянов или такое совершенство требуется, чтобы служить Богу, чтобы «ходить с Ним или в Его присутствии» или заключить с Ним Завет. Нужно служить Богу «в чистоте и искренности» (Нав 24, 14), что в Вульгате переведено как *perfecto corde atque verissimo* (совершенным и правдивейшим сердцем).

«Праведный» или «цельный» (*tam*) человек — это тот, кто «ходит непорочно (תָּמִים — *tam*)» перед Богом. Три персонажа Ветхого Завета признаны такими: Ной, Авраам и Иов¹⁵. Это люди, которые «по сердцу Богу», ибо они верны Ему сердцем.

Давид также стяжал благодать в глазах Бога, ибо он действовал с «цельностью», «совершенством» или «простотой» (согласно трем вариантам перевода *tam*) сердца. Поэтому Бог сказал его сыну Соломону: «И если ты будешь ходить пред лицом Моим, как ходил отец твой Давид, *в чистоте сердца и в правоте...* то Я поставлю царский престол твой над Израилем вовек, как Я сказал отцу твоему Давиду» (1 Цар 9, 4–5).

Речь здесь идет о контексте, касающемся Завета. И в 77 Псалме, посвященном тем урокам, которые можно извлечь из истории Израиля, сказано, что Давид «пас» Израиль «в чистоте сердца»¹⁶ и водил его «мудрыми руками» (ст. 72).

¹⁴ Быт 47, 18; Втор 2, 16; Нав 4, 10.

¹⁵ Ной — Быт 6, 8–9 и Сир 44, 16; Авраам — Быт 17, 1; Иов — Иов 1, 1.

¹⁶ Еврейское выражение כִּתְּמֵם לִבְבוֹ (*ketam lebabo*) переведено в Септуагинте как ἀπλότητι τῆς καρδίας (в простоте сердца): что интересно, именно этот перевод תָּמִים (*tam*) как ἀπλότης (простота) в Септуагинте определит все последующие размышления о «простоте». Ср. J. AMSTUTZ, Naplotès, Bonn, 1968 и С. EDLUNG, Das Auge der Einfalt, Lund, 1952 и статью Y. DE ANDIA, La

в. Простота сердца определяется в Септуагинте, текстах Кумрана, *Завещании двенадцати патриархов* и *Пастыре* Гермы как то, что противоположно «двойственности» души, *dispsuchia* (διψυχία), что по-гречески обозначает двойственную (διπλοῦν) или разделенную душу. «Двойственный» человек — это тот, кто лишен «одного слова», ибо у него «два языка» (δύο γλώσσας), «двуязычный грешник» (Сир 5, 9–11; 6, 1), чужак, чей язык остр, «как меч обоюдоострый» (δίστομος) (Притч 5, 4), тот, кто «косится» на две вещи одновременно, у кого два лица (διπρόσωπος). Вся эта лексика передает антропологию двойственности, представляющей собой извращенный образ человека, созданного Богом в праведности, цельности и простоте.

с. Мы вновь встречаем ту же самую библейскую антропологию, которая не отделяет души от тела, но рассматривает человека как целое и саму его жизнь как единство, в изречении об оке¹⁷ из Мф 6, 22–23: отношения «око-тело», «внутреннее-внешнее», «свет-тьма» или «свет-добрые дела» — те же, что и в случае с «деревом и плодами» из Мф 7, 16–20: деревья познаются по качеству их плодов, также и человеческие поступки происходят из центрального органа, сердца, которое отражается в оке и связывается с внешним миром посредством очей. Из него наши поступки происходят органически — как плоды.

Бог смотрит именно в «сердце»¹⁸: «чистота», «правота», «простота» взгляда и сердца указывают на одну и ту же целостность или праведность перед Богом.

3. Нечистота идолопоклонничества

Утверждение, что человек не может одновременно «служить Богу и маммоне» в Мф 6, 24, следующее за изречением об оке, раскрывает корень всякой двойственности — это желание служить «двум господам»: Богу и деньгам. Перед лицом фарисеев Иисус разоблачает деньги как идола, на которого они полагаются. Деньги тем более пугающий идол, что он едва ли воспринимается как идол.

Корень нечистоты — это идолопоклонничество, которое перед лицом любви к Богу есть прелюбодейная любовь.

simplicité dans l'Écriture et les Premières Pères de l'Église // Dictionnaire de Spiritualité, t. 14, Paris, 1989, I. Partie, col. 892–903.

¹⁷ См. также параллельное место в Лк 11, 34–35.

¹⁸ Лк 16, 15.

Таков пророческий смысл любовной истории между пророком Осией и блудницей Гомерью: «И сказал мне Господь: иди еще и полюби женщину, любимую мужем, но прелюбодействующую, подобно тому, как любит Господь сынов Израилевых, а они обращаются к другим богам» (Ос 3, 1). Культ, которому предаются сыны Израилевы, — всего лишь идолопоклонничество и распутство, ибо «дух блуда внутри них, и Господа они не познали» (Ос 5, 4).

Глубочайшее пятно — это идолопоклонничество. Иерусалим, разорвав Завет с Яхве, «променял» божественную «славу» «на то, что не помогает» (Иер 2, 11), и те, кто «пошли за суетою», сами «осутились» (Иер 2, 5). Предсказания Иеремии внушают страх и сохраняют всю свою пророческую силу: *идолопоклонничество есть обмен божественной Славы на Ничто, и те, кто идут за суетою, сами становятся суетными. И идолопоклонничество в свою очередь порождает все преступления:*

«Как искусно направляешь ты пути твои, чтобы снискать любовь! и для того даже к преступлениям приспособляла ты пути твои. Даже на полах одежды твоей находится кровь людей бедных, невинных» (Иер 2, 33–34).

«Кровь бедных» вызывает в памяти «кровь святых» и «свидетелей Иисусовых»¹⁹, которой был упоен великий Вавилон в видении о Блуднице из 17-й главы *Откровения*.

4. Перед лицом ничтожества и суетности идолов единственное очищение — это пустота и ничто, обретаемые в пустыне. Очищение от идолов происходит в пустыне, месте жажды и смерти, через которое Бог ведет Свой народ, вышедший из Египта, чтобы очистить его продолжительным «исходом» перед вступлением в землю обетованную. И народ «ропщет», что у него больше нет богатств, как в Египте. У него больше нет «ничего», кроме Бога.

Пустыня передает чистоту монотеизма: нет больше ничего, кроме Бога. Место жажды и голода, где народ не может выжить, если Бог не даст ему манны и воды из камня, того «камня», который, по словам святого Павла²⁰, есть Христос. Место исхода, которое кочевники лишь пересекают и где не могут осесть. Ме-

¹⁹ Откр 17, 6.

²⁰ 1 Кор 10, 4.

сто испытания веры, где человек ропщет на Бога, потому что у него отняты прежние богатства. Место искушения, где при отсутствии материальных благ, удовлетворяющих чувства, дух зла, обманывающий человека посредством лживых и суетных идолов, обнаруживается наконец как Сатана, Противник Бога, который стремится отвратить человека от Бога, предложив ему желанные для него идола. Но пустыня есть также место божественной нежности, где Бог дает Своему народу все «без посредника», требуя от него лишь веры в Себя. Место соблазна, где он стирает прелюбодеяния и связывает себя «вечной любовью» с «женой», образом Своего народа и всего человечества. Место явления Его Славы, которая сжигает суетные идола.

Эта библейская пустыня — та самая, что привлечет отцов-пустынников...

II

Соблюдение сердца

1. Борьба против помыслов и различение духов

Именно бегство в пустыню будет типичным поступком отшельников, которые хотят оставить все, чтобы искать Бога. Как хорошо показал А. Гийомон²¹, отшельник — это тот, кто одинок, неженат или холост, но это также тот, кто единичен: все это обозначается еврейским или сирийским термином *yaḥid*, который переводится как *μοναχός* (монах). В этом бегстве в пустыню «монах» уходит от множественности мирских действий и страстей, чтобы искать единения всей жизни в Боге и для Бога. Пустота пустыни — это условие единения сердца: «воссоедини сердце мое в страхе имени Твоего», — говорится в Пс 85, 11. *Первое качество сердца, соответствующее исключительной любви к единственному Богу, — это «простота сердца», а второе — это качество воссоединенного в этой единственной любви сердца.*

Но переход от множественности мирских дел и забот к обретаемому в пустыне единству выявляет множественное внутри человека: изобилие помыслов, «исходящих из сердца», имеет

²¹ A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, Collection Spiritualité orientale № 30, Abbaye de Bellefontaine, 1979, 4 Monachisme et éthique judéo-chrétienne, pp. 47–66, особенно pp. 57 и 63.

множество источников. Ориген в *De Principiis* (*О началах*, III, 2, 4) различает три таких источника:

«...помыслы, исходящие из нашего сердца, или воспоминание о каких-нибудь событиях, или представление о каких-либо вещах и делах иногда происходят от нас самих, иногда возбуждаются противными силами, иногда же внушаются Богом или святыми ангелами».

Это различие трех источников помыслов в душе — тех, что «происходят от нас самих», тех, которые «возбуждаются противными силами», и тех, что «внушаются Богом или святыми ангелами» — есть основа всякого различения духов, образцом которого остается афанасиевское *Житие Антония*. Антоний получил «дар различения духов», один из даров, перечисленных в 1 Кор 12, 10, который, согласно Афанасию, есть собственно монашеский дар. На самом деле именно этот дар различения позволит ему «увидеть» помыслы, исходящие от врага, — ибо различение в монашеской жизни относится прежде всего к плану созерцания, это «видение», а не практика, перед лицом решения, которое нужно принять, — и расстроить его козни. Способность к различению духов, ключ к духовной борьбе, возрастает вместе с добродетелями, более необходимыми душе, чем необыкновенные видения или дары, как святой Антоний утверждал раньше других святых, а упражнение в добродетелях ведет к ἀπάθεια (бесстрастию), ровному состоянию души, в котором больше ничто не может ее смутить. Ни шум разговоров, ни какая-либо озабоченность не могут отвлечь Антония от его внутреннего безмолвия.

Есть два описания Антония: одно, когда, выйдя из заточения, «он пребыл равнодушным, потому что управлял им разум, и ничто не могло вывести его из обыкновенного естественного состояния»²², и другое, где сказано, что его узнавали по его глазам²³. *И эти два описания говорят нам о том, что такое чистота сердца*. Прежде всего, ей присуще сияние, переходящее из внутреннего на внешнее, или прозрачность тела перед лицом души или сердца, благодаря которым чистоту сердца можно увидеть сквозь взор или сердце святого. Другое описание указывает нам, что предел аскетических усилий в том, чтобы стать самим

²² АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *Житие Антония*, гл. 14.

²³ *Житие Антония*, гл. 67.

собой, «согласно природе». Восстановление природы человека, какой она была сотворена Богом в первоначальной чистоте, есть цель аскезы. Борьба против искушений – и особенно в начале *Жития* борьба против демона роскоши – позволила Антонию видеть в нечистых «помыслах» то, что исходит не «от него», но от «демона нечистоты», и не поддаться искушению, не отождествляя себя с ними. Эти помыслы – не «его» и, так как он *не сделал их своими*, они его не пятнают.

Плод духовного различения и борьбы против страстей – это «познание себя», того, что является нашим «собственным» в противоположность тому, что нам «чуждо»: это и есть «природа». Это различение выявляет также различие между тем, над чем Сатана обладает властью, той периферией нашей психики, которую представляют собой наши эмоции или наше воображение, и нетронутым убежищем, «сердцем», внутренним святилищем или крепостью, проникнуть куда у него нет права: *это и есть «сердце», где пребывает Бог.*

Так на завершающем этапе очищения сердца становится ясно, что сердца нельзя достичь, не найдя Бога, обитающего в нем; в противном случае человек остается на периферии, на поверхности самого себя, так и не познав «места сердца». *Нужно, стало быть, перейти от внешнего к внутреннему, от множественности к единству и от инаковости к тождеству, чтобы найти сердце.*

2. Сердце-зеркало

Житие Антония говорит о «природе», но в *Житии Пахомия* речь идет о сердце:

«Пахомий, как Антоний, боролся с бесами. Он просил и получил [способность] более не поддаваться сну. *Благодаря чистоте сердца, он, так сказать, видел невидимого Бога, словно в зеркале*»²⁴.

Сердце – это место богосозерцания: если оно чисто, Бог отражается в нем, «как в зеркале». «Сердце-зеркало» – это выражение богословской темы образа и подобия средствами оптической метафоры.

Отражение Бога в зеркале сердца – это образ Бога, остающегося невидимым. Чем чище сердце, тем лучше можно видеть

²⁴ *Житие Пахомия*, гл. 22.

Бога в Его образе. Созерцание Бога, совершающееся в сердце, подготавливает созерцание Бога лицом к лицу. Эта связь между чистой сердцем и созерцанием Бога есть блаженство, свойственное сердцу (Мф 5, 5).

Метафора сердца-зеркала²⁵ будет развиваться прежде всего *каппадокийцами* в тринитарной или, точнее говоря, пневмато-логической перспективе.

А. В IX главе своего *Трактата о Святом Духе*, комментаторы которого подчеркивали его зависимость от Плотина, Василий спрашивает, каким образом душа может обрести близость с Духом:

«Освоение же Духа с душою есть не местное сближение (ибо бестелесное может ли приближаться телесным образом?), но устранение страстей, которые привзошли в душу в последствии от привязанности ее к телу, и отдалили ее от сродства с Богом. *Поэтому, кто очистился от срамоты, какую произвел в себе грехом, возвратился к естественной красоте, чрез очищение как бы возвратил древний вид царскому образу*, тот только и может приблизиться к Утешителю. И Он, как солнце, которым встречено чистое око, в Себе самом покажет тебе образ Невидимого. А в блаженном созерцании образа увидишь неизреченную красоту Первообраза.

Через Духа — восхождение сердец, руководство немощных, усовершенние преуспевающих. Дух, воссиявая очищенным от всякой скверны, через общение с Собою делает их духовными. И как блестящие и прозрачные тела, когда упадет на них луч света, сами делаются светящимися и отбрасывают от себя новый луч, так духовные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать»²⁶.

Здесь также речь идет о том, чтобы вернуться к «естественной красоте» или к «царскому образу», очистив душу от срамоты греха; и это возвращение или это восстановление природы есть в то же время обожение души, которая становится более духовной благодаря просвещению Духом.

²⁵ Та же тема у Григория Богослова: «Ибо для меня всего кажется лучше... быть и непрестанно делаться как бы неомраченным зеркалом Бога и божественного, приобретать ко свету свет — к менее ясному лучезарнейший; пока не взойдем к Источнику тамошних озарений и не достигнем блаженного конца, когда действительность сделает ненужными зеркала» (*Слово 20*, 1).

²⁶ Василий Великий, *О Святом Духе*, гл. 9. (SC 17 bis, Paris, 1968, pp. 327–329).

В. Василий вводит в размышление о природе новую тему – тему красоты; и именно в связи с красотой Григорий Нисский также обратится к метафоре зеркала в *IV Беседе* на Песн 1, 14: «О, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна! глаза твои голубиные»:

«...соделавшейся красивою прилично говорит Слово: отступив от общения со злом, приблизилась ты ко Мне, а, став близкой к неприступной красоте, сама соделалась прекрасной, подобно некоему зеркалу, изобразив в себе Мои черты.

Ибо действительно зеркалу подобен человек, претворяющийся согласно с образами произвольно избранными. Увидит ли он золото, является золотом и показывает в образе самые лучи этого вещества; появится ли что отвратительное, через уподобление отпечатлевает в себе гнусность этого...

Итак, поскольку душа, которую очистило Слово, порок оставив позади, приняла в себе солнечный круг и сама воссияла с явившимся в ней светом, то потому говорит ей Слово: прекрасна уже ты стала, приблизившись к Моему свету, приближением привлечши общение красоты»²⁷.

Как зеркало отражает тот образ, к которому оно обращено, так и душа посредством созерцания становится образом того, что созерцает, участвуя в свете и красоте Слова, когда она сосредотачивает на Нем свой взгляд.

Солнце является уже не образом Духа, как в *Трактате о Святом Духе* Василия, но образом Слова, то есть «Света истинного, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1, 9). В *Песни Песней* Слово призывает Возлюбленную:

«...встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!»²⁸.

Чтобы достичь просвещения, ей нужно приблизиться к свету, а чтобы стать прекрасной – приблизиться к красоте Возлюбленного:

«Потому и зеркало естества человеческого, – говорит Григорий, – не прежде стало прекрасно, но уже после того, как приблизилось к прекрасному, отразило в себе образ Божественной красоты... то, на что взирает, образ того и приемлет на себя. Взирает же на первообразную красоту, а красота – голубица. Приблизившись через это к свету, делается светом, во свете же отражается прекрасный образ голубицы, разумею ту голубицу, образ которой возвестил о присут-

²⁷ Творения Св. Григория Нисского, Ч. 3. М. 1862, СС. 90–91.

²⁸ Песн 2, 10.

ствии Святого Духа. Так Слово, подав глас невесте, как ближнюю именует ее доброю и за красоту называет голубицей...»²⁹.

Речь идет не только *об отражении образа в зеркале, но о преобразении зеркала в отражаемом им образе*. Приближаясь к Свету, Невеста становится светом, и, размышляя о «прекрасном образе голубицы», она становится «голубицей». *Любовное созерцание преобразует: красота Невесты есть красота Самого Жениха*. Вот почему «друзья Жениховы, видя ее [Церковь-Невесту], привлечлись сердцем, потому что в церкви яснее видят образ невидимого. Как те, которые не в состоянии видеть самый круг солнца, смотрят на него при помощи луча от воды, так и они, как в чистое зеркало, смотрят в лице церкви, видят солнце правды, уразумеваемое по видимому ими»³⁰. *Это Церковь является здесь зеркалом сердца, зримо являя незримую красоту Жениха*. И благодаря этому явлению красоты Жениха в Церкви, сердце друзей Жениха «привлечено».

3. Сердце-образ

Григорий Нисский возвращается к теме сердца-зеркала в 6 *Слове о блаженствах*³¹, где идет речь о блаженстве чистых сердцем.

Григорий указывает на *внутренний мир как место богосозерцания для человека*: «“Царствие Божие внутрь вас есть” (Лк 17, 21). Из этого мы научаемся, что очистивший сердце свое от всякой твари и от страстного расположения в собственной своей красоте усматривает образ Божиего естества»³².

Привязанность сердца к человеческим существам есть «пятно», которое «загрязняет» и помрачает его, — мы вновь сталкиваемся с требованием исключительной любви к Богу, — тогда как очищается оно благодаря отчуждению, похожему на снятие слоя ржавчины:

²⁹ Творения Св. Григория Нисского, Ч. 3. М. 1862, С. 130.

³⁰ Творения Св. Григория Нисского, Ч. 3. М. 1862, СС. 221–222. Параллельные места у Василия Великого, Трактат о Святом Духе IX, 23; XIV, 33.

³¹ О толковании блаженства чистых сердцем см. Dom J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Т. II, *Les Évangélistes*, Ch. VIII: *Les purs de coeur*, Paris, 1969, pp. 557–603, а о теме чистоты сердца в монашеской и патристической традиции — статьи Рааша (J. RAASCH) в *Studia Monastica* с 1966 по 1970 г.

³² Творения Св. Григория Нисского, Ч. 2. М. 1861, С. 443.

«Как это бывает с железом, когда точильным камнем сведена с него ржавчина, недавно быв черным, при солнце мечет оно от себя какие-то лучи и издает блеск.

Так и внутренний человек, которого Господь именует сердцем, когда очищена будет ржавчина нечистоты, появившаяся на его образе от дурной любви, снова воспримет в себя подобие первообраза и будет добрым, потому что подобное добру без сомнения добро. *Поэтому, кто видит себя, тот в себе видит и возжелемое; и таким образом чистый сердцем делается блажен, потому что, смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает первообраз.* Ибо как те, которые видят солнце в зеркале, хотя не устремляют взора на самое небо, однако же усматривают солнце в сиянии зеркала не меньше тех, которые смотрят и на сам круг солнца, так и вы, говорите Господь, хотя не имеете сил усмотреть света, но, если возвратитесь к той благодати образа, какая сообщена была вам в начале, то в себе имеете искомое»³³.

Григорий постулирует равенство: внутренний человек = сердце = образ.

Очистить сердце значит «возвратиться к благодати, какая сообщена была в начале». И видеть Бога значит смотреть в сердце и обнаружить в образе — образец. Схема «Свет — Образ — Первообраз» в *Трактате о Святом Духе* Василия была схемой созерцания или тринитарной доксологии: через просвещение Духом созерцать в Образе невидимого Бога Прообраз, то есть Отца. Здесь же сердце-образ, как и Слово, Образ Божий, есть место богосозерцания и размышление о нем.

О чем Григорий умалчивает, и о чем мы хотели бы сказать в третьем разделе — так это о том, что образ Божий в человеке, восстановленный посредством воплощения Слова, поистине преобразуется лишь благодаря подражанию Христу, образу Божию, через человека, который становится Его образом, становясь Его учеником и следуя за Ним по «узкому и тесному» пути, «пути в Царствие». Человеческое сердце действительно очищается, только если становится, по образу сердца Христова, раненым сердцем, «кротким и смиренным»³⁴.

Это христологический аспект очищения сердца, неотделимый от его пневматологического измерения: только Дух «творит в нас чистое сердце» (ср. Пс 50, 12).

³³ Творения Св. Григория Нисского, Ч. 2. М. 1861, СС. 444–445.

³⁴ Мф 11, 29.

III

Сердце – источник чистоты

Нечистота – это не только нечистота идолов, страстей или помыслов, и очищение сердца – не только духовная борьба ради стяжания ἀλάθεια (бесстрастия) и дара различения духов, есть кое-что еще. Можно было бы остановиться на этом и определить чистоту сердца как одновременно *simplicitas* (простоту) и *puritas cordis* (чистоту сердца), что есть другое обозначение для ἀλάθεια (бесстрастия), плода πράξις (деятельности) и условия θεωρία (созерцания), но есть и иная глубина сердечной чистоты, которая обнаруживается при созерцании пронзенного сердца, сердца Христа на кресте.

Предельная нечистота, согласно правилам о чистом и нечистом в Ветхом Завете, – это нечистота трупа, который оскверняет все, чего касается; а из сердца мертвого Христа исторгаются источники животворящей крови и воды, священные символы крещения и евхаристии.

Сердце Христово есть источник чистоты, о чем говорит пророчество Захарии:

«В тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты. И будет в тот день, говорит Господь Саваоф, Я истреблю имена идолов с этой земли, и они не будут более упоминаемы, равно как лжепророков и нечистого духа удалю с земли» (Зах 13, 1–2).

Здесь сказано о «нечистом духе», ибо именно дух является источником всякой нечистоты, и именно этот «нечистый дух» побежден на кресте.

1. Рана в сердце

Это последнее очищение сердца посредством распятия символизируется «раной».

Недостаточно сказать, что очищение сердца есть восстановление первоначального образа: остается рана. И рана Христова есть знак Славы. Христа можно узнать именно по Его рубцам: Его воскресшее тело преображено вместе с ранами.

Так и последнее очищение сердца есть рана сердца:

«Сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь», – говорит псалмопевец³⁵. Это рана сокрушения в сердце «плавит-

³⁵ Пс 50, 19.

ся» в глубине груди и заставляет бить источник очистительных слез.

Рана — это также страдательное очищение, осуществляемое Богом, когда Он «касается» сердца. Сперва душа ощущает *прикосновение Бога* как предельное страдание, а потом испытывает оживление и радость. Забытые в настоящее время переживания обжигающей святости Бога, невыносимости богосозерцания, Его «присутствия», вызывающего страх и трепет. Утрата чувства священного сопровождается притуплением опыта Божественного.

Страдательное очищение сперва переживается как «удары и раны», а затем становится внутренней радостью и умиротворением души.

Григорий Нисский развивает тему страдательного очищения в своих *Беседах на Песнь Песней* в связи с тем стихом, где Возлюбленная говорит: «Встретили меня стражи, обходящие город, избили меня» (Песн 5, 7).

Сначала Возлюбленная стонет от того, что ее так избili и ранили. Пока она не поймет, что жезл, который бьет ее, — это и есть «жезл», который «утешает» (ср. Пс 22, 4)³⁶, то есть *Дух Утешитель* (Параклет). Тогда-то безутешность превращается в утешение и она называет эти удары «сладостными». Назвать нанесенный удар «сладостным» — это самый верный признак очищения сердца Духом, ибо нужно действительно испытать посещение Духа, чтобы признать в страдании очищение сердца Самим Духом, источник еще большего единения и, следовательно, еще большей радости, даже если стоит ночь...

2. Рана любви

Интуиции Григория следует Хуан де ла Крус в *Живом пламени*. Живое пламя — это не что иное, как Дух Святой, Который тем сильнее ранит душу, чем сильнее она изнемогает от любви. Именно это пламя «нежно ранит мою душу в самый ее центр»

³⁶ Григорий Нисский, Точное изъяснение Песни песней Соломона, Беседа 12 (Творения Св. Григория Нисского, Ч. 3. М. 1862, СС. 312–313). Григорий обыгрывают версию 22 псалма в Септуагинте, где «утешать» переведено греческим глаголом *παράκαλῶ*, от которого образуется существительное «Параклет», ходатай и утешитель. Отсюда связь между «утешающим» ударом и Параклетом.

(1-я строфа). Это происходит в самой глубине души, там, куда ни дьявол, ни чувства не имеют доступа; и здесь мы вновь находим ту важную для Григория мысль, что чем самоглубленнее душа, тем она пассивнее, то есть тем больше она позволяет «касаться» своих глубин, не оказывая сопротивления, и тем сильнее она затронута в самом своем «центре», в своем «сердце», которое сама рана для нее и открывает. *Существует тройственная связь между самоуглубленностью, пассивностью и чистотой:*

«Чем вернее, самоуглубленнее и сладостнее [праздник Духа], тем чище [душа]; чем больше [в ней] чистоты, тем обильнее, чаще и привычнее Бог сообщает Себя [ей]. И таким образом улады и радости души и духа более глубоки, ибо это Бог делает все, а душа не вносит ничего своего»³⁷.

Эта рана любви есть исцеление ран, нанесенных грехом, она исцеляет, рая, и ранит, исцеляя, *преображая раны страдания в раны любви*. Если можно говорить об этом с точки зрения «духовных чувств», то здесь имеется в виду уже не «взгляд Божий», который просвещает сердце, взирая на него, но «прикосновение Божие», которое исцеляет сердце, рая его.

Это очищение сердечных ран любовью есть благодать, привлекающая тех, кто изранен сильнее всего, и приводящая в восторг святых, чье сердце — самое чистое. Исцеление раны раной: *«...и ранами Его мы исцелились»* (Ис 53, 5).

Заключение Чистота сердца

На каждом этапе нашего размышления мы пытались увидеть, каковы источники чистоты и корни нечистоты, средства очищения и свойства чистоты сердца.

а. Чистота сердца носит прежде всего богословский, а потом уже моральный характер: это чистота веры

Это момент *«истинного гнозиса»* в том смысле, который имели в виду первые Отцы Церкви, то есть познания истинного Бога и истинной веры. Святой Павел говорит о «вере сердца» (ср. Рим 10, 10) и об «обрезании сердца» (ср. Рим 2, 28–29); и

³⁷ ХУАН ДЕ ЛА КРУС, Живое пламя, комм. к 1-й строфе, 2-му стиху.

как раз в связи с обрезанием святой Петр заявляет на Иерусалимском соборе: «...и *Сердцеведец Бог* дал им свидетельство, даровав им Духа Святого, как и нам; и не положил никакого различия между нами и ими, *верою очистив сердца их*» (Деян 15, 8–9).

Эта вера есть вера в единого Бога, Бога Авраама, Исаака и Иакова, Отца Господа нашего Иисуса Христа. И эта вера в единого Бога «собирает» или «воссоединяет сердце», согласно слову псалмопевца (ср. Пс 85, 11), в исключительной любви к Единственному.

Глубочайшая нечистота — это нечистота идолов, любовь к миру и тому, что в мире, «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Ин 2, 16), похоть и гордость, исходящие не от Отца, а от мира.

в. Пустыня

Пустыня, которая похищает человека у мира и обнажает помыслы его сердца, — ибо внешняя пустыня есть изнанка наготы сердца — одна лишь пустыня делает возможным различие обитающих в нем помыслов и движущих им духов. *Это одновременно «критический» или «диакритический» момент различения духов и «аскетический» момент духовной борьбы.* Плод этой борьбы против страстей — это *apatheia* (бесстрастие), к которой вновь обращается Кассиан, говоря о чистоте сердца³⁸. Наконец, из чистоты сердца рождается истинная любовь. Святой Павел говорит о «любви от чистого сердца» (1 Тим 1, 5). Из чистейшего сердца исходит любовь к самой чистоте, поэтому любовь требует — и это требование «сильное, как смерть» — чистоты сердца, чтобы любить. Требование любви и абсолютной святости — это одно и то же, и нельзя желать любви, не встретив ее абсолютную форму. Или тогда это не любовь, но идол. Лишь человек с чистейшим сердцем познает Божию любовь, и пыл любви очищает его от того, что в нем еще не является любовью.

с. Последнее очищение сердца — это рана

Любовь познается лишь через страдание, и сама любовь заставляет много страдать. Страдание от бессилия любить. Страдание от бессилия любви. Не только страдание человеческого сердца

³⁸ Ср. S. MARSILI, o.s.b., Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Studia Anselmiana 5, Rome, 1936.

в его узости и его радикальном бессилии любить, но также бездна страдания в Сердце Бога, страдающего от любви.

Это момент пассивности сердца, которое «испытывает Бога» и таинства любви в своих глубинах: сердце Христа, источник всякого света, жизни и чистоты.

Надо быть чистым, чтобы достичь Чистого. Эта формула принадлежит Платону³⁹, тем не менее она выражает цель всякого религиозного очищения и желание чистоты намерений в любви. Но один лишь Христос есть наше подлинное очищение, «ибо Он очищает нас, чтобы, будучи чистыми, мы могли воспринять Того, Кто есть чистота»⁴⁰.

³⁹ Платон, Федон, 66d, 67c.

⁴⁰ Григорий Богослов, Слово 20, 12: «Восходи посредством дел, чтобы через очищение приобретать чистое» (διὰ καθάρσεως κτήσαι τὸ καθαρὸν) (SC 270, Paris, 1980, pp. 80–81).

ГЛАВА XI
Имя Иисуса, Сердце и Дух
Иисусова молитва и исихазм в Восточной Церкви

«Иисусе, спаси меня!», *kyrie eleison* — этот крик сердца, составляющий суть восточной молитвы, происходит непосредственно из Евангелия; это крик слепого из Иерихона: «Иисус, Сын Давидов, помилуй меня! (ἐλέησον, *eleison*)» (Лк 18, 38 и Мк 10, 47) или «Помилуй нас, *Gospodi*, Сын Давидов» (Мф 20, 30); это мольба мытаря: «Боже! будь милостив (ἰλάσθητι) ко мне, грешнику!» (Лк 18, 13). И Иисус воздал слепому за «веру»: «прозри, вера твоя спасла тебя», а мытарю за смирение (Лк 18, 14).

Эта мольба о помощи есть прежде всего акт веры в Иисуса Спасителя — само имя «Иисус», (יהושע — *Yehoshû'a*)⁴¹ по-еврейски, означает: «Яхве спасает» — и исповедание Его как Господа в Духе Святом. Ибо имя Иисуса не может быть произнесено без участия Духа: «...никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12, 3).

Но имя Иисуса — это не только имя, данное Ему родителями при рождении в соответствии с ангельскими повелениями Иосифу (Мф 1, 21: «и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их») и Марии во время Благовещения (Лк 1, 31: «и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус»), это также божественное Имя, «данное» Ему Отцом, как сказал Иисус в «первосвященнической молитве»: «Отче Святой! соблюди их во имя Твое, то, которое Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы» (Ин 17, 11) и в гимне о кенозисе и вознесении Христа из *Послания к Филиппийцам*: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени» (Флп 2, 9).

⁴¹ Имя Иисус означает «Бог спасает» и в случае с Иисусом Навиным; ср. Сир 46, 1: «Силен был в бранях Иисус Навин и был преемником Моисея в пророчествах. Соответственно имени своему, он был велик в спасении избранных Божиих».

Ориген в *Беседах на книгу Чисел* обыгрывает значение этого имени. Точно так же, как Иисус Навин отвел народ еврейский в землю обетованную, «истинный Израиль должен быть некогда поселен [в небесном Иерусалиме] истинным Иисусом, образ которого носил тот Иисус Навин, и получить свое наследие по распределению жребия, то есть из рассмотрения заслуг» (Беседа 28, 2; SC 29, Paris, 1951, p. 561).

Отец дал Свое Имя Сыну, и «несказанное Имя» (*shem hammeforesh*) Бога выражено в мессианском имени Сына Возлюбленного, подобном разлитому миру:

«...имя твое — как разлитое миро; поэтому девицы любят тебя»
(Песн 1, 2).

Имя Иисуса раскрывается в тринитарных отношениях Сына с Отцом и Духом, и именно поэтому повеление Отца в день Пятидесятницы «креститься во имя Иисуса Христа» (Деян 2, 38) отсылает к крещальной формуле: «Во имя Отца и Сына и Духа Святого».

Слава христиан — в том, чтобы «носить это Имя», а их блаженство — в том, чтобы страдать за него: «Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух славы, Дух Божий почивает на вас» (1 Петр 4, 14).

Это «во имя (ἐν ὀνόματι)» Его христиане будут крещены⁴², «из-за имени (διὰ τὸ ὄνομα)» Его их будут преследовать⁴³ и «за имя (εἰς ὄνομα или ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος)» Его они пострадают и будут прославлены⁴⁴.

Петр⁴⁵ исповедует перед синедрионом, что «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4, 12), и Павел, сперва преследовавший «призывающих имя Твое» (Деян 9, 14), обращает *Первое послание к Коринфянам* ко «всем призывающим имя Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 1, 2), и побуждает своего любимого ученика Тимофея держаться веры и любви «со всеми призывающими Господа от чистого сердца» (2 Тим 2, 22).

Таким образом, Новый Завет свидетельствует о призывании Имени Христа и его связи с крещальной благодатью в христианской практике.

Но это «призывание Имени» в молитвах благословения (Чис 6, 27), просьбы (Ин 16, 24) и ходатайства о спасении ста-

⁴² ἐπὶ или ἐν τῷ ὀνόματι, «во имя Его» — ср. Деян 2, 38; 10, 48 и 1 Петр 4, 14; ἐν ὀνόματι Χριστοῦ.

⁴³ διὰ τὸ ὄνομα, «из-за имени Его» — ср. Мф 13, 13; Ин 15, 21; Деян 5, 41; 9, 16; 21, 13.

⁴⁴ ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος, «за имя Его» — ср. Деян 9, 16; 21, 13.

⁴⁵ Апостолы называют Христа следующим образом: Павел — «Господь Иисус» (1 Кор 12, 3), Петр — «Христос, Сын Божий» (Мф 16, 16), Иоанн — «Иисус Христос» (1 Ин 4, 2).

нет «Иисусовой молитвой», только когда к желанию непрестанной молитвы (1 Фес 5, 17: «Непрестанно молитесь»; ср. Лк 18, 1) присоединятся краткие призывы, содержащие имя «Господь» или «Иисус». Кассиан⁴⁶ и Августин⁴⁷ свидетельствуют о существовании подобных истовых молитв в пустынях Египта.

Как сформировалась эта Иисусова молитва в традиции *Изречений* отцов-пустынников, и как синайский и афонский исихазм был воспринят в *Добротолубии* отцов-трезвомудрцев⁴⁸? Что такое исихастский метод и какую антропологию он предполагает? И каковы плоды Духа в Иисусовой молитве, оживотворенной Духом?

Таковы вопросы, которыми я буду руководствоваться в моем исследовании.

I Имя Иисуса

1. Призывание «Господа Иисуса» в египетских и палестинских пустынях

Египет

Молитва мытаря — «*Боже! будь милостив ко мне, грешнику!*» — была перенята отцами-пустынниками в IV веке.

Аммон советует «всегда хранить в своем сердце слова мытаря, чтобы спастись» (Аммон, *Изречения Отцов в алфавитном порядке*, 4), и Макарий, когда его спрашивают, как следует молиться, наставляет: «Нет нужды говорить пустое, но [довольно] простереть руки и сказать: “Господи, как хочешь и как знаешь, смилуйся!”. Если предстоит борьба [с искушениями]: “Госпо-

⁴⁶ Кассиан связывает с постоянным повторением стиха из Пс 69, 2: «Поспеши, Боже, избавить меня, поспеши, Господи, на помощь мне» победу над демонами и постоянное воспоминание о Боге (О правилах общежительных монастырей, X, 10; SC 54, 1958, pp. 85–90).

⁴⁷ Августин, Письма, 130 (PL 33, 501D): «Говорят, что в Египте братья предаются частым, но очень коротким и как-то поспешно проговариваемым (*rapit̄m quodammodo jaculatas*) молитвам».

⁴⁸ Святые «трезвомудрцы», числом около тридцати, свидетельствуют об этой молитве, предполагающей трезвость (νῆψις) сердца и духа.

ди, помоги!». Он Сам знает, что полезно, и Он милостив к нам» (Макарий, *Изречения Отцов в алфавитном порядке*, 18).

Но именно Диадок Фотикийский⁴⁹ был тем, кто в V веке предложил «непрестанно призывать Господа Иисуса» и Его «святое и преславное имя» в глубине сердца, чтобы очистить и воссоединить душу, разделенную грехом (гл. 59), испытать благодать (гл. 61) и поддерживать постоянную память о Боге (гл. 97).

Газа

А еще более развитую формулировку призывания имени «Господа Иисуса» предложат монахи пустыни Газа в VI веке.

Юный Досифей всегда хранил память Божию на протяжении болезни, которая должна была похитить его, «ибо авва Дорофей (его духовный отец) заповедал ему постоянно говорить: “*Господи Иисусе Христе, помилуй меня*”, и между этим: “*Сыне Божий, помоги мне*”: так он всегда произносил эту молитву».

Когда он стал совсем слаб, Дорофей велел ему оставить молитву: «...только вспоминай Бога и представляй себе Его, как сущего пред тобою»⁵⁰.

Таким образом, мы имеем дело с распространявшейся в Палестине «традицией» обращения к имени «*Господа Иисуса Христа*», или с «*Иисусовой молитвой*».

2. Иисусова молитва и исихазм

Второй этап наступит, когда эта «Иисусова молитва» станет частью синайского и афонского исихазма.

Ἠσυχία по-гречески означает состояние покоя, мира или отдыха. Выражение ἡσυχίαν ἄγειν или ἔχειν означает одновременно: отдыхать, жить в мире и быть спокойным, но также мол-

⁴⁹ Диадок Фотикийский, Сто гностических глав, 85 и 61 (SC 5 ter, Paris, 1966 и ed. Weis-Lidersdorf, Teubner, 1912).

⁵⁰ Дорофей Газский, Житие преподобного Досифея (SC 92, Paris, 1963, pp. 138–139). Дорофей – ученик Варсонофия, от которого до нас дошла переписка: Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, trad. par L. Regnault, Solesmes, 1972.

На вопрос, следует ли более предаваться молитве «Господи Иисусе Христе, помилуй меня» или пению псалмов, Варсонофий отвечает: «Следует делать и то, и другое – немного одного и немного другого» (*Lettre* 126, p. 90).

чать и соблюдать безмолвие. Это позиция истинного философа, который, согласно Платону, «сохраняет спокойствие (ἡσυχίαν ἔχων) и делает свое дело» (*Государство*, VI, 496d), «разумного человека» из книги *Притчи*, который «молчит» (ἀνήρ δὲ φρόνιμος ἡσυχίαν ἔχει) (11, 12), и «уединенного» человека из *Плача Иеремии*: «Благо тому, кто терпеливо ожидает спасения от Господа (ἡσυχάσει εἰς τὸ σωτήριον κυρίου)» (Плач 3, 26). В Новом Завете Сам Христос говорит Своим ученикам: «*Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой (ἡσυχία) душам вашим*» (Мф 11, 28–29).

Египет

Пребывать в безмолвии (ἡσυχάζειν), то есть практиковать *исихию*, — характерное свойство монаха, и Аммон, последователь святого Антония, написал *послание об исихии*, чтобы показать, что *исихия*, то есть жизнь в уединении и безмолвии, — это основа всех добродетелей. В действительности именно анахоретов, то есть уединившихся отшельников и затворников, стали называть «*исихастами*». Добродетель киновитов — послушание, а исихастов — постоянная молитва⁵¹.

В качестве образца для всех исихастов традиция преподносит Авву Арсения. Когда он уже покинул императорский дворец ради жизни в Скитской пустыне, он услышал голос, говорящий ему: «Арсений, беги, молчи, сохраняй спокойствие» (или «отрешенность»: ἡσυχάζε) (Арсений, *Изречения Отцов в алфавитном порядке*, 2). Эти три слова: *fuge, tace, quiesce* — суть устав монашеской жизни, которая требует бегства от мира, безмолвия на устах и в помыслах и сердечного покоя, и более всего это касается исихастской жизни⁵².

Таким образом, поиск *исихии* имеет столь же долгую историю, как и сама монашеская жизнь.

⁵¹ Св. Иоанн Лествичник, *Лествица*, гл. 27, 62 (PG 88, 1112C): «Падение послушнику — собственная воля; а безмолвнику — оставление молитвы».

⁵² Отец И. Осэрр дал прекрасный комментарий на эти три слова — *fuge, tace, quiesce* — в статье: *L'hésychasme. Étude de spiritualité // OCP 22 (1958) pp. 5–40 и 247–285*, — перепечатанной в *Hésychasme et prière, OCA 176, Rome, 1966, pp. 163–237*. Здесь у меня нет возможности останавливаться на данной теме.

Синай

Но только Иоанн Лествичник⁵³, настоятель Синайского монастыря в VII веке и автор *Лествицы в рай*, которую в XVII веке перевел на французский Арно д'Андильи из Пор-Рояля, соединил *исихию* с «памятью Иисусовой»: «*Исихия* есть непрерывная служба Богу и предстояние пред Ним. Память Иисусова да соединится с дыханием твоим, и тогда познаешь пользу *исихии*» (*Scala Paradisi* 27, PG 88, III 2C).

Соединение «памяти Иисусовой» (ἡ Ἰησοῦ μνήμη) и дыхания будет перенято Исихием Синайским, который упоминает на сей раз уже «Иисусову молитву» (Ἰησοῦ εὐχή)⁵⁴: «Если истинно хочешь покрыть стыдом помыслы (λογισμοί), безмолвствовать (ἡσυχάζειν) как должно и без труда трезвенствовать сердцем (νήφειν τῇ καρδίᾳ), да прильпнет к дыханию твоему молитва Иисусова, — и через несколько дней увидишь это на деле» (*Сотницы* II, 82; PG 83, 1537D).

Связь Иисусовой молитвы в ее полной формулировке — «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного» — с дыханием станет основой афонского и византийского исихазма в XIV веке.

Афон

Во второй половине XIII века и в течение XIV века гора Афон переживает бурное возрождение исихастского идеала. Призывание имени Иисуса сопровождалось определенной упорядоченностью дыхания⁵⁵. Это то, что называется исихастским методом молитвы. Подробное описание психосоматической техники, связанной с Иисусовой молитвой, встречается у Никифора Безмолвника, Псевдо-Симеона, автора *Метода священной молитвы и внимания* (PG 120, 702–710), который, согласно

⁵³ Французский перевод — JEAN CLIMAQUE, L'Échelle sainte, trad. par Père Placide Deseille, Abbaye de Bellefontaine, 1978, 1985².

⁵⁴ Об Иисусовой памяти и Иисусовой молитве см.: I. HAUSHERR, Noms du Christ et voies d'oraison, OCA 157, Rome, 1960. О связи Иисусовой памяти с дыханием см.: Григорий Богослов, Слово 27, 4 (PG 36, 16C): «Памятовать о Боге необходимее, нежели дышать; и, если можно так выразиться, кроме этого не должно и делать ничего иного».

⁵⁵ Ср. I. HAUSHERR, La méthode hésychaste, OC 9, 1927, № 36. — M. Jugie, Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes // Échos d'Orient 30 (1931) 179–185, полагает, что «исихастский метод» древнее и должен восходить к XII веку.

И. Осэрру, был не кто иной, как сам Никифор и, наконец, у Григория Синаита.

Этот метод включает:

- замедление дыхания,
- поиск «сердечного места», для чего нужно согнуться и смотреть на свое сердце,
- постоянное повторение Иисусовой молитвы – «*Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня*» – в соответствии с ритмом вдоха и выдоха.

Именно в связи с «исихастским методом» разразится «паламитский спор» между Варлаамом Калабрийским, который будет насмехаться над практикой исихастов и их теорией «ума, заключенного в части тела», считая их *омфалопсихами*, то есть людьми, чья душа заключена в пупке, и Григорием Паламой (1296–1359), будущим архиепископом Фессалоникийским, а тогда еще афонским монахом, который написал *Триады в защиту священнобезмолвствующих*⁵⁶, чтобы оправдать их практику и посредством различения между сущностью и энергиями богословски обосновать их представление о Фаворском свете, аналогичном свету преображенного Христа.

Начиная с египетских отцов-пустынников IV века и вплоть до афонских *Триад в защиту священнобезмолвствующих* в XIV веке, понадобилось десять столетий, чтобы исихастская духовная традиция расцвела в Египте и Палестине, на Синае, в Греции и Сирии, если вспомнить Исаака Ниневийского, одного из величайших ее представителей.

Паламитский исихазм все еще жив в Греции, как и традиция Иоанна Лествичника на Синае, и невозможно понять Восточные церкви, не вкусив от источников, которые питают их еще и сегодня.

Придется ждать конца XVIII века, когда было составлено и переведено на славянский язык *Добротолюбие наших святых Отцов-трезвомудрцев*, чтобы эта исихастская традиция распространилась сперва в России, затем в Румынии и оттуда по всей православной Европе.

⁵⁶ GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, éd. et trad. J. Meyendorff, Louvain, 1959, 1974². См. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959.

3. Добротолюбие

*Филокалия*⁵⁷, по-гречески *φιλοκαλία*, что значит «любовь к прекрасному и благому», — это антология аскетических и мистических текстов, составленная Макарием Коринфским и Никодемом Святогорцем и впервые опубликованная в Венеции в 1782 г. Ее называли «бrevиарием» исихазма.

Подобно тому как публикация *Филокалия* в Греции стояла у истоков «духовного возрождения XVIII века в Греции»⁵⁸, т.е. возрождения православной веры и отвержения идей западного *Aufklärung* (Просвещения), так и славянский перевод, сделанный монахом Паисием Величковским и опубликованный под названием *Добротолюбие*⁵⁹ в Москве в 1793 году, а также более поздний русский перевод епископа Игнатия Брянчанинова, опубликованный в Санкт-Петербурге в 1857 году, знаменуют собой обновление монашества и начало славянофильского движения наряду с отвержением идей западного *Aufklärung*.

Начиная с XVIII века и до наших дней эти две тенденции открытости европейской культуре и закрытости западному «модернизму» и «атеизму» во имя защиты православной веры и русской самобытности продолжают существовать. С ними следует считаться еще и сегодня.

Не только Киреевский⁶⁰, один из главных мыслителей в славянофильском движении, проповедовал возвращение к Отцам Церкви как основу русской культуры и «философии», но также и Достоевский, на которого повлияли великие *старцы* из

⁵⁷ Оригинальное заглавие: «Добротолюбие священных трезвомудрцев, собранное из святых и богоносных отцов наших, в котором, через деятельную и созерцательную нравственную философию, ум очищается, просвещается и совершенствуется. В Венеции, 1782». Французский перевод (*Philocalie des Pères neptiques*, fasc. 1–11, Abbaye de Bellefontaine, 1979–1991) сделан с четвертого греческого издания (Афины, 1976) под редакцией отца Б. Бобринского и группы переводчиков.

⁵⁸ Ср. J.-M. LE GUILLOU, *La renaissance spirituelle au XVIII^e siècle // Istina 1 (1960) 95–128.*

⁵⁹ Феофан Затворник, епископ Тамбовский, а затем Владимирский, выпустил второе издание *Добротолюбия* в пяти томах (Москва, 1877–1889), отличающееся от *Филокалии* Макария и Никодима.

⁶⁰ KIRIEVSKI, *Essais philosophiques*, traduction et introduction de F. Rouleau, s.j., Paris-Namur, 1988.

Оптинской пустыни, выведенные им в образе старца Зосимы в *Братях Карамазовых*.

Русское *Добротолубие* использовалось святым Серафимом Саровским (1759–1833), а его значение показывают *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*⁶¹, вышедшие в Казани в 1870 г. Эта книжечка, где прослеживается паломничество русского крестьянина, который путешествует по равнинам России, непрестанно призывая имя Иисуса и говоря со всеми, кого он встречает, об Иисусовой молитве, возможно, более всего способствовала популярности этой молитвы: теперь она предназначается не для одних монахов, но входит в практику народного благочестия.

Наконец, в XX веке *Добротолубие* переводилось на румынский отцом Думитру Станилоэ (1903–1993) в 1946–1948 гг. (тома 1–4), но публикация, прервавшаяся из-за преследования румынской церкви и тюремного заключения автора, была возобновлена с 1976 (том 5) по 1981 год (том 10 – об Исааке Сирине).

Это «добротолубивое пришествие», как это назвал отец Андрэ Скрима⁶², румынский монах, личный представитель патриарха Афенагора на II Ватиканском Соборе, стояло у истоков монашеского возрождения в Румынии⁶³ и особенно в молдавских монастырях, где Паисий Величковский поселился после своего пребывания на горе Афон и умер.

И вот с падением коммунизма это подземное духовное течение вновь бьет как источник живой воды в православных землях, и католическая Западная Европа заново открывает православную Восточную Европу.

⁶¹ Les récits d'un pèlerin russe, trad. par J. Laloy, coll. Points-Sagesses №14, Paris, 1978.

Журнал *Пламя* готовится напечатать исследование о проблеме происхождения этих рассказов. Работа Vs. ROCHSAU, Un fragment du texte des Récits d'un pèlerin, уже опубликованная в *Пламени*, была включена в Приложение к книге: Saint Séraphim. Sarov et Divéyévo, coll. Spiritualité Orientale, № 45, Abbaye de Bellefontaine, 1987, pp. 229–241.

⁶² A. SCRIMA, L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine // Istina 3 (1958) 295–328, 4 (1958) 443–474.

⁶³ R. JOANTA, Roumanie. Tradition et culture hésychaste, coll. coll. Spiritualité Orientale, № 46, Abbaye de Bellefontaine, 1987.

II Сердце⁶⁴

«Иисусову молитву» называли также «сердечной молитвой», поскольку она творится «в тайне» (Мф 6, 6) сердца или в «одном только сердце» (ἐν μόνῃ τῇ καρδίᾳ)⁶⁵ в противоположность молитве, озвученной голосом (Мф 6, 7).

1. Сердце (καρδία) и ум (νοῦς)

«Сердце», понятое в метафорическом смысле, указывает на глубочайший центр внутренней жизни человека и источник всех его способностей.

Сердце – это очаг сознания и жизни. В еврейской Библии именно сердце (*lev*), и никогда – душа, думает, размышляет, строит планы, принимает решения и т.д. Именно в своем сердце человек ищет Бога, слушает Его, служит Ему, превозносит и любит Его⁶⁶.

Тем не менее, в версии Септуагинты *lev* около двадцати раз переводится как ψυχή (душа), а еще чаще – как νοῦς (ум) и διάνοια (мысль), что придает понятию «сердца» (*lev*) интеллектуалистские коннотации, но, с другой стороны, обогащает греческое слово καρδία (сердце) всем богатством смысла еврейского слова *lev* или *levav* (לֵב לֵב). Что касается святого Павла, то, следуя Септуагинте, он отнимет у «сердца» часть его достоинства, часто используя слово νοῦς (ум) и его производные.

Эти замечания об использовании слов νοῦς (ум) и καρδία (сердце) в Септуагинте и Новом Завете очень важны, чтобы понять формирование духовного лексикона Отцов и тем самым – их антропологии. Отец Андрэ Скрима в своей статье о «пришествии Добротолубия в румынское православие» прав, критикуя различные недавние изложения исихазма, а также противопоставление сердца и ума. Сердце «с самого начала

⁶⁴ Ср. Cor et Cordis affectus, 1. Usage biblique: A. Lefèvre и 2. Le coeur chez les spirituels grecs à l'époque ancienne: A. GUILLAUMONT, Dict. Spir., t.2, 2, Paris, 1953, col. 2278–2288 (откуда мы заимствуем ссылки, касающиеся сердца) и Id., Les sens des noms du coeur dans l'Antiquité // Les Études carmélitaines, t. 29, Le coeur, 1950, pp. 41–81.

⁶⁵ Ср. МАКАРИЙ, Духовные беседы, PG 34, 6, 1, 517С и 19, 5, 645С.

⁶⁶ Сердце «ищет» Бога (Втор 4, 29; Пс 105, 3; 119, 2), «слушает» Бога (3 Цар 3, 9; Сир 3, 29; Ос 2, 16; Втор 30, 14), «служит» Богу (1 Цар 12, 20), «хвалит» Его (Пс 111, 1) и «любит» (Втор 6, 5).

оказывается связанным с *mens* (умом), образ, корень и центр которого оно собой представляет, и тем самым – с богообразным (*deiforme*) чувством человека, сотворенного по образу и подобию Божиему»⁶⁷. И затем он добавляет: «Отцы настаивали на глубокой истине обоженного *voûs* (ума), высшей иконы».

Сердце – это место сосредоточения, созерцания или видения Бога, согласно Мф 5, 8, где говорится о блаженстве чистых сердцем, но *voûs* – термин, который переводят как «дух» или «ум». – есть, согласно Макарию⁶⁸, «зеница сердца» или «возничий», руководящий «колесницей» сердца.

Сердце, подобно уму, обладает той ролью «руководящего начала»⁶⁹, которую стоицизм приписывал уму в сердце. Существует «труд сердца»⁷⁰, в рамках которого совершаются духовные упражнения, и, что касается деятельности, свойственной уму, то она состоит в «непрестанном воспоминании о Господе Иисусе»⁷¹.

Сердце есть глубокая истина о человеке, которая противостоит видимости⁷². Один Бог знает⁷³ «скрытое в сердце» (*τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ κρυπτόμενα*)⁷⁴, то, что происходит в нем «незримо» (*ἀορατῶς*)⁷⁵ или «тайно» (*μυστικῶς*)⁷⁶.

⁶⁷ А. SCRIMA, L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine // *Istina* 5 (1958) 458, № 17 и р. 466, № 29. Не следовало бы противопоставлять сердце и ум, когда речь идет о «нисхождении ума в сердце», обретающем свой смысл в исихастском методе и поиске утраченного единства человека.

⁶⁸ Ср. МАКАРИЙ, Духовные беседы, 15, 20, 589АВ (*voûs* (ум) управляет сердцем); 15, 33, 597D (возничий); 43, 7, 776D (зеница).

⁶⁹ Ср. К. RAHNER, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène // *RAM* 13 (1932) 113–145.

⁷⁰ *λόγος τῆς καρδίας* – Евагрий, Основы жизни монашеской, 7, PG 40, 1260А; МАКАРИЙ, Духовные беседы, 6, 1, 517С.

⁷¹ ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, Сто гностических глав, 88, Teubner, р. 124, 2–3; *ο μνήμη τοῦ θεοῦ* (памяти Божией – 73, р. 90, 18), *μνήμη τῆς καρδίας* (сердечной памяти – 56, р. 62, 5), *μνήμη τοῦ νοῦ* (умной памяти – 81, р. 104, 22 и 61, р. 68).

⁷² Ср. 1 Цар 16, 7: «Я смотрю не так, как смотрит человек; ибо человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце».

⁷³ Ср. Пс 17, 3; 43, 22: Бог, Который «знает тайны сердца»; Иер 11, 20: Яхве, «испытующий сердца и утробы».

⁷⁴ Евагрий, Практик, 2, 47; PG 40, 1254В.

⁷⁵ МАКАРИЙ, Духовные беседы, 18, 7, 640А.

⁷⁶ Исихий, Сотницы, 2, 48, 1525D.

Сердце есть «внутренний человек» (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) по святому Павлу⁷⁷. Оно подобно «сердцевине растения» или «сердцевине пальмы»⁷⁸.

Макарий и Диадок Фотикийский применяют к сердцу многочисленные метафоры: у сердца есть «чувства»⁷⁹, самые важные из которых — это «вкус»⁸⁰ и «зрение», функционирующее при помощи «сердечного ока» (ὁ ὀφθαλμὸς τῆς καρδίας), то есть νοῦς (ума)⁸¹, но прежде всего, согласно Диадокху, у сердца есть чувство (αἴσθησις τῆς καρδίας)⁸², которым оно любит Бога, осязаемого сердцем.

Сердцу присуща «глубина» (τὸ βάθος τῆς καρδίας)⁸³, оно есть бездна (ἄβυσσος τῆς καρδίας)⁸⁴. Сердце есть «земля» (ἡ γῆ τῆς καρδίας)⁸⁵, и Макарий говорит о «пастбищах сердца» (αἱ νομαὶ τῆς καρδίας)⁸⁶.

Сердце есть «дом», который может стать «дворцом» при наличии благодати и «гробницей» без нее. Бог обитает в сердце благодаря крещению, и Сатана хотел бы войти в этот дом, «выметенный и убранный» (Лк 11, 25). У сердца есть «двери» (πύλη или θύρα)⁸⁷, и их нужно как следует охранять от помыслов (λογισμοί), которые придут, чтобы запятнать его.

⁷⁷ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ὃς ἐστὶν ὁ νοῦς; ср. Исихий, Сотницы 1, 170, 1504А.

⁷⁸ Исихий, Сотницы, 1, 78, 1504, CD; Verba seniorum: Иоанн 1, 6.

⁷⁹ Диадокх Фотикийский, Сто гностических глав, Теубнер, 23, р. 24, 24–25; 91, р. 130, 24–25 (αἴσθησις τῆς καρδίας), 85, р. 116, 3–4 (αἰσθήρια τῆς καρδίας), 30, р. 32, 24 (αἴσθησις νοῦς).

⁸⁰ Макарий, Духовные беседы, 15, 20, 589А.

⁸¹ Макарий, Духовные беседы, 14, 6, 573С.

⁸² Диадокх Фотикийский, Сто гностических глав, Теубнер 23, р. 24, 24–25; 91, р. 130, 24–25.

⁸³ τὸ βάθος τῆς καρδίας, Исихий, Сотницы 2, 2, 1512С; τὸ βάθος τοῦ νοῦ, Диадокх Фотикийский, Сто гностических глав, 33, р. 38, 11–18.

⁸⁴ Макарий, Духовные беседы, 17, 15, 633В; Исихий, Сотницы 2, 54, 1529В.

⁸⁵ Макарий, Духовные беседы, 26, 21, 698А; Диадокх Фотикийский, Сто гностических глав, 73, Теубнер, р. 90, 20; Евагрий, Послание к Мелании, Frankelberg 612, 10; Иоанн Лествичник, Лествица, 25, PG 88, 992В.

⁸⁶ Макарий, Духовные беседы, 15, 20, 589В; 50, 4, 820С.

⁸⁷ Исихий, Сотницы, 1, 6, 1481D; 1, 45, 1496В; 2, 46, 1525С.

2. Сохранение сердца, или сердечное бдение

«Больше всего хранимого храни сердце твое (πάση φυλακῆ τήρει σὴν καρδίαν), потому что из него источники жизни», — говорится в *Притчах* (4, 23).

«Хранение сердца» (φυλακῆ или τήρησις καρδιάς) или, согласно Исихию, «хранение ума» (φυλακῆ или τήρησις νοός)⁸⁸ упоминается уже в большой речи Антония в *Житии Антония* (гл. 21)⁸⁹.

«Из сердца исходят злые помыслы», — повторяет Макарий вслед за Мф 15, 19. Но эти помыслы чужды сердцу, они введены в него злыми духами, и нужно их «отсечь» или «стереть» из сердца, чтобы освободить его.

Во время молитвы следует очистить сердце от помыслов, будь они разумны (εὐλογοί) или безумны (ἄλογοί), приходят ли они «справа» или «слева»⁹⁰.

Для Исихия «хранение сердца» совпадает с νῆψις, бдением, или проσοχή, вниманием⁹¹. Очищенное от помыслов, сердце познает то безмолвие или тот мир, которые Исихий называет ἡσυχία καρδιάς или καρδιακὴ ἡσυχία (сердечное безмолвие)⁹².

3. Нисхождение ума в сердце и место сердца

Если чаще всего «сердце» понимается в символическом смысле, то в исихастском методе оно вновь обретает физический смысл.

Когда монах Никифор в своем *Слове о трезвении и хранении сердца*⁹³ говорит своему ученику: «Итак, собрав ум (νοῦς) свой к себе, введи его в путь дыхания (πνεῦμα), коим воздух доходит до сердца, и вместе с этим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться», сердце обозначает телесный орган, куда дух входит как в «место». Именно эта «локализация» сердца и стала проблемой.

Тем не менее метод, связывающий повторение имени с упо-

⁸⁸ Исихий, Сотницы, 1, 3, 1481С; 1, 32, 1492В; 1, 66, 1501С; 1, 100, 1512А и т.д.

⁸⁹ *Житие Антония*, гл. 21; PG 26, 873С.

⁹⁰ Иоанн Лествичник, Лествица, 27; PG 88, 1109В.

⁹¹ Исихий, Сотницы, 1, 6, 1481D (νῆψις); 1, 28, 1485D (προσοχή).

⁹² Исихий, Сотницы, 2, 63, 1532D; 1, 3, 1481С.

⁹³ Никифор, О трезвении (νῆψις) и хранении сердца, PG 147, 945–966.

рядочиванием дыхания, был перенят святым Игнатием Лойолой, когда в *Духовных упражнениях* он говорит о «третьем образе совершения молитвы»⁹⁴, а аббат Ж. Моншанен подчеркивал родство между *исихазмом* и *йогой*⁹⁵.

«Низвести ум в сердце» — это выражение интерпретировалось, прежде всего русскими духовными учителями, как требование единства человека, поврежденная психика которого разделена на интеллектуальную и аффективную сторону. Реализовано же это единство может быть только с помощью Имени Иисуса, которое есть исцеление и подпитывание сердца.

Вот почему автор *Послания к монахам*⁹⁶ советует им:

«Не отделяйте ваших сердец от Бога, но упорствуйте и постоянно сохраняйте в нем воспоминание о Господе нашем Иисусе Христе, пока имя Господа не прирастет к вашему сердцу».

Что касается «места сердца», которое, согласно Евагрию, есть «место ума» (τόπος νοῦ), где сияет свет Святой Троицы⁹⁷ или,

⁹⁴ Игнатий Лойола, *Духовные упражнения*, 258, 4–5: «Третий образ совершения молитвы состоит [в следующем]: соразмерно дыханию молиться умственно, произнося в это время слова *Молитвы Господней* или иной молитвы, которую читаешь, так чтобы произносить по одному слову, [имеющему самостоятельное значение], между последовательными вдохами; и в течение этого времени обращать особое внимание на значение этого слова, или на Лицо, к которому оно обращено, или на свое ничтожество, или на разницу между величием того Лица и моим ничтожеством»

⁹⁵ J. MONCHANIN, *Yoga et Hésychasme // Axes 4* (1969) 13–21, перепечатано в: *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Paris, 1974, pp. 108–117. См. также *Petite philocalie du coeur, traduite et présentée par J. Guillard*, Paris, 1953, Appendice sur une technique soufie de la prière du coeur, pp. 234–248.

⁹⁶ ПСЕВДО-ЗЛАТОУСТ, *Послание к монахам*, PG 60, 751–752; ср. M. Jugie, *Échos d'Orient 30* (1931) 182–183 и J. PARAMELLE, *Entre Messaliens et Hésychastes: "Jean du désert" // Le Monachisme oriental. L'Hésychasme, Colloque de l'Abbaye de Sénanque du 20–22 septembre 1989, Sénanque*, pp. 115–127.

⁹⁷ Текст Евагрия таков: «[Бесстрастное] состояние ума есть умопостигаемая вершина, [сияние которой] подобно небесному цветку. Во время молитвы ее озаряет Свет Святой Троицы» (Мысли, 3 // Творения Аввы Евагрия, «Мартис», 1997; пер. А.И. Сидорова, стр. 123). Ср. также: «Если кто желает зреть состояние ума, пусть он отрешится от всяких [греховных] мыслей и тогда увидит себя схожим с сапфиром и [сияющим] небесным цветом» (Мысли, 1 // Там же; как указывал А. Гийомон, Евагрий использует текст Септуагинты: ὁσεὶ ἔργον πλίνθου σαλφεῖρου καὶ ὡσερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ (Исх 24, 10: нечто подобное работе из чистого сапфира и, как

согласно Исихию, «твердь сердечная», где восходит Солнце-Христос⁹⁸, это то «место», где Сам Дух спускается в известную Ему одному глубину, чтобы там прошептать «Господь Иисус» (1 Кор 12, 3), «Авва Отче» (Гал 4, 6) «воздыханиями неизреченными».

III Дух

1. Благодать Духа

Имя «Господа Иисуса» неотделимо от Духа: «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12, 3). Это крещальное исповедание веры в Иисуса как Господа или в Божество «Сына Божиего» не может осуществиться без участия Духа, и оно приносит плоды Духа.

Иисуса призывают, используя три обращения: «Господь», «Сын Божий» и «Спаситель». Исповедание веры в Иисуса, «Господа» и «Спасителя», есть одновременно исповедание грехов, сопровождаемое слезами раскаяния, которые «растопляют» зачерстневшее сердце грешника: «У кого текут слезы умиления, такового сердце озаряют лучи Солнца правды — Христа Бога», — говорит святой Серафим Саровский⁹⁹.

Дух «коснулся» сердца Именем Иисуса.

В исповеди «грешника» перед его «Спасителем» чередуются признания «грешника» и призывания «Спасителя», но постепенно молитва упрощается и сводится к одному слову: «Иисус», «Иисус!» Человек самоустраивается перед лицом Бога, грешник — перед своим Спасителем. В этом смысле Иисусова молитва пасхальна, ибо она позволяет выйти из собственного «Я» («Спаси *меня*»), из человеческого, чтобы потеряться в божественном и от «рассматривания» своих грехов перейти к созерцанию Спасителя.

самое небо, ясное), но вместо στερεώματος (твердь [небесная]) он читал χρώματος (цвет).

⁹⁸ Исихий, Сотницы, 2, 64, 1532D: «сердечная твердь» (στερεώματι καρδίας). Можно отметить и влияние Исх 24, 10 и на этот текст.

⁹⁹ Ср. Наставления преподобного Серфима Саровского, 16.

2. Плоды Духа

Эта молитва пасхальна еще и потому, что она порождает в сердце радость и мир воскресшего Христа. Евангельский εἰρήνη (мир) — это еще не монашеское ἡσυχία (безмолвие), но он есть его евхаристический источник: «Мир тебе!», «Иди с миром!».

Воскресший Иисус дает нам Свой мир и Свою радость и дуновение Своего Духа. Это Дух, Который «изливает любовь в сердца наши» (ср. Рим 5, 5). Старец Паисий в своих *Беседах об Иисусовой Молитве* говорит: «Духовный огонь сердца — это любовь к Богу; он загорается, когда Бог касается сердца, ибо Он есть всецело Любовь, и при Его прикосновении сердце воспламеняется любовью к Нему».

По свидетельству духовных писателей Иисусова молитва производит сердечную теплоту и ослепление светом.

а. Слепец, которого русский странник обучает Иисусовой молитве, в конце пяти дней этого упражнения испытывает в сердце сильную теплоту, несказанную приятность и сильные световые видения (*Рассказ четвертый*)¹⁰⁰.

б. Симеон Новый Богослов, великий византийский мистик (949–1022), рассказывает, как в состоянии экстаза, охваченный сиянием света, он, не помня себя, закричал: *Κυrie eleison* (*Катехизические слова*, 16)¹⁰¹, а его биограф Никита Стифат пишет: «Стал он громким голосом бесчисленно взывать: “*Господи, помилуй!*” — как осознал он позже, придя в себя»¹⁰².

с. Другой «плод Духа», производимый Иисусовой молитвой, — это кротость и смирение Самого Христа.

Старец Силуан Афонский¹⁰³ (ум. 1937), которого я люблю

¹⁰⁰ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу, Рассказ четвертый.

¹⁰¹ Симеон Новый Богослов, Катехизические слова, 16 (О действиях Святого Духа) (SC 104, Paris, 1964, pp. 244–246).

¹⁰² Никита Стифат, Житие святого Симеона, гл. 5. В начале XIX в. мы встречаем аналогичный пример в *Беседе прп. Серафима Саровского с Мотовиловым* о Святом Духе, где святой Серафим молится, чтобы Мотовилов увидел «сошествие Духа Твоего, которым Ты достаиваешь рабов Своих, когда благоволишь являться в свете великолепной славы Твоей». Они оба испытали преображение.

¹⁰³ ARCHIMANDRITE SOPHRONY, Starets Silouane Moine du Mont Athos: Vie — Doctrine — Écrits, Éd. Présence, Sisterton, 1973, p. 279: «De l'humilité».

сравнивать с Терезой Младенца Иисуса, «садившейся за стол грешников», как двух великих святых XX века, научился тому, «как должно смиряться», от Самого Спасителя: «*Держи ум твой во аде и не отчаивайся*». Тот же Силуан называет Святой Дух «смирненным» Духом. Дух начертывает Христово смирение в сердце грешника, смиренно признающего свои грехи.

3. Молитва в Духе

Последний плод Духа, который я хотела бы упомянуть, — это духовная молитва.

Бывает такое преобразование грешного человека, когда он по образу и подобию своего Спасителя становится «кротким и смиренным сердцем» (Мф 11, 29).

Имя Иисуса теперь словно помазает миром все, что Его окружает. Молящийся полон сострадания по отношению ко всем людям, животным и даже демонам!

Иисусова молитва преобразуется по ходу преобразования самого грешника. Она есть переход от смерти к жизни¹⁰⁴, от исповедания веры к излиянию благодати и духовных даров в Духе, от мольбы к благословиению, ибо молящийся «ставит» имя Иисуса как знак благословения на всех тех, за кого он молится, призывая Его имя.

Наконец, молитва Иисусу становится молитвой Иисуса в Его ученике: молитва слетает с уст без усилий, в ритм дыхания или биения сердца, когда Дух Святой соединяется с нашим духом в известных лишь Ему одному глубинах.

Святой Серафим говорит также: «...когда Господь согреет сердце твое теплотой благодати Своей и соединит в тебе ее в один дух, тогда потечет в тебе молитва эта непрестанно и всегда будет с тобой, наслаждая и питая тебя»¹⁰⁵. Это и есть *unitas spiritus* (единство духа) святого Павла¹⁰⁶, краеугольный камень цистерцианской и всей христианской духовности, примеры которой здесь приводились.

¹⁰⁴ Св. Ефрем посвящает гимн воспеванию «Иисуса, достохвального имени, невидимого моста, переводящего от смерти к жизни» (De fide VI, 17, ed. E.Beck, CSCO 155, p. 22).

¹⁰⁵ Ср. E. ВЕНР-SIGEL, La prière à Jésus // Dieu Vivant № 8, p. 89, перепечатано в: La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien, coll. Spiritualité Orientale, № 14, Abbaye de Bellefontaine, 1974, pp. 106–107.

¹⁰⁶ Ср. 1 Кор 6, 17 и Еф 4, 7.

Заключение

Цель Иисусовой молитвы, как и всякой молитвы, — это обожение человека:

«Мы обнаруживаем таким образом, в чем цель мистической молитвы: Преображение всего человека целиком, в единстве его духа и его тела, божественным Светом, Светом Христа и Святого Духа, преславным сиянием Святой Троицы»¹⁰⁷.

Молитва Имени Христа — не единственный путь воссоединения с Иисусом: это отмечает Феофан Затворник, переведший *Добротолюбие*:

«Из плодов словесному составу молитвы и говорению ее ничего не принадлежит. Все плоды могут быть получены и без сей молитвы, и даже без всякой словесной молитвы, — чрез одно ума и сердца к Богу устремление. Существо дела в том, чтоб “установиться в памяти Божией или ходить в присутствии Божиим”»¹⁰⁸.

Что касается столь критикованной католиками техники исихастского метода, Бер-Сигель весьма разумно говорит:

«На самом деле они спутали определенную внешнюю технику, ответственность которой, впрочем, оспаривалась даже в кругах, благожелательно настроенных по отношению к Иисусовой молитве, с духовным усилием, которое она была призвана поддерживать»¹⁰⁹.

Молитва Имени Иисуса имеет долгую традицию также и на Западе, начиная со святого Бернарда¹¹⁰ и молитвы святого Ансельма¹¹¹:

«О Иисус, Иисус, забудь гордеца вызывающего, посмотри на несчастного, призывающего сладостное имя, приятнейшее имя, имя, ободряющее грешника, [имя] счастливой надежды. *Ведь что зна-*

¹⁰⁷ Ср. E. ВЕНН-СИГЕЛ, *La prière à Jésus // Dieu Vivant* № 8, p. 93, перепечатано в: *La douloureuse joie*, op. cit., p. 113.

¹⁰⁸ Собрание писем святителя Феофана, Выпуск первый, Москва, 1898, стр. 17. См. T. SPIDLIK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, OCA 172, Rome, 1965, p. 282–291.

¹⁰⁹ Ср. E. ВЕНН-СИГЕЛ, *La prière à Jésus // Dieu Vivant* № 8, p. 81, перепечатано в: *La douloureuse joie*, op. cit., p. 97.

¹¹⁰ Святой Бернард посвящает воспеванию «имен Жениха» XV проповедь *Super Cantica* (На Песнь Песней). Другие цистерцианцы, например Адам Скот и Жан де Фор, продолжают эту традицию почитания имени Иисуса.

¹¹¹ S. ANSELMUS, *Meditationes et orationes*, 2, *De terrore iudicii, ad excitandum in se timorem*, PL 158, 724–725.

чит “Иисус”, как не “Спаситель”? Поэтому, Иисус, ради Тебя Самого, будь для меня Иисусом»,

вплоть до святого Бернардина Сиенского¹¹², введшего в употребление надпись YHS, окруженную лучами солнца, которая впоследствии была перенята иезуитами. И это почитание Святого Имени Иисуса перешло в католическую литургию, в которой есть месса, а также литании Имени Иисуса¹¹³.

Тем не менее, если на Западе и существует традиция молитвы Имени Иисуса, здесь нет ничего, сопоставимого с монашеским феноменом *Добротолубия*, этого «бrevиария» сердечной молитвы и исихазма: «Что всплывает тогда, как наиболее существенный элемент, — говорит отец А. Скрима, — этот тот факт, что этот феномен дан внутри церковного Предания; не как другое предание, но как предание, содержащееся в Предании, подобно тому, как (если использовать точный образ Григория Паламы) “сердце есть самое внутреннее тело в теле”»¹¹⁴.

Характерная для Востока исихастская традиция, собранная в *Добротолубии*, уникальна, а сердечная молитва есть «источник» для всего христианства.

Но если на Востоке две «святыни», в которых проявляется человечество Иисуса — это Его икона и Его Имя, то на Западе — это Его Имя и Его Сердце.

¹¹² Святой Бернардин Сиенский будет проповедовать имя Иисусово во Флоренции (апрель 1425 г.), затем в Сиене (май 1525 г.), где эмблема YHS была начертана над фасадом муниципального дворца. Ср. E. LONGRÉ, *Saint Bernardin et le Nom de Jésus* // AFP 28 (1935), 29 (1936), 30 (1937).

¹¹³ Месса Имени Иисуса засвидетельствована в Клуни в 1461 г., распространена на вселенскую Церковь Иннокентием XIII в 1721 г., приурочена к воскресенью, выпадающему между 2 и 5 января, Прием X в 1913 г., и вычеркнута из календаря Павла VI в 1970 г., где она превращена в мессу по заказу.

См. в *Assemblées du Seigneur* № 12: *Octave de Noël. Fête du saint nom de Jésus*, Publication de Saint-André, 1964.

¹¹⁴ A. SCRIMA, *L'avènement pilocalique dans l'Orthodoxie roumaine* // *Istina* 5 (1958), p. 447.

ГЛАВА XII
ГЛАЗА ДУШИ

«Как бы видя Невидимого...» Это выражение автора *Послания к Евреям*¹¹⁵, относящееся к Моисею, ставит вопрос о зрении души: видит ли душа? Что она видит? Вся ли душа целиком видит одинаково? В чем условия чистоты взгляда? Не преобразается ли взгляд тем, что он видит? Или же он слепнет от избытка света? Не существует ли запрета на созерцание божественной Славы, нарушение которого грозит смертью?¹¹⁶ И приспособление взгляда к тому, что он не способен видеть сам по себе, не является ли даром, который дается только Богом?

Мы хотим прежде всего показать, что такое эти «глаза души» и как они видят невидимое, а затем уже раскрыть «внутренний» аспект взгляда в его отношении к сердцу и, наконец, то, как взгляд «открывается» пасхальной реальности через помазание Духом.

I
Душа и взгляд

«Око» по-еврейски будет *ain* — אֵין, что значит одновременно глаз, взгляд, лицо, лик или внешность¹¹⁷ и, во множественном числе, источник. Око, как говорит *книга Экклезиаста* (1, 8), «не насытится зрением», и молитва выражается в возведении очей: «*Очи мои всегда к Господу*», — говорит псалмопевец¹¹⁸.

¹¹⁵ Евр 11, 27.

¹¹⁶ Исх 33, 20: «...лица Моего не можно тебе увидеть, — говорит Яхве Моисею, — потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых».

¹¹⁷ В 1 Цар 16, 12 сказано, что у Давида были «красивые глаза и приятное лицо»; по этой же отличительной черте, согласно Афанасию в *Житии Антония* (гл. 67), узнавали Антония: «Если бывал он окружен множеством монахов, и кому-нибудь, не знавшему его прежде, желательно было видеть его, то, миновав других, он прямо подходил к Антонию, как бы привлекаемый взором его... Так Самуил узнал Давида, потому что радостворны были очи его и зубы белые, как молоко (1 Цар 16, 12; 17, 42)».

¹¹⁸ Пс 24, 15. Взгляд Бога может быть благожелательным: «Глаза мои на верных земли, — говорит Господь, — чтобы они пребывали при мне» (Пс 100, 6). Или, напротив, Его испытующий взгляд может доверять над совестью человека: «Очи Твои на меня, — и нет меня», — говорит Иов

В греческом есть несколько слов, обозначающих око — ὀφθαλμός и ὄμμα, и зрение — ὄψις, зрение как тела, так и души, но еще и вид, и зрелище, и θέα, что значит одновременно «зрение» и «созерцание» в противоположность θέαμα, зрелищу, — эти два слова, как и слово «театр», происходят от глагола θέασθαι, созерцать; и, наконец, более абстрактный термин σκέψις, который обозначает исследование или рассмотрение.

1. Глаза души

Выражения «око души» (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα¹¹⁹ или ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις¹²⁰) или «глаза души»¹²¹ используются Платоном в *Государстве* и *Софисте*.

В VI и VII книгах *Государства* развивается фундаментальная платоновская аналогия между двумя органами зрения, телесным оком и оком души, духа или ума (νοῦς), а также между двумя областями созерцания — чувственным и умопостигаемым бытием или видимой и невидимой реальностью, которые он распределяет по двум неравным сегментам на *линии*¹²² познания в соответствии с двумя источниками света: солнцем и Благом.

В этой аналогии присутствуют не только два члена — око и объект зрения, но, можно сказать, три: око, объект зрения и свет, который позволяет оку видеть, а объекту — быть увиденным. Точно так же Благо, образом которого является солнце, дает душе видеть идеи, а идеям — их видимость:

«— Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

— Посредством зрения...

— ...чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье, так, что когда оно отсутствует, ничто не слышится и не звучит?

— Ничего третьего тут не нужно.

— Я думаю, что и для многих остальных ощущений — но не для всех — не требуется ничего подобного. Или ты можешь что-нибудь возразить?

(Иов 7, 8). Подобно Каину, человек не может избежать взгляда Бога, Который вездесущ и всезнающ: «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты» (Пс 138, 7–8).

¹¹⁹ Платон, Государство VII, 533d.

¹²⁰ Платон, Государство VII, 519b.

¹²¹ Платон, Софист, 254a.

¹²² Платон, Государство VI, 509d-511e (здесь и далее пер. А.Н. Егунова).

- Нет, не могу.
- А разве ты не замечал, что это требуется для зрения и для всего того, что можно видеть?
- Что ты говоришь?
- Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит, если попытается пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.
- Что же это, по-твоему, такое?
- То, что ты называешь светом»¹²³.

Таким образом свет не есть просто нечто внешнее для глаза, но то, что делает его «видящим глазом»¹²⁴; и, наоборот, существует приспособленность органа к своей цели: видеть свет. Так что Платон может сказать, что глаз «родственен солнцу»¹²⁵, «порождению блага», ибо «чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам»¹²⁶.

Но и само зрение души, как и телесное зрение, пропорционально свету: как у глаз, когда их озаряет не солнечный свет, а «сумеречное сияние ночи», «зрение притупляется», так и с «очами души»:

«...так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума»¹²⁷.

Степени света от ослепительного сияния до ночной сумеречности соответствуют степеням познания от знания до мнения, и это соответствие между различными уровнями причастности свету, которая ослабляется по мере удаления от его источника, и модусами бытия или мышления станет в неоплатонической мысли Дионисия источником иерархии сущих и познаний, но

¹²³ Платон, Государство, 507c-e. О теории света у греков см. С. MUGLER, Dictionnaire de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière, Paris, 1964.

¹²⁴ Платон, Теэтет, 156e.

¹²⁵ Платон, Государство, 508b.

¹²⁶ Платон, Государство, 508c.

¹²⁷ Платон, Государство, 508d.

порядок степеней просвещения не установлен раз и навсегда, и у человека остается возможность «обратить» свой взор: это и есть Философия.

Миф о Пещере описывает «путь души»¹²⁸, которую вырывают из темноты Пещеры, где она видела лишь «тени» «изображений», отбрасываемые светом огня, и заставляют смотреть в сторону солнечного света, мало-помалу приучая ее глаза, ослепленные избытком света, рассматривать сперва «отражения» людей, а также других сущих, на водной поверхности или свет звезд ночью, прежде чем возвести взор к самому солнцу.

Этот «путь души» есть не что иное, как обращение взгляда, который обретает большую «правильность», «приближаясь к бытию»¹²⁹, и становится способным видеть свет Блага, подымаясь от тьмы к свету, *то есть* от неведения к познанию или же от гипотез к беспредпосылочному Началу¹³⁰:

«...это наше рассуждение показывает, — заключает Платон¹³¹, — что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие¹³², помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия¹³³ и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо».

¹²⁸ Платон, Государство, 516b.

¹²⁹ Платон, Государство VII, 515d.

¹³⁰ Платон, Государство VII, 533cd: «Один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда *взор нашей души* и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали».

¹³¹ Платон, Государство VII, 518c.

¹³² Аналогия, с одной стороны, между «всем телом» и глазом, зрительным органом тела, и, с другой стороны, «всей душой (ψυχή)» и интеллектом или умом (νοῦς), который мы назвали «взглядом», предполагает различение души и ума, к обоснованию которого вслед за Платоном и Аристотелем в *De Anima (О душе)* мы не хотели бы здесь обращаться.

¹³³ Созерцание Блага или Божествененвыносимо, как утверждает Чужеземецв Софисте (254ab): «Философа же, который постоянно обращается разумом к идее бытия, напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области: *духовные очи* большинства не в силах выдержать созерцания божественного» (пер. С.А. Ананьина).

Это «обращение», «выправление» и «очищение» ока души, «вытянутого из трясины», которое является условием его *открытости невидимому свету*, неосуществимо без *закрытости телесных глаз для видимого света*. Алкивиад ошибается, полагая, будто возможно одновременно наслаждаться видимым миром и созерцать невидимую реальность:

«Зрение рассудка становится острым тогда, — говорит ему Сократ, — когда глаза начинают уже терять свою зоркость, а тебе до этого еще далеко»¹³⁴.

Для созерцания необходима *аскеза зрения*¹³⁵.

Более того, не только созерцание реальности самой по себе требует такого очищения взгляда, его требует также и максима *«познай самого себя»*. Самопознание предполагает момент рефлексии, который символизируется образом зеркала, но здесь *зеркало ока есть другое око*¹³⁶:

«Ты ведь заметил, — говорит Сократ Алкивиаду, — что, когда мы смотрим кому-то в глаза, наше лицо, как в зеркале, отражается в глазах лица, находящегося напротив? В так называемом зрачке появляется изображение того, кто в него смотрит.

— Да, это правда.

— Следовательно, когда глаз смотрит в глаз и вглядывается в лучшую его часть — ту, которой глаз видит, — он видит самого себя»¹³⁷.

Аналогичным образом «зрачок» души есть то, что в ней *«более божественно»*, то есть *«познание и разумение»*, и именно сосре-

Тем не менее, краткосрочность этого созерцания — это величайшая радость, как говорит Аристотель в трактате *О частях животных* (138): «Первое [т.е. исследование вечных сущих], хотя бы мы коснулись его даже в малой степени, уже по ценности познавания приятнее всего окружающего нас, подобно тому, как увидеть любую, хотя бы малую, часть любимых предметов для нас приятнее, чем видеть во всех подробностях множество других больших» (пер. В.П. Карпова).

¹³⁴ Платон, Пир, 219а (пер. С.К. Апта).

¹³⁵ О созерцании у Платона см.: А.-Ж. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 4 éd. corrigée, 1975.

¹³⁶ В книге *Притч* уже не глаз есть «зеркало» другого глаза, но *сердце есть зеркало сердца*: «Как в воде лицо — к лицу, так сердце человека — к человеку» (Притч 27, 19).

¹³⁷ Платон, Алкивиад I, 133а (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн).

дотачиваясь на зрачке¹³⁸ души своего учителя, то есть на его уме (νοῦς), украшенном добродетелями, ученик научается познавать самого себя: «Значит, эта ее [т.е. души] часть подобна божеству, и тот, кто всматривается в нее и познает всё божественное — бога и разум — таким образом лучше всего познает самого себя»¹³⁹. Бог же есть «более блистательная и чистая» реальность, чем то, что в есть в душе самого божественного, так что к самому Богу и следует направить наши взоры.

С точки зрения метафоры зеркала как рефлексивного самопознания глаз нуждается в другом глазе, чтобы отразиться в нем, а диалектика есть «путь» или «метод» для того, чтобы возвыситься к познанию божественного Начала. Но когда, у Плотина, *собственное отражение в зеркале другого стало чистой прозрачностью для себя самого, тогда зрение и видимое совпадают, чтобы слиться в «простоте взгляда»*¹⁴⁰:

«Что оно такое, зрение, глядящее внутрь?... Обратись к самому себе и гляди: и даже если ты увидишь, что еще не прекрасен, тогда — как создатель статуи, которая должна стать прекрасной... убери, что чрезмерно, и выправь, что криво, очищая темное, сделай, чтобы сияло, и непременно созидай свою статую, покамест не просияет тебе боговидный блеск добродетели...

Если ты уже стал этим, и увидел его, и, чистый, воссоединился с самим собой, не зная больше никакой помехи к тому, чтобы в этом смысле стать единым, и не имея ничего чужеродного, смешавшегося с тобой внутри, но став целиком одним только истинным светом, который... повсюду безмерен, как если бы он превосходил всякую меру и побеждал всякое количество; ежели ты увидишь, что стал этим, то есть уже стал зрением, потому что доверился себе, и уже, поднявшись и обретаясь там, не нуждаешься больше в наставнике, — пристально вглядывайся. Дело в том, что только такое око видит великую красоту, а ежели к этому зрелищу подступать с гноящимися от пороков глазами, не очистившись или в немощи, не умея по недостатку мужества взирать на подлинное сияние, — не увидишь ничего, даже если кто станет объяснять, что на него мож-

¹³⁸ По-еврейски «зрачок» будет «יִשׁוֹן» (ishon), «человечек», т.е. уменьшительное от «יִשׁ» (ish), «человек», поскольку человек отражается в нем в уменьшенном виде. Он есть свет «в ночной тьме» (Пс 7, 9) или в густом «мраке»: «Кто злословит отца своего и свою мать, того светильник — или, согласно чтению «кере», “зрачок” — погаснет среди глубокой тьмы» (Притч 20, 20).

¹³⁹ Платон, Алкивиад I, 133с.

¹⁴⁰ Ср. Р. НАДОТ, Plotin ou la simplicité du regard, Paris, 1963.

но взирать и оно рядом; потому что только сделав зрящее сродным и подобным зримому должно приступить к этому зрелищу; потому что никогда не могло бы око увидеть солнца, не будучи солнцеподобным, и красоты не может увидеть душа, не ставшая прекрасной. Поэтому прежде пусть станет весь боговиден и весь прекрасен намеренный узреть божество и прекрасное»¹⁴¹.

Для Плотина *глаз* уже не только *родственен солнцу*, как для Платона, но он стал *подобным солнцу*, и душа, созерцающая Бога, сама становится божественной. Между утверждением *родства* (συγγένεια) глаза и солнца или души и Божества и утверждением постепенного *уподобления* (ὁμοίωσις) глаза солнцу и души Божеству произошел переход от вопроса о *природе души* или человеческого духа к вопросу о его *обоженнии*; и эти две теории о взгляде души отразятся на двух концепциях созерцания в христианстве.

«Платон, чтобы расположить к христианству», — говорил Паскаль¹⁴².

Разве не на Платона и неоплатонизм будут прежде всего опираться Отцы Церкви, как греческие, например каппадокийцы, так и латинские, начиная с блаженного Августина, для выражения своего опыта созерцания?¹⁴³

Христианское созерцание также есть аскеза взгляда или «соблюдение взгляда», который отворачивается от множества привлекательных зрелищ и еще более от афиш или «рекламных» плакатов, захватывающих его внимание соблазнительными или шокирующими образами, отвлекающих его мозаичной пестротой «частичных образов» человеческого тела и скрывающих от него трудновыносимую реальность несчастья, болезни и смерти. Существует «соблюдение» взгляда, как и «соблюдение» внешних «чувств», необходимое для того, чтобы открылись

¹⁴¹ Плотин, Эннеады, I 6 [1] 9, 1–34, О Прекрасном (пер. Ю.А. Шичалина).

¹⁴² Паскаль, Мысли, 219 (по изданию Брюншвига).

¹⁴³ J. DANÉLOU, Platonisme et Théologie mystique, Paris, 1944, Introduction, p. 9: «Исследование всей совокупности текстов убедило нас в том, что у нас нет оснований для поисков каких-либо платонических элементов у Григория, но следует, пожалуй, свыкнуться с представлением о чисто христианской мысли, которая все же заимствовала формы выражения в философском языке того времени, когда она сформировалась».

«пять духовных чувств»¹⁴⁴, зрение, слух и такие чувства смутного созерцания, как запах, вкус и осязание.

«Возведение очей» к Богу сопровождается «вознесением сердец»: «горе имеем сердца» — провозглашает совершающий богослужение в момент префации или в начале анафоры в восточной литургии (ἄνω τῆς καρδίας), *обратите ваши взоры к Небу*, чтобы созерцать небесное, непрерывно повторяет святой Павел в своих *Посланиях*; и «Небо» становится объектом желания для сердца, отрешенного от земного.

И именно, здесь проявляется связь прозрачности взгляда и «чистоты» или «девственности» сердца: *глубокая направленность взгляда неразрывно связана с направленностью сердца, которое устремлено к тому, что любит*. Мы увидим это, рассматривая отношение взгляда к сердцу.

2. Херувимы, исполненные очей

Но есть другой типичный образ созерцания, библейский образ, зафиксированный у пророка Иезекииля (1, 4–25) в видении, на берегу реки Ховар, влекомой четырьмя херувимами «колесницы Яхве» — или *merkaba*¹⁴⁵ — с четырьмя колесами, «ободья» которых «у всех четырех вокруг полны были глаз»¹⁴⁶, и Слава Яхве восседала на них¹⁴⁷.

Это видение продолжается в иерусалимском Храме¹⁴⁸ вплоть до того момента, когда Слава Яхве, влекомая херувимами, покидает Храм, чтобы сопровождать народ Израиля в изгнание.

¹⁴⁴ О духовных чувствах см. статью: K. RAHNER, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène // RAM 13 (1932) 113–145; книгу: V. Fraigneau-Julien, Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien, Paris, 1985, и *Духовные упражнения* святого Игнатия (№№121–125).

¹⁴⁵ О месте merkaba (מֵרְקָבָה) в иудейской мистике см. G. SCHOLEM, Les grands courants de la mystique juive, ch. II. La Mystique de la Merkaba et la gnose juive, Paris, 1950, pp. 53–93. Рус. пер.: Гершом ШОЛЕМ, Основные направления в еврейской мистике. Москва—Иерусалим, 2004.

¹⁴⁶ Иез 1, 18. «Глаза» — это либо отблески, вспышки света, либо символ вездесущия Бога, ср. Зах 4, 10; Откр 4, 8.

¹⁴⁷ В ковчеге Бог также восседает на херувимах (Исх 25, 18–22 и 1 Цар 4, 4). Херувимы на Востоке — это крылатые сфинксы, обрамляющие трон царя или Бога, ср. Исх 25, 10. Здесь они наряду с самим троном есть место присутствия Божиего.

¹⁴⁸ Иез 10.

Херувимы, полные «очей»¹⁴⁹, в христианской традиции стали символом созерцательной жизни, образцом которой является жизнь ангельская (ἀγγελικὸς βίος), ибо лик херувимов, как и серафимов, обращен к Богу в непрестанном созерцании, которое не прерывается временной сменой дней и ночей¹⁵⁰. Вот почему в одном из *Изречений* отцов говорится, что «*Авва Виссарион сказал, умирая: “Надлежит монаху быть всему глазом, как херувимы и серафимы”*»¹⁵¹.

Этот идеал Отцов-пустынников вновь встречается в *Духовных словах*¹⁵² Псевдо-Макария, где он говорит о таинстве души, принявшей Своего Спасителя и ставшей тронем Его Славы:

«...душа, которую Дух, уготовавший ее в седалище и обитель Себе, сподобил приобщиться света Его и осиял красотой неизреченной славы Своей, делается вся светом, вся лицом, вся оком; нет у нее ни одной части, неисполненной духовных очей света, то есть нет в ней ничего омраченного; но вся она всецело соделана светом и духом, вся исполнена очей, и не имеет никакой последней или задней стороны, но отовсюду представляется лицом, потому что снизошла на нее и восседает на ней неизреченная красота славы Света-Христа».

В этой световой мистике с мессалианским оттенком¹⁵³ *душа есть одновременно око, лицо и свет, слава и дух*. И это просвещение души осуществляется благодаря славе Христа, Который преобразует ее. Это Он — тот Херувим, что распростер шесть своих крыльев над крестом в видении святого Франциска Ассизского. Это Он, Слово и «Свет истинный, Который просвещает всякого человека»¹⁵⁴, это Он очищает взгляд и сердце.

¹⁴⁹ «И все тело их, и спина их, и руки их, и крылья их, и колеса кругом были полны очей [или «отражений»], все четыре колеса их» (Иез 10, 12).

¹⁵⁰ В сирийской традиции ангелы называются «бдящими», поскольку они никогда не спят. Бдение, как и пост, — одна из аскетических форм подражания ангельской жизни.

¹⁵¹ Изречения египетских Отцов, СПб., Алетейя, 2001, стр. 54 (пер. А.И. Еланской).

¹⁵² Преподобный Макарий Великий, Духовные беседы, 1, 2.

¹⁵³ Согласно некоторым недавним исследованиям под псевдонимом святого Макария Великого (ум. в 390 г.), основателя монашеского скита в Нитрийской пустыне в Египте, можно распознать автора конца IV или начала V века, принадлежавшего или относившегося к мессалианскому течению, экстатическому движению, которое было осуждено на соборе в Константинополе в 426 г. и на Вселенском соборе в Эфесе в 431 г.

¹⁵⁴ Ин 1, 9.

II

Взгляд и сердце

Есть два евангельских места, касающихся взгляда: изречение в Мф 6, 22–23 и Лк 11, 34–36 об око как светильнике тела и Мф 5, 8, где говорится о блаженстве чистых сердцем. Ибо чистота взгляда есть прежде всего изначальная простота, одновременно прямота или точность взгляда, не вызывающего, но и не отводимого в сторону, и его «единство», ибо он не «разделен», как взгляд косоглазого или того, кто «двоедушен» (δίψυχος¹⁵⁵). Самый важный термин здесь — это не «чистота», в которой есть жреческий и ритуальный или же пророческий оттенок смысла, но «простота», отсылающая к райскому состоянию.

1. Око, светильник тела

«Светильник для тела есть око.
Итак, если око твое будет чисто (ἀπλοῦς),
то все тело твое будет светло;
если же око твое будет худо,
то все тело твое будет темно.
Итак, если свет, который в тебе, — тьма,
то какова же тьма?»¹⁵⁶

Но это изречение в *Евангелии от Матфея* следует за другим изречением о «сокровище на небесах», которое заканчивается указанием на связь между сокровищем и сердцем:

«ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше»¹⁵⁷.

Между сердцем и местом его любви существует интенциональная связь такого рода, что сердце «находится» там, где пребывает то, что оно любит: *присутствие определяется интенциональностью любви*. Сердце — «возле» того, что оно любит. Оно может «отсутствовать» для того, что его окружает, и, напротив, издали «присутствовать» возле объекта своей любви. А ценность

¹⁵⁵ Ср. Иак 1, 8; 4, 8.

¹⁵⁶ Мф 6, 22–23 и параллельное место в Лк 11, 34–36.

¹⁵⁷ Мф 6, 21. Согласно изречению в Мф 12, 33–37 (и его параллели в Лк 6, 44–45), *сокровище есть само сердце*, и то, что исходит из уст, изливается из сердца: «Ибо от избытка сердца говорят уста. Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое».

любви определяется достоинством объекта любви: любовь является низкой, если низменно то, что любимо, и тем более драгоценна, чем «дороже»¹⁵⁸ объект любви.

Итак, именно «цена» того, что любит сердце, действительная ценность его «сокровища», наполняет его тьмой или светом, а интенциональная сосредоточенность сердца на объекте любви направляет взгляд на свет или тьму, упрощая его или разделяя. Взгляд станет простым при обращении к Богу, свету и источнику света, и, напротив, «начнет косить»¹⁵⁹, если он смотрит одновременно на Бога и маммону¹⁶⁰ до того неизбежного момента, когда страсть к одной возобладает над любовью к Другому. Наоборот, око просто, если оно направлено к Богу.

Простота взгляда символизирует здесь цельность человека, взгляд которого сосредоточен на Боге и Торе. Библейская простота¹⁶¹ указывает на первоначальное состояние человека — такого, каким Бог его пожелал и сотворил, на его изначальную невинность и «праведность». Это «прямота» или «правильность» Адама в раю: Бог сотворил человека «простым»¹⁶² и уже сам человек, по своей вине, «разделил» себя. После этого «первородного греха», который привнес в мир начало смерти, т.е. разделение между Богом и человеком, мужчиной и женщиной, и даже между душой и телом человека, человек рождается разделенным душой, сердцем и взглядом, и на протяжении всей своей жизни ищет, как обрести свое единство. Человек рождается множественным, и, умирая для того, что в нем есть источник смерти, он становится единым. Единым с Единым. Единственным в Единственном.

¹⁵⁸ Ср. Ис 43, 4: «ты дорог в очах Моих, многоценен, и Я возлюбил тебя», — говорит Яхве Израилю. В божественной любви Сам Бог Своей любовью придает ценность существу, являющемуся объектом Его любви.

¹⁵⁹ Схожим образом Илия упрекает пророков Ваала в том, что они «хромают на оба колена»: «долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте» (3 Цар 18, 21).

¹⁶⁰ Следующее изречение в Мф 6, 24 посвящено Богу и деньгам: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне».

¹⁶¹ О простоте см. две книги: С. EDLUNG, *Das Auge der Einfalt*, Lund, 1952 и J. AMSTUTZ, *ΑΠΛΟΤΕΣ*, Coll. Theophaneia, № 19, Bonn, 1968.

¹⁶² Ср. «Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы» (Еккл 7, 28).

Взгляд становится *простым благодаря единению в любви*. Единый Бог требует исключительной любви, и это требование, превосходящее человеческие силы, заложено в природе единого Бога и лежит в основе трех монотеистических религий.

Взгляд становится *ясным благодаря чистоте сердца*, как если бы свет исходил одновременно сверху и изнутри: от солнца к сердцу и от сердца к взгляду. Более того, на первом месте стоит чистота сердца, и способность видеть пропорциональна этой чистоте.

2. Блаженство чистых сердцем

«Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»¹⁶³.

Блаженство, обещанное чистоте сердца, — это созерцание Бога. Таким образом, существует непосредственная связь между чистотой сердца (*καρδία*) и созерцанием славы, как и между нищетой духа (*πνεῦμα*) и обладанием царством. «Дух» и «Сердце» обозначают «центр души», как сказала бы святая Тереза Авильская, или целостность личности; и «чистота» означает равным образом «простоту» или прямоту всего существа. «Нечистое» — это не то, что пятнает человека извне, «то, что входит в уста»¹⁶⁴, но то, что внутри, что «исходит из сердца» человека, проявляясь в его словах и поступках. Это «сердце» человека есть место, где берут свое начало акты сознания и любви. Следует «очистить прежде внутренность»¹⁶⁵. Она «нечиста», когда «полна хищения и неправды» (ст. 25) или «исполнена лицемерия и беззакония» (ст. 28). И наоборот, есть только одна чистота, которая приятна Богу, и это не ритуальная чистота — «очищать внешность чаши и блюда», — но обращение сердца вкупе с «невинностью рук» и чистотой «уст»¹⁶⁶.

Но человек мало-помалу осознает, что его грехи делают его нечистым до самой глубины и что он неспособен своими сила-

¹⁶³ Мф 5, 8. О блаженстве чистых сердцем см. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, t. III, *Les Évangélistes*, Paris, 1973, Ch. VIII, I: *Les purs de coeur*, pp. 557–604.

¹⁶⁴ Мф 15, 11.

¹⁶⁵ Мф 23, 26.

¹⁶⁶ Исайя знает, что он — «человек с нечистыми устами», поэтому один из серафимов прилетел к нему, «и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих» (Ис 6, 5–7).

ми осуществить радикальное очищение, которое позволило бы ему приблизиться к Богу. Этот прискорбный опыт радикальной греховности, усиливающийся вместе с опытом святости Бога, слава Которого пронизывает человека насквозь, пронзает сердце, видящее свою радикальную неспособность любить, и заставляет проливать слезы раскаяния, те слезы¹⁶⁷, что омывают его глаза и его сердце, ибо рождаются от Света, нисходящего в ад, и от распятой Любви.

Тогда-то человек просит Бога осуществить это очищение творческим актом:

«Сердце чистое сотвори во мне, Боже,
и дух правый обнови внутри меня.
Не отвергни меня от лица Твоего
и Духа Твоего Святого не отними от меня»¹⁶⁸.

Только Дух святости может очистить сердце.

Это *очищенное сердце* будет *новым сердцем*, которое Бог поместит на место старого греховного сердца одновременно со Своим Духом. Обновление сердца Духом — это условие обновления взгляда тем же самым Духом; и тот же самый Дух, Который «просвещает очи сердца»¹⁶⁹, осуществляет единение взгляда с сердцем.

III

Дух и взгляд

Как сердце в своих тайных глубинах может быть очищено только Духом Божиим, который «испытывает сердце человеческое»¹⁷⁰, так и взгляд может быть прояснен только Духом, являющимся одновременно *Помазанием, Голубицей и Светом*.

Опыт несчастья человеческого сердца, «неспособного любить» и удовлетвориться любовью к творениям, косвенно показывает, что оно было создано божественной Любовью, кото-

¹⁶⁷ В этом смысле *блаженство чистых сердцем* связано с *блаженством плачущих* и всеми блаженствами, перечисленными между ними, как и со всеми дарами Святого Духа.

¹⁶⁸ Пс 50, 12–13.

¹⁶⁹ Ср. Еф 1, 18.

¹⁷⁰ 1 Цар 16, 7; Пс 17, 3; 26, 2; 139, 23; Притч 24, 12; Лк 16, 15; Рим 8, 27; 1 Кор 2, 10–11; Деян 1, 24; 15, 8.

рая придала ему глубину, соответствующую этой «способности к бесконечной любви». Перед лицом ожесточенности нашего собственного сердца мы умоляем Дух снизойти в его глубины через посредство священной благодати — это и есть эпikleза, или призывание Духа на сердце в сердечной молитве — чтобы из него забила *живая вода*. Жалоба сердца¹⁷¹ присоединяется тогда к «воздыханиям» Духа¹⁷². Но то, что взгляд нуждается в Боге, чтобы видеть или созерцать Его, как сердце нуждается в Боге, чтобы любить Его, это менее очевидный опыт. *И тем не менее существует ослепление человеческого взгляда, как существует и рана его сердца*. Человек слеп в отношении Бога и себя самого, поскольку не пребывает в свете славы, в котором он узрит Бога и познает самого себя, как сам познан Им¹⁷³. И равным образом он ослеплен грехом, который отвращает его от света и препятствует прийти из тьмы к свету¹⁷⁴. *Как раз крик слепых: «Помилуй нас, Сын Давидов!»¹⁷⁵ и превратится в моление «сердечной молитвы»¹⁷⁶.*

¹⁷¹ Ср. CHARLES PÉGUY, Oeuvres poétiques complètes, “Quatrains”, La Pléiade, Paris, 1948, p. 493. Хотелось бы процитировать множество четверостиший о сердце, например: «Coeur qui as tant aimé/ D’amour, de haine,/ Ô coeur accoutumé/ À tant de peine.// Coeur qui as tant rêvé,/ Ô coeur charnel,/ Ô coeur inachevé,/ Coeur éternel.// Coeur qui as tant battu/ D’amour, d’espoir,/ Ô coeur trouveras-tu/ La paix du soir» (Сердце, так много любившее в любви и ненависти, сердце, привыкшее к столь великой муке, сердце, так много мечтавшее, сердце плотское, сердце незавершенное, сердце вечное, сердце, так сильно бившееся от любви и надежды, обретешь ли ты, сердце, вечерний покой?).

¹⁷² Рим 8, 26.

¹⁷³ 1 Кор 13, 12.

¹⁷⁴ Ин 3, 20.

¹⁷⁵ Мф 9, 27.

¹⁷⁶ Ср. La Philocalie du coeur, собрание текстов Отцов Греческой церкви о сердечной молитве, которая резюмируется в восклицании: «Господи, помилуй меня, грешного!» (*Kyrie eleison!*).

Радикальное противопоставление между сердцем и умом, который мы обозначили как «взгляд», отражает скрытый антиинтеллектуализм, несостоятельный даже на уровне самой «сердечной молитвы», где многие греческие Отцы используют термин «ум» (νοῦς) там, где мы переводим «сердце», чтобы указать на тот центр — *ум-сердце* — личности, который созерцает и любит Бога. (Следовало бы, разумеется, исследовать историю терминов «ум» и «сердце», что выходит далеко за рамки этой статьи!). Проблема «возвращения к сердцу» касается не разделения сердца и ума,

И наоборот, человек чист или светел, только если он стяжал Дух, и он может прийти к Свету, только если принял¹⁷⁷ Свет.

1. Помазание Духом

В *Разговоре с Трифоном* Юстин¹⁷⁸ рассказывает о встрече с загадочным «Старцем» во время прогулки по берегу моря. Диалог начинается со столкновения между христианством и платонизмом, «целью» которого было видеть Бога:

«Как же, — спросил он, — философы могут мыслить или говорить правильно о Боге, когда они не имеют познания о Нем, ни видели Его, ни слышали о Нем?

— Конечно, отец, — отвечал я. — Божество не может быть видимо глазами как прочие живые существа: оно может быть постигнуто только умом, как говорит Платон, и я в том верю ему.

— Есть ли в нашем уме, — спросил он, — сила такой природы и объема, чтобы могла постигать то, что не было прежде сообщено ему посредством чувств? Или ум человека увидит ли когда Бога, если не будет он наставлен Святым Духом?

— Платон говорит, — отвечал я, — что таково *око ума* и для того дано нам, чтобы мы могли посредством него, когда оно чисто, созерцать то истинно сущее¹⁷⁹, которое есть источник всего того, что постигается умом, которое не имеет ни цвета, ни формы, ни величины, ни другого чего-нибудь *видимого глазом*, но есть существо тождествен-

но объединения человеческой личности, которая должна стать «простой» и «единой» — т.е. «монашествующей» — перед лицом Бога.

Это более или менее осознанное или признаваемое противопоставление выражает антиинтеллектуализм современного благочестия, которое менее чувствительно к необходимости познания света истины ради созерцания Того, Кто есть Свет и Истина, чем к необходимости любви к Богу и ближнему, тогда как эта любовь есть также «любовь к истине». У святого Иоанна познание и любовь не противопоставляются; и для первых Отцов церкви (Климента Александрийского или Иринея Лионского) образцом созерцателя является истинный «гностик».

Отец Л. Буйе прав, утверждая, что исследование терминов «мистерия» (таинство) и «мистический» — это первый путь для изучения христианской духовности, но второй путь — это исследование термина «гнозис» (Ср. L. BOUYER, *MYSTERION. Du mystère à la mystique*, Paris, 1986 и Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture, Paris, 1988).

¹⁷⁷ Ин 1, 12.

¹⁷⁸ Святой Юстин, «философ и мученик», — христианский «апологет» II века, интегрировавший в свою веру в Христа, Логос и Премудрость Божию, греческую мудрость Платона и Гомера.

¹⁷⁹ Платон, Федон, 65е-66а и Государство, 509б.

ное себе, высшее всякой сущности, неизреченное, неизъяснимое, единое прекрасное и благое, внезапно проявляющееся в благородных душах по причине их сродства и желания видеть Его»¹⁸⁰.

Какова бы ни была интерпретация Платона Юстином, вопрос, поставленный Старцем, который «зажег» в его душе «огонь» любви ко Христу, таков: *может ли ум (νοῦς) человека видеть Бога, не будучи наставлен Святым Духом?* Ответ Юстина и вслед за ним Отцов Церкви будет следующим: человек не может без благодати или без Святого Духа, как сказали бы первые Отцы, вроде Юстина и Иринея, видеть Бога. Для Иринея только «духоносные» люди могут войти в рай¹⁸¹ и, лишь «приняв Духа Божия», человек «входит в славу Отца»¹⁸². Для Юстина глаз сможет видеть Бога в Его славе, только будучи помазан Духом Святым. Дух подготавливает, «приучает» и приспособливает око ума, это тончайшее «острие души», к созерцанию славы Божией, которую без Него оно не могло бы узреть.

Дух выступает теперь как посредник между оком и славой. Он Сам есть «залог»¹⁸³ божественной славы, и это благодаря Его «помазанию» или Его «свету» око открывается для света славы, как *глаза учеников в Эммаусе «открылись»*, когда они узнали Иисуса в то же время, когда «сердце» их «горело»¹⁸⁴. «Открытие» глаз для света славы, как и воспламенение сердца, — это пасхальный или пятидесятничный опыт: он предполагает излияние Духа Святого.

2. «Во свете Твоем мы видим свет»¹⁸⁵

Отталкиваясь от тринитарной доксологии («От Отца, через Сына, в Духе»), святой Василий в своем *Трактате о Святом Духе*¹⁸⁶ дает тринитарное толкование Пс 35, 10:

«...написано: “во свете Твоем”, то есть, в просвещении Духа, “узрим свет” (Пс 35, 10), “свет истинный, который просвещает всякаго че-

¹⁸⁰ Юстин Мученик, Разговор с Трифоном Иудеем, 3–4.

¹⁸¹ Иринея, Против ересей, V, 5, 1.

¹⁸² Иринея, Против ересей, IV, 20, 4.

¹⁸³ 2 Кор 1, 22; 5, 5.

¹⁸⁴ Лк 24, 31–32.

¹⁸⁵ Пс 35, 10.

¹⁸⁶ BASILE DE CÉSARÉE, Sur le Saint Esprit, Introduction, texte, traduction et notes par V. Bruche, SC 17 bis, Paris, 1968.

ловека приходящего в мир» (Ин 1, 9)¹⁸⁷. Поэтому Дух в Себе показывает славу Единородного и в Себе сообщает истинным поклонникам ведение Бога. Поэтому путь боговедения — от единого Духа, через Единородного Сына, к единому Отцу»¹⁸⁸.

Действие Духа в душе сравнивается с действием солнечных лучей. Дух распространяет повсюду собственный свет, не умаляясь Сам, «наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы один им наслаждается, между тем как сияние это озаряет землю и море и сорастворяется с воздухом. Так и Дух в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как ему одному присущий, и всем достаточно изливает всецелую благодать»¹⁸⁹.

Просвещение души Духом пропорционально способностям каждого и происходит постепенно. Оно вводит нас «подобно глазу человека, выросшего во тьме... в великий свет истины после постепенного к нему приобщения, потому что щадит нашу немощь... Он предначертал для нас это легкое и к нам применимое руководство, приучая сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтоб, приступив вдруг к зрению чистого света, мы не омрачились»¹⁹⁰.

Василий перелагает здесь платоновский Миф о пещере: на этом «пути души» или этой «дороге познания» Святой Дух играет роль философа у Платона или «педагога» у Климента Александрийского, которые ведут человека к чистому свету. *Как и Благо, Он также есть Тот, Кто просвещает одновременно и созерцающее око, и созерцаемый образ.*

«...тот, кто ясно вник в Дух, от славы Его преобразуется до просветления, озаряя сердце истиною Духа, как бы некоторым светом. И это-то значит преображаться от славы Духа в собственную свою славу...»¹⁹¹.

Дух распространяет Свой свет в душе и душа, преображаясь, обретает все большую славу посредством Его собственной славы.

¹⁸⁷ Ин 1, 9.

¹⁸⁸ Василий Великий, О Святом Духе, XVIII, 47.

¹⁸⁹ Василий Великий, О Святом Духе, IX, 22, 35.

¹⁹⁰ Василий Великий, О Святом Духе, XIV, 33, 34.

¹⁹¹ Василий Великий, О Святом Духе, XXI, 52. Василий дает пневматологическое, а не христологическое толкование пассажа из 2 Кор 3, 14–18: в «Господе», о котором говорит святой Павел, Василий видит Святого Духа.

Но Дух просвещает также и созерцаемый образ, которым здесь является Христос, «Образ Бога невидимого»¹⁹² для тех, кто его созерцает. *Дух — это Свет, в котором виден Образ.*

«Но как скоро при содействии просвещающей силы устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого и через нее возводимся к превосходящему всякую красоту созерцанию Первообраза, неотлучно соприсутствует при этом Дух ведения, Который любозрителям истины в Себе Самом подает тайнозрительную силу к созерцанию Образа, и не вне Себя показывает Его, но *в Себе Самом* вводит в познание»¹⁹³.

В Свете Духа мы обнаруживаем *Образ* невидимого Бога и через Него — Отца, *Прообраз Образа* и источник Света.

Аналогия между Благом и Духом позволяет нам теперь заметить различие между платоническим пониманием света, где Благо есть Начало или источник света, посредством которого видят, но который сам не видим, и тринитарной доксологией: «*Бог есть свет*»¹⁹⁴, где речь идет о *Свете* (= просвещающем Духе), в котором видят *Свет* (= Слово, «*Свет, рожденный от Света*»), сам являющийся *Образом* Своего Источника и отличный от *Источника* Света (= Отца), *Прообраза* Образа, хотя и происходящий из Него.

Созерцание божественного Света осуществляется теперь в рамках тринитарной доксологии, где Дух есть «лоно» или «место» Света, Отец — Источник, а Сын — Его сияющий Образ.

3. Голубиные глаза

«О, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна! глаза твои голубиные»¹⁹⁵.

Григорий Нисский обращается к антропологической теме «зеркала души» в своих *Беседах на Песнь Песней*: «...поскольку душа, которую очистило Слово, порок оставив позади, приняла в себя солнечный круг, и сама воссияла с явившимся в ней светом, постольку говорит ей Слово: “Прекрасна ты уже стала, прибли-

¹⁹² Кол 1, 15.

¹⁹³ Василий Великий, О Святом Духе, XVIII, 47; см. также IX, 23, 5.

¹⁹⁴ 1 Ин 1, 5.

¹⁹⁵ Песн 1, 15.

зившись к Моему свету, приближением привлекая общение красоты»¹⁹⁶.

Это слова Жениха. Он восхищается глазами Невесты, в которых отражается то, к чему она стремится, то есть жизнь в Духе. И «поскольку чистым соделалось око невесты, и способным принять в себя черты голубицы, то начинает она поэтому взирать на красоту Жениха. Теперь дева в первый раз пристально смотрит на образ Женихов, когда в очах у нее голубица. Ибо *“никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым”* (1 Кор 12, 3)¹⁹⁷.

Дух-Голубица теперь является посредником между Душой-зеркалом, Невестой из *Песни*, и Женихом: лишь в образе Голубицы, в зеркале ее глаз, Невеста может созерцать красоту Жениха и стать причастной к Его красоте. Она становится прекрасной, исповедуя, что «Он есть Господь», и это «исповедание веры» может быть осуществлено только в Духе Святом.

Таким образом, именно Дух просвещает *«очи веры»*¹⁹⁸ в тринитарной доксологии Отца, Сына и Духа Святого и в исповедании Христа как Господа.

Свет славы

Видеть Бога — таким будет наше блаженство и таково глубочайшее желание человеческого сердца. Об этом молят Моисей: *«покажи мне славу Твою»*¹⁹⁹, и псалмопевец: *«когда приду и явлюсь пред лицо Божие?»*²⁰⁰.

*Сила нашего желания видеть Бога будет мерой нашей способности видеть*²⁰¹, ибо в темноте веры именно любовь устремляется к тому, что остается скрытым от сознания, и полнота нашего созерцания славы будет пропорциональной величии, высо-

¹⁹⁶ Творения Св. Григория Нисского, Ч. 3. М. 1862, С. 91.

¹⁹⁷ Творения Св. Григория Нисского, Ч. 3. М. 1862, С. 92–93.

¹⁹⁸ P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi* // RSR 1 (1910), pp. 241–259; 444–475.

¹⁹⁹ Исх 33, 18.

²⁰⁰ Пс 42, 3.

²⁰¹ «Но в большей степени приобщится к свету славы тот, — говорит святой Фома, — в ком больше любви: ведь где сильнее любовь, там сильнее желание, а желание некоторым образом делает желающего способным и предуготовленным к принятию желаемого. Поэтому в ком будет больше любви, тот совершеннее будет созерцать Бога и будет блаженнее» (Сумма теологии, I^a, q.12, art.6).

те, широте и глубине нашей любви. В конечном счете, именно любовь открывает возможность созерцания славы в ином мире. Пространство нашего созерцания славы будет равным охвату нашей любви, и блаженство этого созерцания обещано чистоте сердца.

Что касается созерцающего взгляда, он некоторым образом предвосхищает отсюда созерцание славы, именно потому что он «видит» невидимую славу.

Два слова указывают на объект «видения» у святого Иоанна: *слава* («И Слово стало плотию... и мы видели славу Его»²⁰²) и *Отец* («Видевший Меня видел Отца»²⁰³). Но и «слава» и «Отец» — невидимы.

«Видение» возлюбленного ученика — не человеческое и не от мира сего, это пронизательное «видение», открывающее подлинную реальность под видимостью и — за знаками и их смыслом — скрытое присутствие Отца, Сына и Святого Духа.

Святой Иоанн считался образцом созерцательности по причине «пронизательности» его взгляда. *Это взгляд орла, который сосредотачивается на Солнце и выдерживает ослепительный блеск его сияния.*

Таково было пылкое желание наших сестер-кармелиток: Терезы, сравнивавшей себя с «птичкой», глаза которой были «орлиными глазами», и Елизаветы Святой Троицы в ее молитве «вечному Слову»:

«Я хочу всегда взирать на Вас и пребывать под Вашим великим светом; о моя возлюбленная Звезда, очаруйте меня, чтобы я уже не могла выйти из Вашего сияния!»²⁰⁴.

²⁰² Ин 1, 14.

²⁰³ Ин 14, 9.

²⁰⁴ ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, Prière: Ô mon Dieu, Trinité que j'adore // Oeuvres complètes, Paris, 1991, édition critique réalisée par le Père Conrad de Meester carme, Paris, 1991, pp. 199–200.

Часть пятая
Взгляд на Кармель

ГЛАВА XIII

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО ХРИСТА У СЯТОЙ ТЕРЕЗЫ АВИЛЬСКОЙ¹

Нужно ли возвыситься над человечеством Христа, чтобы созерцать Его Божество? Таково мнение некоторых духовных писателей, вроде Ф. Де Осуны в третьей части *Духовной азбуки*, которое святая Тереза упоминает в двух пассажах — в своей *Жизни* (гл. 22) и в *Шестой обители [Внутреннего замка]* (гл. 7), то есть в двух местах, где она излагает свое учение о человечестве Христа:

«...в некоторых книгах, посвященных молитве... настоятельно советуют удалять от себя всякий телесный образ и достигать созерцания в божестве; ибо они говорят, что для тех, кто уже так далеко зашел вперед, даже человечество Христа было бы затруднением и препятствием для более совершенного созерцания. Они ссылались для этой цели на то, что сказал Господь апостолам о времени пришествия Святого Духа (я имею в виду, когда Он вознесся на небеса)»².

Слова Спасителя, на которых основываются те, кто стремится оставить позади человечество Христа, чтобы возвыситься до созерцания Божества, — это высказывание, обращенное Им к апостолам в беседе после Тайной Вечери и демонстрирующее необходимость Его ухода: «Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам»³.

Как уход Христа и Его вознесение к Отцу есть для святого Иоанна условие пришествия Утешителя, так, согласно этим духовным авторам, вознесение Христа указывает на необходимость возвести духовный взор от человечества Христа к чистому Божеству или же перейти от рассматривания телесного образа к полностью духовному созерцанию, которое не должен смущать ни один образ. Их позиция по отношению к человечеству Хри-

¹ Тексты святой Терезы указываются по изданию: TERESA DE JESUS, Obras Completas, texto revisado y anotado por Fr. Tomas de la Cruz, o.c.d., Editorial “Monte Carmelo”, Burgos, 1977; и по французскому переводу отца Грегюара Сен-Жозефа: SAINTE THÉRÈSE DE JÉSUS, Oeuvres complètes, Paris, 1949.

² Vida 22, 1; Obras, p.222; Oeuvres, p. 220.

³ Ин 16, 7.

ста подразумевает, таким образом, не только целую концепцию созерцания без образов, но также и концепцию самого образа.

Реакция Терезы Иисуса на эту позицию, аналогичную иконоборчеству, состоит в том, что она демонстрирует опасность такого пути. Когда то сама начала практиковать безмолвную молитву, она попыталась «отстранить все телесное» (*desviar toda cosa corporea*)⁴ и оставаться «сосредоточенной» в «присутствии Бога». Одно лишь воспоминание об этом, по ее словам, наполняет ее болью, хотя она и совершила это «предательство» лишь по неведению.

Отрешиться от человечества Христа в действительности значит предать Его дружбу и потерять Его поддержку, но еще и утратить ту «дверь», в которую мы должны войти, если хотим быть угодными Богу и познать Его тайны:

«О сколь дурной путь избрала я, Господи! Мне уже кажется, что я вовсе сбилась бы с пути, если бы Вы не вернули меня на него, но, видя Вас возле себя, я увидела все блага. Мне только и оставалось, что, глядя на Вас, каким Вы были перед Вашими судьями, вынести все как можно мужественнее. В присутствии такого хорошего друга, такого хорошего полководца, который первым идет на страдание, можно вынести все. Он помогает и дает силу, никогда не отсутствует, Он настоящий друг. Я ясно вижу и видела с тех пор, что Бог хочет, чтобы лишь посредством Его святейшего Человечества, в котором, как сказало Его Величие, Его благоволение⁵, мы могли быть угодны Богу и Он мог оказать нам великие милости. Великое множество раз я видела это на опыте; мне это говорил Господь. Я ясно увидела, что через эту дверь⁶ мы должны войти, если хотим, чтобы суверенное Величие показало нам великие тайны⁷.

I

Человечество Христа: дверь и путь

«Святейшее человечество Господа Нашего», которому радуется (*se deleita*) Его Величие, есть «дверь», в которую мы должны войти, если хотим «быть угодными Богу» (*contentar a Dios*).

Речь здесь идет не о том, чтобы увидеть Отца через чело-

⁴ Vida 22, 3; Obras, p.224; Oeuvres, p. 222.

⁵ Мф 3, 17.

⁶ Ин 10, 9.

⁷ Vida 22, 6; Obras, p.227; Oeuvres, p. 223–224.

вечество Сына, но о том, чтобы угодить Богу и найти милость в Его глазах, проходя через «святое человечество» Христа, составляющее Его радость. Здесь дело не в созерцании, но в милости: человечество Христа есть объект благоволения (*εὐδοκία*) Отца и благодаря этому — источник всех милостей. Человечество Христа есть источник радости для Отца и источник милостей для людей. В 7-м *Восклицании* святая Тереза сближает радость Отца и Премудрости, текст о крещальной теофании с текстом из *Притч*, 8: как «радость» Премудрости «была с сынами человеческими»⁸, так и Отец радуется Сыну⁹.

Но как Бог может найти эту радость в обществе людей, когда у Него есть Сын? Должны ли мы стать подобными (*iguales*) Сыну, в Котором благоволение Бога, то есть будет ли Бог так же благосклонен к нам? Именно благодаря Сыну, Которому радуется Отец, Бог обретет радость в сынах человеческих, ибо божественная «радость» — это человечество Сына и в нем — вся человеческая природа в целом.

С другой стороны, именно через человечество Христа, истинного Бога и истинного человека, мы познаем Отца и вкушаем радость любви Отца к Сыну и Сына к Отцу:

«О душа моя! Поразмысли о великом наслаждении и великой любви, которую испытывает Отец, познавая Сына, и Сын, познавая Отца, и о пыле (*inflamación*), с которым к ним присоединяется Святой Дух, и как никто [из Них] не может отделиться от этой любви и познания, потому что Они — одно. Эти суверенные Личности познают друг друга, Они любят друг друга и наслаждаются друг другом»¹⁰.

Познание любви Отца к человечеству Сына дает нам познать радость любви и познания Отца Сыном и Сына Отцом в живом пламени Духа. И в человечестве Христа мы можем вкусить любовь, которую Отец испытывает к нам:

«Под этой защитой (*debajo de este amparo*) ты сможешь приблизиться [к Богу] и умолять Его о том, чтобы, поскольку Его Величие наслаждается тобой (*pues Su Majestad se deleita contigo*), всех земных вещей не хватило для того, чтобы отдалить тебя от твоего наслаждения и твоей радости от величия Божия»¹¹.

⁸ Притч 8, 31.

⁹ Лк 3, 22.

¹⁰ Exclamaciones VII, 2; Obras, p. 1579; Oeuvres, p. 1465.

¹¹ Exclamaciones VII, 2; Obras, p. 1579; Oeuvres, p. 1465.

Таким образом, человечество Христа — это одновременно «дверь», через которую мы входим в лоно Отца и познаем радость, испытываемую тремя божественными Лицами друг от друга, и «охрана», под защитой которой мы можем приблизиться к Богу и в свою очередь становимся предметом наслаждения Отца.

И равным образом оно есть путь совершенства (*el camino de perfección*), который не отличается от пути дружбы:

«Чего большего нам желать, чем такого хорошего друга рядом, который не оставит нас среди трудов и печалей, как поступают мирские друзья? Блажен тот, кто поистине Его возлюбит и всегда будет носить Его с собой [в своем сердце]. Посмотрим на преславного святого Павла, у которого, как кажется, Иисус никогда не сходил с уст: ведь он хранил Его в сердце. Я внимательно смотрела с тех пор, как поняла это, на некоторых святых, великих созерцателей, и они не шли другим путем. Святой Франциск показывает это своими ранами, святой Антоний Падуанский — Младенцем, Святой Бернард услаждался Человечеством [Христа]; Святая Катерина Сиенская, многие другие, которых ваша милость узнает лучше, чем я»¹².

Имя Иисуса, начертанное в сердце, раны Иисуса, данные тому, кто носит на себе стигматы, младенчество Младенца Иисуса, святое человечество Иисуса — вот путь святости, вот путь созерцания.

Этот путь есть «путь истины»¹³ и путь смирения, ибо не только следует, «пока мы живем и являемся людьми, нести Его [в себе] как человека (*mientras vivimos y somos humanos traerle humano*)»¹⁴, но есть еще и «небольшой недостаток смирения в желании вознестись душой прежде, чем ее вознесет Господь»¹⁵. К тому же, эти «усилия» отдалить душу от человечества Христа заставляют ее выйти из пассивного созерцания, которое есть дело суверенной божественной свободы.

Сама по себе душа может добиться божественных милостей

¹² Vida 22, 7; Obras, p.228; Oeuvres, p. 224.

¹³ Раны Христа — это «путь истины» (*el camino de la verdad*), согласно словам Христа, отмеченным Терезой в *Книге рассказов*: «Как Я могу еще более явить тебе [Свою] любовь, если не желая для тебя того, чего желал для Себя? Посмотри на эти раны: никогда твои страдания не доходили до этого. Это путь истины» (*Relaciones* 36, 1; Obras, p. 1464).

¹⁴ Vida 22, 9; Obras, p.229; Oeuvres, p. 225.

¹⁵ Ibid.

не более, чем «жаба может надеяться на то, что сама по себе взлетит».

«И еще труднее и тяжелее, мне кажется, — добавляет святая Тереза, — нашему духу возноситься, если Бог его не возносит; ибо он обременен землей и тысячью помех, и ему мало пользы от желания лететь, ведь хотя оно для него естественнее, чем для жабы, он так погружен в грязь, что потерял его по своей вине»¹⁶.

II

Пробуждение любви

Если не во власти духа возвыситься до созерцания, то что он может сделать? Вспомнить о любви (*acordase del amor*) Христа к нам и через продолжительное созерцание ее благоденствий «пробудить любовь» (*despertar el amor*)¹⁷, ибо «любовь притягивает любовь» (*amor saca amor*)¹⁸.

«...всякий раз, думая о Христе, будем вспоминать о любви, с которой Он оказал нам столь великие милости, и сколь великой нам показал ее Бог, дав нам такой залог того, насколько Он нас ценит: ибо любовь притягивает любовь. И хотя [наша любовь] еще в самом начале и мы сильно испорчены, постараемся идти, всегда имея это в виду и пробуждая самих себя к любви»¹⁹.

Чтобы пробудить любовь, нужно сперва вспомнить о любви. Память — в большей степени созерцательная способность, чем ум, ибо она интериоризирует увиденное умом, и созерцание в отличие от размышления, которое рассуждает об образах или идеях, есть прежде всего созерцание в памяти, воспоминание или припоминание *mirabilia Dei* (Божиих чудес) или *miser cordia Dei* (Божьего милосердия): *Misericordias Domini in aeternum cantabo* (Я вечно буду воспевать милости Божии)²⁰.

Святая Тереза указывает на различие между размышлением и молитвой в связи со сценой в *Гефсиманском саду*.

«Размышлением я называю обдумывание умом многих вещей следующим образом:... мы начинаем с молитвы в Саду, и ум не оста-

¹⁶ Vida 22, 13; Obras, p.233; Oeuvres, p. 229.

¹⁷ Vida 22, 13; Obras, p.109; Oeuvres, p. 117.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Vida 22, 14; Obras, p.233–234; Oeuvres, p. 229–230.

²⁰ Пс 88, 2.

наливается, пока [Христос] не оказывается на кресте; или берем какой-то момент из Страстей, скажем — задержание [Христа воинами], и вдумываемся в эту тайну, тщательно рассматривая имеющиеся в ней предметы для мысли и чувства, вроде предательства Иуды, бегства апостолов и всего остального»²¹.

Для размышления характерна дискурсивная установка ума, который следует за развертыванием евангельского повествования или обегает взором различные аспекты действия, тогда как в «совершенном созерцании» истины уму являет память.

«Вы уже знаете, что обдумывать умом — это одно; а когда память являет истины уму — это другое (*Ya sabéis que discurrir con el entendimiento es uno; y representar la memoria a el entendimiento verdades, es otro*)»²².

Противопоставление размышления и «совершенного созерцания» сводится к противопоставлению рассудочного «обдумывания» и «представления» истин в памяти. Это не просто противопоставление между дискурсивностью ума и стабильностью памяти, оно состоит еще и в том, что в одном случае речь идет об идеях, образах или событиях, а в другом — об «истинах» (*verdades*) или «тайнствах» (*misterios*), которые прославляются Церковью в литургии. «Истины» — это «знаки любви» (*muestras de amor*) Бога к душе, остающиеся в памяти, как «живые искры» (*vivas centellas*), которые всякое их воспроизведение может разжечь заново:

«...душа постигает эти тайнства более совершенным образом... так как ум представляет их себе и так запечатлевает в памяти, что просто увидеть, как Господь упал в [Гефсиманском] Саду, обливаясь тем страшным потом — этого ему хватает не только на час, но на многие дни...»²³.

Представление запечатлевается в памяти, которая в свою очередь может, просто обратив взгляд внутрь самой себя, сделать его актуально присутствующим, так что любовь пребудет воспламененной в течение многих часов. Время памяти — не то же самое, что время ума. Размышление *длится столько же времени*, что и деятельность ума, который обегает своим взором пред-

²¹ Moradas Sextas c. 7, 10; Obras, p.969; Oeuvres, p. 990.

²² Moradas Sextas c. 7, 10; Obras, p.969; Oeuvres, p. 989.

²³ Moradas Sextas c. 7, 10; Obras, p.970; Oeuvres, p. 990.

ставления, тогда как в созерцании ум представляет памяти образ, воспламеняющий волю в течение *времени, которого она не может измерить*. Это опыт влюбленного созерцания, которое испытывают часами, не отдавая себе в этом отчета, столь сильно восхищение любимым человеком.

Тогда воля, хотя и не имея к этому осязаемой склонности, вступает в действие, «желая что-нибудь претерпеть ради того, кто претерпел так много (*a desear padecer algo por quien tanto padeció*), и ради других подобных вещей, которыми занимается память и ум»²⁴. Любовь растет по мере того, как представление о Христе, явившем нам Свою любовь через Свои страдания, оживляется в памяти волей, которая воспламенена и в свою очередь желает «или умереть, или пострадать» (*o morir o padecer*)²⁵ ради любви.

Так любовь притягивает любовь: вид Христа в Гефсиманском саду или созерцание какого-нибудь эпизода Страстей (*un paso de la Pasión*)²⁶ воспламеняет любовью волю, которая желает в свою очередь испытать страсти ради любви. Поэтому для того, чтобы начать молиться, по словам святой Терезы, можно

«представить себя перед Христом и приучиться сильно влюбляться в Его святое человечество, всегда носить его с собой и говорить с ним»²⁷.

Таким образом, именно человечество Христа заставляет любовь расти, а желать отстраниться от человечества Христа, чтобы прийти к созерцанию, лишенному образов, значит сойти с единственного пути, ведущего к любви.

Любовь — это начало, конец и критерий различения: никогда не следует отрекаться от того, что пробуждает любовь²⁸, и в особенности — от икон, которые являют человечество Христа.

²⁴ Ibid.

²⁵ Vida 40, 20; Obras, p.494; Oeuvres, p. 472.

²⁶ Один из ее исповедников-иезуитов сказал ей в начале ее духовного обращения в 1555 г.: «Каждый день совершать молитву, размышляя о Страстях, извлекать из этого пользу и думать лишь о человечестве Христа».

Vida 23, 17; Obras, p.249; Oeuvres, p. 244. См. также Vida 13, 12–13; Obras, p.122–135; Oeuvres, p. 135.

²⁷ Vida 12, 2; Obras, p.109–110; Oeuvres, p. 117.

²⁸ Relaciones 1572; Obras, p. 1458; Oeuvres, p. 548.

«Я хотела бы всегда иметь перед глазами Его портрет и образ, раз уж я не могла бы всегда носить Его *высеченным* в моей душе так, как я хотела бы»²⁹.

III

Образ Христа в душе

Образ Христа всегда должен быть в душе, которая была сотворена по Его образу и подобию, но, поскольку он не высечен в душе, икона предстает глазам, чтобы образ Христа был представлен в памяти и начертан в сердце.

Икона, внешний образ, присутствует здесь лишь для того, чтобы глубже запечатлеть внутренний образ Христа в душе. Так и книжные наставления не стоят внутренних и всецело духовных наставлений, которые дает душе Христос, «живая книга»:

«...Господь столь сильно возлюбил меня, дабы многообразно наставлять меня, что я не имела почти, а то и вовсе никакой нужды в книгах. Его Величие было истинной книгой, в которой я узрела истины. Да будет благословенна такая книга, что оставляет *запечатленным* то, что следует прочесть или сделать, так что этого нельзя забыть»³⁰.

Необходимо, стало быть, чтобы образ был *высечен* в душе и книга *запечатлена* на теле Христа. «Буквы» такой книги — это «раны» Его тела. Поэтому Тереза добавляет:

«Кто видит Господа, покрытого ранами и удрученного гонениями, как не заключит их в объятия, не возлюбит их и не пожелает?»³¹.

Изучение или «чтение» покрытого ранами тела Христа — это любовь, которую Он вызывает, и желание быть подобным Ему. Созерцание внешней иконы Христа, например, изображения Христа у столба, или внутреннее «видение» Его порождает в душе желание соответствовать образу и подобию того, кого она любит. Не существует любви без повелительного требования быть подобным тому, кого любишь. Поэтому созерцание Страстей Христовых усиливает желание страдать (*padecer*) вместе

²⁹ Vida 22, 1; Obras, p.222; Oeuvres, p. 220.

³⁰ Vida 26, 5; Obras, p.278; Oeuvres, p. 272.

³¹ Ibid.

с Ним и ради Него. Такова истинная любовь ко Христу, истекающая из познания Страстей и Воскресения распятого и восставшего Господа. Эта любовь к Распятому побуждает обнимать крест (*abrazar la cruz*)³², на котором Он повешен:

На кресте – Господь
Неба и земли,
И блаженство великого мира,
Хотя идет война.
С тех пор как взошел на крест
Спаситель,
На кресте – слава
И честь.
И в претерпевании боли –
Жизнь и утешение³³.

Не существует любви к Господу, «взошедшему на крест», без приятия и даже желания креста. Любовь – это единение с тем, кого любишь, поэтому любовь присваивает страдания Возлюбленного как свои собственные страдания, а последние преобразуются любовью Возлюбленного, взявшего их на Себя. Страдание и любовь смешиваются таким образом, что страдание Возлюбленного вызывает любовь, а его любовь преобразует наше страдание в любовь. Нет наслаждения без страдания:

«Не желайте наслаждаться, не страдая»³⁴, – говорит Тереза, не только потому что любовь побуждает душу желать страданий Возлюбленного, но потому что радости любви суть также страдания любви: раненый Возлюбленный ранит душу в самый центр, словно огненной стрелой, нанося ей тайную и сладостную рану. Эта мариологическая благодать пронзенного сердца³⁵ есть вершина мистического единения Терезы и Иисуса, и вступление в глубочайшую «обитель» – сердце.

И тот, кто ее ранил, – единственный, кто может ее исцелить:

³² Vida 22, 10; Obras, p.230; Oeuvres, p. 226.

³³ Poesias XIX, El Camino de la Cruz; Obras, pp.1699–1781; Oeuvres, p. 1574–1575.

³⁴ “No quiera gozar sin padecer”. Exclamaciones VI; Obras, p. 1573; Oeuvres, p. 1464.

³⁵ Vida 29, 1; Obras, p.317–319; Oeuvres, p. 1480.

«Сильно любящее сердце не допускает ни совета, ни утешения [ни от кого], кроме как раз того, кто его ранил»³⁶.

Человечество Христа, созерцаемое в Евангелии и иконе, наконец дано нам в *Святом Причастии*, где и осуществляется единение:

«Вот Он здесь без страдания, полный славы, укрепляет одних, ободряет других, прежде чем вознестись на небо. Наш товарищ в Святейшем Причастии, так что, кажется, не в Его власти было отдаться от нас хоть на миг»³⁷.

IV

Прославленное человечество Христа

Любовь — это не только подобие. Любовь — это присутствие. Присутствие не только Бога, но и прославленного человечества Христа. Также и с этой точки зрения Его человечество открывает путь к любви, для которого нет замены. Иисус — наш «друг», наш «товарищ». Для святой Терезы, как и для Фомы Аквинского, любовь — это дружба³⁸, а дружба требует не только взаимности и общности желаний, но также постоянного присутствия. И только постоянное присутствие может преобразить просто любовь в любовь, которая постоянно проявляется на практике³⁹.

Установив евхаристию, Господь тем самым пожелал посто-

³⁶ Exclamaciones XVI; Obras, p. 1589; Oeuvres, p. 1480.

³⁷ Vida 22, 6; Obras, p.226; Oeuvres, p. 223.

³⁸ Camino de la perfección 32, 12; Obras, p. 699; Oeuvres, p. 752: «И [Бог] начинает обходиться [с душой] со столь великой дружбой, что не только возвращает ей ее волю, чтобы она служила Ему все больше и больше, но вместе с ней дает ей и Свою; ибо, поскольку Господь обходится [с душой] со столь великой дружбой, Он радуется тому, что они повелевают, так сказать, по очереди».

³⁹ Moradas Sextas c. 8, 4; Obras, p. 977; Oeuvres, p. 997: «И из этого *столь постоянного общения* [с Ним], рождается нежнейшая любовь к Его Величию... И даже в том, что касается уже упомянутых милостей, поскольку душа *почти постоянно испытывает актуальную любовь* к Тому, Кого видит или *Чье присутствие осознает рядом с собой, они становятся гораздо более частыми*».

янно присутствовать среди нас, чтобы мы могли найти Его, как только захотим:

«...теперь Он по своей собственной [воле] желает не оставлять нас без помощи, но оставаться здесь с нами ради вящей славы Его друзей и наказания Его врагов. Теперь, дав нам этот святейший хлеб [Своего человечества], Он не просит ничего, кроме “сего дня” [т.е. времени этой жизни]. Как я уже сказала, Его Величие дало нам это подкрепление и манну [Своего] человечества *навсегда*, чтобы мы нашли его, как только пожелаем»⁴⁰.

Человечество Христа есть истинная манна, удовлетворяющая всякий духовный голод и укрепляющая душу в испытаниях и скорбях. Человечество прославленного Господа дано нам в субстанциальной форме простого хлеба. Наше отношение к человечеству Христа подобно отношению к пище, которая составляет субстанцию тела, питающегося им. И оно дано нам в форме простого хлеба. Ибо в евхаристии Господь скрывает сияние Своей славы⁴¹:

«О богатство бедных! И как превосходно Вы умеете поддерживать души, и постепенно показываете им Ваши великие богатства, так что они их не видят [все сразу]! Когда я вижу, что столь огромное величие скрыто в столь ничтожной вещи, как облатка, меня тут же поражает столь великая мудрость»⁴².

Терезу охватывает восхищение перед божественной Мудростью, но также и страх «коснуться устами... этого преславного тела, полного непорочности и благочестия»⁴³, и, в конечном счете, радость, поскольку, благодаря причащению, ее «душа сделалась единой с этим святейшим телом Господа» (*mi alma se hacía una cosa con aquel cuerpo sacratísimo del Señor*)⁴⁴.

Это прославленное тело Господа, питающее душу, станет ее блаженством. Она насыщается красотой, которую оно обрело во славе. Увидев однажды во время мессы на праздник святого Павла «все святейшее человечество [Господа], каким его изо-

⁴⁰ Camino de la perfección 34, 2; Obras, p. 707; Oeuvres, p. 760.

⁴¹ Так и святой Игнатий говорит в *Духовных упражнениях*, что во время Страстей «Божество таится» (№ 196).

⁴² Vida 38, 21; Obras, p.456; Oeuvres, p. 436.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Relaciones 49; Obras, p.1480; Oeuvres, p. 763–764.

бражают по воскресении, исполненное величайшей красоты и величия», Тереза пишет в *Жизни*:

«Я говорю лишь, что, если бы не было ничего другого, чтобы усладить взор на небесах, кроме великой красоты прославленных тел, то и это величайшая слава, в особенности — видеть Человечество Господа нашего Иисуса Христа»⁴⁵.

Красота, *hermosura*, прославленного человечества столь восхитительна, что Тереза не устает ее описывать и желать ее:

«Это не сияние, которое ослепляет, но сладостная белизна и боговдохновенное сияние, дающее величайшее наслаждение взору и не утомляющее его, ясность, созерцание которой позволяет видеть эту столь божественную красоту»⁴⁶.

Божественная красота, проявляющаяся в сиянии, белизне, ясности — это светящаяся красота. Красота Слова, Света, рожденного от Света, красота Христа, преобразившегося на горе Фавор, где Его лик блистал, как солнце, а Его одежды были белы, как снег. Таковы образы, к которым обращается Тереза для описания прославленного человечества:

«Это все равно, что смотреть на чистейшую воду, которая течет по кристаллу и отражает в себе солнце»⁴⁷.

Вода, кристалл, солнце — три элемента, отражающих свет. Прославленное человечество Христа состоит из чистейшей материи, подобной воде или кристаллу, в которой отражается ослепительное солнце Божества.

Это видение Христа, которое она видела в своем воображении «глазами души», не было образом, схожим со «здешними рисунками», хотя она и видела человечество Господа каким его изображают по воскресении (*como se pinta resucitado*):

«Иногда [это видение] было столь смутным, что казалось мне образом, но не [таким], как здешние рисунки, как бы они ни были совершенны, а я их видела достаточно, и хороших. Нелепо думать, что одно хоть как-то похоже на другое, не более и не менее, чем живой человек похож на свой портрет, который, как бы ни был то-

⁴⁵ Vida, 28, 3; Obras, p.298–299; Oeuvres, p. 290.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Vida, 28, 7; Obras, p.300–301; Oeuvres, p. 291–292. См. параллельное место в *Moradas Sextas* с. 9, 4; Obras, p.982–983; Oeuvres, p. 1003–1005.

чен, не может быть столь же естественным, ибо, в конечном счете, видно, что это мертвая вещь»⁴⁸.

Между изображением и видением Христа в воображении «существует то же различие, что между живым и нарисованным, ни больше, ни меньше. Ибо если это образ, то *живой образ*, не мертвый человек, но *живой Христос*. И Он дает понять, что является *человеком и Богом* — не таким, каким Он был в гробнице, но каким вышел из нее, воскреснув».

Живой образ воскресшего Христа, человека и Бога, совершенно отличен от *нарисованного или изображенного образа*. Его едва можно назвать образом. И Христос, позволяющий увидеть Себя в такой славе, — не мертвый человек, но живой.

Именно этого и не поняли те, кто хотел отрешиться от человечества Христа, чтобы достичь Божества. Человечество *живого Христа* — не то, которое Он оставил в гробнице, но человечество Богочеловека в Его славе. Отрешиться от него означало бы лишиться посредничества прославленного человечества, которое необходимо, чтобы войти в славу Божию и созерцать ее через него и окрест него.

Вечную славу Отца и Сына Тереза видела лишь однажды в кратком, как молния, «видении», «самом возвышенном» (*la más subida*), которое она когда-либо испытала, — видении святого человечества Христа «на груди Отца (*en los pechos del Padre*)»:

«Я увидела святейшее человечество [Господа] в более избыточной славе, чем когда-либо его видела. Оно мне представилось в изумительном и ясном представлении на груди Отца; я не могла бы сказать, как это было, ибо, не видя, я, казалось, видела себя в присутствии этого Божества (*esto no sabré yo decir como es, porque, sin ver, me pareció me vi presente de aquella Divinidad*)»⁴⁹.

Тереза «увидела» святое человечество Господа на «груди» или буквально на «грудах» Отца (это загадочное множественное число, по-видимому, образно передает упокоение Христа, прильнувшего к Отцу). Но она оказывается в присутствии Божества, «не видя» (*sin ver*) и не будучи в состоянии сказать, как это происходит. И она останется так напугана, что пройдет несколько дней, прежде чем она придет в себя. Это видение, по

⁴⁸ Vida 28, 8; Obras, p.301; Oeuvres, p. 292.

⁴⁹ Vida 38, 17; Obras, p.453–454; Oeuvres, p. 434–435.

ее словам, — «великое пламя, которое, как кажется, сжигает и истребляет все желания, что есть в этой жизни».

Страх и пожирающее пламя, признаки присутствия Божества: речь идет уже не об усилиях духа отрешиться от человеческого и вознестись к божественному, но об истреблении человеческого пламенем Божества.

Бог есть огонь пожигающий, истребляющий в нас человеческое, подобно тому, как он пылает в человечестве Христа, которое все омыто пламенем Божества, как чистая вода, сияющая на солнце.

Заключение

Начиная с теофании при Крещении, когда Отец говорит нам о Своем благоволении к святому человечеству Сына через явление Духа, вплоть до прославления человечества Сына на груди Отца той славой, что была у Сына, когда еще не было мира, прославленное человечество Христа есть «дверь», открывающая путь к тайнам Отца. Красота Его воскресшего тела, источника живой воды и пламени, притягивает и питает любовь.

И Его раны (*las llagas*) — это одновременно путь истины (*el camino de verdad*), наставляющей любовь, и живые источники (*las fuentes vivas*), утоляющие ее:

«О живые источники ран моего Бога, с каким великим изобилием вы всегда течете ради нашего подкрепления, и как уверенно пройдете через опасности этой жалкой жизни тот, кто позаботится о том, чтобы подпитывать себя этой божественной влагой!»⁵⁰.

⁵⁰ Exclamaciones IX; Obras, p. 1577; Oeuvres, p. 1468.

ГЛАВА XIV
Святой Хуан де ла Крус
И МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ СВЯТОГО ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Читал ли святой Хуан де ла Крус⁵¹ небольшой трактат *О мистическом богословии* Псевдо-Дионисия Ареопагита, когда был послушником или во время своего пребывания в Саламанке⁵² с 1564 г. по 1568 г.? Доказательств этого не существует, но так утверждают все его биографы или комментаторы. Кирога⁵³, первый историк Реформы, ясно свидетельствует о том, что святой Хуан де ла Крус читал сочинения Ареопагита.

Эти сочинения циркулировали в Испании в латинском переводе Амвросия Камальдула, но также и в более ранних переводах. Они прилагались к сочинениям их комментаторов. Так латинский перевод *Мистического богословия*, сделанный Ам-

⁵¹ Ср. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Editorial espiritualidad, Madrid, 1988². Испанские цитаты берутся из этого издания. Сокращенные обозначения сочинений святого Хуана следующие: В – *Восхождение на гору Кармель*, Н – *Темная ночь души*, Д А – *Духовная песнь А*, Д В – *Духовная песнь В*, П – *Живое пламя любви*.

⁵² В своей вводной лекции к академическому году 1989–1990 гг. в Университете Саламанки, перепечатанной в виде статьи: San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca (1564 a 1568) // *Salmanticensis* 36, 2 (1989) 157–192, Луис Энрике Родригес-Сан Педро показал, каких авторов преподавали в ту эпоху. В течение трех лет бакалавриата на факультете искусств брат Хуан де Санто Матиа из кармелитского монастыря святого Андрея изучал в курсе диалектики *Органон* Аристотеля, введением к которому служили *Summulae* Доминго де Сото, а в курсе философии – *Физику*, вторую книгу *Метафизики* и IX и X книги *Никомаховой этики* Аристотеля. В году 1567–1568 гг. он записался как «священник» на первый годовой курс богословия, где с братом Мансио из Corpus Christi изучал начало третьей части *Суммы тологии* святого Фомы.

Однако брат Хуан не ограничивался университетскими занятиями; вероятно, он часто обращался к таким духовным писателям, как Луис де Гранада, Осуна, Лудольф Картезианец, Фома Кемпийский (*Подражание Христу*), Иоганн Таулер (*Наставления*), Дионисий Ареопагит, святой Фома, святой Григорий, святой Бонавентура, и значительную часть ночи посвящал молитве.

⁵³ Ср. J. KRYNEN, *L'Apologie mystique de Quiroga. Saint Jean de la Croix et la mystique chrétienne*, France-Ibérie Recherche, Toulouse, 1991.

вросием Камальдулом, содержится в томе сочинений Дионисия Картузианца вместе с его собственным комментарием на сочинения Дионисия Ареопагита.

С другой стороны, мы знаем, что 1567 г., встречаясь с Терезой Авильской, брат Хуан де Санто Матиа признался ей в своем желании стать картузианцем. Его влекла к этому ордену собственная любовь к уединению. Но не был ли он знаком с картузианцами также благодаря чтению? Мне приходит на ум не только Дионисий Картузианец, но также Гуго Бальмский, чьи сочинения *De Mystica Theologia* (О мистическом богословии) и прежде всего *Viae Sion lugent* (Пути Сиона сетуют), *Luz de contemplativos* (Свет созерцателей) в испанском переводе так сильно повлияли на испанскую мистику XVI века, как показал Жан Крюнен в своей диссертации *Saint Jean de la Croix et Denys le Mystique*⁵⁴.

Возможно, влияние, оказанное святым Дионисием на святого Хуана де ла Крус, следовало бы воспринимать в этом картузианском контексте.

Хуан де ла Крус четыре раза эксплицитно цитирует «святого Дионисия» в связи с «лучом тьмы»⁵⁵ в *Восхождении на гору Кармель*, *Темной ночи души*, *Духовной песни* и *Живом пламени любви*:

– 2 В 8, 6: «И поэтому *святой Дионисий* называет его [т.е. созерцание] *лучом тьмы*».

– 2 Н 5, 3: «*Святой Дионисий* и другие мистические богословы называют это боговдохновенное созерцание *лучом тьмы*».

– Д В14, 16: «Созерцание в этой жизни есть, как говорит *святой Дионисий*, *луч тьмы*».

– П В 3, 49: «Это [созерцание], как говорит *Святой Дионисий*, есть *луч тьмы* для ума».

Что касается выражения «мистическое богословие», то у святого Хуана де ла Крус оно имеет значение мистической благодати или «боговдохновенного созерцания», а не появившееся впоследствии значение богословского размышления о мистической благодати. Когда Хуан де ла Крус вводит термин «боговдохновенное созерцание», он ссылается на Дионисия и «других

⁵⁴ J. KRYNEN, Saint Jean de la Croix et Denys le Mystique, Thèse dactylographiée de l'Université de la Sorbonne, Paris, 1955.

⁵⁵ ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, О мистическом богословии, 1, 1: ad supernaturalem illum caliginis divinae radium (σκότος ἀχτίνα); PG 3, 1000A.

богословов». Множественное число вновь встречается в выражении «некоторые духовные писатели» в связи с определением *мистического богословия*.

Так, в *Духовной песни*:

– Д 39, 12: «...это темное созерцание; и поэтому его называют и другим именем – “мистическое богословие”, что значит тайная и сокровенная премудрость Бога... [то], что некоторые духовные [писатели] называют “понимать, не понимая”».

Выражение «понимать, не понимая», «*entender sin entender*», не встречается в *Божественных именах* Дионисия Ареопагита, но противоположную формулировку можно найти в *Мистическом богословии* (1001A): «благодаря незнанию сверхразумное познавая».

– Второй текст – это Д В 27, 5: «Сладостная наука, которую, как он говорит здесь, он преподавал, – это *мистическое богословие*, то есть тайная наука Божия, которую *духовные [писатели]* называют созерцанием».

Множественное число вновь указывает на традицию, восходящую к Дионисию, хотя мы не могли бы точно указать имена подразумеваемых авторов.

Чтобы показать, чем святой Хуан де ла Крус обязан *Мистическому богословию* Дионисия и в чем его собственная концепция мистического богословия от него отличается, даже когда он его цитирует, следует исходить из анализа различных упоминаний «святого Дионисия» и «луча тьмы» у святого Хуана де ла Крус и из определений «мистического богословия», которые он дает в этих же или близлежащих местах⁵⁶.

Речь идет не только о том, чтобы привести эти места, но о том, чтобы показать структуру текста, артикулирующего мысль святого Хуана в связи со следующими вопросами, которые он рассматривает в каждом отдельном случае:

1. Ум или вера как соразмерное средство познания Бога в *Восхождении*.
2. Очищение способностей ума в *Темной ночи*.

⁵⁶ Термин «мистическое богословие» используется святым Хуаном де ла Крус десять раз в: 2 В 8, 6; 2 Н 5, 1; 12, 5; 17, 2.6; 20, 6; Прологе к *Духовной песни* (3); Д В 27, 5; 39, 2; П 3, 49.

3. Ум, который понимает, не понимая, в *Духовной песни*.

4. Соотношение между умом и волей в *Живом пламени*.

Лишь в конце этого аналитического исследования мы сможем увидеть, каковы общие черты концепции «мистического богословия» у Хуана де ла Крус, а также в чем ее отличие от концепции «святого Дионисия».

I

Восхождение на гору Кармель.

Мистическое богословие и тайная премудрость Божия

Первое упоминание «мистического богословия» содержится в восьмой главе второй книги *Восхождения на гору Кармель*.

Эта глава, как замечает отец Руис⁵⁷, представляет собой «набросок теологии средств или посредничеств», необходимых для единения с Богом, которым Хуан де ла Крус сперва дает отрицательное определение: «ни одна тварная вещь или мысль не может служить для ума подходящим средством для единения с Богом», а потом уже — положительное: «единственное подходящее средство — это вера» (§1).

В качестве основания приводится «правило философии»: «*все средства должны быть соразмерны цели*». Так, «средством» для того, чтобы приехать в город, является ведущая туда дорога, а средством, соединяющим огонь с древесиной, — тепло.

Итак, если ум хочет, насколько это возможно, соединиться с Богом в этой жизни, он должен использовать средство, которое связывает его с Ним и обладает с Ним сходством (§2). И хотя существует отношение «подобия» между Богом и тварями или «следы» божественного в них, никакого сущностного подобия между ними и Богом нет, совсем наоборот — между ними существует бесконечная дистанция. Вот почему ум не может достичь Бога с их помощью, и твари не могут служить «соразмерным средством» для достижения Бога.

⁵⁷ SAN JUAN DE LA CRUZ, Obras completas, p. 228, n.1: «Hay en este capítulo un esbozo de teología de los medios o mediaciones a proposito de la fe, que sirve también para las otras dos virtudes teologales» (В этой главе содержится набросок теологии средств или посредничеств, касающихся веры, которая применима также к остальным двум теологическим добродетелям).

Святой Хуан де ла Крус не отрицает, что невидимое Бога познается через видимое, и цитирует Рим 1, 20 в *четвертой строфе* (А и В) в связи с «дубравами, посаженными рукой Возлюбленного», к которым обращается Возлюбленная:

*¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del amado!
¡Oh prado de verduras,
de flores esmaltado,
decid si por vosotros ha pasado!*⁵⁸

О, чащи и дубравы,
Возлюбленного руки вас сажали!
О, луговые травы,
цветочные эмали,
по вам ли его ноги не ступали!*

4-я строфа *Духовной песни*

Но он отрицает, что подобие между тварями и Богом является соразмерным средством для единения с Богом. Вот почему, когда в *Духовной песни* Возлюбленная преследует Возлюбленного, творения не могут удержать Его, и Он лишь «проходит» через них, тогда как они и впоследствии остаются облаченными в Его Красоту.

Ничто из того, что доступно воображению или уму, «не может служить ближайшим средством для единения с Богом», говорит святой Хуан де ла Крус в *Восхождении* (2 В 8, 4):

— естественным образом ум познает лишь «*формы и впечатления*» от вещей, которые он получает через телесные чувства;

— сверхъестественным образом ум в этой жизни не обладает расположением или способностью получить «*ясное понятие о Боге*», — это отведено созерцанию.

И святой Хуан де ла Крус ссылается на Исх 33, 10; 1 Ин 4, 12 и Ин 1, 18, а также на 1 Кор 2, 9 и Ис 64, 4, чтобы показать, что увидеть Бога невозможно.

В качестве примера он приводит рассказ о богоявлении в горящем кусте из *Деяний апостолов* (7, 32), где сказано, что Моисей не смел воспринимать Бога умом, а также о богоявлении на горе Хорив, когда Илия «закрыв лицо свое в присутствии Бога» (*se cubrió el rostro en la presencia de Dios*) (ср. 3 Цар 19, 13), «что значит, — говорит святой Хуан де ла Крус, — ослепить ум» (*que significa cegar el entendimiento*) (§4).

⁵⁸ Это вопрошание творений душой, по словам святого Августина в Исповеди (X, 6), есть поиск Бога в них: *interrogatio mea intentio mea* («Мое созерцание было моим вопросом», пер. М.Е. Сергиенко).

* Здесь и далее стихотворные тексты Хуана де ла Крус приводятся в переводе Л. Винарской. — *Прим. пер.*

«Следовательно, никакое “сверхъестественное восприятие” или “понятие” не может служить ближайшим средством для высокого единения любви с Богом». Более того, Хуан де ла Крус цитирует место об идолах из Ис 40, 18–19, фактически уподобляя идолам «понятия» или «образы», представляющие Бога⁵⁹.

Вывод ясен: ничто не может привести ум к Богу. И «ум должен идти к Богу, скорее не понимая, чем желая понять» (*antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender*) (§5). Он должен скорее «ослепить себя» и «поместить себя во тьму», чем открыть глаза, чтобы приблизиться к божественному лучу (*y antes cegándose y poniéndose en tiniebla, que abriendo los ojos, para llegar más al divino rayo*).

Это отрицание деятельности ума в созерцании — все еще действие: сам ум ослепляет себя; закрыть глаза для всякого света — это все еще лишь предрасположенность к тому, чтобы тебя достиг «божественный луч».

Именно тогда (§6) Хуан де ла Крус вводит определение *мистического богословия*:

«И поэтому созерцание, посредством которого ум обладает самым возвышенным понятием о Боге, называют *мистическим богословием*, что значит — *тайная премудрость Божия*. Ибо она является тайной для самого ума, который ее воспринимает, и потому святой Дионисий называет ее лучом тьмы. Пророк Варух говорит о ней: “*пути премудрости не познали и не заметили стезей ее*” (Вар 3, 23). Ясно, стало быть, что ум должен ослепить себя на всех стезях, на которых он может оказаться, чтобы соединиться с Богом. Аристотель говорит, что точно так же, как глаза летучей мыши ведут себя по отношению к солнцу, которое полностью погружает их во тьму, так и наш ум ведет себя по отношению к тому, что в Боге есть наибольший свет, а для нас — совершенная тьма. И еще он говорит, что чем возвышеннее и яснее в себе божественные вещи, тем более неизвестными и темными они являются для нас. Это утверждает также апостол, говоря: “*Возвышенное в Боге наименее известно людям*” (1 Кор 3, 19)».

Ум находится в парадоксальной ситуации:

— это созерцание есть «самое возвышенное понятие о Боге», которое ему доступно (*el entendimiento tiene más alta noticia de Dios*),

⁵⁹ Об идолопоклонничестве, обращенном на репрезентации божества, см. J.L. MARION, L'idole et la distance, Paris, 1968. Рус. пер.: Ж.-Л. Марион, Идол и дистанция. «Символ», № 56, 2009.

— и в то же время эта «тайная премудрость Божия» является «тайной для самого ума, который ее воспринимает» (*es secreta al mismo entendimiento que la recibe*). Поэтому святой Дионисий называет ее «лучом тьмы» (*rayo de tiniebla*).

Хуан де ла Крус определяет луч тьмы, прибегая к трем цитатам или «изречениям» — из пророка Варуха, Аристотеля и святого Павла.

1. Пророк Варух говорит (*dice*): «пути премудрости не poznali и не заметили стезей ее» (Вар 3, 23). Таким образом понятно, — добавляет Хуан де ла Крус, — что «ум должен ослепить (*cegar*) себя на всех стезях, на которых он может оказаться, чтобы соединиться с Богом». Это ослепление ума составляет часть деятельной Ночи, ибо отрицание есть все еще действие.

2. Схожим образом Аристотель⁶⁰ говорит (*dice*), что солнце погружает во тьму глаза летучей мыши.

Этот второй пример, взятый из Аристотеля, знаменует собой вступление в страдательную Ночь. Теперь уже избыток или чрезмерность божественного света, «*lo que es más luz en Dios*», оказывается тьмой для нас, «*que totalmente nos es tiniebla*». Между вещами «в себе» (*en sí*) и «для нас» (*para nosotros*) существует отношение противоположности: «чем возвышеннее и яснее *в себе* божественные вещи, тем более неизвестными и темными они являются *для нас*».

3. Наконец, апостол говорит: “Возвышенное в Боге наименее известно людям” (1 Кор 3, 19). Этот последний пример не комментируется.

Вернемся к двум первым примерам:

— добровольному или активному ослеплению, т.е. закрытию глаз;

— пассивному ослеплению, когда солнце благодаря избытку света становится тьмой для того, кто не может вынести такого света.

Эти два примера издавна использовались в философской традиции. Можно было бы сослаться:

⁶⁰ Аристотель, *Метафизика*, В, 1: «...каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего».

– в первом случае на *Пир* (219a) Платона, где Сократ говорит Алкивиаду, что тот не сможет узреть умопостигаемый свет, если не закроет глаза для света чувственного;

– во втором – на миф о пещере в *Государстве* (VII, 516a) Платона, где узники, выходя из темной пещеры, не могут смотреть на свет солнца.

Если теперь мы попытаемся установить параллель с Псевдо-Дионисием, эти же два момента присутствуют в том месте *Мистического богословия*, где описывается восхождение Моисея на Синай, или вознесение ума:

– Тьма наполняет «прекрасным блеском безглазые умы» (τοὺς ἀνομμάτους νόας) (МТ 997В),

– и Моисей входит «во мрак неведения, воистину таинственный» (εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνώσις εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν) (МТ 1001А).

Схожим образом в размышлениях Дионисия об отрицании мы находим те же два вида отрицания:

– деятельное отрицание (ἀλόφασις), которое отрицает утверждение (κατάφασις),

– и отрицание (ἀφαίρεσις), которое связано с путем превосходства.

«Мás» (более) у святого Хуана соответствует ὑπέρ (сверх) Дионисия.

Святой Хуан де ла Крус заключает этот первый пассаж, где он ссылается на *Мистическое богословие*, говоря:

«Среди всех тварных вещей, которые могут попасть в ум, не существует лестницы, по которой он мог бы добраться до этого высочайшего Господа» (§7).

Единственная лестница, «потайная лестница», о которой он говорит во второй строфе стихотворения:

*A oscuras y segura
por la secreta escala, disfrazada...*

В ночи благословенной
я лестницей спешила потайною...

– это живая вера: «...хорошо спрятанная лестница, о которой никто в доме не знает ... это живая вера, по которой [душа], чтобы быть в состоянии сделать свое дело, поднялась так тайно и незаметно, что она не могла бы идти с большей безопасностью» (2 Н 15).

Этот образ лестницы – вспоминал ли святой Хуан де ла Крус

о *Святой лестнице* Ионна Лествичника в латинском переводе⁶¹, *Scala Paradisi?* — предвосхищает девятую главу *Восхождения*, важнейшую главу о вере как «ближайшем и наиболее соответствующем средстве для ума, чтобы душа могла достичь единения с божественной любовью».

II

Темная ночь

1. Темная ночь и мистическое богословие (2 Н 5, 1)

Во второй книге *Темной ночи души*, где святой Хуан де ла Крус рассуждает о страдательной ночи духа, он три раза говорит о «мистическом богословии» — в 2 Н 5, 1, 3; 12, 3 и 17, 2.

Первое определение «*мистического богословия*» было дано в *Восхождении на гору Кармель* при описании деятельной ночи духа, второе определение дается в *Темной ночи* при описании страдательной ночи духа.

Святой Хуан де ла Крус открывает вторую книгу *Темной ночи* тем, что, начиная с четвертой главы, комментирует первый стих первой песни:

*En una noche oscura
Con ansias en amores inflamada
¡Oh dichosa ventura!
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada*

В ночи неизреченной
Сжигается любовью и тоскою, —
О жребий мой блаженный!
я вышла стороною,
когда мой дом исполнен покоя

Затем, в пятой главе, он дает **второе определение мистического богословия:**

«Эта темная ночь есть воздействие Бога на душу, очищающее ее от ее неведений и привычных несовершенств, естественных и духовных, которое созерцатели называют боговдохновенным созерцанием или мистическим богословием: с его помощью Бог тайно учит душу и наставляет ее в совершенстве любви, при том, что она ничего не делает и не понимает, как [это происходит].

Это боговдохновенное созерцание, будучи любовной премудростью Бога, оказывает два главных действия на душу, ибо, очищая и просвещая ее, оно располагает ее к единению с Богом

⁶¹ Перевод францисканца Анджело Кларено XIV века. Ср. Dict. de Spir. VIII, 1974, col. 385.

в любви. Поэтому та же любовная премудрость, которая очищает блаженные умы, просвещая их, есть та, что здесь очищает душу и просвещает ее» (2 Н 5, 1).

В качестве темной ночи мистическое богословие определяется четырьмя моментами:

- боговдохновенное созерцание,
- совершенство любви или наука любви,
- в пассивности души,
- и неведении ума.

1. **«Созерцание есть не что иное, как тайное, умиротворяющее и любовное вдохновение от Бога**, которое, если дать ему место, воспламеняет душу любовью в духе», — говорит святой Хуан де ла Крус в первой книге *Темной ночи* (1 Н 10, 6), а во второй: «Созерцание есть наука любви, которая, как мы уже сказали, есть боговдохновенное любовное понятие, одновременно просвещающее и преисполняющее любовью душу, постепенно вознося ее к Богу, ее Творцу» (2 Н 18, 5).

2. **Следовательно, мистическое богословие есть «наука любви»** в *Темной ночи* (2 Н 17, 6) или «сладчайшая наука», «*ciencia tuya sabrosa*» в *Духовной песни* (Д А 19; Д В 26, 13–17; 27, 4–5).

3. **Душа в этой сладчайшей науке пассивна.** Святой Хуан де ла Крус показывает впоследствии, в главах 5–7, что для души существует четыре способа страдания в страдательной ночи. Есть очистительное страдание в темной ночи и сладостное страдание (*un padecer sabroso*) в единстве (Д 27, 8; 28, 8–9).

Стало быть, пассивность сопровождается «страданием», будь то при очищении или в единстве.

4. **Мистическое богословие предполагает «неведение ума»,** будь то в деятельной ночи *Восхождения*, страдательной ночи *Темной ночи* или в экстазе высочайшего созерцания (*Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*).

Чтобы описать это неведение, святой Хуан де ла Крус использует множество выражений:

- «*ni entender cómo*: не понимая как» (2 Н 5, 1),
- «*entender sin entender*: понимать, не понимая» (2 Н 5, 1),
- «*fui yo aniquilado y no supe*: я был сведен к ничто и не ве-

дал» (*ad nihilum redactus et nescivi*) (Пс 72, 22) (в 2 Н 8, 2 и Д А 17, 18).

Это *nescivi* цитируется святым Хуаном де ла Крус трижды: применительно к душе в *Темной ночи* (2 Н 8, 2), к Невесте в *Духовной песни* (Д А 17 или Д В 18) и, наконец, в *Куплетах, сочиненных об экстазе высочайшего созерцания* (*Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*): «*entreme donde no supe*» — «я вошел куда не ведал».

5. Наконец, это боговдохновенное созерцание оказывает на душу двойной эффект — очищение и просвещение: оно «располагает ее к единению в любви с Богом». Святой Хуан де ла Крус устанавливает непосредственную связь между мистическим богословием и тремя путями (очищение и просвещение, имеющие в виду единение), и показывает, что цель или завершение мистического богословия есть единение с Богом.

Возникает сомнение: «Почему душа называет здесь божественный свет темной ночью?». По двум причинам, отвечает святой Хуан де ла Крус, касаясь божественной Премудрости и души.

«Во-первых, в силу возвышенности (*alteza*) божественной Премудрости, которая превосходит (*excede*) способности души и таким образом есть тьма для нее. Во-вторых, в силу низости (*bajeza*) и нечистоты души, и в этом отношении Премудрость для нее тягостна и мучительна, а также темна» (2 Н 5, 2).

Таким образом, тьма имеет два смысла — объективный и субъективный, как указывал Пюэш в своей статье о мистической тьме в патристической традиции⁶²: один, связанный с высочайшим превосходством божественного Света, который есть тьма благодаря «избытку» света, и другой, связанный с «низостью и нечистой» души.

Как раз в связи с объективным смыслом тьмы, объясняющимся «возвышенностью божественной Премудрости, которая превосходит способности души», святой Хуан де ла Крус говорит о «мистическом богословии» и ссылается на «святого Дионисия»:

«Чтобы доказать первую [причину], следует допустить определен-

⁶² Н.-С. ПУЭШ, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique // Études Carmélitaines* 23 (1938) 33–53, перепечатано в *En quête de la Gnose*, Paris, 1978, vol. 1, pp. 119–141.

ное учение *Философа*⁶³, которое гласит, что чем более ясными и очевидными являются божественные вещи в себе, тем более темными и скрытыми являются они естественным образом для души; так же, как свет, который, чем он яснее, тем сильнее ослепляет и помрачает зрачок совы, и чем больше смотришь на все солнце целиком, тем больше темноты оно причиняет зрительной способности и отнимает ее, превосходя ее ввиду ее слабости.

Поэтому, когда этот божественный луч созерцания попадает в душу, которая еще не целиком просвещена, он создает в ней духовную тьму, так как он не только превосходит ее, но помрачает ее и лишает акта ее природного интеллекта. По этой-то причине *святой Дионисий и другие мистические богословы называют это боговдохновенное созерцание лучом тьмы*, конечно же — для не просвещенной и не очищенной души, поскольку ее великим сверхъестественным светом побеждена и отнята естественная интеллектуальная сила.

Поэтому Давид также сказал, что возле Бога и “окрест Его” “облако и мрак” (Пс 96, 2), не потому что это так в себе, но для наших слабых умов, которые помрачаются в столь неизмеримом свете и остаются исполненными тьмы, не достигая [света]. Ведь это провозгласил тот же Давид, говоря: “От блистания пред Ним бежали облака Его” (Пс 17, 13), то есть между Богом и нашим умом. И это есть причина, по которой Бог, испуская из Себя в еще не преобразованную душу этот сияющий луч Своей тайной премудрости, создает для нее мрачную тьму в уме» (2 Н 5, 3).

По сравнению с *Восхождением на гору Кармель в Темной ночи души* святой Хуан де ла Крус придал более глубокий смысл дионисиевской теме «*мистического богословия*» и «*луча тьмы*».

Разумеется, он использует те же цитаты:

- Аристотель, *Метафизика* II, 1
 - Дионисий, *Мистическое богословие* I, 1, 1001A
 - Пс 17, 3 (2 Н 5, 3) и Пс 17, 5–7 (2 Н 6, 2)⁶⁴,
- но истолкование тьмы совершенное иное.

1. В *Восхождении* тьма порождается:

а) *ослеплением ума:*

«ум должен ослепить себя на всех стезях, на которых он может окататься, чтобы соединиться с Богом»;

⁶³ Аристотель, *Метафизика*, А, 1.

⁶⁴ Другие цитаты в следующих параграфах таковы: Пс 96, 2 и 17, 13 (2 Н 5, 3); Иов 7, 20 и Пс 38, 12 (2 Н 5, 5); Иов 23, 6 (2 Н 5, 6) и Иов 19, 21 (2 Н 5, 7).

b) высшим божественным светом:

«...что в Боге есть наибольший свет, а для нас — совершенная тьма»;

c) причем чем сильнее ясность в Боге, тем большее помрачение она производит в нас:

«чем возвышеннее и яснее в себе божественные вещи, тем более неизвестными и темными они являются для нас».

Во второй фразе (b) речь идет об абсолютной превосходной степени: «*lo que es más*», «*что есть наибольший...*», а в третьей (c) — о сравнительной: «*más... más*», «*чем более... тем более*».

Абсолютная превосходная степень выражает абсолютное противопоставление: «*свет — тьма*»; сравнительная — отношение противоположности между Богом и нами: *чем яснее в Боге, тем темнее для нас*.

2. В *Темной ночи* (2 Н 5, 3) появляются три новых причины тьмы, представляющие собой три противоположности или противопоставления:

a) противопоставление «превосходить — лишать»:

«...когда этот божественный луч созерцания попадает в душу, которая еще не целиком просвещена, он создает в ней духовную тьму, так как он не только превосходит ее, но помрачает ее и лишает акта естественного интеллекта»;

b) противопоставление «сверхъестественный свет — естественная интеллектуальная сила»:

«...поскольку ее великим сверхъестественным светом побеждена и отнята естественная интеллектуальная сила»;

c) противопоставление между еще не преображенной и преображенной душой:

«И это есть причина, по которой Бог, испуская из Себя в еще не преображенную душу этот сияющий луч Своей тайной премудрости, создает для нее мрачную тьму в уме».

Святой Хуан де ла Крус апеллирует затем к принципу платонической философии: «две противоположности не могут принадлежать субъекту души» (*no pudiendo caber dos contrarios en el sujeto del alma*), чтобы заключить, что «для души, являющейся субъектом, где находятся эти противоположности, существует

необходимость мучиться и страдать (*penar y padecer*)), что он хочет доказать «посредством индукции» (*por inducción*).

Для этого он приводит четыре причины страдания души, которое обусловлено противопоставлением четырех противоположностей.

— Между чистотой (*pureza*) Бога и нечистотой (*impureza*) души:

«...поскольку свет и премудрость этого созерцания очень яркие и чистые, а душа, в которую они попадают, темна и нечиста, из-за этого душа, принимая его в себя, сильно мучится, как глаза, когда они нечисты и больны от дурной влаги, испытывают мучение от попадания яркого света.

И это мучение души по причине ее нечистоты неизмеримо, когда в нее поистине попадает этот божественный свет, ибо, когда этот чистый свет попадает в душу с тем, чтобы изгнать из души нечистоту, душа чувствует себя столь нечистой и жалкой, что ей кажется, будто Бог — против нее, а она создана противницей Бога» (2 Н 5, 5).

Противопоставление двух противоположностей — «божественной чистоты» и «нечистоты души» — становится противостоянием или враждебностью между Богом, Который «против нее», и душой, являющейся «противницей Бога». И таков в действительности ужас этой ночи, где душа может чувствовать себя отвергнутой Богом.

Чтобы проиллюстрировать эту «враждебность» души и Бога, представляющую собой враждебность чистоты божественного света и нечистоты души, святой Хуан де ла Крус цитирует *Книгу Иова* (7, 20):

«Зачем Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость?».

— Между силой (*fuerza*) «божественного созерцания», стремящегося укрепить (*fortalecer*) душу, и ее слабостью, доводящей ее до изнеможения (2 Н 5, 6).

Он иллюстрирует этот момент двумя цитатами, взятыми опять же из *Книги Иова*:

Иов 23, 6: «Неужели Он в полном могуществе стал бы состязаться со мною, — говорит Иов о Боге, — подавляя меня тяжестью Своего величия?».

Иов 19, 21: «Помилуйте меня, помилуйте меня вы, друзья мои, ибо рука Божия коснулась меня».

— Между двумя крайностями, т.е. божественным и человеческим, которые здесь соприкасаются: *«Божественное есть это очистительное созерцание, а человеческое — субъект души»* (2 Н 6, 1).

Это страдание, образцом которого являются Страсти Христа, истинного Бога и истинного человека, иллюстрируется отчаянием Ионы (2, 1) в «темном чреве» «морского чудовища».

— Между двумя «крайностями» — «великолепия и величия» этого «темного созерцания» и «внутренней бедностью и несчастьем»:

«Четвертый вид мучения вызывает в душе другое превосходство этого темного созерцания, то есть его великолепие и величие, которое заставляет ощущать в душе другую имеющуюся в ней крайность, то есть внутреннюю бедность и несчастье, что есть одно из главных мучений в этом очищении» (2 Н 6, 4).

Это темное созерцание вычищает, уничтожает, устраняет, истребляет в душе, как огонь очищает металл, все несовершенные аффекты и привычки, которые она приобрела в этой жизни.

В этом страдании душа заново проживает Страсти Христовы, соотнося три псалма о Страстях с тремя моментами очищения души, которое производит:

1. «разрушение самой субстанции души» или смерть (Пс 68, 2),
2. нисхождение вплоть до врат ада (Пс 54, 16),
3. и уничтожение (Пс 72, 22).

1. Очищение, затрагивающее субстанцию души, кажется разрушением этой субстанции, или смертью:

«Поэтому, поскольку душа очищается в этой кузнице, *как золото в горниле*, по словам Мудреца (Прем 3, 6), она чувствует это великое разрушение в самой субстанции души вкпе с предельной бедностью, в которой она словно бы истощается, как можно видеть из того, что сказал по этому поводу Давид: “Спаси меня, Боже, ибо воды дошли до души” (Пс 68, 2)».

2. **Унижение**, которому подвергает душу Бог, чтобы еще более ее возвысить, приводит ее к самым вратам ада. Душа подобна тем, кто «сойдет живыми в ад» (Пс 54, 16).

3. В конечном счете, эта темная ночь есть сведение к ничто.

«Ибо, поскольку здесь очищается не только ум от своего света и воля от своих аффектов, но также память от своих рассуждений и понятий, подобает также уничтожить ее применительно к ним всем, чтобы исполнилось то, что Давид говорит о себе в этом очищении, а именно: “Я был сведен к ничто и не ведал (*ad nihilum redactus sum et nescivi*)” (Пс 72, 22)» (2 Н 8, 2).

Это неведение подразумевает то незнание, забвение и самоотчуждение, которое порождается в памяти вследствие самоуглубления, поглощающего душу в результате данного созерцания.

«Fuí yo aniquilado y no supe (*ad nihilum redactus sum et nescivi*)».

Это *nescivi* (не ведал) души в *Темной ночи* соответствует *nescivi* Невесты в *Духовной песни*, где речь идет о неведении от опьянения любовью.

*En la interior bodega
de mi Amado bebí
e cuando salía
por toda aquesta vega
ya cosa no sabía
y el ganado perdí que antes seguía*

Он ввел меня в дом пира
где я пила вино, и, выйдя в поле,
уже не узнала мира
[букв. — уже ничего не знала],
знакомого дотолле,
и прежних стад не стерегла я боле.

Духовная песнь, А17 или В 18

«Она уже ничего не знала, потому что напиток высочайшей премудрости Божией, который она там выпила, заставил ее забыть все мирские вещи...»

В уничтожении и неведении душа одновременно «отвлечена» от всех аффектов и восприятий, связанных с творениями, и «поглощена» «этим божественным и темным духовным светом созерцания».

Тогда-то и происходит обращение противоположностей: благодаря этому уничтожению душа избавляется от всех «естественных восприятий и привязанностей» и через это открывается вторжению божественного света. Здесь имеет место едва уловимый переход от уничтожения души к опустошенности ее способностей и от всеобщей пустоты к открытости Богу,

создаваемой Богом. Вот что производит «божественный луч созерцания»:

«...этот божественный луч созерцания... вторгаясь в нее [т.е. душу] своим божественным светом, превосходит естественный [свет] души и этим *ее помрачает и лишает* всех естественных восприятий и привязанностей, которые она прежде воспринимала при помощи естественного света; и таким образом он оставляет ее не только помраченной, но и опустошенной с точки зрения способностей и стремлений, как духовных, так и естественных, и, оставляя ее так опустошенной и в помрачении, очищает и просвещает ее божественным духовным светом, хотя душа не думает, что обладает им, но что пребывает во тьме, как мы сказали о луче, что, когда он находится в середине покоев, если он чист и ему не на что натолкнуться, его не видно» (2 Н 8, 4).

Та же связь между избытком света и помрачением и лишением зрения, что и в 2 Н 5, 3. Этот избыток «божественного духовного света» оставляет душу во тьме, в то время как она просвещена и чиста, но не в состоянии видеть свою чистоту.

Восьмая глава завершается цитатой из *Второго послания к Коринфянам* 6, 10: «*мы ничего не имеем, но всем обладаем*», и упоминанием блаженства нищих духом:

«И таково свойство очищенного и уничтоженного с точки зрения всех частных привязанностей и постижений духа, что, не испытывая ничего и не понимая ничего в отдельности, пребывая в своей пустоте и тьме, он охватывает все с великой расположенностью, чтобы в нем осуществилось сказанное святым Павлом: “*мы ничего не имеем, но всем обладаем*”. Ибо такое блаженство подобает такой нищете духа».

Тогда-то и раскрывается смысл этой темной ночи как смерти, схождения во ад и уничтожения: это блаженство нищеты духом.

2. Мистика и богословие любви (2 Н 12, 5)

Второе место в *Темной ночи*, где Хуан де ла Крус говорит о мистическом богословии, — это 2 Н 12, 5, 12-я глава второй книги.

В 10-й главе он приводит в пример огонь, превращающий дерево в угли, а в 11-й главе он начинает комментировать второй стих стихотворения:

Con ansias en amores inflamada

Сжигаема любовью и тоскою

«В этом стихе душа разъясняет упомянутый нами “огонь любви”, который, подобно материальному огню, охватившему дерево, загорается в душе в эту ночь мучительного созерцания».

Первой метафорой был образ божественного созерцания как луча света, вторая метафора — это образ огня.

Двоякое действие огня состоит в том, чтобы сжигать и освещать; он очищает, сжигая, просвещает и превращает дерево в пылающие угли.

«Благодаря сказанному мы видим, как темна эта ночь любовного пламени, а также, как она воспламеняет душу в темноте. Мы видим также, что, как в иной жизни духи очищаются темным материальным пламенем, в этой жизни они очищаются и чистятся темным духовным пламенем любви; ибо в том состоит различие, что там они чистятся пламенем, а здесь чистятся и просвещаются только любовью. Этой любви просил Давид, говоря: “*Cor mundum crea in me, Deus* (Сердце чистое сотвори во мне, Боже)” (Пс 50, 12). Ибо чистота сердца не меньше, чем любовь и благодать Божия. Ибо *чистые сердцем* названы нашим Спасителем *блаженными* (Мф 5, 8), а это все равно что сказать — “влюбленными”, ведь блаженство не дается за меньшую цену, чем любовь.

И что душа, просвещаясь, очищает себя этим пламенем любовной Премудрости (ведь Бог никогда не дает мистической премудрости без любви, ибо сама же любовь ее и сообщает), это хорошо показывает Иеремия там, где говорит: “*Свыше послал Он огонь в кости мои и наставил меня*” (Плач 1, 13). И Давид говорит, что премудрость Божия — это *серебро, очищенное в горниле* (Пс 11, 7), то есть в очистительном пламени любви» (2 Н 12, 1).

Очищение огнем делает душу чистой, блаженной, то есть любящей. Второе блаженство, характеризующее испытание в темной ночи как очистительный огонь, — это блаженство чистых сердцем.

Два действия, производимых этой «темной ночью любовного пламени», — это очищение и воспламенение: «*así como a oscuras va purgando, así a oscuras va al alma inflamando*» (§1: «как в темноте она очищает, так в темноте она и воспламеняет душу»).

Святой Хуан де ла Крус сближает Пс 50, 12: *Cor mundum crea in me, Deus* (Сердце чистое сотвори во мне, Боже) и Мф 5, 8: *Beati puri cordis* (Блаженны чистые сердцем). Он уже упоминал это блаженство чистых или очищенных сердец в конце восьмой главы второй книги *Темной ночи* (2 Н 8, 4). Цель этой «темной ночи любовного пламени» — чистота сердца и любовное жжение огня производит такие страдания лишь для того, чтобы породить еще более сильную любовь.

Но эта чистота сердца есть дело любовной Премудрости:

«...душа, просвещаясь, очищает себя этим пламенем *любовной Премудрости* (ведь *Бог никогда не дает мистической премудрости без любви*, ибо сама же любовь ее и сообщает)» (§2).

Желая показать, что *«божественная Премудрость просвещает людей на земле тем же просвещением, которое очищает и просвещает ангелов на небе»* (заглавие 12-й главы), святой Хуан де ла Крус апеллирует к ангельским иерархиям, о которых говорит Псевдо-Дионисий, и приводит в качестве примера луч солнца, освещающий ряд стекол, переходя с одного на другое (§3).

Тогда-то он и показывает воздействие любовного пламени на ум и волю.

Воспламененность любовью не всегда ощущается, ибо

а) в начале этого духовного очищения огонь лишь разогревает дерево,

б) но когда он воспламеняет дерево, последнее загорается (§5).

Так же он воспламеняет две способности — ум и волю:

«Душа не всегда чувствует это воспламенение и тревогу любви; потому что в начале, когда начинается это духовное очищение, весь этот божественный огонь уходит больше на то, чтобы высушить и подготовить древесину души, а не разогреть ее; но позднее, с ходом времени, когда этот огонь уже разогревает душу, она обыкновенно сильно чувствует это воспламенение и жар любви.

Здесь, когда ум все больше очищается при посредстве этой тьмы, случается, что порой *это мистическое и любовное богословие* наряду с воспламенением воли так сладостно и утонченно поражает, просвещая с помощью некоторого божественного понятия и света, также и другую способность, то есть ум, что воля при ее помощи чудесным образом воодушевляется, так как в ней пылает, хотя она ничего не делает, этот божественный огонь живым пламенем, так что он уже кажется душе живым огнем благодаря живому пониманию, данному ей. И отсюда — то, что говорит Давид в одном псалме, такими словами: *“Воспламенилось сердце мое во мне; в мыслях моих возгорелся огонь”* (Пс 38, 4).

И это возгорание любви вместе с единством этих двух способностей, ума и воли, которые соединяются здесь, — причина великого богатства и наслаждения для души; ибо это *некоторое прикосновение к Божеству и уже начатки совершенства в любовном единстве*, которого она ожидает» (2 Н 12, 5).

Святой Хуан де ла Крус показывает здесь, как божественный

огонь воспламеняет волю и просвещает ум при помощи «некоторого божественного понятия и света», разогревая в свою очередь волю живым пламенем. Возгорание любви вместе с единством этих двух способностей, ума и воли, есть некоторое «прикосновение к Божеству».

Перед лицом Бога душе присуща фундаментальная пассивность, так что Он может коснуться одной способности, не касаясь другой; однако, ум может быть только пассивен в этом приятии божественного дара, тогда как воля отвечает на воздействие божественной любви актом любви.

Святой Хуан де ла Крус вернется к анализу этих двух способностей, воли и ума, в *Духовной песни* и *Живом пламени*.

3. Мистическое богословие, которое богословы называют тайной премудростью

Третье место из второй книги *Темной ночи*, где святой Хуан де ла Крус говорит о «мистическом богословии», находится в 17-й главе.

— В 16-й главе святой Хуан де ла Крус разъясняет первый стих:

«*a oscuras y segura*» («в ночи благословенной»).

Он описывает помрачение, распространяющееся на все способности, подавленные привязанности души (*oprimidas y apretadas*), погруженный во тьму ум, который не способен ничего понять (*el entendimiento entebrecido sin poder entender cosa*), иссушенную и стесненную волю (*la voluntad seca y apretada*), опустошенность и бесполезность всех сил (*las potencias vacías e inútiles*), и прежде всего — густое и тяжелое облако над душой (*una espesa y pesada nube sobre el alma*), оставляющее ее тревожной и отчужденной от Бога (*angostiada y ajenada de Dios*) (§1).

Он показывает необходимость этой помраченности для того, чтобы «внутренние акты и движения души могли божественно вызываться Богом» (§6), а также — что Бог, освобождая душу от нее самой, берет ее за руку как слепую (§7). Но основная причина этой «темной премудрости» — это то, что «темная ночь созерцания поглощает и пропитывает душу таким образом и помещает ее к Богу так близко, что защищает и освобождает ее от всего, что не есть Бог» (§10).

Он возвращается к примеру солнца, которое своим сиянием вызывает тьму и страдание в нечистых и слабых глазах.

Затем он цитирует Пс 17, 12, один из двух текстов, которые цитирует и Дионисий, говоря о Тьме в *Мистическом богословии*, что мне кажется еще одним свидетельством знакомства святого Хуана де ла Крус с *Мистическим богословием*, так как следует принимать во внимание не только сходство формулировок и лексики, но и одинаковость цитат из Писания.

Наконец, он заканчивает главу еще одним указанием на влияние Дионисия:

«Таким образом душа выходит из себя самой и из всех сотворенных вещей к сладостному и восхитительному единству любви в потемках и в безопасности».

— В 17-й главе святой Хуан де ла Крус объясняет, каким образом это темное созерцание является еще и тайным.

Здесь он дает определение «мистического богословия», на сей раз цитируя святого Фому Аквинского:

«...это темное созерцание называется тайным, потому что, как мы заметили выше, оно есть *мистическое богословие*, которое *богословы называют тайной премудростью*, а она, как говорит святой Фома, *сообщается и внушается душе посредством любви*, что происходит в тайне от действия ума и остальных способностей. Поэтому, поскольку указанные способности его не достигают, если Святой Дух не внушает его и не упорядочивает душу, как говорит Невеста в *Песни песней* (Песн 2, 4), при том что та не знает об этом и не понимает, как это происходит, его называют *тайным*. И действительно — не только она этого не понимает, но никто, даже сам бес; поскольку Учитель, обучающий ее, субстанциально пребывает в глубине души, куда не может добраться ни бес, ни естественное ощущение, ни ум».

Святой Фома говорит об этой премудрости, которая «сообщается душе посредством любви» в трактате о любви: «Так, следовательно, эта премудрость, которая есть дар, имеет свою причину в воле, то есть любовь»⁶⁵.

Этот боговдохновенный, а не приобретенный характер Премудрости как дара Святого Духа является последним основанием темноты «темной ночи», «мистического богословия» или «тайной Премудрости». И эта темнота оказывается темной

⁶⁵ Св. Фома Аквинский, Сумма тологии, II^a II^{ae}, q. 45, a. 2, Sed contra: «Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem». См. также: I^a, q. 1, a. 6, ad 3um; I^a, q. 64, a.1, Sed contra; II^a II^{ae}, q. 97, a. 2, ad 2um; II^a II^{ae}, q. 162, a. 3, ad 1um.

не только для способностей души, ибо сообщение премудрости происходит в ее субстанции, но равным образом для беса, который не может войти внутрь субстанции. Таким образом, существует место, которое недоступно власти беса — субстанция, где пребывает Бог, последняя обитель в Замке святой Терезы или сердце в *Добротолубии*.

Итак, существуют две причины неведения в уме:

а) *Сообщение любви имеет место в субстанции, а не в способностях.*

Различение между способностями и субстанцией души для святого Хуана де ла Крус является основой различия между познанием и неведением божественных вещей. Ум не познает того, что происходит в субстанции души, где пребывает один лишь Бог.

Что здесь важно, так это источник этого божественного «вдохновения». Для Дионисия, как и для Хуана де ла Крус, это Бог или Святой Дух, однако отсутствие внимания к внутренней жизни души у Дионисия неизбежно приводит к отсутствию и пневматологии. Но для Хуана де ла Крус место, где «бьет»⁶⁶ этот источник, — это самый центр души, где пребывает Бог⁶⁷.

б) *Простота премудрости без species (вида).*

Эта «внутренняя премудрость», продолжает святой Хуан де ла Крус, «так проста, всеобща и духовна, что она не входит в ум, будучи облеченной или прикрытой каким-либо видом (*species*) или образом, подвластным ощущению, и поэтому чувство и воображение, поскольку она не вошла через них и они не ощутили ее облачения и цвета, не в состоянии дать ей объяснение или вообразить ее, чтобы сказать что-нибудь о ней». Это словно нечто невиданное, чему невозможно было бы дать имя.

Следовательно, «речь Бога... чтобы быть в высшей степени близкой душе и духовной, в чем она превосходит всякое чувство, затем останавливает и заставляет умолкнуть всякую слаженность и изошренность внутренних и внешних чувств» (§3).

⁶⁶ Ср. стихотворение «Несмотря на ночь» (*Aunque es de noche*) о божественном Источнике: «Как хорошо я знаю источник, что течет и бежит несмотря на ночь» (*Qué bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche*).

⁶⁷ Ср. Д А 35, Д В 36, pp. 70–71.

Духовный или сверхъестественный свет, превосходящий естественный интеллектуальный или чувственный свет, ослепляет интеллект и погружает его во Тьму, а «речь Бога», превосходящая ум и воображение, заставляет язык онеметь и останавливает чувственные восприятия: *cegar, cesar, callar*, ослеплять, прекращать, умолкать.

«Речь Бога» — не что иное, как молчаливая любовь (*el llamado amor*):

«Более всего нам необходимо умолкнуть духом и языком пред этим великим Богом, для Которого единственная речь, что Он слушает, — это молчаливая любовь», — пишет святой Хуан де ла Крус кармелиткам из Беаса⁶⁸.

Он приводит два примера пророческого использования этой «речи Бога»: «*A, a, a*» при обращении Иеремии к Богу (Иер 1, 6) [в Вульгате] и уже приведенный в *Восхождении* 2, 8 пример с Моисеем у горящего куста⁶⁹, который не осмеливался «созерцать»⁷⁰ присутствие Бога «внутренним воображением... так как ему казалось, что воображение было слишком далеким и немым, не только для того чтобы придать форму чему-либо из того, что он слышал от Бога, но даже не способным воспринять что-либо из этого».

Речь Бога — это разговор «чистого духа с чистым духом» (*de puro espíritu a espíritu puro*) (2 Н 17, 4):

«Поэтому, поскольку премудрость этого созерцания — это речь Бога, говорящего с душой, чистого духа — с чистым духом, все то, что меньше духа, то есть чувства, ее не воспринимает, и таким образом она является для них тайной, и они ее не знают и не могут говорить, и не имеют желания, ибо не видят как».

⁶⁸ Ср. Письмо кармелиткам из Беаса, Гранада, от 22 ноября 1587 г.: «*La mayor necesidad que tenemos es del callar a este gran Dios con el espíritu y con la lengua, cuyo lenguaje que él oye, sólo es el llamado amor*» // San Juan de la Cruz, Obras completas, p. 1063.

⁶⁹ Исх 4, 10, цитируемый в 2 В 8, 4; 2 Н 17, 4.

⁷⁰ «*En solo aquel cabello que en mi cuello volar consideraste*» (Тот волосок проворный, // который над моею шеей вился, // узрел ты...) Д В 31, 4, p. 716; Ср. Деян 7, 32: «Моисей, объятый трепетом, не смел *смотреть*» (Вульгата: *considerare*) и Д В 4, 1 с примечанием Руиса Сальвадора о святом Августине, p. 600.

Мы находим здесь второе различие, уже не между умом и субстанцией души, но между умом и духом.

Эта речь есть также речь «устами к устам», как говорил с Богом Моисей на Синае.

«...если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моем: устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит” (Чис 12, 6–8).

Здесь он ясно дает понять, что в этом возвышенном состоянии единства, о котором мы говорим, Бог сообщает Себя душе не посредством какой-либо личины воображаемого видения, подобия или образа, но устами к устам, то есть чистой и обнаженной сущностью Бога, которая есть уста Бога в любви, к чистой и обнаженной сущности души, которая есть уста души в любви к Богу» (2 В 16, 9).

Общение между «уста́ми Бога», то есть «чистой и обнаженной сущностью Бога», и «уста́ми души», то есть «чистой и обнаженной сущностью» души — Хуан де ла Крус говорит не о «поцелуе», а о «прикосновении» — требует той простоты души, которая «не ограничена и не привязана ни к какому частному постижению и не видоизменяется посредством какой-либо границы, присущей форме, виду или образу. Ибо поскольку Бог не подпадает ни под какой образ или форму, и не подпадает под частное постижение, то и душа, чтобы пасть в Бога, не должна подпасть под отдельную форму или постижение» (2 В 16, 7).

На сей раз *причина помрачения ума состоит в том, что Бог прост и лишен формы, вида или образа*: именно отсутствие формы «непостижимо».

Выше Хуан де ла Крус говорит о «единстве с умом (entendimiento)» — в этом он отходит от Дионисия, говорившего о «единстве с Богом по ту сторону ума», — а здесь он утверждает, что «душа, чтобы пасть в Бога, не должна подпасть под отдельную форму или постижение (inteligencia)». Есть такое единство с умом, в котором душа «лишена формы», и, однако, у нее есть «смутное и темное представление» о своем единстве с Богом⁷¹.

⁷¹ В Боге нет ни формы, ни подобия, как утверждается во *Второзаконии*: «*voce[m] verborum eius audistis et formam penitus non vidistis*» (Втор 4, 12: «глас слов вы слышали, но образа не видели, а только глас»), но там же говорится о «*тьме, облаке и мраке*» (Втор 4, 11), то есть об «упомянутом нами смутном и темном представлении, в котором душа соединяется с Богом»

Мы сталкиваемся здесь с важнейшей средневековой идеей единства без меры и посредника.

Вернемся к *Темной ночи* 17, 4 и 5: именно потому, что «речь Бога» является «тайной» и «простой», душам, «идущим по пути», не удастся говорить об их созерцании, и когда созерцание достигает наивысшей простоты (*es algo más sencilla*), душа едва ощущает его и может сказать лишь, что она пребывает «удовлетворенной, спокойной и довольной» (*satisfecha y quieta y contenta*) (§5).

Мистическое созерцание оказывается тайным не только потому, что оно невыразимо (*indecible*), но и потому, что «этой тайной премудрости свойственно прятать душу в самой себе» (*esta sabiduría mística tiene propiedad de esconder al alma en sí*), она затягивает душу в «тайную бездну» (*abismo secreto*), помещает ее в глубочайшее и просторнейшее уединение (*profundísima y anchísima soledad*), недоступное для всякого тварного человека, «как в неизмеримую и со всех сторон бесконечную пустыню» (*como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin*).

Эта «бездна премудрости» возвышает и возвеличивает душу, отправляя ее в «жилы любовной науки». Таково последнее определение «мистического богословия» в *Темной ночи*: оно есть «наука любви» (2 Н 17, 6)⁷².

Тогда душа понимает, насколько «неуместны все термины и выражения, при помощи которых в этой жизни рассматривают божественные вещи, и насколько невозможно естественным путем и образом... оказаться в состоянии постичь или почувствовать, каковы они, без просвещения этого *мистического богословия*» (§6).

Различение между познанием и неведением или незнанием соответствует здесь различению между «естественным» и «сверхъестественным». Не только это «божественное созерцание» находится по ту сторону «естественной способности» души, будучи «чем-то сверхъестественным», но душа «должна идти к ним (т.е. к совершенствам в единстве с Богом), почеловечески не зная и божественно не ведая» (*Hase de caminar a ellas humanamente no sabiendo y divinamente ignorando*) (2 Н 17, 7).

(2 В 16, 8: «*Pero dice que había allí tinieblas y nubes y oscuridad que es la noticia confusa y oscura que habemos dicho, en que se une el alma con Dios*»).

⁷² Ср. Д В 26, 13–17 и 27, 4–5.

И здесь святой Хуан де ла Крус приводит последнюю причину, по которой необходимо совершать этот путь в неведении: «Ибо, говоря мистически, как мы и говорим здесь, божественные вещи и совершенства познаются и постигаются, как они есть, не тогда, когда их ищут и упражняются в них, но когда они уже найдены и испытаны». Только опыт есть критерий познания.

Завершая анализ этого отрывка, попытаемся подытожить приводимые святым Хуаном де ла Крус в *Темной ночи* 2, 16–17 причины необходимости помрачения или неведения, чтобы сравнить его с неведением (ἀγνοσία) у Дионисия.

Существует семь причин ослепления, помрачения или незнания:

1. необходимость того, чтобы Бог вел душу за руку, как слепую,
2. избыток света и неспособность видеть,
3. различие между познанием и незнанием, соответствующее различению между способностями и субстанцией души и между естественным и сверхъестественным,
4. божественная простота, которую нельзя познать при помощи *species* (вида) или формы, и можно постичь лишь посредством чистоты и простоты души,
5. «речь Бога» «от чистого духа к чистому духу» или «устами к устам»,
6. мистическая премудрость, прячущая душу в себе самой,
7. и различие между «поиском» и «обретением»: познают лишь то, что уже испытали.

III

Духовная песнь

В *Восхождении на гору Кармель* святой Хуан де ла Крус говорит об общении Бога с душой «устами к устам» (2 В 16, 9), а в *Темной ночи* – об общении «от чистого духа к чистому духу» (2 Н 17, 4). В *Духовной песни* он уточняет, каково это «постижение Бога», прибегая для этого к анализу страдательного и деятельного ума.

Святой Хуан де ла Крус упоминает «мистическое богословие» в трех местах *Духовной песни*.

1. Слепой взгляд и «желанные глаза». Страдательный ум и деятельный ум (Д В 14, 13).

В 14-й строфе Песни В⁷³ душа начинает петь хвалу своему Возлюбленному, превознося величие, которое она с наслаждением испытывает в этом единстве:

<i>Mi Amado las montañas</i>	Возлюбленный мой, горы,
<i>los valles solitarios nemorosos</i>	безлюдный край лесных долин безбрежных,
<i>las ínsulas extrañas</i>	ручьев певучих споры,
<i>los ríos sonoros</i>	даль островов нездешних,
<i>el silbo de los aires amorosos</i>	и ветер, ароматов сладость вешних [букв. — и свист ветров влюбленных]

Духовная песнь А 13 или В 14

Святой Хуан де ла Крус придает символический смысл всему пейзажу, элементы которого представляют собой дары Бога. «Влюбленные ветры» — это добродетели и милости Возлюбленного, и «свистом этих ветров» он называет превосходнейшее и сладостнейшее постижение Бога и Его добродетелей, которое изобилует⁷⁴ в уме от прикосновения, совершаемого этими добродетелями Бога в субстанции души» (Д В 14, 12).

Сперва он устанавливает аналогию между «свистом влюбленных ветров» и «прикосновением Бога» с одной стороны и «субстанцией души» и умом с другой:

1. а) «и подобно тому, как прикосновение ветра испытывается чувством осязания

б) и свист того же ветра — слухом,

2. а) так и прикосновение добродетелей Возлюбленного ощущается и переживается осязанием этой души, которое находится в ее субстанции,

б) и постижение таких добродетелей Бога ощущается в слухе души, который есть ум (*se siente en el oído del alma, que es el entendimiento*)» (Д В 14, 13).

Ум здесь сравнивается со слухом души, и «как свист ветра входит в слух», так «это изысканное постижение входит во вну-

⁷³ Д А 13, 14 или Д В 14, 14.

⁷⁴ «Изобилие» — это термин, которым святой Фома обозначает сообщение благодати всему человеку в целом. Например, в Преображении Христа благодать «преизобилует», переходя из Его души в тело.

треннюю субстанцию души», что, добавляет святой Хуан де ла Крус, есть «гораздо большая улада, чем все остальные»⁷⁵.

Какова причина этого, спрашивает он?

«Причина — в том, что ей дается познанная субстанция, очищенная от акциденций и образов; ибо она дается уму, который философы⁷⁶ называют пассивным или потенциальным, ведь он получает это пассивно, не делая ничего со своей стороны — что есть главная улада души, ибо именно в уме, как говорят богословы, имеет место наслаждение, состоящее в том, чтобы видеть Бога».

Здесь даются две ссылки — на философов и на богословов:

а) Это Аристотель в III книге *De Anima* (О душе) различает деятельный интеллект (*νοῦς ποιητικός*) и страдательный интеллект (*νοῦς παθητικός*), и это различие было перенято святым Фомой.

б) Это святой Фома говорит в трактате о Блаженстве, что «счастье человека состоит в познании Бога, каковое познание является актом разума»⁷⁷, а в одиннадцатом вопросе того же трактата говорит о *Fruitio* (наслаждении):

«Итак, само видение Бога, настолько, насколько оно есть видение, есть акт разума; настолько же, насколько оно есть благо и цель, оно есть объект воли. И в этом смысле наслаждение относится к воле»⁷⁸.

Святой Фома, строго говоря, не утверждает, что «именно в уме

⁷⁵ «Так это тончайшее и нежнейшее постижение с изумительной сладостью и наслаждением входит в самую глубину душевной субстанции, что есть гораздо большее наслаждение, чем все остальные» (*así esta sutilísima y delicada inteligencia se entra con admirable sabor y deleite en lo íntimo de la sustancia del alma, que es muy mayor deleite que todos los demás*) (Д В 14, 14).

⁷⁶ Аристотель, О душе, III, 4 <о страдательном уме>: «Если мышление сходно с ощущением, то оно или что-то испытывает от постигаемого умом, или оно нечто другое в этом роде. Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом» (пер. П.С. Попова под ред. М.И. Иткина).

⁷⁷ Пер. А.В. Апполонова. Фома Аквинский, Сумма тологии, I^a II^{ae}, q.3, a. 4, *sed contra*: «Beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus»

⁷⁸ Пер. А.В. Апполонова. Фома Аквинский, Сумма тологии, I^a II^{ae}, q.11, a. 1, *ad ium*: «Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectus, in quantum autem est bonum et finis est voluntas objectum. Et hoc modo est eius fruitio».

имеет место наслаждение, состоящее в том, чтобы видеть Бога». Либо святой Хуан де ла Крус цитирует Фому Аквинского по своему, либо он цитирует какого-нибудь комментатора, например — своего наставника, отца Мансио из *Corpus Christi*, о.р., который преподавал ему трактат *De Finis ultimis* (О последних целях) в Саламанке.

Что имеет в виду святой Хуан де ла Крус, говоря о «*познанной субстанции, очищенной от акциденций и образов*», спрашивает М.-М. Лабурдет?

«Термин “акциденция”, упомянутый, по-видимому, как коррелят термина “субстанция”, используется здесь не в более строгом философском смысле, чем последний; речь здесь идет об обиходном и конкретном смысле, подразумевающем субстанциальное содержание и внешнюю оболочку⁷⁹. На языке святого Хуана де ла Крус это значит, что истина воспринимается очищенной от всего, что в ней есть чувственного, и это так потому, что, когда “деятельный интеллект” не вмешивается, образы не используются; потенциальный интеллект получает только эту “познанную субстанцию и истину”, он постигает “пассивно”»⁸⁰.

Но это пассивное познание «субстанции» умом есть главная улада души, так как «именно в уме имеет место наслаждение, состоящее в том, чтобы видеть Бога»:

«И не следует полагать, что то, что постигает душа, поскольку это, как мы сказали, очищенная субстанция, есть совершенное и ясное наслаждение, как на небе. Ибо, хотя она очищена от акциденций, из-за этого она не является ясной, но помрачена, поскольку она есть созерцание, которое в этой жизни, как говорит святой Дионисий, есть луч тьмы. И таким образом мы можем сказать, что оно есть луч образа наслаждения, в той степени, в какой оно — в уме, где имеет место наслаждение.

Эта познанная субстанция, которую душа называет здесь “*свистом*”, есть “*желанные очи*”, о которых, когда Возлюбленный открыл их для нее, она сказала “*Отведи их, Возлюбленный мой*”, поскольку чувство не могло их выносить» (Д В 14, 16).

⁷⁹ Ср. 2 В 14, 4: «...частности, [обретенные] посредством образов и форм, которые суть оболочка духа» (*particularidades por imagenes y formas que son la corteza del espíritu*).

⁸⁰ Ср. М.-М. LABOURDETTE о.р., *La foi théologique et la connaissance mystique chez saint Jean de la Croix // Extrait de la Revue Thomiste*, 1937, p. 88.

Это божественное постижение есть не ясное небесное наслаждение, но, «как говорит святой Дионисий, [оно] есть луч тьмы». Прибегая к изящной метафоре, Хуан де ла Крус отождествляет этот «луч тьмы» с «желанными очами» Возлюбленного в *Духовной песни*. «Око страдательного ума» (Д В 14, 15) и «желанные очи», представляющие собой «божественные лучи и добродетели» (Д В 12, 5), обмениваются взорами.

Душа «называет здесь эти истины очами в силу ощущаемого ею присутствия Возлюбленного, которое столь велико, что ей кажется, будто Он на нее взирает всегда. И потому она говорит: “Чем я обладаю в покрытых узорами внутренностях”» (Д В 12, 5).

Этот узор есть «узор веры» и «узор любви» (Д В 12, 6). Но «желанные очи», представляющие собой «некоторые лучи Его величия и божественности» (Д В 13, 2), столь сильны, что заставляют душу в экстазе выйти из самой себя. И не в состоянии вынести эту чрезмерную силу она говорит: “Отведи их, Возлюбленный мой”.

Ночь этого общения с Богом, то есть «мистическое богословие», есть уже не «темная ночь» (*noche oscura*), но «притихшая ночь перед восходом зари» (*noche sosegada en par de los levantes de la aurora*). «Притихшая ночь» (*noche sosegada*) есть «мирная ночь» (*noche pácifica*), в которой душа спит на груди своего Возлюбленного (Д В 15, 22); и это «ночь перед восходом зари», потому что «этот притихший и обретший покой в Боге дух восходит от тьмы естественного познания к утреннему свету сверхъестественного познания Бога» (Д В 15, 23). Это ночь «между одним светом и другим».

Но это здешнее созерцание еще является «помраченным», тогда как в блаженном созерцании темная ночь преобразится в «безмятежную ночь» (*noche serena*), то есть в ясное и безмятежное созерцание Бога. Об этой ночи созерцания Давид говорит: «И ночь [станет] сиянием в уладах моих» (Пс 138, 11).

2. Мистическое богословие, «тайная и сокровенная премудрость Бога» (Д В 39, 12)

Тема пассивного, или потенциального, ума вновь пересекается с темой «мистического богословия» в предпоследней строфе *Духовной песни* (Д А 38, 9 или В 39, 12) в связи с комментарием на стих «в безмятежной ночи».

*El aspirar del aire
el canto de la dulce filomena
el soto y su donaire
en la noche serena
con llama che consume
y no da pena*

Вдыхает ветер сонный,
и песня Филомелы не смолкает,
и этот луг зеленый
в ночи благоухает,
и твой огонь не больно убивает

Переход от *Темной ночи* к *Духовной песни В* — это переход от «темной ночи» (*noche oscura*) к «безмятежной ночи» (*noche serena*).

В 14-й строфе *Песни В* речь шла о «свисте влюбленных ветров», а в 39-й строфе речь идет о «вдыхании воздуха», которое, согласно «Разъяснению песни», есть «веяние Духа Святого, идущего от Бога к душе и от души к Богу».

Таким образом, между «ночью» и «воздухом» в этих двух песнях есть различие.

Во введении к этой строфе Хуан де ла Крус показывает, что пять ее строк соответствуют пяти дарам, которые душа в блаженном преображении (этот термин встречается только в *Песне В*) получает от Жениха. Речь идет о славе.

Пять стихов или пунктов из этой строфы соответствуют пяти дарам Бога душе: «веяние Святого Духа, идущее от Бога к ней и от нее к Богу», «ликование о Боге в наслаждении Богом», «познание творений и их порядка», «чистое и ясное созерцание божественной сущности», «полнейшее преобразование в неизмеримую любовь к Богу».

1. Первый стих «el aspirar del aire» (вдыхание воздуха)

Он соответствует первому дару, то есть веянию Святого Духа.

Дуновение Святого Духа «возносит душу и наставляет и подготавливает ее, чтобы она вдохнула в Боге то же дыхание любви, которое Отец вдыхает в Сыне, а Сын в Отце, то есть самого Духа Святого, который вдыхает ее в Отце и Сыне в указанном преображении» (Д В 39, 3).

Таким образом единство души с Духом и ее преобразование посредством Духа возвышает душу к вдыханию Самого Духа, и это означает, что она вдыхает «то же дыхание любви, которое Отец вдыхает в Сыне, а Сын в Отце, то есть самого Духа Святого», а также, что Дух «вдыхает ее в Отце и Сыне, чтобы соединить ее с Собой». И это дуновение, «идущее от Бога к душе и от души к Богу», доставляет душе величайшее удовлетворение.

Душа, таким образом соединившаяся с Богом и преображенная в Боге, дышит, будучи в Нем, тем же божественным дыханием, что и Бог:

«И не следует считать невозможным, что душа способна на нечто столь возвышенное... ибо, если допустить, что Бог дарует ей милость, соединяя ее со Святой Троицей, благодаря чему душа становится боговидной и Богом по причастности, то что невероятного в том, что она совершает свое дело понимания, познания и любви... в Троице совместно с Ней, как Сама Троица, но благодаря сообщению и причастности, так как Бог совершает это в самой душе?» (Д В 39, 4).

Прочитав выше Ин 17, 20–24, Хуан де ла Крус теперь цитирует текст из 2 Петр 1, 2–4 о «причастниках Божеского естества» и переводит *«consortes divinae naturae»* фразой *«para que por estas cosas seamos hechos compañeros de la divina naturaleza»*: «дабы через них мы соделались *причастниками* Божеского естества... [то есть, что] душа будет причастной Самому Богу, что она будет совершать в Нем в Его сопровождении дело Святой Троицы так, как мы сказали, по причине *субстанциального единства души и Бога*».

И уже сказав о субстанциальном единстве в первом стихе, Хуан де ла Крус перейдет к «мистическому богословию» как субстанциальному познанию в четвертом стихе.

2. «Безмятежная ночь» из четвертого стиха, согласно святому Хуану де ла Крус, означает «чистое и ясное созерцание божественной сущности»:

«Эта ночь есть созерцание, в котором душа желает увидеть эти вещи. Его называют “ночью”, поскольку это темное созерцание; и поэтому его называют и другим именем — “мистическое богословие”, что значит тайная и сокровенная премудрость Бога, в которой без шума слов и без помощи какого-либо телесного или духовного чувства, словно в молчании и покое, в укрытии от всего чувственного и естественного, Бог в высшей степени тайно и сокровенно наставляет душу неведомым для нее образом (*sin ella saber cómo*), что некоторые духовные [писатели] называют “понимать, не понимая” (*lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo*).

Поскольку это совершается не в *уме, который философы называют деятельным*, чье дело заключено в формах, представлениях и впечатлениях от телесных способностей, но совершается в *уме, насколько он потенциален и страдателен*, каковой, не получая таких

форм и т.п., лишь *пассивно* получает субстанциальное постижение, лишенное образа, которое дано ему без какого-либо его активного действия или служения» (Д В 39, 12).

Здесь мистическому богословию придается объективный смысл: это «тайная и сокровенная премудрость Бога», которая «в высшей степени тайно» наставляет душу, благодаря чему ум не может быть деятельным, но только страдательным. Только здесь святой Хуан де ла Крус уже не говорит о «субстанциальном единстве души и Бога» (Д В 39, 6), но о «субстанциальном постижении» Бога (Д В 39, 12).

3. Мистическое богословие, «наука любви» (Д В 27, 5)

Есть другое место в *Духовной песни*, где святой Хуан де ла Крус говорит о внутреннем наставлении души Богом и о мистическом богословии как «сладостнейшей науке». Речь идет о *Песни А 18* или *В 27*, где совершается духовная помолвка (*desposorio espiritual*) Жениха и Невесты, которая говорит:

*Allí me dio su pecho
allí me enseñó ciencia muy sabrosa
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa,
allí le prometí de ser su esposa*

Науку – слаще нету –
там на его груди я изучала,
и за науку эту
сама я платой стала,
и стать его женою обещала

«Сладостная наука, которой, как она говорит здесь, он ее научил, это *мистическое богословие, то есть тайная премудрость Божия*, которую духовные [писатели] называют *созерцанием*; она является сладостнейшей, поскольку есть наука благодаря любви, каковая является ее учителем и все делает сладостным» (Д В 27, 5).

Бог дает душе свою «грудь», то есть свою любовь, и раскрывает ей свои тайны, как это делают друзья. Образ «груди» вызывает в памяти святого Иоанна, возлюбленного ученика, прильнувшего к груди Христа, своего «Учителя».

Так Бог наставляет душу в «сладостнейшей науке», ибо она есть «наука любви».

Хуан де ла Крус актуализирует смысл латинского термина *sapientia*, премудрость, подразумевающего одновременно «знание» (*savoir*) и «вкус» (*saveur*). Мистическое богословие есть «знание», обретаемое «неведомым образом», и одновременно

«сладостнейшее», «тайная премудрость Божия»⁸¹. Это также «ощущение божественных вещей»⁸², *λαθὼν τὰ θεῖα* или *patī divina*, как говорит святой Дионисий⁸³.

Эта «возвышеннейшая наука», которой Бог наставляет у Себя на «груди» (*pecho*), вновь описывается в *Словах о свете и любви* (138)⁸⁴:

*Mire aquel infinito saber
y aquel secreto escondido,
¡qué paz, qué amor, qué silencio*

*está en aquel pecho divino,
qué ciencia tan levantada
es la que Dios allí enseña,
que es lo que llamamos
actos anagógicos,
que tanto encienden el corazón!*

Dicho de luz y amor 138

Взгляни на это бесконечное знание
и эту сокровенную тайну:

какой мир, какая любовь, какое
безмолвие

царят в *этой божественной груди!*

Сколь возвышенна наука,
которой Бог там наставляет!

Это то, что мы называем
анагогическими актами,

что так сильно воспаляют *сердце!*

Слова о свете и любви, 138

Общение совершается уже не «устами к устам» или «от чистого духа к чистому духу», но между «божественной грудью» (*pecho divino*) и человеческим «сердцем» (*corazón*); и это общение есть любовь!

IV

Живое пламя

Последний текст о мистическом богословии находится в комментарии к третьей строфе *Живого пламени*, где говорится об «огненных светильниках».

Контекст представляет собой критику духовных наставников, которые, не понимая ни различных уровней молитвы, ни путей духа, хотят «заставить душу совершать ее путь при помощи речей» и не видят, что «эта душа уже достигла отрицания и безмолвия чувства и речи, и что она достигла пути духа, то

⁸¹ Ср. Д В 27, 5: «Sabiduría de Dios secreta», 2 В 8, 6 и 2 Н 17, 2.

⁸² Ср. Д В 27, 5 и Пролог к *Духовной песни*, 3

⁸³ Дионисий АРЕОПАГИТ, О божественных именах, 648В.

⁸⁴ JEAN DE LA CROIX, *Les dits de lumière et d'amour*, édition bilingue, traduction de Bernard Sesé, Ibériques, José Corti, Paris, 1991, p. 87.

есть созерцания, в котором прекращается свойственное душе действие чувства и речи, и тогда только Бог действует и тайно говорит с уединенной душой, а она умолкает» (П 3, 44).

В центре дискуссии находится «отрицание и безмолвие чувства и речи», или ничто. Противостояние духовных наставников и святого Хуана де ла Крус возникает из-за «ничего», *nada*.

Духовные наставники приводят два возражения⁸⁵: душа в этом состоянии «ничего не делает» (П 3, 47) и «ничего отчетливо не постигает» (П 3, 48).

На первое возражение святой Хуан де ла Крус отвечает, что «только Бог действует», а на второе — что «Бог непостижим и недостижим для ума».

Фундаментальное «основание» этого отрицания действия и понимания — это опять же божественная трансцендентность: «Причина — в том, что Бог, к которому стремится ум, превосходит ум» (П 3, 48). Таким образом, чтобы достичь Бога, «следует устранить знание самого себя и своего ума» (*se ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia*).

Это «устранение» (*apartar*) есть точное соответствие *remove* из *Мистического богословия* Псевдо-Дионисия Ареопагита. В самом деле, *aphairesis* (ἀφαίρεσις), ключевое слово отрицательного богословия, переводилось на латынь как *negatio*, *remotio*, *ablatio*, а также *abstractio* (отрицание, удаление, отнятие, отвлечение).

Но есть третье возражение, на которое святой Хуан де ла Крус отвечает, говоря о «мистическом богословии»:

«О! — скажешь ты, — Если ум не постигает отчетливо, то воля будет праздною и не будет любить, а это — то, чего всегда следует избегать на духовном пути! Причина [этого] — в том, что воля может любить лишь то, что постигает ум. Это истинно преимущественно по отношению к естественным действиям и актам души, когда душа любит только то, что ум отчетливо постигает.

Но в созерцании, о котором мы говорим и через которое Бог, как мы сказали, наполняет Собой душу, нет необходимости, чтобы имелось отчетливое познание или чтобы душа совершала акты постижения; ибо в одном акте Бог сообщает ей вместе свет и любовь, то есть сверхъестественное любовное познание, которое мы можем назвать как бы горячим светом — согревающим, ибо свет этот вместе с тем вызывает любовь. *И он смутен и темен для ума, ибо есть*

⁸⁵ Эти два возражения начинаются со слов «Не говори (*No digas*)» (П 3, 47) и «О! — скажешь ты» (*O dirás*) (П 3, 48).

познание созерцания, которое, как говорит святой Дионисий, есть для ума луч тьмы».

Этот отрывок из комментария к третьему стиху («глубокие пещеры чувства») третьей строфы *Живого пламени* «об огненных светильниках», где упоминается «луч тьмы» святого Дионисия, говорит о соотношении ума и воли или познания и любви⁸⁶. Мы уже видели предварительное описание этого соотношения в 2 Н 12, 5 в связи с очистительным огнем, который либо просвещает ум, либо воспламеняет волю, либо делает и то, и другое одновременно.

Предложенное здесь возражение состоит в том, что воля не может любить, если ум не познает отчетливо. Любовь — это всегда любовь к кому-то или к чему-то, и это нечто должно быть познано, чтобы его можно было любить.

Ответ святого Хуана де ла Крус состоит в том, что «это истинно преимущественно по отношению к естественным действиям и актам души», но не в случае с созерцанием, которое есть «сверхъестественное любовное познание». Последнее «наполняет» душу Богом⁸⁷, при том, что душа не совершает актов постижения, то есть в той пассивности ума, о которой Хуан де ла Крус говорил в *Духовной песни*.

Бог сообщает Себя «в одном акте», сразу как свет и любовь, то есть как любовное познание.

Это сообщение «смутно и темно для ума, ибо есть познание созерцания», которое, как говорит святой Дионисий, есть для ума луч тьмы.

Луч тьмы есть, таким образом, тайное дарование света и любви душе, но это созерцание остается темным, поскольку это сверхъестественный свет.

В этом отношении между познанием и любовью, умом и волей, различие исходит не только от Бога, который дает Свои дары одной или другой из этих способностей, или обоим, но и от самих способностей, одна из которых, ум, воспринимает свет, а другая, воля, — тепло.

Как раз это святой Хуан де ла Крус показывает в комментарии на пятый и шестой стихи этой же третьей строфы:

⁸⁶ См. 2 Н 12, 5: огонь просвещает ум, воспламеняет волю.

⁸⁷ «Бог наполняет (*infunde*) Собой душу».

*Con extraños primores
calor y luz dan junto al Querido*

...и радостною данью –
своим теплом и светом одарило!
[букв. – с необыкновенными совершенствами дают Любимому вместе тепло и свет]

«Совершенству, с которым ум получает божественную премудрость, став одним умом с умом Бога, сообразно то совершенство, с которым душа его дает, ибо она не может его давать иначе, чем ей дают. А совершенству, с которым воля соединена с благостью, сообразно то совершенство, с которым она дает Богу в Боге ту же благость, ибо она получает это только для того, чтобы отдать».

Два уточнения: ум «получает», воля получает и «дает», первый более пассивен, вторая более активна, но оба «получают» и «возвращают». Они соединены с божественной Премудростью таким образом, что, по словам Хуана де ла Крус, ум становится «одним умом с умом Бога». Разумеется, речь не идет о единстве как слиянии, но об обожении как причастности Богу.

Душа, по словам Хуана де ла Крус,

«некоторым образом есть Бог по причастию». Более того, «посредством этого субстанциального преобразования» «она совершает в Боге через Бога то, что Он совершает в ней Сам по Себе».

«...она дает Бога Самому Богу в Боге, и это есть истинный и полный дар души Богу».

Начиная с *Восхождения на гору Кармель* и *Темной ночи души* и вплоть до *Духовной песни*, мы прошли путь от очищения к просвещению и единству, в котором душа есть «Бог по причастию» и «дает Бога Богу в Боге».

Мы видели, что Хуан де ла Крус все время цитирует «святого Дионисия» Ареопагита в связи с познанием, присущим уму, и теперь мы в состоянии подытожить его учение об уме.

1. Использование ума не является адекватным средством для познания Бога, единственное средство для этого – вера, поэтому ум следует «ослепить». Таково учение, сформулированное в *Восхождении*.

2. Ум должен пройти не только через деятельную ночь, но равным образом через страдательную ночь, которая очищает все способности, оставляя их опустошенными и лишенными знания, но в самой этой пустоте – способными воспринять Бога, который вырыл эти «глубокие пещеры». Это уничтожение и *Nescivi* (не ведал) из *Темной ночи*.

3. Воспринимающий Бога ум – это пассивный или потенциальный ум, обоженный прикосновением божественной субстанции, которая проникает в субстанцию души, «*устами к устам*» или «*от духа к духу*». В таком случае он становится местом наслаждения, которое станет совершенным в блаженном созерцании.

4. Ум становится одним умом с умом Бога благодаря обожению души, в котором вся она есть «*Бог по причастию*», давая Бога Богу в Боге.

Заключение Синай и гора Кармель

В конце этого размышления о мистическом богословии у святого Хуана де ла Крус я бы хотела продемонстрировать сходства и различия в этом вопросе между «мистическим Учителем» и «святым Дионисием», «мистическим Богословом».

Вернемся к определению, которое Хуан де ла Крус дал в *Темной ночи* (2 Н 5, 1). Мы можем теперь поставить вопрос, встречаются ли четыре приведенных им характеристики «мистического богословия» (боговдохновенное созерцание, совершенство любви или наука любви, имеющая место в пассивности души и неведении ума) у Дионисия Ареопагита.

1. «Мистическое богословие» святого Дионисия не есть боговдохновенное созерцание.

Существует истечение света, «даяние доброе и всякий дар совершенный», который «нисходит свыше, от Отца светов» (Иак 1, 17).

Эта цитата из *Послания Иакова*, лежащая в основе дионисиевской концепции небесной и церковной иерархии, встречается также в 3-й строфе *Живого пламени*⁸⁸, где Хуан де ла Крус применяет к Богу метафору солнца. Но у Дионисия это созерцание не является боговдохновенным. Конечно, существует нисходящий порядок божественных просвещений, начинающийся с «*Отца светов*», от Которого исходит всякий свет, но боговдохновенности здесь нет.

⁸⁸ Живое пламя В, 3, 47.

Есть истечение света, начиная с «Отца светов» (Иак 1, 17), но нет любви, внушаемой Святым Духом (Рим 5, 5). Дионисий обосновывает истечение света ссылкой на Иак 1, 17, а Августин истечение любви – ссылкой на Рим 5, 5, где сказано, что «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым».

Однако в мистическом богословии Дионисия нет пневматологии. Напротив, святой Хуан де ла Крус, чтобы определить мистическое богословие во второй книге *Темной ночи*, отсылает к вопросу о Премудрости, даре Святого Духа, в трактате о любви святого Фомы Аквинского:

«...мистическое богословие, которое богословы называют тайной премудростью, а она, как говорит святой Фома, сообщается и внушается душе посредством любви»⁸⁹ (2 Н 17, 2).

Не бывает мистической премудрости без любви:

«...душа, просвещаясь, очищает себя этим пламенем любовной Премудрости, ведь Бог никогда не дает мистической премудрости без любви, ибо сама же любовь ее и сообщает» (2 Н 12, 2).

Если верно, что на уровне познания одна лишь вера есть «средство, через которое душа соединяется с Богом» (1 Н 11, 4; 2 Н 2, 5), то это живая вера, неотделимая от любви, а, говоря попросту и начистоту, одна лишь любовь соединяет душу с Богом: «созерцание есть познание любви... ибо только любовь соединяет и связывает душу с Богом» (2 Н 18, 5).

Разумеется, Дионисий в *Божественных именах* говорит, что эрос – это «объединяющая сила» (*vis* или *potentia unitiva*), которая воссоединяет душу с Богом, но дионисиевский эрос не может научить «науке любви».

«Наука любви», которой «Учитель наставляет, субстанциально пребывая в самой глубине души», – это «познание через соприродность», согласно *трактату о любви*. Это познание через соприродность, как и «наука любви», не является доказательным, так что его нельзя спутать с интеллектуальным познанием.

В предисловии к *Духовной песни*, обращенном к Анне Иисуса, Хуан де ла Крус отличает «схоластическое богословие, позволяющее понять божественные истины», от богословия «мистического, которое постигается любовью». Это «постижение

⁸⁹ Ср. Сумма тологии, II^a II^{ae}, q. 45, a. 2 и q. 180, a. 1.

любовью», это «вкушение» есть также «понимание без понимания»: «...мистическая премудрость, которая существует посредством любви... не нуждается в отчетливом понимании, чтобы породить в душе проявление любви и привязанности, ибо она подобна вере, в которой мы любим Бога, не понимая Его».

Как раз здесь проявляется второй пункт сравнения, связанный с незнанием, тьмой и ночью.

2. Незнание, тьма и ночь

Сравнивать мистическое богословие Дионисия и святого Хуана де ла Крус значит сравнивать греческую модель мистического богословия, то есть восхождение Моисея на гору Синай, каким его описали Филон Александрийский и Григорий Нисский в *Жизни Моисея*, и испанскую барочную модель из *Восхождения на гору Кармель* святого Хуана де ла Крус. Две мистических горы – Синай и Кармель; два субъекта – Моисей и душа.

В *Мистическом богословии* (I, 3), как и в *Жизни Моисея* Григория Нисского, Моисей поднимается из чувственного мира, от труб и факельных огней у подножия горы, в умопостигаемый мир и, превосходя «все зримое и зрящее», входит в «воистину таинственный мрак неведения», где пребывает Бог.

Святой Хуан де ла Крус с самого начала помещает себя в христологическую и богословскую перспективу. Христос есть «дверь»⁹⁰ и «путь» этого восхождения (2 В 7), и вера есть «путь» и «лестница» (2 В 8) для того, чтобы прийти к Богу. Поэтому этот путь темен для ума.

Критика интеллекта (νοῦς) в *Мистическом богословии* Дионисия, как и в *Жизни Моисея* Григория Нисского, предполагает неоплатоническую теорию познания, для которой единство с Богом достигается по ту сторону интеллекта.

Критика ума в *Восхождении на гору Кармель* встроена в богословское размышление о теологических добродетелях: вера есть единственное «пригодное средство» для познания Бога.

⁹⁰ Ср. 2 В 7, 2: «Эта “дверь” – это Христос, Который есть начало пути»; 7, 8: «Христос есть “путь” (Ин 14, 6) и Христос есть “дверь” (Ин 10, 9)»; 7, 9: «И поскольку я сказал, что Христос есть “путь” и что этот путь – в том, чтобы умереть для нашей природы в чувственном и духовном [отношении]...».

И именно на этом пути веры⁹¹ будут вновь обретыены два момента платонического восхождения, преодоление чувственного и умопостигаемого, то есть ночь чувств и ночь ума.

Но если в платонической перспективе греческих Отцов преодоление чувственного и умопостигаемого относилось к области философии, а мистическое богословие начиналось, лишь когда Моисей входил во мрак или Исайя в храм, то есть в момент инициации, в христианской перспективе предполагающий инициацию веры, — святой Хуан де ла Крус с самого начала пути полагает веру как единственное средство преодоления чувственного и умопостигаемого, которое способно достичь своей цели — Бога.

Следствием этой позиции святого Хуана является то, что весь путь становится темной ночью, ибо это ночь веры. Вот почему стихи о ночи комментируются как в *Восхождении*, так и в *Темной ночи*, тогда как в греческой перспективе Григория Нисского или Дионисия Ареопагита, вхождение в мистическую тьму имеет место лишь в конце восхождения на гору Синай, которое завершается воззванием к Богу и встречей с Ним.

3. Экстаз

Третий пункт сравнения — это экстаз. Дионисий определяет экстаз в мистическом богословии как выхождение из всего и из себя самого (ἐκστάσει... πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς). «Выхождение» здесь — это перевод греческого ἐκστασις.

В этом смысле «выходения» экстаз сопровождает весь путь мистического восхождения у Дионисия, как и у Хуана де ла Крус.

«Душа, — говорит Хуан де ла Крус в начале первой книги *Темной ночи*, — рассказывает в этой первой песне, каким образом и способом в том, что касается привязанности, она вышла из себя и из всех вещей через истинное омертвление, умерев для них всех и для себя самой, чтобы прийти к жизни в приятной и сладостной любви с Богом. И она говорит, что *это выхождение из себя и из всех вещей было темной ночью, под которой она понимает здесь очистительное созерцание*, как будет сказано впоследствии, каковое пассивно вызывает в душе упомянутое отрицание самой себя и всех вещей» (1 Н 1, 1).

⁹¹ Ср. М.-М. LABOURDETTE o.p., *La foi théologique et la connaissance mystique chez saint Jean de la Croix // Extrait de la Revue Thomiste*, 1936–1937 и KAROL WOJTYŁA, *La foi selon saint Jean de la Croix*, Paris, 1980.

Выхождение из себя и из всех вещей — это смерть или «омертвление для всех них и для себя самой», и по этой причине это «жизнь в любви», то есть переход от смерти к жизни. С этой точки зрения экстаз или «темная ночь» имеют пасхальный смысл.

Есть два выхода души: «выходение» души в *Темной ночи* или Невесты в *Духовной песни*:

«...я вышла незамеченной (*salí sin ser notada*), — говорит душа в *Темной ночи*, то есть: «я вышла из моего человеческого общения и действия к действию и общению Божию, то есть мой ум вышел из себя, превратившись из человеческого и естественного в божественный... И моя воля вышла из себя, сделавшись божественной... И, ни больше, ни меньше, память сменилась вечными восприятиями славы» (2 Н 4, 2).

Экстаз связан с обожением душевных способностей.

— «*Я вышла вслед за тобой, крича, а ты ушел*», — говорит Невеста в первой строфе *Духовной песни*:

*Adónde te escondiste
amado y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huíste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando y eras ido*

Где скрылся ты, Желанный,
куда спешить вослед за исцеленьем?
Ты, нанеся мне рану,
прочь убежал оленем:
ищу, зову — и нет ответа пеням
[букв. — я вышла вслед за тобой, крича, а ты ушел]

Начало *Духовной песни* — это «выход» или «бег» Возлюбленной вслед за Возлюбленным.

Святой Хуан де ла Крус добавляет:

«...это “*выйти*” понимается здесь духовно применительно к двум способам идти вслед за Богом: во-первых — *выходя из всех вещей*, что совершается через отвращение и презрение к ним; во-вторых — *выходя из себя самого* через забвение себя, что совершается посредством любви к Богу» (Д В 1, 20).

Это «выходение» души из себя самой и из всех тварных вещей совершается посредством любви. Это экстаз мистического богословия:

«Таким образом, при помощи этого мистического богословия и тайной любви *душа выходит из всех вещей и из себя самой* и поднимается к Богу» (2 Н 20, 6).

Итак, мистическое богословие есть одновременно «выхождение», экстаз и «темная ночь».

Но экстаз — это не только «выхождение», но и «вхождение»: в *Мистическом богословии* Дионисия это момент, когда Моисей «проникает» в «воистину таинственный мрак неведения», но у Дионисия это вхождение во мрак не имеет христологического смысла, как в *Жизни Моисея* Григория Нисского.

В Духовной песни есть три вхождения Невесты:

— вхождение в сад, который есть «духовный брак»: «*невеста проникла в прелестный сад, предмет ее желаний*» (Д В 16),

— вхождение в «чашу креста»: «*мы будем все глубже входить в чашу*» (Д В 36).

— и вхождение в «тайны Христовы», которые символизируются гранатовым соком, когда Невеста и Жених проникнут и войдут в «*выочайшие каменные пещеры*» и вкусят «*гранатового сока*» (Д В 37), то есть Страстей Христовых.

4. Если восходящий путь есть «выхождение», он есть также и *via negationis* (путь отрицания)

Это верно как для Дионисия, так и для святого Хуана де ла Крус. Но в то время как в *Мистическом богословии* отрицательное богословие противопоставляется положительному и преодолевает его, для святого Хуана де ла Крус отрицание существует не на уровне рассуждений о божественных именах, но на уровне очищения душевных способностей, а также трех путей очищения, просвещения и единства.

Конечно, мы видели, что он различает несколько видов отрицания, противопоставления противоположностей, ведущего к уничтожению и пустоте, или радикальному *nada* (ничто), но отрицание, позволяющее преодолеть чувственное, умопостигаемое и тварное в целом, — это в конечном счете *темная ночь веры*, которая одна подходит для этого.

Таким образом речь уже не идет о трех путях утверждения, отрицания и превосходства, но о трех путях очищения, просвещения и единства духа.

Via negationis (путь отрицания) — это не греческий апофатизм, но *nada* святого Хуана.

Мистическое богословие завершается созерцанием Того, что находится по ту сторону всего, а *Духовная песнь* или *Живое пламя* — обожением души, которая дает Бога Богу в Боге.

5. Наконец, «восхождение» души или Моисея к Богу завершается единством души с Богом

Для Псевдо-Дионисия это единство есть «единство превыше ума» (ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν), тогда как для Хуана де ла Крус оно есть субстанциальное единство. «Субстанциальное» единство немислимо у Дионисия, где Бог ὑπερούσιος (сверхсущностей), то есть по ту сторону сущности или «субстанции».

Эти две различные концепции мистического единства (*unio mystica*) зависят от двух различных антропологий:

— с одной стороны, неоплатоническая антропология или философия Дионисия, встроенная в контекст платоновского представления от трех Ипостасей: Душе, Уме и Едином, так что единство ума с Единым осуществляется через преодоление ума или духа в стремлении к Единому,

— и, с другой, августиновская антропология трех способностей души, памяти, ума и воли, которые святой Хуан де ла Крус отличает от субстанции души.

В этой перспективе, характерной для святого Хуана, субстанциальное единство Бога и души осуществляется по ту сторону всякого интеллектуального акта или познания, в пассивности всех способностей, в той последней глубине души, где пребывает Бог и бьет Источник.

От этих двух концепций *unio mystica* зависят две различные эсхатологии.

Эсхатологическая перспектива отсутствует в *Мистическом богословии* Дионисия, ибо Бог «совершенно непознаваем»: «ослепительный мрак» не исчезнет никогда. Святой Хуан де ла Крус предпочитает образу «мрака» образ «ночи», потому что ночь проясняется по мере приближения «восхода зари», и мистическое богословие, представляющее собой «страдание», есть также и наслаждение, которое станет совершенным в ясном созерцании Бога.

«Луч тьмы», который начертывает во внутренностях Возлюбленной «желанные очи Возлюбленного», — это взгляд Возлюбленного, который Невеста желает видеть, и ради этого она говорит: «Пусть меня убьет твой вид и твоя красота» (Д В 11).

В этой жизни «мистическое богословие» является «темным и тайным», поскольку здесь еще нет ясного созерцания божественного.

ственной сущности, но эта «наивысшая наука» — таков последний термин, обозначающий «мистическое богословие», «сладостную науку» или «науку любви», — «*состоит в возвышенном ощущении сущности самого Бога*». Это ощущение есть то, что у Дионисия называлось *pati divina*, «испытывать божественное».

ГЛАВА XV

ЭДИТ ШТАЙН И ЗНАК КРЕСТА

«На этих страницах, — говорит Эдит Штайн в начале своей книги *Наука креста*, — будет предпринята попытка понять Хуана де ла Крус в целостности его натуры, выразившейся в его жизни и трудах, с той точки зрения, с которой автор способен увидеть эту целостность. Таким образом, здесь будет дано не жизнеописание или всестороннее изложение его учения, но будут приведены факты биографии и содержание трудов, через которые можно прийти к пониманию личности святого в целом»⁹².

Это замечание Эдит Штайн, сделанное ею в связи с Хуаном де ла Крус, имеет значение и для нас: речь здесь не идет об исследовании жизни и сочинений Эдит Штайн, что потребовало бы гораздо более глубоких изысканий, но о попытке ухватить целостность ее натуры. Мы хотим показать, что это единство — это крест, который она пожелала сделать частью своего монашеского имени: сестра Тереза Бенедикта Креста.

Незадолго до своей смерти, уже став кармелиткой, она поведала священнику о том, какое впечатление на нее произвело мужество ее подруги Анны Райнах после смерти ее мужа, профессора философии А. Райнаха, убитого в ноябре 1917 г. во Фландрии. Обе они с его согласия приняли крещение летом 1916 г.:

«Это была моя первая встреча с крестом, с той божественной силой, которую он сообщает тем, кто его носит. Впервые Церковь, рожденная из Страстей Христовых и одержавшая победу над смертью, зримо явилась мне. В то же мгновение моя недоверчивость отступила, иудаизм поблек в моих глазах, тогда как свет Христов воссиял в моем сердце. *Свет Христов, постигнутый в таинстве креста*. По этой причине, надев одежды кармелитки, я и пожелала прибавить к моему имени имя креста»⁹³.

⁹² Эдит Штайн, *Наука Креста*. Исследование о святом Хуане де ла Крус. Пер. Н. Бакши. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008, с. 9.

⁹³ MÈRE THÉRÈSE RENÉE DU SAINT ESPRIT, Édith Stein, *Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*, Glock und Lutz, Nürnberg, 6 Aufl., 1952, S. 63. При дальнейшем цитировании этой книги я буду сокращенно обозначать ее

Крест руководит всей ее жизнью, начиная с ее рождения в Судный день (Йом-Киппур), продолжая ее философскими занятиями, ее обращением в католицизм и вступлением в орден кармелитов, и заканчивая ее смертью в Освенциме 9 августа 1942 г. Все сходится на этом очевидном знаке божественного руководства ее жизнью — мученичестве. Поиск истины, приведший ее от философии Гуссерля к философии святого Фомы Аквинского, завершается этим последним свидетельством в пользу истины, которое и представляет собой мученичество, подобно тому как наука креста, которой ее научил великий учитель ордена кармелитов Хуан де ла Крус, стала в Освенциме ее единственной надеждой: ее последняя записка своей настоятельнице содержала следующее приветствие — *Ave crux, spes unica* (Здравствуй, крест, единственная надежда).

I

От Йом-Киппура к Освенциму

Эдит Штайн соединяет с судьбой⁹⁴ ее народа ее рождение и ее смерть: она родилась от еврейских родителей вечером 12 октября 1891 г., в праздник Искупления⁹⁵, торжественный день по-

буквой С, как поступает Элизабет де Мирибель в своей книге: *Comme l'or purifié par le feu. Édith Stein 1891–1942, Paris, 2 éd., 1984, p. 61.*

⁹⁴ Обращение и вступление в кармелитский орден не только не привело к отчуждению Эдит от судьбы еврейского народа, в чем ее упрекал ее родственник Бибенштайн, — напротив, как только она узнала о преследованиях евреев, она решила разделить их судьбу: «Я слышала рассказы о массовых преследованиях немецких евреев, — пишет она в *Записках*, составленных ею перед тем, как она покинула кармелитский монастырь в Кёльне, и описывающих ее обращение. Но внезапно мне стало ясно, что рука Господа всею тяжестью опустилась на Его народ, и что судьба этого народа стала моей участью». Цитируется в С, pp. 115–131.

⁹⁵ Торжественный ритуал праздника Йом-Киппур (יום־כִּפּוּרִים) включает в себя жертвоприношение и специфический обряд, посвященный «козлу отпущения»: у входа в святилище помещают жертвенных животных (двух козлов, барана и тельца) и бросают жребий, касающийся двух козлов: один предназначен для Яхве, другой — для Азазеля. Первосвященник приносит тельца в жертву за грехи народа и свои собственные, входит в Святая Святых, окропляет кровью ковчег и его крышку, чтобы заново посвятить его Богу и очистить святилище. С этим ритуалом очищения оказался связан-

кажания, а умерла 9 августа 1942 года в Освенциме-Биркенау, как шесть миллионов евреев.

Ее мать видела в дате рождения дочери свидетельство особой любви со стороны Бога. Йом-Киппур — это день великого моления для народа Израиля, который просит у Яхве отпущения грехов. Ибо человек не может сам «искупить» или «возместить» свои прегрешения; только Бог может «покрыть» грехи народа и через ритуальные действия Первосвященника, который окропляет кровью народ, алтарь для жертвоприношений и крышку ковчега в Святой Святых, показать свою «благодатность» к народу.

Для евреев XX века *Освенцим* — это имя, символизирующее истребление еврейского народа нацистами, ту самую *Катастрофу (Шоа)*⁹⁶, смысл которой не перестают расшифровывать историки и богословы: это «место смерти» есть место «молчания Бога», и единственная «милость» по отношению к умершим — это «память» и «молчание». Бодрствующая память, *zikkaron*, и молчание, поглощающее всякий «разум» или «мольбу».

ным обряд, посвященный «козлу отпущения»: козел, предназначенный для Азазеля, помещается перед жертвенником, первосвященник возлагает на него руки, признавая грехи народа (Лев. 16, 16–19), и, так сказать, перекладывает их на голову животного. Последнего затем отводят в пустыню, обиталище демонов.

כָּפַר происходит от глагольного корня כָּפַר, что означает «покрывать» или «перекрывать», «умиротворять», «делать благосклонным». Иаков хочет «покрыть лицо», то есть «смягчить» гнев Исава, предварив свой приход дарами (Быт 32, 21), и Давид спрашивает, чем ему «покрыть» грех дома Саулова (2 Цар 21, 3). Но в конечном счете именно Бог «покроет» (= «очистит», см. также Втор 32, 28) землю Свою и народ Свой (Втор 32, 43). Не человек искупает свои проступки, но Бог «покрывает» проступки человека, которые тот не может «покрыть» сам. Это «отпущение» или «искупление» грехов может осуществляться при помощи указанных в законах обрядов, наподобие обряда, зафиксированного в Лев. 16, согласно которому первосвященник окропляет кровью крышку ковчега (כָּפַר), и ее «покрывает» «облако курения» (ст. 13).

⁹⁶ «Шоа» — это библейское слово, которое значит «катастрофа», ср. Пс 35, 8; Иов 30, 3; Ис 47, 11. Оно используется евреями, которые, как правило, отказываются видеть в геноциде евреев во время Второй мировой войны «холокост», то есть жертву, принесенную Богу в соответствии с Его волей.

«Холокост», или «жертва», которой желала Эдит Штайн, есть, разумеется, не «Шоа», но желание самопожертвования.

В это молчание⁹⁷ Эдит вступила постепенно, перейдя сперва за монастырскую ограду кармелитского ордена, а затем — за ограду концентрационного лагеря⁹⁸, подобно святой Терезе Авильской, переступавшей пороги различных «обителей» внутреннего замка вплоть до последней обители божественной свадьбы.

Это вступление в молчание есть постепенное вхождение в «чашу креста».

Ведь именно крест стоит в центре отношений между иудаизмом и христианством: он есть одновременно знак соблазна и знак спасения.

1. Когда Эдит Штайн обнаруживает «свет Христов в таинстве креста», «иудаизм блекнет», по ее словам.

«Свет», который был дан ей Христом, это как раз постиженные таинства креста. Крест, который есть «для иудеев соблазн, а для эллинов — безумие»⁹⁹, был явлен ей как «сила» или «премудрость»¹⁰⁰ Божия. Именно это «силу» креста она усмотрела в свидетельстве своей подруги Анны Райнах, силу, оставшуюся совершенно неизвестной иудаизму, который увидел в кресте знак позора¹⁰¹, но не признал в нем знак Славы Божией. Этот «соблазн» нельзя замаскировать, и Эдит Штайн знала лучше, чем кто-либо еще, что истинная любовь есть любовь в истине и любовь к истине.

Она постигла «свет Христов» в «таинстве креста»: вот свет, который был ей дан, и этот свет был столь силен, что она добав-

⁹⁷ Ср. *Les voies du silence*, p. 121.

⁹⁸ По свидетельству мадам Бромберг, избежавшей смерти, «что отличало ее от остальных монахинь, так это ее молчание. У меня было впечатление, что она была печальна до глубины души, но не обеспокоена. Не знаю, как сказать, но бремя ее боли казалось безмерным, подавляющим до такой степени, что, когда она улыбалась, эта улыбка исходила из такой глубины страдания, что становилось больно... Весь ее облик, когда я вспоминаю ее сидящей в этом бараке, пробуждает во мне одну-единственную мысль — о страдающей Деве, Pietá без Христа», ср. R.P. ВРОМБЕРГ о.р. в голландской *Vie Spirituelle (Ons Geestelijk leven)*, ноябрь 1950 г.

⁹⁹ 1 Кор 1, 23.

¹⁰⁰ 1 Кор 1, 24.

¹⁰¹ Втор 21, 22–23.

ляет: «иудаизм блекнет»¹⁰². Этот «свет» находится у истоков ее обращения, то есть ее желания крещального освящения.

Мы касаемся здесь того момента, в котором иудаизм и христианство расходятся — это Сам Христос в таинстве креста¹⁰³, а это таинство можно постичь только по благодати, хотя это таинство всеобщего спасения.

2. После сообщения о пожаре в кёльнской синагоге 9 ноября 1938 года сестра Бенедикта скажет: «Тень креста распространяется над моим народом».

Этот образ распространяющейся тени есть одновременно образ птицы, раскрывающей свои крылья, подобно наседке, прячущей под ними своих птенцов¹⁰⁴, но также и образ тени креста, «покрывающей» народ Божий, как кровь «покрывает» крышку ковчега. Каков бы ни был смысл этого символа, для того, кто открыл для себя свет Христов, «тень креста» — это не мрачная тень, подобно «тени смерти»; она сразу же наделяется пасхальным смыслом.

По поводу одной картины, изображающей сцену Оплакивания, сестра Тереза Бенедикта Креста пишет:

«Вечером святой Пятницы у подножия креста скорбь Матери Божией велика, как море, она погружена в нее, и все же это скорбь сдержанная, обузданная, она крепко сжимает свое сердце рукой, чтобы оно не могло разбиться. Настоящая смерть почти пугающим образом проглядывает в приоткрытых устах Спасителя. Но Его голова обращена к Матери, словно чтобы утешить ее, и крест просто сияет: дерево креста стало светом Христовым (*Lignum crucis... lumen Christi*)»¹⁰⁵.

С другой стороны, кармелитка больше не противопоставляет

¹⁰² Можно было бы также сказать, что чем яснее становится свет Христов, тем яснее также свет, содержащийся в иудаизме, ибо свет Христов изгоняет тьму, но делает предельно ярким сияние того света, который является его провозвестником.

¹⁰³ Разумеется, таинство креста, как его преподносит святой Павел, не было принято иудаизмом; однако, нельзя сказать, чтобы ему было неизвестно таинство креста как таинство страдания невинных.

¹⁰⁴ Мф 23, 37.

¹⁰⁵ Lettre d'Édith Stein à une artiste, Pâques 1935. Цитируется в С, р. 168.

Двумя образцами для Эдит Штайн являются Эсфирь, которая вступает за свой народ перед царем Артаксерксом, и Дева Мария подле креста. Эта тема заслуживает отдельного исследования.

«иудаизм» и «христианство», но говорит о «моем народе». Этот «народ» — это «еврейский народ», частью которого она является по плоти, и это плотское «родство» с еврейским народом присуще также Христу. Импроперии [т.е. «жалобные песнопения»] Святой Пятницы вкладывают в уста Христа следующую жалобу: «*О Мой народ, Мой народ, что Я тебе сделал? В чем Я тебя покинул?*». Подобно Христу сестра Бенедикта Креста может сказать «мой народ», и, покидая кармелитский монастырь в Эхте, чтобы следовать за нацистами, она скажет своей сестре Розе: «*Пойдем ради нашего народа!*».

Это «подобие» по плоти между еврейским народом и Христом, «*Сыном Давидовым по плоти и Сыном Божиим по Духу*», является столь сильным, что Эдит Штайн не колеблясь скажет, что антисемитизм задевает Христа «в Его плоти»; и если рассматривать «еврейский вопрос» на богословском уровне, то нужно принимать во внимание не только процесс над Иисусом, но сперва и прежде всего — воплощение: Иисус рожден от женщины Марии, дочери Сиона, и еврейский народ — это «Его» народ. Те, кто преследует евреев, поражают собственную плоть Христа.

Тем не менее, тень креста, которая распространяется над еврейским народом, имеет одновременно смысл благословения и проклятия: это одновременно и наказание, и спасение еврейского народа.

«Тень креста распространяется над моим народом, — говорит она, — О если бы он образумился! Это сбывается проклятие, которое мой народ навлек на себя¹⁰⁶. Каин должен быть наказан, но горе тому, кто поднимет руку на Каина! Горе тому городу, той стране, тем людям, над которым нависнет божественное отмщение за все бесчинства, что будут совершены против евреев»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Эдит Штайн отдала дань богословию ее эпохи, которое делало из Мф 27, 25 вывод о проклятии еврейского народа. Сегодня эта позиция уже неприемлема, как было провозглашено на Втором Ватиканском соборе в декларации *Nostra Aetate* (В наше время).

Несмотря на это, иудейская традиция сама учит, что гонения имеют отношение к грехам Израиля: согласно *Мехилта де-рабби Ишмаэль* на Исх 17, 8 («*И пришли Амаликитяне...*»): «Ненавидящий приходит лишь по причине греха и преступления, вот почему сказано: “И пришли Амаликитяне...”» (Éd. Horowitz-Rabin, p. 176).

¹⁰⁷ Цитируется в С, р. 194.

Знак креста является для еврейского народа, согласно Эдит Штайн, знаком Каина¹⁰⁸, которым Бог пометил его, чтобы защитить его даже в самом наказании, ибо никто не может поднять руку ни на Каина, сына Адама, ни на Савла¹⁰⁹, Помазанника Божиего, ни на избранный народ, Израиль, не подвергнувшись наказанию за посягательство на то, что принадлежит исключительно Господу.

Проклятие, обращенное на тех, кто преследует избранных Богом, одинаково распространяется как на гонителей христиан и в их лице — Христа («Савл, Савл, что ты гонишь Меня?»¹¹⁰), так и гонителей Израиля: ни один человек не имеет права поднять руку на то, что избрано Богом и посвящено Богу, ибо в таком случае он поднимает руку против Бога и навлекает на себя отмщение Божие.

Преследования евреев и антисемитизм нужно рассматривать в свете как этого таинства избрания, так и божественного правосудия. Это выявляется не только историческим или социологическим исследованием, но размышлением о тайне Израиля¹¹¹ и в более широком смысле — о тайне искупления.

Наказание или «проклятие» существует по причине божественного правосудия, и благодать существует по причине Его милосердия¹¹², подобно тому как исповедничество и мучени-

¹⁰⁸ Ср. Быт 4, 15. Этот очень сильный образ, возможно, связанный с ее толкованием Мф 27, 25, не должен заставлять думать, будто Израиль отождествляется с Каином. Позитивная ценность этого образа — в том, что Бог защищает Свой народ, Израиль, в течение преследования, как Он защищает всех, кого отметил Своим знаком или помазанием.

¹⁰⁹ Ср. 1 Цар 24, 7; 26, 9; 31, 4; 2 Цар 1, 14.

¹¹⁰ Откр 9, 4.

¹¹¹ Ср. J.-M. GARRIGUES, *L'unique Israël de Dieu, I et II Parties*, Paris, 1987.

¹¹² Вся глубина божественных тайн открывается в созерцании этих атрибутов, которые кажутся человеку противоречащими друг другу — *справедливости и милосердия*. Они немислимы друг без друга: божественная справедливость неотделима от милосердия, но Его милосердие не могло бы отменить Его справедливость, не отрицая самой сущности Бога. Но что есть Бог в Себе Самом от нас ускользает, ибо мы знаем, что Он ЕСТЬ, но не знаем, ЧТО Он есть. Это погружение в бездонные тайны Божии есть погружение в Его «простоту»: именно потому что Бог прост простотой, немислимой для человека, который познает только сложные сущие, Его атрибуты не противопоставляются, но объединяются в Его «простоте».

чество существуют по отношению к Богу, открывшему Свое Имя.

Но именно в кресте осуществляются справедливость и милосердие Божие и открывается слава Его Имени. Именно через крест страдание, заслуженное в наказание за грех, преобразуется, когда вера принимает его, в источник заслуг, в «испытание»¹¹³ невинных праведников, таких, как Авраам и Иов, в семя славы и свидетельство мучеников¹¹⁴, в надежду на воскресение.

II

Наука Креста

Написание *Науки креста* (подзаголовок: *Исследование о святом Хуане де ла Крус*) было для сестры Терезы Бенедикты Креста ниспосланной Провидением подготовкой к мученичеству, вписавшей его в контекст великой кармелитской традиции созерцания: в «философской науке»¹¹⁵ Эдит Штайн была ученицей Гуссерля и после своего обращения попыталась соединить феноменологический метод с томистским «реализмом», но в «науке креста» ее учителем был Хуан де ла Крус, и именно вслед за ним сестра Тереза Бенедикта Креста ступила на путь креста и приняла его имя.

«Его орденское имя говорит о том, что Бог желает соединить с Собою душу под знаком конкретной тайны. Изменив имя, Хуан показал, что символ его жизни — Крест. Когда мы говорим о “науке Креста”, это не следует понимать в общепринятом значении слова “наука”: речь идет не о сухой теории, то есть не просто о конгломерате истинных — или предположительно истинных — высказываний, не об идеальной системе, основанной на почтенных меморандумах. Это познанная истина, теология Креста, но в то же время истина живая, реальная и действенная; подобно зерну, она погружается в душу, укореняется в ней и растет, налагает на душу свой отпечаток и определяет ее действия. Именно в таком смысле говорят о “науке святости”, а мы говорим о науке Креста. Из этой

¹¹³ Быт 22, 1; Тов 12, 13; Иов 1, 2; Пс 66, 10; Прем 3, 5; 1 Петр 1, 6–7.

¹¹⁴ Ср. мучеников Израиля и книгу: H. COUSIN, *Le Juste martyr. Recherches sur les antécédents du vocabulaire kérygmaticque de la Passion. L'Arbresle (Rhône), La Tourette, 1973.*

¹¹⁵ Ср. тексты, собранные П. Секретаном в: É. STEIN, *Phénoménologie et Philosophie chrétienne, Paris, 1987.*

живой глубинной силы проистекает мировоззрение человека, то, как он мыслит о Боге и о жизни; оно-то и может быть оформлено в виде интеллектуальной структуры, в “теории”. В учении святого отца нашего Хуана де ла Круса мы находим такое отражение»¹¹⁶.

Говоря о Хуане де ла Крус, Эдит Штайн говорит о самой себе: для нее, как и для него, крест господствовал над всем существованием. Крест должен стать частью сердца прежде, чем его сияние проявится во внешней жизни.

«Наука креста» происходит от «живой глубинной силы», которая порождает определенный образ Бога и мира и тем самым — «теорию». Она лишь переводит на уровень интеллекта опыт души, «возрожденной Святым Духом»¹¹⁷. Наука креста рождается от подражания «страдающему человеку», Распятому, Страсти Которого — это безмолвная просьба, ожидающая ответа любви.

Такой образ Возлюбленного в поисках Возлюбленной дан нам в ветхозаветной *Песне песней* и воспроизведен Хуаном де ла Крус в *Духовной песни*. Любовь Возлюбленного и Возлюбленной есть прежде всего союз Бога с Его народом, и Эдит Штайн подчеркивает, что речь здесь идет о брачных отношениях между Богом и Израилем: «Отец, — говорит она, — Который окружает избранный народ Своей верной заботой; нежный и ревнивый влюбленный, столетиями радеющий о Своей Невесте-Израиле и постоянно оказывающийся отвергнутым и оставленным, как описывает Хуан в стихотворении *Младой пастух*¹¹⁸»:

Младой пастух скорбит в тоске безгласной.
Он устремился, чуждый развлеченьям,
к своей пастушке каждым помышленьем,
и грудь его больна любовью страстной...
И вот, истерзан мукой ежечасной,
однажды он на дерево поднялся
и за руки повешенным остался,
и грудь его больна любовью страстной.

¹¹⁶ Э. Штайн, Наука Креста, сс. 11–12.

¹¹⁷ Там же, с. 12: «Пример святых показывает им, как это должно происходить: где вера жива, там истины веры и дела Господни составляют содержание жизни, а все иное отступает перед ними и ими формируется».

¹¹⁸ Там же, с. 20 и стихотворение «Младой пастух» на С. 277 в пер. Л. Винаровой; ср. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Poèmes mystiques*, Paris, 1958.

1. Невеста и крест

Если страдания *Темной ночи* — это причастность Страстям Христа и прежде всего «глубочайшему страданию Богооставленности», то страстное желание скрытого Бога является в *Духовной песни* как «мучение, преобладающее на всем мистическом пути».

Единение Бога и души осуществляется под «деревом креста», символизируемым «яблоней», в тени которой присел Возлюбленный, а также «внутренним погребом», где Возлюбленная дает ему испить напитка высочайшей премудрости Божией. Он «дает ей Свою грудь», «то есть, — добавляет сестра Тереза Бенедикта Креста, — открывает Свои тайны и и дарит ей “*сладкое знание*” мистической теологии, таинственного Богопознания. За это душа отдается Ему целиком, без остатка»¹¹⁹.

Все эти мысли, слова и действия продиктованы Богом и направлены Им. Душа оставляет бесполезные слова и даже мысли, временные занятия и даже добрые дела, чтобы не иметь других обязанностей, кроме любви. «Эта душа, — говорит святой Хуан де ла Крус, — стремится лишь к тому, чтобы потерять все и потерять саму себя, чтобы наконец принадлежать Богу... Она поистине потеряна для того, что не есть Бог»¹²⁰.

По мере возрастания ее любви будет усиливаться и ее желание познать Страсти, присущие любви Возлюбленного, и воссоединиться с Ним на кресте:

«...Под “чашей”, в которую душа здесь желает войти, имеется в виду, собственно говоря, “чаша” и множество трудностей и скорбей, в которые душа желает войти, поскольку страдание для нее — в высшей степени отраднo и полезно, ибо страдание для нее есть средство, чтобы войти еще глубже в чашу сладостной Премудрости Божией; ибо чистейшее страдание приносит более глубокое и чистое постижение и, следовательно, более чистое и сильное наслаждение, ибо оно — от более глубокого познания. Поэтому, не удовлетворяясь ни одной разновидностью страдания, она говорит: “Войдем глубже в чашу”, то есть — вплоть до смертных мук, чтобы увидеть Бога... О если бы, наконец, уже поняли, что невозможно достичь “чаши” и премудрости богатств Божиих, которые многообразны, не войдя в “чашу” многообразного страдания, так чтобы в нем душа полагала свое утешение и желание! И что душа, кото-

¹¹⁹ Там же, с. 231.

¹²⁰ Ср. там же, с. 233; ср. Хуан де ла Крус, Д, комментарий к строфе 29-й, ст. 5.

рая поистине желает божественной премудрости, дабы войти в нее, сперва желает страдания в “чаше креста”!... Вратами, чтобы войти в эти богатства Его премудрости, является крест, и они тесны...»¹²¹.

Эти страницы *Духовной песни* святого Хуана де ла Крус Эдит Штайн приводит в *Науке креста* вместе с великими словами Павла о премудрости и безумии креста: «для иудеев соблазн, а для эллинов – безумие»¹²², он есть откровение распятой Премудрости Божией в Иисусе Христе.

Именно здесь сильнее всего проявляется различие между чисто философским познанием Бога и наукой любви к Премудрости Божией. Душа может познать Христа, в Котором сокрыты «все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2, 3), только если «перед этим по замыслу Божественной мудрости будет очищена во внутреннем и внешнем огне страданий. Даже ограниченного познания этих тайн можно достичь в земной жизни благодаря многим страданиям»¹²³.

2. Огонь искупления

Это «горнило внутренних и внешних страданий» есть то, что в своем комментарии на *Живое пламя* Эдит Штайн называет «огнем искупления».

Этот огонь есть «ревностный огонь отвергнутой Божественной любви». И нашей общей судьбой была бы «вторая смерть», «если бы Христос со Своими страданиями и смертью не встал между нами Божественной справедливостью и не открыл путь милосердию»¹²⁴.

И здесь Эдит Штайн снова ставит нас перед лицом таинства справедливости и милосердия, то есть таинства Искупления, имеющего центральное значение для ее мысли. Это также и таинство премудрости и безумия креста, непостижимое таинство божественной любви, воспламенившей душу Христа.

Этот огонь есть одновременно *огонь искупления*, истребляющий человеческие грехи, которые Христос взял на Себя, «явив-

¹²¹ Ср. там же, сс. 235–236; ср. Хуан де ла Крус, Д, комментарий к строфе 36.

¹²² 1 Кор 1, 23.

¹²³ Э. Штайн, *Наука Креста*, с. 236.

¹²⁴ Там же, с. 166.

шись» на землю, чтобы «исполнить волю Отца», и *огонь божественной любви*, истребивший его жизнь:

«Каждый момент Своего бытия Он проживал в абсолютной самоотдаче Божественной любви. Но, став Человеком, Он принял на Себя всю тяжесть грехов человечества, охватил их Своей милосердной любовью и укрыл в Своей душе: в *Ecce venio* [Се гряду], которым Он начал Свою земную жизнь и явственно обновил в крещении, и в *Fiat* [да будет так] в Гефсиманском саду. Так совершился искупительный огонь у Него внутри, в Его совершенном, длившемся всю жизнь страдании и в высшем его проявлении на Масличной горе и на Кресте, поскольку именно здесь исчезло ошутимое блаженство непрерывного единения с Отцом, чтобы Сын мог быть полностью отдан страданию и превратил это страдание в переживание абсолютной богооставленности. В *Consummatum est* (Свершилось) провозглашается конец искупительного огня, а в *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum* (Отче, в руки Твои предаю дух Мой) — окончательное возвращение в вечно, безмятежное любовное единение»¹²⁵.

Пережитое Христом христиане должны пережить вслед за Ним, чтобы принять «Христа всего целиком». Это более сильное выражение, чем «подражание Христу», которое все еще предполагает удаленность от Него. Это дар Отца, и Его воля состоит в том, чтобы мы приняли дар Его Сына, Который ведет нас «*через Свои Страсти и Свой крест к славе Своего Воскресения*»:

«В страданиях и смерти Христа наши грехи были уничтожены огнем. Если мы принимаем это в вере и если в верующей самоотдаче принимаем всего Христа — то есть выбираем путь следования Христу и идем по нему, — тогда “через Свои страдания и Крест” Он ведет нас к “величию воскресения”.

Именно это и познается в созерцании: прохождение через искупительный огонь к блаженному любовному единению. Этим объясняется двойственный характер единения. Поскольку оно есть *смерть* и *воскресение*. После *Темной ночи* светит *Огонь живой любви*»¹²⁶.

Созерцание есть одновременно мучительный ожог душевных способностей и «пещер чувства», очищенных «огненными факелами», и «живое пламя любви», которое есть не что иное, как Дух Святой,

«Который душа уже ощущает в себе не только как огонь, истре-

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Там же, с. 166–167.

бляющий ее и преображающий ее в сладостную любовь, но и как огонь, который к тому же пылает в ней и, как я сказал, испускает пламя. Всякий раз, когда это пламя вспыхивает, оно омывает душу славой и освежает ее жаром божественной жизни»¹²⁷.

Созерцание как огонь имеет противоречивый смысл: оно истребляет и преображает, оживляет и умерщвляет. Это преображение души, которое есть не что иное, как ее обожение в Духе, подобно тому, как дерево в огне превращается в пылающий уголь, «так сильно охваченный огнем, что он не просто загорелся, но испускает живое пламя»¹²⁸. *Простое единство* подобно Господнему «огню на Сионе», а *единство в любви* – Его «горнилу в Иерусалиме» (Ис 31, 9).

Эти образы единства с Богом как «живого пламени любви» передают опыт сгорающей от любви созерцательной души, которую поглощают глубины божественной Премудрости.

Это горение как результат единения с Богом, Который есть «огнь посядающий», для сестры Терезы Бенедикты Креста осуществится в Освенциме, где она принесет в жертву свою жизнь.

Именно тогда она постигнет эту *scientia crucis* (науку креста), как она признается в последней записке, отправленной ее настоятельнице из лагеря в Вестерборке:

«Нельзя приобрести *scientia crucis*, не начав поистине страдать от бремени креста. С первого мгновения я была в этом глубоко убеждена и сказала от глубины души: *Ave crux, spes unica* (Здравствуй, крест, единственная надежда)»¹²⁹.

III

Жертвоприношение

Желание принести себя в жертву является венцом не только монашеского призвания Эдит Штайн как кармелитки, ставшей благодаря данным ею обетам¹³⁰, как она призналась в тот день одной молодой послушнице, «Невестой Агнца» или «Невестой Христа под знаком креста», но равным образом – на что об-

¹²⁷ Ср. там же, с. 169; ср. Хуан де ла Крус, П, комментарий к строфе 1-й.

¹²⁸ Ср. там же, с. 171; ср. Хуан де ла Крус, П, комментарий к строфе 1-й.

¹²⁹ Цитируется в С, р. 229.

¹³⁰ Пасха, 1935 г.

рашали меньше внимания — также и венцом ее философского призвания.

Рассказывая в одном письме о последней встрече с Э. Гуссерлем, которому она сообщила о своем обращении, и отмечая, как сложно было объяснить ему свой опыт, она пишет:

«Я не сомневаюсь, что молитва и жертвоприношение имеют больший вес, чем все, что мы могли бы друг другу сказать, и что они крайне необходимы.

Ибо есть большая разница между тем, чтобы просто быть в состоянии благодати и быть орудием, избранным Богом. Не нам судить об этих вещах, мы должны довериться бесконечному милосердию Божию. Тем не менее, не стоит скрывать от себя серьезность проблемы. После каждой встречи, в то время как дискуссия оказывается бессильной, *насушная необходимость личного жертвоприношения с неизбежностью встает передо мной*»¹³¹.

Эдит Штайн как всякий подлинно «философский» ум может определить свою жизнь как поиск истины и любовь к истине, которые в свете божественного откровения становятся свидетельством¹³², т.е. μαρτυρία (мученичеством), согласно этимологическому смыслу греческого слова: она свидетельствовала об истине своим словом и своей жизнью, которые взаимно подтверждали истинность друг друга.

Однако, слово может не быть воспринято, либо по причине закрытости сердца, которое избегает всякого суда, либо потому что оно заглушается противоречиями или внешними заботами. Платон хорошо знал, что диалектика терпит поражение перед лицом иррационального насилия или неведения, которое не сознает само себя.

Этот предел, за которым более нечего сказать и только самопожертвование оказывается действенным, вводит в безмолвие Страстей, претерпеваемых Словом. «...*Как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих*»¹³³.

К этому присоединяется постоянное желание сестры Терезы Бенедикты Креста взять на себя крест, который был возложен на ее народ, предложить себя в качестве жертвы «вместо него».

¹³¹ Lettre à soeur Aldegonde Jaegerschmidt, Septuagésime 1930.

¹³² Ср. статью: CARDINAL J.-M. LUSTIGER, Témoigner de la vérité // *Communio* 12 (1987/4), 8–15.

¹³³ Ис 53, 7.

Отметим три даты:

1. В канун первой пятницы апреля 1933 г. она пришла с подругой в церковь кармелитского монастыря в Кёльне, чтобы присутствовать на «святом часе» первой пятницы месяца:

«Священник начал проповедь трогательными словами. Но признаюсь, что я едва слушала его проповедь, будучи целиком занята другим разговором. Я внутренне обращалась к Христу, говоря Ему, что я *знаю*, что это Его крест, который был возложен на наш народ. Большинство евреев не признавали Господа, но не лежала ли на тех, кто понял [Его], обязанность нести этот крест? Это я и хотела делать. Я просила у Него лишь показать мне, как. Когда церемония в часовне заканчивалась, я получила внутреннюю уверенность, что моя просьба удовлетворена. Тем не менее, я не знала, каким образом мне будет дан крест»¹³⁴.

2. Короткая записка, направленная ее настоятельнице в Страстное воскресенье 1939 года:

«Пусть Ваше Преподобие позволит мне *принести себя в жертву Сердцу Иисуса* ради мира на земле. Пусть рухнет царство Антихриста, если возможно без мировой войны, и пусть установится воистину новый порядок. Я хотела бы принести себя [в жертву] еще этим вечером, ибо уже двенадцатый час. Я знаю, что я — ничто, но Иисус хочет этого. Несомненно, что Он обращает этот призыв ко многим другим душам в эти дни»¹³⁵.

3. Наконец образок, который ей передали 6 августа 1942 года с посылкой из кармелитского монастыря в Эхте в лагерь по соседству с железнодорожной станцией Хогхален, ее последним пристанищем перед Освенцимом: сестра Тереза Бенедикта Креста сделала на его обороте надпись о своем желании «принести себя в жертву» ради «обращения евреев». Она принесла себя в жертву вместе с ними, чью трагическую судьбу, состоящую в их «еврействе», она разделяла, и ради них, чтобы они признали «свет Христов» в «таинстве креста». Ибо для евреев речь идет скорее о просвещении, чем об обращении. Именно этого света она и желала для них.

Таково свидетельство Эдит Штайн: следует сказать о нем и умолкнуть.

¹³⁴ Mémoire rédigé par Édith Stein avant de quitter le Carmel de Cologne et relatant sa vocation. Цитируется в С, pp. 115–131.

¹³⁵ Записка от 26 марта 1939 г., адресованная матери-настоятельнице кармелитского монастыря в Эхте, цитируется в С, p. 223.

Двойное «свидетельство» Эдит Штайн

Я хотела бы, однако, подчеркнуть два аспекта ее свидетельства:

1. Всякая невинная смерть, всякое массовое убийство невинных есть участие через страдание и смерть в Страстях Христовых или даже отождествление с Ними; но лишь *крещеная еврейка*, разделив до конца участь еврейского народа, могла «проявить» (как «проявляют» пленку, чтобы можно было видеть изображение, или как Плащаница проявляет лик Распятого) *осуществленное Самим Богом тождество еврейского народа и распятого Мессии. Именно здесь «тайна Израиля»¹³⁶ соприкасается с «тайной креста»: Эдит Штайн «знала» начиная с ужасного 1933 года, что на ее народ был возложен крест Христов, и она хотела нести этот крест ради своего народа.*

Таково ее первое «свидетельство».

Она одна также могла «знать», что «безмолвие Бога» в Освенциме – это то же безмолвие, что исторгло из уст Спасителя эти непостижимые слова: *«Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»¹³⁷.*

Вот почему «наука» или «знание» креста, которым она обладала, имеет совсем другой контекст и совсем другое измерение, чем «наука» креста, испытанная Хуаном де ла Крус.

2. *Эдит Штайн была убита как еврейка¹³⁸, но она умерла как крещеная еврейка*, облаченная в монашеское одеяние кармелитки. *И своим мученичеством она свидетельствует о своей вере в Бога Авраама, Исаака и Иакова, Отца Господа нашего Иисуса Христа.* Умирая, как и ее братья-евреи, за единого Бога, она свидетельствует, что Он – Бог Иисуса Христа. «Свидетельство»

¹³⁶ Ср. Рим 11, 25.

¹³⁷ Мф 27, 46.

¹³⁸ Однако непосредственной причиной ее смерти был арест евреев-католиков в отместку за *Послание голландских епископов* от 2 августа 1942 г., которое изобличало преследование евреев нацистами, то есть, как подчеркивалось на процессе по ее беатификации, *odium fidei* (ненависть к вере) по отношению к католической религии. Крещеные евреи в лагере Вестерброк были отделены от остальных евреев; с ними обращались более сурово, и они не получали помощи от «еврейского советника» («conseiller juif»).

ее веры есть свидетельство тождества Бога Израиля и Бога Иисуса Христа.

Это двойное свидетельство было ей дано по благодати — ибо наша смерть, как и наша жизнь, дается нам Богом, и никто не живет и не умирает ради самого себя, — и эта благодать, составляющая ее святость, дается в наши дни Богом как знак Его присутствия на месте мученичества Израиля.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Работы, представленные в этом томе, были опубликованы в следующих журналах и сборниках:

1. Антоний Великий, Теодидакт:

“Antoine le Grand, θεοοὐδιδάκτος”, *Le monachisme égyptien, Le Monde copte* 21–22 (1993) 25–33.

2. «Во свете Твоем мы видим свет» (Пс 35, 10). Освящение духом в *De Spiritu Sancto* святого Василия:

“*In lumine tuo, videbimus lumen* (Ps 35, 10). L’illumination par l’Esprit-Saint dans le *De Spiritu sancto* de saint Basile”, *Mémorial Dom Jean Gribomont* (1920–1986), *Studia Ephemeridis* “Augustinianum” 27, Rome 1988, 59–74.

3. Исихазм и созерцание у Исаака Сирина:

“Hésychasme et contemplation chez Isaac le Syrien”, *Collectanea Cisterciensia* 53 (1991) 20–48.

4. Таинство Преображения:

“Le mystère de la transfiguration”, *L’Évangile de Jésus, Rencontre spirituelle et théologique* 1989, Éditions du Carmel, Vénasque 1990, p. 45–78.

5. Две Парусии Пронзенного Христа:

“Les deux parousies du Transpercé”, *Le Jugement dernier, Communio* 10, 1 (1985) 34–47.

6. Отрицательное богословие и Крест:

“La théologie négative et la Croix”, *L’Antropologia dei Maestri spirituali*, Rome 1991, 104–124.

7. Страдание Слова и сострадание Бога:

“La passion du Verbe et la compassion de Dieu”, *La Passion, Communio* 5, 1 (1980) 32–40.

8. Эрос и агапе: божественная страсть любви:

“Éros et Agapè: la divine passion d’amour”, *Communio* 19, 6 (1994) 41–66.

9. Бог всякого утешения:

“Le Dieu de toute consolation”, *Bienheureux les Affligés, Communio* 13, 5 (1988) 23–40.

10. Чистота сердца:

“La pureté de coeur”, *Bienheureux les coeurs purs, Communio*, 13, 5 (1988) 23–40.

ПРИЛОЖЕНИЕ

11. Имя Иисуса, Сердце и Дух. Иисусова молитва и исихазм в Восточной Церкви:

“Prière à Jésus et hésychasme dans l’Église orientale”, *La spiritualité de l’Orient chrétien. Un héritage pour aujourd’hui*, *Christus* 39 (1992) 309–324.

12. Глаза души:

“Les yeux de l’âme”, *L’Âme*, *Communio* 12, 3 (1987) 30–47.

13. Человечество Христа у святой Терезы Авильской:

“L’humanité du Christ chez sainte Thérèse de Jésus”, *Sainte Thérèse d’Avila*, Colloque de Vénas, septembre 1982, Éditions du Carmel, Vénasque 1983, 121–133.

14. Святой Хуан де ла Крус и мистическое богословие святого Дионисия Ареопагита:

“San Juan de la Cruz y la Teología mística de San Dionisio”, *Actas del Congreso internacional sanjuanista, Avila 23–28 de septiembre de 1991*, vol. III. Pensamiento, Junta de León y Castilla, 1993, pp. 97–125; перепечатано в: “Saint Jean de la Croix et la *Théologie mystique* de Pseudo-Denys l’Aréopagite”, *Jean de la Croix, un saint, un maître*, Rencontre spirituelle et théologique 1991, Éditions du Carmel, Vénasque 1992, 259–314.

15. Эдит Штайн и знак Креста:

“Édith Stein et le signe de la Croix”, *Édith Stein*. “Thérèse bénie de la croix”, *Carmel* 49 (1988) 46–63.

Изабель де Андиа – известный патролог, знаток античной и средневековой (как латинской, так и греческой) философской мысли, специалист в области неоплатонизма и мистического богословия, главным образом связанного с именем Псевдо-Дионисия Ареопагита. Изучала философию в Сорбонне, а также в университетах Фрайбурга в Брайсгау, Гейдельберга и в Григорианском университете Рима. Диссертация доктора философии (Сорбонна, 1994) посвящена теме единства с Богом по творениям Псевдо-Дионисия Ареопагита. С 1980 по 2002 гг. работала в Национальном центре научных исследований в Париже (CNRS).

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ
тексты и исследования

Изабель де Андия

Восточные и западные мистики

С предисловиями

монсиньора Кристофа Шёнборна и отца Бориса Бобринского

Верстка: *С. Хос*

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: (499) 261–01–46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 500 экз.

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6