

Схиархимандрит

Гавриил (Бунге)

Евагрия
Понтийского

«МОНАХ,
или ПРАКТИЧЕСКИЙ
ТРАКТАТ:
Сто глав о духовной
жизни»



ΕΥΑΓΓΡΙΟΣ
Ο ΠΟΝΤΙΚΟΣ

Схиархимандрит Гавриил (Бунге)

Евагрия Понтийского

«Монах, или Практический трактат:

Сто глав о духовной жизни»

Spiritualité orientale; n° 67

Gabriel Bunge

Eremo Santa Croce

Évagre le Pontique

Traité Pratique

ou

Le Moine

Cent chapitres sur la vie spirituelle

Abbaye de Bellefontaine

Bégrolles-en-Mauges

1996

Сретенская духовная семинария

Схиархимандрит Гавриил (Бунге)

Евагрия Понтийского

«Монах, или Практический трактат:

Сто глав о духовной жизни»

Перевод с французского
Василия Фадеева



Издательство Сретенского монастыря
Москва • 2019

УДК 27-1
ББК 86.37-4
Г12

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-906-0224

Перевод с французского языка
выполнен Василием Фадеевым по изданию:
*Gabriel Bunge. Évagre le Pontique «Traité Pratique,
ou Le Moine. Cent chapitres sur la vie spirituelle».* —
Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1996. —
299 с. — (Spiritualité orientale; № 67).

Гавриил (Бунге), схиархимандрит.

Г12 Евагрия Понтийского «Монах, или Практический трактат: Сто глав о духовной жизни»: [текст и коммент.] / схиархим. Гавриил (Бунге); пер. с фр. В.А. Фадеева; Сретенская духовная семинария. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2019. — 336 с.

ISBN 978-5-7533-1565-6

Настоящее издание предлагает читателю творение аввы Евагрия Понтийского «Монах, или Практический трактат», снабженное обширным комментарием схиархимандрита Гавриила (Бунге). Главная цель комментатора — «создать на основе “Монаха” своего рода руководство по духовной практике “в духе Евагрия”, который самым непосредственным образом перенял и усвоил духовную традицию древнего монашества».

Книга адресована в первую очередь монашествующим, но также будет интересна и мирянам, жаждущим знаний о духовной жизни.

УДК 27-1
ББК 86.37-4

© Схиархим. Гавриил (Бунге),
Введение, комментарий, 1996
© В.А. Фадеев, перевод, 2019
© Сретенский монастырь, 2019

ISBN 978-5-7533-1565-6

От переводчика

Настоящая книга была изначально написана и издана на немецком языке. Вскоре вышла в свет и ее французская версия, которую автор, блестяще владеющий французским языком, тщательно отредактировал и обогатил целым рядом новых цитат из творений Евагрия Понтийского. Текст «Монаха» воспроизводится в ней, хотя и с некоторыми поправками, внесенными автором, по критическому изданию А. и К. Гийомон, в котором содержится перевод данного сочинения на французский язык. Поэтому с согласия автора было решено переводить на русский язык именно французскую редакцию, являющуюся более полной по сравнению с немецким оригиналом.

Творения Евагрия Понтийского известны русскому читателю по Добротолوبию, составленному святителем Феофаном, по текстам, дошедшим до нас под именем преподобного Нила Синайского и переведенным на русский язык во второй половине XIX века, а также по переводам, выполненным в самом недавнем прошлом (см. Библиографию). В русском издании использованы уже существующие переводы. Поскольку сделаны они были в разное время и разными людьми, между ними имеются некоторые различия, главным образом стилистические. Мы выбрали те переводы, которые в наибольшей степени соответствуют текстам Евагрия, приводимым автором в настоящем труде, и которые, как нам думается, с наибольшей легкостью могут быть

восприняты современным читателем. Так, например, текст «Монаха», или «Слова о духовном делании», дается здесь в переводе профессора А.И. Сидорова. Отметим, однако, что далеко не все тексты понтийского монаха были переведены на русский язык; многие цитаты из его сочинений приводятся в данном издании впервые.

Говоря о языковых и переводческих аспектах, связанных с письменным творчеством Евагрия, нельзя не упомянуть о том, что, по словам автора этой книги, понтийский «умозритель» создал свой, особый язык, который был и остается трудным для восприятия и даже загадочным. Для правильного и глубокого понимания его творений этим языком необходимо овладеть, подобно тому как мы овладеваем иностранными языками, в том числе и греческим, на котором писал Евагрий. Но и этого недостаточно: помимо лингвистических и металингвистических знаний требуется еще и определенный духовный опыт.

Автор настоящего труда является не только одним из крупнейших в мире специалистов по литературному и духовному наследию аввы Евагрия, но и монахом, живущим в затворе вот уже почти 40 лет. Уникальность этого труда состоит, в частности, в том, что в некотором смысле он представляет собой «перевод» сочинения «Монах» с «евагрианского» языка на язык, доступный самому широкому кругу разноязыких читателей. Мы не сомневаемся в том, что книга эта откроет много нового не только монашествующим, священнослужителям и верующим мирянам, ищущим наставления в духовной жизни, но и всем тем, кто интересуется «тайнами» человеческой души.

В заключение хотим выразить искреннюю благодарность А.И. Сидорову и Ю.Н. Аржанову за возможность использовать их переводы в настоящем издании.

Предисловие к французскому изданию

Благодаря стараниям г-на Антуана Гийомона и г-жи Клер Гийомон вот уже на протяжении четверти века франкоязычный читатель имеет возможность познакомиться с замечательным критическим изданием творения «Монах», принадлежащего перу Евагрия Понтийского. Перевод этого произведения снабжен обширными комментариями филологического и историографического характера. Ему предшествуют «экскурс в историю богословской мысли» той эпохи (А. Гийомон), а также «критическое исследование» греческого текста и его древних версий (К. Гийомон). Зачем же после выхода в свет этого «классического» труда публиковать еще одну книгу на французском языке?

Изначально наша книга предназначалась для немецкоязычной аудитории, пока еще мало знакомой с Евагрием, и цель наша состояла не в том, чтобы перевести труд А. и К. Гийомон на немецкий язык, и уж тем более не в том, чтобы улучшить его. Наша цель была иной: к одному и тому же автору можно подходить по-разному, и мы посчитали важным представить вниманию читателя *духовное учение* Евагрия, столь же богатое, сколь и малоизвестное. По этой причине мы умышленно отказались от намерения углубляться в исторические и филологические аспекты творений Евагрия и обошли стороной все, что связывает понтийского монаха с греческой философией и богословием александрийской и каппадокийской школ.

Иными словами, цель наша носила более практический характер: создать на основе «Монаха» своего рода руководство по *духовной практике* «в духе Евагрия», который самым непосредственным образом перенял и усвоил духовную традицию древнего монашества. Не к этому ли стремился и он сам, работая над своим сочинением? Несмотря на определенную внутреннюю структуру, «Монах» все же не отличается стройностью изложения. Сто глав этого произведения представляют собой небольшие по объему единицы текста, затрагивающие, каждая по отдельности, основополагающие вопросы монашеской *практики*. Данное произведение не предназначено для беглого ознакомления. Каждая из глав требует внимательного и повторного прочтения, а также исследования и размышления, с тем чтобы то, о чем говорится в ней, можно было потом применить *на практике*. Этим и обусловлена необходимость в *духовном комментарии*.

Читать Евагрия непросто. Его мысль, в которой присутствует множество «измерений», нелегко уловить с ходу. Поэтому мы избрали такой подход, который позволяет *объяснить Евагрия исключительно через самого Евагрия*: никто не сможет истолковать Евагрия лучше, чем он сам. С этой целью мы умножили число евагрианских цитат, которые, как нам представляется, помогут прояснить содержание той или иной главы; при этом мы даем не только ссылку на цитаты, но и их перевод, в большинстве случаев — полный.

Настоящий труд предназначен не для академической аудитории, хорошо осведомленной о творениях Евагрия, а для монашествующих и мирян, жаждущих знания о духовной жизни. Лишь немногие монастырские библиотеки располагают «всем Евагрием»; что уж говорить о библиотеках частных... Редкие монахи, монахини и миряне имеют доступ ко всем этим текстам, многие из которых не были даже удовлетворительным образом отредактированы.

Передавая в руки читателя это «руководство по духовному деланию», мы стремились принести пользу тем, кто

желает «следовать по стопам старцев», как хотел этого и сам Евагрий. Намерение наше состояло не в том, чтобы умножить ученость, а в том, чтобы углубить знания, которые произрастают из практики, осуществляемой «ведающим образом». Поэтому мы и установили для себя определенные границы. Предлагаемый в настоящем издании духовный комментарий к творению «Монах» не является научным трудом в общепринятом смысле этого термина. Автор комментария — простой монах, к тому же еще и отшельник, уже давно оторванный от академической среды, но жаждущий тем не менее приобщиться к сокровищам великой духовной *традиции* единой и нераздельной Церкви и поделиться с другими тем, что открылось ему в течение его жизни.

Мы рады, что редакторы сборника «*Spiritualité orientale*» («Восточная духовность») не посчитали излишним предоставить франкоязычным читателям доступ к этому скромному труду, который в связи с его публикацией на французском языке был пересмотрен, исправлен и обогащен рядом новых текстов.

Хотим особо поблагодарить г-на Антуана Гийомона и г-жу Клер Гийомон, чьим переводом, опубликованным в сборнике «*Sources chrétiennes*» («Христианские источники»), мы воспользовались в настоящем издании.

Хотим также выразить признательность г-же Мари-Жозеф Рондо, великодушно позволившей нам использовать материалы из «*Vaticanus graecus*»-754 («Схолии на Псалтирь»), и отцу Саймону Тигвеллу, предоставившему в наше распоряжение манускрипт «*De Oratione*» («Слово о молитве»).

Иеромонах Гавриил (Бунге)

Скит Св. Креста.

Ровередо, Каприаска, Швейцария.

1996 год

Библиография и сокращения

І. Труды Евагрия

Ant. — Antirrhètikos [Опровергатель] // Evagrius Ponticus / Ed. W. Frankenberg. Berlin, 1912. S. 472–545. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Bd. 13. № 2).

Cent. Suppl. — Pseudo-Supplément des K.G. [Дополнение к Умозрительным главам] // Evagrius Ponticus / Ed. W. Frankenberg. Berlin, 1912. S. 422–471.

Ер. — Epistulae LXII [Послание 62] // Evagrius Pontikus / Ed. W. Frankenberg. Berlin, 1912. S. 564–610; нем. пер.: *Evagrius Pontikos*. Briefe aus der Wüste / Ed. G. Bunge. Trier, 1986. (Sophia; 24); греч. фрагм.: *Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique* / Ed. C. Guillaumont. Berlin, 1987. S. 209–221. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 133); *Nouveaux fragments grecs des lettres d'Évagre* / Ed. P. Géhin // *Revue d'histoire des textes*. 1994. Vol. 24. P. 117–147.

Ер. Mel. — Epistula ad Melaniam [Послание к Мелании] // Evagrius Ponticus / Ed. W. Frankenberg. Berlin, 1912; *Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne»* / Ed. G. Vitestam. Lund, 1964; англ. пер.: *Evagrius of Pontus. Letter to Melania* / Ed. M. Parmentier // *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie*. № 46. 1985. P. 2–38; нем. пер.: *Evagrius Pontikos*. Briefe aus der Wüste / Ed. G. Bunge. Trier, 1986. S. 303–328. (Sophia; 24); рус. пер. Ю.Н. Аржанова // *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*:

В 2 т. / Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. Т. 1. М.; СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия; Т. 4).

Eul. — Tractatus ad Eulogium monachum [К Евлогию монаху] // PG. Т. 79. Col. 1093D–1140A; фр. пер.: *Évagre le Pontique. De la Prière à la perfection* / Ed. M.-A. Jourdan-Gueyer. Paris, 1992. P. 19–65. (Les Pères fans la foi; 47); рус. пер.: К Евлогию монаху. Слово 1 // Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М.: Изд-во Моск. подворья СТСЛ, 2000. С. 133–158.

In Eccl. — Scholia in Ecclesiasten [Схолии на Книгу Екклесиаста] // *Évagre le Pontique. Scholies à l'Écclésiaste* / Ed. et trad. P. Géhin. Paris, 1993. (Sources chrétiennes; 397).

In Prov. — Scholia in Proverbia [Схолии на Книгу Притч Соломона] // *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes* / Ed. et trad. P. Géhin. Paris, 1987. (Sources chrétiennes; 340).

In Ps. — Scholia in Psalmos [Схолии на Псалтирь]. В работе над книгой была использована копия манускрипта «Vaticanus graecus»-754, любезно предоставленная госпожой М.-Ж. Рондо; см. также: *Rondeau M.-J. Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique* // *Orientalia Christiana Periodica*. № 26. 1960. P. 307–348.

Inst. mon. — Institutio ad monachos [Наставление монахам] // PG. Т. 79. Col. 1236–1240; см. также Приложение: *Evagriana* / Ed. J. Muyldermans // *Le Muséon*. № 51. Louvain, 1938. P. 198 и далее.

K.G. — Kephalaia Gnostika [Умозрительные главы] // *Guillaumont A. Les six Centuries des «Kephalaia Gnostika» d'Évagre le Pontique* // *Patrologia orientalis*. Vol. 28. Paris, 1958; частичный пер. на рус.: Умозрительные главы // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 120–122.

М.С. — De diversis malignis cogitationibus [О различных лукавых помыслах] // PG. Т. 79. Col. 1200D–1233A (исправлено: Coislin 109); фр. пер: *L. Regnault et J. Touraille. Philocalie des Pères neptiques*. Vol. 8 (Évagre le Pontique, Nil

l'Ascète, Diadoque de Photicé). Bellefontaine, 1987. P. 27–43; новое изд.: Ed. Desclée de Brouwer. 1995. Т. 1. P. 84–96; рус. пер.: О различных лукавых помыслах 27 глав // Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М.: Изд-во Моск. подворья СТСЛ, 2000. С. 163–180.

М.С.г.1. — **[Пространная версия того же творения]** // *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique* / Ed. J. Muyltermans // *Muséon*. № 3. Louvain, 1932. P. 47 и далее; рус. пер.: У истоков культуры святости / Пер. А.И. Сидорова. М.: Паломник, 2002. С. 387–477.

О. sp. — **Tractatus de octo spiritibus malitiae [О восьми лукавых помыслах]** // PG 79, 1145A–1164D (исправлено *Coislin* 109); нем. пер.: *Evagrius Pontikos, Über die acht Gedanken* / Ed. G. Bunge. Würzburg, 1992; рус. пер.: О восьми лукавых помыслах // Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М.: Изд-во Моск. подворья СТСЛ, 2000. С. 121–132.

R.M. — **Rerum monachalium rationes [Основы монашеской жизни]** // PG. Т. 40. Col. 1252D–1264C; *L. Regnault et J. Touraille*. Philocalie des Pères neptiques. Vol. 8. Bellefontaine, 1987. P. 19–26; новое изд.: Ed. Desclée de Brouwer. 1995. Т. 1. P. 78–83.

Sent. — **Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici Sententiae [Послание Евагрия Понтийского]** / Ed. A. Elter. Leipzig, 1892.

Sk. — **Skemmata [Мысли]** // *Evagriana* / Ed. J. Muyltermans (отрывок из изд.: *Le Muséon*. № 44). P. 38 и далее; воспр. в изд.: *Nouveaux fragments grecs inédits*. Paris, 1931. P. 374 и далее. Частичный пер. на рус.: Мысли // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 123–128.

Vit. — **De vitiis quae opposita sunt virtutibus [О пороках, противоположных добродетелям]** // PG. Т. 79. Col. 1140 и далее.

К девственнице (Sententiae ad virginem). — Зерцало иноков и инокинь. II. Увещание к девственнице // Творения

аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 138–141; зарубеж. изд.: *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikis* / Ed. H. Gressmann. Leipzig, 1913. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 39,4).

К монахам (Sententiae ad Monachos). — Зерцало иноков и инокинь. I. К монахам, живущим в киновиях и общинах // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 129–137; зарубеж. изд.: *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikis* / Ed. Gressmann. Leipzig, 1913. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 39,4).

Монах (Praktikos). — Слово о духовном делании, или Монах // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 94–112; зарубеж. изд.: *Évagre le Pontique. «Traité pratique» ou «Le moine»* // *Capita practica ad Anatolium* / Ed. A. et C. Guillaumont. Paris, 1971. (Sources chrétiennes; 170–171).

О вере (Epistula fidei). — Послание о вере // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 142–156; зарубеж. изд.: *Evagrios Pontikos. Epistula fidei* / Ed. J. Gribomont // *Basilio di Cesarea. Le lettere*. Vol. 1. Turin, 1983. P. 84–113; фр. пер.: *Saint Basile, Lettres I* / Ed. Y. Courtonne. Paris, 1957. P. 22–37; нем. пер: *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste* / Ed. G. Bunge. Trier, 1986. S. 284–302. (Sophia; 24).

О молитве (De Oratione Tractatus). — Слово о молитве // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 76–93; зарубеж. изд.: *Philokalia*. Athènes, 1957. Т. 1. P. 176 и далее (в настоящей книге нумерация приводится по данному изданию). Пер. Хаусхерра по изданию: *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*. Paris, 1960; см. также: *Philocalie des Pères neptiques*. Vol. 8. Bellefontaine, 1987. P. 47–65; новое изд.: Т. 1. P. 98–111.

Умозритель (Gnostikos). — Умозритель, или К тому, кто удостоился ведения // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 113–119; заруб. изд.: Évagre le Pontique. «Le Gnostique» ou «Á celui qui est devenu digne de la science» / Ed. A. et C. Guillaumont. Paris, 1971. (Sources chrétiennes; 397).

II. Другие источники

Conl. — *Johannes Cassianus*. Conlationes / Ed. M. Petschenis; фр. пер.: *Jean Cassien*. Conférences / É. Pichery. Paris, 1955, 1958 et 1959. (Sources chrétiennes; 42, 54 et 64).

H.L. — *Palladius*. Historia lausiaca // The Lausiaca History of Palladius / Ed. C. Butler. Cambridge, 1898 and 1904; фр. пер.: *Palladius*. Histoire Lausiaque / A. Lucot. Paris, 1912; рус. пер.: *Палладий, епископ Еленопольский*. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. М.: Отчий дом, 2009.

H.L. [syr] — *Palladius*. Historia lausiaca. Version syriaque // Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque / Ed. Et trad. R. Draguet. Louvain, 1979. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; vol. 389/390 et 398/399).

H.M. — *Tyrannius Rufinus*. Historia monachorum sive de Vita sanctorum patrum / Ed. E. Schultz-Flügel. Berlin, 1990. (Patristische Texte und Studien; 34).

Inst. — *Johannes Cassianus*. De institutis coenobiorum / Ed. J.-Cl. Guy. Paris, 1965. (Sources chrétiennes; 109).

Vita — Vita Evagrii coptice // A. de Vogüé, G. Bunge. Palladiana III. La version copte de l'Histoire Lausiaque. II. La vie d'Évagre / Ed. G. Bunge, A. de Vogüé // Studia Monastica. № 33. Barcelona, 1991. P. 7–21; см. также рус. пер.: Четыре египетских пустынножителя (по коптским фрагментам «Лавсаика») / Пер. с фр. В.А. Фадеева. М.: Изд-во Сретенского монастыря.

III. Другие публикации схииерхимандрита Гавриила (Бунге)

1. Книги

Bunge G. Akédia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie / Préface d'A. de Vogüé. Bellefontaine, 1991. (Spiritualité orientale; 52).

Bunge G. Das Geistesgebet: Studien zum Traktat «De Oratione» des Evagrius Pontikos. Köln, 1987 (Koinonia — Oriens; XXV).

Bunge G. Drachenwein und Engelsbrot: Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn and Sanftmut. Würzburg, 1999.

Bunge G. Paternité spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique. Bellefontaine, 1994. (Spiritualité orientale; 61).

Evagrio Pontico. Contro i pensieri malvagi: Antirrhethikos / Introduzione e note a cura di G. Bunge. Traduzione a cura di V. Lazzeri. Magnano, 2005.

Evagrius Pontikos. Briefe aus des Wüste / Ed. G. Bunge. Trier, 1986. (Sophia; 24).

Evagrius Pontikos. Über die acht Gedanken / Eingeleitet und übersetzt von G. Bunge. Würzburg, 1992.

Quatre ermites Égyptiens. D'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque / Introduction, traduction et commentaire G. Bunge, A. de Vogüé. Bellefontaine, 1994. (Spiritualité Orientale; № 60).

2. Статьи

Évagre le Pontique et les deux Macaire // Irénikon. № 56. Chevetogne, 1983. P. 215–227, 323–360.

Origenismus — Gnostizismus: Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos // Vigiliae Christianae. № 40. 1986. P. 24–54.

The «Spiritual Prayer»: On the trinitarian mysticism of Evagrius of Pontus // Monastic Studies. Vol. 17. 1986. P. 191–208.

«Nach dem Intellekt leben». Zum sog. «Intellektualismus» der evagriianischen Spiritualität // Simandron: Der Wachkloppler. Fs K. Gamber / Ed. Hg. Von Nyssen. Köln, 1989. S. 95–109.

«Priez sans cesse»: Aux origines de la prière hésychaste // *Studia Monastica*. № 30. Barcelona, 1988. P. 7–16.

Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne // *Le Muséon*. № 102. Paris, 1989. P. 69–91.

Mysterium unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Vol. 36. Freiburg, 1989. S. 449–469.

Palladiana I. Introduction aux fragments coptes d l'Histoire Lausiaque // *Studia Monastica*. № 32. Barcelona, 1990. P. 79–129. (P. 81 ff.: Évagre et ses amis dans l'Histoire Lausiaque).

Palladiana III. La version copte de l'Histoire Lausiaque. La vie d'Évagre / Ed. G. Bunge, A. Vogüé // *Studia Monastica*. № 33. Barcelona, 1991. P. 7–21.

Der mystische Sinn der Schrift: Anlässlich der Veröffentlichung der Scholien zum Ecclesiasten des Evagrius Pontikos // *Studia Monastica*. № 36. Barcelona, 1994. P. 135–146.

Evagrius Pontikos // *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 3. Freiburg, 1995. Col. 1027–1028.

Praktikè, Physikè und Theologikè als Stufen der Erkenntnis bei Evagros Pontikos // *Ab Occidente et Oriente*. Fs W. Nyssen / Ed. Hg. Von M. Schneider und W. Berschin. St. Ottilien. 1996. S. 59–72.

«Créé pour être». A propos d'une citation scriptuaire inaperçue dans le «Peri Archon» d'Origène (III. 5. 6) // *Bulletin de littérature ecclésiastique*. Vol. 98. Toulouse, 1997. P. 21–29.

Evagrius Pontikos: Der Prolog des «Antirrhetikos» // *Studia Monastica*. № 39. Barcelona, 1997. P. 27–41.

Erschaffen und erneuert nach dem Bilde Gottes: Zu den biblisch-theologischen und sakramentalen Grundlagen der evagrianischen Mystik // *Homo Medietas*. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag / Ed. C. Brinker-von der Heyde, N. Largier. Bern et al., 1999. S. 27–41.

Active und kontemplative Weise des Betens im Traktat «De Oratione» des Evagrius Pontikos // *Studia Monastica*. № 41. Barcelona, 2000. P. 211–227.

«La montagne intelligible»: De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité «De Oratione» d'Évagre le Pontique // *Studia Monastica*. № 42. Barcelona, 2000. P. 7–26.

La «gnosis Cristou» di Evagrio Pontico // *L'Epistula fidei* di Evagrio Pontico: temi, contesti, sviluppi. Atti del 3. Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la Tradizione Alessandrina» / A cura di P. Bettolo. Roma, 2000. (*Studia Ephemeridis Augustinianum*; 72). P. 153–181.

L'Esprit compatissant. L'Esprit Saint, Maître de la «prière véritable» dans la spiritualité d'Évagre le Pontique // *Buisson Ardent*. № 13. 2007. P. 106–112.

3. Издания на русском языке

Скудельные сосуды: практика личной молитвы по преданию святых отцов / Пер. с нем. В. Зелинского; под ред. Н. Костомаровой. Рига: Междунар. благотворительный фонд им. А. Меня, 1999. 217 с.: ил.; То же. М.: Изд-во Моск. Патриархии РПЦ, 2014. 332 с.: ил.; переизд.: **Господи, научи нас молиться: личная молитва по преданию святых отцов** / [Пер. с нем. В. Зелинского]. М.: Никея, 2016; 2017. (Пер. с изд.: *Bunge Gabriel*. Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter. Würzburg: Der Christliche Osten, 1996).

Другой Утешитель: икона Пресвятой Троицы преподобного Андрея Рублева / Предисл. С.С. Аверинцева; послесл. свящ. В. Зелинского; пер. с нем. В. Зелинского и Н. Костомаровой. Рига: Междунар. благотворительный фонд им. А. Меня, 2003. 131 с.: цв. ил. (Пер. с изд.: *Bunge Gabriel*. Der andere Paraklet. Würzburg: Der Christliche Osten, 1994).

Вино дракона и хлеб ангельский: учение Евагрия Понтийского о гневе и кротости / Пер. с нем. В. Зелинского и Н. Костомаровой. Рига: Междунар. благотворительный фонд им. А. Меня, 2004. 176 с.; переизд.: **Гнев, злоба, раздражение: учение Евагрия Понтийского о гневе**

и кротости / Пер. с нем. свящ. В. Зелинского. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014; 2015. 221 с. (Пер. с изд.: *Bunge Gabriel*. Drachenwein und Engelsbrot: Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn und Sanftmut. Würzburg: Der Christliche Osten, 1999).

С греческого на сирийский и обратно: об одной цитате из Евагрия Понтийского // Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал. Т. 65. М., 2013. № 4 (65). Октябрь–декабрь. С. 62–75.

Объядение, лакомство, тревоугодие: учение отцов пустынноиков о еде и посте (на основе текстов Евагрия Понтийского) / Пер. с нем. А.В. Фролова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 205 с. (Пер. с изд.: *Bunge Gabriel*. Gastrimargia: Wissen und Lehre der Wüstenväter von Essen und Fasten dargestellt anhand der Schriften des Evagrius Pontikos. Berlin: LIT Verlag, 2012).

Тоска, уныние, депрессия: духовное учение Евагрия Понтийского об акедии / Пер. с фр. прот. Дмитрия Сизоненко. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 189 с.: ил. (Пер. с изд.: *Bunge Gabriel*. Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie. Abbaye de Bellefontaine, 1991).

Духовное отцовство: по творениям Евагрия Понтийского / Пер. с нем. А.В. Фролова; науч. ред. иерей Дмитрий Дружинин; Сретенская духовная семинария. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. 159 с. (Пер. с изд.: *Gabriel Bunge*. Geistliche vaterschaft. Berlin: LIT Verlag, 2010. (Eremos I. Texte zur Spirituälität, Geschichte und Kunst; Bd. 1)).

Четыре египетских пустынноика (по коптским фрагментам «Лавсаика») / Пер. с фр. В.А. Фадеева; Введение и коммент. схиархим. Гавриила (Бунге); коммент. иером. Адальбера (де Вогюэ); Сретенская духовная семинария. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2018. 239 с. (Пер. с изд.: *Quatre ermites Égyptiens*. D'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque / Présentée par G. Bunge; trad. par A. de Vogüé. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1994. (Spiritualité Orientale; № 60)).

ВВЕДЕНИЕ

I. Автор и его творение

1. Евагрий Понтийский: ученик каппадокийцев и отцов-пустынников

Евагрий принадлежит к той категории людей — довольно часто, надо сказать, встречающихся в церковной истории, — судьба которых была во многих отношениях неоднозначной¹. Избалованный роскошью мирянин в молодости, смиренный отец-пустынник в зрелом возрасте. При жизни весьма почитаемый, а после кончины, по прошествии, правда, немалого времени, обесславленный. «Отец нашей духовной письменности», как говорил о нем О. Чадвик, и это при том, что все его творения, за исключением немногих, сохранились лишь в переводах или под именами других авторов... Что же это был за человек?

Евагрий родился около 345 года в понтийском городке Ивора (Малая Азия). Судя по всему, он происходил из весьма знатного и влиятельного рода. Отец его был

¹ Следующее описание основывается главным образом на творении Палладия «Лавсаик» (*Histoire Lausiaque*. 38; см. также: *Lucot A. Palladius. Histoire Lausiaque. Paris, 1912*) и на коптской версии «Жития Евагрия» (см.: Четыре египетских пустынника (по коптским фрагментам «Лавсаика») / Пер. с фр. В.А. Фадеева; Введение и коммент. схииером Гавриила (Бунге); коммент. иером. Адальбера (де Вогюз). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2018). Более подробные сведения о жизни Евагрия содержатся в труде: *Bunge G. Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste. Trier: Paulinus-Verlag, 1986*.

хорепископом. Нам ничего не известно ни о ранних годах жизни Евагрия, ни о том, где он учился, но юноша, по всей видимости, получил блестящее образование. На молодого человека обратил внимание Василий Великий, ставший в 370 году епископом Кесарии (Каппадокийской митрополии, к которой относилась Ивора), и рукоположил его во чтеца. Так Евагрий вошел в круг «великих каппадокийцев» — святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, которые оказали огромное влияние на развитие богословия. Далее события развивались следующим образом.

В январе 379 года умирает Василий Великий. В силу причин, для нас не вполне ясных, Евагрий не остается с преемником Василия, а «бежит» к Григорию Назианзину, ближайшему другу скончавшегося предстоятеля. С марта–апреля 378 года Григорий возглавляет небольшую православную общину в столице Византийской империи, Константинополе². Там он рукополагает Евагрия во дьякона; этот сан Евагрий сохранит до конца жизни. Судя по оставленному Григорием завещанию (31 мая 381 г.), Евагрий внес значительный вклад в борьбу с арианами, в ту пору еще очень могущественными. Богословское образование и личное обаяние в сочетании с огромным ораторским талантом сулят молодому клирику блестящую карьеру, особенно после того, как в 380 году благодаря поддержке императора Феодосия Православие одерживает триумфальную победу над арианством.

В середине 381 года Григорий, удрученный внутрицерковными интригами, снимает с себя полномочия епископа и возвращается в Назианз. Евагрий остается с его преемником Нектарием и оказывает ему ценные услуги. Хотя Евагрий и не последовал за Григорием

² См. знаменитое «Послание о вере» (Epistula fidei).

в его родные края, до самой своей кончины он с сердечной благодарностью³ вспоминает своего учителя «в возвышеннейшей философии», называя его «уста́ми Христовыми» и «избранным сосудом»⁴. Творение «Монах» также красноречиво свидетельствует о восторженном отношении Евагрия к святителю Григорию⁵.

Судя по всему, уже после отъезда Григория с Евагрием приключается одна «история», которая круто изменяет направление всей его жизни. В блестящего оратора и обаятельного молодого человека страстно влюбляется супруга одного высокопоставленного чиновника при императорском дворе. Также испытывая к ней влечение, Евагрий пребывает в смятении. Весьма любопытный с психологической точки зрения сон, о котором Евагрий поведает позже своему близкому другу, подсказывает решение: бежать. Это было уже второе бегство, о котором нам известно, но не последнее.

*

Мы не знаем, почему Евагрий бежал не к Григорию, а в Иерусалим. Как бы то ни было, в Иерусалиме его принимает Мелания Старшая, вдова известного вельможи, которая вместе с Руфином основала между 375 и 380 годами монастырь на Масличной горе, состоявший из двух обителей — мужской и женской. В вышеупомянутом сне Евагрий поклялся коренным образом изменить свою жизнь, но, как только опасность миновала его, он позабыл о своем торжественном обете. Как сказали бы сегодня, он «вытеснил» его из своего сознания, что подтверждается последовавшими за этим событиями.

³ См.: Ер. 21.

⁴ О вере. I, 3.

⁵ Монах. Эпилог.

Через некоторое время на Евагрия внезапно нападает «лихорадка», которая на шесть месяцев приковывает его к постели, угрожая смертельным исходом. Благодаря своему тонкому и решительному уму Мелания раскрывает, насколько об этом можно судить, «психологическую» причину недуга. Уступая ее настойчивости, Евагрий рассказывает ей об обете, который он дал в Константинополе. Мелания берет с него обещание стать монахом, и через несколько дней Евагрий выздоравливает. В день Святой Пасхи 383 года Руфин вручает ему монашеское облачение в присутствии преподобной Мелании.

*

Вместо того чтобы присоединиться к монашеской общине, основанной Руфином на Масличной горе, Евагрий отправляется в Египетскую пустыню. Сначала в Нитрию, находящуюся в пятидесяти километрах к юго-востоку от Александрии, где он проводит два года, а затем в Келлии, располагающиеся еще глубже в пустыне и предназначенные для более «искушенных» монахов. (Следы существования Келлий были недавно обнаружены французскими и швейцарскими археологами⁶.) Почему Евагрий не остался в Иерусалиме, нам неизвестно. Возможно, этот центр паломничества был для чувствительного дьякона слишком «обмирщенным». Как бы то ни было, из Иерусалима мы сразу же переносимся в Келлии, где находим Евагрия в обществе старых друзей Мелании. С одним из учеников великого Памвы, блестящим эрудитом и добродетельным мужем преподобным Аммонием, Ева-

⁶ См. библиографию в изд.: *Miquel P., Guillaumont A., e.a. Déserts chrétiens d'Égypte. Nice, 1993.*

грий завяжет впоследствии тесную дружбу, а в лице Альбина — скорее всего, родственника Мелании — обретет опытного собеседника.

Несмотря на то что жизнь Евагрия в пустыне, согласно его же писаниям, протекала отнюдь не легко, он никогда не оставлял эту, по собственному его выражению, «ссылку». Временами он, правда, посещал по разного рода делам Александрию, а однажды даже бежал из пустыни в Палестину, скрываясь от Патриарха Александрийского Феофила, который хотел сделать его епископом Тмуитским.

*

Преподобный Макарий Александрийский, один из самых строгих подвижников, был иереем в Келлиях, а его тезка преподобный Макарий Египетский⁷, великий тайнозритель, подвизался в Скиту, то есть еще глубже в пустыне. Под их руководством Евагрий, этот изысканный и холеный грек, становится со временем отцом-пустынником, не только обладающим исключительными познаниями в области богословия и немало преуспевшим в стяжании добродетелей, но и ревностно придерживающимся самых строгих аскетических правил. В эти годы Евагрий разворачивает невероятную по своим масштабам литературную деятельность, которая получает высокое признание со стороны многих его друзей и учеников. Но расплатой за растущую известность становятся зависть и клевета, преследующие Евагрия еще при жизни. В день Богоявления 399 года, после продолжавшейся около двух лет болезни, Евагрий покидает этот мир; скорее

⁷ См.: Bunge G. Évagre le Pontique et les deux Macaire // Irénikon. № 56. 1983.

всего, причиной смерти явился нефрит, которым он, с большой долей вероятности, заболел вследствие чрезвычайной суровости своей жизни.

* * *

Смерть Евагрия в возрасте 54 лет, преждевременная даже по мнению его современников, оказалась, однако, промыслительной. В Пасхальные дни 399 года внезапно разгораются споры, вошедшие в историю под названием «первого оригенистского кризиса». Евагрия они пока не затрагивают напрямую, но их последствия станут роковыми для его репутации потом⁸.

Евагрий принадлежал к группе весьма почитаемых и отнюдь не единичных подвижников, причисленных своими оппонентами к «оригенистам» (в ругательном смысле). В своих воззрениях эти подвижники действительно во многом опирались на великую школу александрийских богословов, от Климента до Дидима Слепца, а также на труды Оригена. По причинам, остающимся туманными, в среде неграмотных монахов сформировалась жесткая оппозиция по отношению к их собратьям-«оригенистам», которые, к слову, далеко не все были грамотными. Предметом спора, судя по всему, стал вопрос о том, имеет ли Бог «форму», как на это намекает Быт. 1:26, или же данный стих следует понимать лишь в иносказательном смысле, как это делали Ориген и его ученики, исходя из того, что Бог «нематериален» и, стало быть, никакой формы иметь не может. В 153 главах своего творения «Слово о молитве» Евагрий решительно защищает вторую точку зрения.

⁸ См.: *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste* / Ed. G. Bunge. Trier, 1986. S. 54 и далее.

Патриарх Феофил, отличавшийся непостоянством взглядов, начинает свое Пасхальное обращение 399 года со строжайшего осуждения «антропоморфизма», который исповедовали противники Оригена. Следует отметить, что с «оригенистами» Патриарх поддерживал дружеские отношения и многих из них рукоположил в епископский сан. Однако под жестким давлением возбужденных масс он резко изменяет свою позицию и осуждает теперь уже не противников Оригена, а самого Оригена и его сторонников. Дело доходит до того, что он идет походом против своих старых друзей, прибегая даже к помощи армии (400 г.). Церковный историк Сократ (380–450 гг.), располагавший ныне утраченными источниками, приписывает Феофилу нечестные и сугубо личные мотивы, из-за которых он и поменял свои взгляды.

Как бы то ни было, подвергшиеся преследованию «оригенисты» (около трехсот монахов) обращаются в бегство. Многие из них бегут в Палестину. Аммоний и его братья отправляются в Константинополь, где их принимает святитель Иоанн Златоуст. После того как против «оригенистов» выступают святитель Епифаний Саламский и блаженный Иероним, конфликт переходит в область церковной политики и принимает международный характер, в чем проявляется старое соперничество между Александрией и «новым Римом». Не станем, однако, задерживаться на последовавших за этим событиях. Конфликт между Феофилом и «оригенистами» в конце концов прекратился столь же внезапно, как и возник. Подозреваемых в отступничестве стали принуждать к «отречению» от своих взглядов. Вопрос был решен полюбовно: подвергшиеся преследованию монахи — из тех, что уцелели, — смогли вернуться в свои кельи (403 г.).



В течение всего этого тягостного периода никто из участников событий о Евагрии не упоминает, не упоминают о нем и более поздние историки. Сам Евагрий свидетельствует в своих писаниях о том, что наблюдал напряженность (приведшую потом к конфликту) и что напряженность эта весьма беспокоила его. Несмотря на мирное разрешение конфликта, на Оригена и «оригенистов» брошена тень. Постепенно эта тень ложится и на Евагрия, а также на его учеников Палладия, Аммония и других подвижников, о которых с течением времени и по мере возможности стараются забыть. Вот почему имен некоторых из них не найти сегодня в сборнике «*Aporhptegmata Patrum*» («Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов»).

Разногласия по поводу оригенизма становятся фатальными для Евагрия лишь через 150 лет после его смерти, когда споры вспыхивают с новой силой. Происходит это после того, как на основе творений Оригена и других авторов, чьи труды были окрашены «оригенизмом», палестинские монахи разрабатывают некую «систему воззрений», которая вызывает возмущение среди их собратьев. В 553 году противникам этой системы удается убедить императора Юстиниана в необходимости осудить Оригена и тех, кто поддерживает некоторые положения его учения. Вместе с великим Александрийцем под удар попадают Евагрий и Дидим Слепец.

Отныне влияние Евагрия распространяется как бы из подземелья, откуда, подобно мощному потоку, оно питает — подчас совершенно удивительным образом — многочисленные течения и на Востоке, и на Западе, оставаясь при этом безымянным. Многие из его творений на языке оригинала начинают исчезать одно за другим; иные сохраняются и передаются под именами

других авторов. Нашелся даже один переписчик, настолько рьяный, что «расщепил» Евагрия на две половины — «оригениста»-еретика и «православного» ученика великих Каппадокийцев.

*

Эти драматические обстоятельства и по сей день мешают объективно оценить тайнозрителя Евагрия, к которому хотелось бы как раз подойти *sine ira et studio*⁹. В отличие, например, от Майстера Экхарта, в судьбе которого прослеживаются некоторые параллели с судьбой Евагрия, последний не имел возможности оправдать себя перед лицом своих хулителей. Однако трудность оценки обусловлена в конечном счете не столько «православностью» или «инославностью» их учений, сколько недоступностью этих учений для ума, привыкшего следовать исключительно нормам исторической критики. В одной из своих проповедей Майстер Экхарт подчеркивает, что истина, о которой он говорит, может быть понята лишь тем, кто сам «стал» этой истиной, ибо «она исходит прямо из сердца Бога». Речь здесь идет отнюдь не о прерогативе каких-либо «личных откровений», а исключительно о *познании* Божественных тайн через явленного в откровении Бога, о познании, для которого недостаточен одного только рассудка, *a fortiori*¹⁰ нечистого.

Евагрий мыслит подобным же образом. В одном из своих посланий он четко определяет границы рассудка и «диалектики», ставя их на свое место: только «чистое сердце» способно к созерцанию¹¹. Что касается «озарений», возникающих в процессе созерцания, то, говоря

⁹ Без гнева и пристрастия (лат.). — Перев.

¹⁰ Тем более (лат.). — Перев.

¹¹ См.: Ер. 62.

о них, мистик вынужден прибегать к понятиям ущербным, заимствованным из материального мира, тогда как Бог нематериален¹². В «Послании к Анатолию» есть одно признание, крайне существенное (особенно при изучении творения Евагрия «Képhalaia Gnostica»): «При этом мы кое-что утаили, а кое о чем высказались прикровенно. Но это будет ясно тем, кто следует по стопам старцев»¹³.

В мыслях этих двух известных мистиков содержатся одновременно и предостережение, и приглашение. Предостережение относится к поверхностным попыткам уловить неуловимое. Приглашение же несет в себе призыв открыться неуловимому, чтобы оно сущностно уловило нас. Это и есть путь духовного делания (*praktikè*), которому посвящается настоящий труд.

2. Творение: сто глав «Монаха»¹⁴

Подобно большинству других творений Евагрия, «Монах» был написан, если так можно выразиться, по случаю и не в один присест. Как проходил этот процесс, еще предстоит выяснить. Главы 6–90 составляли, вне всякого сомнения, раннюю основу данного произведения. К ним в качестве «документального приложения» были присовокуплены главы 91–100, но произошло это позже, после того как Евагрий объединил три изначально отдельных творения («Монах», «Умозритель» и «Kephalaia Gnostica») в трилогию, которую он посвя-

¹² См.: In Eccl. 5, 1–2 / Géhin. 35.

¹³ Монах. Пролог [9].

¹⁴ См.: A. et C. Guillaumont в изд.: *Évagre le Pontique. «Traité pratique» ou «Le moine» // Capita practica ad Anatolium* / Ed. A. et C. Guillaumont. Paris, 1971. P. 113 s. (Sources chrétiennes; 170–171).

тил своему другу и покровителю Анатолию. Вводными главами 1–5 завершилось оформление этого нового, более обширного труда. Начало сопроводительного письма к Анатолию стало прологом ко всей этой совокупности собранных в трилогию творений, а его заключительная часть послужила эпилогом к «Монаху».

* * *

Речь, скорее всего, идет об очень состоятельном «родственнике Альбина Римлянина», «Анатолии Испанце, бывшем прежде нотариусом», который впоследствии постригся в монахи¹⁵ — в каком месте, правда, неизвестно — и о котором повествует коптская версия «Лавсаика». В послании к Анатолию говорится о «Святой горе», обозначающей Сион, поэтому можно не без оснований предположить, что Анатолий жил в Иерусалиме. Кроме того, упоминание о богатом «испанце» и «Альбине Римлянине» намекает на то, что Анатолий был связан с Меланией Старшей, уроженкой Испании и представительницей знатного рода, а также с близким другом Евагрия, Альбином. По всей видимости, Анатолий принадлежал к монашеской общине, основанной Руфином и Меланией на Масличной горе. Там же, вероятно, подвизалась и происходившая из знатного рода диаконисса Севера¹⁶, которой Евагрий посвятил свое «Увещание к девственнице». Отметим один интересный факт: Евагрий, грек по рождению, дружил со многими знатными римлянами, а его великий учитель преподобный Макарий был коптом, что указывает на поистине «космополитический» характер монашества того времени.

¹⁵ Более подробные сведения об этом содержатся в изд.: *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste* / Ed. G. Bunge. S. 32 ss.

¹⁶ См.: *Ibidem*. S. 179 ss.



Творение «Монах» адресовано инокам, и прежде всего отшельникам, то есть подвижникам, в одиночестве пребывающим в пустыне. В отличие от «Зеркала иноков и инокинь» (или «Слова к монахам, живущим в кинovieх и общинах»), также адресованного иерусалимской монашеской общине, в сочинении «Монах» совсем не затрагиваются вопросы общежительной жизни, что, впрочем, отнюдь не сужает область его применения. Где бы человек ни находился — в миру, в общине, в кинovie или в пустыне, — он остается все тем же человеком, искушается все теми же демонами и впадает во все те же пороки, хотя с каждым это происходит по-разному и особым образом¹⁷. Что же касается отшельника, обычно не имеющего постоянных контактов с другими людьми, живущего в одиночестве и практически полностью лишенного каких бы то ни было благ мира сего, то его брань как бы в чистом виде раскрывает сущность искушений и падений, присущих человеку вообще. Поэтому те средства, к которым прибегает отшельник, ведя эту брань, и те победы, которые он одерживает в ней, приобретают ценность примера, не ограниченную стенами его кельи в пустыне.

Если современный читатель желает воспользоваться этими духовными плодами, да внемлет он гармониям пустыни, которыми наполнены творения Евагрия, и да прислушается он к голосу своего сердца. И вскоре ему откроются не только все его страхи, наваждения и слабости, но и самые возвышенные его устремления, а также пути для преодоления первых и исполнения вторых.

¹⁷ См.: Монах. 48.

II. Учение: «царский и совершенный путь»

«Делание есть духовный метод, очищающий страстную часть души» (Монах. 78).

В этом кратком определении «делания» (*praktikè*) содержится вся суть учения Евагрия о том, что мы называем «духовной жизнью». Для точного понимания того, что Евагрий подразумевает под «деланием», необходимо раскрыть смысл каждого термина — как в его основном значении, так и в контексте.

1. Душа и ее части

Объектом «духовного делания» (*praktikè*) является душа, а именно — ее «страстная часть». Сразу же возникает вопрос, касающийся *структуры души* и «психологии» Евагрия в целом.

В условиях своего земного существования человек представляет собой сложное существо, «состоящее из тела и души»¹⁸. Душа также состоит из различных «частей», или «способностей», согласно терминологии Евагрия. Тем не менее человек интуитивно сознает, что в глубине своего естества он един. Это неотчуждаемое

¹⁸ In Prov. 24, 27 / Géhin. 291.

ядро личности, которое Майстер Экхарт назовет «искрой души» (*scintilla aeternae*), Евагрий определяет термином «ум» (*nous*), хотя в Библии для обозначения данного понятия употребляется другой термин: «дух» (*pneuma*)¹⁹, о чем Евагрий был прекрасно осведомлен. Однако термин «ум» (который ни в коем случае не следует понимать в «интеллектуалистическом» смысле) он определенно предпочитает термину «дух» (в смысле 1 Фес. 5:23): во-первых, потому что относит последний преимущественно к Святому Духу, и, во-вторых, потому что отношения между Творцом и тварью в наиболее высоком и чистом их проявлении, а также в полном соответствии с Писанием (Ин. 17:3; 1 Кор. 13:12) он рассматривает в категориях «знать» или «познать» (*nous-pnoe*)²⁰.

Ум, будучи «образом Божиим»²¹, «нематериален»²² и «бестелесен»²³, как и Сам Бог. Но в условиях земного существования он всегда «во-площен» (*ensômatos*)²⁴, то есть облечен в плоть. «Во-площенный» ум, пребывающий в человеке, Евагрий называет «разумной душой» или «душой, наделенной логосом» (*psychè logikè*). Это позволяет определить, в каком отношении находится ум, с одной стороны, к Божественному Логосу как своему Творцу и, с другой, — к логосам как замыслам, которые Творец вписал, подобно «буквам», во все творение²⁵ и которые ум призван (рас)познать. Ум является «во-площенным» в том смысле, что он заключен в ма-

¹⁹ In Ps. 30, 68.

²⁰ K.G. I, 89.

²¹ M.C. 19.

²² О молитве. 119.

²³ In Ps. 38, 68.

²⁴ Sk. 35.

²⁵ См.: К Мелании. 11.

териальное тело, служащее «инструментом» (*organon*): именно через этот инструмент материальный мир становится доступным для ума, а ум, в свою очередь, получает доступ к материальному миру, в котором он воспринимает чувственные предметы и действует²⁶.

Эта связь с миром возможна благодаря тому, что «разумная душа» трехчастна, то есть включает в себя три «способности», или «начала» (*dynamis*)²⁷: рациональное, или разумное, начало, имеющее отношение к логическому мышлению (*logisticon*) и называемое иногда просто «умом» (под которым в более узком смысле этого слова следует понимать «рассудок»), и два иррациональных, или неразумных, начала (*alogon meros*), именуемые также «страстными», поскольку они подвержены страстям, — яростное (*thumos*) и желательное (*épithumia*)²⁸. Три начала, или части души, взаимозависимы и воздействуют друг на друга. «Рассудок» заключен в «сердце»²⁹, а желательная часть — в «почках»³⁰ (или «в плоти и крови»³¹). Что касается яростного начала, то Евагрий иногда связывает его, следуя Еккл. 11:10, с «сердцем», как и рассудок³², а иногда — с «почками»³³. Это объясняется посреднической ролью яростного начала, которое располагается на стыке между чувственным и умопостигаемым. С одной стороны, оно имеет непосредственное

²⁶ K.G. I, 67 и далее.

²⁷ Монах. 89.

²⁸ См.: In Prov. 1, 2 / Géhin. 3.

²⁹ K.G. VI, 84.

³⁰ In Ps. 72, 21δ.

³¹ K.G. VI, 84.

³² In Eccl. 11, 10 1–2 / Géhin. 72; K.G. VI, 84.

³³ In Ps. 25, 2α; 72, 21иδ.

отношение к телесной природе³⁴ и самым тесным образом связано с желательным началом³⁵, с другой — связь яростного начала с умом настолько сильна³⁶, что, раздражаясь³⁷, оно может «ослепить» ум (то есть лишить его ведения), особенно если это раздражение иррационально³⁸. Яростная часть души играет, таким образом, важную роль в генезисе страстей.

Яростное и желательное начала составляют вкупе не только неразумную, но и «страстную» (*pathéticon*) часть души³⁹, поскольку через них в душу проникают страсти. Как это происходит при соприкосновении души с материальным и чувственным миром, мы рассмотрим более подробно в главе 38. А пока лишь ограничимся констатацией одного неоспоримого факта: все, что происходит в неразумных «частях» души и подвержено страстям, оказывает непосредственное воздействие на ум.

«Яростное начало [души], приведенное в смятение, ослепляет зрящего, а желательное начало, когда оно неразумно движется, скрывает зримые вещи» (K.G. V, 27).

Гнев и похоть, эти два порока неразумной части души, воздействуя на три ее способности, лишают ум «истинного ведения сущих»⁴⁰, которое и является главным его предназначением⁴¹. И ум впадает тогда в присутствующий ему грех — в невежество (*agnoia*) и неведение

³⁴ См.: K.G. VI, 85.

³⁵ Монах. 10.

³⁶ См.: K.G. VI, 79.

³⁷ In Ps. 6, 8δ.

³⁸ См.: In Ps. 68, 11ζ.

³⁹ См.: In Prov. 11, 17 / Géhin. 127.

⁴⁰ Монах. 2.

⁴¹ См.: In Ps. 145, 8β.

(*agnosia*)⁴², от которых он может освободиться только через «ведение»⁴³, любезно (*kataxiôô*) даруемое Богом. Но прежде чем Бог исцелит ум от «слепоты» посредством ведения, Он должен исцелить страстную часть души посредством духовного делания. Лишь тот, кто достигнет бесстрастия, избавится от страстей и обретет «естественное здоровье души»⁴⁴, будет посвящен Святым Духом в «тайны Божии»⁴⁵.

2. Практика как «путь»

У современного читателя научное слово «метод», как правило, вызывает ассоциацию с неким способом действия, «техническим» приемом или подходом. По-иному оно воспринималось на слух греком, в сознании которого сразу же возникало представление о «пути» — *metá-hodós*. Это сложносоставное греческое слово и обусловило выбор Евагрия: черпая вдохновение в метафорическом языке Писания, и особенно псалмов, в которых жизнь описывается как путь или стезя, он определяет *практику*, то есть духовное делание, как «путь». Это «путь *практики*»⁴⁶ или просто «практический путь»⁴⁷.

В чем же состоит данный «метод»? Как можно заключить из самого понятия *praktikè*, определяемого иногда также термином *praxis*, метод — это прежде всего «осуществление», движение по пути (*hodeuô*), ведущему от

⁴² К.Г. I, 49, 84 и далее.

⁴³ К.Г. III, 35.

⁴⁴ Монах. 56.

⁴⁵ In Ps. 118, 131vθ.

⁴⁶ In Ps. 118, 321δ.

⁴⁷ In Prov. 6, 8 / Géhin. 72.

порока к добродетели⁴⁸ или, точнее, к «соблюдению заповедей» Божиих⁴⁹. *Практика* становится, таким образом, «путем заповедей»⁵⁰, и «заповеди эти... именуются стезями, ибо ум следует путем, который они (заповеди) прокладывают»⁵¹. Библейским символом «практического пути» является для Евагрия труд муравья⁵².

Соблюдение заповедей имеет своей целью приобретение добродетелей, посредством которых исцеляются пороки (*pathé* — страсти, недуги) «больной» души⁵³. Добродетели служат также оружием, при помощи которого подвижник сражается с «врагами» (то есть с бесами)⁵⁴. Итак, *практика* — это преимущественно «путь добродетели»⁵⁵, а «пути Господни» — это «деятельные добродетели», ведущие нас в Царствие Небесное⁵⁶. На самом деле добродетель едина: подобно тому как монохромный солнечный луч, преломляясь в стекле, вспыхивает множеством цветов, так же и добродетель, преломляясь в трех частях души, проявляет себя во множестве добродетелей⁵⁷.

В главе 89 Евагрий описывает, как единая добродетель «преломляется» в двух неразумных частях души, что, собственно, и является предметом духовного делания. Если коротко, то в желательной части она проявляется в целомудрии и воздержании, а в яростной — в мужестве

⁴⁸ In Ps. 76, 211c.

⁴⁹ Монах. 81.

⁵⁰ Ер. 60, 1.

⁵¹ In Prov. 19, 16 / Géhin. 198.

⁵² См.: In Prov. 6, 8 / Géhin. 72.

⁵³ K.G. I, 41.

⁵⁴ См.: In Ps. 26, 3β.

⁵⁵ Sk. 7.

⁵⁶ См.: In Ps. 94, 1c.

⁵⁷ См.: Монах. 98.

и любви. Эти две пары можно с легкостью дополнить другими, сопутствующими им добродетелями.

Но *практика*, как мы уже говорили, — это движение ума по пути, в котором есть начало, промежуточные этапы и конец. В Прологе к «Монаху» Евагрий обрисовывает образ этого «пути», а также каждого из этапов, которые следуют один за другим. В качестве вех он рассматривает три основополагающие добродетели в соответствии с 1 Кор. 13:13 — веру, надежду и любовь, которые объединены между собой другими добродетелями.

Любовь (*agapè*) является пределом духовного делания⁵⁸, но «восхождение» человека к Богу на этом еще не заканчивается.

«Предающийся духовному деланию (*praktikos*) есть наемный работник, ожидающий mzды своей» (Sk. 33).

За *практикой* следуют «естественное ведение» (*physikè*), или познание природы вещей, посредством которого Бог постигается через Свое «отражение» в тварном мире, и «богословие», или личное познание Бога, без посредников. Достигнув ступени «созерцания» (*thêôrètikè*), или «ведения» (*gnôstikè*), человек становится «созерцателем» (*thêôrètikos*), или «умозрителем» (*gnôstikos*).

«Умозритель есть наемник, нанявшийся за ежедневную плату» (Sk. 32).

Таким образом, «путь добродетели» содействует для человека «путем жизни», ибо направляет его к ведению⁵⁹, а ведение, согласно Ин. 17:3, есть «жизнь вечная»⁶⁰.

⁵⁸ Монах. 84.

⁵⁹ In Prov. 15, 24 / Géhin. 142.

⁶⁰ См.: In Ps. 94, 11ζ и далее.

Но как бы высоко ни воспарил человек в посещающих его благодатных состояниях (которые Евагрий называет «состоянием молитвы»), пока он остается на земле, ведение Бога не может быть полным. «Полное блаженство» ожидает его лишь в конце времен (*eschaton*), когда он познает Бога «лицом к лицу» (1 Кор. 13:12), когда Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15:28).

3. «Метод» как следование

Каким бы всеобъемлющим ни казался данный метод, опирающийся в значительной мере на богатейшую традицию античной философии, было бы ошибочным полагать, что речь здесь идет о некоей практике «самоискупления» или «самоспасения». Строго следуя христианской традиции, Евагрий знает, что человек ничего не может добиться своими силами.

«Ниспосла с высоты, и прият мя... Избавит мя от врагов моих сильных и от ненавидящих мя... —

Из слов этих мы узнаём, что до пришествия Спасителя бесы были сильнее нас. Ныне же мы сильнее бесов. Ибо Господь дал нам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью (Лк. 10:19)» (In Ps. 17, 17–181a).

Это касается и монаха: без милости Христовой он никогда не сможет достичь цели духовного делания, *бесстрастия*⁶¹. «Многочисленные стези» добродетелей ведут к единому пути, ко Христу, Который сказал: «Я есмь путь» (Ин. 14:6)⁶²; подобным же образом многочисленные добродетели ведут к единой добродетели праведности, которой, по словам апостола (см.: 1 Кор. 1:30), сделался для нас Христос⁶³.

⁶¹ См.: Монах. 33.

⁶² См.: In Prov. 4, 10 / Géhin. 45.

⁶³ См.: In Ps. 118, 3β.

Метод духовной практики становится, таким образом, «следованием» (*sequela*), что полностью соотносится с изначальным смыслом *metá-hodós*. Духовное делание — это не какая-то отвлеченная методика «самоискупления», это личное вхождение в тайну Христа, Бога Слова, ставшего человеком.

«Настави мя, Господи, на путь Твой, и пойду во истине Твоей. —

Я есмь путь, сказал Христос. И еще: *Я есмь истина*. Он [псалмопевец] молит о том, чтобы Христос стал в нем сначала *путем*, то есть добродетелью, а потом — *истиной*, что относится к созерцанию» (In Ps. 85, 11ζ).

Это делается возможным, когда «в домостроительстве спасения Слово становится путем (для нас)», «началом (путей) Евангельских, ведущих нас к Царству Небесному»⁶⁴. Слово «путь» предполагает движение в двух направлениях: это путь Бога к нам и наш путь к Богу. «Метод» духовной практики именно в том и состоит, чтобы следовать этому пути, то есть следовать за Христом, подражать Ему. Это и есть в строгом смысле слова *sequela Christi* (следование Христу).

«Если кто преодолел раздражительность, то преодолел он демонов, а если кто поработен сей страсти, то вовсе чужд он монашеской жизни и далек от путей Спасителя нашего, так как сказуется, что Сам Господь наш *научает кроткия путем Своим* (Пс. 24:9). Потому и неуловимым делается ум отшельников, прибегающий в юдоль кротости, ибо ни одной добродетели не боятся так демоны, как кротости. Ее приобрел и великий оный Моисей, названный *кротким паче всех человек* (Чис. 12:3). И святой Давид сказал, что она достойна поминовения Божия, ибо говорит: *Помяни, Господи, Давида и всю кротость*

⁶⁴ О вере. VIII, 27.

его (Пс. 131:1). Да и Сам Спаситель повелел нам быть подражателями Его кротости, говоря: *Научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем: и обрящете покой душам вашим* (Мф. 11:29)» (М.С. 14).

Первыми «подражателями» Христа были Его апостолы. Поэтому духовное делание можно также назвать «апостольским путем»⁶⁵. Их последователями стали святые отцы: «необходимо расспрашивать о путях», которыми они «шествовали до нас», и «самим направляться по ним»⁶⁶, «дабы не прибавить чего-либо чуждого нашему делу»⁶⁷ и не оказаться «далеко от путей Спасителя нашего». Идущий «по стопам» святых отцов⁶⁸ не отклонится от этого «царского и совершенного пути», единственного пути, который может привести нас в «Царствие Небесное»⁶⁹, то есть к ведению Бога.

«Если будешь усердно подражать Христу, станешь блаженным; душа твоя умрет смертью Его и не будет увлечена порочностью своей; кончина твоя будет как закат звезды, а воскресение твое будет подобным восходу солнца» (К монахам. 21).

4. Практика как «духовный» метод

Евагрия порой упрекали в том, что Три Божественных Лица, и в особенности Лицо Святого Духа, не играют какой-либо значимой роли в его учении, носящем, скорее, философский, нежели богословский характер.

⁶⁵ Ер. 25, 3.

⁶⁶ Монах. 91.

⁶⁷ Ер. 17, 1.

⁶⁸ Монах. Пролог [9].

⁶⁹ In Ps. 94, 115.

И что определение «духовный» — это всего лишь пустой эпитет, не имеющий внутренней связи с ипостасью Святого Духа. Но это не так!

Да, Евагрий действительно не разработал учения о *духовной жизни* как деле, специфически присущем Святому Духу, поскольку был далек от мысли о разделении действий Божественных Лиц. Тем не менее при внимательном изучении его творений нельзя не увидеть, что определение *pneumatikos*, употребляемое с невероятной частотой и встречающееся практически во всех мыслимых контекстах, всегда так или иначе соотносится со Святым Духом.

От начала существования тварного мира и до конца времен Святой Дух проявляет Себя как соратник Отца и Сына⁷⁰. Крещение — при том, что оно совершается во имя Святой Троицы, — и следующее за ним Миропомазание суть Его дело, ибо в этих таинствах Он освобождает нас от «рабства» греху⁷¹ и запечатлевает нас «духовной печатью»⁷², которой, пребывая в нераздельном единстве с Сыном, Он «освящает» нас⁷³ и соделывает нас Своим «храмом»⁷⁴. Отныне жизнь крещеного становится *духовной* в своих глубинах. Действие Святого Духа представится нам с еще большей ясностью, если мы рассмотрим некоторые из проявлений этого Третьего Лица Святой Троицы, вездесущего и в то же время сокрытого.

Жизнь христианина мы обычно считаем *духовной*, если, разумеется, человек живет по-христиански. И это

⁷⁰ См.: О вере. XI.

⁷¹ О вере. X, 30.

⁷² К монахам. 124.

⁷³ См.: О вере. II, 8.

⁷⁴ См.: О вере. XI, 34.

совершенно справедливо, поскольку действие Святого Духа проявляется на всех этапах этой жизни. Духовное делание представляет собой непрестанную борьбу со множеством превратностей. Конечно, Святой Дух не освобождает нас от них⁷⁵, но, подобно мудрому судии, Он взирает на наши самые тайные помыслы и оценивает их⁷⁶. Иногда Он вмешивается непосредственным образом и прекращает бесовские искушения, которым подвергается человек⁷⁷.

Практика ведет человека к познанию природы вещей (*physikè*), первой ступени созерцания (*théorétikè*) или ведения (*gnôstikè*), на которой Бог познается в зеркале тварного мира. На того, кто проявит ревность и с Божией помощью преуспеет в духовном делании, снизойдет «Дух Господень»⁷⁸, и он «преисполнится Духом», Который сообщит ему первый и наивеличайший дар благодати — мудрость⁷⁹. Главное действие Духа на этой ступени — «откровение тайн Божиих»⁸⁰ в совокупности тварного бытия⁸¹.

Смысл и цель познания природы вещей (*physikè*) состоят в том, чтобы постепенно подвести человека к богословию (*théologikè*), то есть к ведению Бога. Евагрий подразумевает здесь не «знание разума», прибегающего к диалектике⁸², а то, что мы называем сегодня «мистическим» опытом, — личную встречу с Богом без

⁷⁵ См.: Ер. 30, 1.

⁷⁶ См.: М.С. 7.

⁷⁷ См.: М.С. 9.

⁷⁸ К монахам. 97.

⁷⁹ См.: In Prov. 8, 10 / Géhin. 101.

⁸⁰ In Ps. 118, 131vθ.

⁸¹ См.: К.Г. II, 69; III, 77 и VI, 44.

⁸² См.: Ер. 62.

посредников⁸³. Эта встреча, благодаря которой становится возможным истинное «ведение Бога», происходит в молитве, являющейся «беседой ума с Богом»⁸⁴ «как с Отцом»⁸⁵.

«Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов» (О молитве. 61).

«Духовная» и «истинная» молитва, производимая Святым Духом⁸⁶, составляет квинтэссенцию духовного учения Евагрия. Эта молитва является «духовной» и «истинной» потому, что она совершается «в духе и истине» (Ин. 4:23), то есть в «Святом Духе и Единородном Сыне»⁸⁷, Который и есть сама истина (Ин. 14:6). Но здесь мы прервем наши размышления⁸⁸ и заметим лишь, что Евагрий с полным основанием называет *практику* «духовной», ибо она, как и «духовное ведение» (или созерцание), одухотворяется Святым Духом.

5. Препятствия на «пути»

«Метод» духовного делания (*praktikè*) имеет отношение к страстным частям души — яростной и желательной: в них и заключены опасности и препятствия, встречающиеся на этом «пути». «Разумная душа» сообщается с чувственным и материальным миром посредством своих неразумных начал, через которые в душу

⁸³ См.: К монахам. 120.

⁸⁴ О молитве. 3.

⁸⁵ О молитве. 55.

⁸⁶ См.: О молитве. 70.

⁸⁷ О молитве. 59.

⁸⁸ См. наше сочинение: *Das Geistgebet: Studien zum Traktat «De Oratione» des Evagrius Pontikos*. Köln, 1987. Kap. VI.

проникают страсти. «Что не причастно чувства, то свободно и от страсти»⁸⁹.

Несмотря на всю сложность вопроса, представляется очевидным, что нашему спасению препятствуют не предметы чувственного мира как таковые, не способности души, посредством которых мы их воспринимаем⁹⁰, и даже не представления, «запечатлеваемые» в нашем уме, а злоупотребление ими⁹¹, то есть страсти. Для преодоления этого препятствия и предназначена духовная практика.

«Человек, посвящающий себя духовному деланию, правильно пользуется дарованными ему от Бога [способностями]» (Sk. 15).

«Деятельный ум есть ум, бесстрастно воспринимающий мысли мира сего» (Sk. 16).

Все «основные» восемь страстей⁹², которые порождают множество других, коренятся в «себялюбии» (*philautia*)⁹³. Этой «избирательной любви» (*philia*), направленной исключительно на собственное «эго», Евагрий дает точное и сильное определение — «вселенская ненавистница»⁹⁴. Перед тем как проявиться в деле, тающиеся в сердце страсти проявляются в «помыслах» (в негативном смысле: *logismoi*); в некоторых случаях они приводятся в движение бесами, которые возбуждают их в душе самыми разнообразными способами.

⁸⁹ Монах. 4 (цит. по изд.: Добротолюбие: В 5 т. М., 1993. (Репр. с изд.: М., 1895). Т. 1. С. 571).

⁹⁰ См.: К.Г. III, 59.

⁹¹ См.: In Ps. 145, 8β.

⁹² Монах. 6.

⁹³ Sk. 53.

⁹⁴ Sent. 48.

«(Лукавые) помыслы суть *сети* бесовские, улавливающие душу и препятствующие ей шествовать по пути Того, Кто сказал: *Я есмь путь*» (In Ps. 118, 61кє).

Искусительные помыслы могут возникать «при дороге» (Мф. 13:4), где мы подвергаемся опасности быть обкраденными «птицами»⁹⁵, то есть бесами, всячески мешающими нам соблюдать Божии заповеди. Но искушение делается еще более опасным, если оно возникает, когда мы уже «на пути сем» (Пс. 141:4 — ц.-сл.), ибо тогда оно внушает нам помысел творить благо не ради него самого, а ради того, чтобы угодить людям⁹⁶. На этом этапе бесы «скрывают» свои истинные намерения и к каждой добродетели примешивают противоположный ей порок⁹⁷. В первом случае следует «прятать» Божии заповеди от «воров», то есть не оставлять их на виду, но претворять в дело⁹⁸. А во втором, во избежание помысла тщеславия, благие дела следует творить втайне, запечатлевая молчанием «ароматы трудов твоих»⁹⁹.

Одним из величайших препятствий на «путях Спасителя нашего» является, вне всякого сомнения, гнев¹⁰⁰, ибо он «ослепляет» ум¹⁰¹ и делает его неспособным к познанию Бога даже при непосредственном обращении к Нему. Именно поэтому для исцеления яростного начала требуется больше лекарств, чем для исцеления

⁹⁵ Ер. 6, 1.

⁹⁶ Ер. 17, 2.

⁹⁷ In Ps. 141, 4а.

⁹⁸ См.: In Ps. 118, 11ς.

⁹⁹ См.: Eul. 14.

¹⁰⁰ М.С. 14.

¹⁰¹ К.Г. V, 27.

начала желательного¹⁰². «Все добродетели прокладывают путь» к ведению, «но больше всех — негневливость»¹⁰³.

Желающий шествовать по «пути добродетели» без преткновений должен, следуя словам Христа (Лк. 10:4), «никого на дороге» не приветствовать, что означает — не задерживать своего внимания на чувственных предметах и не помышлять о них страстно¹⁰⁴, ибо это может «вовлечь душу в постыдный поступок»¹⁰⁵.

Все эти опасности и препятствия делают духовную практику «путем узким и тесным»¹⁰⁶, усеянным «тяжкими трудами» и «слезами»¹⁰⁷. Лишь познание «смысла заповедей расширяет сердце и облегчает путь духовного делания»¹⁰⁸.

6. Очищение как исцеление

«Духовный метод»¹⁰⁹ преследует цель очистить две неразумные части души от всякой скверны страстей.

«Предающийся духовному деланию есть тот, кто обрел одно только бесстрастие страстной части [своей] души» (Умозритель. 2).

Ближайшая цель духовного делания состоит, следовательно, в достижении бесстрастия (*apathéia*), кото-

¹⁰² См.: Монах. 38.

¹⁰³ Умозритель. 4.

¹⁰⁴ См.: Sk. 7.

¹⁰⁵ In Prov. 7, 12 / Géhin. 93.

¹⁰⁶ Ep. 20, 3.

¹⁰⁷ In Ps. 125, 5γ.

¹⁰⁸ In Ps. 118, 321δ.

¹⁰⁹ Монах. 78.

рое Евагрий называет «цветом [духовного] делания»¹¹⁰. «Чистота и есть бесстрастие разумной души»¹¹¹. Конечная же цель духовной практики — это ведение Бога, для достижения которого абсолютно необходимо освободиться от пороков, искажающих истинную природу человека.

«Для познания Христа нужна не та душа, что способна к диалектике, но та, что способна к созерцанию. Ибо способностью к диалектике бывают наделены и нечистые души, а способность к созерцанию дается лишь чистым» (K.G. IV, 90, греч. версия).

«Очищение разумной души»¹¹², совершаемое посредством соблюдения заповедей в «соработничестве Божией благодати и человеческого усилия»¹¹³, Евагрий называет также ее «восстановлением». Поскольку пороки — это «болезни души»¹¹⁴, то «освобождение от страстей» можно по праву считать возвращением души в состояние «естественного здоровья»¹¹⁵, естественного потому, что пороки поразили тварный мир, изначально добрый по своей природе, уже после того, как он пришел в бытие. Для восстановления творения в его первоизданном совершенстве пороки должны быть полностью истреблены¹¹⁶ всемогуществом Божиим.

Осуществляет это «очищение», это исцеление от болезней пороков, прежде всего Сам Христос, Тот, Кто есть

¹¹⁰ Монах. 81.

¹¹¹ Ер. 56, 2.

¹¹² In Ps. 110, 7ε.

¹¹³ In Ps. 17, 211β.

¹¹⁴ K.G. I, 14.

¹¹⁵ См.: Монах. 56.

¹¹⁶ См.: K.G. I, 39.

«Врач души»¹¹⁷, о чем непрестанно говорит Евагрий. Ибо Он «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4)¹¹⁸. Средства, употребляемые Им с этой целью, включая даже — если говорить образно — прижигание раскаленным железом, применявшееся в древней медицине, и составляют духовное делание¹¹⁹.

В деле исцеления Христу помогают Ангелы¹²⁰, а также те, кто обрел «духовное знание»¹²¹, то есть «духовные отцы»¹²²: подобные Ангелам, «они исцеляют от укусов диких зверей (бесов)»¹²³, что не всегда бывает безболезненным для уязвленных.

«Умозритель является *солью* для нечистых и *светом* для чистых (см.: Мф. 5:13–14)» (Умозритель. 3).

Такое «очищение» или «исцеление» не подавляет ничего в личности человека, не превращает человека в некое бесплотное существо. И хотя *бесстрастие* действительно призвано в некотором смысле «отделить душу от тела»¹²⁴, речь идет исключительно об освобождении души от неразумных и эгоистических движений двух ее страстных начал. Благодаря бесстрастию каждая из трех способностей разумной души «становится сильной»¹²⁵ и «действует в соответствии с природой»¹²⁶.

¹¹⁷ In Ps. 102, 3β.

¹¹⁸ Ер. 42, 1.

¹¹⁹ In Ps. 30, 4γ.

¹²⁰ См.: K.G. VI, 35, 86.

¹²¹ K.G. VI, 90.

¹²² Ер. 52, 7.

¹²³ Монах. 100.

¹²⁴ Монах. 52.

¹²⁵ Монах. 65.

¹²⁶ Монах. 86.

Человек, достигший бесстрастия, уже не думает о законе, заповедях или наказании, а «поступает так, как подсказывает ему [приобретенный им] наилучший навык»¹²⁷.

7. «Пути Господни» и «пути Божии»

Евагрий, однако, не ограничивается устремлением к этому стоическому, хотя и глубоко христианизированному идеалу «совершенного человека», в котором все гармонически уравновешено. Он идет много дальше!

«Господь любит и того, кто посвящает себя духовному деланию (*praktikos*), и созерцателя (*théôrètikos*), но второго он любит больше, чем первого» (In Ps. 86, 2a).

Подвизающийся в духовном делании все еще стоит «во дворах дому Бога нашего», а созерцатель уже вошел в «храм Господень»¹²⁸. Бесстрастие действительно представляет собой «цвет [духовного] делания»¹²⁹, но у него есть «предел». Пределом, плодом этого цвета, является любовь¹³⁰, которая «есть дверь», открывающая путь к естественному ведению (*physikè*) и богословию (*théologikè*)¹³¹. «Ибо по степени бесстрастия нашего удастаиваемся мы ведения»¹³², ведения Бога — опосредованного в познании Его творения и непосредственного, «мистического» в богословии.

¹²⁷ Монах. 70.

¹²⁸ In Ps. 133, 1a.

¹²⁹ Монах. 81.

¹³⁰ Монах. 84.

¹³¹ Монах. Пролог.

¹³² In Prov. 19, 17 / Géhin. 199.

«Пути Господни суть деятельные добродетели, которые ведут нас в Царство Небесное» (In Ps. 94, 11ς).

Для Евагрия «Царство Небесное» символически означает «ведение сущих»¹³³, то есть знание о начале, падении и искуплении творения в Домостроительстве Христа. Поэтому «Царство Небесное» может быть названо и «Царством Христовым»¹³⁴.

«Деятельные добродетели» прокладывают «путь» к «Царству Небесному», и происходит это в некотором смысле в нас и через нас. Но то, благодаря чему становится возможным восхождение человека к Богу, сокрыто в истории спасения, о которой повествуют Книги Ветхого и Нового Завета: Бог Сам сошел к человеку, чтобы открыть ему путь к Себе.

«Через усердное соблюдение заповедей мы можем постигать *пути Божии* (Закон и Пророки), открывающие нам царский и совершенный путь, каковым является Христос, сказавший: *Я есмь путь*» (In Ps. 118, 15ς).

«Закон и Пророки» свидетельствуют не только о Божественном Домостроительстве спасения, о «Суде» Божиим и о «Промысле» Его¹³⁵; Священное Писание учит нас также тому, как мы можем приблизиться к познанию этих тайн «посредством исполнения заповедей и через истинное богословие [*théôrètikè*]» во Христе¹³⁶.

«Не те, кто делают беззакония, в *путех Его ходиша*, но те ходят путями Господними, кто поступает праведно. А по-сему созерцание сущих есть *пути Господни*, которыми мы ходим, если только упражняемся в праведности.

¹³³ К.Г. V, 30.

¹³⁴ О вере. VII, 22.

¹³⁵ Ер. 6, 4.

¹³⁶ К.Г. VI, 1.

И если праведность наша — Христос, ибо Он *сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением* (1 Кор. 1:30), то прав Соломон, в притчах своих называющий премудрость, которая есть Христос, *началом путей Господних* (Притч. 8:22). Христос — так называю я Господа, сошедшего к нам как Бог Слово» (In Ps. 118, 3β).

Тайны «неисследимых путей (Божиих)» (Рим. 11:33) Господь на протяжении всей человеческой истории открывает лишь кротким (Пс. 24:9), каким был Моисей (Чис. 12:3). Как сказано в Пс. 102:7: «Сказа пути Своя Моисеови»¹³⁷. Моисей сделался прообразом человека, сподобившегося благодаря своей чистоте созерцания «причин вещей»¹³⁸, «прошлых веков»¹³⁹ и «нынешне-го века»¹⁴⁰, а следовательно — всего видимого тварного мира¹⁴¹. Такая способность «видеть» даруется лишь «чистым сердцем» (Мф. 5:8). Тот факт, что, пока, глядя «как бы сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 13:12), мы воспринимаем только «тени» тех «первообразов», которые узрим однажды, в конце времен, отнюдь не умаляет ценности этого «святого ведения». Оно несравненно выше всех «знаний», которые «обещают нам мудрецы века сего»¹⁴². Каким бы ограниченным ни было это ведение теперь, оно есть «блаженство», которое мы можем вкусить еще в этой жизни¹⁴³.

¹³⁷ Ер. 56, 3.

¹³⁸ Ер. 27, 2.

¹³⁹ Ер. 56, 7.

¹⁴⁰ Ер. 41, 5.

¹⁴¹ См.: К Мелании. 37.

¹⁴² In Ps. 62, 4β.

¹⁴³ См.: О вере. XII, 37.

III. По поводу комментариев

Евагрий мыслит и выражает свои мысли в категориях Библейских образов. С самого начала нельзя не обратить внимания на то, что многие его тексты представляют собой краткие толкования отдельных стихов Священного Писания, «схолии». Другие тексты содержат в себе некий духовный ключ в виде того или иного слова из Библии, без которого их понимание было бы невозможным. Следует отметить, что Евагрий — как это было принято в Церкви в ту эпоху — использует Септуагинту, которую мы также взяли за основу для нашего перевода.

Для Евагрия, как и для большинства святых отцов, тексты «Божественного Писания» — это «словеса Духа Святаго»¹⁴⁴, поэтому к поиску божественного смысла в них следует относиться как к святому долгу¹⁴⁵.

«Божественное Писание следует *разуметь разумно* и духовно, ибо чувственное понимание согласно буквальному смыслу не истинно» (In Prov. 23, 1 / Géhin. 251).

Но не всякий способен уловить «сокровенный смысл Писания»¹⁴⁶.

¹⁴⁴ М.С. 24.

¹⁴⁵ См.: Bunge G. Der mystische Sinn der Schrift // Studia Monastica. № 36. 1994. P. 135–146.

¹⁴⁶ In Prov. 23, 1.3 / Géhin. 250.

«Тот, кто читает Божественное Писание, *ест мед*; тот же, кто черпает свои знания из самих логосов — как это делали пророки и апостолы, — *ест сот*. Есть *мед* может каждый, *сот* же может есть только чистый» (In Prov. 24, 13 / Géhin. 270).

Евагрий ополчается не только против тех, кто «неправильно истолковывает Божественное Писание»¹⁴⁷, но и против тех, кто «разглашает его тайны необдуманно и без различения»¹⁴⁸; таковым он противопоставляет святого Павла, который называет себя верным «служителем Христовым и домостроителем таин Божиих» (1 Кор. 4:1).

Представляется очевидным, что подобного рода толкование не может быть «историко-критическим» в современном смысле этого слова. Оно может быть только «символическим»¹⁴⁹ в смысле мистагогическом. С точки зрения Евагрия, отдельно взятые понятия и образы (как нередко и события) суть символы превосходящей их духовной реальности, и нам ничего не остается, как только «созерцать» эти символы в их собственной реальности. Существуют целые списки символических образов и понятий¹⁵⁰, которые следует рассматривать исключительно в «иносказательном смысле» (*tropikôs*).

Расшифровка текстов Писания путем символического их толкования и размышления над ними — задача отнюдь не простая. Значение слов, имеющих символический смысл, может меняться в зависимости от контекста. Евагрий прекрасно понимает, что далеко не все следует толковать «духовно». Тот, кто слишком усердствует в «духовном толковании», легко может стать

¹⁴⁷ In Ps. 93, 6γ.

¹⁴⁸ In Ps. 111, 5δ.

¹⁴⁹ In Ps. 104, 221β.

¹⁵⁰ См.: In Prov. 25, 26 / Géhin. 317.

объектом насмешек для слушателей¹⁵¹. Есть, наконец, и такие предметы, которые совершенно ускользают от понимания толкователя¹⁵². Целью толкования должно, таким образом, оставаться «объяснение заповедей для утешения простых людей»¹⁵³.

Как в самом сочинении Евагрия, так и в комментариях к нему читатель найдет немало примеров символического толкования Писания; некоторые из них были представлены и в настоящем Введении. Нельзя не признать, что такой способ восприятия весьма чужд современному человеку, который в силу своей погруженности в поток «научных» знаний полностью или почти полностью утратил «ощущение духовного». Но это ощущение может вернуться, если мы глубоко задумаемся в смысл одного из стихов Писания, 1 Кор. 10:4, в котором святой Павел называет Христа «духовным камнем». Слово, произнесенное в конкретной исторической ситуации, не ограничивается рамками одной лишь этой ситуации, как не ограничивается ими и Сам Бог. Благодаря абсолютной свободе Бога каждое из Его слов, в которых действует Святой Дух, охватывает всю полноту Домостроительства спасения во Христе. Нисколько не теряя своего первоначального смысла, слово становится *typos*, образом этой полноты (см.: Рим. 5:14). «Исторический» же смысл, упомянутый ранее Евагрием, может исказиться лишь в том случае, если мы попытаемся привязать Бога к истории и станем отделять Его слова от Обетования, памятование о котором как раз и побудило Синагогу и Церковь эти слова сохранить.

¹⁵¹ См.: Умозритель. 34.

¹⁵² См.: In Ps. 109, 3β.

¹⁵³ K.G. IV, 61.

Текст и комментарии



Монаха Евагрия

[Пролог]

[1] Ты, возлюбленный брат Анатолий, недавно писал со Святой Горы мне, находящемуся в Ските, и просил, чтобы я разъяснил тебе символический смысл облачения египетских монахов, полагая, что не случайно и не без основания оно столь сильно отличается от одеяния остальных людей. И мы охотно сообщили тебе [все] относительно этого, [передав] то, что узнали от святых отцов.

Евагрий начинает свое сочинение о духовном делании с рассмотрения, казалось бы, не такого уж и важного предмета — облачения египетских монахов. Но не оно, столь сильно отличающееся от одежды других людей, интересует Евагрия и Анатолия как таковое, а тот *символический смысл*, который скрывается за этим отличием. Если присмотреться внимательно, то нельзя не увидеть, что каждую деталь облачения Евагрий соотносит с определенной добродетелью или же с противоположным ей пороком. Нельзя также не заметить, что в Прологе перечисляются — правда, в обратном порядке — практически все восемь главных пороков. Более подробно данный вопрос будет рассмотрен далее. Из этих пороков ясно обозначены следующие: гордыня,

тщеславие, нечистота и сребролюбие. Здесь же явно присутствует и гнев, хотя о нем говорится не прямо, а антонимически, со ссылкой на противоположную ему добродетель, кротость. Иными словами, в символизме монашеского одеяния уже содержатся *in nuce*¹ все основные элементы учения о духовном делании, цель которого как раз и состоит в освобождении от пороков.

«Не восхищайся одеянием христианина, но восхищайся благородством его души» (Sent. 22).

Поговорка «одежда красит человека» существует неслучайно: манера одеваться так или иначе выдает взгляды и убеждения человека. Облачение монаха, представляющееся мирским людям странным и несуразным, делает его похожим на пророка: по одежде узнавали пророка Илию (4 Цар. 1:8), а также Иоанна Крестителя (Мф. 3:4).

Однако христианские «пророки» идут дальше своих предшественников: изменение их одежды символизирует коренное изменение всей системы их взглядов, что и показывает далее Евагрий, рассматривая отдельно каждую деталь монашеского облачения. Разрыв с традиционной, присущей «миру сему» манерой одеваться является видимым выражением разрыва с прежними взглядами на мир. Монах одевается не «как все» потому, что он принял решение жить и мыслить не «как все».

В этом отношении он лишь исполняет апостольский завет, обращенный ко всем христианам: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:2). Но делает он это также и символическим образом, то есть следуя примеру пророков.

¹ Вкратце (лат.). — Перев.

[2] Куколь есть символ *благодати Спасителя и Бога нашего* (ср.: Тит. 2:11), лелеющей их младенчество во Христе (см.: 1 Кор. 3:1) и защищающей владычественное начало [души] монахов [от бесов], всегда старающихся нанести удары и раны [им] (см.: Притч. 7:26). Носящие куколь на голове поют со всей доступной им силой: *Аще не Господь созиждет дом и сохранит град, все трудися жидущии и все бде стрегий* (ср.: Пс. 126:1). Таковые гласы [псалмопения] внушают смирение и искореняют гордыню, то есть древнее зло, низвергшее на землю *Денницу, восходящую завтра* (ср.: Ис. 14:12).

Христианин живет уже «не под законом, но под благодатью» (Рим. 6:14). Духовная жизнь, следовательно, есть не что иное, как жизнь в благодати Божией и *под* ней. Куколь, который монахи постоянно носили на голове, символизирует эту благодать, без которой любые человеческие усилия что-либо «создать» остаются тщетными. Будучи величайшим даром, подаваемым Богом человеку в Святом Крещении, благодать защищает христианина от всякого смертного зла, пришедшего в мир после низвержения с неба Архангела², в котором гордыня возбудила безумное желание сделаться равным Богу.

«Не говори: *Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой* (Ис. 14:13–14). Ибо лучше тебе будет, если скажут о тебе: *Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени* (Флп. 2:9)» (In Prov. 25, 6f / Géhin. 301).

Важно отметить, что описание деталей монашеского облачения Евагрий начинает именно с куколя (*koukoullion*), напоминающего детский чепец: покрывая

² O.sp. [XVIII] 8, 10.

голову, в которой помещается ум, это владычественное начало души (*hégémonicon*), куколь постоянно напоминает монаху о добродетели смирения, которую Христос особо выделял среди прочих добродетелей (см.: Мф. 11:29). В «смирении» и «кротости» сердца Евагрий видит проявление любви³. Будучи «утепленным» таким образом, ум начинает непрестанно трудиться над главной поставленной перед ним задачей — служить «проводником» на «путях Господних»⁴. Тогда как гордыня ведет к «ослеплению» ума и удалению от Бога⁵, смирение (или кротость) делается для человека «матерью ведения»⁶.

«Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное (Мф. 18:3), то есть если не стяжаете бесстрастия, то не удостоитесь ведения» (In Ps. 130, 2β).

*

[3] Обнаженность рук являет нелицемерность жития. Ибо тщеславие — ужасно; оно скрывает (см.: Лк. 12:2) и покрывает тенью добродетели, всегда преследуя славу человеческую и изгоняя веру. *Как вы можете верить, — говорит [Евангелист], — когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищете?* (Ин. 5:44). Ведь Благо должно быть избрано ради него самого, а не ради чего-либо иного, ибо если не допустить этого, то тогда побуждающее нас к деланию добра предстанет более ценным, чем [добро] совершившееся, — утверждение столь же нелепейшее, как и высказывание [или мысль] о том, что может быть нечто лучше Бога.

³ Ер. 56.

⁴ In Ps. 24, 4γ.

⁵ См.: In Prov. 2, 17 / Géhin. 23.

⁶ Ер. 27, 2.

Монашеская рубаха из грубого полотна, называемая *kolobion* (буквально: «то, что укорочено»), имела короткие рукава до локтя. В невозможности скрыть руки, являющиеся «символом деятельной жизни»⁷, Евагрий видит средство защиты от всякого лицемерия. Следуя Лк. 12:1 и далее, он заключает, что лицемерие, эта «закваска фарисейская», ловко «скрывает» истинные мотивы наших поступков, ибо под видом любви к добродетели оно ищет лишь «славы от людей» (см.: Мф. 6 и 23). Любовь же (Рим. 12:9), вера (1 Тим. 1:5) и братолюбие (1 Пет. 1:22) должны быть «непритворны».

Но дело не только в том, что лицемерие порождает тщеславие. «Благо» не существует отдельно, само по себе: оно направлено к «изначальному Благу»⁸, к Богу, ибо благ «только один Бог» (Мф. 19:17)⁹. Поэтому стремление к славе человеческой искажает наши отношения не только с ближним, но и с Богом.

«Добродетель тщеславного — жертва сокрушенная и не приносится на алтарь Божий (Лев. 22:22)» (O.sp. [XVI] 7:16).

*

[4] Опять же аналав, крестообразно переплетающий их плечи, есть символ веры во Христа (см.: Кол. 2:5), поддерживающей кротких (см.: Пс. 146:6), сдерживающей всегда то, что мешает им, и позволяющей им действовать беспрепятственно.

⁷ In Eccl. 4, 5 / Géhin. 26.

⁸ K.G. I, 1.

⁹ См. также: О молитве. 33; In Eccl. 1, 13.4–6 / Géhin. 4.

Аналав (*analabos*) представлял собой матерчатую перевязь, которая, спускаясь с шеи, крестообразно перехватывала грудь и, проходя под мышками, стягивала широкую одежду. Евагрий видит в нем не символ креста, как этого можно было ожидать ввиду его формы, а символ «веры во Христа, без которой нельзя угодить Богу»¹⁰ (см.: Евр. 11:6). Используя различные значения глагола *analambano*, от которого и происходит существительное *analabos*, Евагрий находит смысловую связь между верой и «кроткими», которых «поддерживает» Господь: аналав «поддерживает» одежду, подбирая неудобную ее широту.

«Поддерживать кротких» — этими словами Евагрий определяет, хотя и не говорит здесь об этом прямо, сам смысл духовной жизни: отталкиваясь от веры, она расцветает в познании Бога, в познании, к которому Бог — и только Он один — «возносит» кротких¹¹.

«Вместо отец твоих быша сынове твои. —

На место Авраама, Исаака и Иакова и всех тех, кто на протяжении веков угождал Богу своей верой, пришли ученики, а через них и мы все, ставшие их наследниками в вере; мы, которые, как и они, удостоились такого же ведения. Ибо ведение Бога и есть наследство разумной природы» (In Ps. 44, 171α).

*

[5] Пояс, сжимающий их чресла, отражает всякую нечистоту, о чем и возвещается Апостолом: *хорошо человеку не касаться женщины* (1 Кор. 7:1).

¹⁰ Ер. 14.

¹¹ In Ps. 54, 7β и далее.

Кожаный пояс, по которому узнавали еще пророка Илию (4 Цар. 1:8) и Иоанна Крестителя (Мф. 3:4), — это символ целомудрия, поскольку он стягивает почки, в которых заключены чувственные желания¹².

«...Пояса, стягивающие страстную часть души, суть символы духовного делания» (In Prov. 31, 24 / Géhin. 379).

Добровольное безбрачие «для Царства Небесного» (Мф. 19:12) всегда составляло главную черту монашества. Но Евагрий говорит не только о внешнем отречении от брачной жизни.

«У Иеремии сказано: *и ты да не поймешь себе жены на месте сем. Яко сия глаголет Господь о сынех и дочерех, рождающихся на месте сем: смертию болезненною погибнут* (ср.: Иер. 16:1–4). Слово сие на то же наводит, что и Апостол говорит: *оженивыйся человек печется о мирских, како угодити жене... И посягшая жена печется о мирских, како угодити мужу* (1 Кор. 7:33 и далее), если поймем, что у Пророка не о тех только сынах и дочерях, кои происходят от брачной жизни, сказано: *смертию болезненною погибнут*, но о сынах и дочерях, рождающихся в сердце, то есть о плотских помыслах и пожеланиях, так как и они умирают в болезненном, немощном и расслабленном мудровании мира сего, а небесной и вечной жизни не достигают. *Не оженивыйся же*, говорит, *печется о Господних, како угодити Господеви* (1 Кор. 7:32), и творит всегда зеленеющие и бессмертные плоды небесной жизни.

Таков инок, и таким подобает быть иноку, то есть чтоб он, удаляясь от жены, не творил сынов и дочерей в сказанном месте, и не это только, но чтоб был и воином Христовым, не веществолюбивым, свободным от забот, чуждым помышлений и дел многмятежного мира, как

¹² См.: In Ps. 72, 211б.

и Апостол говорит: *никтоже воин бывая обязуется куплями житейскими, да воеводе угоден будет* (2 Тим. 2:4). В сих наипаче да пребывает инок, оставив все вещи мира сего и стремясь к прекрасным и добрым трофеям (победознамениям) безмолвия. Как прекрасен и добр подвиг в безмолвии, как воистину прекрасен и добр! *Иго Его благо и бремя легко* (Мф. 11:30): сладка жизнь, любезно деяние» (R.M. 1–2)¹³.

*

[6] Они имеют и милоть, поскольку всегда носят в теле *мертвость Господа Иисуса* (2 Кор. 4:10), заставляя умолкнуть все неразумные страсти тела и пресекая сопричастием к добру все пороки души. И, возлюбив нищету, они избегают корыстолюбия, как матери идолослужения (см.: Кол. 3:5).

Милоть — это накидка, своего рода плащ из козливой кожи; ее носили пророк Илия (см.: 3 Цар. 19:13) и Иоанн Креститель (см.: Мф. 3:4). В этом предмете одежды, типичном для египетских монахов, Евагрий усматривает целый ряд символов. Поскольку эта кожа получена в результате *умерщвления*, она очевидным образом символизирует мистическую смерть¹⁴, о которой Евагрий говорит:

«Смерть Христа есть таинственное действие, ведущее в вечную жизнь тех, кто надеется на Него в этой жизни (1 Кор. 15:19)» (K.G. VI, 42).

В связи с тем, что речь идет о коже мертвого животного, накидка становится также символом обуздания (а не

¹³ Цит. по: Добротолюбие. Т. 1. С. 590–591.

¹⁴ См.: Монах. 52.

умерщвления!) всех «животных» страстей, «неразумных» по своей природе¹⁵. Действительно, те импульсы, которые «поднимаются»¹⁶ через две неразумные части души, яростную и желательную, присущи нам наравне с неразумными животными, так же как и тело¹⁷. Эти импульсы следует «обуздывать», ибо цель духовного делания в том и состоит, чтобы неразумные части души действовали «в соответствии с природой»¹⁸. Но поскольку помимо «страстей тела» существуют также «страсти души»¹⁹, последние необходимо пресекать «сопричастием к добру» или, как говорит Евагрий, посредством духовной любви²⁰, являющейся сопричастием к Высшему благу, то есть к Богу, Который *есть любовь* (1 Ин. 4:8).

И наконец, поскольку эта накидка из грубой кожи представляет собой одеяние *убогое*, она символизирует, согласно Евагрию, отказ от «матери идолослужения»²¹, сребролюбия, и любовь к нищете.

«Но мы, пожелав гибели сим помыслам, с благодарением будем жить в нищете. *Ничтоже бо внесохом в мир сей: яве, яко ниже изнести что можем. Имеюще же пищу и одеяние, сими довольни будем* (1 Тим. 6:7–8), помня, что сказал Павел: *Корень бо всем злым сребролюбие есть* (1 Тим. 6:10)» (М.С. 23).

¹⁵ См.: К.Г. VI, 85.

¹⁶ См.: Монах. 74.

¹⁷ См.: К Мелании. 41.

¹⁸ См.: Монах. 86.

¹⁹ Монах. 35.

²⁰ Монах. 35.

²¹ Ер. 27, 5.



[7] Жезл древо живота есть всем держащимся ея, и вос-
кланяющимся на ню, яко на Господа, тверда (Притч. 3:18).

Для Евагрия «древо жизни» (Быт. 2:9) — это всегда Христос²².

«Иисус Христос есть древо жизни. Пользуйся Им, как по-
добает, и ты не умрешь вовек» (Sent. 65).

В одном из своих писем Евагрий поясняет, что следу-
ет понимать под словом «пользоваться».

«Вот, пришло время послужить Господу и принести пло-
ды праведности (см.: Флп. 1:11), ибо *от плода правды дре-
во жизни прозябает* (Притч. 11:30) в людях, чистых серд-
цем (Мф. 5:8). Древо это — Христос; Он *осеняет тенью*
всех, кто *томится от жары* (Быт. 31:40) зла» (Ер. 54, 2).

«Жару, возникающую вследствие усердных тру-
дов»²³, может вынести лишь тот, кто очистил свое серд-
це от страстей, тот, в ком произрастает древо жизни,
Христос, Который и «защищает» человека от этой
жары²⁴. Эта тема особенно дорога Евагрию, и он посто-
янно к ней возвращается.

«(Премудрость) — *древо жизни для тех, которые приоб-
ретают ее.* —

После того как Адам преступил заповедь Божию, ему было
запрещено вкушать плоды древа сего (см.: Быт. 3:22), ибо
от плода правды древо жизни прозябает (Притч. 11:30).
[Но Адам *отверг семена праведности*²⁵.] Если древо жиз-

²² См.: K.G. V, 69.

²³ In Prov. 19, 12 / Géhin. 195.

²⁴ Монах. 33 и 54.

²⁵ In Prov. 11, 30 / Géhin. 132.

ни есть премудрость Божия, то понятно, почему ему было запрещено есть от этого древа (см.: Быт. 3:3), ибо *в лукавую душу не войдет премудрость* (Прем. 1:4)» (In Prov. 3, 18 / Géhin. 32).

Используя символический язык Писания, Евагрий хочет сказать следующее: без помощи Христа, Бога Слова, ставшего человеком, невозможна никакая духовная жизнь. Своими силами человек не в состоянии добиться чего-либо на пути духовного делания²⁶. Духовная жизнь состоит в опоре на Христа через подражание Ему²⁷, вплоть до «уподобления»²⁸.

*

[8a] Символом этих вещей, в сжатом изложении нашем, и является монашеское облачение.

Евагрий прямо говорит, что о таком толковании духовного и символического смысла монашеского облачения (*schema*) он узнал от святых отцов²⁹, и у нас нет никаких оснований не доверять его словам. Евагрий жил в очень образованной среде, представители которой, судя по всему, довольно рано стали предаваться размышлениям не только о сущности монашества, но и о значении традиционной монашеской одежды и ее различных частей. Вне всякого сомнения, эти размышления в значительной мере основывались на древней, еще дохристианской, философии александрийской школы (Филон). Как бы то ни было, одежда эта почиталась «святой», причем не только Евагрием.

²⁶ См.: Монах. 33.

²⁷ М.С. 14; см.: Ер. 56, 9.

²⁸ In Ps. 88, 461q.

²⁹ См. также: Пролог [9].

Такое отношение к одежде не может не навести на раздумье и нас, современных людей. К этому облачению, выдававшемуся после пострига, первые монахи относились с величайшим благоговением, особенно к куколю, который они ревностно хранили на протяжении всей своей жизни и снимали лишь тогда, когда подходили к Святой Чаше на Божественной литургии. Более того, этот кусок материи, не имеющий сам по себе никакой ценности, они решительно защищали, в некоторых случаях даже с применением силы, от разбойников и грабителей, которым, как правило, легко, без сопротивления, отдавали все свое скудное имущество. В этом святом облачении они начали свой монашеский путь, в нем же они хотели и закончить его³⁰.

То благоговейное чувство, которое монах испытывал к своему облачению, сравнимо с отношением христианина к белой крещальной рубашке, бережно хранимой до смертного часа, чтобы в первозданной чистоте предстать пред «судом Христовым». Нет, следовательно, ничего удивительного в том, что Евагрий столько внимания уделил библейскому символизму «одежды».

«Все нечистые помыслы, надолго оставаясь в нас по причине страстей, доводят ум до пагубы и гибели...

Сими-то помыслами низвлекаемый, и оный — упоминаемый в Евангелии — окаянный ум отрекся от вечери ведения Христова (см.: Мф. 22:2 и далее). А также и связаный по рукам и ногам, и вверженный *во тьму кромешную*, имел из сих же помыслов сотканное одеяние, которое звавший признал недостойным брачного пира (см.: Мф. 22:11–14). Поэтому брачное одеяние есть бесстрастие разумной души, отвергшейся *мирских похотей* (ср.: Тит. 2:12)» (М.С. 23).

³⁰ См.: *Apophthegmata Patrum Aegyptorum*. Phocas 1.

«Тот, кто не усмирил плоти своей и не *поработил тела своего* (ср.: 1 Кор. 9:27), но ищет плотских наслаждений, не восседает на истинном пиру и не облачится в одеяние света» (Inst. mon. Suppl. 20).

«Одеяние света» или «духовное одеяние»³¹ отсылает нас к «свету Святой Троицы», которым обволакивается мистик в момент своей встречи с Троичным Богом³². Сподобиться этого может лишь тот, кто обрел бесстрастие, символом которого и является монашеское облачение, такое необычное и несуразное в глазах мира сего, как, впрочем, и сам идеал монашеской жизни.

*

[8b] Им соответствуют и речения, повторяемые постоянно святыми отцами: «Чада! Веру укрепляет страх Божий, а его — воздержание. Воздержание делают непоколебимым терпение и надежда, от которых рождается бесстрастие; отпрыском же бесстрастия является любовь, а она есть дверь в естественное ведение, наследниками которого являются богословие и конечное блаженство».

Как мы уже видели, в облачении египетских монахов Евагрия интересует не внешняя сторона, о которой его друг Анатолий был хорошо осведомлен, а *духовное учение*, скрывающееся за символическим смыслом этого облачения. Учение святых отцов, на которое Евагрий еще не раз будет ссылаться, он обобщает здесь в сжатой форме, представляя его как своего рода «лестницу добродетелей». Ее ступени соответствуют различным

³¹ К девственнице. 55.

³² Cent. Suppl. 53.

этапам духовного делания (*praktikè*), о котором и пойдет речь в следующих ста главах.

При ближайшем рассмотрении мы увидим, что «лестница добродетелей» раскрывает смысл последнего стиха 1 Кор. 13, этого «гимна любви»: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше». (Этот стих является ключевым в учении Евагрия о молитве, см.: «Слово о молитве», Пролог.) Впоследствии, ссылаясь на другие послания святого Павла, Евагрий выделит также ведение, которое здесь почти не упоминается. Вера, надежда и любовь вкупе с познанием сотворенной природы, которое при всей своей неполноте все же реально, представляют собой вехи на пути духовного делания³³. Но «любовь», по словам апостола, «из них больше», и Евагрий вторит ему:

«Вера есть начало любви, а конец любви — ведение Бога» (К монахам. 3).

Вера и любовь играют наиважнейшую роль в духовной жизни: вера — как отправная точка в восхождении к Богу, а любовь — как «дверь в естественное ведение». Под ведением понимается опосредованное познание Бога в зеркале Его творений, через которые открывается Сам Творец. Три добродетели, которые святой Павел считает «основополагающими», подкрепляются другими, также имеющими важное значение.

«Отверзите мне врата правды. —

Как открываются врата правды, так открываются и врата благоразумия, мужества и любви. Ибо *вратами* сими ум входит в Царствие Небесное» (In Ps. 117, 198).

«Сия врата Господня, праведнии внидут в ня. —

Пройдя путем деятельных добродетелей, мы окажемся

³³ In Ps. 118, 328.

пред вратами ведения, которое есть созерцание телесных и бестелесных тварей» (In Ps. 117, 20ε).

Из этого ведения Бога, пока еще только опосредованного, но уже доступного человеку, проистекает «богословие» (не путать с научной дисциплиной, имеющей то же название), «мистическое знание Бога», плод близких личных отношений с Ним³⁴. Ведение даруется человеку «в молитве»³⁵, в этот благодатнейший момент его встречи с Богом «без всякого посредника»³⁶.

Встреча человека с Богом «лицом к лицу» (1 Кор. 13:12) достигнет своей наивысшей точки в конце времен, когда Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15:28)³⁷. Это и станет тем самым *эсхатологическим* «конечным блаженством», которое нас ожидает³⁸.

Подчеркивая в своих творениях главенствующую роль любви, Евагрий выражает наиглубочайшую и наиболее богатейшую в духовном отношении мысль: без любви, этого плода бесстрастия, истинное познание Бога невозможно, без любви любое «мистическое прозрение» представляет собой чистую иллюзию, без любви все отчуждается и искажается страстями, проистекающими из себялюбия³⁹. Поскольку «Бог есть любовь», познать ее может лишь тот, кто сам стал любовью.

«Через любовь мы познаём любовь, и через правду мы познаём правду, ибо подобное познается через подобное» (In Ps. 17, 2α).

³⁴ См.: К монахам. 120.

³⁵ См.: О молитве. 61.

³⁶ О молитве. 3.

³⁷ См.: Монах. 2.

³⁸ См.: О вере. VII; In Eccl. 7, 2 / Géhin. 55.1.

³⁹ Sk. 53.

«Плод духовного делания» — избавление от (рабства) страстей, осуществляемое посредством любви⁴⁰, которая открывает человеку доступ к ведению Того, Кто по Своей природе является «изначальной любовью»⁴¹. В этом «святом ведении», выражающем высочайшую степень близости к Богу, заключены «живот» человека⁴² и предвкушение того эсхатологического «покоя», в который введет нас Господь в будущем веке (см.: Евр. 4:1–11).

«Покой Господа означает ведение Его [и кто входит в ведение сие, тот обретает через него покой⁴³]. Он также именуется вечной жизнью. Ибо сказано: Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа (Ин. 17:3)» (In Ps. 94, 11ζαλ).

*

[9] Итак, на настоящее время достаточно сказано о священном облачении и научении старцев. Сейчас приступим к повествованию о жизни, посвященной духовному деланию, и о жизни, посвященной ведению, излагая не все, что мы видели и слышали от старцев, но то, что, согласно их учению, можно говорить другим. Поэтому то, что относится к духовному деланию, мы сжато изложили в сочинении, разделенном на сто глав, а то, что относится к ведению, — в двух других, состоящих из пятидесяти и шестиста глав. При этом мы кое-что утаили, а кое о чем высказались прикровенно, дабы не давать святыни псам и не бросать жемчуга перед свиньями (см.: Мф. 7:6). Но это будет ясно тем, кто следует по стопам старцев.

⁴⁰ Монах. 81 и 84.

⁴¹ Ер. 56, 3 греч.

⁴² In Ps. 62, 4β.

⁴³ In Ps. 94, 11ζ.

В духовной жизни можно выделить три главных этапа: «практический путь» телесных и душевных подвигов, совершаемых посредством «соблюдения заповедей»⁴⁴, и созерцание (*gnôstiké* или *théôrètikè*), которое, в свою очередь, разделяется на познание творения (*physikè*) и познание Творца, богословие (*théologikè*). Первым двум этапам восхождения к Богу Евагрий посвятил пространную трилогию, которую он здесь упоминает. В трилогию входят настоящее сочинение, «Монах», относящееся к духовному деланию, сочинение «Умозритель», похожим образом описывающее созерцательную жизнь, и шесть книг «*Képhalaia Gnostika*», каждая из которых состоит из девяноста «главок» (девяноста, а не ста, как можно было бы заключить из сказанного выше Евагрием). В последнем творении рассматриваются вопросы, связанные с «естественным ведением», или познанием сотворенной природы.

Учение святых отцов, которому следует Евагрий в своей трилогии, он намеренно передает в рамках традиции *disciplina arcana* («тайного учения»), свойственной Библии и древнему христианству. Сразу подчеркнем, что к эзотеризму *disciplina arcana* не имеет никакого отношения. Эта традиция, которую Евагрий перенял у своего учителя Григория Назианзина, отвечает требованию справедливости, согласно которому учения следует излагать «соответственно достоинству каждого»⁴⁵.

«Воистину опасно говорить ложь, но в той же мере опасно бывает говорить и правду тем, кто не желает воспринять ее. Ибо не следует давать святыни псам и бросать жемчуг перед свиньями (ср.: Мф. 7:6)» (In Ps. 118, 115 bis).

⁴⁴ Монах. 81.

⁴⁵ Умозритель. 44.

Почему опасно, Евагрий здесь не поясняет, но в другом своем тексте он пишет:

«Ни духовная *сладость*, ни телесная не *пользует* безумному, ибо первую он топчет ногами своими, будучи свиньей (см.: Мф. 7:6) и другом наслаждений, а вторая, *сладость* телесная, приводит в возбуждение его плоть» (In Prov. 19, 10 / Géhin. 193).

Эта духовная сдержанность, учитывающая способность слушателей к восприятию сокровенного, применима не только к спекулятивному богословию⁴⁶ или тайнам Священного Писания, но и к практическим аспектам духовной жизни⁴⁷ — этому Евагрий научился у своего наставника в монашеской жизни Макария Александрийского⁴⁸. Строгость в отношении «неразумного разглашения» знаний обусловлена не только заботой о тех, кто может «преткнуться о них»⁴⁹, но и следующим соображением: есть вещи, о которых не подобает говорить тем, кто не прошел «пути»; тем же, кто шествует по нему со смирением, они обязательно откроются.

Итак, будем помнить о том, что не всякое знание постигается посредством чтения книг. Есть знания, усвоить которые можно только опытным путем. Наши же комментарии — это всего лишь скромное пособие для тех, кого интересует *практика* духовной жизни.

⁴⁶ См.: Умозритель. 27.

⁴⁷ См.: М.С. 16; Ant. IV, 72.

⁴⁸ См.: М.С. 27.

⁴⁹ См.: Умозритель. 48.

Практический трактат.

Сто глав

Предисловие

В некоторых рукописях первую главу предваряют «Наставления переписчикам», которые, по всей видимости, также принадлежат перу Евагрия. В этих наставлениях Евагрий говорит не только о том, как добросовестный переписчик, каковым был и сам понтийский монах¹, должен подходить к копированию его сочинений, но и о том — что намного важнее для современного читателя, — как следует читать «Сто глав».

«Умоляю братиев, которым попадетсЯ в руки книга сия и которые пожелают переписать ее, не приставлять одну главу к другой и не располагать на одной строке конец законченной главы и начало главы следующей, но каждую главу начинать отдельно, в соответствии с разделением, которое мы также обозначили цифрами. Таким образом будет соблюден порядок глав, и ясной станет изложенная в них мысль».

Данному принципу Евагрий остается верным во всех своих сочинениях. Каждая из глав представляет собой отдельную единицу и при чтении именно так и должна восприниматься. На примере «Слова о молитве» (113/114) видно, к каким изменениям смысла может привести несоблюдение этой рекомендации.

¹ См.: Н.Л. 38.

Хотя подзаголовки (в тех случаях, когда они даются Евагрием) и указывают на наличие некоторой структуры, отдельно взятые главы не составляют вместе последовательного текста, как это бывает в систематических изложениях. И это несмотря на то, что в ряде сотниц усматривается построение структуры при помощи цифр. Такое построение весьма важно для понимания текста, но никогда не выдержано от начала и до конца. В том же «Слове о молитве» можно распознать небольшие, состоящие из трех или четырех глав группы, в которых, как правило, акцентируется последняя глава. В сочинении «*Képhalaia Gnostika*» порой прослеживается «красная нить», если, например, рассматривать вместе главы 3, 6, 9 и т.д.

Творение «Монах», как и другие сочинения, о которых мы упомянули выше, относится к категории книг, предназначенных для «размышления». При этом следует иметь в виду, что для глубокого осмысления каждого из отдельно взятых текстов необходимо раскрыть их связь между собой и разглядеть в них тайное, внутреннее единство.

Глава 1

Христианство есть учение Спасителя нашего Иисуса Христа, состоящее из деятельного, естественного и богословского любомудрия.

Это трехчастное, типично евагрианское определение помещается в самом начале творения «Монах». Евагрий дает его, однако, не для того, чтобы определить тему своего сочинения и «ее рамки», а, скорее, для того, чтобы с нескольких точек зрения обозначить самый главный предмет. Примечательно, что Евагрий начинает свое сочинение не с определения *духовного делания* (*praktiké*), как этого можно было ожидать (определение это будет дано лишь в гл. 78), а с определения *христианства*. Духовность имеет отношение не только к монашествующим, но и ко всем христианам вообще. И хотя по понятным причинам сочинения Евагрия адресованы преимущественно инокам и даже отшельникам, у него никогда не было намерения создать какое-то особое, предназначенное только для них учение.

Определение *христианства*, которое Евагрий дает в настоящей главе, разъясняется в отрывке из послания, написанного им в Константинополе еще до монашеского пострига. Здесь мы также видим трехчастное деление:

«Так ядущий Меня жить будет Мною (Ин. 6:57). Ведь мы едим Плоть Его и пьем Кровь Его, становясь общниками Слова и Премудрости благодаря Вочеловечению и воспринимаемой чувствами жизни [Его]. *Плотью* и *Кровью* Он назвал все таинственное Пришествие Свое и явил [нам] учение Свое, состоящее из *духовного делания* (*praktiké*), *естественного* [созерцания] (*physiké*) и *богословского* [любомудрия] (*théologiké*), которым душа

питается и постепенно готовится к созерцанию сущих [вещей]» (О вере. IV, 15).

Христианство являет собой основу всякой духовной жизни, вмещаая в себя всю полноту того, что было открыто нам в воплощении Логоса, во Христе. Эта мысль чрезвычайно важна для Евагрия. Он повторяет ее неоднократно и в разных формах.

«Плоть Христова есть деятельные добродетели, и едящий Ее (Ин. 6:54) станет бесстрастным» (К монахам. 118).

«Кровь Христова есть созерцание тварных вещей, и пьющий Ее умудрится Ею» (К монахам. 119).

«Грудь Господня есть ведение Бога, и припадающий к ней станет богословом» (К монахам. 120).

Духовное делание (*praktiké*), именуемое также этикой (*éthiké*)¹, представляет собой «духовный метод, очищающий страстную часть души»² и ведущий человека к бесстрастию³, которое является естественным «здоровьем души»⁴. Здоровье это приобретаетса «соблюдением заповедей»⁵, а также упражнением в добродетелях, которое, собственно, и составляет духовную практику. О том, что Евагрий понимает под «естественным созерцанием» (*physiké*) и «богословским любомудрием» (*théologiké*), говорится в двух следующих главах.

¹ In Prov. 1, 1 / Géhin. 2.

² Монах. 78.

³ См.: Монах. 81.

⁴ Монах. 56.

⁵ Монах. 81.

Глава 2

Царство Небесное есть бесстрастие души, совокупное с истинным ведением сущих.

В двух, по сути дела, синонимичных выражениях — «Царство Небесное» и «Царство Божие» — Евагрий, подобно другим отцам, видит скрытый намек на два разных, согласно святому Павлу, аспекта Домостроительства спасения (1 Кор. 15:24–28), а именно: осуществление этого Домостроительства во Христе, что позволяет Евагрию говорить о «Царстве Христовом», и его завершение в Отце, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

«И не за иное что считайте, братия, Царство Небесное, как за истинное постижение сущих [вещей], которое Божественное Писание именует *блаженством*. Ибо если Царство Небесное *внутри вас есть* (ср.: Лк. 17:21), а во внутреннем человеке не образовывается ничего, кроме созерцания, то, следовательно, Царство Небесное есть созерцание» (О вере. XII, 37).

Однако причастниками этого блаженства смогут стать только те, кто достигнет бесстрастия в чистоте своего сердца, как об этом говорится в настоящей главе. Далее Евагрий развивает эту мысль:

«Ныне мы зрим лишь тени этого [Царства], как в зеркале (1 Кор. 13:12), а потом, освободившись от земного тела сего и облачившись в нетленное и бессмертное (см.: 2 Кор. 5:1–4), увидим первообразы Его. Увидим, если, конечно, жизнь свою направим по прямому [пути] и будем печься о правой вере, без которой не узрим Господа (см.: Евр. 12:14). Ведь сказано: *В злохудожну душу не внидет премудрость, ниже обитает в телеси повиннем греху* (Прем. 1:4)» (О вере. XII, 37).

Это и есть «естественное созерцание» (*physiké*), или знание природы вещей, — знание пока еще, конечно, неполное и смутное, но все же «верное». Теперь в зеркале «сотворенных природ»¹ мы видим «вещи в себе», а потом, когда завершится Домостроительство спасения, нам откроются их первообразы. «Теперь» находится под знаком Христа, воплотившегося Слова, что позволяет Евагрию говорить о «Царстве Христовом» как о полноте «материального ведения»², поскольку областью этого ведения является чувственно воспринимаемая материальная реальность, которая, вместе с тем, есть «образ» реальности нематериальной, духовной³.

«Царство Небесное» (или «Христово») не прейдет никогда, но полноты своей достигнет тогда, когда «будет Бог (Отец) все во всем» (1 Кор. 15:28). Будучи «все во всем», Отец пребывает в Сыне и в Святом Духе⁴. Вот почему обращение к Богу Отцу «Да приидет Царствие Твое» Евагрий считает возможным применять и к Единородному Сыну⁵, «Единство и Единичность»⁶ Которого, то есть Божественное внутритроичное бытие «само в себе», мы будем созерцать потом. Пока же человек, «руководимый сродными его миру телами», способен постигать лишь «действия Творца»⁷.

¹ К.Г. II, 1.

² О вере. VII, 23.

³ См.: К Мелании. 5 и далее.

⁴ К Мелании. 22, 31.

⁵ О молитве. 59.

⁶ О вере. VII, 23.

⁷ См.: О вере. VII, 23.

Глава 3

Царство Божие есть ведение Святой Троицы, сосуществующее и распространяющееся вместе с внутренним устройством ума, а также выходящее за пределы *нетления* (Прем. 2:23) его.

Эта мысль, выраженная в довольно-таки загадочной форме, разъясняется в творении Евагрия «*Képhalaia Gnostika*», которое посвящается в основном естественному созерцанию (*physikè*), но, вместе с тем, затрагивает и богословие (*théologikè*), что неудивительно, поскольку естественное созерцание и богословие, собственно, и составляют знание, или ведение (*théôrètikè*). «Ведение» Троичного Бога (а не какого-то безличного божества), будучи наивысшим проявлением личностного единения с Ним (см.: Ин. 17:3), «сосуществует» с умом (во времени):

«...воистину оно пребывало в Творце изначала и проявилось вместе с природой, которую оно сопровождало» (К.Г. II, 3).

Ум «нетленен» (*aphthartos*), ибо он есть «образ» (*eikôn*) Божий (см.: Прем. 2:23). Кроме того, несмотря на свою тварность, он нематериален¹ и бестелесен², как и Сам Бог. Ведение Святой Троицы выходит за пределы «нетления» ума, созерцающего тварный мир со времени его создания³, поскольку оно «предшествует всякому естественному созерцанию»⁴.

¹ К.Г. I, 46; О молитве. 119.

² М.С. г.л. 24.

³ См.: К.Г. III, 33.

⁴ К.Г. II, 3.

В «Царстве Божиим» Отца, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28), «при посредничестве Его Сына и Духа»⁵ ум вновь обретет то единение с Отцом, которое он имел в начале, но потом утратил по собственной вине. Однако этот «блаженный конец» превзойдет — причем намного — то, что было в «начале»: тогда неустойчивый по своей первозданной природе ум приобретет устойчивость и сподобится вечного и блаженного единения с безначальным и неизменным Троичным Богом⁶.

Так Евагрий понимает «конечное блаженство», к которому и должно привести «богословие»⁷. В условиях земного существования сподобившийся благодати человек становится причастником этого грядущего блаженства через свою личную встречу с Богом, без всякого посредника⁸, в боговедении (*théologia*). «Местом» этой встречи является молитва истинная и духовная, то есть совершаемая «в духе и истине», благодаря которой человек получает по благодати доступ к Отцу в Духе и Сыне⁹. Это и дает Евагрию основание сказать:

«Если ты богослов, то будешь молиться истинно (см.: Ин. 4:23), а если истинно молишься, то ты — богослов» (О молитве. 61).

⁵ К Мелании. 31.

⁶ См.: К Мелании. 62 и 63.

⁷ Монах. Пролог [8].

⁸ О молитве. 3.

⁹ О молитве. 59.

Глава 4

Если кто-нибудь что-то любит, то этого он, разумеется, добивается и борется, чтобы получить его. Всякое же наслаждение начинается с желания, а желание порождается чувством, ибо лишенное чувства свободно и от страсти.

Любить, добиваться и бороться — так, «в соответствии с природой», действуют три начала души: разумное, желательное и яростное. Эту мысль Евагрий разовьет в главе 86. Здесь же речь идет о возможных отклонениях и причинах этих отклонений. Из истории искушения, изложенной в Книге Бытия, Евагрий знает, что любое желание, имеющее целью получить наслаждение, связано с чувственным восприятием.

«И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание» (Быт. 3:6).

Нет чувственного восприятия — нет и страсти¹. Две неразумные части души — желательная и яростная — позволяют нам вступать в отношения с чувственной и материальной реальностью опосредованным образом, через наше тело, которое имеет ту же природу, что и весь тварный мир. То, что не воспринимается органами чувств — божественные «причины» (*logoi*), — свободно от страстей. Более того, знание «причин» (*logoi*) скорбей и искушений «дает простор» душе², видение этих причин ставит ее «на просторном месте»³. Незнание же их указывает на неспособность души к «различению

¹ Монах. 38.

² In Ps. 4, 2β.

³ In Ps. 30, 9ς.

духов»⁴. Добродетель и знание «освобождают» разумную часть души⁵, и наоборот — утрата знания всегда означает «пленение»⁶. Вот почему во время молитвы ум, пребывая в «совершенном нечувствии»⁷, должен сохранять себя свободным от всего чувственного. Ибо Бог не может восприниматься чувственно⁸, и, когда мы «созерцаем» Его, все чувственное отступает от нас⁹.

Говоря об этом, Евагрий отнюдь не пытается демонизировать чувственную реальность¹⁰, что было бы кощунственным по отношению к Творцу¹¹! В этой чувственной реальности как таковой нет никакого зла; она хороша, как и Сам Творец (см.: Быт. 1:31). Не исходит зло и из двух неразумных частей души. Оно является исключительно результатом их «противоестественного употребления»¹², которое проистекает из «человеконенавистного услаждения», порождаемого нашим «свободным произволением»¹³.

Евагрий не выносит каких-либо оценочных суждений, а лишь констатирует объективный факт. Проблема в наших отношениях с чувственной реальностью обусловлена нашей склонностью ко злу. Решение этой проблемы зависит, однако, от нашей внутренней установки¹⁴.

⁴ In Ps. 141, 5β.

⁵ In Ps. 5, 19 / Géhin. 65.

⁶ In Ps. 13, 7ζ.

⁷ О молитве. 120.

⁸ In Ps. 140, 2α.

⁹ In Ps. 126, 2γ.

¹⁰ In Ps. 145, 8β.

¹¹ См.: In Ps. 143, 7ε.

¹² К.Г. III, 59.

¹³ М.С. 19.

¹⁴ Монах. 6.

Глава 5

Против отшельников бесы борются сами, а против тех, кто добивается добродетели в киновиях и братствах, они вооружают наиболее нерадивых из братий. Но вторая брань намного легче первой, потому что на земле нельзя найти людей, которые были бы более жестокими, чем бесы, или таких, кто может воспринять сразу все их коварство.

В зависимости от того, в каких условиях живет человек — в одиночестве или среди людей, — брань, которую он ведет, принимает одну из двух четко различимых форм, при том что в обоих случаях ему приходится бороться с одним и тем же врагом. Различие между двумя этими формами определяется отношением к материальным вещам, которые приводят в движение страсти¹. Одну из них Евагрий называет «материальной», а другую — «нематериальной»². Материальная брань, которая непосредственно связана с тем, как человек относится к вещам³, касается в первую очередь «мирских людей». Монахи же, отрeksiвшиеся от обладания каким-либо имуществом, в основном имеют дело с «помыслами»⁴, возникающими в уме в виде представлений или воспоминаний о вещах⁵. Поскольку в мысли согрешить легче, чем на деле⁶, очевидно, что нематериальная брань намного тяжелее брани материальной⁷.

¹ Монах. 38.

² Монах. 34.

³ См.: Sk. 15.

⁴ Sk. 16.

⁵ Монах. 48.

⁶ Монах. 48.

⁷ Монах. 34.

Но в данной главе затрагивается и еще один важный аспект. Говоря о монашествующих вообще, Евагрий проводит различие между отшельниками и теми, кто подвизается в киновиях или небольших общинах, именуемых *синодиями*⁸.

Отшельника отличает то, что он лишен не только вещей, но и регулярных контактов с другими людьми; это, в частности, избавляет его от случающихся в жизни общины конфликтов, подчас весьма тягостных. Но значит ли это, что пребывание в пустыне, вдали от «нерадивых братий», ставит его в какое-то привилегированное положение? Вовсе нет! Наоборот: мстительные бесы нападают на него непосредственно, в неприкрытом виде. Конечно, и люди могут уподобиться бесам⁹, особенно в состоянии гнева.

«Когда мы только формируемся в материнской утробе, то живем жизнью растений. Когда рождаемся, то живем жизнью животных. А когда становимся взрослыми, то живем либо жизнью Ангелов, либо жизнью бесов. Причина первой жизни — одушевленная природа, второй — чувствование, а третьей — наша склонность к добру или ко злу» (К.Г. III, 76).

Но такие «бесы» — ничто по сравнению с одержимыми лютой злобой падшими духами. Именно с этой лютой и неприкрытой злобой и сталкивается живущий в одиночестве отшельник, особенно по ночам. Творения Евагрия изобилуют описаниями бесовских нападе-

⁸ *Синодия* (от греч. *sin* — «вместе» и *hodos* — «путь») — «согласие, единство». Это неинституцированное сообщество монашествующих, небольшая группа друзей-единомышленников, которые «путешествуют вместе» в духовном смысле, то есть идут «по стопам святых отцов». — *Перев.*

⁹ См.: Ер. 56, 4.

ний, нередко вызывающими ужас. К этому мы еще вернемся, а пока ограничимся двумя примерами, которые дают представление о том, что во время этих нападений переживает отшельник.

«Дошло до нас, что одному из святых, когда он молился, лукавый противоборствовал настолько, что стоило ему простереть руки, как лукавый преображался в льва и, встав прямо на задние лапы, поднимал передние, вонзая когти в бока подвижника и не отступая, в ожидании, что тот отпустит руки. Но святой никогда не ослаблял рук, не завершив обычной молитвы своей» (О молитве. 106).

Евагрий, скорее всего, был лично знаком с Иоанном, которого называли Малым (*Colobos*). Иоанн подвизался в Скитской пустыне; о нем же повествует и следующий текст.

«Таковым же был, как мы знаем, и Иоанн Малый, а лучше сказать, наивеличайший монах, безмолвствовавший в яме. Вследствие своего постоянного сопребывания с Богом он оставался неподвижным, когда бес, в виде дракона, обвинялся вокруг него, кусал плоть его и рыгал в лицо его» (О молитве. 107).

Даже тогда, когда демоны, как дикие звери, нападают на человека и изъязвляют все его тело¹⁰ или же когда они пытаются привести его в ужас жуткими видениями¹¹ — отметим, что Евагрий знал об этом не только понаслышке¹², но и на собственном опыте испытал подобное¹³, — опытный боец не обращает на них ни малейшего внимания и относится к ним с полным

¹⁰ О молитве. 91.

¹¹ О молитве. 92.

¹² Ant. IV, 36.

¹³ Vita. Н.

презрением¹⁴. Новоначальным, как правило, не приходится вступать в такие «рукопашные» бои, а вот для «духовных учителей» это дело обычное¹⁵.

В творении «Монах» говорится в основном о нематериальной брани, то есть о борьбе с «помыслами», «лицом к лицу». Для монахов, подвижающихся в «киновиях и братствах», Евагрий написал другое сочинение, «Зерцало иноков и инокинь», состоящее из 137 глав и посвященное главным образом различным сторонам жизни в общине, а также отношениям между монахами и мирянами.

¹⁴ О молитве. 99.

¹⁵ О молитве. 139; см. также: Монах. 63.

*О восьми помыслах***Глава 6**

Есть восемь основных помыслов, которыми объемлются все другие помыслы. Первый помысел — чревоугодия, а за ним следует помысел блуда; третий — сребролюбия; четвертый — печали; пятый — гнева; шестой — уныния; седьмой — тщеславия, а восьмой — гордыни. От нас не зависит то, чтобы все эти помыслы досаждали или, наоборот, не тревожили нас; однако от нас зависит то, чтобы они задерживались или, наоборот, не задерживались в нас, чтобы они приводили или не приводили в движение страсти.

Определив в пяти вводных главах богословские основы духовного делания (*praktikè*), Евагрий переходит к рассмотрению «помыслов», ибо с ними, по сути дела, и связана брань, которую ведет монах¹. Чем она обусловлена? Используя термины «бес», «страсть» и «помысел» для обозначения одной и той же реальности, Евагрий тем не менее проводит четкое различие между ними. Бесы — это падшие духи, которые постоянно искушают нас, пытаясь возбудить в нас страсти². Но, поскольку зло не имеет собственного бытия, будучи всего лишь искажением добра, своей цели бесы могут достичь только посредством искажения природы сотворенного мира — как той, что находится вне нас, так и той, что внутренне нам присуща³. Различные впечатления, создаваемые в нашем уме сотворенными предметами или возникающие в нем из самой нашей

¹ Ant. Prol.

² Монах. 24.

³ In Ps. 145, 8β.

природы⁴, становятся под внушением бесов соблазнами, (лукавыми) помыслами, из которых — через наше свободное произволение⁵ — рождаются «страсти». Но если «помысел» бывает, как правило, более или менее скоротечным, то «страсть» укореняется в разумной душе как «дурной навик» (*hexis*), «вследствие которого душа выбирает преходящие наслаждения и презирает вечное и нетленное»⁶.

«Навик», однако, не есть некая константа. Человек — существо «восприимчивое» как к добру, так и ко злу. Один навик может быть заменен другим⁷. Цель духовного делания как раз и состоит в том, чтобы дурной навик к страсти заменить на добрый навик к добродетели⁸.

Подчас, в соответствии с числом искушений Христа в пустыне (Мф. 4:1–11)⁹, Евагрий сводит «восемь помыслов» к трем — чревоугодию, сребролюбию и тщеславию. Однако вне зависимости от числа эти «всеобъемлющие» помыслы имеют общий корень — «себялюбие» (*philautia*)¹⁰, которое Евагрий справедливо называет «вселенской ненавистницей», поскольку такая любовь отчуждает от себя все вокруг и распространяется лишь на собственное эго.

Борьба против помыслов присуща всем людям. Подвергаться искушениям — это не грех (Евагрий делает такой вывод, исходя из евангельского эпизода,

⁴ Ер. 55, 2.

⁵ См.: М.С. 19.

⁶ In Ps. 143, 4β.

⁷ См.: К Мелании. 32.

⁸ См.: Монах. 70.

⁹ Ер. 6, 3; 39, 3; см. также: М.С. 24.

¹⁰ Sk. 53.

повествующего об искушениях Христа). А вот какое действие возымеют лукавые внушения — укоренятся они в человеке или не укоренятся, возбудят они в нем страсти или не возбудят, — это всецело зависит от самого человека.

«Согреяся сердце мое во мне. —

Когда бес гнева нападает на нас, возможно для нас не поддаться гневу, но невозможно, вероятно, *не разгореться огнем»* (In Ps. 38, 4β).

Грех порождается согласием¹¹ нашей свободной воли, склонной ко злу. Но, как отмечает Евагрий, уступать притягательной силе греха можно по-разному.

«Грешник — это тот, кто согрешает из-за сладострастия или распушенности; порочный же человек — это тот, кто осознанно совершает зло» (In Ps. 9, 361θ).

Поскольку все грехи проистекают из страстных помыслов¹², именно с последних и надо начинать борьбу, чтобы не сбиться с пути духовного делания (*praktikè*).

«Лукавые помыслы суть *тенеты*, при помощи которых демоны улавливают душу и мешают ей вступить на путь Того, Кто сказал: *Я есмь путь* (Ин. 14:6)» (In Ps. 118, 61κα).

Именно поэтому Писание и призывает нас не медлить на месте (см.: Притч. 9:18), то есть не задерживаться в лукавых помыслах, ибо никто не может «взять себе огонь в пазуху, чтобы не прогорело платье его»¹³, как замечательно говорит об этом Соломон (Притч. 6:27).

«Не держи скорпиона на груди, а лукавого помысла — в сердце своем» (К монахам. 58).

¹¹ Монах. 75.

¹² In Ps. 17, 38–39κα.

¹³ In Prov. 9, 18 / Géhin. 115.

Предупреждение не задерживаться при встрече со злом Евагрий усматривает в словах Христа.

«*Живый поцелуй* (см.: Притч. 27:6) ума есть страстное представление о чувственном предмете. Посему Господь и велит ученикам Своим *никого не приветствовать* на дороге (ср.: Лк. 10:4), ведущей к добродетели» (Sk. 7).

Глава 7

Помысел чревоугодия внушает монаху поскорее отступить от подвижничества: он представляет иноку его больной желудок, печень, селезенку или же описует водянку, а также иные продолжительные болезни, указывая на недостаток необходимых вещей и на отсутствие врачей. Часто он возбуждает воспоминания о тех братьях, которые подверглись подобным страданиям. Бывает и так, что он побуждает пострадавших подходить к постникам и рассказывать о своих несчастьях, которые якобы случились вследствие излишнего подвижничества.

Евагрий представляет восемь помыслов в одном и том же порядке; исключение составляют помыслы печали и гнева, которые иногда меняются местами. Они тесно «сплетены» между собой¹; при этом, однако, нельзя не заметить, что страсти перечисляются Евагрием в порядке их постепенного утончения.

Перечень начинается с наиболее грубых чувственных страстей или страстей тела², каковыми являются чревоугодие и блуд, присущие новоначальным, и заканчивается страстями души, тщеславием и гордыней, которые «сопутствуют тем, кто легко преуспевает [в духовном делании]»³. Но крайности соприкасаются, как о том свидетельствует история «падения», причиной которого стали чревоугодие и гордыня:

«Пожелание снеди породило преслушание, а усладительное вкушение изринуло из рая⁴» (O.sp. [I] 1, 10).

¹ См.: Монах. 50.

² Монах. 35.

³ Монах. 13.

⁴ См.: Умозритель. 3.

Гордыню Евагрий называет «древним злом»⁵ и «первым дьявольским порождением»⁶.

В этой главе и далее он рассматривает конкретные проявления искушений, подробное описание которых дается в его творении «Antirrhètikos». Но если в «Монахе» Евагрий говорит об исключительно воображаемом страхе заболеть из-за строгих ограничений в отношении и так уже скудного питания, в «Antirrhètikos» он не скрывает, что при постоянном воздержании многократно усиливается соблазн нарушить правило, в который искустель всячески стремится вовлечь постника.

Термин *gastrimargia* переводят обычно как «чревоугодие». Этимологически *gastrimargia* означает «неистовство или развязывание чрева». Слово «обжорство» более точно передает этот смысл. Примеры, приводимые Евагрием в «Antirrhètikos», указывают на то, что речь идет о некоей форме булимии, при которой чрево в буквальном смысле «берет бразды правления в свои руки».

⁵ Монах. Пролог [2].

⁶ М.С. 1.

Глава 8

Бес блуда принуждает разжигаться похотью к различным телам и наиболее сильно нападает на тех, которые живут целомудренной жизнью, дабы они, подумав, будто ничего не добились этим, прекратили воздержание. И, оскверняя душу, этот бес склоняет ее на постыдные дела, заставляет ее говорить некие срамные слова и как бы слушать в ответ таковые же, словно все происходит на самом деле и зримым образом.

Чревоугодие и блуд тесно связаны между собой¹; оба эти помысла возникают в результате утраты контроля над телом. Ставшее притчей во языцех женоненавистничество древних отцов не удивит того, кто читал «Достопамятные сказания об отцах-пустынниках» и знает о том, с какой легкостью монахи и монахини побеждались грехом плоти.

«Воззрение на женщину — ядовитая стрела, уязвляет душу, вливает в нее яд и, чем продолжительнее, тем большее производит загноение» (O.sp. [IV], 2, 6).

На самом деле враждебность по отношению к женскому полу не направлена на женщину как таковую: будучи, как и мужчина, творением Божиим, женщина не является для мужчины препятствием на пути к спасению². Речь, скорее, идет о здоровой самооценке, о признании собственной уязвимости.

«Подойди лучше к горящему огню, нежели к юной женщине, когда и сам ты юн, потому что, приблизившись к огню и почувствовав боль, тотчас отскочишь прочь, а разнежась от женских речей, не вдруг отойдешь» (O.sp. [IV], 2, 10).

¹ М.С. 1; O.sp. [IV], 2, 1 и далее.

² In Ps. 145, 8β.

Евагрий призывает к такой же строгости в отношениях с противоположным полом и дев, посвятивших себя Богу, причем не только по соображениям религиозным, имеющим отношение к вере во Христа и любви к Нему³, духовным, связанным с молитвенной практикой⁴, или этическим⁵, но и по причинам, касающимся вероучения. Ибо видел он «мужей, растлевающих дев [еретическими] догматами и делающих тщетным их девство»⁶.

Учитывая ту мощь, с которой плотские соблазны обрушиваются на людей, можно было бы заключить, что молодой человек просто не в состоянии противостоять вожделению плоти⁷ и что, стало быть, он не виноват в своих проступках⁸. В подобного рода размышлениях Евагрий улавливает скрытый грех гордыни: мы бы все равно согрешили, помимо нашей воли, и, следовательно, осуждение, которому Бог подвергает нас за это, нельзя считать справедливым⁹. Нет нужды распространяться далее о силе блудных искушений, доходящих порой до галлюцинаций. В своем творении «*Antirrhetikos*» Евагрий дает множество примеров — для иного читателя, пожалуй, даже слишком откровенных, — описывающих это общее для всех людей явление.

О способах врачевания данного недуга говорится в главе 17.

³ К девственнице. 7.

⁴ К девственнице. 6.

⁵ К девственнице. 44 и 46.

⁶ К девственнице. 54.

⁷ Ant. II, 4.

⁸ Ant. II, 5.

⁹ Ant. VIII, 16.

Глава 9

Сребролюбие внушает мысль о долгой старости, немощи рук, неспособных уже трудиться, будущем голоде и болезнях, скорбных тяготах бедности и о том, сколь постыдно принимать от других все необходимое.

Сребролюбие может проявляться в самых разнообразных формах¹. Этот порок считается «корнем всех зол» (1 Тим. 6:10)², «матерью идолослужения»³, качеством «языческим», «совершенно чуждым христианину». Сребролюбие свойственно «язычникам и неверным, отвергающим Владычный Промысл и отрицающим Создателя»⁴.

«Кто хочет истребить страсти, тот пусть исторгает корень, а пока остается сребролюбие, не сделаешь себе пользы, отсекая ветви, потому что, если и будут отсечены, скоро опять вырастут» (О.sp. [VII], 3, 2).

Помысел сребролюбия облекается, как мы уже отметили, в различные формы и проявляется не только в обеспокоенности (не лишенной, впрочем, оснований) по поводу надвигающейся старости (см. выше). Всем этим проявлениям сребролюбия присуща одна черта, а именно болезненный эгоизм, которому подчинено все, вплоть до отношения к людям⁵, включая тех, о ком мы должны заботиться⁶. Примером такого подчинения

¹ См.: М.С. 22.

² М.С. 23.

³ Монах. Пролог [6].

⁴ М.С. 5.

⁵ Ant. III, 3, 5 и далее.

⁶ Ant. III, 4, 6, 8 и далее.

может служить «бесполезное рачение» в работе⁷. Стремление к обладанию материальными благами, воспринимаемому как символ «безопасности», превращается в идолопоклонство⁸.

О средствах врачевания этой страсти говорится в главе 18.

⁷ Ant. III, 29; O.sp. [VIII] 3, 12.

⁸ См.: O.sp. [VIII] 3, 14.

Глава 10

Печаль иногда возникает при лишении желанного, а иногда следует за гневом. В первом случае она происходит так: сначала душой завладевают некие помыслы, заставляющие ее вспоминать о доме, родителях и прежней жизни. Когда они видят, что душа не противится им, но следует за ними и расслабляется мысленными наслаждениями, тогда хватают ее и погружают в печаль, вызванную сознанием того, что прежнего нет и не может быть в настоящей жизни. И несчастная душа, насколько она расслабляется первыми помыслами, настолько же подавляется и смиряется вторыми.

О том, что печаль следует за гневом, Евагрий говорит и в другом месте:

«Печаль же есть унылость души и бывает следствием гневных помыслов. Раздражительность есть пожелание отмщения, и неуспех в отмщении порождает печаль» (O.sp. [XI] 5, 1).

В сущности, речь идет о неудовлетворенном желании, как пишет об этом далее Евагрий:

«Печаль бывает следствием неудачи в плотском пожелании» (O.sp. [XI] 5, 10).

На примере нашей привязанности к дому, родителям и друзьям становится понятным, как это происходит. Бес гнева создает в нашем уме образы близких, родителей и друзей, которые якобы подвергаются оскорблениям или дурному обращению...¹ Не имея возможности отомстить обидчикам, человек испытывает горечь, как мы об этом уже говорили. Подобную же тактику

¹ М.С. 16.

применяет и бес печали. Он являет отшельнику сродников его больными или подвергающимися опасностям либо на земле, либо на море...² Бес печали нападает на человека, используя те способы, которые в наибольшей степени соответствуют его темпераменту. Тем не менее печаль и причиняемая ею скорбь не всегда дело рук лукавого. Как и святой Павел (2 Кор. 7:10), Евагрий различает два вида печали:

«Печаль достойна осуждения, когда она проистекает из неудовлетворенного пожелания тленного наслаждения, но она же достойна похвалы, когда бывает следствием неудовлетворенности в стремлении к добродетели или Богопознанию» (In Prov. 25, 20a / Géhin. 313).

Второй вид печали связан с той утратой, которую понесли люди по собственной вине. Такая печаль побуждает их обратиться, дабы вновь сделаться достойными того, что они потеряли. Приводимый ниже текст уточняет, как эти два вида печали соотносятся друг с другом.

«Все демоны учат душу сластолюбию. Один демон печали не берется делать это, даже расстраивает помыслы об удовольствиях, уже привзошедших в душу, пресекая в ней и иссушая печалью всякое наслаждение, так как *мужу же печальну засышут кости* (Притч. 17:22). Нападая умеренно, демон сей делает отшельника благоискусным, потому что убеждает его не терпеть ничего мирского и избегать всякого удовольствия. Когда же нападает с большим ожесточением, тогда порождает помыслы, которые советуют отшельнику извести душу свою или понуждают его бежать далеко от места. Сие помыслил и потерпел некогда и святой Иов, тревожимый сим демоном, ибо сказал: *Аще бы возможно было, сам бых себе убил, или молил бых иного, дабы ми то сотворил* (Иов 30:24). Сего-то демона

² М.С. г.л. 28.

символом служит ехидна, этот зверь, которого яд, данный в малом приеме, делает недействительными яды других зверей, неумеренно же принятый убивает принявшее его живое существо. Сему демону предал Павел учинившего беззаконие в Коринфе, потому и пишет к коринфянам, говоря: *тщательно утвердите к нему любовь, да не како многою скорбию пожерт будет таковый* (2 Кор. 2:8, 7).

Но этот мучающий людей дух может сделаться для них и добрым снабдителем покаяния. Почему и Иоанн Креститель уязвляемых сим демоном и прибегающих к Богу называл рождениями ехидны, говоря: *Кто сказал вам бежати от будущего гнева? сотворите убо плод достоин покаяния, и не начинайте глаголати в себе: отца имамы Авраама: глаголю бо вам, яко может Бог от камня сего воздвигнути чада Аврааму* (Мф. 3:7–9). Впрочем, всякий, кто подражает Аврааму и вышел *от земли своей и от рода* (Быт. 12:1), стал сильнее и сего демона» (М.С. 13).

Итак, кто освободился от всех «естественных» привязанностей, тот неуязвим перед лицом печали.

О других способах врачевания этого недуга говорится в главе 19.

Глава 11

Гнев есть наиболее стремительная страсть. Говорится, что он есть кипение или движение яростного начала души против обидчика или кажущегося таковым. Он раздражает душу на протяжении дня, но особенно улавливает ум во время молитв, представляя лик опечалившегося. Бывает, что когда гнев надолго задерживается и превращается в злобу, то он и ночью причиняет волнения, изнеможение и бледность тела, а также нападения ядовитых гадов. Эти четыре явления, вытекающие из злобы, сопровождаются, как легко можно обнаружить, многочисленными помыслами.

Ни одна страсть не является столь разрушительной для духовной жизни, как гнев вместе с теми грехами, которые он порождает. Средствам исцеления от этой страсти Евагрий посвящает целых семь глав (20–26); говорит он о гневе и в других главах своего сочинения. Почему же гневу уделяется столько внимания?

По словам Евагрия, кипение гнева делает душу «дикой» или, можно было бы сказать, «звериной»¹. Речь здесь, конечно, идет не столько о зверях, называемых «дикими», сколько об одержимых «диким» гневом бесах², символом которых и служат «дикие звери»³.

«Гневливый монах — вебрь пустынный: увидел кого-нибудь и точит зубы» (O.sp. [IX] 4, 4).

Эти слова, разумеется, не следует понимать буквально. «Вебрь» (см.: Пс. 79:14), разоряющий «виноград-

¹ O.sp. [IX] 4, 1.

² K.G. I, 68.

³ In Ps. 73, 19θ.

ник» души, является символом сатаны⁴. Человек же, позволяющий гневу овладеть собой, становится подобным «бесу», «василиску»⁵.

Гнев может возникать по разным причинам, не только из-за обиды (реальной или мнимой), которой человек подвергся лично. Как мы видели в предыдущей главе, бес способен представить перед умственным взором монаха его унижаемых и жестоко оскорбляемых близких, дабы вызвать в нем бессильную ярость, к тому же еще и кажущуюся праведной⁶. Однако, как подчеркивает Евагрий, «вообще нет праведного гнева на ближнего»⁷.

В результате внутреннего кипения гнева ум монаха наполняется «образами» обидчиков и врагов. Они воистину соделываются «идолами», которых монах «боготворит»⁸. Он относится к ним так, будто это реальные люди, и в уме своем говорит или совершает «беззаконное»⁹. Происходит это нередко во время молитвы, когда ум должен быть полностью освобожден от каких бы то ни было образов, тем более таких. Ибо именно в молитве подвергается истинному «суду» всякий грех гнева, каким бы малым он ни был¹⁰. Вот почему Евагрий уделяет столько внимания движениям гнева, вне зависимости от того, как они проявляются, — в виде памятозлобия или жгучей ненависти. Движения эти пагубны для молитвы, которая составляет саму суть того, что мы называем «духовной жизнью».

⁴ In Ps. 79, 13ζ.

⁵ Ер. 56, 4-5.

⁶ М.С. 16.

⁷ О молитве. 24.

⁸ См.: М.С. 27.

⁹ См.: М.С. г.л. 24.

¹⁰ См.: О молитве. 12.

«Вооружаясь против гнева, никогда не допускай к себе похоть. Ибо она поставляет вещество для гнева, который замутирует умное око, расстраивая молитвенное состояние» (О молитве. 27).

Психосоматические симптомы, связанные с памятозлобием, то есть с пустившим корни гневом, возникают, согласно Евагрию, вследствие и других помыслов — печали, о которой много говорится в сочинении «Antirrhetikos», и гордыни¹¹. Эти симптомы возникают во сне, поскольку, подобно молитве, во время которой достигается наивысшая ступень бодрствования, сновидения, в которых проявляется, как мы сказали бы сегодня, «бессознательное», также служат индикатором «состояния души»¹².

¹¹ См.: М.С. 23; М.С. г.л. 22.

¹² См.: Монах. 56.

Глава 12

Бес уныния, который также называется «полуденным» (Пс. 90:6), есть самый тяжелый из всех бесов. Он приступает к монаху около четвертого часа и осаждает его вплоть до восьмого часа. Прежде всего этот бес заставляет монаха замечать, будто солнце движется очень медленно или совсем остается неподвижным, и день делается словно пятидесятичасовым. Затем бес уныния побуждает монаха постоянно смотреть в окна и выскакивать из кельи, чтобы взглянуть на солнце и узнать, сколько еще осталось до девяти часов, или для того, чтобы посмотреть, нет ли рядом кого-либо из братьев. Еще этот бес внушает монаху ненависть к избранному месту, роду жизни и ручному труду, а также мысль о том, что иссякла любовь и нет никого, кто мог бы утешить его. А если кто-нибудь в такие дни опечаливает монаха, то и это бес уныния присовокупляет для умножения ненависти. Далее сей бес подводит монаха к желанию других мест, в которых легко найти все необходимое ему и где можно заниматься ремеслом менее трудным, но более прибыльным. К этому бес прибавляет, что угождение Господу не зависит от места, говоря, что поклоняться Ему можно повсюду. Присовокупляет к этому воспоминание о родных и прежней жизни; изображает, сколько длительно время жизни сей, представляя пред очами труды подвижничества. И, как говорится, он пускается на все уловки, чтобы монах покинул келью и бежал со своего поприща. За этим бесом уже не следует сразу другой бес, а поэтому после борения с ним душу охватывает неизреченная радость, и она наслаждается мирным состоянием.

Глава, посвященная унынию, намного превышает по объему все остальные главы «Монаха». Что же заставило автора так подробно описывать этот помысел? (Вскоре мы столкнемся с еще одним примером подобного рода.) Дело в том, что уныние — явление чрезвычайно «сложное»¹, обусловленное переплетением между собой двух неразумных начал души, яростной и желательной, которые приводятся в движение одновременно и на длительное время. Первая неистовствует по поводу того, что имеет, а вторая тоскует по тому, чего у нее нет².

Эта сложность порождает противоположные состояния: с одной стороны, вялость и лень³, с другой — лихорадочную активность и необузданное рвение⁴. Исследование постоянно изменяющихся проявлений помысла уныния должно помочь в деле различения духов, как никогда необходимом и важном.

В конце настоящей главы говорится о том, что «за этим бесом уже не следует сразу другой бес». Почему? «Прежде всего, по причине продолжительности (этого помысла) и еще потому, что помысел это объемлет едва ли не все остальные помыслы»⁵. Это своего рода место средоточия всех помыслов, что и делает уныние «самым тяжелым из всех бесов»⁶. Подобно жгучим лучам полуденного солнца, оно опаляет всю душу и «удушает ум»⁷. Беса уныния называют также «полуденным

¹ In Ps. 139, 3a.

² In Ps. 118, 281y.

³ O.sp. [XIII] 6, 1 и далее.

⁴ M.C. 28.

⁵ In Ps. 139, 3a.

⁶ Монах. 28.

⁷ Монах. 36.

бесом»⁸; под этим выражением часто подразумевается «кризис среднего возраста» (*middle-age crisis*).

Каким бы тягостным ни было испытание на этом поле брани⁹, продолжительное искушение бесом уныния не сет в себе и обещание прекрасных плодов: из всех искушений только в этом за одним бесом не следует сразу другой, напротив — после борения в душе воцаряются мир и неизреченная радость. Под миром подразумевается бесстрастие, в достижении которого и состоит цель духовного делания (*praktikè*), под радостью — наивысшая ступень молитвенного состояния, без слов и каких-либо мысленных представлений¹⁰.

В период уныния на кон ставится жизнь человека. Будучи близнецом сестры — печали¹¹, уныние может привести либо к крушению духовной жизни и даже к самоубийству¹², либо к встрече человека с «Непознаваемым». Камениста дорога, ведущая к этой встрече. Приведем в этой связи еще один пример, касающийся, кстати говоря, не только отшельников.

«Глаз преданного унынию непрестанно устремлен на двери, и мысль его мечтает о посетителях. Скрипнула дверь — и он вскакивает: послышался голос — и он выглядывает в окно, не отходит от него, пока не оцепенеет сидя. Преданный унынию, читая, часто зевает и скоро склоняется ко сну, потирает лицо, вытягивает руки и, отворотив глаза от книги, пристально смотрит на стену, обратившись снова к книге, почитает немного, переворачивая листы, любопытствует видеть концы слов, считает

⁸ In Ps. 90, 68.

⁹ См.: Монах. 28.

¹⁰ См.: О молитве. 15, 62 и 153.

¹¹ См.: Vit. 3, 4.

¹² См.: М.С. 13.

страницы, делает выкладку о числе целых листов, осуждает почерк и украшения; а напоследок, согнув книгу, кладет под голову и засыпает сном не очень глубоким, потому что уже голод возбуждает его душу и заставляет позаботиться о себе» (O.sp. [XIV] 6, 14.15).

О средствах врачевания этого вневременного порока повествуется в главах 27–29.

Глава 13

Помысел тщеславия — наитончайший, и он сопутствует тем, кто легко преуспевает в духовном делании, желая сделать общим достоянием их подвиги и ища славы человеческой (см.: 1 Фес. 2:6). Он заставляет монаха воображать, как кричат изгоняемые из одержимых бесы, как исцеляются женщины и как толпа прикасается к его одеждам (см.: Мф. 9:20–21); затем прорицает ему священство и массу народа, стоящую у дверей и жаждущую увидеть его (а если он не хочет этого, то его связывают и ведут против его воли). И, возбудив таким образом монаха пустыми надеждами, помысел тщеславия улетает, оставив его на искушения либо бесу гордыни, либо бесу печали, который наводит на монаха помыслы, противоположные прежним надеждам. Бывает, что он передает бесу блуда и святого иерея, попавшего в узы греха.

Тщеславие относится к тем страстям, которые «имеют истоки в людях»¹. Оно характерно для «совершенных», поскольку бес тщеславия нападает на подвижника после того, как от него отступят все остальные бесы². Тщеславие предполагает публичность: благо совершается не ради него самого³, а напоказ⁴, — так, чтобы об этом стало известно окружающим.

Под влиянием помысла тщеславия добившийся славы монах начинает предаваться мечтаниям о еще более блистательных достижениях, например о том, чтобы

¹ Монах. 35.

² См.: Монах. 31.

³ Монах. Пролог [3].

⁴ М.С. 3.

стать священником⁵. Испытание это было типичным для первых монахов, которые, как правило, не принадлежали к клиру. Считалось, что монаху следует избегать встреч не только с женщинами, но и с епископами, ибо и те, и другие могут «завладеть» им. Поэтому к принятию иерейского сана монахов нередко принуждали силой (отсюда и упоминание о «связывании», см. выше). Но, поскольку к священникам относились с особым почетом, всегда находились люди, которые во что бы то ни стало стремились получить этот сан.

У искушителя много разных уловок. Число иереев в пустыне было крайне незначительным: из восьми священников, живших на Нитрийской горе во времена Евагрия, богослужение совершал только первый из них⁶. Этим и пользовался бес тщеславия. Он мог предсказать скорую смерть иерея и заронить в ум монаха мысль о том, что нельзя отказываться от высокой чести заменить его, как это делают многие другие⁷. Обманутый видел себя «носящим облачение пастыря и пасущим [свое] небольшое [словесное] стадо». Далее бес возбуждал в нем мечтания о «даре исцеления» и иных «будущих чудесах», и монах представлял себе «исцеленных», грезил «о почести от братии» и даже о «приношениях», которые ему пришлют не только из Египта, но и из других стран⁸. Наконец бес обещал ему, что он будет вознесен на небеса⁹. В этих описаниях нет ничего выдуманного: чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить печальную историю, повествующую о паде-

⁵ Ant. VII, 26.

⁶ H.L. 7, 5.

⁷ См.: М.С. 23.

⁸ См.: М.С. r.l. 28.

⁹ Ant. VII, 27.

нии монаха Евкарпия, с которым Евагрий был лично знаком¹⁰.

Хитрость беса тщеславия состоит в том, что он не подступает к человеку «вне» пути духовного делания, то есть не мешает ему совершать благие дела. Свои сети он расставляет на пути, по которому идет подвижающийся (см.: Пс. 141:4), внушая ему мысль о том, что благо следует совершать не ради него самого, а ради «славы человеческой» (Ин. 12:43)¹¹. Его вероломство проявляется в том, что он использует даже наши попытки избежать его¹². Коварство помысла тщеславия Евагрий раскрывает в следующем отрывке.

«Один из других помыслов, помысел тщеславия, многовещен, объемлет целую почти вселенную, всем демонам отворяет двери, став как бы неким лукавым предателем доброго города» (М.С. 15).

Кто же эти «враги»? Когда наши желания сбываются, то это гордыня. Когда же они остаются неудовлетворенными, то это печаль, а иногда даже и блуд, выдающий себя за «лекарство» от неудовлетворенности. Тот, кто надолго задерживает в себе беса тщеславия, должен готовиться к худшему.

«О демоне же, который делает душу бесчувственной, должно ли что и говорить? Ибо боюсь писать о нем и о том, как душа выходит из собственного своего состояния, потому что, во время пришествия этого демона, она отлагает и страх Божий, и благоговение, греха не вменяет в грех, беззакония не почитает беззаконием, о мучении же и Суде вечном помнит как о пустых речениях, и посмеивается над сим огненосным подлинно трясением, и хотя

¹⁰ См.: Н.Л. суг. [73].

¹¹ См. также: М.С. г.л. 30.

¹² См.: Монах. 30.

исповедует Бога, но, что повелено Им, того не ведает. Ударяешь ты в перси, когда душа стремится ко греху, — и она не чувствует этого; говоришь ей от Писаний — и она в совершенном ослеплении и не слышит; представляешь ей укоризну людей — и она ни во что вменяет людской стыд и вовсе не понимает его, наподобие свиньи, смежившей глаза и пробивающейся сквозь ограду. Но сего демона, от которого, *еще не быша прекратилися дние оны, не бы убо спаслася всяка плоть* (Мф. 24:22), наводят на нас закосневшие в нас помыслы тщеславия» (М.С. 11).

О средствах врачевания этого недуга говорится в главах 30–32.

Глава 14

Бес гордыни есть тот, кто ввергает душу в самое тяжкое падение. Он убеждает ее не признавать Бога Заступником, но считать саму себя за причину преуспеваний, превозносясь над братьями как бессмысленными, поскольку они этого не знают. За гордыней следуют гнев, печаль и, как самое конечное зло, исступление ума, сумасшествие и видение в воздухе множества бесов.

Итак, бес тщеславия передает свою жертву в руки беса гордыни.

«От сего-то помысла рождается и помысел надмения, низринувший с небес на землю *печать уподобления и венец доброты* (Иез. 28:12)» (М.С. 15).

Гордыня, это «древнее зло, низвергнутое на землю Денницу, восходящую завтра (Ис. 14:12)»¹, представляет собой последнее и самое страшное искушение, приходящее сразу после того, как удалятся все другие бесы². Она принимает вид хулы и надмения одновременно. Хула против Бога (и Его святых Ангелов) проявляется в отрицании человеком Его помощи, Его Промысла и Его благих намерений³, а также в приписывании заслуг во всех делах самому себе⁴. Надмение проявляется в неприязни человека ко всем остальным людям, которые не приходят поклониться ему в ноги⁵. Особенно опасны хульные помыслы, внушающие человеку, что

¹ См.: Монах. Пролог [2].

² Монах. 57.

³ Ant. VIII, 3, 5 и далее.

⁴ Ant. VIII, 6, 13 и далее.

⁵ Ant. VIII, 8, 31, 33 и далее.

он «святой Божий»⁶, заставляющие его посылать Богу чудовищные проклятия⁷ и поставляющие на место Бога бесов⁸. Они настолько ужасны, что Евагрий отказывается излагать их на бумаге⁹.

За гордыней следуют гнев и печаль, ибо удовлетворить столь абсурдные притязания просто невозможно. Иными словами, речь идет о расстройстве ума, которое нередко сопровождается галлюцинациями, парадоксальным образом контрастирующими с совсем еще недавними мечтаниями о величии.

«Гордый ночью воображает множество нападающих зверей, а днем смущается боязливými помыслами; если спит, часто вскакивает и, бодрствуя, боится птичьей тени. Шум листа в ужас приводит гордого, и журчанье воды поражает его душу. Ибо тот, кто недавно противился Богу и отрекался от Его помощи, впоследствии пугается ничтожных призраков» (O.sp. [XVII] 8.9).

Душа отдается на посмешище демонам, ибо Бог оставляет ее¹⁰.

О средствах врачевания данного порока повествуется в главе 33.

⁶ Ant. VIII, 1.

⁷ Ant. VIII, 29.

⁸ Ant. VIII, 47, 49c.

⁹ Ant. VIII, 21.

¹⁰ См.: К монахам. 62.

Против восьми помыслов

Глава 15

Когда ум начинает блуждать, то его останавливают чтение Священного Писания, бдение и молитва; когда воспламеняется желательное начало души, то его гасят голод, труд и отшельничество; а когда взбаламучивается яростное начало души, то его успокаивают псалмопение, долготерпение и милосердие. Но все это должно происходить в подобающее время и в надлежащей мере, ибо случающееся без соблюдения меры и не вовремя — непродолжительно, а то, что непродолжительно, — вредно и бесполезно.

В зависимости от диагноза назначаются лекарства, используя которые, «Врач душ»¹, Христос, исцеляет «вся недуги»². Хотя впоследствии Христос упоминается лишь дважды³, именно Он поставляет людей на путь духовного делания и ведет их по нему, ибо делание это как раз и состоит в следовании Ему (см. Введение).

Перед тем как приступить к описанию средств врачевания, Евагрий кратко касается особенностей трех частей души, в которых рождаются помыслы.

Человеческий ум обладает естественной подвижностью, которая с трудом поддается контролю⁴. В силу этой подвижности «в памяти легко запечатлеваются» «образы» чувственных вещей⁵, и ум то и дело устрем-

¹ Ер. 41, 1 и далее.

² In Ps. 102, 3β.

³ Монах. 33 и 54.

⁴ См.: Монах. 48.

⁵ Ер. 41, 2.

ляется к ним по собственному своему произволению⁶, чтобы вступить с ними в мысленное общение. Это свойство человеческого ума становится серьезной помехой для молитвы⁷, которая должна быть «свободна от всяких мысленных представлений»⁸. Даже когда человек остается на одном месте, его ум блуждает по миру⁹. Причина этого «блуждания» кроется в страстности.

«Ибо ум, будучи страстным, кружится и становится не-удержимым [в своем кружении], когда рассматривает вещества, производящие [различного вида] наслаждения. Он перестает блуждать, только став бесстрастным и встретившись с нетелесными [сущностями], которые исполняют его духовные желания» (М.С. г.1. 25).

Для того чтобы добиться «незыблемого положения ума»¹⁰, Евагрий советует читать «Слова Божии»¹¹. «Ибо ничто так не содействует чистой молитве, как чтение» Священного Писания¹², «которое свидетельствует не только о том, что Христос есть Спаситель мира, но и о том, что Он есть Творец веков, а в них — Суда и Промысла»¹³. Иными словами, Писание дает знание, отвечающее «духовным желаниям» ума.

«...Ничто так не освобождает (от дурных помыслов), как размышления о словах (или логосах) Божиих. Ибо Закон

⁶ Ер. 34, 1.

⁷ Ер. 7, 1.

⁸ Ер. 58, 3.

⁹ Ер. 7, 1.

¹⁰ О молитве. 2.

¹¹ Inst. mon. 3.

¹² Ер. 4, 5.

¹³ Ер. 6, 4.

говорит о духовных предметах, и ум, погружаясь в размышления о них, оставляет все помыслы» (In Ps. 118, 92µα).

Вот почему монашествующие, как и все ранние христиане, посвящали много времени чтению Писания и размышлению над ним. Из Жития Евагрия известно, что иноки предавались этому занятию главным образом во время ночного бдения¹⁴, которое «очищает»¹⁵ и «утончает» мысль¹⁶, или ранним утром¹⁷.

Из «обретенной» умом чистоты рождается истинная молитва, объемлющая собой и ежедневное молитвенное правило, и то «молитвенное состояние», когда ум в созерцании, свободном от всяких образов и слов, прозревает в самом себе, как в «зеркале», присутствие Троичного Бога.

*

Желательная часть души возжигается от соприкосновения с чувственными предметами¹⁸. Пост, разного рода аскетические усилия и удаление от людей (отшельничество) помогают погасить огонь неразумных желаний¹⁹.

Яростная часть души, будучи приведенной в движение, труднее поддается излечению²⁰. Ее усмирению способствует псалмопение. Об умиротворяющем

¹⁴ Vita. J.

¹⁵ К девственнице. 40.

¹⁶ К монахам. 48.

¹⁷ К девственнице. 4.

¹⁸ См.: Монах. 4.

¹⁹ Ер. 55, 3.

²⁰ Монах. 38.

и успокаивающем действии псалмопения, проверенном на опыте, Евагрий часто упоминает в своих сочинениях²¹.

«Терпение и псалмопение умиряют приступ гнева» (Inst. mon. 4).

Это умиротворяющее, а также утешающее²² действие псалмопения, в котором, как и в молитве, Евагрий не без оснований усматривает дар благодати²³, обусловлено тем, что «псалмопение относится к многообразной премудрости» Божией²⁴. Именно благодаря этой премудрости в мире существует разумный порядок, в котором все устроено ко спасению. Псалтирь, особым образом «суммирующая» все Священное Писание в форме гимнов, представляет собой «духовное учение»²⁵ об удивительных и прекрасных проявлениях милосердия Божиего, перед которым отступает любой приступ гнева.

Воспеваемая в псалмах любовь Божия также подвигает человека к терпению и милосердному отношению к другим людям и приближает его к Богу.

«Муж долготерпеливый видит в видении соборы святых Ангелов, и непамятозлобивый упражняется в духовных словесах, ночью приемлет разрешения таин» (O.sp. [X] 4, 21).

*

Все эти виды деятельности должны совершаться в подобающее время и в надлежащей мере, чтобы вместо пользы не было от них вреда.

²¹ О молитве. 83; К монахам. 98; Монах. 71.

²² Монах. 27.

²³ О молитве. 87.

²⁴ О молитве. 85.

²⁵ In Ps. 80, 3а.

«Во всяком деле определи себе меру и не оставляй прежде, нежели кончишь» (O.sp. [XIV] 6, 18).

Хотя отшельническое монашество и не регламентировалось обязательными для всех установлениями, «обычное правило» все же существовало²⁶. Евагрий, например, упоминает об «обычном часе» для чтения Священного Писания²⁷ — от восхода солнца до восьми утра²⁸.

В отношении поста также имелись определенные правила, которые, однако, устанавливались с учетом индивидуальных особенностей человека. Постились обычно «от вечера до вечера», то есть до девятого часа (трех часов дня)²⁹. Принимать пищу можно было лишь раз в день; это правило не распространялось на пожилых и больных. Пища состояла из хлеба, небольшого количества растительного масла и воды. Вкушали ее «не до сытости»³⁰, «отвешивая» и «отмеривая»³¹.

Подобным же образом устанавливалась и мера для молитвы. Утреннее и вечернее богослужение состояло из чтения двенадцати псалмов и соответствующих молитв. К ним прибавлялось определенное число «обычных молитв», читавшихся в продолжение всего дня и в ночное время³². Известно, что Евагрий, как и его учитель Макарий Александрийский³³, творил по сто молитв в день³⁴.

²⁶ Монах. 40.

²⁷ Ер. 4, 3.

²⁸ К девственнице. 4.

²⁹ Ant. 1, 7.

³⁰ М.С. 25.

³¹ Монах. 94.

³² О молитве. 106.

³³ Н.Л. 20, 3.

³⁴ Н.Л. 38, 10.

Как мы видим, в духовной жизни присутствует определенный «канон», который монах не рассматривает как некие узы, — что полностью согласуется с самим духом монашества и евангельской свободой человека³⁵, — но который он старается неуклонно соблюдать, сообразуясь при этом с обстоятельствами³⁶. В этом взвешенном постоянстве, поддерживаемом свободно, без принуждения, и состоит тайна внутреннего равновесия и устойчивости духовной жизни³⁷.

³⁵ Ant. I, 27.

³⁶ См.: Монах. 40.

³⁷ См.: Монах. 29.

Глава 16

Когда наша душа желает различных яств, тогда нужно ограничить ее хлебом и водой, дабы она могла быть благодарной и за один малый ломтик хлеба. Ибо сытость жаждет разнообразных видов пищи, а голод и насыщение хлебом считает за блаженство.

Пища отшельников, обитавших в Египетской пустыне, была очень скудной и состояла, как мы уже говорили, из «хлеба, елея и воды»¹. Трудно представить себе, что испытывал, живя в этих суровых условиях, изнеженный грек Евагрий², который помнил о «прежней сладкой жизни... о бархатистом вкусе вина и о бокалах в наших руках, когда мы, возлежа, предавались возлияниям...»³. А ведь в пустыне пресыщение и самой скудной едой считалось предосудительным⁴.

Ограничение себя даже в хлебе и воде как способ борьбы против искушений чревоугодия может показаться чрезмерным и нелепым. Но, как справедливо говорится в народной поговорке: «С голоду хлебная корка слаще пирога». Сытое чрево требует все более изысканных блюд⁵. Кроме того, сластолюбие, подобно всем остальным чувственным желаниям, порождает ненасытность⁶.

«Если предашься пожеланию снедей, то ничего не будет достаточно к удовлетворению сластолюбия, потому

¹ М.С. 25.

² Н.Л. 38, 10.

³ Ant. I, 30.

⁴ М.С. 25.

⁵ Ер. 55, 3.

⁶ См.: O.sp. [XIII] 6, 12–13.

что желание снедей есть огонь, всегда приемлющий горючее вещество и всегда пламенеющий. Достаточная мера наполняет сосуд, а чрево и расседшись не скажет: «Довольно!»» (O.sp. [II] 1, 27–28).

В наше время, характеризующееся «перееданием», эти слова звучат весьма актуально. Следует тем не менее осторожно подходить к тому, что понимается под «ограничением», дабы избежать любой крайности, ибо к «неумеренному воздержанию» человека подталкивает тот же самый бес, который возбуждает в нем и жажду наслаждений⁷.

Первое искушение Христа в пустыне, относящееся непосредственно к «чревоугодию», ясно указывает не столько на соблазн пресытиться земной пищей, сколько на соблазн забыть Бога⁸. Ибо «не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек» (Втор. 8:3.). Человек, питающийся словом Божиим, возносится горé.

«Молитва постника — воспаряющий *орлиный птенец* (ср.: Притч. 30:17)» (O.sp. [I] 1, 14).

Такой человек становится равным Ангелам, которых символизируют «орлиные птенцы»⁹, и всегда видит «лицо Отца Небесного» (Мф. 18:10)¹⁰.

⁷ Ant. I, 37; M.C. 25.

⁸ Ant. I, 4; Втор. 6:12.

⁹ См.: In Prov. 30, 17 / Géhin. Appendice II, 18. P. 489.

¹⁰ О молитве. 82 и 113.

Глава 17

Недостаток воды весьма способствует целомудрию. И пусть тебя в этом убедят триста израильтян, победивших вместе с Гедеоном Мадиянитян (см.: Суд. 7:5–7).

Если верить свидетельствам современников Евагрия, этот весьма странный с точки зрения современного человека совет понтийский монах давал своим посетителям¹. Повторял он его и в своих сочинениях.

«Вкушай хлеб свой, отмеривая на весах, и мерюю пей воду свою — тогда дух блуда убежит от тебя» (К монахам. 102).

Как мы еще увидим², Евагрий ссылается здесь — хотя прямо и не говорит об этом — на Макария Александрийского, который был чрезвычайно строгим подвижником. Но не станем разбираться в физиологических аспектах, касающихся связи между жидкостью и распутством³. (К слову, вопрос этот занимал не только Евагрия.) В гораздо большей степени нас интересует библейский символизм, относящийся к воде. В Евангелии (см.: Мф. 12:43) упоминается о нечистом духе, который не находит покоя в сухой и безводной пустыне, а в Книге Иова (Иов 41:25) говорится о том, что «он царь всем сущим в водах». Согласно Евагрию, речь идет о сатане⁴, поэтому, толкуя другой отрывок из Священного Писания, он отмечает:

«Если дьявол есть царь всем сущим в водах, то, когда он ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит,

¹ Н.М. [XVII] 7, 3.

² Монах. 94.

³ Ant. II, 22.

⁴ См.: In Ps. 7, 5β.

это означает, что *дом* чистой души *не празден*» (In Prov. 31, 27 / Géhin. 380).

С чем связана забота о чистоте тела и, что еще важнее, — о чистоте души? Очевидно, что причина здесь не в манихейской враждебности по отношению к плоти, против которой резко выступал Евагрий⁵. Вспомним в связи с этим, как он, монах, давший обет безбрачия, исцелил однажды жену трибуна, которая под воздействием «лживой мудрости», отрицавшей все плотское, отказалась от выполнения супружеских обязанностей⁶. Речь, скорее, идет о чистоте молитвы, как мы увидим в главе 23, ибо молитва должна быть очищена от всяких мечтаний и представлений, особенно страстных, которые и стараются возбудить в нас бесы⁷.

⁵ Монах. 53.

⁶ Vita. М.

⁷ См.: О молитве. 51.

Глава 18

Как невозможно допустить, что жизнь и смерть одновременно оказываются в одном и том же человеке, так нельзя и предположить, что любовь и богатство сосуществуют в ком-либо. Ибо любовь повергает в прах не только богатство, но и саму преходящую жизнь нашу.

Совершенно очевидно, что все страсти, за исключением разве что чревоугодия, суть проявления себялюбия, из-за которого человек в угоду своей самости отчуждает от себя все, вплоть до простейших форм любви к ближнему¹. Но это никак не связано с материальным миром: восхваляя «любовь к нищете»², Евагрий вовсе не призывает к отрицанию материи (см. выше). В материальных вещах, включая золото, нет ничего дурного. Не они препятствуют нашему спасению³, а «человеконенавистное услаждение, порождаемое свободой и принуждающее ум во зло употреблять Божии твари»⁴. Почему это «услаждение» «человеконенавистно» (*misanthropos*)? Потому что, стремясь к нему, человек думает только о себе и не видит перед собой ближнего своего.

«Сребролюбцем является не тот, кто имеет деньги, но тот, кто добивается их. Ибо говорят, что эконо́м есть одаренный разумом кошелек» (Умозритель. 30).

Под «одаренным разумом кошельком» подразумевается способность разумно распределять средства, как это делает хороший эконо́м. Но и здесь следует помнить о сетях, расставляемых бесами, которые неустанно

¹ Ant. III, 5, 7 и далее.

² См.: Монах. Пролог [6].

³ См.: In Ps. 145, 8β.

⁴ М.С. 19.

толкают нас от одной крайности к другой, преследуя при этом одну и ту же цель.

«Ибо весьма разнообразным и изобретательным на обольщения кажется мне демон сребролюбия. Он нередко, стесняясь строгим отречением от мира, вдруг притворяется домостроительным и нищелюбивым, радушно принимает не прибывших еще странников, отправляет на служение к другим нуждающимся, посещает темницы в городе, выкупает продаваемых, присоединяется к богатым женщинам, указывает, кому должны сделать добро, а также и иным, у кого кошелек полон, дает совет отречься от мира и, таким образом постепенно обольщая душу, подчиняет ее помыслам сребролюбия и передает демону тщеславия» (М.С. 22).

«И бывает для человека того последнее хуже первого» (Мф. 12:45), как сказал Сам Господь⁵.

Важно отметить, что восхваление нестяжательства (так же как и восхваление любви к ближнему, о чем ясно говорится в данной главе) обусловлено, помимо прочего, заботой о чистоте молитвы⁶.

«Нестяжательный монах — не дающийся в руки борец и легкий скороход, скоро достигающий *к почести вышнего звания* (Флп. 3:14)» (O.sp. [VIII] 3, 10).

В главе 99 Евагрий возвращается к этой теме, а в главе 97 приводит прекрасный пример этой истинно евангельской «нестяжательности», благодаря которой тот, кто ничего не имеет, соделывается «высокопарящим орлом», тогда только опускающимся «вниз за пищей, когда вынуждает потребность»⁷.

⁵ См.: М.С. 15.

⁶ См.: О молитве. 119.

⁷ O.sp. [VII] 3.5.

Глава 19

Избегающий мирских наслаждений есть непреступная твердыня для беса печали. Ибо печаль есть лишение наслаждения, настоящего или ожидаемого. Поэтому мы не сможем отразить этого врага, если имеем пристрастие к чему-либо земному. Ведь он ставит свои западни и вызывает в нас печаль там, где видит нас наиболее склонными к чему-либо.

Печаль, этот столь свойственный человеку порок, рождается от неудовлетворенного желания.

«Но кто пренебрегает мирские удовольствия, того не тревожат печальные помыслы» (O.sp. [XII] 5, 25).

Так же как и уныние, печаль всегда связана с неправильным, эгоцентрическим отношением к вещам и людям.

«Кто связан печалию, тот побежден страстями, и в обличение своего поражения носит узы, потому что печаль бывает следствием неудачи в плотском пожелании, а пожелание сопрягается со всякою страстию. Кто победил пожелание, тот победил страсть, а кто победил страсти, тем не овладеет печаль. Не печалится воздержанный, что не удались снеди, и целомудренный, что не успел в задуманном неразумно непотребстве, и негневливый, что не возмог отомстить, и смиренномудрый, что лишен человеческой почести, и несребролюбец, что потерпел утрату. Они с силой отклонили от себя пожелание всего этого, потому что как одетого в броню не пронзает стрела, так бесстрастного не уязвляет печаль» (O.sp. [XI] 5, 10–12).

Такое расположение души Майстер Эххарт назовет «непривязанностью» (*Abgeschiedenheit*): отсутствие привязанности к чему-либо во всякое время и во всяком

деле дарует величайшую свободу. В сущности, все это также имеет непосредственное отношение к молитве¹.

«Накапливающие в себе огорчения и памятозлобие подобны тем людям, которые черпают воду и льют ее в продырявленную бочку» (О молитве. 22).

¹ См.: Монах. 25.

Глава 20

Гнев и ненависть способствуют росту яростного начала в душе, а сострадание и кротость уменьшают его.

Гневу и способам его врачевания Евагрий, как мы уже говорили, отводит много места не только в «Монахе», но и в других своих сочинениях. И это неслучайно, ибо противоестественные движения яростной части души становятся наитяжелейшим препятствием в духовной жизни.

Подобно многим отцам, Евагрий разделяет разумные существа на три категории: Ангелы, люди и бесы¹. Их поведение определяется тем началом, которое преобладает в них: в Ангелах главенствует разумное начало (ум), в людях — желательное, а в бесах — яростное². Человек занимает промежуточное положение между Ангелом и бесом, не будучи ни тем, ни другим, и так — «до скончания века»³. Но, поскольку «мы имеем склонность как к добру, так и ко злу»⁴, человек по собственному произволению может уподобиться либо Ангелам, либо бесам. Когда из-за гнева и ненависти в человеке усиливается яростное начало, он становится «аспидом» (библейский символ беса)⁵ и ведет себя как бес⁶. Когда же благодаря состраданию и кротости яростное начало ослабляется в нем, он достигает «состояния почти ангельского»⁷, «становится равным

¹ Ant. Prol.

² K.G. 1, 68.

³ In Prov. 1, 32 / Géhin. 16.

⁴ K.G. III, 76.

⁵ Ep. 56, 4-5.

⁶ K.G. III, 76.

⁷ In Ps. 118, 1710θ.

Ангелам»⁸, ибо приобщается к ангельской природе⁹. Гнев является преобладающим свойством бесов¹⁰, а кротость есть «добродетель Ангелов»¹¹.

Как же ослабить яростное начало в душе? «Раздражительность» врачуетс^я «милостынею»¹², а также любовью¹³ или кротостью¹⁴, которую Евагрий считает характерным проявлением любви¹⁵. Кротость — важнейшая христианская добродетель, ибо она присуща Самому Христу, Который заповедал нам подражать Ему в этой добродетели (см.: Мф. 11:29)¹⁶. Кротость не чужда людям¹⁷, о чем свидетельствует пример Моисея, названного кротким «паче всех человек» (Чис. 12:3).

«...Кротость — это несокрушимая твердыня для гнева; она обретается посредством отказа от всех преходящих наслаждений» (In Ps. 131, 1α).

Цель истинно христианской жизни состоит в том, чтобы ослабить яростное начало состраданием и кротостью (любовью) и взрастить в душе духовное начало, без которого невозможно узреть Бога. Сказанное в данной главе имеет непосредственное отношение и к молитве (см. также главу 23).

«Кротость мужа поминается у Бога (см.: Пс. 131:1), и душа негневливая делается храмом Святого Духа» (O.sp. [X] 4, 11).

⁸ О молитве. 113.

⁹ См.: K.G. III, 76; V, 11.

¹⁰ K.G. III, 34; V, 11.

¹¹ Vita. K; см.: K.G. IV, 38; Монах. 76.

¹² М.С. 3.

¹³ K.G. III, 35.

¹⁴ См.: K.G. IV, 73; М.С. r.l. 27.

¹⁵ Ер. 56, 3 ss.

¹⁶ См.: М.С. 14; Ер. 56, 9.

¹⁷ Ер. 27, 2.

Глава 21

Солнце да не зайдет во гневе вашем (Еф. 4:26), дабы приступающие ночью бесы не испугали душу и не сделали ум более робким в духовной брани, предстоящей ему на следующий день. Ведь из смятения яростного начала души возникают ужасные ночные видения, и ничто не делает ум таким трусливым дезертиром, как приведенная в смятение ярость.

Ужасные ночные видения сопровождаются многочисленными помыслами¹. Они рождаются вследствие «противоестественных» движений яростного начала, направленных не против бесов, возбуждающих страсти, а против ближнего². Евагрий дает множество примеров таких «видений» (*phantasia, phasma*). Приведем здесь один из них.

«Вот каким образом отшельники искушаются днем бесами и впадают в различные помыслы; ночью же они сражаются с крылатыми аспидами, окружаются плотоядными зверями, вокруг них копошатся змеи, [а порой] их [беспощадно] сбрасывают с высоких гор. Бывает, что и когда они просыпаются, то [видят себя] окруженными теми же самыми зверями, а келью свою — охваченной пламенем и покрытой дымом. И когда они отдаются таким мечтаниям и не страшатся их, то видят, как бесы тут же превращаются в женщин, непристойно жеманствующих и жаждущих предаться постыдным игрищам» (М.С. г.л. 26; см.: 27).

Современный человек, знакомый с подобными «видениями», истолкует их, скорее всего, по-своему. Евагрий же считает, что они призваны воспрепятствовать

¹ Монах. 11.

² М.С. 4.

«духовной молитве»³: именно эту цель и преследуют бесы, когда ночью они «просят [Бога, чтобы Он отдал им] духовного учителя и [они могли бы] сами устрашать его»⁴. Неслучайно сочинение Евагрия о молитве изобилует разными историями, о которых он читал или знал понаслышке. Все они указывают на то, что тот, кто молится «истинно», не позволяет себе устрашаться этими бесовскими видениями⁵.

В предыдущей главе говорилось о том, что лекарством от гнева служат сострадание и кротость. Здесь же речь идет о «примирении»⁶.

«[Писание] гласит: *Оставь там дар свой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим* (Мф. 5:24); тогда, придя, будешь молиться невозмутимо. Ибо памятозлобие затемняет владычествующее начало души молящегося и омрачает молитвы его» (О молитве. 21).

Эту заповедь Христову, о которой говорит и апостол Павел (см.: Еф. 4:26), следует исполнять неукоснительно — даже тогда, когда под воздействием бесовских внушений человек испытывает стыд, трусость или страх бесчестья⁷.

³ См.: О молитве. 50, 69 и 92.

⁴ О молитве. 139.

⁵ О молитве. 106, 107 и 111.

⁶ См.: О молитве. 104 и 147.

⁷ Ant. V, 49.

Глава 22

Когда, ухватившись за какой-нибудь повод, яростная часть нашей души приходит в смятение, тогда бесы начинают внушать нам, что отшельничество есть дело доброе, дабы мы, не устранив причины печали, не избавились и от смятения. Когда же возбуждается желательная часть души, тогда бесы стараются сделать нас человеколюбивыми, называя жестокими и дикими, чтобы мы, испытывая желание к телам, общались с телами. Однако нельзя поддаваться убеждениям бесов, но следует делать противоположное тому, что они внушают.

Подобно целомудрию и воздержанию в еде и питье, отшельничество относится к числу тех «добровольных жертвоприношений», которые не предписаны законом. «Искренность» или «откровенность», по-гречески *parrhèsia* (в новозаветном смысле этого слова), которая с необходимостью проявляется в предстоянии перед Богом, не позволит человеку, не исполнившему закон, воскликнуть вместе с Псалмопевцем: «Благоволи же, Господи, принять добровольную жертву уст моих»¹. Бесы прекрасно осведомлены об этом и потому склоняют подвижника не только к дурному, но и к доброму. К совершению добрых дел они, однако, подталкивают его в самое неподходящее для этого время, например в разгар его борьбы с наиболее тяжелыми страстями, что нередко приводит к печальным последствиям.

«Пусть никто из отшельников не удаляется подвизаться в одиночестве с [чувством] гнева, скорби или гордости, и пусть никто не убегает от братии, терзаемый подобными

¹ См.: In Ps. 118, 108μζ.

помыслами. Ибо вследствие таких страстей [с монахами] случаются и помешательства, когда сердце [переходит] от одной мысли к другой, затем — к третьей и четвертой, и таким образом постепенно погружается в трясину забвения (см.: Прем. 16:11). Мы знаем многих братий, попавших в такое кораблекрушение, тогда как другие посредством слез и молитвы возвращались к жизни человеческой. Некоторые же, прижав необратимое забвение, не имели более силы вернуться в [свое] первое состояние, и мы, несчастные, и до сего дня наблюдаем кораблекрушение наших братий» (М.С. г.л. 23).

Из «Лавсаика» Палладия нам известны имена некоторых из «потерпевших кораблекрушение». Евагрий знал их лично. Это Стефан², Евкарпий³, Эрон⁴, Валенс⁵ и Птолемей⁶. Благодаря решительному вмешательству отцов Евкарпий, Эрон и Валенс смогли обратиться еще при жизни, а вот монах Стефан, некогда прославившийся своими подвигами, продолжал упорствовать в своей гордыне до конца. Однажды Евагрий случайно встретил Стефана в Александрии и, пав к его ногам, умолял его отказаться от заблуждений, но слезные мольбы понтийского монаха не возымели действия. В своих письмах Евагрий неоднократно упоминает этих весьма преуспевших и тем не менее «потерпевших кораблекрушение» монахов⁷, падение которых немало смутило братию⁸.

² H.L. syr. [72].

³ H.L. syr. [73].

⁴ H.L. 26.

⁵ H.L. 25.

⁶ H.L. 27.

⁷ Ер. 52, 4.

⁸ H.L. 47.

Коварные бесы всегда советуют нам делать то, что с учетом времени и обстоятельств делать не следует. Больных они «склоняют к строгому посту», а «отягченных [летами] призывают совершать псалмопения стоя»⁹. Они же, вместе с тем, внушают монаху мысль о вкушении пищи до положенного часа¹⁰ или о праздном времяпрепровождении. Неопытных они убеждают поселиться в уединении¹¹ и жить затворнической жизнью¹², а опытных просят выйти в мир «ради пользы тех, кто увидит их»¹³. Одних они склоняют к обьедению¹⁴, других — к отшельничеству и чрезмерному воздержанию¹⁵. Они призывают нас говорить тогда, когда нам следовало бы молчать, и наоборот¹⁶. Подстрекательством склоняя нас к тому, чтобы мы «пропустили часы богослужений»¹⁷, они подчас советуют нам

«петь псалмы и духовные песни (ср.: Кол. 3:16), посвященные заповеди, которую мы, будучи введенными в заблуждение, нарушили, дабы, слушая нас, насмехаться над нами, как над людьми, которые *говорят, и не делают* (Мф. 23:3)» (In Ps. 136, 3β).

Зная обо всех этих уловках, Евагрий дает следующий совет.

⁹ Монах. 40.

¹⁰ Ant. I, 7.

¹¹ Ant. VII, 15.

¹² Ant. VII, 11.

¹³ Ant. VII, 18.

¹⁴ Ant. I, 3 и далее.

¹⁵ М.С. 25.

¹⁶ Ant. VII, 21.

¹⁷ М.С. г.л. 28.

«На этих [бесов] не следует обращать внимания, но с трезвым разумением изобличать их, производящих такие [призраки], чтобы ввести души в прелесть и обман» (М.С. г.л. 28).

В этой главе Евагрий учит нас «делать противоположное» тому, что внушают нам бесы. Какими бы необоримыми ни казались бесовские искушения, сдаваться ни в коем случае нельзя, ибо отказ от борьбы с ними означал бы уход от неизбежного столкновения с реальностью, нашей собственной реальностью, постигаемой путем безжалостного анализа «истинных причин нашей печали». О том, к каким уловкам неустанно прибегают бесы, чтобы исказить причины наших злых помыслов и похотей, подробно повествуется в сочинении Евагрия «*Antirrhêtikos*». Для успешного отражения бесовских нападений необходимо обладать даром различения духов (*diakrisis*).

«Брань, ведущаяся с различением, сопровождается неисчислимыми искушениями, но в борьбе этой ум обретает великую чистоту, ибо различение не позволяет бесам осмеивать и порочить душу. Подобно тому как благоразумие соотносится с мудростью, так и мысленные представления соотносятся с различением. Именно оно, по слову пророка (см.: Прем. 17:7), отделяет святые помыслы от помыслов лукавых, чистые от нечистых, изобличая коварство насмешливых бесов, которые искажают чувственное восприятие и память, дабы ввести в заблуждение душу, устремившуюся к познанию Христа (см.: Флп. 3:10–14)» (Ер. 4, 4).

Глава 23

Не отдавай себя помыслу гнева, мысленно сражаясь с тем, кто тебя обидел. Также не предавай себя и помыслу блуда, мечтая постоянно о наслаждении. Первый помысел омрачает душу, а второй призывает ее к разжиганию страсти, но оба оскверняют ум твой. А поэтому, если ты во время молитвы рисуешь в своем воображении призрачные образы, а не приносишь Богу чистую молитву, ты сразу же попадешь под власть беса уныния, который именно при таких состояниях и набрасывается на нас, подобно псу похищая душу, словно оленёнка.

Кто из нас не препирался мысленно с обидчиками и не рисовал в своем воображении их лиц? Препирательства эти проистекают из памятозлбия, которое, как мы уже видели¹, оказывает пагубное воздействие на молитву.

«Потому-то справедливо обвиняет нас и Дух Святой: *Седя на брата твоего клеветал еси и на сына матере твоея полагал еси соблазн* (Пс. 49:20), отворял дверь помыслам памятозлбия, приводил ум в смятение во время молитвы, представляя всегда лицо врага своего и даже боготворя его. Ибо, конечно, на что взирает ум, молясь, то достойно того, чтобы признать сие богом» (М.С. 27).

Так же пагубно воздействуют на молитву и блудные мечтания: молитва человека, предающего себя помыслу блуда, «оскверняется» этим помыслом и не может быть «чистой». Осознание молящимся своей «нечистоты» легко повергает его в уныние².

¹ См.: Монах. 11.

² См.: Монах. 12.

О том, как следует обходиться с помыслом гнева во время молитвы, Евагрий говорит и в другом своем сочинении.

«Когда молишься *как должно* (Рим. 8:26), тогда могут возникнуть перед тобой такие вещи, с которыми ты сочтешь справедливым обойтись, пользуясь гневом. Однако вообще нет праведного гнева на ближнего. Ибо если ты приложишь старание, то найдешь, что возможно уладить дело и без гнева. Поэтому употребляй все средства, чтобы не разразиться гневом» (О молитве. 24).

Глава 24

По природе своей яростному началу души свойственно сражаться с бесами и бороться за какое-либо наслаждение. Поэтому Ангелы внушают нам духовное наслаждение и возникающее из него блаженство, призывая нас обращать свою ярость против бесов. Наоборот, бесы влекут нас к мирским похотям, заставляя яростное начало вопреки природе сражаться с людьми, дабы ум, омрачившись и отпав от ведения, стал предателем добродетелей.

Яростное начало души должно, подобно «псу», терзать одних волков (бесов), но не поедать овец, оказывая «всякую кротость ко всем человекам» (Тит. 3:2)¹. Ярость есть сила души, «изгоняющая из ума всякие страстные помыслы»² и «лающая на все несправедливые помыслы»³.

Иными словами, действуя в соответствии с природой, яростное начало сражается за добродетель⁴, или, как говорит здесь Евагрий, борется за «духовное наслаждение и возникающее из него блаженство», то есть устремляется к «истинному постижению сущих», которое «Божественное Писание именует блаженством»⁵. Отсюда и укоризненный тон Евагрия, когда он пишет:

«Из чего, скажи мне, так скоро приходишь в борение, если пренебрег ты и снеди, и славу, и деньги? На что кормишь пса, дав обет не иметь у себя ничего? А если он

¹ М.С. 14.

² Sk. 8 и 9.

³ Sk. 10.

⁴ Монах. 86.

⁵ О вере. XII, 37.

лает и нападает на людей, то явно, что имеешь у себя что-нибудь и хочешь это сберечь. И я уверен, что таковой далек от чистой молитвы, ибо знаю, что раздражительность губительна для таковой молитвы. А сверх того дивлюсь, что забыты и святые: и Давид, который взывает: *Престани от гнева и остави ярость* (Пс. 36:8), и Екклезиаст, который предписывает: *Отстави ярость от сердца твоего, и отрини лукавство от плоти твоея* (Еккл. 11:10), и Апостол, который повелевает воздевать ко Господу *на всяцем месте преподобныя руки без гнева и размышления* (1 Тим. 2:8). Почему же не извлекаем для себя урока из этого знаменательного и древнего обычая у людей изгонять из дому псов во время молитвы, который дает уразуметь, что в молящихся не должно быть раздражения? И еще сказано: *Ярость змиев вино их* (Втор. 32:33); а от вина воздерживались назореи (см.: Чис. 6:3)» (М.С. 5).

Приступая к молитве, человек, согласно Евагрию, должен возненавидеть тех, кто искушает его, то есть бесов. Это и есть та «совершенная ненависть» (Пс. 138:22), которая «весьма содействует нашему спасению и способствует деланию добродетелей»⁶.

⁶ М.С. 10.

Глава 25

Будь внимателен, дабы, прогневавшись на какого-либо брата, не прогнать его. Иначе ты в здешней жизни своей не убежишь от беса печали, который во время молитвы всегда будет преткновением для тебя.

Этот совет применим к тем случаям, когда тот или иной человек вызывает в нас раздражение.

«То, что ты сделаешь в отмщение брату, обидевшему тебя, станет преткновением для тебя во время молитвы» (О молитве. 13).

Лицо человека, которого мы прогнали в результате ссоры, непременно возникнет перед нашим мысленным взором во время молитвы¹, что неизбежно повергнет нас в печаль и не позволит нам молиться как должно. Преткновением во время молитвы становится и наше нежелание простить обидчика². Молитва человека, гневающегося на ближнего своего, тщетна, ибо, молясь, он предстоит не перед Богом, а перед «идолом»³.

¹ М.С. 27; см.: Монах. 23.

² О молитве. 21.

³ См.: М.С. 27.

Глава 26

Дары тушат памятозлобие. И пусть тебя убедит в этом Иаков, укротивший дарами Исава, который шел на встречу ему с четырьмястами мужами (см.: Быт. 32:7). Но мы, бедные, можем исполнить потребное трапезой.

О том, что подарок тушит гнев, говорил еще мудрый Соломон (см.: Притч. 21:14), и Евагрий вторит ему.

«Гнев и ярость отвращают любовь, а памятозлобие ни-спровергается дарами» (К девственнице. 41).

Этот совет был адресован диакониссе Севере, которая, будучи женщиной знатной и богатой, имела возможность преподносить дары. Отшельники же, подвизавшиеся в Египетской пустыне, такой возможности не имели, но в их распоряжении было другое средство — гостеприимство, которое во все времена почиталось священным на Востоке.

«Если раздражает тебя брат твой, введи его в жилище свое и не медли войти к нему есть свой кусок с ним. Это станет избавлением для души твоей, и она уже не будет соблазняться во время молитвы» (К монахам. 15).

Этот человеколюбивый поступок, позволяющий устранить враждебность через совместную трапезу, является заповедью, которую, по словам Соломона (Притч. 25:21), надлежит исполнять, если «враг» пребывает в нужде¹.

¹ Ant. V, 28.

Глава 27

Когда мы попадем в руки беса уныния, тогда, разделив душу слезами на две части — утешающую и утешаемую, посеем в себе благие надежды и вместе со святым Давидом воспоем: *Вскую прискорбна еси, душе моя? И вскую смущаеши мя? Уповай на Бога, яко исповемся Ему, спасение лица моего, и Бог мой* (Пс. 41:6).

Уныние, как об этом уже говорилось выше¹, имеет «сложную» природу и проявляется в различных и порой весьма противоречивых формах. Оно порождает «духовную бесчувственность»², которая «огрубляет» душу³ и лишает ее способности осознавать свое истинное состояние, что нередко приводит к весьма тяжелым последствиям.

«Дух уныния отгоняет слезы» (К монахам. 56).

Речь здесь идет о слезах благодатных, которые свидетельствуют о признании нами нашего «беззакония»⁴ и о нашем искреннем раскаянии в совершенных нами грехах. О слезах, которые исцеляют нас от уныния и которыми, как полагали древние, должно сопровождаться всякое прошение к Богу⁵.

«Тяжела печаль и неодолимо уныние, но сильнее обоих слезы к Богу» (К девственнице. 39).

Помимо плача, рекомендуется также повторять утешительные слова псалмопевца Давида, которыми мы

¹ См.: Монах. 12.

² См.: М.С. 11.12.

³ См.: О молитве. 5.

⁴ О молитве. 5.

⁵ См.: О молитве. 5–8.

сеем в себе «благие надежды» или, как поясняет Евагрий, «ожидание», исполненное упования на приобретение «истинного ведения»⁶. Приведем здесь один текст, в котором на сокровенном языке библейского символизма разъясняется смысл сосредоточенного повторения стихов из Псалтири и в то же время раскрывается природа чудесного высвобождения из цепких объятий уныния (см. также главу 12).

«Если же от утомления [то есть вследствие денного и ночного хранения “овец”, символизирующих помышления века сего⁷] придет на нас и какое-либо уныние, то, восшедши несколько на камень ведения (см.: Авв. 2:1), займемся псалтирию, ударяя добродетелями в струны ведения [то есть ум⁸], и снова будем пасти овец под горою Синайскою, чтобы Бог отцов наших и нам воззвал из купины [как и Моисею, см.: Исх. 3] и даровал *слова знамений и чудес* (Пс. 104:27)» (М.С. 18).

Борьба против уныния воистину приносит плоды «благих надежд», ибо после этой борьбы «душу охватывает неизреченная радость, и она наслаждается мирным состоянием»⁹, а это означает, что человек сподобился «бесстрастия»¹⁰ и что он «приблизился к пределам молитвы»¹¹. Отныне он исповедует Бога как Спасителя своего (см.: Пс. 41:6) и воздает Ему хвалу за то, что удостоился познать сокрытые в Его Домостроительстве «пути» спасения.

⁶ In Ps. 4, 6ε.

⁷ См.: М.С. 17.

⁸ In Ps. 32, 2γ e.a.

⁹ Монах. 12.

¹⁰ См.: Монах. 57.

¹¹ О молитве. 62.

Евагрий неслучайно цитирует в данной главе святого Давида: псалмопение относится к «многообразной премудрости Божией» (Еф. 3:10)¹², которая отражается в творении, в его разумном устройстве и в его направленности ко всеобщему спасению¹³. Премудрость эта раскрывает «пути Господни», ведущие весь тварный мир к вечной жизни.

¹² См.: О молитве. 85.

¹³ См.: Монах. 69.

Глава 28

Во время искушений нельзя покидать келью, придумывая благовидные предлоги, но следует оставаться внутри нее, терпеливо и мужественно перенося всех нападающих, особенно беса уныния, который, будучи самым тяжелым из всех бесов, делает зато душу весьма испытанной. Ибо избегать таковых борений — значит научить ум быть неискусным, робким и склонным к бегству.

Уныние нередко проявляется в *непоседливости*. Впавшему в уныние человеку не сидится на одном месте; работа представляется ему скучной и неинтересной, а общение с близкими — невыносимо тягостным. Эта непоседливость, для оправдания которой можно с легкостью найти тысячу благовидных предлогов, исцеляется лишь *постоянством*.

«От уныния врачует постоянство, делание всякого дела с великою внимательностью и страхом Божиим. Во всяком деле определи себе меру и не оставляй прежде, нежели кончишь, что назначено, также молись разумно и усильно, и дух уныния бежит от тебя» (O.sp. [XIV] 6, 17–18).

Постоянство предполагает усилие, направленное прежде всего на то, чтобы ни при каких обстоятельствах не поддаться искушению бежать, — бежать, по сути дела, от самого себя¹. Это усилие, являющееся своего рода «жертвоприношением», приносит прекрасные плоды.

«Если дух уныния нападает на тебя, не покидай жилища своего и не уклоняйся от [искушения], ибо оно со временем приносит пользу. Ведь как серебро очищается от [примесей], так и душа твоя заблестит [подобно серебру]» (К монахам. 55).

¹ См.: Ер. 27, 6; O.sp. [XIII] 6 и пр.

Ни одно другое искушение не делает душу такой «испытанной», как уныние. Тот, кто терпеливо переносит его, «всегда пребывает на безмолвии (*hésychia*)»²; в борьбе с ним душа начинает сиять в «лучах бесстрастия»³ и человек обретает способность воспринимать знание, «рожденное благодатью Божией»⁴.

² O.sp. [XIII] 6, 5.

³ См.: K.G. I, 81; M.C. 12.

⁴ Умозритель. 45.

Глава 29

Святой и преуспевший в духовном делании учитель наш говорил: «Монах должен быть всегда настроен так, словно он завтра умрет, а телом своим должен пользоваться так, словно оно будет с ним жить многие годы». Это, по его словам, с одной стороны, пресекает помыслы уныния и делает монаха более ревностным, а с другой — сохраняет тело в здравии и позволяет пребывать ему в постоянном воздержании.

Уныние искажает наши представления о земной жизни и превратностях судьбы. Оно внушает человеку мрачные мысли о тяжести предстоящих ему в этой долгой жизни трудов¹, особенно подвижнических², о горькой старости с сопутствующими ей немощью и нищетой³ и о других подобных вещах. Для их «опровержения» (*antirrhésis*) Евагрий ссылается на слова Священного Писания, помогающие бороться со страхами, проистекающими из малодушия и не имеющими подчас никакого отношения к действительности.

«Дни человека — как трава; как цвет полевой, так он цветет» (Пс. 102:15).

«А мы вчерашние и ничего не знаем, потому что наши дни на земле тень» (Иов 8:9).

По словам учителя Евагрия, Макария Великого, и других отцов, человек должен мужественно относиться к смерти, которая, возможно, уже завтра неожиданно заберет его. Этому «упражнению в смерти» Евагрий посвящает целую главу (52). Перед лицом смерти, кото-

¹ См.: Монах. 12.

² См.: Ant. VI, 14.25.

³ Ant. VI, 32.

рая может наступить в любой момент, все порожденные унынием мысли теряют свою значимость, и угнетенность сменяется рвением: «доколе есть день» (Ин. 9:4), надо трудиться!

Жить, постоянно памятуя о смерти, не означает, что к телу можно относиться с небрежением, которое Евагрий осуждает⁴. Согласно Евагрию, болезни как действие Божиего Промысла следует переносить терпеливо и с благодарением, а вот от «самоубийственных» подвигов, совершаемых якобы по духовным соображениям⁵, следует во что бы то ни стало уклоняться, ибо любые отклонения от проверенных монахами правил исходят от лукавого, который, как мы знаем, прибегает ко всяческим хитрым уловкам. Так, например, если бесу чревоугодия не удастся соблазнить монаха пищей, то он начинает склонять его к чрезмерному посту, чтобы, подорвав его здоровье, достичь-таки своей цели.

«Но демону чревоугодия подражает и противоборник истины — демон уныния, внушая терпеливому мысль о самом строгом отшельничестве, призывая стать соревнователем Иоанна Крестителя и начатка отшельников — Антония, чтобы, не перенесши долговременного и выше-человеческого отшельничества, бежал подвижник со стыдом, оставив место, а он мог наконец в похвальбу себе сказать: *Укрепихся на него* (Пс. 12:5)» (М.С. 25).

Чтобы избежать разного рода крайностей, описаниями которых изобилует литература, относящаяся к периоду раннего монашества, необходимо придерживаться советов наиболее опытных отцов. Тело же, как поучает нас Макарий в данной главе, надлежит сохранять в добром здравии, что и позволяет подвижнику пребывать

⁴ См.: Монах. 52.

⁵ Ant. I, 37.

в постоянном воздержании. При этом, разумеется, следует не поддаваться страхам, о которых говорится в главе 7, и во всем соблюдать чувство меры, которое никогда не подведет того, кто помнит о конечности жизни и о ценности здорового тела.

Глава 30

Трудно избежать помысла тщеславия. Ибо то, что ты делаешь для уничтожения его, это же становится для тебя началом других всплесков тщеславия. Ведь не всякому правому помыслу противятся одни лишь бесы, но некоторым противостоят и наши пороки, в которых мы уже обвыкли.

«Утонченное» коварство беса тщеславия поистине поразительно¹, о чем Евагрий вновь упоминает в данной главе.

«Поражаюсь искусностью бесов, когда вижу многообразные средства, к которым они прибегают. Для возбуждения тщеславия они используют и власяницу и шелковое одеяние, и слово и молчание, и сытость и голод, и удаление от людей и частые встречи с ними. Неслучайно один из братьев сравнил тщеславие с *репейником, который колет повсюду*» (Ер. 51, 3, греч. редакция).

Коварство присуще не одному только бесу тщеславия.

«Иже помыслиша запяти стопы моя. —

Хорошо сказано! Ибо часто случается, что бесы не внушают нам лукавых помыслов открыто, опасаясь, как бы ум наш тотчас не узрел в них дурного и не оттолкнул их от себя. Помыслы злые они сеют в нашем уме вместе с помыслами, кажущимися добрыми. Подобным образом они поступают с совершенными, с теми, кто освободился от страстей. А нечистым они внушают дурные помыслы открыто, ибо таковые не способны отринуть их либо по причине своих страстей, либо в силу своего неразумия. Так они соблазнили Еву, сказав ей: *И вы будете, как боги, знающие добро и зло* (Быт. 3:5)» (In Ps. 139, 6γ).

¹ См.: Монах. 13.

Почему же бесы не оказывают сопротивления «всякому» благому помыслу?

«А благому помыслу [то есть помыслу, внушаемому нам Ангелами или проистекающему из нашего первоначального естества, в котором были посеяны “семена добродетели”] противостоят только два помысла: бесовский помысел и помысел, возникающий из нашего произволения, уклоняющегося к худшему» (М.С. г.л. 31).

Поскольку бесы не знают нашего сердца, они внимательно следят за нашим поведением, которое выдает наши тайные сердечные помышления², даже если мы не осознаем или не желаем этого. Подобным образом они действуют и для возбуждения в нас тщеславия³. Когда бесы видят, что мы совершаем нечто доброе, но помыслы наши при этом нечисты, они не оказывают нам сопротивления. Однако, какими бы коварными они ни были, все в конечном счете зависит от нас самих и нашего свободного произволения. «Мы сами предаемся в руки бесов по недостатку веры нашей»⁴.

Но как же противостоять этой «утонченной» бесовской тактике? Как можем мы защитить себя от бесовских искушений и наших собственных «пустых мечтаний»⁵? Путем утаивания наших благих деяний от людей, как учит нас Сам Христос (см.: Мф. 6:1 и далее) и как настойчиво рекомендует нам Евагрий⁶: «ароматы трудов твоих запечатлей молчанием»⁷.

² См.: М.С. 27.

³ См.: Ер. 16, 5.

⁴ Ер. 28, 3.

⁵ См.: Ер. 51, 2; Ant. VII, 26.

⁶ М.С. 3.

⁷ Eul. 14.

«Ночью вкушай плоть Пасхи [то есть пасхального агнца] (см.: Исх. 12:8) и не показывай тайного воздержания твоего пред людьми. Не выставляй его при свете дня пред множеством свидетелей, и *Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф. 6:6)» (O.sp. [XV]. Suppl. 7, 18).

Глава 31

Я замечал, что бес тщеславия изгоняется почти всеми другими бесами, а когда они терпят крах, то он бесстыдно подступает к монаху, являя ему величие его добродетелей.

Поскольку помысел тщеславия сопутствует добродетельным¹, он не может сосуществовать с каким-либо иным помыслом, за исключением гордыни, о которой «возвещает появление тщеславия»². Евагрий познал это на личном опыте, о котором он, надо сказать, пишет с глубокой искренностью.

«После поражения остальных помыслов только помыслы тщеславия и гордыни начинают возникать [в нас]» (Sk. 57).

В главе 58 Евагрий еще вернется к вопросу, касающемуся «противостояния» между помыслами. В ней, в частности, говорится о том, что возникающий в уме помысел можно отгонять помыслом противоположным, по принципу «клин клином вышибают». К этому, однако, следует подходить с немалой осторожностью, ибо, как сказано в Писании, не силою веельзевула изгоняются бесы, но «Духом Божиим» (см.: Мф. 12:24–28).

Евагрий часто ссылается на свои личные наблюдения. Из его писем видно, какие переживания испытал или, лучше сказать, претерпел он сам, чтобы исцелиться от тщеславия. Способы врачевания этого недуга столь же радикальны, как и некоторые древние методы лечения.

¹ См.: Монах. 13.

² O.sp. [XVII] 8, 2.

«Стойкий гнойник лечится прижиганием, а навык в тщеславии — приниженностью и печалью. Разрез и прижигание весьма болезненны, но они устраняют недуг, гложущий тело. Уничтожение и печаль также причиняют боль, но они отгоняют дурные страсти, тщеславие и гордыню» (O.sp. [XIX]. Suppl. 8, 29–30).

Итак, Евагрий свидетельствует о том, что он знает из собственного опыта. У понтийского монаха было немало оснований для тщеславных мечтаний: это и его строгое подвижничество, и его слава духовного наставника и писателя, и, наконец, восторженные похвалы многочисленных его почитателей³. Были, однако, в его жизни и хулители, но к ним он относился как к своим «благодетелям».

«Нанося мне обиды, они ранят мою душу, жаждущую славы. Но я не осуждаю оскорбляющих меня и не отталкиваю от себя Врача душ [Христа], Который, накладывая на меня повязку уничтожения, исцеляет меня от недугов моих. Мне хорошо известно, что бывает с теми, кто сопротивляется врачам: таковых связывают ремнями и оперируют против их воли!» (Ер. 52, 4; см. также: 51, 2).

Евагрий говорит здесь о смирении, посредством которого врачуются тщеславие⁴. Ему самому довелось испытать это лекарство, и оно, судя по воспоминаниям его современников, принесло ему немалую пользу.

«Однажды по какому-то делу было собрание в Келлиях, и авва Евагрий говорил тут. Пресвитер говорит ему: мы знаем, авва, что если бы ты был на своей стороне, уже давно бы мог быть епископом и начальствовать над многими; а теперь ты сидишь здесь как странник. Авва Евагрий,

³ См.: Ер. 52, 1.

⁴ См.: Монах. 58.

хотя был тронут сим, но не смутился и, кивнув головою, сказал: точно так, отец, но *единою глаголах*, — *вторицею не приложу* (Иов 39:35)» (Aporhtegm. Evagre. 7)⁵.

Этим замечанием Макарий Александрийский призвал образованного дьякона из имперской столицы не кичиться своим красноречием перед простыми египетскими отшельниками. Однако красноречие Евагрия давало повод не только для укоризны, но и для зависти. Так, например, некто Евкарпий, монах, по всей видимости, не столь одаренный, презрительно называл Евагрия «резчиком слов»⁶. Благодаря смирению и чувству юмора Евагрий не обижался ни на тех, кто укорял его⁷, ни на тех, кто ему завидовал.

⁵ Цит. по: Добротолюбие. Т. 1. С. 637.

⁶ H.L. syg. [73, 4].

⁷ См.: Монах. 94.

Глава 32

Достигший ведения и испытавший наслаждение от плодов его уже не будет поддаваться убеждениям беса тщеславия, предлагающего ему все утехи мира. Ибо что может обещать он более великое, чем духовное созерцание? Но поскольку мы еще не отведали ведения, будем со всем рвением осуществлять духовное делание, показывая Богу, что целью наших деяний является ведение Его.

От тщеславия, которое всецело относится к «суете сует» (см.: Еккл. 1:14), полностью освободить может лишь *встреча с реальностью*, открывающейся человеку через познание Бога и Его творения. Соприкоснувшись с этой духовной реальностью, человек, если так можно выразиться, теряет вкус ко всем «утехам мира».

«От помыслов греховных ум освободится тогда, когда сподобится он ведения. Духовное делание изводит из сердца лишь страстные представления. Ведение же отсекает всякое представление. Ибо ум, достигший ведения, погружается в созерцание самого себя и делается неприступным для помыслов, посылаемых врагами» (In Ps. 129, 8ε).

Каждый человек по природе своей стремится к наслаждению и все усилия свои прилагает к тому, чтобы обрести его. Но подлинным наслаждение может быть только тогда, когда оно проистекает из истинного ведения.

«Приятен мед и сладки соты, но ведение Бога слаще их» (К монахам. 72).

Эта мысль, достоверность которой может быть подтверждена лишь опытным путем, очень близка Евагрию.

«Если среди всех вещей, которые можно попробовать на вкус, нет ничего приятнее меда и сот, но ведение Бога слаще их, то не существует на земле, очевидно, ничего такого, что могло бы дать большее наслаждение, чем это ведение» (K.G. III, 64).

В своем толковании знаменитого стиха из Книги Екклесиаста Евагрий продолжает развивать эту мысль.

«Тем, кто вошел в сверхчувственную Церковь и наслаждается созерцанием логосов творения, стих этот напоминает: не думайте, о люди, что сие есть предел данных вам обетований, ибо все это суета сует пред лицом ведения Самого Творца. Как лекарства бывают не нужны после полного выздоровления, так и знания о логосах веков и миров становятся бесполезными после того, как достигнуто ведение Святой Троицы» (In Eccl. 1, 2 / Géhin. 2).

Но как достичь этого ведения? Путем духовного делания, совершаемого из любви к Богу и желания познать Его.

«У того, чьи слова и дела всегда устремлены к ведению Бога, очи души постоянно бывают обращены к Господу» (In Ps. 24, 16ζ).

Глава 33

Вспомни о своей прежней жизни, своих старых прегрешениях и о том, как, будучи страстным, ты по милости Христовой перешел к бесстрастию и как мир, из которого ты вышел, многожды и многими скорбями смирял тебя. Поразмышляй и о следующем: Кто хранит тебя в пустыне? Кто прогоняет бесов, скрежещущих на тебя зубами своими? — Такие помыслы внушают смиренно-мудрые и не допускают беса гордыни.

Гордыня порождает в уме человека нелепейшую мысль о том, что в жизни своей он добивается всего сам, своими силами.

«Не отдавай сердца своего гордыне и не говори пред лицем Божиим: силен я...» (К монахам. 62).

Из Священного Писания мы знаем также,

«...что без Господа мы не можем одолеть врагов, ибо они сильнее нас» (In Ps. 34, 10ζ).

Понятно, что искушение гордыней — это удел не новоначальных или тех, кто еще подвластен страстям, но тех, кто преуспел в добродетели и даже сподобился ведения.

«Дабы, пресытившись, я не отрекся Тебя и не сказал: "кто Господь?" —

Слова сии означают: из страха, как бы, пресытившись высочайшим знанием, не сделался я горделивым и не сказал: кто признает мудрость мою?» (In Prov. 30, 9 / Géhin. 287A).

Гордыня — это последнее искушение на обратном пути к Богу. Она же является и первопричиной отпадения от Него. Евагрий называет ее «древним злом»¹.

¹ Монах. Пролог [2].

«Гордость Архангела низвергла с неба (см.: Ис. 14:12) и сделала, что он как молния пал на землю (см.: Лк. 10:18)» (O.sp. [XVIII] 8, 10).

Евагрию известно множество лекарств от этого искушения. К ним относятся не только «усильная молитва»², добровольная нищета и даже жизнь в крайней нужде³, но и чувство оставленности, которое испытывает человек, когда Бог в «педагогических», если так можно выразиться, целях отворачивается от него⁴. Чтобы преодолеть богооставленность, человек должен смирить себя путем искреннего и глубокого осознания своей тварности и ничтожности перед Творцом.

«Что несешься, человек, ввысь и подьмелешься выше облаков, когда ты по естеству брение (см.: Иов 33:6) и гниль? Посмотри на естество свое, ты — *земля и пепел* (Быт. 18:27), вскоре разрешишься в прах; теперь величав, а вскоре будешь червь! Что подьмелешь выю (см.: Пс. 74:5), которая вскоре сгниет?

Велик человек, когда помогает ему Бог, а как скоро оставлен Богом, познает немощь естества. Нет у тебя ничего доброго, чего не приял бы ты от Бога (см.: 1 Кор. 4:7). Поэтому для чего величаешься чужим как своим? Для чего хвалишься благодатию Божию как собственным своим достоянием? Признай Даровавшего и не превозносись много; ты — тварь Божия, не презирай Сотворшего. Бог помогает тебе, не отрицай Благодетеля. Возшел ты на высоту жития, но путеводил тебя Бог. Преуспел ты в добродетели, но действовал в тебе Бог. Исповедуй Возвысившего, чтобы твердым пребыть тебе на высоте. Ты — человек, оставайся в пределах природы своей*.

² М.С. 15.

³ См.: М.С. 23.

⁴ См.: К монахам. 62.

ГЛАВА 33

Признай своего единоплеменника, он одной и той же с тобою сущности. Не отрицай родства по надменности» (O.sp. [XVIII и *suppl.] 8, 11).

«А смиренномудрие человека возводит на небо и уготавлиает к ликостоянию с Ангелами» (O.sp. [XVIII] 8, 10.10).

О страстях

Глава 34

Если мы имеем страстные воспоминания о каких-либо вещах, то это значит, что эти вещи мы прежде восприняли со страстью. И наоборот, о том, что мы восприняли со страстью, будем иметь страстные воспоминания. Поэтому победивший бесов, приводящих в действие страсти, презирает и производимое ими. Ибо нематериальная брань тяжелее материальной.

Борьба против бесов сопряжена с бесчисленными обольщениями. Для того чтобы она была успешной, требуется *различение*.

«Подобно тому, как благоразумие отвечает за правильные суждения о вещах, так и различение отвечает за умопредставления: оно (различение) отделяет помыслы святые от помыслов лукавых, чистые от нечистых и, по слову пророка (см.: Тов. 5:6), *знает* об уловках лживых бесов» (Ер. 4, 4, греч. редакция).

В следующих главах (34–39) речь пойдет о различении духов, то есть их природы и способов, сообразно которым они действуют. Различение — это дар, который следует просить у Господа.

*

Борьба со страстями ведется на двух уровнях — материальном и нематериальном. Первый имеет отношение к чувственным, материальным вещам, которыми пользуются бесы для того, чтобы возбудить в нас страсти. Второй связан с помыслами, в которых проявляются страстные *воспоминания* о вещах, порождаемые страстным отношением к ним. Цель духовной жизни, следо-

вательно, состоит не только в том, чтобы освободиться от страстного отношения к вещам, но и в том, чтобы обрести «чистое сердце» или, иными словами, «очистить память»¹. Но обрести чистое сердце человек может лишь в том случае, если одолеет бесов². Итак, сначала надо «одолевать бесов»³, то есть сбросить с себя оковы мира⁴ путем устранения условий, приводящих в действие страсти. Тот, кто вместе с Христом «победил мир» (Ин. 16:33), может вступить в намного более тяжелую нематериальную брань, призванную очистить память.

¹ См.: Монах. 67.

² См.: Ер. 27, 1.

³ Ер. 45, 1.

⁴ См.: Ер. 58, 2.

Глава 35

Страсти души имеют истоки в людях, страсти же тела — в теле. И телесные страсти пресекает воздержание, а душевные — духовная любовь.

Поскольку человек состоит из тела и души, Евагрий проводит различие между страстями тела, обусловленными телесными потребностями, и страстями души, связанными с межличностными отношениями. Страсти эти проистекают из двух неразумных начал души, яростной и желательной, которые присущи и животным¹. Но в человеке есть еще и разумное начало. О том, как это начало соотносится с двумя неразумными частями души, говорится в следующем тексте.

«Яростная часть души соединена с сердцем, где также находится и разумная ее часть; желательная же часть души соединена с *плотью и кровью* (ср.: 1 Кор. 15:50), потому и говорится: *отстави ярость от сердца твоего и отрини лукавство от плоти твоея* (Еккл. 11:10)» (К.Г. VI, 84).

Это «лукавство» плоти, к которому относятся блуд и чревоугодие², пресекается воздержанием (см. выше гл. 16 и 17), а страсти души — гнев, памятозлобие, ненависть, зависть и пр. — исцеляются «любовью»³, той «духовной любовью», которая научает «премудрости»⁴ и позволяет молиться «в духе и истине»⁵.

Здесь важно еще раз подчеркнуть (см. предыдущую главу), что для избавления от страстей души необходи-

¹ К.Г. VI, 85.

² См.: In Eccl. 11, 10 / Géhin. 73.

³ Монах. 38.

⁴ К.Г. III, 58.

⁵ О молитве. 77.

мо сначала победить страсти тела. В освобождении от душевных страстей, собственно, и состоит смысл борьбы со страстями телесными.

«Да не будет среди вас никого, кто заботился бы об одном только воздержании. Ибо невозможно построить дом из одного камня...» (Ер. 27, 3, греч. редакция).

«Ибо какая польза мне, если я совлеку с себя помысел корыстолюбия посредством благодеяния и помысел чревоугодия посредством воздержания, но [вместо них] облекусь в помысел тщеславия или ропота? Во всяком случае, я буду убежден в том, что во время молитвы под воздействием этих помыслов со мной случается то же самое, что и под воздействием первых, — отпадение от света, который своим сиянием окружает ум во время молитвы» (М.С. г.л. 30).

Глава 36

Бесы, стоящие во главе душевных страстей, упорно ведут брань до самой смерти; бесы же, стоящие во главе телесных страстей, отступают скорее. И одни бесы, подобные восходящему или заходящему солнцу, касаются лишь какой-либо одной части души; бес же полуденный обычно охватывает всю душу и удушает ум. Поэтому отшельничество сладостно после извержения страстей: тогда остаются только чистые воспоминания, и духовная брань prepares монаха уже не к подвижничеству, а к созерцанию.

Как подтверждает опыт, «помыслы, порождаемые телесными страстями, кратковременны, а зависть и памятозлобие сохраняются и в старости»¹. Именно поэтому яростная часть души нуждается в особых лекарствах². В этой связи Евагрий рекомендует следующее:

«Увещай стариков владычествовать над яростным началом души, а юношей — над чревом. Ибо первые ведут брань с душевными бесами, а вторые с бесами телесными» (Умозритель. 31).

Среди восьми главных помыслов уныние, как мы уже отмечали, занимает особое место.

«Из помыслов одни случаются с нами как с [просто] живыми существами, другие — как с людьми. Случающиеся как с [просто] живыми существами суть помыслы, [происходящие] от желательного и яростного [начал души]; случающиеся же как с людьми, суть помыслы, [проистекающие] от печали, тщеславия и высокомерия. А помыслы,

¹ Ер. 25, 3.

² См.: Монах. 38.

[возникающие] из уныния, суть смешанные: [они случаются с нами] и как с [просто] живыми существами и как с людьми» (Sk. 40).

Евагрий употребляет слово «смешанный» не только потому, что уныние «объемлет едва ли не все остальные помыслы»³, но и потому, что в отличие от других помыслов, которые проистекают либо из желательного начала, либо из яростного и следуют друг за другом поочередно, помысел уныния возникает вследствие одновременного движения обоих начал. Поскольку уныние еще и продолжительно, нетрудно понять, почему этот «полуденный бес», подобно опаляющему землю солнцу, охватывает всю душу целиком, пытаясь погубить ее в своих объятиях⁴.

Терзаемому страстями человеку не следует удаляться в пустынные и безлюдные места в поисках созерцательной жизни, ибо в условиях уединения помыслы и страстные воспоминания, от которых он еще не освободился, могут обрушиться на него с новой силой и довести его до умопомешательства⁵. Для того же, кто победил страсти⁶, уединение и безмолвие (*hēsychia*) становятся такими же «сладостными», как и само ведение⁷. Воспоминания такого подвижника «очищаются» от всякой скверны и перестают быть страстными. Он уже не сражается со страстями, но предается созерцанию сокровенного смысла (*logos*) той брани, которую ему пришлось выдержать на пути духовного делания.

³ In Ps. 139, 3a.

⁴ См.: Монах. 12.

⁵ См.: М.С. г.л. 22; Монах. 22.

⁶ См.: Монах. 34.

⁷ См.: Монах. 32.

«Кто познает устройство (*sustasis*) мира и действие стихий? Кто поймет, из чего состоит сей инструмент (*organon*) души нашей (то есть тело)? Или кто постигнет, как были соединены они между собой, где владения их и как они взаимодействуют друг с другом, — так, чтобы делание (*praktikè*) стало колесницей для разумной души, стремящейся к ведению Бога?» (К.Г. I, 67, отредактированный перевод).

Глава 37

Требуется рассмотрения вопрос: мысль приводит в движение страсти или страсти — мысль? Некоторые склоняются к первому мнению, а некоторые — ко второму.

Не отвечая на поставленный вопрос, Евагрий возвращается к теме, которая обсуждалась еще в рамках античной философии. С точки зрения духовного делания (*praktikè*) вопрос этот имеет не столько теоретическое, сколько практическое значение, поскольку речь идет о механизме возникновения страстей. Представления (*noèmata*) возникают в уме. Какова их роль в генезисе страстей?

«Не вещи и не умственные представления сковывают ум, но сковывают его страстные представления о вещах. Господь сотворил золото, Он же сотворил и женщину, и ничто из сотворенного Богом не препятствует спасению. Но препятствуют ему блуд и сребролюбие: это, скорее, они сковывают ум, заставляя представления задерживаться в сердце. Ибо как мысль о воде овладевает жаждущим по причине жажды и мысль о хлебе овладевает голодным по причине голода, так и представления о вещах овладевают умом по причине страстей. Посему *Врач душ* не упраздняет вещи, ибо является их Творцом, и не принуждает ум не познавать их, ибо для познания Он и сотворил его. Но посредством духовных наставлений и заповедей Он разрешает ум от оков, уничтожая страсти (которые следует отличать от представлений и вещей, породивших их). Именно это и означают слова псалмопевца: *Господь разрешает узников*» (In Ps. 145, 8β).

Зло коренится не в вещах и не в представлениях, которые запечатлеваются в уме в процессе познания вещей и которые сами по себе не могут сковывать ум

и «задерживаться в сердце». Зло коренится в свободном произволении ума, который вместо того, чтобы склоняться к добру, склоняется ко злу¹, или, говоря иначе, — в «человеконенавистном услаждении, порождаемом свободой и принуждающим ум во зло употреблять Божии твари»². Злоупотребляя Божиими тварями, ум отчуждает их от Творца и эгоистически пользуется ими исключительно ради своей собственной выгоды. Напомним, что корнем всех пороков Евагрий считал «себялюбие» (*philautia*), которое можно также с полным основанием рассматривать как «самопорабощение».

¹ См.: In Eccl. 6, 10 / Géhin. 52.

² М.С. 19.

Глава 38

Страсти могут приводиться в движение чувствами, и если есть любовь и воздержание, то они не приводятся в движение, а если нет — то приводятся. И для излечения яростного начала души требуется больше лекарств, чем для излечения желательного начала. Поэтому любовь и называется *большей* (1 Кор. 13:13), что она является уздой ярости. И святой Моисей в сочинении, посвященном естественному созерцанию, символически именуется любовь *офиомахом* (см.: Лев. 11:22).

Ум, будучи «инкорпорированным», то есть встроенным в тело, познает тварный мир посредством органов чувств. Через них в него входят и страстные помыслы. Ибо

«...никакой нечистый помысел не возникает в нас без чувственной вещи» (М.С. гл. 24).

Чувственный мир воздействует на ум через два неразумных и страстных начала души — желательное и яростное. Начала эти приводятся в движение чувствами, связанными главным образом с телом¹, которое «породнено» с тварным космосом². Поэтому

«...лишенное чувства свободно и от страсти» (Монах. 4).

К тому, что «лишено чувства», относятся нематериальные, сокрытые в вещах логосы, которыми нематериальный Творец наделил весь тварный мир³.

Как мы уже видели (см. гл. 37), ни материальные вещи, ни представления о них (которые запечатлеваются

¹ См.: K.G. VI, 85.

² См.: In Ps. 43, 201ß.

³ См.: In Ps. 29, 8ζ.

в уме), ни два неразумных начала души (выступающие в роли «посредников») не являются преградой на пути к спасению. Даже бесы не могли бы сбить нас с этого пути, если бы мы сами не способствовали им в этом, становясь по своей воле их сообщниками. Главное препятствие — это наше неправильное, эгоистическое отношение к вещам и злоупотребление способностями нашей души, вследствие которого мы злоупотребляем и вещами⁴. Чтобы страсти не приводились в движение, в желательной части души должна возобладать добродетель воздержания (или самоконтроль: *enkrateia*), а в яростной — добродетель бескорыстной любви (*agapè*), ибо хотя «добродетели не пресекают нападений бесов», они «сохраняют нас невредимыми от них»⁵. «Семена добродетелей» неистребимы. Они сохраняются в каждом человеке, даже в грешнике, который из-за грехов своих попадает в ад⁶.

Для исцеления души от страстей недостаточно одного только воздержания, к которому следует прибегать с целью обуздать желательное начало. Без любви, которая «врачуется воспалившиеся части яростного начала»⁷, воздержание — не более чем остывший пепел⁸.

В данной главе говорится о том, что для излечения яростной части души требуются более сильные лекарства, чем для излечения желательной ее части, и что поэтому любовь и называют «большей». Связано это с общим устройством человеческой личности. Гнев восседает в сердце, «где также находится и ум»⁹. Воз-

⁴ См.: К.Г. III, 59.

⁵ Монах. 77.

⁶ См.: К.Г. I, 40.

⁷ Умозритель. 47.

⁸ См.: Ер. 28, 1.

⁹ К.Г. VI, 84.

мущение яростного начала «ослепляет» ум¹⁰. Любовь же, напротив, делает ум «созерцателем» (*théorêtikos*): ведение Бога «как бы на крыле своем восхищает его из телесного мира»¹¹, освобождая его от тенет бесовских искушений.

Евагрий не перестает восхвалять эту «большую» и «святую» любовь, которую он связывает с «кротостью»¹², ибо

«...кротость есть мать ведения» (Ер. 27, 2).

Об этом свидетельствует Моисей, названный кротким «паче всех человек» (Чис. 12:3). Благодаря своей кротости он стал «единственным, кто постиг все вещи на земле»¹³, подтверждением чему служит его «сочинение, посвященное естественному созерцанию», то есть пять книг Моисея, рассматривающие «природу» тварного мира¹⁴. В греческом переводе Священного Писания (Лев. 11:22) используется довольно необычное слово *orphiomachès* («офиомах» на церковнославянском), означающее разновидность саранчи, которая нападает на змей и сражается с ними. «Офиомах» символизирует любовь, тогда как змеи служат символом бесов¹⁵, которые постоянно одержимы яростью (см.: Пс. 57:5).

¹⁰ См.: К.Г. V, 27.

¹¹ Ер. 27, 4.

¹² Ер. 56.

¹³ Ер. 41, 5.

¹⁴ См.: К.Г. II, 64; К Мелании. 37.

¹⁵ См.: Ер. 56, 4.5.

Глава 39

В ответ на господствующее среди бесов зловоние душа, воспринимая приближение их, обычно воспаляется помыслами, обвыкшись в докучающей ей страсти.

Данная глава проливает свет на представления о бесах в монашеской среде, к которой принадлежал Евагрий. Из нее мы также узнаём, как к этому вопросу подходил сам понтийский монах. В предыдущей главе рассматривалось чувственное восприятие как фактор разжигания страстей. Здесь к этому фактору присовокупляется еще один — бесы; в других своих сочинениях Евагрий упоминает также память¹.

Согласно Евагрию, бесы, как и вообще все тварные существа, имеют тело, главным элементом которого (Еф. 2:2) является воздух (или эфир)². Поскольку это тело в силу его принадлежности к «иному миру» имеет состав, отличный от состава человеческого тела, оно не воспринимается нашими органами чувств, хотя у него есть и форма, и цвет³. То, что мы можем увидеть иной раз, — это всего лишь поддельный, иллюзорный образ настоящего тела⁴. Но бесы воздействуют на нас не своим видом, а своим «запахом».

«Тела бесов не увеличиваются и не уменьшаются; их присутствие сопровождается сильным зловонием, приводящим в движение наши страсти, и легко распознается теми, кто получил от Господа дар чувствовать этот запах» (K.G. V, 78).

¹ См.: Sk. 59.

² См.: K.G. I, 68.

³ См.: Ep. 56, 4.

⁴ См.: K.G. V, 18.

Такого мнения придерживался не только Евагрий, но и его современники: духовный учитель распознает присутствие бесов по отвратительному запаху. Говоря о зловонии, Евагрий, по всей видимости, ссылается и на Житие св. Антония (гл. 63). Но что он понимает под этим? Если мы не в состоянии воспринимать цвет и форму тел бесов, как же мы можем воспринимать их запах? Дело в том, что не только «внешний человек» располагает пятью органами чувств, позволяющими ему воспринимать тварный космос, с которым он «по-роднен». «Внутренний человек» также обладает пятью органами чувств, но только не телесными, а духовными. Благодаря им он воспринимает то, что присуще его внутренней, духовной природе. Что касается духовного «обоняния», то оно упивается чистейшим ароматом духовной реальности, без каких-либо примесей⁵.

Если душа не чиста, но находится во власти определенной страсти, о чем и говорится в данной главе, то при приближении беса этой страсти она «воспламеняется» помыслами, которые он ей внушает. Происходит это из-за того, что ее «обоняние», искаженное болезнью, не в состоянии распознать обмана обильно источаемых бесовских внушений. Тогда либо яростная часть души распаляется гневом, ненавистью и т.д., либо желательная ее часть склоняется к постыдному поступку⁶. Если же, напротив, душа пребывает в добром здравии⁷, а ум сподобился ведения Бога, то такой ум, обладая тонким «обонянием», тотчас уловит зловоние в обмане бесовских внушений⁸, и «раскаленные стрелы лукавого» (Еф. 6:16) не смогут причинить ему зла.

⁵ См.: K.G. II, 35.

⁶ См.: In Prov. 6, 19 / Géhin. 78.

⁷ См.: Монах. 56.

⁸ См.: K.G. V, 78.

«Ибо *раскаленные стрелы* суть помыслы бесовские, возбуждающие желательное начало непристойными вещами. Ум, просветленный созерцанием самого себя и пребывающий в памятовании о Боге, не будет поражен ими, а если они и полетят в него, то он проворно отразит их, ибо ведение (Бога) как бы на крыле своем восхитит его из телесного мира. Без телесности мира сего помыслы бесовские не могут существовать, поскольку они суть отпечатки материальных вещей» (Ер. 27, 4).

*Наставления***Глава 40**

Не во всякое время можно исполнять обычное правило, но следует обращать внимание на обстоятельства и стараться наилучшим образом осуществлять доступные исполнению заповеди. Однако следует знать, что эти обстоятельства не остаются неведомыми и для бесов. Поэтому, будучи настроены против нас, они препятствуют осуществлять возможное, а невозможное принуждают нас делать. Так, больным они мешают благодарить Бога за страдания и быть терпеливыми кухаживающим за ними; ослабленных склоняют к строгому посту, а отягощенных летами призывают совершать псалмопение стоя.

Дух скитского монашества, которым проникнуты сочинения Евагрия, вовсе не принуждал подвижников подчиняться каким-то общим и обязательным для всех правилам¹. Лишь совместная жизнь большого числа людей, подчас в довольно тесном пространстве, как, например, в монастырях Пахомия Великого, привела к появлению писаных уставов². Евагрий и другие монахи Нитрии, Скита и Келлий следовали по стопам святых отцов, черпая знания о духовной жизни из их «высказываний» или из рассказов об их подвижнической жизни, служивших путеводной звездой, к которой каждый шел, сообразуясь со своими силами и обстоятельствами (см. ниже, гл. 91–100). Итак, под «обычным правилом» Евагрий понимает личное правило, именуемое на Востоке каноном (*κανὼν*). Канон же прежде всего касается воздержания (поста) и молитвы.

¹ См.: Н.Л. 7, 2.

² Н.Л. 32, 3.

Бесы всячески пытаются воспрепятствовать исполнению «обычного правила». Они, например, могут заставить монаха связать себя клятвой, «что совершенно чуждо монашеской жизни»³, в которой царит евангельская свобода. Именно эта свобода позволяет монаху принимать пищу несколько раз в день (а не единожды), когда он принимает гостей или болеет⁴. Бесы стремятся также разубедить монаха в том, что все надо делать в подобающее время и в надлежащей мере⁵.

«После того как мы отразим пустой помысел [чревоугодия], бес подталкивает нас к тому, чтобы мы превысили нашу меру, соответствующую образу жизни нашей: ушли в пустыню с одной лишь сумой, жили без крыши над головой, питаясь одними кореньями. Или же он советует нам бежать от людей, которые утешают нас или утешаются нами...» (Ant. I, 37).

Преследуя всю ту же цель, бесы напоминают нам о библейских праведниках и пророках, таких, например, как Даниил, или подстрекают нас к тому, чтобы мы сделались подражателями Иоанна Крестителя или Антония Великого, — к такой тактике обычно прибегает бес уныния⁶. Следует отметить, что и сам Евагрий впал однажды в эту крайность⁷.

Как же быть в подобных случаях? Не поддаваться внушению бесов и делать противоположное тому, что они советуют (см. гл. 22).

³ Ant. I, 27.

⁴ См.: R.M. 10.

⁵ См.: Монах. 15.

⁶ См.: М.С. 25.

⁷ См.: H.L. 38, 11.

Глава 41

Когда мы бываем вынуждены на короткое время задерживаться в городах и селениях, тогда, общаясь с мирскими людьми, мы должны более усердно предаваться воздержанию, дабы ум наш, одебелившись и лишившись вследствие сложившихся обстоятельств обычного своего радения, не совершил бы чего-нибудь нежелательного и не стал беглецом под ударами бесов.

Иногда отшельники оставляли на время свои жилища в безлюдных местах и посещали города и деревни, например, для того, чтобы продать свое рукоделие, или по какой-либо иной надобности. Евагрий делал это очень неохотно и даже решительно отказывался от приглашений, вынуждавших его покинуть пустыню¹. Почему?

«Не следует монашествующему часто бывать в городах из страха, как бы душа его не наполнилась многообразными представлениями, приходящими извне. Часто молил я Бога о том, чтобы они не возникали в уме моем или чтобы, если возникнут, не задерживались. Ибо ум легко запечатлевает их и склонен приходить в возбуждение от бесовских помыслов. В чем разница между тем, кто упражняется в добродетели (*praktikos*), и тем, кто предается созерцанию (*théorêtikos*)? В том, что для первого препятствием является помысел страстный, а для второго — любой, даже самый простой. Воистину телесные чувства препятствуют духовному разумению. Возможно ли, обретаясь в городе, сохранить ум свободным от всяких представлений? Тебе судить об этом» (Ер. 41, 2–3).

Живя «в миру», человек подвергается опасности утонуть в водовороте чувственных «представлений»

¹ См.: Ер. 26; 58, 2 и в других текстах.

и возбуждающих «образов» (Евагрий часто возвращается к этой мысли) и утратить вследствие этого всякое стремление и всякую способность к созерцанию и даже размышлению, что неизбежно влечет за собой духовное равнодушие. Сегодня эта опасность актуальна как никогда прежде. Чтобы избежать «теплохладности», мы должны усердно трудиться над собой — по крайней мере до тех пор, пока не окрепнем в достаточной мере.

«Опасно для монаха, еще не достигшего зрелости, оставлять келью свою, пока не преуспеет он в духовном делании и созерцании» (Ер. 58, 5).

Глава 42

При искушении не приступай к молитве, не сказав несколько гневных слов угнетающему тебя бесу. Ибо душа твоя, обвыкнув в худых помыслах, не может отдаться чистой молитве. Но если ты с гневом скажешь что-нибудь бесам, то уничтожишь и изгладишь мысли, внушенные твоими супротивниками. Ведь гнев способен производить подобное уничтожение и тогда, когда он обращается на благие мысли.

Яростному началу души — в силу его природы — свойственно сражаться с бесами¹. Это наш «пес», который охраняет нас от «волков»², то есть от бесов и вообще от всех «помыслов».

«Яростное начало есть сила души, гибельная для помыслов» (Sk. 8).

Этому началу отводится решающая роль в наших усилиях «добиться чистой молитвы и преподнести Богу ум без [лукавых] помыслов»³. Бесы же всячески препятствуют этим усилиям.

«Ненависть к демонам весьма содействует нашему спасению и способствует деланию добродетели. Но сами в себе не в силах мы воспитать ее как некое доброе порождение, потому что искажают ее духи сластолюбия и снова призывают душу к приязни и близости. Сию-то приязнь, лучше же сказать, неисцельную заразу Врач душ врачует оставлением, ибо попускает нам ночь и день терпеть от демонов нечто страшное. И тогда душа снова

¹ См.: Монах. 24.

² М.С. 14.

³ М.С. г.л. 32.

возвращается к первоначальной ненависти, научаемая говорить ко Господу словами Давида: *Совершенною ненавистию возненавидех я: во враги быша ми* (Пс. 138:22). Ибо тот совершенною ненавистию ненавидит врагов, кто не согрешает ни в действительности, ни мысленно, что служит признаком первого и самого великого бесстрастия» (М.С. 10).

Евагрий между тем подчеркивает, что ненависть к бесам не распространяется на их природу, поскольку они не были созданы злыми⁴. Мы ненавидим в них зло⁵, то качество, которое они приобрели впоследствии в результате своего падения. То же самое относится и к людям, преступающим закон. Оставаясь «образом и подобием Божиим», они не лишаются любви, хотя и говорится в псалме: «законопреступныя возненавидех»⁶.

⁴ См.: К.Г. IV, 59.

⁵ См.: К.Г. V, 47.

⁶ In Ps. 118, 113v.

Глава 43

Следует знать различия между бесами и замечать времена их появления. Из помыслов мы познаём, которые из бесов редки и наиболее тягостны, которые постоянны и более легки, которые налетают сразу и похищают ум, заставляя его богохульствовать, а помыслы станут ведомы нам из деяний. Сие следует знать, дабы, когда помыслы станут приводить в движение собственные вещества, и до того, как мы будем извергнуты из собственного нам состояния, мы смогли бы произнести некие слова и обозначить предстоящего перед нами в данный момент беса. Ибо таким образом мы и сами легко, с Божией помощью, преуспеем в духовном делании, и бесов приведем в изумление, заставив их, удрученных, отлететь от нас.

Для распознавания бесов или, что то же самое, страстей требуется прежде всего дар «различения»¹, который дополняет и подтверждает личные наблюдения и опыт². Распознавание происходит следующим образом.

«Все демонские помыслы вносят в душу представления чувственных вещей, и ум, приняв в себя их отпечаток, удерживает в себе образы сих вещей, а потом по самой вещи узнает приблизившегося демона. Например, если в мысли у меня явится лицо причинившего мне вред и бесчестие, то обличается сим появившийся помысел памятозлобия. Если также явится припоминание о деньгах или славе, то явно, что по этому самому узнан будет и сокрушающий нас помысел. То же бывает и при других помыслах. По представляющемуся в помысле найдешь,

¹ См.: М.С. г.л. 25.

² См.: Монах. 50 и 51.

какой демон приступил к тебе и внушил сии мечтания» (М.С. 2).

Евагрий, впрочем, сразу же оговаривается: не все представления внушаются бесами, поскольку и самому уму присуще вспоминать о вещах³. Но здесь говорится о тех представлениях, которые возбуждают (или могут возбудить) гнев и противоестественное желание.

К «редким и наиболее тягостным» помыслам относится уныние⁴, а к помыслам «постоянным и более легким», которые проистекают из наших естественных потребностей⁵, — тревоугодие и блуд. Что же касается хулы, то к ней нас побуждает помысел гордыни⁶.

Тот, кому удастся распознать беса, «сбивает его с толку и избличает его словами: вот ты и наплел нечто против Священного Писания»⁷. Будучи разоблаченным, бес отступает до времени.

³ См.: Ер. 55, 2.

⁴ См.: Монах. 12 и 28.

⁵ См.: Ер. 55, 2.3.

⁶ См.: Монах. 46 и 51.

⁷ Ant. Prol.

Глава 44

Когда борющиеся с монахами бесы ослабевают, тогда они, немного отступив, начинают выслеживать, какая из добродетелей остается на время в пренебрежении, и, пользуясь этим, внезапно нападают на инока, растерзывая несчастную душу.

Весь секрет духовной жизни, основой которой, безусловно, является молитва, кроется во «внимании»¹.

«Бес весьма завидует молящемуся человеку и использует все средства, чтобы сбить его с цели. Поэтому он не перестает с помощью памяти вызывать мысли о вещах, а с помощью плоти опрокидывает на землю страстями...» (О молитве. 47).

Прибегает бес и к такой хитрости: он притворно признает свое поражение и отступает, прикидываясь «побежденным».

«Если наилукавейший бес, многие употребив хитрости, не может помешать молитве праведника, то он немного отступает, но затем, когда молитва закончена, мстит ему. Ибо этот бес либо возжигает гнев в нем, разрушающий наилучшее состояние души, возникшее в результате молитвы, либо побуждает к неразумному наслаждению и глумится над умом» (О молитве. 48).

Иными словами, бес атакует два неразумных начала. Но усилия его оказываются тщетными, если в желательной и яростной частях души преобладают воздержание и любовь², а также другие, связанные с ними добродетели, такие как благоразумие и мужество³. Если

¹ О молитве. 149.

² См.: Монах. 38.

³ См.: Монах. 89.

одной из этих «деятельных» добродетелей уделяется недостаточно внимания, то образуется трещина. Ибо добродетель, в сущности, едина; различной она бывает лишь в своих проявлениях⁴. Поэтому нам следует быть внимательными к себе, «чтобы, преуспевая в добродетели, соделаться нам неудобоподвижными к пороку»⁵.

⁴ См.: Монах. 98.

⁵ М.С. 15.

Глава 45

Лукавые бесы привлекают на помощь себе более лукавых, чем они, бесов. И хотя различные бесы по своему настроению часто противостоят друг другу, они созвучны в одном — в стремлении погубить душу.

По мере преуспевания человека в духовной жизни сопротивление бесов возрастает¹, и на смену одному бесу приходит другой, еще более коварный². Посмотрим, как это происходит.

«Поскольку бывают преемственные чередования бесов, когда первый из них изнемогает в брани и больше не может приводить в движение любезную ему страсть, то мы, наблюдая [за этими чередованиями], обнаружили следующее: когда помыслы какой-либо страсти становятся редкими на протяжении длительного времени, а кипение и движение этой страсти делаются неожиданными, поскольку мы не даем ей оснований [проявляться] через наше нерадение, тогда мы познаём, что наследие первого беса принимает другой, более опасный, который занимает место бежавшего и заполняет его своим собственным лукавством. Он полностью понимает нашу душу и, по сравнению с обычным, более рьян на брань с ней; сразу же он делает вылазку с помощью вчерашних и позавчерашних помыслов, хотя, [как кажется], и нет никакого внешнего повода для вторжения. Ум, видя это, пусть прибегает ко Господу и, приняв *шлем спасения* (Еф. 6:17), *облекшись в броню праведности* (Еф. 6:14), *вытащив меч духовный* (Еф. 6:17) и *подняв щит веры* (Еф. 6:16), пусть говорит со слезами, вознеся очи горé, к собственному небу: «Господи Христе, *сило спасения моего* (Пс. 139:8), *приклони ко мне*

¹ См.: Монах. 59.

² См.: K.G. IV, 33.

ухо Твое, ускори изъяти мя, буди ми в Бога Защитителя и в место прибежища, еже спасти мя (Пс. 30:3)”. Пусть Он сделает меч [твой] блестящим, очистив его постами и бдениями, ибо в течение целых семи дней [бес] будет вести брань [с тобой] и угнетать [тебя], метая раскаленные стрелы лукавого (Еф. 6:16). А после седьмого дня [обычно] познаётся, что этот бес мало чем отличается от своего предшественника, хотя он и остается [вблизи нас] еще на протяжении целого года, чаще бывая уязвляем, чем сам уязвляя, до тех пор, пока не придет его преемник, согласно сказанному Иовом: *Во время бо определеное уготован бысть пасти от иных, дома же его опустошены быти беззаконными (Иов 12:5)*» (М.С. г.л. 34).

Глава 46

Пусть не приводит нас в смятение бес, возбуждающий ум к богохульству и к тем запретным мечтаниям, о которых я не осмеливаюсь даже написать; и не позволим ему истреблять наше рвение. Ибо Господь есть *Сердце-ведец* (Деян. 1:24) и ведает, что мы, и пребывая в мире сем, не можем впасть в подобное безумие. Ведь целью этого беса является прекращение нашей молитвы, дабы мы не предстояли пред Господом Богом нашим и не смели бы, думая о таковых вещах, простирать свои руки к Нему.

Помыслы богохульства проистекают из гордыни, этого «древнего зла»¹, низвергнутого Архангела с неба. В конечном счете, все проявления гордыни суть хула на Бога. Евагрий, однако, проводит различие между помыслами, которые человек принимает по своему собственному произволению, и искушениями, которые возникают помимо его воли. Признаком вторых является то, что они «налетают на корабль словно буря», «застилают ум, стоящий у руля»², и уносят его, подобно волнам, далеко в море³. Богохульство (подобно блуду) — это самый «быстрый» помысел⁴. Он опережает движение нашего ума⁵ и застает нас врасплох.

Помыслы богохульства принимают различные формы. Одни из них имеют догматический характер и проявляются в отрицании божественности Сына и Святого

¹ Монах. Пролог [2].

² См.: Ер. 52, 3.

³ См.: Ant. VIII, 41; Монах. 43 и 51.

⁴ In Ps. 139, 4β.

⁵ См.: Монах. 51.

Духа, низводя таким образом Святую Троицу до уровня твари⁶. Другие связаны с материальным миром (*physikè*): они ставят под сомнение «Суд и Промысл» Божий⁷ и умаляют значение и смысл нашего телесного существования⁸; согласно таким помыслам, Творец не справедлив и не мудр⁹. Есть и такие помыслы, которые в более узком смысле носят сотериологический характер: они отрицают свободную волю и, соответственно, Божию справедливость¹⁰, нагло вопрошая: и где же Бог, среди нас ли?¹¹ — подобные помыслы отрицают также Божию помощь¹² и доходят даже до обожествления демонов¹³. А иногда помыслы богохульства бывают настолько ужасными, что и само перо отказывается описывать их...

Хульные помыслы погружают человека в печаль¹⁴, ибо во время молитвы они лишают его того дерзновения, которое Христос даровал верующим (см.: Еф. 3:12). Как говорит Евагрий, «думая о таковых вещах», человек не смеет предстоять пред Богом, простирая к Нему свои руки и обращая свое лицо на Восток, откуда, по обетованию, должен прийти Сын, посланный Отцом. Что же нам остается делать в таких случаях? Отчаяться и сдаться? Ни в коем случае! Богу, Который есть «Сердцевед»

⁶ См.: К монахам. 134.

⁷ In Prov. 19, 5 / Géhin. 190.

⁸ См.: K.G. IV, 60.62.

⁹ См.: In Ps. 143, 7ε.

¹⁰ См.: Ant. VIII, 16.

¹¹ См.: Ant. VIII, 12.

¹² См.: Ant. VIII, 5.

¹³ См.: Ant. VIII, 47, 49с.

¹⁴ См.: Ant. VIII, 49a.

и, в отличие от бесов, знает сердца людей¹⁵, известно, что мы думаем на самом деле. Нет, отчаиваться не надо, надо *молиться*

«Господу нашему, дабы слова бесовские не возбудили в нас бесчисленные помыслы богохульные, о которых я и писать не могу из страха, как бы не сотрясти небо и землю. Ибо, восставая, бес сей, исполненный гнева и дерзости, изрекает великую хулу против Бога и Его святых Ангелов. Тот, кто испытал на себе нападение его, знает, о чем я говорю.

Во время испытания этого хорошо бывает поститься, читать Священное Писание и усердно молиться со слезами [подобно тому, как делал это царь Езекия]: *Господи Боже Израилев, сидящий на Херувимах! Ты один Бог всех царств земли, Ты сотворил небо и землю. Приклони, Господи, ухо Твое и услышь (меня); открой, Господи, очи Твои и воззри, и услышь слова Сеннахирима, который послал поносить Тебя, Бога живого* (4 Цар. 19:15–16)!» (Ant. VIII, 21).

Этот бес безжалостно мучил и самого Евагрия¹⁶, о чем свидетельствует приведенный выше текст.

¹⁵ М.С. 27.

¹⁶ См.: Н.Л. 38, 11; см. также: Ер. 9, 1.

Глава 47

Признаком душевных страстей становится либо произнесенное слово, либо движение тела, благодаря которым враги наши узнают, имеем ли мы внутри себя помыслы их и мучаемся ли от них или же, извергнув эти помыслы, печемся о спасении своем. Ибо один только Бог, сотворивший нас, знает ум наш, и Он не нуждается во внешних признаках для того, чтобы ведать сокровенное в сердце нашем.

Бог есть «Сердцевед» (см. также предыдущую главу). Только Он знает сердца людей, ибо Им же они и были созданы¹, и только Он один может быть их Судией². Эту мысль Евагрий часто и настойчиво подчеркивал, вопреки мнению «некоторых из людей»³. Почему? Евагрий был глубоко убежден в том, что «сердце», являющееся центром человеческой личности и библейским символом «ума»⁴, в котором запечатлен «образ Божий»⁵, по природе своей недоступно для зла. Зло не может войти в него, если только мы сами не отворим ему дверь⁶. Согласно Евагрию, зло не имеет абсолютной власти над человеком, который своим свободным произволением способен положить ему предел⁷.

Тем не менее в Священном Писании говорится о том, что злые помыслы исходят из «сердца» (Мк. 7:21), вне

¹ См.: In Ps. 32, 151.

² См.: In Prov. 16, 10 / Géhin. 144.

³ М.С. 27.

⁴ См.: In Ps. 15, 9б.

⁵ М.С. 19.

⁶ См.: Ер. 11, 3.

⁷ См.: Монах. 6 и 75.

зависимости от того, нападают на нас бесы или нет. Как же, не зная нашего «сердца», бесы могут определить, какой страстью мы «мучаемся» и к какому пороку бываем склонны? Посредством наблюдения за нашим поведением, отвечает «психолог» Евагрий⁸. Старательный наблюдатель непременно обратит внимание на наши телесные движения, выдающие сокровенные «помыслы, которые обитают в нас»⁹, а также на слова, которые мы произносим, пусть даже и по неосторожности. Эти движения и слова, подчас неосознанные, дают бесам повод действовать против нас¹⁰. На самом деле они лишь подливают масла в огонь¹¹...

Евагрий наверняка мог бы более подробно поведать нам о том, как бесы наблюдают за нами и как на основе этих наблюдений они составляют свои планы нападения. Но его удержал пресвитер Келлий, преподобный Макарий Александрийский, сказав, что о подобных вещах не следует распространяться вслух¹². Тем не менее в одном из своих писем (адресованном, по всей видимости, авве Луке и его братии) Евагрий приводит несколько интересных примеров того, как наше поведение выдает нас. То, о чем говорится в приводимых ниже строках, может быть отнесено, как нам представляется, к любому из нас...

«Снова пишу я тебе и братьям твоим, поскольку не хочу оставить вас в неведении относительно хитростей бесовских. Ибо благодатию Божиею быстро шествуете вы по пути (духовного делания), на котором каждый из бесов

⁸ См.: In Ps. 55, 7δ.

⁹ In Prov. 6, 3 / Géhin. 76.

¹⁰ М.С. 27.

¹¹ Ер. 52, 3.

¹² См.: М.С. 27.

подстерегает монаха, внимательно следя за тем, в какую сторону тот склонится: одесную или ошую? Или же идет он царским путем?

Бес чревоугодия наблюдает за постящимся. Не омрачено ли лицо его из-за поста? Нет ли в речи его какого ропота? Не притворно ли желание его поститься? Быть может, в сердце своем он думает об одном, а внешне, пред людьми, показывает другое? Не прислушивается ли он к замечаниям о бледности лица своего или прозрачности кожи своей?

А за ним прячется бес блуда, который наблюдает за тем, чем озабочен монах. Когда встречает он женщину — происходит ли это случайно или же сам он устроил встречу эту под каким-либо надуманным предлогом, — бес сей взвешивает слова, выходящие из уст монаха: не вызывают ли они смеха или же, напротив, произносятся с осторожностью. Следит он и за его глазами: не проскользнет ли в них нечто беззастенчивое? И за походкой: строга ли она или томностью своей выдает страсть? Смотрит он и на одежду: проста ли она и поношенна или же нарядна по случаю встречи с женщиной?

Бес сребролюбия следит за нашими передвижениями. Как мы общаемся с богатыми? Что говорим им и как ведем себя с ними: не хотим ли мы получить от них чего-то? Не жалуемся ли мы им на нашу бедность, сообщая им о том, что собираемся оставить место обитания нашего из-за множества нищих, досаждающих нам? Или же еще — не бывает ли так, что богатых мы принимаем с радостью, а от нищих отворачиваем свой взор, подобно человеку, обращающемуся в бегство?

Всем этим бесам подражает бес тщеславия. Он внимательно наблюдает за тем, не говорим ли мы, не делаем ли чего такого, что приблизило бы нас к достоинству священства. Или же, когда приглашают нас куда для утешения в суровых трудах наших, не издаем ли мы стонов,

указывающих на изнеможение наше, чтобы похвалили нас? И еще — не рассказываем ли мы людям, дабы получить похвалу от них, о том, что происходит с нами в наших кельях и как мы сообщаемся в них со святыми Ангелами и демонами?

В силах ли я перечислить все хитрости бесовские, от которых предостерегал нас Господь, говоря: *будите убо мудри яко змия, и цели яко голубие* (Мф. 10:16)? Воистину необходимо, чтобы монах избегал притворства, был кроток и с кротостью шел на брань, по слову пророка (см.: Иоил. 3:11). И чтобы ум его был бдительным и отслеживал все уловки бесовские, подобно ихневмону¹³, идущему по следу диких зверей, дабы можно было сказать: *Не не разумеваем бо умыслений его* (2 Кор. 2:11), или же: *и воззрело мое на враги моя, и востающыя на мя лукавнующыя* (Пс. 91:12)» (Ер. 16).

¹³ Египетский мангуст, отслеживающий крокодилов.

Глава 48

С мирскими людьми бесы ведут брань больше посредством вещей, с монахами же — преимущественно посредством помыслов, ибо в пустыне подвижники лишены вещей. И насколько легче согрешить в мысли, чем на деле, настолько тяжелее мысленная брань брани, возникающей через вещи. Ибо ум легкоподвижен и неустойчив в своем стремлении к незаконным мечтаниям.

Разница между монахами и мирскими людьми (то есть людьми, живущими в миру), как мы видим, весьма относительна. И все же она существует. Неслучайно иноческое состояние называют «мученичеством совести», которое следует за «мученичеством крови».

В своих сочинениях Евагрий часто упоминает о различии между греховными поступками и греховными мыслями. О хранении себя от первых говорится уже в Ветхом Завете. В Новом Завете Господь налагает запрет и на вторые. Моисей заповедует: «не прелюбодействуй» (Исх. 20:14), а Христос (Мф. 5:28) учит: «не смотри с вожделением»¹. Следуя Божиим заповедям, «монах-человек» хранит себя от греховных поступков, а «монах-ум», то есть созерцатель, совершенный человек, — от греховных мыслей².

Хранить себя от греховных мыслей так тяжело потому, что ум обладает невероятной подвижностью и с легкостью воспроизводит «представления» о чувственных предметах³, с которыми он соприкоснулся в процессе их познания и которые «запечатлелись»

¹ См.: In Ps. 123, 7γ.

² См.: Ant.; Prol.

³ См.: Ep. 34, 1.

в нем⁴. Представления эти бывают не только положительными или нейтральными, но и страстными.

Из-за этой подвижности, которая с трудом поддается контролю⁵, «невозможно нам в нашем человеческом состоянии оградить себя от лукавых помыслов»⁶. От нас, по словам Евагрия⁷, зависит лишь то, чтобы они не укоренялись в нас, не возбуждали в нас страсти и, в конечном итоге, не приводили нас к греховным мыслям или поступкам. Поэтому, с полным основанием называя счастливыми тех, кого Господь освободил от греховных поступков, еще более счастливыми он считает тех, кто был избавлен Господом от греховных мыслей⁸. Ибо только последние способны молиться «истинно».

«Желающему истинно молиться должно владычествовать не только над яростной и желательной частями души, но и быть вне всякой страстной мысли» (О молитве. 54).

Этот возвышенный идеал не мешает, однако, Евагрию оставаться реалистом, твердо стоящим на земле.

«Аще беззакония назриши, Господи, Господи, кто постоит? —

Если бы из-за помыслов греховных, оскверняющих ум, нельзя было приблизиться к ведению Бога, то никто из людей не был бы сочтен достойным этого ведения. Ибо кто может сказать: «я очистил мое сердце, я чист от греха моего?» (Притч. 20:9). Или, по словам Иова (Иов 14:4–5): *«Кто родится чистым от нечистого? Ни один. Если дни ему определены...»* (In Ps. 129, 3β).

⁴ См.: Ер. 41, 2.

⁵ См.: М.С. г.л. 25.

⁶ In Prov. 5, 20 / Géhin. 68.

⁷ См.: Монах. 6.

⁸ См.: In Ps. 123, 7γ.

Глава 49

Нам не было повелено постоянно работать, бодрствовать и поститься, но было заповедано непрестанно молиться (см.: 1 Фес. 5:17), потому что те деяния исцеляют страстную часть души, хотя для работы требуется тело, которое по своей немощи не всегда способно к трудам; молитва же делает ум чистым и крепким для борьбы, и ей присуще обращаться к Богу и без этого тела, а также сражаться с бесами за все силы души.

Цель духовного делания состоит в том, чтобы стяжать молитву «в духе и истине» (Ин. 4:23), но бесы всячески пытаются воспрепятствовать этому.

«Что угодно бесам возбуждать в нас? — Чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, памятозлобие и прочие страсти, дабы ум, одевшись ими, не мог молиться, *как должно* (Рим. 8:26). Ибо страсти неразумной части души, начиная властвовать над умом, не позволяют ему двигаться разумно» (О молитве. 51).

Обычные аскетические средства способны исцелить лишь неразумные начала души — желательное и яростное, которые, для того чтобы действовать, нуждаются в теле как в «инструменте»¹. А ум, для того чтобы «молиться, как *должно*», то есть для того, чтобы «осуществлять то действие, которое ему свойственно»², будучи по природе своей нетелесным, в теле не нуждается; более того, он «отрешается» от тела и связанных с ним ограничений, когда приближается к «пределам молитвы»³. И для победы над бесами, которые препятствуют ему в этом, он прибегает к «непрестанной молитве».

¹ См.: Ер. 57, 4; K.G. I, 67.

² О молитве. 83 и 84.

³ О молитве. 62.

«Если хочешь отразить врагов, молись непрестанно»
(In Ps. 55, 10ε).

И тут мы соприкасаемся с одной из «тайн» древнего монашества, а именно — с «практикой» непрестанной сердечной молитвы, которая впоследствии приобретет законченную форму молитвы, именуемой Иисусовой. Не Евагрий изобрел эту практику; в те времена, когда он жил, о ней знали далеко за пределами Египта (Августин). Но он был первым, кто засвидетельствовал о ней. Евагрий настоятельно просит своих читателей отнестись к «непрестанной молитве» с великим тщанием⁴, Он также называет ее «усильной»⁵, «постоянной»⁶, «прилежной»⁷, «краткой и напряженной»⁸. Речь в данном случае не идет о «молитвенном состоянии», в котором нет ни слов, ни образов. Под «непрестанной молитвой» следует, скорее, понимать краткие молитвенные призывания или «воздыхания», которые часто, с короткими промежутками, повторялись монахами в течение всего дня (и значительной части ночи) для удержания ума «в молитве». Иоанн Кассиан⁹, подвизавшийся в Египетской пустыне в одно время с Евагрием, подробно описывает эту практику¹⁰.

⁴ См.: Ant. VIII, 21; Ep. 19, 2; К девственнице. 5.

⁵ М.С. 15.

⁶ К монахам. 37.

⁷ М.С. 16; М.С. г.л. 22.

⁸ О молитве. 98.

⁹ См.: Conl. X, 10.

¹⁰ Для более глубокого исследования данного вопроса см. нашу работу: *Das Geis̄tgebet* (кар. II), а также наше сочинение «Скудельные сосуды» (гл. II).

Глава 50

Если кто из монахов желает на опыте изведать свирепых бесов и постигнуть язык их ремесла, пусть он наблюдает за помыслами, замечает напряжение и ослабление их, сплетения и времена их. Пусть он следит, какие из бесов производят это, какой бес следует за каким и какой не идет по стопам другого. И пусть он взыскует у Христа логосы этих вещей. Ибо бесы весьма негодуют на тех, кто предается духовному деланию ведущим образом, желая *состреляти во мраке правыя сердцем* (Пс. 10:2).

«Мрак» невежества, позволяющий бесам обманывать нас, должен быть рассеян прежде всего в сердце.

«Многие страсти сокрыты в душах наших и, оставаясь незаметными, проявляются во время тяжких искушений. Поэтому должно *со всяким хранением блюсти сердце* (ср.: Притч. 4:23), дабы, когда обнаружится та вещь, к которой мы имели страсть, не быть нам уловленными бесами и не совершить чего-либо мерзкого пред Богом» (K.G. VI, 52).

В сущности, страсти играют и положительную роль. Не только потому, что они обращают нас к Богу, у Которого мы просим помощи и защиты от них¹, но и потому еще, что они помогают человеку познать самого себя.

«Воставше на мя свидетеле неправеднии, яже не ведях, вопрошаху мя. —

Люди не могут самостоятельно познавать [свои] пороки. Но если через помыслы их допрашивают враги, то они приходят к познанию порока. Познанием я называю здесь опыт, ибо опыт также именуется познанием. Как говорится в Писании: *Адам познал Еву, жену свою* (Быт. 4:1)» (In Ps. 34, 11η ᾠλ).

¹ См.: Ер. 1, 5.

Чтобы обрести это познание опытным путем, необходимо порой пройти через искушение!

«А мы, если только имеем в виду ясно узнать всю хитрость сего демона, не вдруг будем вступать с ним в беседу и объявлять, что с нами делается, как мысленно производит он свидания и как постепенно увлекает ум к смерти, потому что иначе бежит от нас демон, так как не терпит он, чтобы видели, как он делает это, и мы нимало уже не узнаём того, что дознать старались. Напротив того, дозволим ему день или два продолжать свое дело, чтобы, в точности дознав коварный его замысл, потом, обличив словом, обратить его в бегство» (М.С. 8).

Разумеется, этот метод небезопасен, как небезопасен и метод «вышибания клина клином», о котором говорится в главе 58. К такого рода «экспериментам» могут прибегать лишь те, кто уже немало преуспел в духовной жизни. И все же духовное делание (*praktikè*) относится преимущественно к числу «опытных наук»².

Однако одного только наблюдения за собой, каким бы усердным оно ни было³, недостаточно, и тот, кто хочет посвятить себя духовному деланию «ведающим образом», нуждается в Господе, Который научает «руце мои на ополчение, персты моя на брань» (Пс. 143:1).

«Тот, кого Господь обучил брани против вражеских сил, ведает о причинах добродетелей и пороков, а также о различении помыслов, признаках бесстрастия и его пределах; ведает он также и о причинах видений и снов ночных, одни из которых проистекают из разумной части души, другие — из яростной, а иные — из желательной...» (In Ps. 143, 1a).

² См.: Монах. 43 и 51; Ер. 11, 4.

³ См.: М.С. 7.

В приведенном выше отрывке Евагрий отсылает нас к своему сочинению «Монах», которое мы и держим сейчас в наших руках и которое, по словам автора, «дает более подробные объяснения». «Различение причин относится к этике (*éthikè*)» или, что то же самое, к духовному деланию (*praktikè*), которому посвящен данный труд, отвечающий на множество вопросов, касающихся «практики» духовной жизни. Под словами «ведающим образом» следует, однако, понимать «свет разума», которым Бог озаряет путь подвижающегося в духовном делании, ибо тот, кто полагается лишь на свой личный опыт или иные источники знания, «подобен сражающемуся в ночи (невежества)»⁴ и становится в силу этого очень уязвимым.

⁴ Монах. 83.

Глава 51

Наблюдая за бесами, ты найдешь среди них двух наиболее стремительных, которые опережают движение нашего ума: беса блуда и беса, улавливающего нас на богохульство. Однако второй бес — кратковременный, а первый, если приводимые им в движение помыслы не сопровождаются страстью, не препятствует нашему ведению Бога.

Евагрий уже затрагивал эту тему¹, ссылаясь на собственный опыт. Наш ум чрезвычайно стремителен в своем движении², но есть два помысла, которые опережают его движение и могут застать его врасплох.

«Даже если тебе кажется, что ты уже пребываешь с Богом, остерегайся беса блуда, ибо он весьма обманчив и завистлив. Этот бес желает быть более проворным, чем движение и трезвение ума твоего, чтобы отвлечь его от Бога, — даже тогда, когда он предстоит перед Ним с благоговением и страхом» (О молитве. 90).

Но происходит это лишь в том случае, если ум реагирует на помысел и позволяет ему привести в движение страсти³.

О помысле богохульства, также очень стремительном, говорилось в главе 46. К сказанному ранее Евагрий лишь добавляет, что помысел этот кратковременен. Вместе с тем в своем сочинении «Опровергатель» он говорит о «помыслах богохульства, которые задерживаются»⁴. Кроме того, из жизнеописания Евагрия нам известно,

¹ См.: Монах. 43.

² См.: М.С. г.л. 23.

³ См.: Монах. 6.

⁴ Ant. VIII, 10, 21, 23, 28.

что он сам мучился этим помыслом в течение сорока дней и чуть было не дошел до полного отчаяния⁵. Воистину, опыт нередко вносит поправки в теорию... Евагрий, кстати, никогда этого и не скрывал⁶.

⁵ См.: Н.Л. 38, 11.

⁶ См.: Ер. 4, 1.

Глава 52

Тело отделить от души может только Тот, Кто их сочетал, а отделить душу от тела может и тот, кто стремится к добродетели. Ибо отцы наши называют отшельничество попечением о смерти и бегством от тела.

Тело и душа соединены в человеке Богом. Их единство¹, как известно, в какой-то момент будет разорвано², но только Тем, Кто создал его. Вот почему Евагрий категорически выступает против самоубийства, каким бы оно ни было — явным, когда человек преднамеренно убивает себя сам, или скрытым, когда он сокращает свою жизнь непосильными трудами.

«Немилосердных после смерти примут немилосердные бесы, а наиболее немилосердных — бесы еще более бесчеловечные. А если дело обстоит так, то от [насильственным] прекращающих свою жизнь скрыто, какие бесы встретят их после кончины. Ибо говорят, что никто из тех, чья смерть произошла по воле Божией, не предастся таковым бесам» (K.G. IV, 33).

Решительно осуждая самоубийство, Евагрий настойчиво предостерегает и от самой мысли о том, чтобы оставить эту «темницу» (Пс. 141:8) прежде времени, даже во время великой скорби³. Ибо желающий смерти подобен прикованному к постели больному, который умоляет плотника сломать его кровать⁴. Тело препятствует лишь созерцанию божественных вещей⁵, но оно же служит

¹ См.: Ер. 57, 4.

² См.: K.G. I, 58.

³ См.: М.С. 13.

⁴ См.: K.G. IV, 76.

⁵ См.: Ер. 56, 1.

«инструментом», необходимым для восприятия тварного мира, логосы которого постигает ум (см. ниже, гл. 53).

Итак, отделять тело от души запрещается, но при этом разрешается отделять душу от тела, то есть от его похотей, которые рождаются в непосредственно связанных с телом неразумных частях души, когда они действуют вопреки своей природе⁶. В отделении души от тела, собственно, и состоит сущность духовного делания⁷.

«Предающийся духовному деланию есть служитель разделения...» (K.G. V, 65).

Слова эти следует, разумеется, понимать в «духовном» смысле. Согласно тексту, цитируемому в начале данной главы⁸, физическая смерть не освобождает человека, особенно если она наступает в результате самоубийства. Для истинного освобождения нужно умереть такой «смертью», «которая отделит душу от лукавства»⁹: речь здесь идет о смерти не физической, а «мистической»¹⁰.

«Как разумное естество, умерщвленное грехом, воскрешает Христос созерцанием всех веков, так Отец Его душу, умершую Христовою смертию, восстанавливает ведением себя самой. Сие-то и означает сказанное Павлом: *Аще же умрохом со Христом, веруем, яко и живи будем с Ним* (Рим. 6:8)» (М.С. 18).

От этой связанной с грехом «смерти» нас избавляет Христос, Который сказал о Себе: «Я есмь жизнь» (Ин. 14:6) и Который путем духовного делания¹¹, то есть

⁶ См.: Монах. 86.

⁷ См.: K.G. V, 46.

⁸ K.G. IV, 33.

⁹ In Ps. 54, 16ε.

¹⁰ См.: Монах. Пролог [6].

¹¹ См.: In Ps. 32, 191α.

через добровольную «смерть» для греха, приводит нас к Отцу, дарующему жизнь вечную.

«Смерть Христа есть таинственное действо, приводящее к вечной жизни тех, кто надеется на Него в этой жизни (см.: 1 Кор. 15:19)» (K.G. VI, 42).

«Те, кто *умер со Христом*, будут оправданы пред Богом (см.: Рим. 6:7–8), а те, кто ведет жизнь, противящуюся этой *смерти*, оправданы не будут» (In Ps. 142, 2β).

«Попечение» о «Христовой смерти», означающее отказ от «похотей» мира сего (см.: 1 Ин. 2:17), что, собственно, и подразумевается под «бегством от тела», составляет главную черту отшельника, который добровольно разрывает свою связь с этим миром и удаляется в пустынные места¹².

«Отшельник — это тот, кто отсекает от себя все страстные движения и сосредоточил на Боге все помыслы души своей» (Cent. Suppl. 48).

Иными словами, отшельник становится «чужестранцем», ибо:

«Чужестранец — это тот, для кого мир стал чужим» (Sent. 14).

¹² In Ps. 118, 108μζ.

Глава 53

Те, которые злоупотребляют прокормлением плоти и пощение о ней превращают в похоть (см.: Рим. 13:14), пусть упрекают самих себя, а не ее. А те, которые посредством этого тела стяжают бесстрастие и устремляются, в той или иной мере, к созерцанию сущих, знают благодать Творца.

Стремление «выйти из тела» (2 Кор. 5:8) может быть обусловлено двумя соображениями. Первое связано, по словам святого Павла, с желанием «водвориться у Господа», а второе, абсолютно ложное, — с презрением к телу. Это второе соображение Евагрий категорически отвергает.

«О, кто же разъяснит тем людям, которые, худо говоря о теле, возводят хулу на Творца, какую милость явил Он им, нечистым, соединив их души с подобным инструментом (*organon*)?...» (K.G. IV, 60).

Евагрий возражает манихеям, ненавистникам тела.

«Не всем следует говорить: *Изведи из темницы душу мою* (Пс. 141:8), но только тем, которые вследствие чистоты души могут предаваться созерцанию тварных вещей и без тела» (In Ps. 141, 8ε).

«Чистые сердцем» (Мф. 5:8) — это те, кто достиг бесстрастия¹, причем именно благодаря «физическому телу»², послужившему им «инструментом» для «упражнения в добродетелях» (*praktikè*), посредством которых они и сделались бесстрастными³.

¹ См.: Ер. 12, 2.

² См.: K.G. III, 45 и далее.

³ См.: Монах. 81.

Кроме того, будучи «породненным» с материальным миром⁴, этот инструмент служит также душе, которой он «являет чувственные вещи»⁵, позволяя ей познавать Творца через Его творения⁶. Но познавать «в той или иной мере», уточняет Евагрий, ибо теперь мы видим лишь «тени» божественных реальностей, «как бы сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 13:12); и только потом, освободившись от земного тела и облачившись в тело нетленное и вечное (см.: 2 Кор. 5:1), мы увидим их «первообразы»⁷.

Не тело как таковое является препятствием для созерцания сущих, но тело как *вместилище похотей*. Обращаясь к «умозрителю», то есть к тому, кто достиг «чистоты сердца», а через чистоту эту и «созерцания Бога», Евагрий напоминает ему:

«Святой Павел, смиряя свое тело, поработил его (см.: 1 Кор. 9:27). И ты в жизни своей не пренебрегай постом и не надмевайся тем, что бесстрашием умирил дебелое тело свое» (Умозритель. 37).

⁴ См.: In Ps. 43, 201β.

⁵ K.G. IV, 62.

⁶ См.: О вере. VII, 22.

⁷ См.: О вере. XII, 37.

О том, что происходит во сне

Глава 54

Когда в ночных сновидениях бесы ведут брань с желательным началом души, то они являют нам, а мы воспринимаем, встречи с нашими прежними знакомыми, пиры у сродников, хороводы женщин и другие подобные вещи, приносящие наслаждения. Тогда эта часть нашей души заболевает, и в ней начинает преобладать страсть. Когда же бесы приводят в смятение яростное начало души, то заставляют нас шествовать труднодоступными горными путями, наводят на нас вооруженных мужей, ядовитых змей и плотоядных зверей. Мы же, устрашаемые этими путями, пустившиеся в бегство от страха перед зверями и вооруженными мужами, должны позаботиться о яростной части души и, призывая в бдения Христа, употребить все те лекарства, о которых речь шла выше.

Бесы и возбуждаемые ими помыслы нападают на нас не только днем, когда мы бодрствуем, но и ночью, когда в состоянии сна мы погружаемся, как сказали бы сегодня, в область подсознательного¹. Сновидения интересуют «психолога» Евагрия лишь постольку, поскольку они сообщают о «состоянии здоровья» души². К объяснению их содержания он, однако, подходит не так, как древние или современные толкователи снов. В сновидениях он ищет прежде всего признаки «болезней», для лечения которых и предназначено духовное делание.

¹ См.: Монах. 11, 21 и 64.

² Монах. 56.

«Ум вмещает в себя как ведение, так и неведение, желательная часть (души) восприимчива как к целомудрию, так и к сладострастию, а яростная может обвыкнуться как в любви, так и в ненависти» (K.G. I, 84).

Когда желательная часть, действуя вопреки своей природе, не устремляется к добродетели³, но гонится за похотями мира сего и мучается, если не может удовлетворить их⁴, то ночные видения наполняются образами тех вещей, к которым душа относится с вожделением. В данной главе Евагрий приводит примеры образов, которые порождаются присущими желательной части души помыслами, включая и самый «грубый» из них — тревоугодие⁵.

То же можно сказать и о яростной части души (*thumos*). Когда она не сражается за добродетель⁶, но, преисполнившись ненавистью, презрением и гордыней, нападает на ближнего и впадает в печаль, если ей не удастся отомстить или доказать свое превосходство⁷, то сновидения приобретают форму кошмаров (см. выше, гл. 11 и 21). Бегство от страха перед являющимися во сне образами свидетельствует о малодушии⁸ и означает, что яростная часть души «больна», ибо ее главной добродетелью является мужество⁹.

Для «врачевания» яростной части души Евагрий прежде всего советует «призывать в бдениях Христа». Те, кто знаком с духовной жизнью отцов-пустынников,

³ См.: Монах. 86.

⁴ См.: Монах. 10.

⁵ См. также: Ant. I, 30.36.39 и далее.

⁶ См.: Монах. 86.

⁷ См.: Монах. 10.

⁸ См.: М.С. г.л. 26.

⁹ См.: Монах. 89.

сразу поймут, что речь идет о молитве — «краткой», «усильной», «непрестанной» и т.д. (см. гл. 49), о молитве, которая обращена к «Господу Иисусу Христу»¹⁰, воплотившемуся Слову. Призывание Его имени ляжет со временем в основу так называемой практики Иисусовой молитвы. Почему так важно и полезно призывать Господа именно «в бдениях», то есть в ночное время? Потому, что ночь лучше всего защищает нас от посторонних взглядов.

«Ночью со слезами призывай Господа, и пусть никто не замечает тебя молящейся — тогда и обретешь благодать» (К девственнице. 25).

К молитве следует добавить «лекарства, о которых речь шла выше»: для желательной части души — это подвижнические труды¹¹ или, говоря коротко, «воздержание»¹², а для яростной — «долготерпение» и «милосердие»¹³, «сострадание» и «кротость»¹⁴, «уход за немощными»¹⁵, то есть различные проявления «любви»¹⁶. К этим лекарствам присовокупляется еще одно — «псалмопение»¹⁷, которое рекомендуется совершать в форме вдумчивого и сосредоточенного повторения утешающих стихов¹⁸.

¹⁰ См.: М.С. г.л. 34 и далее.

¹¹ См.: Монах. 15.

¹² Монах. 38.

¹³ Монах. 15.

¹⁴ Монах. 20.

¹⁵ Монах. 91.

¹⁶ Монах. 38.

¹⁷ Монах. 15.

¹⁸ См.: М.С. г.л. 22.

Глава 55

Естественные движения тела во время сна, не сопровождающиеся видениями, указывают на то, что душа в некоторой мере здорова, а если образы принимают четкую форму, то это служит признаком недуга души. Неопределенные же лики считай за знак старой страсти, а обретшие ясные черты — за приметы уязвления страстью в настоящем.

Помимо содержания снов существует еще один критерий, позволяющий определить состояние здоровья души, — «естественные движения тела», или, говоря по-иному, ночные семяизвержения. Если движения эти не сопровождаются чувственными образами, то душа, по всей видимости, достигла бесстрастия «в некоторой мере», то есть она здорова¹, но не совсем, ибо, по мнению современников Евагрия, «совершенное бесстрастие»² свободно и от всяких «естественных движений». Сам Евагрий, судя по всему, обрел это состояние совершенного внутреннего мира за три года до своей кончины³.

Если же, напротив, «естественные движения» сопровождаются образами, то это означает, что душа еще «болеет» страстями. Когда «запечатлевшиеся»⁴ в уме черты того или иного лица проступают в этих образах явно, то речь, как верно поясняет Евагрий, идет об «уязвлении страстью в настоящем». «Неопределенные лики» указывают на давнюю страсть.

¹ См.: Монах. 56.

² См.: Монах. 60.

³ См.: Н.Л. 38, 13.

⁴ См.: М.С. г.л. 24.

С точки зрения Евагрия, между состояниями бодрствования и сна нет существенной разницы. Сновидения неразрывно связаны с нашей дневной жизнью, даже если они относятся к далекому прошлому. Иными словами, в них воспроизводится все то, что мы переживаем в течение дня, причем воспроизводится с еще большей интенсивностью, особенно в тех случаях, когда мы пытаемся вытеснить из нашего бодрствующего сознания приходящие извне впечатления. Это касается и тех образов, которые, возникая из желательной или яростной части души, предстают перед нашим мысленным взором во время молитвы⁵. Большую роль здесь играет память⁶, на которую могут воздействовать бесы для достижения своих целей⁷.

«Когда ты молишься, то память вызывает в тебе либо мечтания о прошлых делах, либо новые заботы, либо представляет лицо обидчика» (О молитве. 46).

То же самое происходит и в состоянии сна.

⁵ См.: Ер. 25, 6.

⁶ См.: О молитве. 45.

⁷ См.: О молитве. 47 и 69.

Глава 56

Признаками бесстрастия днем служат помыслы, а ночью — сновидения. И мы говорим, что бесстрастие есть здоровье души, а питанием ее является ведение, которое одно только и имеет обыкновение сочетать нас со святыми Силами, поскольку соединение нетелесных существ происходит вследствие подобного внутреннего расположения их.

Когда человек освобождается от страстей, у него остаются лишь простые, «чистые воспоминания»¹, и бесы уже не могут возбуждать его память страстными образами в состоянии сна.

«Но возможно простое некое движение памяти, происходящее от нас самих или от святых Сил, по которому входим во сне в общение, беседуем и сопиршествуем со святыми» (М.С. 4).

В то время как страстные сновидения возбуждают душу или наполняют ее ужасом, сновидения чистых и бесстрастных воздействуют на нее совершенно иным образом. Впрочем, и в том и в другом случае очевидно, что день и ночь суть не что иное, как две стороны одной и той же жизни души.

«Ангельские же сны совсем не такие: они даруют душе ясный покой, неизреченную радость, лишают ее в течение дня страстных помыслов, [приносят] чистую молитву, тихо [обнаруживают] смыслы тварных [вещей], которые являются [Самим] Господом, и открывают Премудрость Господню» (М.С. г.л. 28).

¹ Монах. 36.

Это состояние бесстрастия, согласно Евагрию, и есть естественное здоровье души, ибо оно присуще ей изначально².

«Никакой лукавый помысел не исходит из нашего перво-зданного естества, ибо изначально мы не были созданы лукавыми, если, конечно, верно, что Господь посеял *доброе семя на поле Своем* (см.: Мф. 13:24). Ведь не обязательно, чтобы мы, будучи способны воспринимать что-либо, обладали и силой этого; так, например, мы способны не быть, но не обладаем силой небытия, поскольку силы суть качества, а небытие не обладает качеством» (М.С. г.л. 31).

«Ибо было время, когда порок не существовал, и будет время, когда он перестанет существовать, но не было времени, когда добродетель не существовала, и не будет времени, когда она перестанет существовать, так как семена добродетели неизгладимы. В этом меня убеждает тот евангельский богач, который, будучи подвергнут суду во аде, сжалился над своими братьями (см.: Лк. 16:19–31). Ведь жалость есть прекрасное семя добродетели» (М.С. г.л. 28 = K.G. I, 40).

Из изначального здоровья души рождается ведение, которое присуще уму в силу его первозданной природы³ и которое Евагрий часто называет «пищей» души, ибо Бог «питает» душу ведением Себя⁴. Это тот «хлеб ангельский», который Ангелы и люди вкушают вместе⁵, если только последние достигли «почти ангельского состояния»⁶, то есть сделались бесстрастными,

² См.: K.G. I, 41 и далее.

³ См.: K.G. I, 81 и далее.

⁴ См.: In Ps. 30, 4γ и далее.

⁵ См.: In Ps. 77, 251.

⁶ In Ps. 118, 1710θ.

как Ангелы, насколько это возможно человеку во время его земной жизни⁷. Благодаря этому состоянию люди становятся соработниками Ангелов уже в этом мире.

«Ибо в чистом сердце запечатлено иное небо, видение которого есть свет и место духовное, поскольку в этом (видении) причины сущих созерцаются особым образом. И Ангелы посещают тех, кто достоин этого...» (Ер. 39, 5; см.: K.G. V, 39).

⁷ См.: Ер. 61, 1; In Prov. 1, 32 / Géhin. 16.

О состоянии, близком к бесстрастию

Глава 57

Есть два мирных состояния души: одно происходит от естественных семян, другое — когда удаляются бесы. За первым следует смиренномудрие вместе с сокрушением, слезы, беспредельная томительная любовь к Божеству и безмерное усердие к труду; за вторым — тщеславие вместе с гордыней, которые увлекают монаха в пагубные западни остальных бесов.

В главах 57–62 говорится о «границах» бесстрастия, то есть о «признаках», по которым можно узнать, что мы приблизились к «мирному» состоянию¹. Это знание приобретает особую важность в связи с тем, что и бесы способны имитировать бесстрастие с целью обмануть.

«Бесстрастие есть спокойное состояние разумной души, образующееся из кротости и целомудрия» (Sk. 3).

Это тот совершенный или несовершенный мир в душе², который наступает после прекращения борьбы с бесами и страстями. Он является плодом соработничества Божией благодати и человеческого усердия³, произрастающим из «естественных семян добродетели»⁴, которые Творец посеял в «земле» души изначально⁵. Поскольку семена эти «неизгладимы»⁶, только от чело-

¹ См.: In Ps. 143, 1α; 147, 3β.

² См.: Монах. 60.

³ См.: In Ps. 17, 211β.

⁴ In Ps. 136, 7δ.

⁵ См.: Ер. 18, 2 и далее.

⁶ K.G. I, 40.

веческого усердия зависит, будет ли им предоставлено пространство для свободного роста.

О том, что истинный мир произрастает из естественных семян добродетели, можно легко распознать по их плодам. В данной главе Евагрий называет некоторые из них *pars pro toto*⁷. По плодам можно распознать и то поддельное состояние, порождаемое действиями «отпрысков лукавства»⁸: ибо после того, как отступят все остальные бесы, приходит бес тщеславия⁹, который протягивает руку бесу гордыни¹⁰. Мир, который предлагают бесы, — это всегда ловушка.

«Яко мне убо мирная глаголаху, и на гнев лести помышляху. —

Будете, как боги, как написано, знающие добро и зло (Быт. 3:5). Вот оно, слово мира» (In Ps. 34, 201ү).

⁷ Часть вместо целого (лат.). — Перев.

⁸ Ер. 46.

⁹ Монах. 31.

¹⁰ Монах. 13.

Глава 58

Бес тщеславия противостоит бесу блуда, и нельзя допустить, чтобы оба они одновременно нападали на душу, ибо один обещает честь, а другой производит бесчестье. Поэтому когда какой-нибудь из них, приблизившись, начнет теснить тебя, ты представь себе помыслы противоположного беса, и, если сможешь, по поговорке, выбить клин клином, то знай, что ты уже близок к границам бесстрастия. Ибо ум способен человеческими силами истребить помыслы бесов. Но когда посредством смиренномудрия отгоняется помысел тщеславия, а посредством целомудрия — помысел блуда, то это уже служит признаком глубочайшего бесстрастия. Сие постарайся осуществить в отношении всех противостоящих друг другу бесов и одновременно узнаешь, в какой страсти ты больше обвык. Однако проси у Бога, насколько можешь, чтобы Он дал тебе силы отразить врагов вторым способом.

В главе 45 уже упоминалось об антагонизме между некоторыми помыслами или бесами, но антагонизм этот — чистая фикция. Это мнимое противостояние, согласно Евагрию, связано не только с помыслами и их содержанием, но и с самой природой ума.

«Бесы не все сразу искушают нас и не в одно и то же время помыслы [их] набрасываются на нас, потому что [нашему] уму не присуще в одно и то же время воспринимать сразу представления о двух чувственных вещах. <...> Если же наш ум, будучи весьма стремительным в [своем] движении, сочетает помыслы друг с другом, то на основании этого не следует считать, что все [эти помыслы] возникли в одно и то же время» (М.С. г.л. 23).

Раскрывая на примерах механизм восприятия помыслов, Евагрий заканчивает советом, близким тому, что дается в настоящей главе.

«А поэтому необходимо во время искушений пытаться перевести ум от [какого-либо] нечистого помысла к другому представлению, а затем и к третьему — и таким образом избежать [зоркого ока] того злого *приставника* (Исх. 5:6)» (М.С. г.л. 23).

«Выбивать клин клином» или, что еще лучше, переводить ум от злого помысла к доброму — это признак приближения к бесстрастию. Но и здесь мы все еще находимся на «вражеской территории». Лишь тот, кто изгоняет порок при помощи противоположной ему добродетели¹, обретает «первое и самое великое бесстрастие», ибо он «не согрешает ни в действительности, ни мысленно»². Евагрий отдает предпочтение второму «способу», и совершенно справедливо.

¹ См.: In Prov. 17, 9 / Géhin. 157.

² М.С. 10.

Глава 59

По мере преуспеяния души против нее выступают все более сильные противники. Ибо я не верю, что около нее всегда остаются те же самые бесы. Это знают лучше те, которые своим духовным оком быстро постигают случающиеся искушения и видят, как принадлежащее им бесстрашие подвергается мощным ударам следующих друг за другом бесов.

Как говорил мудрый Иисус, сын Сирахов:

«Чадо, аще приступаеши работати Господеви Богу, уготови душу твою во искушение» (Сир. 2:1).

Искушения не только не ослабевают, но, напротив, становятся со временем все более сильными¹, восставая

«против души, которая не знает, что искушения делаются более тяжкими, когда начинает она духовно постигать живые словеса Божии и с тщанием предается исполнению заповедей Божиих» (Ant. IV, 3; в ответ на вопрос Исх. 5:22).

В данной главе Евагрий, с присущим ему смирением, ссылается на опыт и знание более искусных отцов. Но и самому ему пришлось не легче, о чем свидетельствует его послание Ер. 4, 1. В другом послании биографического характера² он также говорит о «потерпевших кораблекрушение в гавани». Ибо

«тот, кто преуспевает, имеет дело с множеством врагов» (In Ps. 3, 2α).

¹ См.: Монах. 45.

² См.: Ер. 52, 2.

Глава 60

Совершенное бесстрастие рождается в душе после победы над всеми бесами, противоборствующими духовному деланию; несовершенное же бесстрастие, как говорится, соизмеряется с силой борющегося с ним беса.

Духовная жизнь подразделяется на два главных этапа — духовное делание (*praktikè*) и созерцание (*théôretikè*). Каждому из них соответствуют определенные искушения. В главе 84 мы еще вернемся к этому вопросу.

Эти два главных этапа подразделяются в свою очередь на несколько подэтапов, и восхождение от одного к другому осуществляется поступенчато. «Цветом духовного делания»¹ является бесстрастие, которое есть естественное «здоровье души»². Оно считается «совершенным» — Евагрий называет его также «святым», ибо им «созидается новый человек»³, — или «первым и самым великим»⁴, ибо человек, стяжавший его, не согрешает ни в действительности, ни мысленно. Такое бесстрастие есть «венец» ума⁵. Благодаря бесстрастию (*apathéia*) сердца ум «во время молитвы» делается способным видеть себя (если выразаться метафорически) «звездоподобным»⁶. Бесстрастие восхищает ум, «как на крыле», в области небесные, где он будет почивать «в ведении Святой Троицы»⁷.

¹ Монах. 81.

² Монах. 56.

³ М.С. 3.

⁴ М.С. 10.

⁵ М.С. 10.

⁶ М.С. 24.

⁷ М.С. г.л. 29.

Но есть бесстрастие и «несовершенное», под которым подразумевается «бесстрастие вожделевательной (желательной) части»⁸. Оно освобождает человека от страстей лишь отчасти, соизмеримо «с силой борющегося с ним беса». Причем это касается даже тех страстей, которые возникают в самой этой части. Что уж тут говорить о других страстях: «старик», не думающий более о чреве, то есть освободившийся от страстей желательной части души, остается уязвимым в яростной ее части⁹... Это «малое» бесстрастие, как называет его Евагрий, ущербно и небезопасно, как и все, что сделано только наполовину.

«Когда ум живущих в отшельничестве приобретет несколько бесстрастия, тогда, добыв себе коня тщеславия, немедленно мчится он по городам, упиваясь неумеренною похвалою славы. И тогда-то, по Смотрению Божию, встречает его дух блуда и, заключив в одном из свиных загонов, научает его не оставлять более одра прежде совершенного выздоровления и не подражать тем нетерпеливым больным, которые, имея еще в себе остатки недуга, пускаются в путешествия, отваживаются на безвременные купания и впадают в прежние болезни. Поэтому, оставаясь лучше на месте, будем внимательны к себе, чтобы, преуспевая в добродетели, соделаться нам неудобоподвижными к пороку, обновляясь же в ведении (см.: Кол. 3:10), приобрести множество различных познаний и, снова возвысившись в молитвенном состоянии, яснее узреть свет Спасителя нашего» (М.С. 15).

⁸ М.С. 16.

⁹ См.: Умозритель. 31.

Глава 61

Ум не может отправиться в свое прекрасное путешествие и достичь области нетелесных сущностей, если он не навел порядок внутри себя. Ибо домашние неурядицы обычно заставляют его вернуться туда, откуда он вышел.

В данной главе переплетаются две метафоры. Одна из них связана с типологией Исхода: духовная жизнь — это напряженное усилие между «оставлением» Египта и «вступлением» в землю Обетованную; другая — с образом хорошо обустроенного дома, заимствованным из Книги Притчей Соломоновых. Евагрий, как это водится за ним, часто прибегает к этим метафорам, используя практически одни и те же слова.

«Ум не сможет двигаться вперед и достичь созерцания нетелесных сущностей, пока не наведет порядок внутри себя, ибо домашние неурядицы обычно заставляют его вернуться туда, откуда он вышел. Но когда он обретет бесстрастие, то *замедлит* в созерцании и не будет печься *о сущих в доме*, ибо яростная часть (души) *облачится* в кротость и смирение, а желательная — в целомудрие и воздержание» (In Prov. 31, 21 / Géhin. 377).

Умиротворение «сожителей», то есть яростной и желательной частей души, означает в то же время «оставление, то есть переход от порока к добродетели», что является необходимым условием для «вступления, то есть перехода от добродетели к ведению Бога»¹. Это и есть «шествие благим путем и вознесение к Богу»², которые осуществляются в молитве. За этим метафорическим

¹ In Ps. 120, 8ß.

² О молитве. 47.

языком, как мы уже сказали, стоит типология Исхода, которую Евагрий широко развивает. «Египет», куда сошли праотцы из данной им в наследство земли, — это символ «мира сего», в котором владычествует «фараон», символ дьявола³. Выход оттуда означает оставление порока. Цель «исхода» — «земля Обетованная», символ ведения Бога. Но между ними простирается обширная пустыня; переход через нее долг и сопряжен с разного рода лишениями и искушениями, что символизирует духовное делание⁴. Восхождение в «землю Обетованную» включает в себя, согласно Евагрию, несколько этапов.

«Египет означает злобу, пустыня — духовное делание, земля Иуды — созерцание телесных существ, Иерусалим — созерцание существ бестелесных, а Сион есть символ Троицы» (K.G. VI, 49).

Данную главу мы поместили в раздел «О состоянии, близком к бесстрастию». Но в ней содержится и важное предупреждение для тех, кто желал бы отправиться в «прекрасное путешествие», не достигнув совершенного бесстрастия⁵: смотрите, как бы из-за «домашних неурядиц» не пришлось вам вскоре вернуться обратно...

³ См.: In Ps. 104, 221β.

⁴ См.: In Ps. 135, 6γ.

⁵ См.: Монах. 60.

Глава 62

И добродетели, и пороки делают ум слепым: первые — дабы он не видел пороков, а вторые — чтобы он не зрил добродетелей.

«Парадоксальные» высказывания подобного рода встречаются в сочинениях Евагрия довольно часто. «Слепота», то есть неспособность воспринимать окружающий мир посредством зрения, считается, как правило, недостатком.

«Быть слепым значит быть лишенным ведения» (In Ps. 145, 8γ).

Но «слепота» может быть и положительной, когда «ослепший» как бы перестает видеть порок. Так же обстоит дело и с «бесчувствием». Оно считается тяжелым пороком¹, но в главе 120 «Слова о молитве» о «нечувствии» как об отрешении от чувственного восприятия во время молитвы говорится в положительном смысле. И «отвлечение» бывает разным: оно может быть «божественным», означающим «ведение Бога»², «преходящим»³, направленным на чувственные предметы, или даже «дурным», связанным с невежеством, которое «отстраняет нечистого от созерцания»⁴. То же касается и «глухоты». Она, как и «слепота», представляет собой физический недостаток. Вместе с тем бесстрастие вызывает положительную «глухоту», в которой нуждается ум, особенно во время молитвы.

¹ См.: М.С. 11.

² In Eccl. 5, 17 / Géhin. 42.

³ In Eccl. 3, 10–12 / Géhin. 15.

⁴ In Eccl. 5, 13 / Géhin. 40.

«Аз же яко глух не слышах. —

Сие означает, что помыслы искушителя пришли к нему, но он не *послушался* их и не осуществил их в поступках своих. Ибо бесстрастие — это своего рода глухота, благодаря которой он не *услышал*» (In Ps. 37, 14 θ).

Тему перехода или изменения состояний Евагрий развивает и в других вариациях. Для него она созвучна теме «пути», то есть пути духовного делания, благодаря которому мы постепенно оставляем порок, чтобы приблизиться к добродетели.

«Добродетели, как говорят, находятся *впереди нас*, тогда как пороки обретаются *сзади нас*. Вот почему нам было заповедано бегать блуда (см.: 1 Кор. 6:18) и ревновать (при случае) о странноприимстве (см.: Рим. 12:13)» (In Ps. 43, 11 ς).

В следующих главах Евагрий более подробно рассматривает мысль о «слепоте» к порокам как признаке бесстрастия.

О признаках бесстрастия

Глава 63

Когда ум начинает нерассеянно молиться, тогда вся духовная брань, ночью и днем, сосредоточивается вокруг яростной части души.

Первый признак бесстрастия — это нерассеянная молитва¹.

«Нерассеянная молитва есть высшее мышление ума» (О молитве. 35).

В этом состоянии ум осуществляет «то действие, которое ему свойственно»², а именно — познаёт Бога непосредственно, созерцая Его. Это то «божественное отвлечение», о котором мы говорили выше (см. гл. 62). «Молитва» как созерцание — удел совершенных. Но поскольку ум и яростное начало вместе обитают в «сердце»³, те, кто живет «соответственно уму»⁴, с особенной силой подвергаются искушениям гнева. Яростное начало души, приведенное в смятение, ослепляет зрящего⁵. Поэтому Евагрий и увещевает «стариков владычествовать над яростным началом души»⁶. Горе тем, кто не делает этого.

«Все добродетели прокладывают путь умозрителю, но больше всех — негневливость. Ибо соприкоснувшийся с ведением и легко подвигающийся на гнев подобен тому

¹ См.: Монах. 69.

² О молитве. 83.

³ K.G. VI, 84.

⁴ О молитве. 110.

⁵ K.G. V, 27.

⁶ Умозритель. 31.

[человеку], который раскаленным железом выжигает очи себе» (Умозритель. 5).

Бесы прекрасно осведомлены об этом и поэтому делают все возможное для того, чтобы «умозритель» утратил мирное состояние души.

«Ночью лукавые бесы просят [Бога, чтобы Он отдал им] духовного учителя и [они могли бы] сами устрашать его; днем же они [нападают] на него через людей, опутывая его сетью несчастий, клевет и опасностей» (О молитве. 139).

Чаще всего они используют клевету с тем, чтобы ввергнуть подвижника в состояние «дурного отвлечения», которое уводит его от созерцания⁷ и разрушает его молитву. Поэтому Евагрий настоятельно советует следующее:

«Когда случится с тобой искушение либо вступишь в спор и, раздраженный противоречием, проронишь непочтительное слово, тогда вспомни о молитве и о суде, который влечет она, — и сразу успокоится в тебе беспорядочное движение» (О молитве. 12).

⁷ См.: K.G. III, 90.

Глава 64

Признаком бесстрастия является то, что ум начинает зреть собственное сияние, пребывает безмолвным в отношении к призракам сновидений и безмятежно взирает на все вещи.

О первом признаке бесстрастия, то есть о «нерассеянной молитве», Евагрий упоминает весьма часто¹. Но есть и другие. В «состоянии (нерассеянной) молитвы» ум обнаруживает свое собственное сияние (*phengos*).

«Посему, вождевая чистой молитвы, наблюдай за раздражительностию и, любя целомудрие, владей чревом, не давай утробе своей в сытость хлеба, притесняй ее и в воде. Бодрствуй в молитве и памятозлобие держи от себя далеко. Слова Духа Святого да не оскудевают у тебя, и в двери Писаний стучи руками добродетелей. Тогда воссияет в тебе бесстрастие сердца и звездоподобным узришь в молитве ум» (М.С. 24).

Что же это за состояние, при котором бесстрастные созерцают во время молитвы «собственное сияние своего ума, озаряющее их»², или видят ум свой «сияющим»³ и «з звездоподобным»⁴? Разумеется, это состояние никак не связано с чувственными представлениями, которые Евагрий относит к бесовским подделкам⁵. Речь здесь идет об истинном опыте «озарения». Глагол «созерцать» и существительное «свет» служат метафорами

¹ См. нашу работу: Das Geistgebet. Kap. IV: Der Zustand des Intellectes.

² Умозритель. 45.

³ Sk. 25.

⁴ М.С. 25.

⁵ О молитве. 67, 114 и 116.

для понятий «ведать» и «ведение»⁶, а «озарять» означает «одаривать ведением»⁷, ибо «Бог есть свет» (1 Ин. 1:5)⁸ и «присносушное ведение»⁹.

Будучи созданным «по образу Божию» (Быт. 1:27), ум также обладает «светом» ведения, который свойствен ему, но не по «естеству», а как «дар» или как дарованный ему «светильник»¹⁰. Когда ум очищается от страстей, «обновляется в познании» (Кол. 3:10)¹¹ и входит по благодати Божией в «молитвенное состояние», он созерцает в самом себе, своим «правым оком» и «как бы в зеркале»¹², блаженный свет Святой Троицы¹³. Иными словами, он осознает себя как «образ Божий», как «место» присутствия — по благодати — Троичного Божества.

«Когда ум, совлекшись ветхого человека, облечется в человека благодатного, тогда состояние свое во время молитвы узрит он подобным сапфиру, или небесному цвету, что Писание именует и местом Божиим, какое видели старцы под горою Синаем (см.: Исх. 24:10)» (М.С. 18).

Такое молитвенное состояние таит в себе будущее блаженство: откровение Личности Бога в личности человека.

*

В данной главе Евагрий говорит еще о двух признаках бесстрастия: о спокойном отношении к ночным

⁶ См.: In Ps. 68, 29iζ и далее.

⁷ См.: In Ps. 33, 6δ.

⁸ См.: K.G. I, 35.

⁹ См.: In Ps. 24, 7ε.

¹⁰ In Ps. 17, 29iζ.

¹¹ См.: М.С. 15.

¹² Inst. mon. Suppl. 13.

¹³ М.С. r.l. 42.

сновидениям¹⁴ и о свободе от вещей, принадлежащих миру сему.

«Подобно тому, как образы, отражающиеся в зеркале, не пятнают его, так и вещи, которые на земле, (не пятнают) бесстрастную душу» (K.G. V, 64).

Разумеется, вещи как таковые не могут «запятнать» душу, ибо они суть творения Божии. «Пятнают» ее страсти¹⁵, из-за которых человек злоупотребляет вещами и эгоистически отчуждает их вместо того, чтобы, отражая творения подобно зеркалу (если использовать ту же метафору), возвращать их Творцу.

¹⁴ См.: Монах. 54; О молитве. 139.

¹⁵ In Ps. 145, 8β.

Глава 65

Ум становится сильным тогда, когда во время молитвы он не представляет в воображении ничего из принадлежащего миру сему.

Евагрий определяет бесстрастие как «здоровье души»¹. В данной главе он говорит о силе ума как о признаке бесстрастия. Сила эта проявляется в том, что ум, несмотря на свою естественную подвижность, перестает воображать что-либо из принадлежащего миру сему, то есть полностью освобождается и от «образов», которыми материальные вещи с необходимостью «запечатлевают» его², и от «представлений»³, которые он составил об этих вещах и которые все еще привязывают его к ним, даже если он достиг состояния «превыше созерцания телесного естества»⁴. Освободившись от образов, мыслей и представлений, ум обретает способность «собеседовать с Ним (Богом) без всякого посредника»⁵, в чем и состоит цель духовного делания.

«Блажен ум, который во время молитвы стяжал совершенное нечувствие» (О молитве. 120).

«Отсутствие чувственного восприятия» или «нечувствие» (*anaisthèsia*), которое, подобно сну, отделяет ум от всего чувственного⁶, Евагрий называет «совершенной свободой от материальных образов»⁷. Это означа-

¹ Монах. 56.

² In Ps. 140, 2α.

³ О молитве. 71.

⁴ См.: О молитве. 56–58.

⁵ О молитве. 3.

⁶ См.: In Ps. 140, 2γ.

⁷ О молитве. 117.

ет, что чувственные предметы уже не «запечатлевают» и не «оформляют» ум, и ум пребывает в «состоянии, в котором больше нет форм»⁸. Это и есть встреча с Богом «лицом к лицу» и без посредников, при которой ум приступает к «Нематериальному нематериально»⁹.

«Когда ум пребывает в области делания (*praktikè*), он все еще погружен в представления о вещах мира сего; когда он входит (в область) ведения, то предается созерцанию; когда же он достигает (состояния) молитвы, то оказывается там, где больше нет форм, — сие место и именуется *местом Божиим...*» (Sk. 20).

⁸ Sk. 22.

⁹ О молитве. 67.

Глава 66

Ум, с помощью Божией успешно осуществляющий духовное делание и приблизившийся к ведению, мало или вовсе не чувствует того, что относится к неразумной части души, ибо ведение восхищает и возносит его горé, отделяя от всего чувственного.

Пелагианские споры о роли Божией помощи не коснулись христианского Востока, который всегда тонко чувствовал и бережно хранил тайну *синергии* Божественной благодати и человеческих усилий на основе свободного выбора личности.

«Возможем ли мы с Божией помощью стать добродетельными, зависит от нас, а вот сподобимся ли мы духовного ведения — сие от нас не зависит» (In Ps. 43, 4y).

По мере духовного преуспевания человека возрастает и роль Бога в этом соработничестве. Не потому, что значение человека умаляется, а потому, что «согласие воле»¹ продолжает развиваться, пока не сделается совершенным по образу единства между Отцом и Сыном (см.: Ин. 6:38). Это согласие есть плод бесстрастия, которое Евагрий называет также «мирным состоянием»². Этот внутренний мир собирает воедино и приводит в гармонию разрозненные части человеческой личности³; человека в таком состоянии бесы уже не могут потревожить извне.

«Бесы бессильны лишь пред мудростью, поскольку они утрачивают способность сеять помыслы свои в сердце

¹ К Мелании. 23.

² Монах. 57.

³ К Мелании. 26.

того, кто стал мудр. Воистину ум, которого коснулись созерцания премудрости, перестает воспринимать нечистые помыслы» (In Prov. 3, 15 / Géhin. 30).

Прежде нечистые помыслы, поднимаясь из неразумной, страстной части души, «омрачали» ум⁴. Теперь же ум свободен и может предаваться свойственному ему деланию, которое Евагрий — в зависимости от контекста — называет «мудростью», «ведением», «созерцанием» или «молитвой».

«Когда ум твой, [возжигаемый] пылкой любовью к Богу, постепенно отрешается от плоти и отвращается от всех мыслей, исходящих от чувства, памяти и темперамента, и в то же время становится преисполненным благоговения и радости, тогда считай, что ты приблизился к пределам молитвы» (О молитве. 62).

Евагрий сопоставляет данный процесс с восхождением Моисея на Синайскую гору (Исх. 24). Описывая «восхождение ума к Богу»⁵, он использует библейские образы, относящиеся к «высоте», «подъему» и пр.

«Ведь душа, с [помощью] Божией успешно осуществляющая [здесь духовное] делание, когда она освобождается от [страстей греховного] тела, то оказывается в тех местах ведения, в которых упокоивают ее крылья бесстрастия; отсюда она, получив крылья того Святого Голубя, в созерцании распространится на все века и *почиет* в ведении Святой Троицы» (М.С. г.л. 29).

В этом «зашифрованном» тексте содержится символическое толкование Псалма 54.

«И рех: кто даст ми криле, яко голубине? И полещу, и почию. —

⁴ Монах. 74.

⁵ О молитве. 36.

Криле, яко голубине [имеется в виду Святой Дух как источник Откровения⁶], суть созерцание телесных и бестелесных сущностей, которые восхищают ум и упокоивают его в ведении Пресвятой Троицы» (In Ps. 54, 7β).

Это «сладкое упокоение» в Боге⁷, которое, подобно сну, «удаляет» ум от всего чувственного⁸, является единственной признаваемой Евагрием формой «экстаза» (все остальные формы он не рассматривает в положительном смысле). Это не «выход из себя», а состояние полного и подлинного «восхищения»⁹.

⁶ См.: In Ps. 118, 131vθ.

⁷ In Eccl. 5, 7–11 / Géhin. 38, 11.

⁸ In Ps. 126, 2γ.

⁹ По этому поводу см. нашу работу: Das Geistgebet. Kap. V: Der Zustand des Gebetes.

Глава 67

Бесстрастием обладает не та душа, которая не испытывает никакой страсти по отношению к вещам, но та, которая остается невозмутимой даже в отношении воспоминаний о них.

Путь «отшельничества», о котором говорилось в главе 52, — это постепенное движение. Подвижник освобождается сначала от пороков¹, затем — от страстных представлений о вещах и наконец — от всяких помыслов вообще². И здесь решающую роль играет «память», поскольку бесы используют ее в качестве рычага, при помощи которого они стараются вновь возбудить в уме страсти по отношению к вещам. Очищение памяти является, следовательно, одним из важнейших и труднейших упражнений духовной практики. Евагрий часто возвращается к этой теме в своем сочинении «Слово о молитве» (гл. 10, 46, 47 и 62).

«Молясь, будь предельно бдительным в отношении к памяти своей, дабы не предложила она тебе свои [воспоминания]. Наоборот, подвигай себя к ведению служения [своего]. Ибо ум во время молитвы может быть похищен памятью» (О молитве. 45).

Под словами «свои [воспоминания]» подразумеваются либо «страстные воспоминания», которые запечатлеваются в уме вследствие страстного их восприятия³, либо «чистые воспоминания»⁴, которые остаются и после освобождения от страстей. Как уже

¹ См.: О молитве. 47.

² О молитве. 71.

³ См.: Монах. 34.

⁴ Монах. 36.

говорил Евагрий, подлинное бесстрастие распознается по способности человека оставаться «невозмутимым» даже в отношении простых воспоминаний. В некотором смысле это относится и к гневу: тот, кто поборол в себе пустые желания при помощи кротости, являющейся одной из форм негневливости (*aorgèsia*)⁵, сохранит невозмутимость, вспоминая о своих обидчиках, и «образы» их не возбудят в нем гнева и ненависти.

⁵ In Ps. 131, 1a.

Глава 68

Совершенный муж не воздерживается, а бесстрастный не терпит, ибо терпение присуще страдающему, а воздержание — докучаемому помыслами.

Это намеренно «вызывающее» утверждение, поясняемое в главе 70, следует, разумеется, воспринимать *cum grano salis*¹. Наблюдая за жизнью монахов, среди которых были и образцовые², Евагрий прекрасно знал, что после стяжания ведения, этого плода бесстрастия, все еще можно впасть в грех, и даже более тяжкий, чем прежде³. Поэтому он отнюдь не призывает к беспечности и уж тем более к либертинизму, то есть к отрицанию всяких норм и правил! В своем сочинении «Умозритель», которое, кстати говоря, предназначено для «совершенных», Евагрий настоятельно рекомендует упражняться во всех добродетелях, особенно — в «негневливости»⁴ и воздержании⁵. Смысл настоящей главы станет еще более понятным, если вспомнить, что означает для Евагрия бесстрастие (*apathéia*).

«Бесстрастием же называю не сокрушение греха в его действительности (ибо это называется воздержанием), но сокрушение его, пресекающее в уме страстные помыслы, которое святой Павел наименовал духовным обрезанием иудея, *иже в тайне* (Рим. 2:29)» (М.С. 25).

¹ С оговорками (лат.). — Перев.

² См.: Монах. 22.

³ См.: In Ps. 77, 17с.

⁴ Умозритель. 5.

⁵ См.: Умозритель. 37.

Иными словами, совершенный не «упражняется» в добродетели — в том смысле, что «упражнение» это относится к деланию (а не к созерцанию), — но «поступает так, как подсказывает [приобретенный им] наилучший навык»⁶.

⁶ Монах. 70.

Глава 69

Великое дело — молиться нерассеянно, но еще более великое — петь псалмы нерассеянно.

Это изречение, опять же несколько парадоксальное, было даже включено в сборник апофтегм (*Evagre*). Его смысл становится более понятным, если учитывать, что речь идет еще об одном признаке бесстрастия. Псалмопение и молитва, различие между которыми было очевидным для древних отцов¹, суть дары Божией благодати, о которых надо просить², но относятся они к двум разным «чинам», если так можно выразиться.

«Псалмопение относится к многообразной премудрости, молитва же есть введение в нематериальное и немногообразное ведение» (О молитве. 85).

Псалмы, раскрывающие Божественное действие в истории творения и спасения, относятся по своему содержанию к физическому миру (*physikè*)³, в котором отражаются премудрость, «преисполненная многообразием», «многообразная премудрость Божия» (Еф. 3:10) и Сам Творец⁴. В этом «многообразии» есть нечто, отвлекающее ум, заставляющее его «рассеивать свое внимание» на «множественность»⁵.

«Видел я, говорит он [то есть Екклезиаст], попечение о вещах чувственных, которые Бог дал сынам человеческим прежде их очищения, дабы они пеклись о них. Красота

¹ См. нашу работу: Das Geistgebet. Kap. I: Psalmodie und Gebet.

² См.: О молитве. 87.

³ См.: K.G. I, 28.

⁴ См.: K.G. I, 43; II, 2 и далее.

⁵ См.: О молитве. 58.

их, говорит он, временна, а не вечна, ибо чистый видит в чувственных вещах не только попечение для ума своего, но и [способ], посредством которого ум приходит к духовному созерцанию. Одно дело — когда ум запечатлевается, воспринимая чувственное при помощи чувств; другое — когда он созерцает логосы того, что относится к чувственному. Но созерцание это доступно лишь чистым, а восприятие вещей при помощи чувств присуще как тем, кто чист, так и тем, кто не чист» (In Eccl. 3, 10–12 / Géhin. 15).

Так что же означает «петь псалмы нерассеянно»?

«И пред Ангелы воспою Тебе. —

Петь *пред Ангелы* означает петь нерассеянно, когда ум наш либо несет в себе только те образы, о которых говорится в псалмах, либо не несет никаких образов. Или, быть может, тот поет *пред Ангелы*, кто понимает смысл псалмов» (In Ps. 137, 1α).

В этой схолии следует обратить внимание на слова «пред Ангелы». Пение псалмов присуще людям, особенно тем, кто стяжал бесстрашие, а вот пение гимнов — это удел «созерцающих», то есть Ангелов и тех, кто благодаря своей исключительной чистоте достиг «состояния, подобного ангельскому»⁶. Тот человек поет псалмы «нерассеянно», который, уподобившись благодаря своей чистоте Ангелам, не «видит» в словах псалмов ничего, кроме логосов, сокрытых в материальных вещах (*physikè*). Во множественности проявлений «премудрости Божией» в тварном мире он прозревает «сущностную премудрость» и во множестве логосов созерцает Единый Логос⁷.

А что значит «молиться нерассеянно»?

⁶ См.: In Ps. 118, 1710θ.

⁷ См.: In Ps. 29, 8ζ.

«Нерассеянная молитва есть высшее мышление ума» (О молитве. 35).

Ум, созданный для того, чтобы молиться «и без этого тела»⁸, то есть без этого ценного «инструмента», позволяющего уму соприкасаться с чувственным миром, осуществляет во время молитвы «то действие, которое ему свойственно»⁹ и которое подобает его «достоинству»¹⁰. Молитве способствует ведение.

«Прекраснейшее дело — ведение, ибо оно содействует молитве, побуждая мыслящую силу ума к созерцанию Божественного ведения» (О молитве. 86).

Под молитвой следует понимать «восхождение ума к Богу»¹¹, когда «без всякого посредника»¹², исключительно «в духе и истине», то есть в Святом Духе и Единородном Сыне¹³, тварь беседует с Творцом, как сын с отцом¹⁴. Это и есть личная встреча с Богом: молящийся «в духе и истине» восхваляет Творца уже не в тварях, а в Нем Самом¹⁵. В псалмопении же, которое относится к логосам, то есть опосредованным Божественным проявлениям, Бог восхваляется «исходя от тварей». Это и отличает молитву от псалмопения.

Почему же, по мнению Евагрия, петь псалмы нерассеянно намного тяжелее, чем нерассеянно молиться? Дело в том, что во множественности Божественных

⁸ Монах. 49.

⁹ О молитве. 83.

¹⁰ О молитве. 84.

¹¹ О молитве. 36.

¹² О молитве. 3.

¹³ См.: О молитве. 83.

¹⁴ См.: О молитве. 55.

¹⁵ См.: О молитве. 60.

проявлений крайне трудно созерцать Божественные логосы, не отвлекаясь при этом на материальные предметы. Еще труднее не забывать о том, что все эти логосы восходят к Единому Логосу. С учетом чудесного характера Божественных проявлений это настолько трудно, что Евагрий настойчиво призывает не останавливаться на полпути¹⁶, но устремляться за пределы созерцания логосов. Да, это намного тяжелее, чем созерцать Самого Бога, сподобившись по Божией благодати ведения, «которое восхищает и возносит его (ум) горé, отделяя от всего чувственного»¹⁷. Петъ псалмы нерассеянно — это признак высочайшей степени бесстрастия, о котором и идет речь в данном разделе.

¹⁶ См.: In Eccl. 1, 2 / Géhin. 2.

¹⁷ См.: Монах. 66.

Глава 70

Твердо укрепивший в себе добродетели и срастволившийся с ними уже не помнит о законе, заповедях и наказании, но говорит и поступает так, как подсказывает приобретенный им наилучший навык.

Здесь Евагрий развивает мысль, высказанную им ранее в главе 68. Бесстрастие ведет к подлинному и глубинному изменению человека, а также всего его поведения, в котором он руководствуется уже не стремлением к достижению каких-то «второстепенных» целей, а стремлением к «благу, (избранному) ради него самого»¹. В этой временной и переменчивой жизни «наилучший навык» можно, конечно, и утратить. И все же он обладает замечательной устойчивостью.

«Добродетель есть наилучший навык разумной души, благодаря которому она становится несклонной к пороку» (K.G. VI, 21).

Из-за этой устойчивости Евагрий аллегорически называет «наилучший навык» «престолом» ума, «который удерживает того, кто восседает на нем, в положении неподвижном или малоподвижном»². Отметим, что определение «неподвижный», применяемое к уму (в отношении порока), отсутствует в другом тексте Евагрия³, который в остальном совершенно идентичен тексту, приведенному выше. И это не случайно. Будучи реалистом, Евагрий прекрасно понимал, что даже тот, кто великими трудами достиг бесстрастия, не застрахован от «падения», о чем он и предупреждает в своем

¹ Монах. Пролог [3].

² In Prov. 18, 16 / Géhin. 184.

³ In Ps. 138, 2a.

сочинении «Умозритель» (гл. 37). Иными словами, рецидив может случиться даже с тем, кто полностью «выздоровел».

«Как же тяжек грех после того, как было достигнуто ведение!» (In Ps. 77, 17ς).

Практические соображения

Глава 71

Бесовские песни приводят в движение нашу похоть и ввергают душу в постыдные мечтания. Псалмы же, славословия и песнопения духовные (см.: Еф. 5:19) призывают ум всегда помнить о добродетели, охлаждая кипящую ярость и гася желания.

За размышлениями о бесстрастии следует целый ряд практических соображений и наставлений (гл. 71–90), которые в значительной мере развивают и углубляют то, что было сказано ранее.

Уже в древности существовала музыка, которая приводила людей в крайне возбужденное состояние. Евагрий называет ее «бесовской». Надо отметить, что подобная музыка была тесно связана с языческими культами. Не то же наблюдаем мы порой и сегодня?..

«Бесовские песни и напевы флейты расслабляют душу и губят упругую силу ее, которую мы должны хранить во всякое время, дабы не покрыть себя позором» (К девственнице. 48).

Слова эти обращены к монахине. Евагрий не раз возвращается к данной теме.

«Бесстыдник ищет счастья в бесстыдстве своем, радуется ему, услаждается им; он не уклоняется ни от постыдных песен, ни от смеха, который погубляет душу подобно *огню в тернии* (ср.: Пс. 117:12)» (In Eccl. 7, 3–7 / Géhin. 56).

Чтобы не попасться в эту ловушку,

«праведный исполняется гневом против подобных страстей, негодует против них; такой радости он предпочитает печаль, а песням таким он предпочитает обличение от мудрого» (Там же).

По слову апостола, бесстрастный должен посвящать себя «псалмам, славословиям и песнопениям духовным». Ибо пение псалмов успокаивает яростное начало души¹, а «духовное учение», содержащееся в них², постоянно направляет ум к добродетели. Они служат также оружием для борьбы с неистовством «бесовских песен».

«Зане пепел яко хлеб ядах, и питие мое с плачем растворях. —

Слова эти полезны для тех, кто на пирах упивается звуками флейт и песнопений» (In Ps. 101, 10e).

Приведенный выше текст, кстати говоря, позволяет нам понять, при каких обстоятельствах монахи и монахини могли слышать звуки «флейт и песнопений». Разумеется, не в пустыне, а во время празднеств, на которые их иногда приглашали³. Посещение таких мероприятий Евагрий справедливо считал предосудительным. Вот почему он с такой настойчивостью увещевает монахиню Северу:

«На праздники пьянствующих не гляди и на свадьбы чужих не ходи. Ибо дева, творящая это, нечиста перед Господом» (К девственнице. 14).

Наставление это относится равным образом и к монахам⁴.

¹ См.: М.С. г.л. 27.

² См.: In Ps. 80, 3a.

³ См.: R.M. 7.

⁴ См.: К монахам. 39, 41 и 44.

Глава 72

Подобно тому, как борющиеся сжимают в тисках обидчиков своих соперников и сами сжимаются ими, так и вступающие с нами в схватку бесы также сдавливают нас, но и одновременно и сами сдавливаются нами. Ибо Псалмопевец говорит: *Оскорблю их, и не возмогут стати* (Пс. 17:39). И еще: *Оскорбляющие мя и враги мои, тии изнемогоша и падоша* (Пс. 26:2).

Духовная жизнь — это постоянная борьба между людьми и бесами.

«В той области, что относится к созерцанию сущих и ведению Троицы, между бесами и нами идет великая брань, и в брани этой бесы пытаются воспрепятствовать нашему познанию, мы же прилагаем усилия к тому, чтобы познать» (К.Г. III, 41).

Уклоняться от брани с бесами нельзя.

«Тот, кто бежит от полезного искушения, бежит и от вечной жизни» (Inst. mon. Suppl. 17).

А это значит, что мы должны постоянно сражаться, сражаться до тех пор, пока не выйдем победителями из этой борьбы.

«Если в молитве противоборствуешь какой-либо страсти или бесу, докучающим тебе, вспомни слова [Псалмопевца]: *Пожену враги моя, и постигну я, и не возвращуся, дондеже скончаются. Оскорблю их, и не возмогут стати, падут под ногами моима* (Пс. 17:38–39) и так далее. Их говори вовремя, облачаясь в броню смиренномудрия против противников своих» (О молитве. 135).

Сражаться надо до тех пор, пока «враг не отступит», сражаться надо «до крови» (Евр. 12:4)¹. Победа над врагом становится возможной благодаря бесстрастию².

¹ См.: О молитве. 136.

² См.: In Ps. 17, 38кб.

Глава 73

Отдохновение сопряжено с мудростью, а подвижнический труд — с благоразумием. Ибо нельзя стяжать мудрость без духовной брани, и нельзя успешно пройти эту брань без благоразумия. Ведь благоразумию вверено противостоять ярости бесов, оно заставляет силы души действовать в соответствии с природой и подготавливает путь для мудрости.

Бесстрастие, за которым следует любовь, а потом и ведение¹, Евагрий называет «мирным состоянием», ибо человек, достигший такого состояния, «упокоевается»² от своих трудов. А если он поднимается еще выше, то достигает «отдохновения в Господе, то есть ведения Его», благодаря которому он «входит в покой [Бога]»³, ибо Сам Господь сотворяет в нем Свою обитель (см.: Ин. 14:23).

«В кротком сердце обретет покой мудрость; душа, подвижающаяся в духовном делании, станет тронем бесстрастия» (К монахам. 31).

«Сон сладок», «ведение Бога»⁴, «почивание в ведении Святой Троицы»⁵, вхождение в «воды тихие», то есть в ведение⁶, возможны лишь в том случае, если «разумная душа действует в соответствии с природой»⁷, или, говоря иначе, — исходя из «естественных семян»

¹ См.: Монах. Пролог [8].

² М.С. г.л. 29.

³ In Ps. 94,11ζ.

⁴ In Eccl. 5, 7–11 / Géhin. 38.

⁵ М.С. г.л. 29.

⁶ In Ps. 22, 2α.

⁷ Монах. 86.

добродетели, посеянных в ней изначально⁸. Следующие изречения поясняют роль благоразумия в духовном преуспеянии.

«Бесстрастие предшествует любви, а любовь — ведению» (К монахам. 67).

«К ведению присовокупляется мудрость, благоразумие же порождает бесстрастие» (К монахам. 68).

«Страх Божий рождает благоразумие, вера же во Христа дарует страх Божий» (К монахам. 69).

Именно благоразумие учит нас правильно пользоваться вещами⁹, особенно когда мы ведем брань с бесами¹⁰.

⁸ См.: Монах. 57.

⁹ См.: Монах. 88.

¹⁰ См.: Монах. 89.

Глава 74

Искушением монаха является помысел, который, поднимаясь через страстную часть души, омрачает ум.

Главы 74 и 75 образуют пару и полностью соотносятся с главами 42 и 43 сочинения «Умозритель». В последнем, однако, речь идет о созерцателе, здесь же говорится о монахе, занимающемся духовным деланием. В то время как умозритель (*gnostikos, théôrêtikos*), живущий «соответственно уму»¹, искушается «ложным мнением»², монах, предающийся духовному деланию (*praktikos*), искушается помыслом, поднимающимся «из страстной части души», под которой подразумеваются два неразумных начала — яростное и желательное. Исходя из этого, Евагрий определяет предающегося духовному деланию следующими словами:

«Деятельный ум есть ум, бесстрастно воспринимающий мысли мира сего» (Sk. 16).

Согласно Евагрию:

«Предающийся духовному деланию есть тот, кто благочестиво и праведно проводит жизнь свою в мысленном мире» (Sk. 38).

«Предающийся созерцательной жизни есть тот, кто создает чувственный мир в [своей] мысли только ради ведения» (Sk. 39).

Таким образом, искушения умозрителя относятся к области *ведения*, правой веры и православного учения³, а искушения предающегося духовному деланию

¹ О молитве. 110.

² Умозритель. 42.

³ In Ps. 143, 7ε.

обусловлены отношением его ума к вещам и, соответственно, — его умственными представлениями о них.

«*Раскаленная стрела* (Еф. 6:16) цепляет душу, а муж, предающийся духовному деланию, гасит ее» (К монахам. 70).

Если предающийся духовному деланию не «гасит» «раскаленную стрелу» лукавого помысла (*logismos*)⁴ и она ранит его, то ум его омрачается, «ослепляется», лишается «света» ведения⁵, и подвижник впадает в грех (см. следующую главу).

⁴ К.Г. VI, 53.

⁵ См.: Ер. 28, 1.

Глава 75

Грехом монаха является согласие на оправдываемое умом наслаждение, которое предлагает помысел.

В искусительных помыслах, какими бы они ни были, нет греха как такового. Они возникают помимо нашей воли. Вместе с тем от нас зависит, задержатся они в нас или не задержатся, приведут они в движение страсти или не приведут¹. Грех, таким образом, проистекает из нашего добровольного согласия (*autexouston*)².

«Вера есть разумное и свободное волеизъявление души»
(In Ps. 115, 1a).

И если грехом умозрителя является ложное ведение, порождаемое «какой-либо страстью или отсутствием видения блага, которое обычно взыскуется»³, то «грех монаха», предающегося духовному деланию и находящегося на более низкой ступени духовной жизни, состоит в том, что он добровольно принимает страстный помысел и соглашается на удовольствие, которое этот помысел обещает. Евагрий часто возвращается к данной теме.

«Избави мя... из руки сынов чуждѣх. —

Рука сынов чуждѣх — это помысел, который рождается в страстной части души и парализует ум. Рука эта хватает предающихся духовному деланию. Рука же, которая хватает предающихся созерцательной жизни, — это ложное ведение о вещах или об их созерцаниях, выставяющее Творца несправедливым и лишенным премудрости»
(In Ps. 143, 7e).

¹ См.: Монах. 6.

² См.: In Eccl. 6, 10–12 / Géhin. 52, 8.

³ Умозритель. 43.

Предающийся духовному деланию и предающийся созерцательной жизни по-разному вырываются из этой «хватки», каждый — по-своему.

«Одни бесы *окружают* его (монаха) как предающегося духовному деланию, другие — как предающегося созерцательной жизни. В первом случае он *низлагает* их праведностью, во втором — мудростью» (In Ps. 117, 10β).

«Праведность» — это то «иго», которое объединяет в себе все добродетели⁴, а «мудрость» — это истинное «ведение»⁵, которое, согласно Евагрию, неразрывно связано со «святыми догматами» отцов⁶.

«Пусть предающийся духовному деланию сражается с *сынами чуждими* посредством добродетели, а предающийся созерцательной жизни — посредством истинных догматов, ниспровергающих *замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия* (2 Кор. 10:4–5)» (In Ps. 26, 3β).

⁴ См.: In Ps. 61, 10ε; Монах. 89.

⁵ См.: In Prov. 1, 2 / Géhin. 3.

⁶ См.: К монахам. 124.

Глава 76

Ангелы радуются, когда уменьшается порок, бесы — когда уменьшается добродетель. Ибо первые суть служители сострадания и любви, а вторые — покорные рабы гнева и ненависти. Первые, приближаясь, преисполняют нас духовным созерцанием, а вторые, подходя, ввергают душу в постыдные мечтания.

В этом мире человек не является ни Ангелом, ни бесом¹. Обладая свободой выбора между жизнью ангельской и жизнью бесовской², он находится непосредственно на линии фронта, разделяющей двух непримиримых противников.

«В разумной природе, что под небом, одни сражаются, другие помогают тем, кто сражается, и (наконец) третьи ведут брань против тех, кто сражается, постоянно и ожесточенно нападая на них. Сражающиеся — это люди, помогающие им — суть Ангелы Божии, а противники их — нечистые духи» (Ant. Prol.).

Несмотря на то, что сатана с легкостью «принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11:14), истинную природу тех сил, которые воздействуют на человека, можно распознать по результатам этого воздействия. Даже на психическом уровне. Дьявол вызывает в душе человека беспокойство, смущение и страх, а Ангел одним только словом своим наполняет ее спокойствием и внутренним миром, хотя его явление может и напугать человека вначале³.

¹ См.: In Prov. 1, 32 / Géhin. 16.

² См.: K.G. III, 76.

³ Ant. VIII, 17.

Преследуя совершенно разные цели, Ангелы и бесы настраивают людей на совершенно разный лад⁴. При этом Ангелы необязательно воздействуют на человека одной лишь кротостью, как можно было бы заключить из этой главы.

«Одних людей святые Ангелы наставляют словом, других — через сновидения; иных они призывают к целомудрию посредством ночных ужасов или же возвращают к добродетельной жизни, нанося им удары» (K.G. VI, 86).

Бесы же восстают против всего, что содействует нашему спасению.

«Из бесов одни противятся соблюдению нами заповедей, другие — созерцанию природы сущих, третьи — познанию логосов, относящихся к Божеству, ибо из этих трех вещей и состоит наука нашего спасения» (K.G. I, 10).

⁴ См.: Монах. 24.

Глава 77

Добродетели не пресекают нападений бесов, но сохраняют нас невредимыми от них.

Добродетели — это то духовное «всеоружие Божие» (Еф. 6:12 и далее), помогающее человеку отражать «раскаленные стрелы лукавого», — так, чтобы они не поразили его¹. Символическое толкование различных частей этого «всеоружия» дает уже апостол Павел. Евагрий развивает данную аллегорию.

«*Меч* ума есть слово духовное, которое отсекает от души все плотское или злобу и невежество» (K.G. V, 28).

«*Щит* ума есть деятельное знание, которое защищает от ударов страстную часть души» (K.G. V, 31).

«*Шлем* ума есть духовное знание, которое защищает от ударов разумную часть души» (K.G. V, 34).

Бесы всячески пытаются лишить нас этого «всеоружия» добродетелей², ибо деятельные добродетели воздвигают мощную преграду на их пути, не позволяя им «тайно проникнуть» в «град» души³. Однако по мере преуспевания в духовном делании «бесовские набеги» вовсе не ослабевают. Наоборот, они усиливаются⁴. Но бесовская злоба разбивается о все возрастающую твердость ума и умиротворенность его «сожителей» — яростного и желательного начал души⁵.

«Подобно тому, как скалу, твердо стоящую посреди моря, не могут поколебать волны морские, так и тот, кто преуспел в добродетелях и совершенно слился с ними, никогда не будет поколеблен диаволом» (Inst. mon. 15).

¹ См.: Ер. 27, 4.

² In Prov. 1, 13 / Géhin. 9.

³ In Ps. 147, 2a.

⁴ См.: Монах. 59.

⁵ См.: Монах. 61.

Глава 78

Делание есть духовный метод, очищающий страстную часть души.

Страсти рождаются вследствие «злоупотребления»¹ двумя неразумными началами души — яростным и желательным, то есть такого их употребления, которое не соответствует их изначальному предназначению. Для исцеления «недугов» души и восстановления ее естественного «здоровья»² «Врач душ», Христос, применяет в качестве лекарства духовное делание (*praktikè*), в котором Евагрий видит «метод» (*methodos*) *восnumания*, «дисциплину», или «путь» (*hodos*). Говоря о духовном делании, Евагрий часто использует именно слово «путь» (см. Введение). В смысловом отношении оно намного богаче научного термина «метод», так как очень точно передает внутреннюю динамику духовного делания: «путь», который «ведет», и «путь», по которому «ведут»³.

«Примите наказание, да не когда прогневается Господь. —

Наказание [то есть дисциплина или воспитание: *paidéia*] есть удержание страстей. Это, в сущности, и составляет духовное делание в том смысле, что оно представляет собой духовный метод, позволяющий очистить страстную часть души» (In Ps. 2, 128).

Роль «святых отцов», особенно «духовных отцов» или «старцев»⁴, обычно и заключается в том, чтобы

¹ К.Г. III, 59.

² Монах. 56.

³ См.: In Ps. 76, 211ε.

⁴ См.: Монах. 100.

своим примером и своими наставлениями вести учеников по «царскому пути» духовного делания, состоящего в подражании Христу⁵. Для ученика же «духовный метод» — это, главным образом, усердное упражнение в «деятельных добродетелях»⁶, которое приведет его с Божией помощью к ведению. Среди добродетелей этих первое место занимает праведность, которая объемлет собой все добродетели⁷ и делает человека «праведным»⁸. Иначе говоря, «упражнение» означает соблюдение заповедей Божиих⁹, посредством которого человек «ищет» Бога¹⁰ и обретает Его, пока и сам наконец не будет Им «обретен».

«Да обратится рука Твоя всем врагом Твоим, десница Твоя да обратит вся ненавидящия Тебе. —

Враги Бога обретают Его, а ненавидящие Его обретают Им. Через Закон мы обретаем Бога, а через Евангелие бываем обретаемы Им. И еще: через духовное делание мы обретаем Его, а через ведение Он обретает нас, являвшихся прежде врагами Его, которые были отчуждены от общества, не имели надежды и были безбожниками в мире (ср.: Еф. 2:12)» (In Ps. 20, 9β) .

«Искать» и «обретать» Бога посредством соблюдения заповедей и упражнения в деятельных добродетелях — это и есть «духовный метод», тот самый «тесный и узкий» путь¹¹ (см.: Мф. 7:14), который позволяет чело-

⁵ См.: Ер. 61, 1.

⁶ См.: In Prov. 15, 24 / Géhin. 142.

⁷ См.: In Ps. 30, 2α.

⁸ См.: In Ps. 84, 14ε.

⁹ См.: In Ps. 118, 46–48κ.

¹⁰ См.: Ер. 20, 1.

¹¹ Ер. 20, 3.

веку соединиться с Тем, Кто сделался для него «путем», с Христом, Богом Словом, ставшим плотью¹². Метод этот отнюдь не является, как можно было бы с легкостью предположить сегодня, неким средством самоискупления. Неслучайно путь этот именуется духовным: ведет по нему Дух. Сам же «путь» есть Личность, Христос, и конечная цель его — восстановление личных отношений между Творцом и тварью.

¹² См.: Ер. 60, 1.

Глава 79

Для совершенного исцеления сил души недостаточно одного осуществления заповедей, если ум не унаследует еще соответствующие им и друг другу созерцания.

Соблюдение заповедей очищает ум¹ и делает его бесстрастным², что и составляет смысл и сущность «духовного метода»³. Однако в исцелении нуждается не только страстная, но и разумная часть души, ибо «совершенное исцеление» души предполагает восстановление гармонии между всеми ее началами⁴. Здоровье может быть полностью восстановлено лишь в том случае, если ум беспрепятственно осуществляет свойственную ему деятельность, то есть предается *ведению*. Иными словами, ум должен освободиться от сидящего в нем порока, а именно — от «невежества» (*agnoia*) и «неведения» (*agnosia*)⁵, если только он желает защищаться не вслепую, подобно «сражающемуся в ночи»⁶, но хочет подвизаться в духовном делании «ведающим образом»⁷. Это «опытное знание», проистекающее из упражнения в добродетелях⁸, имеет огромную важность: одних только аскетических подвигов недостаточно.

«Ум освободится от греховных мыслей только тогда, когда будет сочтен достойным получить ведение. Ибо делание

¹ См.: Ер. 29, 2.

² См.: Ер. 43, 1.

³ Монах. 78.

⁴ См.: Монах. 86.

⁵ K.G. I, 84.

⁶ Монах. 83.

⁷ Монах. 50.

⁸ См.: In Ps. 118, 1590β.

устраняет из сердца не все представления, а лишь представления страстные. Ведение же отсекает всякие представления (вообще). Обретая свои собственные созерцания, ум тотчас же избавляется от мыслей, посылаемых противником» (In Ps. 129, 8ε).

Под этими «созерцаниями, которые присущи уму»⁹, подразумеваются, например, «логосы брани»¹⁰ против бесов или же вся та обширная область «Суда и Промысла» Божия, в которой заключены тайны тварного бытия.

⁹ См.: Ер. 63, 38.

¹⁰ См.: Монах. 83.

Глава 80

Невозможно противостоять всем тем помыслам, которые внушают нам Ангелы, но возможно отвергнуть все помыслы, внушаемые бесами. Ибо за первыми помыслами следует мирное состояние души, а за вторыми — состояние смятения.

Ангелы и бесы внушают нам свои помыслы¹. Как утверждает Евагрий начиная с главы 6, мы в силах отвергать помыслы, внушаемые бесами. Но почему мы не можем «противостоять всем тем помыслам, которые внушают нам Ангелы»? Прежде всего потому, что с добром и со злом человек связан по-разному.

«[Изначала] мы были семенами добродетели, а не [семенами] порока. Ибо не обязательно, чтобы мы, будучи способны воспринимать что-либо, обладали и силой этого. Например, мы способны не быть, но не обладаем силой небытия, поскольку силы суть качества, а небытие не является качеством» (K.G. I, 39).

Это основополагающее утверждение, к которому Евагрий часто возвращается, имеет непосредственное отношение и к «помыслам».

«Бесовскому помыслу противостоят три помысла, пресекающие его, когда он задерживается в сознании: ангельский помысел, помысел, [возникающий] из нашего произволения, тяготеющего к лучшему, а также помысел, рожденный человеческим естеством, побуждаемые которым и язычники любят собственных чад и почитают своих родителей. А благому помыслу противостоят только два помысла: бесовский помысел и помысел, [возникающий] из нашего произволения, уклоняющегося к худшему.

¹ См.: Монах. 76.

Никакой лукавый помысел не исходит из нашего первозданного естества, ибо изначала мы не были созданы лукавыми, если, конечно, верно, что Господь *посеял доброе семя на поле Своем* (ср.: Мф. 13:24)» (М.С. r.l. 31).

Здесь важно отметить, что ангельские помыслы родственны нашему первозданному естеству, они способствуют росту «семян добродетели», которые посеяны в каждом человеке, включая язычников и грешников. Бесовские же помыслы чужды нашей природе. Мы можем и должны противостоять этим «чужакам» (не «нашего рода»), как нередко именует бесов Евагрий. Даже грешники способны делать это. Но мы не можем противостоять *всем* помыслам ангельским именно в силу существования «естественных семян добродетели».

«Ибо было время, когда порок не существовал, и будет время, когда он перестанет существовать, но не было времени, когда добродетель не существовала, и не будет времени, когда она перестанет существовать, так как семена добродетели неизгладимы. В этом меня убеждает тот евангельский богач, который, будучи подвергнут суду во аде, сжалился над своими братьями (см.: Лк. 16:19–31). Ведь жалость есть самое доброе семя добродетели» (K.G. I, 40).

Евагрий подчеркивает, что соблазнам лукавого противостоять не только необходимо, но и возможно, поскольку они являются «чуждыми», внешними по отношению к нам. Лукавый имеет над нами ровно столько власти, сколько мы сами уступаем ему². Добро же всегда доступно человеку, ибо оно коренится в самом его естестве. Поэтому добро и восторжествует в конце концов, то есть Бог сделает так, что оно восторжествует, в частности — через Своих святых Ангелов³.

² См.: Ер. 28, 3.

³ См.: K.G. VI, 86.

Это родство между «самой сущностью (нашей) души» (как скажет потом Майстер Экхарт) и действиями Ангелов, с одной стороны, и чужеродная по отношению к нам природа бесовских внушений, с другой, объясняют, почему Ангелы всегда приносят мир в душу, а бесы, приближаясь к ней, смущают ее, о чем Евагрий еще раз напоминает в конце данной главы (см. также гл. 54 и 56).

Глава 81

Любовь есть порождение бесстрастия; бесстрастие есть цвет духовного делания; духовное делание создается соблюдением заповедей; стражем заповедей является страх Божий, рожденный правой верой. Вера же есть внутреннее благо, которому присуще существовать и в тех людях, которые еще не уверовали в Бога.

Уже в Прологе ([8]) мы встречаем эту «лестницу добродетелей», которые Евагрий нередко представляет в своих сочинениях именно в таком виде и в такой последовательности. Всем им или почти всем присуща одна общая черта: они ведут от веры к ведению Бога по более или менее одинаковому числу ступенек. Получается, что ведение, в обретении которого и состоит цель духовной жизни, есть не что иное, как *постепенное возрастание веры*.

Подобно Клименту Александрийскому¹, Евагрий называет веру *внутренним благом*, подразумевая под этим способность, которая была дарована человеку при его сотворении и которая, как и все добродетели, является «неизгладимой»², — способность к совершению того личного акта, который мы и именуем «верой». Как и все «семена добродетели», это благо присутствует в каждом человеке, включая язычников и атеистов. Евагрий дает и другие определения веры.

«Вера есть разумное и свободное волеизъявление (*autexousion*) души» (In Ps. 115, 1a).

«Свободное произволение» (*prohairesis*), или способность выбирать по собственной воле (*autexousion*)

¹ См.: Stromates. VII, 10, 55.

² См.: Монах. 80.

между добром и злом, проистекает из самой природы всякой разумной твари. Евагрий определяет данное качество как «восприимчивость»³. Эта «восприимчивость» обуславливает возможность и реальность «отпадения» от «изначального Блага»⁴. В этом, в частности, состоит различие между тварью, которой могло и не быть, и Творцом, Который «есть» и о Котором, строго говоря, нельзя сказать, что Он может выбирать⁵. В первородном грехе Евагрий видит злоупотребление человеком присущей ему свободой выбора⁶, злоупотребление, которое является следствием недостатка веры. В отличие от веры, согласие на зло противно разуму, ибо оно противоречит смыслу свободы, которая как раз и заключается в согласии на добро. Можно ли это злоупотребление оправдать ограниченностью знаний и способностей твари?

«Вера есть согласие на то, что невидимо» (In Ps. 129, 4–5δ).

Данное определение, опирающееся на Евр. 11:1, подчеркивает экзистенциальный аспект веры: вера — это акт, посредством которого человек как тварное существо полностью предает себя Творцу. Вера, как и ведение⁷, превосходит разумение твари, ибо и то, во что верят, и то, что ведают, «невидимо».

Содержание веры, которую Евагрий называет первой и главной «деятельной добродетелью», — это существование Бога⁸, что и утверждается в Евр. 11:6. В силу

³ K.G. VI, 73.

⁴ K.G. I, 1.

⁵ См.: О вере. IX.

⁶ См.: In Eccl. 6, 10–12 / Géhin. 52.

⁷ См.: In Ps. 70, 14ε.

⁸ См.: In Ps. 44, 6ς.

самого факта своего сотворения человек обладает «естественной» способностью к согласию на существование Бога. Это согласие свободно, разумно и осмысленно, даже если оно и выше человеческого разума. Это и есть «правая вера». Только такая вера и может достичь своей естественной цели.

В другом своем сочинении, говоря о «(личной) вере крещения» и «духовной печати»⁹, Евагрий подчеркивает неразрывную связь «правой веры» с Домостроительством спасения. Она конкретизируется в «вере во Христа»¹⁰, в Котором Бог открыл Себя, а также в «истинной вере во Святую Троицу»¹¹, в Которой полностью проявилось откровение Бога о Самом Себе. В «ведении Бога, в Троице поклоняемого», «правая вера» достигает своего совершенства.

⁹ К монахам. 124.

¹⁰ Ер. 14.

¹¹ Ер. 61, 2.

Глава 82

Как душа, действуя через тело, чувствует немощные члены, так и ум, осуществляя свойственную ему деятельность, познает собственные силы и посредством того, что препятствует ему, находит исцеляющую душу заповедь.

Евагрий исходит из того, что человеческая природа состоит из трех частей — тела, души и ума.

«...Тело являет своими делами душу, обитающую в нем, а душа своими побуждениями возвещает об уме, который есть ее глава¹...» (К Мелании. 15).

Если дело обстоит таким образом, не означает ли это, что в результате какого-либо возмущения «инструменты» души и ума могут «повредиться» и что, вместе с тем, душа и ум могут «исправить» эти «инструменты», восстановив их естественные функции?

«Ибо как чувство постигает чувственные [вещи], так и ум — [вещи] умопостигаемые... И как чувства, когда они больны, требуют только ухода за собой и тогда [вновь] легко начинают осуществлять свойственную им деятельность, так и ум, скованный плотью и наполненный плотскими представлениями, нуждается [только] в вере и правильном житии, которые совершают ноги, как олени, и на высотах ставят его (ср.: Пс. 17:34)» (О вере. XII, 38).

Стих из Псалма 17 подразумевает, что «ноги делают такими через делание», а «поставление на высотах происходит через созерцание»².

¹ См.: K.G. V, 45.

² In Ps. 17, 34iζ.

Итак, в случае надобности ум, достигший некоторой степени бесстрастия, назначает сам себе соответствующие лекарства для исцеления яростного и желательного начал, что и хочет сказать Евагрий в настоящей главе. Даже евагриевский *умозритель* все еще нуждается в таких лекарствах!³

³ См.: Умозритель. 37.

Глава 83

Ум, ведущий страстную брань, не постигает созерцанием логосы этой брани и подобен сражающемуся в ночи. Стяжавший же бесстрастие легко распознает козни врагов.

Духовная жизнь — это борьба, цель которой состоит в том, чтобы обрести ведение.

«Цель брани нашей — познание творения и Святой Троицы, и бесы ведут против нас жестокую войну, дабы воспрепятствовать нам в этом познании. Но мы все равно стяжаем его, если сделаем над собой усилие» (Ер. 58, 2).

В «ночи» невежества, умалившего нас вследствие нашего подчинения греху, обстоятельства этой брани остаются сокрытыми для нас¹. И лишь «днем», при «свете» ведения, они становятся зримыми, чему способствует благоразумие, которое Евагрий так часто упоминает, говоря о брани². Ибо «благоразумие... выявляет коварство их (бесов)»³.

«Паче враг моих умудрил мя еси заповедию твоею. — Освободившись от страстей и сделавшись причастным ведению, ум становится более осведомленным, нежели бесы, и часто повторяет слова святого Павла: нам не безызвестны его умыслы (2 Кор. 2:11)» (In Ps. 118, 98μν).

Когда человек постигает «логосы скорбей и искушений», смысл и подоплеку брани, сердце его «расширяется»⁴ благодаря «истинному ведению», которое дается

¹ См.: In Ps. 16, 3β.

² См.: Монах. 73, 89.

³ К монахам. 123.

⁴ In Ps. 4, 2γ.

его уму⁵. И тогда он переживает тот же опыт, что и Иов: через преодоление искушений он узнает о причинах своих скорбей, но лишь после того, как узрит Бога, не раньше⁶. Брань с врагами, однако, на этом не заканчивается, но приобретает иной характер.

«Постижение логосов заповедей *расширяет сердца* и облегчает путь духовного делания» (In Ps. 118, 321d).

⁵ In Ps. 17, 361θ.

⁶ См.: Ер. 1, 2.

Глава 84

Пределом духовного делания является любовь, пределом же ведения — богословие; началом первого служит вера, а началом второго — естественное созерцание. И те из бесов, которые соприкасаются со страстной частью души, являются, как говорят, противниками духовного делания, а те, которые докучают разумной части души, называются врагами всякой истины (см.: Деян. 13:10) и неприятелями всякого истинного созерцания.

По поводу того, о чем говорится в начале данной главы, см.: «Монах», Пролог [8], а о том, что касается веры, — «Монах», особенно главу 81.

В духовной жизни можно выделить два основных этапа: духовное делание (*praktikè* или *éthikè*) и созерцание (*théôrètikè* или *gnôstikè*), то есть жизнь деятельную, аскетическую, и жизнь созерцательно-когнитивную. Исходя из этого, Евагрий видит в человеке либо подвижника (*praktikos*), либо умозрителя (*théôrètikos*)¹. Господь любит обоих, хотя и предпочитает второго, ибо он ближе к Нему². Бесы нападают и на того и на другого³; и тот и другой располагают соответствующими средствами для отражения их нападений⁴. В конце концов Господь освобождает обоих⁵. Каким же образом бесы противостоят деланию и созерцанию?

¹ См.: Ер. 41, 3.

² In Ps. 86, 2α.

³ См.: In Ps. 117, 10β.

⁴ См.: In Ps. 26, 3β.

⁵ См.: In Ps. 90, 13–14η.

«Враги наши расставляют ловушки для всех добродетелей: на мужество они набрасывают сети трусости, на целомудрие — сети блуда, на любовь — сети ненависти. Против кротости они выставляют высокомерие, против милосердия — сочувствие, но не Бога ради, а напоказ, против поста — стремление к славе человеческой. Так действуют они в отношении делания. А в отношении созерцания, что уж тут и говорить: какие только ловушки не расставляют враги, чтобы лишить его православных догматов посредством ересей!» (In Ps. 141, 4α).

Основываясь на собственном опыте⁶, Евагрий полагает, что ереси возникают не только из-за ошибочности человеческих мыслей и мнений, но и в результате бесовских внушений⁷. (См. также, что говорится по этому поводу в гл. 74 и 75 сочинения «Монах».)

⁶ См.: К монахам. 126.

⁷ См.: К монахам. 123.

Глава 85

Ничто из того, что очищает тела, не остается после этого с очищенными, а добродетели, очистив душу, пребывают после этого вместе с ней, очищенной.

То, что загрязняет или очищает тело, есть нечто внешнее по отношению к самому телу. По-иному обстоит дело с душой. Ее «загрязненность» пороком есть также нечто второстепенное и, в конечном счете, внешнее, а вот ее чистота — нет. Добродетели нас «очищают»¹, но изнутри, начиная с самых корней нашего естества, поскольку они изначально были посеяны в земле нашей души как «доброе семя» и являются в силу этого «неизгладимыми»². Вот почему они остаются в очищенной душе, ибо «не было времени, когда добродетель не существовала, и не будет времени, когда она перестанет существовать»³.

¹ Ер. 34, 2.

² Ер. 43, 3.

³ К.Г. I, 40.

Глава 86

Разумная душа действует в соответствии с природой, когда желательная часть ее устремляется к добродетели, яростная же часть сражается за эту добродетель, а разумная часть обращается к созерцанию тварных вещей.

Хотя Евагрий и рассматривает телесное существование человека в этом мире как нечто преходящее и переходное, а неразумные начала души (яростное и желательное), причастные чувственному и материальному миру, как нечто второстепенное¹, эти три элемента все же составляют «человеческое» естество. Речь, следовательно, не идет о том, чтобы подавить неразумные начала, даже ради достижения столь желанного бесстрастия. Мало чувствовать или не чувствовать вовсе того, «что относится к неразумной части души»², и жить «соответственно уму»³ не означает необходимости в устранении двух неразумных начал. Это означает лишь то, что человек как существо, подобное Ангелу⁴, всецело определяется духовной составляющей. Ангельское состояние отнюдь не является абсолютно недостижимым для человека.

«Когда господствует яростная часть души, то душа “звереет” [в буквальном смысле этого слова, то есть уподобляется зверю, животному или, иными словами, становится “бесом”, символом которого и являются дикие звери⁵];

¹ См.: K.G. VI, 85.

² Монах. 66.

³ О молитве. 110.

⁴ См.: In Ps. 118, 1710θ.

⁵ См.: In Ps. 73, 19θ.

когда господствует желательная ее часть, то она становится подобной “коню или лошаку” [символизирующим неразумные движения души⁶]; когда же, напротив, господствует ум, она уподобляется Ангелу или даже Богу» (In Ps. 57, 5β).

Предназначение яростной части души состоит в том, чтобы «сражаться с бесами»⁷ и злом; естественное движение желательной ее части проявляется в «стремлении к Богу»⁸; и, наконец, ум создан для ведения (Бога и Его творения)⁹. В идеале на этой земле надо стремиться к тому, чтобы достичь совершенной гармонии между тремя способностями души.

«Тот, чей ум *всегда с Господом* [In Ps. 72, 231ε: слова *прилепляться Богови* применимы, как говорят, к тому, 1) кто ведает Святую Троицу; 2) кто зрит причины умопостигаемых вещей; 3) кто видит бестелесные существа; 4) кто стал созерцателем всех веков; а к этим четверем присовокупим по праву и поставим на пятое место того, кто достиг бесстрастия души], тот, чье яростное начало полно смирения вследствие памятования о Боге, а желательное начало целиком устремлено к Господу, — тот уже не страшится врагов наших, обретающихся вокруг наших тел» (K.G. IV, 73).

Того, кто достиг полного умиротворения и обрел внутреннее единство, Евагрий называет «сыном Божиим».

«Но не между людьми только должно искать *союза мира* (Еф. 4:3), а и в теле своем, и в духе своем, и в душе своей. Ибо, когда миром соединишь союз этой троиственности

⁶ См.: In Ps. 31, 9δ.

⁷ Монах. 24.

⁸ In Ps. 37, 10ς.

⁹ In Ps. 145, 81β.

твоей, тогда, как соединенный заповедию Божественной Троицы, услышишь: *Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими* (Мф. 5:9)» (Eul. 5–6).

В этом и состоит цель духовной жизни, как понимает ее Евагрий.

«Даже если всю жизнь свою ты проведешь в монастыре, но не стяжаешь добродетели, которая дает уму твоему уверенность в том, что сделался ты *сыном Божиим* (Мф. 5:9) и перешел *из смерти в жизнь* (1 Ин. 3:14), — ибо Господь *вселился* в тебя (2 Кор. 6:16), — не воображай себя наследником Царствия Небесного» (Inst. mon. Suppl. 6).

Глава 87

Преуспевающий в духовном делании умягчает страсти, а преуспевающий в созерцании умягчает неведение. Что касается страстей, то некогда произойдет совершенная гибель их, а что касается неведения, то одни говорят, что есть предел ему, а другие — что такового предела нет.

Преуспеяние в духовном делании и преуспеяние в созерцании тесно переплетены между собой в том смысле, что эти два процесса, собственно говоря, не следуют один за другим, но в результате постоянного развития сливаются в некое единство.

«Возрастание добродетели и ведения происходит вследствие постепенного умягчения всех пороков и невежества...» (In Ps. 88, 49кү).

Процесс умягчения зла и возрастания добра не ограничен продолжительностью этого века, но распространяется и на грядущие века.

«Если порок умягчает добродетель, то очевидно, что и добродетель уничтожает порок; происходить это будет в грядущем веке, пока не исчезнет порок...» (In Prov. 24, 9f / Géhin. 268).

Постепенное уничтожение зла начинается уже в этом веке через добровольное духовное делание, а завершится оно в веке будущем через принудительную очистительную «муку»¹. Здесь оно совершается «по мере возможности», а там произойдет «необходимым образом»²; здесь оно «частично», а там будет «полным»³.

¹ K.G. V, 5.

² In Prov. 19, 11 / Géhin. 194.

³ In Prov. 30, 17 / Géhin. 294.

«Воистину возможно полное избавление от зла» (Ер. 43, 2).

Эту многократно высказанную мысль о конечности зла Евагрий основывает на том, что зло вторично по своей природе (см.: Прем. 14:13). А как обстоит дело с невежеством, не-ведением, которое проистекает из зла?⁴ Неведение исчезнет тогда, когда исчезнет его причина⁵. Ведение, которое сопоставляется с этим неведением, тоже ограничено, поскольку ограничен и его объект — тварный мир. Существует, однако, еще один вид неведения, который сопрягается с ведением.

«У того, чье ведение ограничено, ограничено и неведение, а у того, чье неведение не ограничено, не ограничено и ведение» (K.G. III, 63).

Разница между этими двумя видами обусловлена объектом ведения, а не познающим субъектом.

«Велий Господь... и величию Его несть конца. — Созерцание сотворенной природы имеет предел, и лишь созерцание Святой Троицы предела не имеет, ибо оно есть присносущная премудрость» (In Ps. 144, 3β).

Евагрий иносказательно толкует этот стих из псалма 144 и в другом своем сочинении, «Képhalaia Gnostika».

«Предел естественного ведения есть Святое Единство [μονας: состояние не определяемого числом единства между Творцом и тварью], но для неведения нет предела, как воистину *несть конца величию Его* (ср.: Пс. 144:3)» (K.G. I, 71, отредактированная версия).

По поводу одного из блаженств, тайну которого знает Евагрий, он восклицает:

⁴ См.: K.G. I, 49.

⁵ См.: K.G. IV, 29.

«Блажен тот, кто пришел к непревосходимому ведению!» (К.Г. III, 88).

«Превосходя» мало-помалу многообразные проявления Бога в Его творениях, ум, будучи тварным по своей природе, достигает наконец своего абсолютного «предела»⁶ — «созерцания Святой Троицы, безграничного ведения и присносущной премудрости»⁷, превзойти которые он уже не может.

«Из трех жертвенников ведения два имеют круг, третий же круга не имеет» (К.Г. IV, 88).

Образ «круга», как и образ «жертвенника», заимствован из псалма 25 (Пс. 25:6). Словосочетания «обойти жертвенник», «описать круг или окружность» указывают на ограниченность познающего субъекта (которая передается глаголами «описывать» или «очерчивать» в значении «обрисовывать что-либо вокруг линиями»). Под словосочетаниями «описать окружность», «очертить круг» (как и в случае с выражением «очертить круг вопросов или какую-либо тему») подразумевается приобретение «знания», «ведения»⁸. В таком же индизказательном смысле говорится здесь и о том, что два жертвенника (которые обозначают ведение тварных вещей) «сложны», а третий (ведение Святой Троицы) «прост»⁹. Поскольку «ведение Бога возможно»¹⁰, Бог есть «присносущное ведение»¹¹. Однажды «нам будет даровано истинное ведение естества Единицы, в Троице

⁶ См.: In Ps. 38, 5у.

⁷ In Ps. 138, 7у.

⁸ См.: In Ps. 25, 6δ.

⁹ К.Г. II, 57.

¹⁰ К.Г. I, 3; см.: In Ps. 131, 7ε.

¹¹ См.: In Ps. 24, 7ε; К.Г. II, 11 и далее.

поклоняемой»¹², ведение, в которое, подобно рекам, впадающим в одно и то же море, стекаются все знания о тварном мире¹³. В отличие от этих знаний, «присно-сущное ведение» едино (*monoeides*)¹⁴, ибо Божественное естество является простым и неопишуемым, тогда как тварная природа «сложна» и «описуема», то есть ограничена¹⁵.

Итак, нам будет даровано ведение Божественных Лиц в «единстве и единичности» Их сущности¹⁶, но в силу беспредельной природы этой сущности полученное нами ведение превратится в беспредельное «неведение». «Ведать» Бога означает не «воспринять» или «обрести» Его, а быть «воспринятым» или «обретенным» Им¹⁷. Будучи «образом Божиим», ум обладает *sapax Dei*, то есть способностью «тянуться к Нему (Богу)»¹⁸, «восприимчивостью к Его природе»¹⁹. Отсюда проистекает «беспредельная томительная любовь к Божеству»²⁰, жажда Бога, «бесконечная» и «неутолимая», ибо Бог, источник всего, неисчерпаем.

В конце времен, когда твари соединятся с Творцом в Его «единичности»²¹ и «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15:28)²², воцарится «неизреченный мир» и спа-

¹² Ер. 56, 2.

¹³ См.: К Мелании. 66.

¹⁴ Ер. 58, 4, греч. версия.

¹⁵ См.: О вере. II, 7 и далее.

¹⁶ См.: О вере. VII, 23; К Мелании. 16.

¹⁷ См.: In Ps. 88, 9ε.

¹⁸ K.G. VI, 73.

¹⁹ K.G. III, 24.

²⁰ Монах. 57.

²¹ См.: О вере. VII, 25; К Мелании. 27.

²² См.: К Мелании. 22.

сенная тварь навеки избавится от жажды²³. Это и есть то «конечное блаженство», о котором говорит Евагрий в Прологе ([8])²⁴.

²³ См.: К Мелании. 63.

²⁴ См. нашу работу: *Mysterium unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik* // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Vol. 36. Freiburg, 1989. S. 449–469.

Глава 88

Вещи, которые в зависимости от употребления являются благими или дурными, производят или добродетели, или пороки. И делом благоразумия является направление такого употребления к стяжанию либо добродетелей, либо пороков.

В противоположность манихейской враждебности по отношению к творению, о которой говорилось ранее, Евагрий постоянно стремится подчеркнуть, что никакая вещь не является дурной сама по себе¹, что даже бесы по природе своей не злы². И лишь пороки в силу неправильного употребления вещей приводят к их отчуждению от добра³. Верно и обратное.

«Мы делаем добро, когда надлежащим образом употребляем то, что дал нам Бог. Ибо *все соделал Он прекрасным в свое время* (Еккл. 3:11) и *вот, хорошо весьма* (Быт. 1:31)» (In Eccl. 3, 13 / Géhin. 16).

И это касается не только сотворенных вещей в целом, но, в частности, и нашей «разумной души» с ее тремя составными частями, без которых мы не могли бы действовать.

«Если всякое лукавство порождается в уме, в яростном начале (*thumos*) и в начале желательном (*épithumia*), и способности эти мы можем употреблять как во благо, так и во зло, то очевидно, что именно из-за их противоестественного употребления и постигают нас напасти. А если это так, то из сотворенного Богом нет ничего, что было бы злым» (K.G. III, 59).

О той роли, которую играет здесь *благоразумие*, Евагрий уже говорил в главе 73. В следующей главе он возвращается к этому предмету.

¹ См.: In Ps. 145, 8β.

² K.G. IV, 59.

³ См.: Монах. 37.

Глава 89

Согласно мудрому учителю нашему, разумная душа трехчастна. Находясь в разумной части души, добродетель называется благоразумием, разумением и мудростью; в желательной части — целомудрием, любовью и воздержанием; в яростной части — мужеством и терпением; во всей же душе — праведностью. Дело благоразумия — вести войну против супротивных сил, защищать добродетель, противостоять порокам и распорядиться вещами средними, сообразуясь с обстоятельствами; дело разумения — надлежащим образом управлять всем тем, что способствует нам в достижении высшей цели; дело мудрости — созерцать логосы телесных и нетелесных вещей; дело целомудрия — бесстрастно созерцать вещи, возбуждающие в нас неразумные мечтания. Дело любви — предоставлять себя каждому образу Божию почти так же, как и Первообразу, даже если бесы и стараются осквернить эти образы; дело воздержания — с радостью отвергать всякое наслаждение, приносимое вкушением пищи; дело терпения и мужества — не бояться врагов, ревностно и стойко противостоять опасностям; дело праведности — добиваться созвучия и гармонии частей души.

В настоящей главе, как и во многих других своих текстах, Евагрий ссылается на *традицию*, то есть на то знание, которым он непосредственным или косвенным образом обязан своим учителям. С одной стороны, это авторитеты в области богословия¹, и в первую очередь Григорий Назианзин, с другой — святые отцы, духовные наставники, отцы-пустынники, в особенности

¹ См.: Умозритель. 44–48.

Макарий Египетский и Макарий Александрийский². В этой главе, описывающей «естественные дела» бесстрастной души, Евагрий обобщает то, что он узнал у своего «мудрого учителя» Григория Назианзина относительно структуры души и ее добродетельного поведения. «Академичность» этого знания не делает его менее значимым. Благодаря учителям Церкви «эллинская мудрость» претерпела глубокую трансформацию: она была «крещена». В учении о добродетелях это сразу же бросается в глаза.

Евагрий отталкивается от четырех главных добродетелей стойков, к которым относятся благоразумие, целомудрие, мужество и справедливость. В главе 44 своего творения «Умозритель» он описывает их функции со ссылкой на Григория Назианзина (см. ниже). Но стоические добродетели обрамляются добродетелями собственно христианскими — разумением и мудростью (см.: Кол. 1:9), любовью и воздержанием (см.: 1 Тим. 2:15), а также терпением (см.: Рим. 5:3 и т.д.). Согласно тому, что Евагрий узнал у Дидима Слепца, все эти добродетели вкупе с другими, сопутствующими им, образуют органическое *единство*, которое «преломляется» гранями нашей души — подобно тому, как преломляется свет, проходя через призму, — и проявляет себя в форме различных добродетелей³. Список перечисляемых в данной главе добродетелей не является исчерпывающим; есть и другие, о которых Евагрий упоминает в других своих писаниях. Рассмотрим здесь лишь некоторые из добродетелей.

Поскольку душа состоит из двух частей — разумной и неразумной (которая представлена двумя силами),

² См.: Монах. 91.

³ См.: Монах. 98.

и первая из них предназначена для созерцания (*théôria*), а вторая — для делания (*praktikè*), добродетели можно условно разделить на добродетели «созерцательные» и «деятельные». Праведность считается «главной деятельной добродетелью», благодаря которой люди становятся «праведными»⁴; ее также называют вратами мудрости⁵. Мудрость же является «первым даром Святого Духа»⁶ и «первой среди всех добродетелей»⁷. Исходя из этого, можно заключить, что мудрость со всем ее синонимическим рядом, в который входят ведение, разумение, благоразумие и пр.⁸, относится главным образом к добродетелям «созерцательным», хотя сам Евагрий, насколько нам известно, эту концепцию не использовал. Именно мудрость открывает доступ к Троичному Богу, Который Сам есть «безграничное ведение и присносушная премудрость»⁹.

В общей структуре добродетелей праведность, таким образом, занимает особо важное место: подобно «ярму»¹⁰, она «удерживает вместе» другие добродетели и служит для них «правилом» (*kanon*)¹¹. Поэтому умозрителя, обретшего мудрость посредством «созерцательных» добродетелей, Евагрий считает «праведником» в самом высоком, библейском смысле этого слова. Что же касается подвижника, преуспевшего в «деятельных»

⁴ In Ps. 84, 14ε.

⁵ См.: In Prov. 24, 7 / Géhin. 267.

⁶ In Prov. 8, 10 / Géhin. 101.

⁷ См.: K.G. VI, 51.

⁸ См.: In Prov. 7, 4 / Géhin. 88.

⁹ In Ps. 138, 7γ.

¹⁰ In Ps. 61, 10ε.

¹¹ In Ps. 36, 6γ.

добродетелях, то благодаря своему опыту он становится «мудрецом», истинным «другом Божиим»¹², «богословом», который черпает свои знания не из книг, но припадает к «грудям Господней»¹³, подобно «возлюбленному ученику» Христа (Ин. 13:25), именуемому Восточной Церковью Богословом.

*

Картина не будет полной, если не отметить, что, говоря о любви в других своих сочинениях, Евагрий описывает ее теми же словами, что и праведность. Любовь — это та добродетель, которую Сам Христос ставил выше всех остальных добродетелей¹⁴; по ней узнаются истинные Его ученики¹⁵. Эта «святая любовь»¹⁶ воистину больше, чем просто добродетель: «любовь наша — это Христос»¹⁷, ибо, по словам апостола Иоанна (1 Ин. 4:8), «Бог есть любовь»¹⁸. Он — «изначальная любовь»¹⁹, первооснова «святой любви».

Что касается «духовной любви»²⁰, которую Евагрий без дополнительных пояснений отождествляет с кротостью, чертой Самого Христа (см.: Мф. 11:29), то она является «превосходным состоянием разумной души»²¹,

¹² In Prov. 6, 1 / Géhin. 69.

¹³ К монахам. 120.

¹⁴ См.: Ер. 40, 3.

¹⁵ См.: Ер. 40, 1.

¹⁶ Ер. 60, 4.

¹⁷ Ер. 40, 3.

¹⁸ Ер. 60, 2.

¹⁹ Ер. 44, 2; 56, 3.

²⁰ К.Г. III, 58.

²¹ К.Г. I, 86.

отверзающим дверь к мудрости²², ибо любовь эта есть «матерь ведения»²³.

Отметим, что в настоящей главе Евагрий не относит любовь к яростному началу души, как он это систематически делает в других своих текстах²⁴. Яростное начало, согласно Евагрию, тесным образом связано с умом, вместе с которым оно «восседает в сердце»²⁵. В этом тексте он относит любовь к желательному началу. Быть может, это оговорка? Или же Евагрий отступает от своей обычной концепции, чтобы сказать нечто иное? И в данной главе, и в вышеупомянутых текстах говорится, однако, о том, что объектом любви является *ближний*. Вряд ли Евагрий, как нам представляется, имеет здесь в виду «совершенную и духовную любовь (*agapè*)»²⁶, «наивысшую любовь (*éros*)», которая «восхищает любомудренный ум на духовную высоту»²⁷, «все большую любовь (*pothos*) к Богу»²⁸, в которой наша способность «желать» достигает своего наивысшего развития.

*

Каждая из упомянутых в данной главе добродетелей выполняет определенную, присущую ей функцию. Приводимое ниже изречение неизвестного лица еще раз свидетельствует о том, как часто Евагрий обращается к своим «отцам».

²² См.: Ер. 36, 3.

²³ Ер. 27, 2; см. также: Монах. Пролог [8].

²⁴ См. трилогию: Монах. 38; Умозритель. 47; К.Г. I, 84, а также: К девственнице. 41; Ер. 6, 4, и др.

²⁵ К.Г. VI, 84.

²⁶ О молитве. 77.

²⁷ О молитве. 53.

²⁸ О молитве. 118.

«Как говорил мне один старец, душа есть мать ума, ибо она рождает его от деятельных добродетелей. “Душой” он называл страстную часть души, которая состоит из яростного и желательного начал. Посредством мужества и воздержания, сказывал он, мы приобретаем мудрость и ведение Бога. А посему мужество и воздержание суть добродетели яростного и желательного начал» (In Prov. 23, 22 / Géhin. 258).

Это изречение относится к тому, кто предается духовному деланию; следующие же слова обращены к умозрителю.

«Праведный Григорий нас научил, что и для самого созерцания также [необходимы] четыре добродетели: благоразумие и мужество, целомудрие и справедливость. Делом благоразумия, говорил он, является созерцание умных и святых Сил, независимо от их логосов, ибо эти логосы, как передано [нам], обнаруживаются благодаря лишь мудрости. Делом мужества является твердость в истинах [христианского вероучения], даже когда воюют [против них еретики], и невхождение в [область] несущих [вещей]. Свойством целомудрия является приятие [добрых] семян от первого Земледельца и отвержение плевел, [посеянных врагом] (Мф. 13:25). Делом же справедливости является изложение учений соответственно достоинству каждого [слушателя]: одни учения следует излагать туманно, другие — обозначать посредством иносказаний, а третьи — объяснять ясно для пользы людей простых» (Умозритель. 44).

Глава 90

Плод семян — жатва, а добродетелей — ведение. И как посеву семян сопутствуют слезы, так и жатве — радость (см.: Пс. 125:5–6).

В этой главе, которая, вне всякого сомнения, была последней в ранней версии сочинения «Монах», Евагрий в нескольких словах выражает суть и цель *духовного делания*. В схолии на Псалом 125 он поясняет свою мысль.

«СеюЩИи слезами радостию пожнут. —

Те, кто осуществляет духовное делание в трудах и слезах, сеют слезы. А те, кто получает ведение без труда, пожинают радость. И к слову сему надобно отнести со всею внимательностью: все мы входим в эту жизнь с семенами добродетели. Подобно тому, как возрастание семян сопровождается слезами, так и жатва сопровождается радостью» (In Ps. 125, 5γ).

Духовное делание — это «тесные врата», о которых говорится в Евангелии (см.: Мф. 7:13) и которые, казалось бы, ведут не к радости, а к страданию. Но те, кто проходит через них, обретают «плоды праведности»¹, от которых произрастает «древо жизни» (Притч. 11:30), являющееся у Евагрия символом мудрости². *Духовное делание* можно уподобить учительской «указке», которая и наказывает, и обучает³. Оно — как «пустыня», в которой «народ израильский взалкал, возжаждал

¹ In Ps. 16, 3γ.

² In Prov. 3, 18 / Géhin. 32.

³ In Ps. 22, 4γ.

и был искушаем»⁴. Иными словами, оно неотделимо от «трудов»⁵ и «усилий»⁶.

Как любит подчеркивать Евагрий, все мы рождаемся с «семенами добродетели», которые «сеются в душе от начала»⁷. И в этой жизни нам приходится возвращать их «в слезах» с надеждой на то, что когда-нибудь мы «пожнем в радости» «колосья истинного ведения»⁸.

«Жизнь праведная проводится в слезах и искушениях, а ведение являет себя через ликование и радость» (In Ps. 29, 6ε).

Но, предаваясь тяжким трудам «на протяжении шести лет духовного делания»⁹, изнывая от «сильнейшей жары, проистекающей (из этих трудов)»¹⁰, будучи «опалемым» ею¹¹, подобно Иакову (см.: Быт. 31:40), в котором Евагрий видит «образец» для подвижника¹², человек не остается без поддержки. Он не забыт, не оставлен! Ибо, когда «жатве» угрожают «хищники» (то есть бесы¹³), на помощь семенам приходят добрые «ветры».

«Те, кого иносказательно именуют здесь *ветрами* [то есть Ангелы], изводят из оболочки колосья души — так что *сеющие слезами радостью пожнут*» (In Ps. 134, 7ε).

⁴ In Ps. 135, 6γ.

⁵ In Ps. 29, 12θ.

⁶ In Ps. 126, 2γάλ.

⁷ In Ps. 136, 7δ.

⁸ Ep. 10, 3.

⁹ K.G. V, 8.

¹⁰ In Prov. 19, 12 / Géhin. 195.

¹¹ См.: М.С. 18.

¹² In Ps. 86, 2α.

¹³ См.: Ep. 41, 4.

За трудами духовного делания следует радость ведения Бога¹⁴, которая верно указывает на то, что человек «приблизился к пределам молитвы»¹⁵, где он встретит Бога «без всякого посредника»¹⁶, «в духе и истине», или, говоря иначе, — в Святом Духе и Единородном Сыне¹⁷.

¹⁴ In Ps. 29, 120.

¹⁵ О молитве. 62; см. также: 15 и 153.

¹⁶ О молитве. 3.

¹⁷ См.: О молитве. 59.

*Изречения святых отцов***Глава 91**

Необходимо расспрашивать о путях, которыми правильно шествовали до нас монахи, и самим направляться по ним. Ибо в том, что они говорили и делали, можно найти много хорошего. Среди прочего один из них говорит: «Строгий и равномерный пост, сопряженный с любовью, быстро приводит монаха в гавань бесстрастия». Он же избавил одного из братьев от ночных кошмаров, приведших его душу в смятение, повелев ему присоединить к посту еще и уход за немощными иноками. Вопросаемый на сей счет, старец сказал: «Ничто так не гасит подобные страсти, как милосердие».

Евагрий всегда считал себя лишь звеном в цепи святоотеческой традиции, а не ее новатором. Повсюду в своем творении «Монах» он обращается к свидетельствам «святых отцов», касающимся как богословия, так и духовного делания. Уже в послании к Анатолию («Монах». Пролог) он ссылается на учение старцев, чтобы разъяснить своему другу символический смысл монашеского одеяния и основы духовного знания. В главе 29 он приводит слова своего учителя Макария Великого об унынии, а в главе 89 развивает учение Григория Назианзина о добродетелях.

Десять последних глав «Монаха», которые Евагрий добавил, по всей видимости, уже после того, как закончил это творение, представляют собой один из древнейших сборников «изречений отцов-пустынников». Не является ли это «документальным подтверждением» того, что учение понтийского монаха соответствует традиции «святых отцов» и верно следует ей. Подобные же

изречения мы находим и в «Слове о молитве» (гл. 106–109, 111–112), и в «Умозрителе» (гл. 44–48). В этих последних главах, по сути дела, обобщается все то, о чем говорилось в предыдущих главах.

Евагрий видит свою задачу в том, чтобы отыскать *верные и надежные критерии* для своей собственной духовной жизни.

«Встающим на путь Того, Кто изрек: *Я есмь путь и жизнь* (Ин. 14:6), необходимо обучаться у тех, кто шествовал по этому пути до них, беседовать с ними о полезном и выспрашивать у них о том, что приносит благо, не внося в их учение ничего такого, что могло бы стать чуждым нашему пути» (Ер. 17, 1).

Однако для сохранения верности традиции недостаточно следовать тому, что делалось прежде. Главное — это сохранять живую связь с Тем, к Кому ведет путь жизни, с Христом. А это невозможно, если пренебречь живыми звеньями традиции. Об «отцах» Евагрий всегда говорит во множественном числе, даже если обычно упоминает только тех из своих учителей, которых он знал непосредственно. Традиция — это согласованное единство во множественности, а не мысли отдельного человека, возведенные в систему. Поэтому при изучении творений понтийского монаха не следует рассматривать их как некую попытку «дистиллировать» святоотеческое учение. Напротив, следует помнить о том, что автор лишь свидетельствует о святоотеческом «пути», а это и было его главным намерением.

«Путь», о котором он свидетельствует, — это прежде всего «*путь духовного делания*»¹, «узкий и тесный

¹ In Ps. 118, 3218.

путь»², путь упражнения в добродетелях, который ведет нас в «Царствие Небесное»³, то есть к «ведению Бога»⁴.

«Эти многие стези ведут к Пути единому, Который сказал: *Я есмь путь*. Под многими стезями следует понимать добродетели, ведущие к познанию Христа» (In Prov. 4, 10 / Géhin. 45).

Христос стал «Путем» для нас⁵, ибо, как любит повторять Евагрий, Он «сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор. 1:30).

Итак, Христос стал для нас не только *путем*, но и *премудростью*, то есть знанием, а следовательно — и самой жизнью, поскольку ведение Бога есть жизнь человека⁶, как утверждает Евагрий вслед за апостолом Иоанном. Те, кто с честным и искренним сердцем шествовал этими путями до нас, словами и делами своими являют нам пример для подражания.

*

Первое изречение касается воздержания. Монашеский пост должен быть «сухим», что предполагает уменьшение потребляемого количества воды⁷, а также «равномерным», что буквально означает «без отклонений от правила». Ограничение рациона хлебом и рас-

² Ер. 20, 3.

³ In Ps. 94, 11ζ.

⁴ In Ps. 137, 5β.

⁵ О вере. VIII, 27.

⁶ См.: K.G. IV, 42.

⁷ См.: Монах. 17.

тительным маслом⁸ призвано умерить сластолюбивое влечение к «разнообразным яствам»⁹.

Однако одного только строгого воздержания, которое врачует желательную часть души¹⁰, недостаточно; к воздержанию следует прибавить *любовь*, ибо яростная часть души также нуждается в лечении — посредством любви, которая в своем конкретном проявлении принимает форму кротости¹¹.

«Воздержание укрощает тело, а кротость делает ум созерцательным» (Ер. 27, 4).

Это лаконичное святоотеческое изречение вмещает в себя все, что говорит Евагрий о связи между воздержанием, любовью и бесстрастием. То, о чем пишет понтийский монах в Прологе, полностью соответствует учению «святых отцов».

*

Второе изречение, которое соотносится с главами 11 и 21 настоящего произведения, касается устранения греховных помыслов, рождающихся в яростной части души, а также их последствий, ночных кошмаров.

«Из стихов этих (см.: Притч. 3:24–25) мы узнаём, что милосердие изгоняет ужасные видения, которые посещают нас ночью. Такое же действие имеют кротость, незлобивость и долготерпение вкупе со всеми остальными добродетелями, успокаивающими приведенную в расстройство яростную часть души. Из расстройства

⁸ См.: М.С. 25.

⁹ См.: Монах. 16.

¹⁰ См.: К.Г. III, 35.

¹¹ Ер. 19, 2.

яростного начала и проистекают ужасные видения» (In Prov. 3, 24–25 / Géhin. 36).

*

Увы, Евагрий не называет тех, кому принадлежат эти изречения. В главах своего сочинения «Antirrhetikos» («Опровергатель»), посвященных печали, которая также нередко бывает причиной ночных кошмаров, он неоднократно ссылается на Макария Великого¹² и Макария Александрийского¹³. Быть может, и эти изречения принадлежат одному из них.

¹² Ant. IV, 45.

¹³ Ant. IV, 23.58.

Глава 92

К праведному Антонию пришел некто из тогдашних мудрецов и сказал: «Как выдерживаешь ты, отче, лишенный утешения, получаемого от книг?» Тот же ответил: «Книга моя, философ, есть природа сотворенных вещей, и она всегда под рукой, когда хочу я прочитаться слова Божии».

Слова и образ жизни Антония Великого, которого Евагрий почитательно называет «начатком отшельников»¹, имели особую важность для тех, кто пришел после него, ибо Антоний был муж «праведный»² и «совершенный», а праведность есть сумма всех добродетелей³. Праведный человек удостаивается также ведения, о чем всегда говорил Евагрий⁴.

В Житии Антония Великого (гл. 72–80) повествуется о том, что к родоначальнику монашества часто приходили на беседу «языческие философы», хотя Антоний был «неученым» (*agrammatos*) в мирском понимании этого слова. Приводимого в данной главе изречения нет в Житии святого. Евагрий, как и Иоанн Кассиан, использовал в качестве источника живое устное предание: его учитель Макарий Великий знал Антония лично. А вот и «слова» Антония о молитве, которые приводит Иоанн Кассиан.

«О солнце, зачем беспокоишь меня? Зачем восходишь так рано, солнце, и отвлекаешь меня от блеска истинного света?» (Conl. IX, 31).

¹ М.С. 25.

² См.: Ant. IV, 47.

³ См.: Монах. 89.

⁴ In Ps. 134, 7εἰς.

В одной из глав творения «Képhalaia Gnostika», которая звучит как комментарий к этим словам, поясняется, о каком «свете» идет речь.

«Мир, созидаемый в мысли, днем кажется трудноразличимым, поскольку чувства отвлекают ум и [нас] озаряет чувственный свет; но ночью можно ясно видеть его, поскольку он запечатлевается во время молитвы» (K.G. V, 42).

Посетивший Антония «философ» относится к «мудрецам века сего», которые убеждены в том, что могут дать нам много «знания»⁵. Но их мудрость имеет чисто «внешний» характер⁶, и все ее «богатство» — ничто по сравнению даже с малой «толикой» «знания духовного»⁷.

«Если чувственные слова сообщают о вещах, относящихся и к будущему веку, то очевидно, что мудрецы века сего также достигнут Царствия Небесного. Но если видеть их способен лишь чистый ум, а сообщить о них может лишь исходящее из такового ума слово, то мудрецы века сего не приблизятся к ведению Бога» (K.G. VI, 22).

Благодаря чистоте своего ума Антоний не имел нужды во внешней, книжной мудрости, которой так похвально были философы: Божии Ангелы помогли ему стать «мудрецом и умозрителем»⁸, истинным философом. Книга Антония — это «природа сотворенных вещей»; читая ее, он всегда может постигать логосы (под «логосом» Евагрий подразумевает здесь и «слово», и «причину»), открывающие ему «Царство Небесное»⁹.

⁵ In Ps. 62, 4β.

⁶ См.: In Ps. 104, 371θ.

⁷ In Ps. 36, 161β.

⁸ K.G. VI, 35.

⁹ См.: Монах. 2.

«В книзе Твоей вси напишутся. —

Книга Божия, в которую чистый ум вносится ведением, есть созерцание телесных и бестелесных существ. В ней также записаны «причины» (*logoi*), касающиеся Промысла и Суда. Через нее Бог открывает Себя как Творец, как Источник Премудрости, как Промыслитель и как Судия. Как Творец Он открывает Себя через существа, пришедшие из небытия в бытие, как Источник Премудрости — через логосы этих существ, как Промыслитель — через то, что полезно нам для стяжания добродетели и ведения, и, наконец, как Судия — через различные тела разумных существ, разнообразные миры и охватывающие их века» (In Ps. 138, 16η).

Глава 93

Избранный сосуд (Деян. 9:15), египетский старец Макарий, спросил меня: «Почему, злопамятствуя на людей, мы умаляем силу памятования души, а злопамятствуя на бесов, не терпим никакого ущерба?» И я, затрудняясь с ответом, попросил его объяснить причину этого. Тогда он сказал: «Потому что первое памятозлобие противоречит естеству яростного начала души, а второе — соответствует ему».

Помимо трех главных способностей (к которым относятся способности мыслить, гневаться и желать), душа обладает целым рядом других.

«Благослови, душе моя, Господа, и вся внутренняя моя имя святое Его. —

Во внутреннем человеке (ср.: Рим. 7:22) есть способность разумения, рассуждения, созерцания, желания, воображения и памятования» (In Ps. 102, 1α).

Память, относящаяся к яростной части души, должна быть исполнена кротости и устремлена к Богу¹. Именно поэтому бесы всеми силами стремятся направить ее к другим предметам, особенно во время молитвы². Чрезвычайный вред наносит человеку памятозлобие, «воспоминание о зле» (причиненном ему).

«Если кто-нибудь желает добиться чистой молитвы и преподнести Богу ум без [лукавых] помыслов, то он должен властвовать над яростным началом [души] и внимательно следить за помыслами, порожденными этим началом, то есть за помыслами, случающимися [с нами] вследствие подозрительности, ненависти и памятозлбия, которые особенно ослепляют ум и уничтожают его небесное

¹ См.: K.G. IV, 73.

² О молитве. 10 и 45–47.

состояние. Относительно этого же нас увещевает и святой [апостол] Павел, говоря, что следует воздевать *чистые руки без гнева и сомнения* (1 Тим. 2:8)» (М.С. г.1. 32).

В главе 24 Евагрий отметил, что «по природе своей яростному началу души свойственно сражаться с бесами и бороться за какое-нибудь наслаждение». Поскольку бесам известно, что «пути злопомнящих» ведут «в смерть» (Притч. 12:28), они все делают для того, чтобы яростное начало сражалось не с ними, а с людьми, то есть вело себя противоестественно.

«Однако вообще нет праведного гнева на ближнего» (О молитве. 24).

Мы должны любить каждый «образ Божий» почти так же, как и Первообраз, «даже если бесы и стараются осквернить эти образы»³, представляя их нам ненавистными. Но ненависть не должна распространяться на грешника, она должна быть направлена только на грех. Будучи «образом Божиим», грешник всегда остается достойным любви⁴.

Теперь нам известно, что это духовное знание Евагрий приобрел у своего «великого наставника и учителя»⁵ Макария Египетского, чья любовь к ближнему и воистину «божественное» долготерпение вошли в поговорку⁶. Одно из изречений святого в точности воспроизводит то, о чем говорится в данной главе.

«Авва Макарий сказал: “Если мы вспоминаем зло, которое причинили нам люди, то тем самым умаляем силу памятования о Боге. Если же мы вспоминаем о зле, которое причинили нам бесы, то не терпим никакого вреда”» (Apophthegm. Macaire. 36)

³ Монах. 89.

⁴ In Ps. 118, 113v.

⁵ О молитве. Пролог.

⁶ См.: Apophthegmata Patrum Aegiptorum. Macaire. 32.

Глава 94

Как-то в самый жаркий полдень, когда солнце стояло в зените, я пришел к святому отцу Макарию и, томимый жаждой, попросил у него воды напиться. Он же сказал: «Для тебя достаточно и тени, ибо многие путешествующие и плавающие в сей момент лишены и ее». Затем, когда я завел речь о воздержании, он сказал: «Будь мужественным, сын мой: целые двадцать лет не вкушал я до сытости ни хлеба, ни воды, ни сна. Ибо хлеб я ел, отвешивая малый кусок; воду пил, отмеривая малой мерой; а малую толику сна урывал, прислонившись к стене».

Речь здесь идет не о Макарии Великом, а о его тезке Макарии Александрийском, Городском († 394 г.). Евагрий называет его также «нашим святым отцом»¹ и «нашим святым пресвитером»², так как Макарий Александрийский был священником в Келлиях.

Этот суровый старец был великим подвижником. Он предписал Евагрию постное правило, которое, возможно, и привело к преждевременной кончине понтийского монаха³. Евагрий тем не менее принял это правило беспрекословно и даже передавал его потом своим ученикам⁴, принимая, однако, во внимание способности и возможности каждого из них⁵. Слова Макария (напоминающие о Иез. 4:10) воспроизводятся в учении самого Евагрия практически в идентичной форме.

¹ Ant. IV, 23, 58; VIII, 26.

² M.C. 27.

³ См.: Vita. A5b–C.

⁴ См.: Vita. C.

⁵ См.: R.M. 10.

«Вкушай хлеб свой, отмеривая на весах, и мерою пей воду свою — тогда дух блуда убежит от тебя» (К монахам. 102).

О рационе, состоявшем из хлеба и воды, см. главы 17 и 91 «Монаха». Что же касается сна в сидячем положении, то в те времена эта практика была весьма распространенной⁶; в православной монашеской среде она применяется и по сей день.

⁶ См.: Н.Л. 32, 3: о пахомиевских монахах.

Глава 95

Одному монаху пришла весть о смерти отца. Но он сказал принесшему ее: «Перестань богохульствовать, ибо мой Отец — бессмертен».

В этом глубоком изречении, отсылающем нас к Евангелию (см.: Мф. 12:46 и далее), есть некий парадокс. Евагрий приводит его в анонимном порядке, как будто оно принадлежит неизвестному лицу. Между тем Палладий, который на протяжении многих лет был учеником и близким другом понтийского монаха, приписывает эти слова своему учителю¹. Если речь здесь не идет о более поздней вставке, то вполне можно предположить, что анонимный монах — это сам Евагрий.

Данная версия подкрепляется историей, переданной Иоанном Кассианом, который жил в Скитской пустыне неподалеку от того места, где в то же время подвизался и Евагрий. История касается одного брата родом из Понта (скорее всего, Евагрия). Через пятнадцать лет после того, как брат этот оставил мир, он получил стопку писем от отца, матери и множества друзей из родной стороны. Рассудив, что чтение этих писем вызовет в его душе бурю страстных переживаний и нарушит добытый столь тяжким трудом сердечный покой, он бросил стопку в огонь, так и не распечатав писем²...

Вместе с тем из писем самого Евагрия нам известно, что он охотно переписывался со своими друзьями, включая земляков³. Благодаря этим же письмам мы знаем, что Евагрий испытал глубокую печаль не толь-

¹ См.: H.L. 38, 13.

² См.: Inst. V, 32.

³ См.: Ep. 26.

ко по поводу кончины Григория Назианзина, которого он любил как отца⁴, но и по поводу смерти своего отца по плоти⁵. Вопрос, таким образом, остается открытым. Быть может, в данной главе Евагрий, подобно святому Павлу, говорит о себе в третьем лице? Возможно, однако, Палладий приписал своему наставнику изречение, которое когда-то так поразило Евагрия, что он часто цитировал его потом. Как бы то ни было, в словах этих нельзя не почувствовать «евагрианский» дух.

«Отцы наши суть отцы лишь по плоти, а Бог есть *Отец души*», — читаем мы в одном из писем Евагрия, в котором он оплакивает смерть своего отца и, чтобы утолить свою боль, предается размышлениям о бренности земного бытия.

⁴ См.: Ер. 21.

⁵ См.: Ер. 57-58.

Глава 96

Некий брат спросил одного старца: разрешает ли он ему, придя домой, есть с матерью и сестрами? На это старец ответил: «С женщиной не вкушай пищи».

Избегать отношений с представителями противоположного пола — это правило касалось как иноков, так и инокинь. Откуда такая строгость, которая многим бы показалась сегодня нелепой? Она обусловлена причинами духовного и аскетического характера.

«Отказываясь от встреч с мужчинами, дабы образы воображения не рождались в душе твоей и не стали преткновением во время молитвы» (К девственнице. 6).

Любое соприкосновение с чувственными предметами запечатлевает «образ» в нашем уме¹, и если к нему примешивается страсть, что неизбежно для человека, еще не достигшего зрелости, то «образ» этот становится преткновением во время молитвы, которая должна быть полностью свободна от какого-либо чувственного представления. Будучи реалистами, святые отцы хорошо знали об этом.

«Если приходишь в селение, не приближайся к женщинам и не задерживайся в [долгих беседах] с ними. Ибо подобно тому, как [рыба] заглатывает крючок, так и душа, [заглотив наживку блуда], повлечется [в ад]» (К монахам. 83).

Игривый смех² и телесные прикосновения³ строго порицались. Отсюда же и запрет на посещения всякого рода увеселительных мероприятий⁴.

¹ См.: Монах. 38.

² См.: К девственнице. 46.

³ См.: К девственнице. 44.

⁴ См.: К девственнице. 14.

Древние отцы были тонкими психологами⁵ и, исходя из собственного опыта, знали, насколько немощен человек, особенно когда он встает на путь иноческой жизни.

*

Это если говорить о женщинах вообще. Здесь же речь идет о матери и сестрах! Но и это не может служить основанием для отмены правила.

«Не позволяй себе отвлекаться на семейные заботы или привязанности к близким твоим, но избегай частых встреч с ними из страха, как бы не лишили они тебя молчания (*hésychia*) в келье и не вовлекли в свои дела. Как сказал Господь: *Иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов* (Мф. 8:22)» (R.M. 5).

Ради молчания, этой внутренней тишины, необходимой для «чистой молитвы», свободной от всякого помысла, надо пожертвовать всем — не только родственниками и друзьями, но и собственной кельей, если ее слишком часто посещают люди (Там же), и даже родиной для жизни на чужбине (*xénitéia*) (Там же. 6). Одним словом, единственные «родственники», с которыми может общаться инок, — это его «духовные братья и святые отцы», ибо, как сказал Христос: «*Кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать* (Мф. 12:50)» (Там же. 7).

⁵ См.: Ер. 16, 3, а также выдержки, которые приводятся в гл. 47.

Глава 97

Один из братий имел только Евангелие, но и его он продал, отдав деньги на пропитание алчущим. При этом он произнес достопамятное речение: «Я продал ту книгу, которая говорит мне: *Продай имение твое и раздай нищим* (Мф. 19:21)».

Эта трогательная, множество раз пересказанная история иллюстрирует «любовь к нищете», о которой упоминается в Прологе¹. Однако отказ от всякой собственности не есть конечная цель.

«Уходя [от мира], *продай имение твое и раздай нищим* (Мф. 19:21) и, взяв крест, *отвергнись себя* (Мф. 16:24), дабы ты смог молиться нерасеянно» (О молитве. 17).

О «нерасеянной» молитве см. главы 63 и 67 сочинения «Монах». Эта поистине евангельская «беспечность» дает полную свободу для обретения единственно необходимого.

«Не отказывайся от бедности и скорби, которые суть вещество невесомой молитвы» (О молитве. 131).

Молитва — это то «сокровище ведения Бога»², которое, по обетованию Христа, наследуют те, кто все оставил ради Него³.

¹ См.: Монах. Пролог [2].

² См.: Ер. 47, 1.

³ См.: К монахам. 25.

Глава 98

Близ Александрии есть остров, расположенный в северной части озера, именуемого Мареотским. На нем обитал один монах, наиболее испытанный из всего воинства гностиков. Он говорил, что все совершаемое монахами делается по пяти причинам: ради Бога, ради природы, по обычаю, по необходимости и ради нужды трудиться руками. Еще он говорил: по природе своей добродетель — едина; она обретает различные виды в силах души подобно тому, как солнечный свет, будучи бесформенным, обычно приобретает форму тех отверстий, через которые он проникает внутрь помещений.

«Наиболее испытанным из всего воинства гностиков» (то есть тем, кто благодаря своей подвижнической жизни сподобился ведения Бога) является, вне всякого сомнения, Дидим Слепец († 398). Он жил на полуострове озера Марьют, и Евагрий, скорее всего, был лично знаком с этим замечательным эрудитом, прославившимся необыкновенной широтой своих познаний, и считал его «великим умозрителем»¹. Во всяком случае, ученик Евагрия, Палладий, не раз посещал Дидима². Как и в главе 89, Евагрий передает здесь «академическое» (эллинистическое) учение, подвергшееся христианизации.

Делать что-либо «ради Бога» означает делать добро, проявляя, например, странничество³, не ради людей или из каких-либо иных соображений, а «ради него

¹ Умозритель. 48.

² См.: Н.Л. 4, 1.

³ См.: М.С. 7.

самого», то есть блага⁴. Ибо благ только Бог, и Он же есть Податель благих даров⁵.

Человек делает что-то «ради природы», когда, например, «любит своих детей и почитает своих родителей»⁶. К этому человека подвигают «естественные семена добродетели»⁷, изначально посеянные в его тварной природе.

Под «обычаем» или «обыкновением»⁸ принято понимать множество вещей, в том числе и привычки, которые бывают хорошими и дурными. Речь в данном случае идет об «обычном правиле»⁹, упорядочивающем жизнь подвижника; в частности, это распространяется и на «обычную молитву»¹⁰.

Под «необходимостью» следует понимать, например, «нужды тела»¹¹, то есть естественные потребности человека в питье, еде и сне, от которых подвижник не избавлен, но которые он стремится всячески обуздать.

И наконец, Дидим упоминает о «рукоделии»¹² — именно как о характерной особенности иноческой жизни, а не вообще жизни людей в древние времена. По «безмерному усердию к труду» можно, например, распознать, является ли «мирное состояние души», которое иногда посещает монаха, признаком столь

⁴ Монах. Пролог [3].

⁵ См.: О молитве. 31 и 33.

⁶ Ер. 18, 1.

⁷ К.Г. I, 40.

⁸ М.С. г.л. 33.

⁹ Монах. 40.

¹⁰ О молитве. 106 и 109; см. также: М.С. 5.

¹¹ О молитве. 105.

¹² См.: К девственнице. 4.

желанного бесстрастия или же оно — бесовская прелесть¹³.

Трогательно читать, как Дидим, ослепший в возрасте четырех лет¹⁴, сравнивает сущность добродетели со светом, который, будучи единым и бесцветным по своей природе, взрывается множеством красок, преломляясь в стекле. Учение о единстве добродетели во множественности ее проявлений, которое Евагрий унаследовал как от Григория Назианзина, так и от Дидима Слепца, рассматривается в главе 89.

¹³ См.: Монах. 57.

¹⁴ См.: Н.Л. 4, 1.

Глава 99

Другой монах говорил: «Я потому лишаю себя наслаждений, чтобы пресечь всякие мотивы для гнева. Ибо я знаю, что яростное начало души всегда сражается за наслаждения, приводит в смущение мой ум и прогоняет ведение». А один из старцев говорил: «Любовь не умеет беречь порученных на хранение запасов еды и денег». Он же изрек: «Я не знаю случая, чтобы бесы обманули меня дважды относительно одного и того же».

Эти три анонимных изречения затрагивают вопросы, которых Евагрий уже касался. В главе 24 говорилось о том, что «по природе своей яростному началу свойственно сражаться с бесами и бороться за какое-либо наслаждение» и что если мы, напротив, сражаемся с ближним и боремся за чувственное наслаждение, то ум наш омрачается и отпадает от ведения. Поэтому необходимо вырвать сам корень зла, то есть лишить себя наслаждений, «чтобы пресечь всякие мотивы для гнева». Для того чтобы ум обрел удовольствие не в «мирских похотях»¹ (см. также: Тит. 2:12), а в «духовной радости», требуется тройное отречение.

«Ведение нельзя стяжать, если не отречься первым, вторым и третьим отречением. Первое отречение есть добровольное оставление мирских вещей ради Боговедения. Второе отречение есть отвержение порока, происходящее по благодати Спасителя нашего Христа и благодаря усердию [самого] человека. Третье отречение есть удаление от неведения тех [духовных вещей], которые являются людям соразмерно [их внутреннему] состоянию» (М.С. г.л. 25).

¹ Монах. 24.

* * *

Второе изречение раскрывает сущность любви, которая, как сказано в главе 18, «повергает в прах не только богатство, но и саму преходящую жизнь нашу».

«Необходимо, однако, со всею ясностью определить природу любви и в чем она состоит. Вот что я думаю по этому поводу. Любовь есть добродетель разумной души, достигшей совершенства путем отречения от всех скоропреходящих желаний; это качество ученика Христова. Ибо таковой обрел любовь, презиравшую и яства, и богатство, и славу мира сего, а также отрекся и от самого тела своего ради познания Бога» (Ер. 60, 3).

*

Согласно третьему изречению, для того чтобы не ошибиться «дважды относительно одного и того же», необходимо *внимать себе*.

«Но когда во время искушения произойдет, что ум, возмутившись, не видит в точности, что делается, тогда по отшествии демона сделай следующее: оставшись наедине сам с собою, припоминай, что с тобою происходило, чем ты начал, и до чего дошел, и на каком месте уловлен был духом блуда, или гнева, или печали, и как опять случилось все, что с тобою было, — в ясности дознай это и хорошо запомни, чтобы тебе, когда демон придет к тебе, обличить его и указать скрываемое им место и не следовать за ним более. Если же хочешь довести его и до неистовства, то обличи тотчас, как явится, назови и первое место, где приступил к тебе, и второе, и третье; тогда сильно раздражится демон, не терпя стыда. Доказательством же, что говорил ты с ним благовременно, будет то, что бежит от тебя помысел, ибо невозможно уже устоять ему, когда обличен явно» (М.С. 9).

Благодаря такому пристальному наблюдению за собой ум, если только он освободился от страстей и обрел ведение, становится в конечном итоге «более осведомленным, нежели бесы»², которые теперь уже не в состоянии уловить его в те же сети. Именно поэтому по мере преуспевания человека в духовной жизни против него выступают все более коварные бесы³.

² In Ps. 118, 98μγ.

³ См.: Монах. 59.

Глава 100

Невозможно любить одинаково всех братий, но возможно со всеми обходиться бесстрастно, будучи свободным от памятозлбия и ненависти. После Господа больше всех следует любить иереев, очищающих нас Святыми Таинствами и молящихся о нас; старцев же наших мы должны почитать, как Ангелов, ибо они намазывают нас маслом для духовных борений и исцеляют от укусов диких зверей.

Цель духовного делания, которому посвящен данный труд, — это любовь¹; о ее совершенной жертвенности Евагрий упоминал в предыдущей главе. Цель очень высокая, и Евагрий остается реалистом: любовь в полном смысле этого слова предполагает *взаимность* и может быть совершенной лишь между Богом, Который «есть любовь» (1 Ин. 4:8) и Который первым «возлюбил нас» (1 Ин. 4:10), и Его «образом». Любовь к Богу — это прежде всего та «совершенная и духовная любовь, в которой и осуществляется молитва в духе и истине»². А любовь к ближнему — это «духовная любовь»³, почти такая же, как и к «Первообразу»⁴, потому что ближний — «образ Божий». Бога, однако, надлежит любить «паче себя»⁵. Если «образ Божий» оскверняется бесами⁶ и брат впадает в грех, то как «образ Божий» он все равно продолжает оставаться достойным любви,

¹ См.: Монах. 84.

² О молитве. 77.

³ Монах. 35.

⁴ Монах. 89.

⁵ О молитве. 109.

⁶ См.: Монах. 89.

несмотря даже на свою ненавистную порочность⁷ и свое безответное отношение к нашей любви.

И хотя из-за неравенства между людьми любовь не может быть одинаковой ко всем, мы все же в состоянии, если только достигнем бесстрастия, этого «цвета духовного делания», не воздавать злом за зло⁸. В этом и заключается смысл духовного делания: восстановив в себе с Божией помощью естественное состояние «здоровья», обрести свободу от страстей, которую Евагрий именует бесстрастием (*apathéia*). Согласно Евагрию, любовь к ближнему проявляется главным образом в примирительной кротости. Именно по ней и узнается истинный монах⁹. По этому поводу Евагрий даже говорит такие слова:

«Кроткий мирянин лучше вспыльчивого и гневливого монаха» (К монахам. 34).

Следует, однако, подчеркнуть, что бесстрастие не имеет ничего общего с апатическим равнодушием.

«Вместо еже любити мя, оболгаху мя, аз же моляхся. — Слова эти учат нас тому, что даже если против нас и враждует кто, мы должны молиться за врагов наших, дабы не впасть нам в памятозлобие и не быть отлученными от ведения» (In Ps. 108, 4β).

Праведник не проклинает — хотя «псалмы проклятия» указывают, казалось бы, на обратное, — но, следуя словам святого апостола Павла, молится за своих преследователей¹⁰.

⁷ См.: In Ps. 118, 113v.

⁸ См.: К девственнице. 12.

⁹ См.: К монахам. 85, 111, 113 и далее.

¹⁰ См.: In Ps. 108, 9ζ; Рим. 12:14.



Вторая часть этой главы неожиданно позволяет нам взглянуть на тот аспект истинного монашества, который сегодня встречается крайне редко, по крайней мере на Западе: речь идет о духовном отцовстве.

Как отмечает Евагрий:

«Блажен монах, который всякого человека считает за бога после Бога» (О молитве. 121).

Любовь, которая не может быть одинаковой ко всем братьям, должна быть особой по отношению к «иереям». Когда Евагрий писал эти строки, он наверняка думал о «нашем святом иерее»¹¹, Макарии Александрийском, священнике Келлий. С точки зрения Евагрия, эта особая любовь связана с особым призванием иерея. Говоря о нем, Евагрий прежде всего упоминает «очищение» через «Святые Таинства», принимаемые из рук священника. В сборнике апофтегм содержится довольно мало сведений о том, какое место в жизни отцов-пустынников занимало Святое Причастие. Это отнюдь не означает, что место это было незначительным, просто об этом мало говорили. Такие сведения давались как бы мимоходом. Так, например, нам известно, что Евагрий скончался вскоре после того, как «причастился Святых Таин в церкви в день Богоявления»¹².

Наряду со священнодействием Евагрий упоминает *ходатайственные молитвы*, совершаемые иереем.

«Первосвященник — это тот, кто ходатайствует пред Богом за всякую разумную тварь, избавляя одних от злобы, а других — от неведения» (K.G. V, 46).

Здесь уже имеется в виду не церковный сан, а «духовное» священство. О нем говорится в одном из писем,

¹¹ М.С. 27.

¹² Н.Л. 38, 13.

содержащем труднопереводимую игру слов: *presbyteros* («старший») и *presbyter* («священник»).

«Благословен Бог, удостоивший тебя святого священства, дабы ты крестил души в добродетели и ведении. Сие есть духовное священство: получить духовное ведение и обращать души от лукавства к добродетели и от невежества к познанию Христа. Ибо не по годам один ум бывает старше другого. То, что бестелесно, является также и вневременным. Ум становится истинным священником, когда он обретает добродетель и ведение» (Ер. 49, 1; см. также: Ер. 47, 2).

За этим, толкуемым в духовном смысле, аспектом проступает другой аспект — духовное отцовство. Ведь «духовный отец» — это тот, кто «имеет дар Духа Святого и через дар этот многим дает жизнь в добродетели и ведении Бога»¹³. Поэтому к старцам, которые, как правило, не имели священнического сана, Евагрий призывает относиться с не меньшей любовью. Он уподобляет старцев Ангелам с их спасительными делами.

«Обретший духовное знание поможет святым Ангелам и обратит разумные души от зла к добродетели и от неведения к ведению» (K.G. VI, 90).

Так поступают старцы, когда они «намащивают маслом»¹⁴ ведения тех, кто был вверен им для обучения в духовной брани, и когда своими наставлениями они «исцеляют от укусов диких зверей». Ибо воистину бесы подобны «диким зверям»¹⁵. И если Евагрий сравнивает сражение против бесов со «схваткой против зверей», то это отнюдь не случайно¹⁶.

¹³ Ер. 57, 2.

¹⁴ См.: In Ps. 88, 21а.

¹⁵ О молитве. 91 и далее.

¹⁶ Для более подробного рассмотрения этого вопроса см. наш труд «Духовное отцовство».

Эпилог

Вот, возлюбленный брат Анатолий, что могу сказать я ныне о духовном делании. Это все, что нашли мы, по благодати Святого Духа, на ветвях виноградника нашего, собирая с него спеющий урожай. Если же *Солнце Правды* (Мал. 4:2), стоя в зените, будет освещать нас и виноградные гроздья станут совсем спелыми, тогда испием и сделанное из этого винограда вино, веселящее сердце человека (ср.: Пс. 103:15), благодаря молитвам и заступничеству праведного Григория, насадившего меня, и святых отцов, ныне поливающих меня, а также благодаря силе взрастившего меня Христа Иисуса, Господа нашего (см.: 1 Кор. 3:6–7), Ему слава и держава во веки веков. Аминь.

В эпилоге, завершающем послание к Анатолию, Евагрий подытоживает некоторые из своих главных мыслей. Введение, в котором дается ретроспективный обзор литературной деятельности понтийского монаха, охватывающей определенный отрезок времени, дает основание заключить, что данное творение относится к последним годам его короткой жизни. При этом, однако, следует иметь в виду тот факт, что, занимаясь «правкой» своих текстов, Евагрий создал полновесную трилогию, в которую вошли сочинения, изначально написанные им отдельно. Перед нами первая часть этой трилогии.

Сто глав творения «Монах» посвящены духовному деланию (*praktikè*), предшествующему на пути духовной жизни созерцанию (*gnôstikè*), или ведению Бога и Его творения. Предаваясь духовному деланию, мы возделываем «виноградник» нашей души¹ в надежде

¹ См.: Ер. 5, 3.

на то, что в нем произрастет «духовный виноград»². Когда благодаря *Солнцу Правды*, то есть Христу, Который «вращивает» этот виноград³, «плоды» поспеют, из них можно будет наконец сделать восхитительное «вино» ведения⁴.

Евагрий смиренно подчеркивает: то, что он нашел, собирая урожай, он нашел не сам, но «по благодати Святого Духа», через Которого Бог открыл ему это (см.: 1 Кор. 2:10).

«Тот, кто отверзает сердце свое духовному деланию, *привлекает Духа* Святого, Который открывает ему тайны Божии» (In Ps. 118, 131vθ).

*

В конце эпилога Евагрий вновь упоминает тех, кому он был столь многим обязан в своей жизни. Среди них «праведный Григорий» Назианзин, «уста Христовы»⁵, который рукоположил Евагрия во дьякона в Константинополе и с которым Евагрия на протяжении долгих лет связывали тесные дружеские отношения. Об этом свидетельствует не только завещание святого Григория, но и письмо, написанное Евагрием монаху Евстафию по поводу кончины епископа в 390 году⁶. Неслучайно в одном из писем к Григорию мы находим те же библейские образы, что и в эпилоге.

«Как долго ты хранил молчание, о муж, достойный всякого восхищения, который некогда насадил во мне ветвь

² Ер. 2, 1.

³ См.: In Ps. 18, 6β и далее.

⁴ См.: K.G. V, 32.

⁵ О вере. I, 3.

⁶ См.: Ер. 21.

Эпилог

[добра] и в письмах своих орошал ее нежностью своего сердца! Быть может, мы немного опечалили тебя тем, что не послали тебе корзину с гроздьями наших писем?

Но причиной этому стал не я, а тот, кто после насадил во мне ветвь зла и покрыл стыдом всех тех, кто трудился надо мной. Ныне же, когда ты сделался для меня вестником покаяния, прошу прощения у тебя за то, что забыл о тебе, и обещаю впредь этого не делать» (Ер. 46).

«Трудящиеся» над Евагрием — это «святые отцы», которые «поливают» его теперь в пустыне: Макарий Великий и, разумеется, Макарий Александрийский, а также сотаинник Евагрия Альбин и «Прозорливец Фиваидский» — Иоанн Ликопольский. Но «взрачивает» Евагрия Сам Христос, Который

«призвал его из тьмы [греха и неведения] в святой и блаженный свет [ведения]» (Ер. 58, 6; см. также: 1 Пет. 2:9).

Указатели

I. Цитаты из Священного Писания

(только в тексте «Монаха»; цифра во второй колонке указывает на номера главы «Монаха»)

Бытие		Евангелие от Луки	
32:7	: 26	12:2	: Пролог [3]
Левит		Евангелие от Иоанна	
11:22	: 38	5:44	: Пролог [3]
Книга Судей израилевых		Деяния апостолов	
7:5–7	: 17	1:24	: 46
Псалтирь		9:15	: 93
10:2	: 50	13:10	: 84
17:39	: 72	Послание к Римлянам	
26:2	: 72	13:14	: 53
41:6	: 27	Первое послание к Коринфянам	
90:6	: 12	3:1	: Пролог [2]
103:15	: Эпилог	3:6–7	: Эпилог
125:5–6	: 90	7:1	: Пролог [5]
126:1	: Пролог [2]	13:13	: 38
146:6	: Пролог [4]	Второе послание к Коринфянам	
Книга Притчей Соломоновых		4:10	: Пролог [6]
3:18	: Пролог [7]	Послание к Ефессянам	
7:26	: Пролог [2]	4:26	: 21
Книга Премудрости Соломона		5:19	: 71
2:23	: 3	Послание к Колоссянам	
Книга пророка Малахии		2:5	: Пролог [4]
4:2	: Эпилог	3:5	: Пролог [6]
Книга пророка Исаии		Первое послание к Фессалоникийцам	
14:12	: Пролог [2]	2:6	: 13
Евангелие от Матфея		5:17	: 49
7:6	: Пролог [9]	Послание к Титу	
9:20–21	: 13	2:11	: Пролог [2]
19:21	: 97		

II. Другие творения Евагрия

(приводимые в комментариях; цифра во второй колонке указывает на номер комментируемой главы «Монаха»)

Ant.		Eul.	
Prol.	: 76	5–6	: 86
I, 37	: 40	14	: 30
IV, 3	: 59	In Eccl.	
VIII, 21	: 46	1, 2 / G. 2	: 32
Cent. Suppl.		3, 10–12 / G. 15	: 69
48	: 52	3, 13 / G. 16	: 88
Ep.		7, 3–7 / G. 56	: 71
4, 4	: 22	In Prov.	
	: 34	3, 15 / G. 30	: 66
16	: 47	3, 18 / G. 32	: Пролог [7]
17, 1	: 91	3, 24 / G. 36	: 91
25, 3	: 36	4, 10 / G. 45	: 91
27, 1	: 34	9, 18 / G. 115	: 6
27, 2	: 38	19, 10 / G. 193	: Пролог [9]
27, 3	: 35	23, 1.3 / G. 251	: Введение III
27, 4	: 39	23, 22 / G. 258	: 89
	: 91	24, 9f / G. 268	: 87
39, 5	: 56	24, 13 / G. 270	: Введение III
41, 2–3	: 41	25, 6f / G. 268	: Пролог [2]
43, 2	: 87	25, 20a / G. 313	: 10
46	: Эпилог	30, 9 / G. 287A	: 33
49, 1	: 100	31, 21 / G. 377	: 61
51, 3	: 30	31, 24 / G. 379	: Пролог [5]
52, 4	: 31	31, 27 / G. 380	: 17
54, 2	: Пролог [7]	In Ps.	
57, 3	: 95	2, 12δ	: 78
58, 2	: 83	3, 2α	: 59
58, 5	: 41	9, 36ιθ	: 6
58, 6	: Эпилог	17, 2α	: Пролог [8b]
60, 3	: 99	17, 17–18ια	: Введение II, 3

УКАЗАТЕЛИ

20, 9β	: 78	118, 32ιδ	: 83
24, 16ζ	: 32	118, 61κε	: Введение II, 5
26, 3β	: 75		: 6
29, 6ε	: 90	118, 92μα	: 15
34, 10ζ	: 33	118, 98μγ	: 83
34, 11η αλ	: 50	118, 131νθ	: Эпилог
34, 20ιγ	: 57	125, 5γ	: 90
37, 14θ	: 62	129, 3β	: 48
38, 4β	: 6	129, 4–5δ	: 81
43, 4γ	: 66	129, 8ε	: 32
43, 11ς	: 62		: 79
44, 17ια	: Пролог [4]	130, 2β	: Пролог [2]
54, 7β	: 66	131, 1α	: 20
55, 10ε	: 49	134, 7ε	: 90
57, 5β	: 86	136, 3β	: 22
72, 23ιε	: 86	137, 1α	: 69
77, 17ς	: 70	138, 16η	: 92
85, 11ζ	: Введение II, 3	139, 6γ	: 30
86, 2α	: Введение II, 7	141, 4α	: 84
88, 49κγ	: 87	141, 8ε	: 53
94, 11ς	: Введение II, 7	142, 2β	: 52
94, 11ζ αλ	: Пролог [8b]	143, 1α	: 50
101, 10ε	: 71	143, 7ε	: 75
102, 1α	: 93	144, 3β	: 87
108, 4β	: 100	145, 8β	: 37
115, 1α	: 75	145, 8γ	: 62
	: 81	Inst. mon.	
117, 10β	: 75	4	: 15
117, 19δ	: Пролог [8b]	6 Suppl.	: 86
117, 20ε	: Пролог [8b]	15	: 77
118, 3β	: Введение II, 7	17 Suppl.	: 72
118, 11ς	: Пролог [9]	20 Suppl.	: Пролог [7]
118, 15ζ	: Введение II, 7		

II. ДРУГИЕ ТВОРЕНИЯ ЕВАГРИЯ

K.G.		VI, 52	: 50
I, 10	: 76	VI, 84	: 35
I, 39	: 80	VI, 86	: 76
I, 40	: 80	VI, 90	: 100
I, 67	: 36	M.C.	
I, 71	: 87	2	: 43
I, 84	: 54	4	: 56
II, 3	: 3	5	: 24
III, 41	: 72	8	: 50
III, 59	: 88	9	: 99
III, 63	: 87	10	: 42
III, 64	: 32	11	: 13
III, 76	: 5	13	: 10
III, 88	: 87	14	: Введение II, 3
IV, 33	: 52	15	: 13
IV, 60	: 53		: 14
IV, 73	: 86		: 60
IV, 88	: 87	18	: 27
IV, 90 (grec.)	: Введение II, 6		: 52
V, 27	: Введение II, 1		: 64
V, 28	: 77	22	: 18
V, 31	: 77	23	: Пролог [6]
V, 34	: 77		: Пролог [8a]
V, 42	: 92	24	: 64
V, 46	: 100	25	: 29
V, 64	: 64		: 68
V, 65	: 52	27	: 23
V, 78	: 39	M.C. r.l.	
VI, 21	: 70	22	: 22
VI, 22	: 92	23	: 58
VI, 42	: Пролог [6]	24	: 38
	: 52	25	: 15
VI, 49	: 61		: 99

УКАЗАТЕЛИ

26	: 21	R.M.	
28	: 22	1–2	: Пролог [5]
	: 56	5	: 96
29	: 66	6	: 96
30	: 35	7	: 96
31	: 30	Sent.	
	: 56	14	: 52
	: 80	22	: Пролог [1]
32	: 93	65	: Пролог [7]
34	: 45	Sk.	
O.sp.		3	: 57
[I] 1, 10	: 7	7	: 6
1, 14	: 16	8	: 42
[II] 1, 27–28	: 16	15	: Введение II, 5
[IV] 2, 6	: 8	16	: Введение II, 5
[V] 2, 10	: 8		: 74
[VII] 3, 2	: 9	20	: 65
[VIII] 3, 10	: 18	32	: Введение II, 2
[IX] 4, 4	: 11	33	: Введение II, 2
[X] 4, 11	: 20	38	: 74
4, 21	: 15	39	: 74
[XI] 5, 1	: 10	40	: 36
5, 10	: 10	57	: 31
5, 10–12	: 19	К девственнице	
[XII] 5, 25	: 19	6	: 96
[XIV] 6, 14–15	: 12	14	: 96
6, 18	: 15		: 71
6, 17–18	: 28	25	: 54
[XV] Suppl. 7, 18	: 30	39	: 27
[XVI] 7, 16	: Пролог [3]	41	: 26
[XVII] 8, 9	: 14	48	: 71
[XVIII] 8, 10–11	: 33	К монахам	
[XIX] Suppl. 8, 29–30	: 31	3	: Пролог [8b]
		15	: 26
		21	: Введение II, 3

II. ДРУГИЕ ТВОРЕНИЯ ЕВАГРИЯ

31	: 73	35	: 63
34	: 100		: 69
55	: 28	45	: 67
56	: 27	46	: 55
58	: 6	47	: 44
62	: 33	48	: 44
67	: 73	51	: 49
68	: 73	54	: 48
69	: 73	61	: Введение II, 4
70	: 74		: 3
72	: 32	62	: 66
83	: 96	85	: 69
102	: 17	86	: 69
	: 94	90	: 51
118	: 1	106	: 5
119	: 1	107	: 5
120	: 1	120	: 65
О вере		121	: 100
IV, 15	: 1	131	: 97
XII, 37	: 2	135	: 72
XII, 38	: 82	139	: 63
О молитве		Умозритель	
12	: 63	2	: Введение II, 6
13	: 25	3	: Введение II, 6
17	: 97	5	: 63
21	: 21	30	: 18
22	: 19	31	: 36
24	: 23	37	: 53
	: 93	44	: 89
27	: 11		

ОГЛАВЛЕНИЕ

От переводчика	5
Предисловие к французскому изданию	7
Библиография и сокращения	10

ВВЕДЕНИЕ

I. Автор и его творение	19
1. <i>Евагрий Понтийский: ученик каппадокийцев</i> <i>и отцов-пустынников.</i>	19
2. Творение: сто глав «Монаха»	28
II. Учение: «царский и совершенный путь»	31
1. Душа и ее части	31
2. Практика как «путь»	35
3. «Метод» как следование	38
4. Практика как «духовный» метод	40
5. Препятствия на «пути»	43
6. Очищение как исцеление	46
7. «Пути Господни» и «пути Божии»	49
III. По поводу комментариев	52

ТЕКСТ И КОММЕНТАРИИ

Монаха Евагрия

[Пролог]	57
----------------	----

Практический трактат. Сто глав

Предисловие	75
Главы 1–5	77
<i>О восьми помыслах</i>	
Главы 6–14	89

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Против восьми помыслов</i>	
Главы 15–33.....	115
<i>О страстях</i>	
Главы 34–39.....	162
<i>Наставления</i>	
Главы 40–53.....	177
<i>О том, что происходит во сне</i>	
Главы 54–56.....	210
<i>О состоянии, близком к бесстрастию</i>	
Главы 57–62.....	218
<i>О признаках бесстрастия</i>	
Главы 63–70.....	229
<i>Практические соображения</i>	
Главы 71–90.....	249
<i>Изречения святых отцов</i>	
Главы 91–100.....	298
[Эпилог].....	325
Указатели.....	328
I. Цитаты из Священного Писания	328
II. Другие творения Евагрия	329

Духовно-просветительское издание

**Схиархимандрит
Гавриил (Бунге)**

Евагрия Понтийского

**«Монах, или
Практический трактат:
Сто глав о духовной жизни»**

Редактор монахиня *Иулиания (Самсонова)*

Корректор *Г.А. Островская*

Компьютерная верстка *Н.Л. Харитонова*

Оформление обложки *С.Ю. Губин*

Технолог *М.Ю. Мыскин*

Подписано в печать .

Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Объем 21 печ. л. Тираж экз.

Заказ №

Отпечатано в типографии...

Издательство Сретенского монастыря:

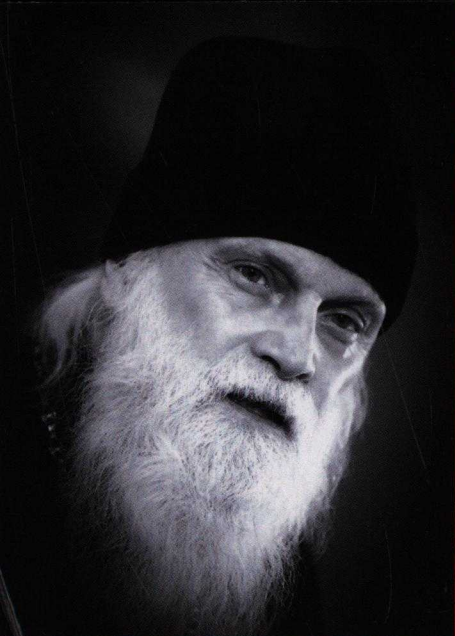
107031, г. Москва, ул. Б. Лубянка, 19.

Интернет-магазин: www.sretenie.com

Книжная торговля Сретенского монастыря:

(495) 628–82–10

Магазин «Сретение»: (495) 623–80–46



Évagre le Pontique

Traité Pratique ou Le Moine

Cent chapitres sur
la vie spirituelle



Читать Евагрия непросто. Его мысль, в которой присутствует множество «измерений», нелегко уловить с ходу. Поэтому мы избрали такой подход, который позволяет объяснить Евагрия исключительно через самого Евагрия: никто не сможет истолковать Евагрия лучше, чем он сам.

Передавая в руки читателя это «руководство по духовному деланию», мы стремились принести пользу тем, кто желает «следовать по стопам старцев», как хотел этого и сам Евагрий.

Схиархимандрит Гавриил (Бунге)



Издательство
Сретенского монастыря

Gabriel Vigne