

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ



ТВОРЕНИЯ
ПРЕПОДОБНОГО
МАКСИМА
ИСПОВЕДНИКА

Книга II



ТВОРЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Книга II

**ВОПРОСООТВЕТЫ
К ФАЛАССИЮ**

ЧАСТЬ 1. ВОПРОСЫ I-LV

Перевод и комментарии
С.Л. ЕПИФАНОВИЧА, А. И. СИДОРОВА

**«МАРТИС»
1994**

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Протоиерей
Валентин АСМУС

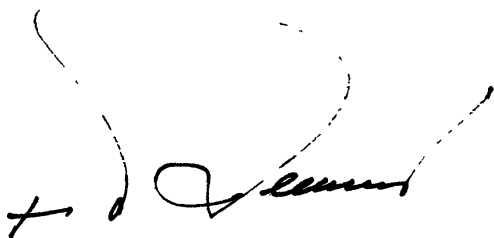
Доцент Московской духовной академии
священник
Максим КОЗЛОВ

Директор издательства «Мартис»
В. П. ЛЕГА

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

По благословению
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

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

A handwritten signature in black ink, likely belonging to Patriarch Alexy II, written in a cursive style.

ББК 86.37

М17

Редактор

ЛЕГА В.П.

Художник

ТРОЯНКЕР А.Т.

Художественный редактор

БУРЫЙ И.А.

ББК 86.37

ISBN 5-7248-0020-9

© Издательство «МАРТИС», 1994

МОНУМЕНТАЛЬНОЕ ТВОРЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

В «Богословском Вестнике» за 1916—1917 гг. началась публикация перевода одного из важнейших сочинений преподобного Максима Исповедника — «Вопросоответов к Фалассию». Труд этот, потребовавший от переводчика огромных усилий, взял на себя крупнейший знаток творчества преп. Максима, доцент Киевской Духовной Академии, Сергей Леонтьевич Епифанович. Его перевод отражает глубокое проникновение в богословие святого отца, тонкое прочувствование смысловых нюансов, которыми так богаты творения преп. Максима. Комментарии С. Л. Епифановича обнаруживают эрудицию киевского ученого и обширное знание всего святоотеческого богословия. К сожалению, данный перевод не был завершен, и в свет вышли переводы лишь двадцати пяти «вопросов», составляющие менее 1/5 от всего объема произведения. Возможно, С. Л. Епифанович довел до конца этот перевод, но о судьбе его нам ничего не известно.

С тех пор прошло более 70 лет. Творчество преп. Максима приобрело большую популярность на Западе, особенно у католических ученых, и в настоящее время его можно считать одним из наиболее изучаемых отцов Церкви. В послевоенное время напечатан не один десяток книг и статей, посвященных различным аспектам его богословия. Появились и переводы ряда произведений преподобного на различные западные языки¹, хотя «Вопросоответы к Фалассию» полностью пока еще не переведены ни на один язык. Самое же главное состоит в том, что одна из основных тенденций в современной патрологической науке — обращение к тщательному изучению рукописного наследия святых отцов — охватила и творчество преп. Максима, что привело к подготовке и публикации критических текстов его творений. Наряду

¹Полный перечень их см. в кн.: *Gatti M. L. Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Milano, 1987, p. 119-131.*

с такими широко известными сериями, как немецкая «Греческие христианские писатели» и французская «Христианские источники», в Бельгии, по инициативе покойного М. Ришара, стала издаваться новая серия: «Корпус христианских авторов. Греческая серия», сразу завоевавшая себе репутацию солидного патрологического издания. Основной научной базой его служит Лувенский католический университет, но привлекаются к изданию и ученые со всего мира — лучшие специалисты в своей области (К.-Х. Уtemanн, Й. А. Мунитиц и др.). Именно в этой серии и увидело свет критическое издание первой части «Вопросоответов к Фалассию», осуществленное К. Лагой и К. Стиллом¹. Помимо этого, Й. Деклерк в той же серии издал другое сочинение преп. Максима: «Вопросы и недоумения»². Причем следует отметить, что этот ученый использовал новые рукописи данного произведения, которые качественным образом отличаются от рукописей, положенных в основу издания Ф. Комбефи (перепечатанного в «Патрологии» Миня), и поэтому издал практически неизвестное творение преп. Максима, намного превышающее по объему опубликованное ранее³. В указанной серии готовится к публикации и другой основной труд преп. Максима — «Изъяснение трудных мест в словах св. Григория Богослова» («Ambigua»)⁴. Латинский перевод главной (и самостоятельной) части данного труда уже увидел свет⁵. Кроме того, греческий ученый В. Маркесинис подготавливает к изданию в той же серии догматико-полемиические сочинения и послания преп. Максима. Таким образом, благодаря этим имеющимся и готовящимся изданиям изучение богословского наследия преп. Максима ставится на более прочную и солидную основу.

Выход в свет критического издания «Вопросоответов к Фалассию» заставляет обратиться к пересмотру перевода С. Л. Епи-

¹Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I. Quaestiones I—LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita. Ediderunt Carl Laga et Carlos Steel (Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 7). Turnhout: Brepols, 1980.

²Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. Edidit Jose H. Declerck (Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 10). Turnhout: Brepols, 1982.

³См. нашу рецензию на оба тома: Византийский Временник, 1988, т. 49, с. 211-213.

⁴См.: Bracke R. B. Some Aspects of the Manuscript Tradition of the Ambigua of Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Ed. E. Heinzer et Ch. Schonborn. Fribourg, 1982, p. 97-109.

⁵См.: Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе nunc primum edidit Ed. Jeuneau (Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 18). Turnhout: Brepols, 1988.

фановича и, если на то будет Божия воля, завершить перевод. К. Лага и К. Стил использовали в своем издании все известные ныне рукописи данного творения (всего 43 манускрипта), а также непрямую рукописную традицию его. Здесь же впервые опубликован латинский перевод Иоанна Скота Эриугены, который может служить хорошим подспорьем для понимания греческого текста. Известно, что византийская святоотеческая мысль оказала решающее влияние на формирование мировоззрения этого оригинального западного богослова. Сильное воздействие на Иоанна Скота Эриугену оказал и преподобный Максим Исповедник, которого он с почтением именует «божественный философ», «премудрый», «достопочтенный», «знаменитейший» и т. д. У преп. Максима Эриугена «заимствует» данные как для учения о Боге, так и для учения о человеке. Мысли преп. Максима он воспроизводит по местам и в комментариях на Евангелие от Иоанна, иногда без упоминания его имени¹. Поэтому публикация перевода «Вопросоответов к Фалассию» Эриугены позволяет нам лучше понять некоторые аспекты плодотворных контактов двух основных частей христианского мира в средние века.

По мере возможности мы в своем переводе ориентировались на перевод С. Л. Епифановича. Однако в ходе редактирования был замечен ряд неточностей. Кроме того, новый критический текст позволил внести некоторые исправления в перевод известного русского патролога. Наконец, мы исходим из убеждения, что «буква» переводов святоотеческих творений неизбежно стареет. Присноживым и цветущим остается лишь дух святоотеческого Предания, который постоянно требует обновления ветшающей «буквы». Другими словами, жизненность духа письменного Предания в Церкви удостоверяется в первую очередь неугасающей переводческой деятельностью ее чад. Все указанные причины и привели к редактированию перевода С. Л. Епифановича, иногда весьма значительному. Незаконченность его побудила нас продолжить перевод «Вопросоответов» — этого одного из важнейших памятников святоотеческой письменности, чтобы восстановить «разорванную связь времен» и сохранить преемственность русской православной патрологической науки. Сохранены и многие комментарии С. Л. Епифановича, не потерявшие своего значения, которые лишь облегчены от порой чрезмерно громоздкого научного аппарата. Принадлежащие С. Л. Епифановичу комментарии обозначаются в конце как (С. Е.); наши комментарии обозначаются как (А. С.) — это, естественно, до тех пор,

¹Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. Спб., 1898, с. 52 — 53.

пока шло редактирование перевода С. Л. Епифановича. Все схолии также выносятся в комментарии, причем схолии, принадлежащие Эриугене и не имеющие параллелей среди греческих схолий, обозначаются как *схолия* (Эр.). Целесообразной представляется и перепечатка предисловия С. Л. Епифановича к переводу «Вопросоответов», которое дается ниже с рядом сокращений.

В заключение хотелось бы принести искреннюю благодарность бельгийскому издательству «Бреполс» и лично профессору К. Лага за любезное предоставление в наше распоряжение ряда томов из серии «Корпуса христианских авторов».

А. И. Сидоров

ПРЕДИСЛОВИЕ

Известное под сокращенным названием «Вопросоответов к Фалассию» огромное сочинение преп. Максима, занимающее первое место в издании его творений, в хронологическом отношении является одним из позднейших его произведений, почти что подведением итогов его подвижнической жизни. Ранее этого сочинения написано было другое весьма содержательное и лишь немного уступающее ему по объему сочинение Ambigua, «Изъяснение трудных мест в словах св. Григория Богослова». Ранее его также, по-видимому, написаны «Истолкование молитвы Господней» и «Мистагогия» (толкование на литургию), примыкающие по общему своему характеру к Ambigua. Не говорим уже о «Слове подвижническом» и «Главах о любви», которые в виду их сравнительно примитивного характера можно считать самыми ранними произведениями св. отца и с которых собственно лучше всего было бы начинать изучение и чтение преп. Максима, чтобы под его собственным руководством войти в содержание его глубокомысленных созерцаний. Как сравнительно поздно написанное сочинение, рассчитанное притом на читателей, знакомых с предшествующими сочинениями преп. Максима, «Вопросоответы к Фалассию» могут на первых порах представить немало затруднений для начинающего читателя, незнакомого, например, с учением св. отца о практической философии (деятельном любомудрии), т. е. подвижнической жизни, — о чем можно составить себе представление по «Слову подвижническому» и «Главам о любви», — или с учением о «естественном (духовном) созерцании» бытия и заключенных в нем λόγοι — идей и пр., — о чем подробно говорится в Ambigua. Но при достаточной углубленности все же и подобного рода трудности могут отпасть сами собою. Вообще же говоря, начать чтение преп. Максима с «Вопросоответов» интересно в том отношении, что это сочинение, как завершительное в ряду мистико-созерцательных творений преп. отца, знакомит с высшими плодами его духовной жизни и потому заслуживает особенного внимания. Не даром и сам преп. Максим уделил ему исключительное внимание, о чем красноречиво говорят и размеры сочинения, — это самое большое из всех творений св. отца, — и приложенные к нему самим автором схилии.

В «Вопросоответах» мы застаем преп. Максима на высшей стадии духовного подвижничества, характеризующейся упражнением в созерцании (θεωρία), сосредоточением мысли на высших духовных предметах. Здесь мы видим богатое излияние на св. отца благодатного дара ведения (γνώσις), этого высшего дара, достигаемого в созерцательной жизни, этой лучшей награды за подвиги деятельного любомудрия. У созерцателя, сподобившегося такого дара, открывается особая способность духовного зрения: везде и всюду он видит уже не просто внешние образы, формы, тела, не просто события, поступки, дела, а то, что составляет их внутреннюю основу и сущность — таинственные силы-идеи (λόγοι) Божии, разлитые во всем мире, поддерживающие бытие и силу тварей и всегда премудро направляемые Промыслом и Судом Божиим к определенным целям. В этих идеях он видит Бога, ими таинственно питается и, причащая ими свой ум, становится как бы средоточением этих божественных идей-энергий, сам делается как бы богом и, таким образом, подготавливается к блаженному соединению с Богом в состоянии премысленного восхищения, и в нем удостоивается непосредственного познания Бога, этой вечной блаженной цели, разумного бытия, источника для него всякого наслаждения.

Все может служить для созерцателя точкой отправления в этом умозрительном возвышении к Богу, ибо все есть проявление божественных идей, как бы ни искажала чего иногда злая воля разумных существ. Но в особенности источником духовного питания может служить Слово Божие, Священное Писание. Это — как бы другой мир, в котором таинственно воплотилось Божество, подобно тому как в творческих идеях Оно воплотилось в видимом мире. Это как бы особое воплощение Слова Божия — воплощение в буквах и слогах, подобное явлению Его во плоти человеческой. В нем в особенности пристойно созерцателю собирать для своего духовного питания, назидания и просветления таинственные идеи Божии. И если в видимой природе умозритель останавливается лишь на созерцании идей чувственного бытия, выясняя себе основу и происхождение мира от божественной Благодати, то в Писании он сосредотачивается преимущественно на постижении мысленного, т. е. духовного (разумно-свободного) бытия (τῶν νοητῶν); здесь в особенности он познает не только творческие идеи бытия, но и идеи (λόγοι) Промысла и Суда, проявляющиеся в области нравственной жизни, во всех видах добродетели и ведения, — те идеи, которые вполне и совершенно проявились в великой тайне воплощения и искупления. Здесь поэтому таинственные вещания Духа еще ближе, еще понятнее человеческому сердцу, еще дороже для христианина.

Здесь поэтому в собственном смысле и почерпается ведение (γνώσις) мысленного бытия, переводящее душу человека в сродную ей область мысленного бытия и приближающее к Богу.

Это ведение таинственно сокрыто в Писании, сокрыто под внешним покровом букв, сокрыто от недостойных, которые не могут ощущать в нем силы Божией. Однако Сам Божественный Логос (Слово) таинственно находится в нем, научая каждого Своим идеям. Было бы крайне преступно не замечать и убить Его буквой Писания (писмя бо убивает: 2 Кор. 3:6) подобно богоубийцам-иудеям, не сумевшим под плотию узреть Бога, как и под буквой закона — духа. Истинные боголюбцы никогда поэтому не ограничиваются внешними подвигами добродетели, но прилежат Писанию и ищут духовного ведения. В этом признак истинного подвижничества, признак действительного отрешения от плотских похотей. Все аскеты поэтому изучают Писание, но изучают не так, как люди внешней науки, считающие буквы и слога и видящие в нем самые простые и обыкновенные вещи, а как служители Духа, чтители заключенных в нем тайн, причастники истекающей из буквы таинственной силы и жизни. Они ищут здесь того, чего хотело намерение Духа, и сами хотят пережить то состояние блаженного озарения от Него, которое испытали св. пророки. А зная беспредельность смысла Писания, они рады всякой степени наития, в которой им удастся хотя отчасти вкусить от духовной истины, разлитой в безбрежной пучине словес Духа.

Принадлежит к числу таких созерцателей и преп. Максим. И его задача при изучении Писания заключается в изыскании таинственного смысла словес Божиих. В данном случае он следует всем общепринятым правилам аллегории. Его сочинение к Фалассию как раз предназначено удовлетворять основной потребности подвижнической жизни в духовном ведении и служит пособием при созерцании Писания. Оно посвящено уяснению некоторых трудных мест Писания, таинственный смысл которых не всегда поддавался усилиям созерцателей и ставил им затруднение в деле изучения Писания. В собственном смысле, это — скорее мистико-аскетическое, чем экзегетическое сочинение. Как таковое, оно вполне соответствует своему назначению. Это — прекрасное пособие заботящимся о ведении Писания к пользе душевной, пособие обильное и содержательное.

«Вопросоответы» написаны были по просьбе преп. Фалассия, знаменитого в то время настоятеля одного из африканских монастырей близ Карфагена¹, автора 400 глав «О любви, воз-

¹В «Душеполезной повести» об одном мертвце, воскресшем для принесения покаяния во грехах (в славянском прологе и Чети-

держании и духовной жизни». С Фалассием преп. Максим был близко знаком, часто переписывался с ним (Послания 9, 26, 41 и 42), посещал его монастырь. Это знакомство, вероятно, началось с тех пор, как преп. Максим нашел себе ок. 632 г. приют в карфагенской области. Когда собственно написаны «Вопросоответы к Фалассию», сказать трудно. Противомонофелитской полемики в них не заметно. Около 641 г. в трактате «К Марину пресвитеру» преп. Максим дает уже объяснения по поводу некоторых допущенных в них выражений, которые монофелиты могли истолковать в свою пользу. Очевидно, сочинение к этому времени получило некоторое распространение. В общем, если принять во внимание, что 632-634 гг. ушли у преп. Максима на полемику с северианством и на переписку по поводу отозвания (в 633-634 гг.) префекта Георгия, что в 634-635 гг. преп. Максим, может быть, вернулся к Софронию в Палестину, то приблизительно 637-640 годы можно полагать временем написания «Вопросоответов»¹. Взятая за этот грандиозный труд преп. Максим не сразу. Между ним и преп. Фалассием была по этому поводу целая переписка. Св. отец долго отказывался, Фалассий настаивал. Первоначальный объем труда предполагался в очень широких размерах. Фалассий составил длинный список с перечнем не только разных трудных мест Писания, но и с целым рядом вопросов из области аскетической практики: главным образом относительно борьбы со страстями и демонами. В последней области преп. Максим считал себя особенно некомпетентным и поэтому упорно

ях-Минеях свят. Дмитрия «Повесть о войне Таксидоте», под 28 марта) рассказывается между прочим, что воскресший карфагенский воин был приведен к преп. Фалассию (в славянской повести — к епископу Тарасию) и рассказал ему о виденных им мытарствах. Чудо имело место во времена патрикия (экзарха) Никиты (ум. до 629 г., назначен экзархом после 619 г.) (С. Е.). Следует отметить, что в дружеских отношениях, связывавших преп. Максима с аввою Фалассием, роль последнего отнюдь не была пассивной. Если как богослов и писатель он явно зависел от преп. Максима, то как выдающийся подвижник, обладающий богатейшим духовным опытом, преп. Фалассий был, несомненно, и «дающей стороной». В лице двух святых мы имеем пример (один из тысяч подобных) подлинно духовной дружбы и любви, естественно обогащающей благодатными дарами обоих. См.: *Van Parys M. Un maître spirituel oublié: Thalassios de Libye // Irenicon, 1979, t. 52, p. 214-218 (A. C.)*.

¹К. Лага и К. Стил (р. IX указанного издания) датируют это произведение 630-634 гг. Это общепринятая ныне датировка, впервые установленная П. Шервудом. См.: *Scherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Roma, 1952, p. 7, 34-35 (A. C.)*.

отказывался исполнить просьбу Фалассия. Фалассий, напротив, хотел, по крайней мере на первых порах, чтобы эта сторона дела (вопрос о страстях) была исполнена прежде всего. Повинуясь воле знаменитого игумена, преп. Максим и взялся было составлять ответ на предложенные вопросы о страстях, но дальше, однако, отдельных заметок не пошел. Переписка с новыми отказами возобновилась. В конце концов дело с обоюдного согласия решено было в том смысле, что вопросы о страстях пока отложены были до другого более удобного случая; на остальные же вопросы преп. Максим изъявил согласие дать по возможности краткие ответы. Впрочем, свои заметки о страстях он обработал в Предисловии¹ к «Вопросоответам». Здесь сжато был сведен весь материал, приготовленный для раскрытия учения о страстях, чем, между прочим, и объясняется содержательность этого Предисловия.

Всех вопросов 65; касаются они разных мест Ветхого и Нового Завета. Особого порядка в расположении вопросов не видно. В общем можно заметить, что вопросы берутся подряд большею частью из одной какой-либо книги Писания, или возникают по механической ассоциации. Ответы, чем дальше, тем более становятся подробными и обстоятельными; последние пять ответов составляют почти треть сочинения. Вскоре по издании Вопросоответов сам преп. Максим заметил, что в них далеко не все сказано достаточно удобопонятно, и потому счел нужным снабдить их схолиями, написав к ним особое Предисловие, которое в рукописях всегда предпосылается всему сочинению, даже Предисловию к Фалассию². С течением времени к этим схолиям разными авторами были присоединены другие. Наслоение схолий совершилось, по-видимому, в два приема. Один слой можно установить довольно определенно. Это — те схолии, которые находятся в кодексе Дю-Фрэн и отмечены в издании Комбефи сиглой FR. 2. В них, между прочим, делаются нападки на Нила — последователя И. Итала, — осужденного подобно своему учителю за неправославные мнения при императоре Алексее Комнине (1081-1118) около 1084 г.³ Эти в общем малочисленные схолии

¹В этом Предисловии находим и все вышеизложенные данные об обстоятельствах написания «Вопросоответов» (С. Е.).

²К. Лага и К. Стил (р. XIII) отмечают, что стиль Пролога к схолиям есть «бледное подражание» стиля преподобного Максима. Однако, на наш взгляд, нельзя исключать возможность того, что этот Пролог к схолиям принадлежит перу самого преп. Максима (А. С.).

³Ср.: Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. Спб., 1892, с. 171-172, 186, 189; а также Брянецев Д. Иоанн Итал и его богословско-философские взгляды, осужден-

написаны в конце XI в.¹ Что касается другого весьма обильного схолиями слоя, то установить время его написания не представляется возможности. Трудно даже провести в данном случае бесспорную грань между схолиями преп. Максима и неизвестного автора. Как бы то ни было, схолии вполне соответствуют своему назначению: они почти всегда являются уместными, вполне отвечают воззрениям преп. Максима (хотя не всегда его терминологии) и много помогают при чтении его сочинения.

«Вопросоответы к Фалассию» пользовались большим вниманием в Византии. На них часто ссылались разные писатели. Ими пользовались составители разных сборников. Из последних заслуживают упоминания известные (в рукописях и изданиях) с именем преп. Максима «Различные главы о богословии и домостроительстве, добродетели и пороке» (расположенные в пяти центуриях), представляющие собою не что иное, как своего рода Добротолюбие из преп. Максима, составленное около половины XI в. «Вопросоответы» изданы были один раз в 1-ом томе издания доминиканца Комбефи в Париже в 1685 г. До Комбефи (лет за 30) и одновременно с первыми его попытками издать «Вопросоответы» (в латинском переводе) за это дело взялся было Обэр, который приготовил себе даже копии с единственной бывшей в то время в королевской библиотеке греческой рукописи, но потом оставил свою работу, в виду того что текст в рукописи был крайне недостаточен, наполнить же его из других источников, например из богатого рукописного собрания канцлера Петра Сегье, не было возможности, ибо к ним нельзя было получить доступа. Сегье сам не прочь был издать преп. Максима и для этого воспользоваться услугами Комбефи, которого ему рекомендовали как неопытного еще издателя, и дело заглохло. Впоследствии ар-

ные византийской церковью. Харьков, 1905; *проф. прот. Гроссу Н. С.* Церковно-религиозная деятельность византийского императора Алексея I Комнина (1081-1118) в «Киево-Могилянском Сборнике». Киев, 1913, с. 83-84. Заблуждение Иоанна Итала в области христологии сводилось к т. н. фисифеситству (адопцианизму): он учил, что обожение плоти Христовой произошло путем естественного преуспевания, завершившегося усыновлением (С. Е.). В настоящее время, однако, связь христологических заблуждений Нила с учением Иоанна Итала подвергается сомнению. См.: *Stephanou P. R. Jean Italos, philosophe et humaniste*. Roma, 1949, p. 53 (А. С.).

¹К. Лага и К. Стил указывают (р. XIII), что этого рода схолии имеются лишь в одной группе рукописей, восходящей к манускрипту XII в. (Angelicus 120), и здесь они добавлены позднейшей рукой. Основная же масса схолий, как об этом свидетельствует и греческая, и латинская рукописные традиции, существовала уже ок. 800 г. (А. С.)

хиепископ тулузский Шарль де-Моншаль, заинтересованный этим изданием и поддерживавший еще раньше предприятие Обэра, передал доставшиеся ему от последнего копии доминиканцу Комбефи с просьбой начать дело издания преп. Максима. И под старость Комбефи исполнил то, чего ему не удалось в молодости. В общем, его издание добросовестное, хотя, конечно, не критическое. Главной своей задачей Комбефи ставил изготовление латинского перевода преп. Максима.

Других полных переводов, кроме латинского (Комбефи) нет¹. На славянском языке отрывки из «Вопросоответов» имеются в «Книге преп. Никона, игумена Черных горы» (Пандекты)². Маленькие кусочки из сочинения в вольном пересказе рассеяны между отрывками из других произведений преп. Максима в Воскресном Чтении за 1845 г. Те отрывки, которые вошли в «500 Глав», имеются в русском переводе этих глав в Добротолюбии и в небольших извлечениях из этих глав в Воскресном Чтении за 1847-1848 гг.

С. Л. Епифанович

¹О существовании перевода Эриугены С.Л.Епифанович еще не знал (А.С.).

²Следует отметить, что наиболее древним из славянских переводов «Вопросоответов» должно считать две выдержки из этого сочинения («вопросы» 26 и 57), вошедшие в «Изборник Святослава 1073 г.» (листы 47г—48б и 144а—145а). См.: Сидоров А. И. Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материале «Изборника Святослава 1073 г.») // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991, с. 201-208 (А. С.).

МАКСИМА МОНАХА

ПРОЛОГ

К ПОМЕЩЕННЫМ НА ПОЛЯХ СХОЛИЯМ

Разумным [существам] присуща естественная красота — слово². Красотой слова является строго сообразное с разумом разумение³ словесных [тварей]; красотой же разумения — плодотворный навык словесных существ в добродетели под руководством разума. А красотой этого навыка служит безошибочное созерцание, возникающее вокруг истинного ведения⁴, целью которого является мудрость, это яснейшее завершение разумения⁵, представляющее собой как бы разум, приведенный в состояние совершенства по естеству, каковым и является чистый ум⁶, достигший в соединении с Причиной [всего] премысленного состояния⁷. В этом состоянии⁸, упокоив свое многоразличное естественное движение и отношение ко всему, что после Причины, он неведомым образом придерживается только одной этой Причины, предавшись в безмолвном покое⁹ премысленному всеблаженнейшему молчанию, об ъяснить которое не может ни слово, ни умозрение, но один только опыт по причастию тех, кто удостоился премысленного наслаждения, — ясным и общедоступным признаком такого опыта является совершенная нечувствительность и уход¹⁰ души от века сего.

И отсюда происходит знание, что для словесных [тварей] нет ничего более сродного, чем разум, а для боголюбцев нет ничего более достохвального, чем упражнение в нем и разумение [его], — я имею в виду не то слово¹¹, которое искусством в красноречивой фразе изысканно сплетается для услаждения слуха¹², в чем упражняться готовы были бы и мужи негодные¹³, но тот разум, который природа [человеческая] по существу и без научения имеет скрытым в самой себе для безошибочного рассмотрения сущих и для восприятия истины, [содержащейся] во всех [тварях]. Святой Дух Божий, прекрасно украсив этот разум добродетелями, ведет обычно его к сожителству [с Собой] и делает божественным изваянием

богоподобной красоты, не лишенным по благодати ничего из того, что по естеству присуще Богу. Ибо [сей разум] есть орган¹⁴, искусно¹⁵ собирающий все мысленно просиявшие в бытии проявления Божественной Благодати, посредством Которой он, вступая в величественное устройство бытия, несется и уносит с собой к Производительной Причине сущего тех, которые всецело определили¹⁶ этим разумом все стремления свойственного им по природе влечения¹⁷, не удерживаясь решительно ничем из того, что после Причины. [Это — тот разум], лелея который, мы становимся укротителями всех лукавых страстей, не порабощаясь ничем противоестественным, и являем себя делателями божественных добродетелей, если только, конечно, всяким добрым [делом] счищаем с души материальное безобразие, [обнажив ее] духовную красоту. Ибо где владычествует разум, там обычно прекращается власть чувственного, к которой как-то примешана сила греха¹⁸, увлекающая душу к жалости [по отношению к] сродной ей по ипостаси¹⁹ плоти посредством наслаждения. Вследствие этого наслаждения она, принявшись, как за свое естественное дело, за страстное и сладострастное попечение о плоти, отвлекает [душу] от сообразной с естеством жизни и убеждает ее стать созидательницей не имеющего действительного существования зла²⁰. Ибо для мыслящей души злом является забвение естественных благ, происходящее от страстной привязанности к плоти и миру. Эту связь уничтожает разум-воевода²¹, исследуя по всем правилам духовной науки происхождение и природу мира и плоти, а затем он уводит душу к сродной области мысленного бытия²², на которую закон греха²³ не совершает свои набеги, не имея больше переводящего его к уму, наподобие моста, чувства²⁴, уже отторгнутого от связи с душой и представленного чувственным созерцаниям, которых совершенно не ощущает ум, превзойдя привязанность [к плоти и миру] и [их] естество²⁵.

Понимая дело так, как сказано, я счел нужным подкрепить рассуждения этого сочинения помещенными на полях схолиями, чтобы они восполнили самое слово до [должной] красоты и представили читателям²⁶ более изысканное угощение из умозрений, а также вообще бы разъяснили мысль сочинения. Прочитав после издания всё произведение²⁷, я нашел, что некоторые места нужда-

ются в пояснении²⁸, другие — в добавочном рассуждении, а третьи — в кое-каком незначительном обосновании²⁹, дополняющем текст издания. Вследствие чего я и написал этот ряд схолий, приспособив к каждому месту подобающее пояснение. А поэтому прошу всех читающих и переписывающих [это сочинение] также прочесть и приложить ряд стоящих вне [его] схолий, сообразно с [имеющимся при каждой] знаком, дабы рассуждение было удобным во всех отношениях и не извращалось бы какими-либо погрешностями.

МАКСИМА МОНАХА К ФАЛАССИЮ, БЛАГОЧЕСТИВЕЙШЕМУ ПРЕСВИТЕРУ И ИГУМЕНУ О РАЗЛИЧНЫХ ЗАТРУДНИТЕЛЬНЫХ МЕСТАХ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Преподобнейшему рабу Божию, господину Фалассию, пресвитеру и игумену, Максим, смиренный монах, желает здравствовать.

Отделив разумно¹ душу от привязанности к плоти² и духом совершенно отвлекши³ ум⁴ от чувства, ты, Божий человек, сделал плоть плодovитой матерью добродетелей, чувство же явил вечнотекущим источником божественного ведения, сопряжение души с плотью употребляя только на устроение лучшего и чувством пользуясь как орудием к постижению величественного устройства видимого бытия. Плоть⁵ [ты сделал] приемлющей практически⁶ и являющей славу души в добродетели, видимо отпечатлевая ее посредством [благого] нрава⁷, дабы имели мы как образ добродетели выставленное [всем] на подражание Ваше житие. А чувство⁸ [ты явил] символически начертывающим на образах⁹ видимого бытия логосы¹⁰ бытия умопостигаемого¹¹ и возводящим через них ум, при полном отрешении его от всякого разнообразия и сложности видимого бытия, к простоте мысленных созерцаний, дабы Ваше непогрешимое ведение¹² было для нас путем истины для перехода к умопостигаемому бытию.

Поэтому ты, по совершенном отложении пристрастного расположения к чувству и плоти, ревностно пускаясь в плавание искусным умом в беспредельном море словес Духа, духом испытываешь глубины Духа. И, восприняв от него уяснение¹³ сокровенных тайн, по великому, как видно, смиренномудрию наполнив хартию

многими недоуменными вопросами из Священного Писания, ты послал [ее мне], прося у меня, лишенного всякой добродетели и ведения, письменного ответа на каждый вопрос в соответствии с возвышенным созерцанием¹⁴.

Получив и прочитав эту хартию, я был поражен и умом, и слухом, и мыслью и с мольбою просил у Вас прощения за уклонение от этого поручения, говоря, что такие вопросы едва доступны для исследования даже и в высшей степени преуспевавшим в созерцании и почти достигшим предела высочайшего и недоступного иным ведения — не то чтобы мне, приверженному к земле и, подобно змию по древнему проклятию (Быт. 3:14), не имеющему иной пищи, кроме земли страстей, и, подобно червю, пресмыкающемуся в тлении удовольствий. И просил я Вас об этом часто и долго, но, найдя Вас не принимающим моего ходатайства, убоясь, что потерпит ущерб дело любви, соединенные которой друг с другом, мы имеем одну душу, хотя и носим два тела, если Вами (что возможно) это уклонение будет принято за проявление неповиновения. Поэтому я и решился, хотя и против воли, на превышающее [мою] силу дело, предпочитая лучше быть обвиненным в дерзости и осмеянными желающими, чем допустить какое-либо колебание или умаление в любви, драгоценнее которой нет ничего из того, что после Бога, для обладающих умом. Лучше сказать: нет ничего любезнее Богу, [чем любовь], ибо она разделенных сводит воедино¹⁵ и может соделать единое и невозмутимое тождество по духу¹⁶ во многих или во всех [людях].

И ты сам, честный отче, первый прости меня за предприятие такого дела, и других проси простить мою опрометчивость, и молитвами содейлай милостивым ко мне Бога, чтобы Он стал также и Помощником в речах [моих], или лучше — Подателем полного и правого ответа на каждый вопрос, ибо от Него как Источника и Отца всяких просвещающих ведений и сил, соответственно подаваемых достойным, *всякое даяние доброе и всяк дар совершенный* (Иак. 1:17). Ибо на Вас уповая, принял я Ваше повеление, ожидая получить через Вас в награду за повиновение божественное благоволение.

Поставив каждый из вопросов в той связи и порядке, как они написаны Вами, я дам относящийся к делу ответ, по возможности

короче и ограниченнее, — насколько только буду в состоянии и получу от Бога благодать и силу мыслить и говорить благочестиво, — чтобы не отяготить обилием слов слуха читателей, особенно потому, что предлагаю [свою] речь вам, подлинно умозрителям¹⁷ и точным созерцателям [вещей] божественных, уже прошедшим через смятение страстей и оставившим позади всю привязанность к естеству¹⁸. Ибо Вы, стяжав разум в качестве вождя к должному и праведнейшего судьи, а ум через некое лучшее безмыслие¹⁹ приведя во внутреннейшее место Божественного Безмолвия, где неведомым образом он [удостаивается] воспринимать божественную радость, имеющую учителем своего величия один только опыт достойных ее; — поэтому вы относительно исследуемых вопросов нуждаетесь только в малом пояснении, могущем дать намек на всесветлую красоту заключающихся в божественных словесах таинственных созерцаний и присущей им духовной возвышенности мыслей, если, конечно, мне позволительно сказать это вам, ставшим уже, вследствие богатства добродетели и обильного излияния ведения, *солью земли и светом мира* (Мф. 5:13-14), по слову Господню, и очищающим в других подвигах²⁰ добродетели гнойники страстей и светом ведения просвещающим неведение, эту слепоту души.

Прошу вас, святейших, и всех, кто будет читать это сочинение, не делать говоримого мной пределом духовного толкования [данных] вопросов, ибо я слишком далек от разумения божественных словес и нуждаюсь для того в научении от других. Но если вам самим или при помощи других удастся домыслить или узнать что-либо, то по справедливости считайте это за лучшее и держитесь высшего и истинного разумения, плодом которого является полнота убеждения в сердце у тех, кто ищет духовного постижения трудных для понимания вопросов.

Ведь Божественное Слово подобно воде²¹. Как [вода] для растений и побегов всякого рода и различных животных, так и Оно для пьющих Его — разумею Слово — людей, соразмерно восприимчивости их, то проявляется умозрительно, то деятельно обнаруживается, как плод, в добродетелях²², сообразно с качеством добродетели и ведения и через одних становится явным в других. Ибо Оно никогда не описуется [в чем-либо] одним и в силу

естественной беспредельности [Своей] не может быть заключено в пределах [одной только] мысли.

Вы повелели сперва сказать о донимающих нас страстях — сколько их и каковы они²³, из какого они начала²⁴, какого они достигнут конца через собственное умерение²⁵ и как каждая из них, произрастая из той или иной силы души или части тела²⁶, невидимо образует по себе ум, а тело через греховные помыслы делает [орудием], очерняющим, подобно краске, всю несчастную душу. [Повелели Вы также описать] силу и действенность приближения²⁷ каждой [страсти], времена²⁸ и внешние проявления²⁹ их, а также производимые через них козни нечистых бесов³⁰ и незримые сплетения и лицемерные уловки [их], и как они незаметно через одно предлагают другое³¹ и к одному вкрадчиво увлекают через другое³². [Вы повелели еще описать] их тонкости и малости, великости и громоздкости³³, их [лживую] уступчивость и стремительные нападения и выпады, быстрые или медленные отступления и сокращения³⁴, упорство их в осаде [души человека], и, например, как бы [предпринимаемые] на суде тяжбы с душой и выносимые в мысли якобы приговоры, видимые поражения и победы — и каково расположение у каждой [из них]³⁵ и по какой причине попускается им наводить многие страсти на одну душу, и притом либо отдельно, либо вместе с другими; по какой причине они вневременным образом привносят с собой и собственные вещества³⁶, через которые сокровенно и заводят с нами жестокую брань, так что мы усиленно трудимся, как над чем-то действительным³⁷, над совсем несуществующим и, например, стремимся к вещам или избегаем их, подвергаясь первому ради удовольствия, а второму — ради страдания³⁸. [Просили вы также описать] образ существования их в нас и многосложного и различного мечтания, [производимого ими] во сне при сновидениях; — прикрепляются ли они к какой-либо части души или тела, или ко всей душе или всему телу, и, находясь ли внутри, естественными страстями побуждают душу привлекать к себе посредством тела то, что вне ее, и вводят ее в заблуждение, заставляя ее быть принадлежащей целиком одному чувству и оставить то, что свойственно [ей] по естеству; или же, находясь вовне, через внешнее прикосновение к телу формируют невидимую душу по образу материальных [вещей], налагая на нее

сложный облик и прилепляя к ней вид воспринятой в представлении материи; и есть ли в них порядок и чин³⁹, коварно измышленный для того, чтобы сперва через одни страсти ввести в искушение душу, а затем последовательно вести с ней брань через другие; и кто кому предшествует, и наоборот, кто за кем следует или сопутствует⁴⁰, или же они беспорядочно и смешанно, как попало, различными страстями возмущают душу⁴¹; и помимо ли Промысла [Божиего] попускается душе терпеть от них подобное или по Промыслу, и какая цель Промысла при оставлении души в каждой страсти. Какой также способ уничтожения каждой из перечисленных страстей, и какими делами, словами или помышлениями⁴² душа освобождается от них и свергает скверну со своей совести? Какой страсти противопоставив какую добродетель, достигнет она победы, так чтобы прогнать лукавого беса, совершенно уничтожив вместе с ним и само движение страсти? И как после освобождения от страстей сумеет душа хорошо рассмотреть свойственное себе⁴³? Посредством каких рассуждений и способов [осуществления добродетелей]⁴⁴ она, усвоив благодаря разуму, соответствующему естеству, бесстрастные отношения чувственного бытия к чувствам⁴⁵, преобразует их для добродетелей, подобно тому, как прежде сама была страстями преобразована для греху? Каким образом душа соделывает эту благое изменение, пользуясь тем, в чем раньше погрешала, для рождения и утверждения добродетелей? Как также, освободившись от этих отношений⁴⁶, душа станет искусно собирать⁴⁷, через естественное созерцание в духе, логосы тварного бытия, свободные уже от уз чувственных символов? И как опять-таки после этих [логосов] обратившись к умопостигаемым [сущностям], душа воспримет умом, чистым от чувственной мысли, простые умозрения⁴⁸ и постигнет простое ведение, связующее всё друг с другом в первоначальном Слове Премудрости⁴⁹, после которого, как прошедшая все сущие с соответствующими им умозрениями, она, совершенно отрешившись уже и от самой способности мышления, испытывает премысленное соединение с Самим Богом, и в силу этого соединения⁵⁰ принимая невыразимо от Него, наподобие семени⁵¹, научение сущей истины, не обратится уже больше ко греху, поскольку не будет более места диаволу лукаво увлекать ее ко злу вследствие неведения Того, Кто есть

Благо по естеству и Кто украшает всё способное сопричастствовать Ему.

Так как вы пожелали, чтобы смыслы, способы и причины [всего] этого и тому подобного были изложены вам особо⁵², то по вашему повелению пусть пока подождет немного слово об этом. Оно, если даст Бог, будет более благовременно исследовано и с большей тщательностью изучено в других [сочинениях], если только вообще я почувствую в уме силу, которая позволит мне смело пуститься в плавание по столь великому и глубокому морю. Ибо я не стыжусь говорить, что не познал еще неразрушимых ухищрений и измышлений нечистых бесов, так как пыльное облако материи еще омрачает очи [моей] души и не позволяет чисто созерцать естество [всего] происшедшего и отличать разумом от [истинно] сущего то, что лишь кажется существующим⁵³, а только вводит в заблуждение неразумное чувство. Потому что поистине исследовать и говорить о подобном свойственно только [людям] в высшей степени созерцательным и высоким мыслью, посредством богатого [духовного] опыта получившим познание того, что прекрасно и что не таково, и — лучше и драгоценнее всего — получившим от Бога благодать и силу к совершенному пониманию и ясному изложению понятого. Впрочем, дабы в настоящем сочинении рассуждение об этом не осталось совершенно в небрежении, я, сказав немного о происхождении страстей, и притом настолько, насколько это нужно, чтобы показать подобным вам умозрителям конец из начала, по порядку предложу и изъяснение следующих затем вопросов.

Зло⁵⁴ не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно не имеет [для себя] в сущих ровно никакой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности; оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действие, ни движение, ни обладание, ни страдание, так чтобы по природе созерцалось в каком-либо из сущих⁵⁵; оно вовсе не существует во всём этом по естественному усвоению⁵⁶; оно не есть ни начало, ни середина, ни конец⁵⁷, но, — обнимая всё [единым] определением, — зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое.

Или еще: зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к [чему-либо] иному помимо цели. Целью же я называю Причину сущих, к Которой естественно устремляется всё, хотя лукавый, тщательно прикрыв зависть личиной благожелательности и обманом склонив человека, [успел] направить влечение к чему-либо иному из сущего помимо Причины и произвести неведение Ее⁵⁸.

Пренебрегши движением естественных сил к Цели, первый человек захворал неведением собственной Причины, признав по совету змия богом то, что слово божественной заповеди повелело считать запретным. И став таким образом преступником и не ведая Бога, он накрепко связал всю [свою] мыслящую силу со всем чувством и ввел сложное⁵⁹ и пагубное, возбуждающее к страсти, ведение чувственных [вещей] и *приложися скотом несмысленным и уподобися им* (Пс. 48:13), всячески действуя, изыскивая и желая то же самое, что они, и даже превосходя их в неразумии, ибо он обменял соответствующий естеству разум на то, что вопреки естеству.

Насколько человек радел о познании видимых [вещей] одним только чувством, настолько он укреплял в себе неведение Бога. Поскольку затягивал он узы этого неведения, постольку утверждался опытно в чувственном наслаждении познанными материальными [вещами]; пресыщаясь этим [наслаждением], возжигал в себе любовную страсть рождающегося из него самолюбия⁶⁰, а заботливо соблюдая любовную страсть самолюбия, он измышлял многие способы к поддержанию наслаждения — этого настоящего порождения и цели самолюбия. А так как всякому злу присуще уничтожаться вместе с образующими его способами, то [человек], убеждаясь на самом опыте, что за всяким наслаждением следует страдание⁶¹, к удовольствию имел всецелое устремление, а страдания всячески избегал, из всей силы борясь за первое и усердно побеждая второе. При этом он считал — что неисполнимо, — будто посредством таких ухищрений их можно отделить друг от друга и обладать самолюбием, соединенным с одним только наслаждением и совершенно недоступным страданию, не ведая под влиянием страсти того, что наслаждению невозможно быть без страдания. Ведь тягота страдания уже примешана к наслаждению, хотя она кажет-

ся и сокрытой у имеющих [это наслаждение] в силу преобладания удовольствия в страсти, поскольку преобладающему присуще быть более заметным и затмевать ощущение сосуществующего с ним.

Отсюда-то многое и бесчисленное скопище страстей растлило собой житие человеческое. Отсюда многоплачевной стала жизнь наша, почитающая причины своего уничтожения и изыскивающая и приобретающая себе основания для тления. Отсюда единая природа разделилась на тысячи частей, и мы, хотя и принадлежим одному естеству, сами, подобно пресмыкающимся и зверям, стали добычей друг для друга. Ибо, соперничая [друг с другом] из самолюбия за наслаждения и стараясь по той же причине избежать страдания, мы измышляем бесчисленные роды пагубных страстей. Так, если мы ради наслаждения печемся о самолюбии, то порождаем чревоугодие, гордость, тщеславие, чванливость, сребролюбие, жадность, насильничество, кичливость, хвастовство, безрассудство, безумие, самомнение, спесь, презрение, наглость, пошлость, плутоватость, распущенность, разнузданность, легкомысленность, превозношение, тупость, притворство, насмешливость, многоглаголанье, невовремяглаголанье, стыдоглаголанье и всё другое подобного рода. Если же, наоборот, самолюбивый нрав наш притесняется страданием, то мы рожаем гнев, зависть, ненависть, вражду, памятозлобие, поношение, злословие, клевету, печаль, отчаяние, безнадежность, отвращение от Промысла [Божиего], беспечность, нерадение, уныние, подавленность, малодушие, безвременное стенание, плач, сетование, жалобный вопль, ревность, зависть, соперничество и [всякие] другие [страсти], которые свойственны [нашему] душевному состоянию, когда мы лишаемся оснований для наслаждения. Из происходящего же по каким-либо иным причинам смешения наслаждения и страдания, то есть из подлости⁶² — ибо так называют некоторые составление зла из противоположных частей⁶³, — мы рожаем лицемерие, притворство, обман, двуличие, лесть, человекоугодничество и всякие другие ухищрения [этого] смешанного зловредства. Однако перечислять все [эти страсти] теперь и говорить о них вместе с их признаками, способами [проявления], причинами и временами невыносимо, тем более что исследование о них, если Бог дарует силу, будет произведено в особом сочинении.

Итак⁶⁴, зло, как я сказал, есть неведение благой Причины сущих. Это неведение, калеча ум человеческий и явственно отверзая чувство, сделало его⁶⁵ совершенно чуждым божественного ведения и, [напротив], наполнило страстным познанием чувственных [вещей]. Обильно вкушая это познание⁶⁶ для одного только чувства, наподобие неразумных скотов, и находя на опыте, что вкушение⁶⁷ чувственного бытия может служить к поддержанию его видимой и телесной природы, человек, конечно, как уже погрешивший [в познании] умопостигаемой красоты божественного велелепия, принял ошибочно за бога видимую тварь, обоготворил ее, поскольку она была полезна для поддержания тела, и, разумеется, возлюбил и тело свое, по природе родственное с признанной за бога тварью, со всяким тщанием поклоняясь *твари вместо Творца* (Рим. 1:25) через заботу и попечение об одном только теле. Ибо служить твари можно не иначе, как заботясь о [своем] теле, а служить Богу нельзя иначе, как очищая душу добродетелями. Совершая этому телу тлетворное служение и соделавшись в отношении к нему самолюбивым, человек непрерывно имел в себе действительными наслаждение и страдание, так что всегда вкушал от древа непослушания⁶⁸, заключавшего в себе, согласно чувственному опыту, смешанное познание добра и зла.

А если⁶⁹, быть может, кто скажет, что древом познания добра и зла является видимое творение, то не погрешит против истины, ибо это творение естественным образом принимает наслаждения и страдания⁷⁰.

И еще⁷¹. Так как видимое творение⁷² обладает и духовными логосами, питающими ум, и природной силой, услаждающей чувство, а ум извращающей, то она и названа древом познания добра и зла, то есть как обладающая ведением добра и зла, когда созерцается духовно, и ведением зла, когда воспринимается телесно. Ибо она становится учительницей страстей для воспринимающих ее телесно, навлекая на них забвение [вещей] божественных. Потому-то, вероятно, Бог и запретил человеку вкушение ее, отлагая это на время, дабы человек прежде — что было весьма справедливо — познал через благодатное причастие⁷³ Причину свою и через такое вкушение укрепил данное [ему] по благодати бессмертие в бесстрастии и непреложности, а потом уже, став как бы богом в силу

обожения, безвредно и в безопасности вместе с Богом созерцал творения Божии и получил ведение о них как бог, а не как человек, имея по благодати одно и то же с Богом премудрое познание сущих, благодаря претворению ума и чувства к обожению.

Так нужно понимать древо [познания], в соответствии с доступным для всех духовным толкованием⁷⁴, представляя более таинственный и лучший смысл людям с тайнозрительной мыслью, от себя же почитая его молчанием. Ныне я упомянул о древе непослушания мимоходом, желая показать, как неведение Бога привело к обоготворению твари, явным служением которой является телесное самолюбие рода человеческого. Именно окрест этого самолюбия и существует, как некое смешанное познание, опыт наслаждения и страдания, посредством которых и проникла в жизнь человеческую вся тина зол. Она, как трудно даже изложить это словом⁷⁵, образовывается различно, разнообразно и многообразно, поскольку каждый из сопричастующих человеческому естеству имеет в себе количественно и качественно живущую и действующую привязанность к видимой своей части, то есть к телу, заставляющую его раболепно, из желания наслаждения или из страха перед страданием, измышлять многие виды страстей, смотря по стечению времен и обстоятельств и в зависимости от способа [проявления] таковых. И это для того, чтобы суметь завлечь в постоянное сожительство наслаждение и остаться совершенно недоступным страданию. [Но привязанность эта] научает домогаться невозможного и неосуществимого в пределах намеченной цели. Ибо поскольку всё естество тел тленно и подвержено разложению, то какими бы способами кто-либо ни старался поддержать его, он только усиливает его тление; всегда, хотя и невольно, страшась любимого⁷⁶, он незаметно и против воли лелеял бы нелюбимое ради любимого, как зависящее от того, что по природе [своей] не может быть устойчивым⁷⁷, а поэтому изменял бы свое душевное расположение вместе с разлагающимся веществом, подчиняясь его неустойчивому течению, и не замечал бы собственной гибели вследствие полной слепоты души в отношении к истине.

Избавление же от всех этих зол и краткий путь ко спасению есть истинная и сообразная с [духовным] познанием любовь к Богу⁷⁸ и всецелое отречение от душевной любви к телу и миру сему.

Благодаря этому отречению, мы, отвергая похотливое желание наслаждения и страх перед страданием, освобождаемся и от злого самолюбия; восшедши же к ведению Творца и получив вместо лукавого самолюбия благое, духовное и отделенное от телесной любви самолюбие, мы непрестанно служим Богу этим прекрасным самолюбием, всегда от Бога взыскав устроения души. Таково истинное и действительно угодное Богу служение — строгое попечение о душе путем добродетелей.

Стало быть, кто не стремится к телесному наслаждению и совершенно не боится страдания, тот стал бесстрастным в отношении их; вместе с рождающим их самолюбием он убил и все [происходящие] через них и от них страсти совокупно с неведением — изначальнейшим из зол — и весь предался устойчивому, пребывающему и всегда тождественному Благу, по естеству всецело пребывая с Ним неподвижным, *открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу* (2 Кор. 3:18) Божью и созерцая из световидного сияния в себе божественную и неприступную славу.

Итак, после того, как нам Словом⁷⁹ указан прямой и легкий путь спасаемых, будем, сколько есть силы, отказываться от наслаждения и страдания настоящей жизни и со многим увещанием наставлять в том же и руководимых нами — и тогда совершенно освободимся и освободим [других] от всякого плотского помышления и бесовской злокозненности. Будем домогаться одной только божественной любви, и никто не сможет отлучить нас от Бога: *ни скорбь, ни теснота, ни голод, ни опасность, ни меч* (Рим. 8:35) и ничто другое, из перечисленного святым Апостолом в [указанном] месте, ибо через действенное ведение⁸⁰, при непоколебимом пребывании в нас любви, мы получим от Него вечную и неизреченную радость и утверждение души. Удостоившись этого, мы будем иметь в отношении к миру сему спасительное неведение и не [позволим себе] уже, как прежде, «открытым лицом» чувства, без благоразумного рассуждения, взирать, словно на славу [Господню], на явленность чувственных [вещей], окрест которой и возникают страсти, но наоборот, «открытым лицом» мысли, лишенным всякого чувственного покрова, будем «взирать, как в зеркале», на [просиявшую] в добродетелях и духовном ведении славу Божию, благодаря которой и происходит [наше] соединение по благодати с

Богом, пробуждающее ум от всякого неведения и падения. Ибо, как не ведая Бога, мы соделали богом сладостно познанную чувством тварь ради [сообщаемого] ею устройства тела, так и получая доступное для мысли действенное ведение Бога, мы, ради устройства души для бытия, благобытия⁸¹ и вечнобытия⁸², не будем знать⁸³ никакого опыта всякого чувства.

Так как Бог благоволил внушить тебе [мысль] повелеть мне обнародовать имеющиеся у меня заметки по вызывающим затруднение вопросам, то я предпослал им введение, показавшееся мне наиболее необходимым.

ВОПРОС I

Являются ли страсти сами по себе злом, или они зло вследствие злоупотребления ими? Я имею в виду наслаждение и печаль, желание и страх и [все] следующие за ними [страсти].

ОТВЕТ. Страсти эти, как и прочие, первоначально не были созданы с естеством человека, иначе бы они входили в определение [этого] естества¹. Научившись от великого Григория Нисского, я говорю, что они были внедрены [в человеческое естество] вследствие отпадения от совершенства, приросши к неразумнейшей части естества². Через них-то вместо божественного и блаженного образа³ тотчас вместе с преступлением [заповеди] стало явным и отчетливо видным в человеке подобие неразумных животных. Ибо надлежало, чтобы с помрачением достоинства разума человеческое естество заслуженно получило наказание от тех самых признаков неразумия⁴, какие оно привлекло к себе по доброй воле. Так премудро устроил Бог, чтобы человек пришел в сознание своего разумного превосходства.

Впрочем, у усердных [в добродетели]⁵ и страсти становятся прекрасными, когда те, мудро отстранив их от телесных [вещей], направляют их на стяжание небесных [благ]⁶. Например, когда они желание делают стремительным движением духовного влечения к божественному, наслаждение — благодатной радостью деятельного восхищения ума божественными дарами⁷, страх — предохранительным попечением против будущего наказания за грехи, печаль — исправительным покаянием в настоящем зле. Короче говоря, подобно мудрым врачам, которые телом ядовитого зверька ехидны уничтожают настоящее или угрожающее заражение, [усердные в добродетели] пользуются этими страстями для уничтожения настоящего или ожидаемого зла и для приобретения и сохранения добродетели и ведения. Итак, эти страсти, как я сказал, становятся прекрасными через употребление их теми, кто *пленяет всякое помышление в послушание Христу* (2 Кор. 10:5).

Если же [название] какой-либо из этих страстей употребляется в Писании⁸ применительно к Богу или к святым, то применительно к Богу — ради нас, поскольку Промысел [Божий] надлежащим для нас образом являет [Свои] спасительные и благодетельные пути под видом наших страстей; применительно же ко святым⁹ потому, что они иначе и не могут выразить телесным языком свои духовные отношения и расположения к Богу, как через известные естеству страсти.

ВОПРОС II

Если Творец создал в шесть дней все виды [бытия], то что же после этого Отец делает? Ибо Спаситель говорит: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17). Разве, впрочем, говорит Он о сохранении сразу происшедших видов?

ОТВЕТ. Бог, сразу¹ образовав, как знает Сам, логосы [всего] происшедшего и общие сущности сущего², до сих пор еще осуществляет не только сохранение их для бытия, но и созидание, выхождение и устроение содержащихся в них в возможности частей³. Кроме того, Бог через [Свой] Промысел уподобляет отдельные существа общим видам⁴ до тех пор, пока через движение отдельных существ к благобытию не объединит их произвольное стремление с [присущим им] по естеству общим логосом разумной сущности и не сделает их тождественнодвижущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы отдельные существа не имели произвольного⁵ различия по отношению к общему виду⁶, но чтобы единый и тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем способами [осуществления] тех, в ком он равно сказывается⁷, и пока Он не покажет действенной обоживающую всех благодать. Ради этой благодати Бог и Слово, став Человеком, говорит: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17); Отец — благоволя, Сын — самодействуя, а Святой Дух — существенно исполняя во всех благоволение Отца и самодействие Сына, дабы через всех и во всех явился Единый в Троице Бог, соответственно созерцаемый каждым из удостоившихся [этого] по благодати и всеми ими вместе, подобно тому, как душа пребывает без уменьшения и во всём теле, и в каждом его члене⁸.

ВОПРОС III

Кто это в Евангелии несущий в город кувшин воды, с которым встречаются посылаемые Христом ученики и за которым им повелевается следовать? Кто владелец дома? И почему у евангелистов не названо его имя? И что такое горница большая и усталая, в которой совершается страшная тайна божественной вечера (Лк. 22:7-13; Мк. 14:13-16)?

ОТВЕТ. Писание умолчало не только об имени человека, к которому Спаситель послал двух учеников [Своих] для приготовления пасхи, но и о названии города, в который они были посланы. Отсюда, по первому созерцанию¹, предполагаю, что под «городом» здесь обозначается чувственный мир, а под «человеком» — общее человеческое естество, к которому посылаются, словно ученики Бога и Слова и предтечи Его, предуготовители Его таинственной вечера с природой человеческой — закон первого Завета и закон Нового [Завета]. Один очищает деятельным любознанием² естество [человеческое] от всякой скверны, а другой умозрительно возводит ум через созерцательное тайноводство к сродным видениям умопостигаемых [вещей]³. И доказательством этому является то обстоятельство, что посланными учениками были Петр и Иоанн. Ибо Петр есть символ делания, а Иоанн — символ созерцания.

Поэтому⁴, как то и должно быть, первым выходит к ним на встречу несущий кувшин воды, обозначая собою всех, кто соответственно деятельному любознанию носит на плечах добродетели сберегаемую, словно в сосуде, в умерщвлении *земных членов* (Кол. 3:5) тела благодать Духа, очищающую их через веру от скверны.

Затем⁵, после несущего воду, вторым [встречается] владелец дома, показывающий усталую горницу, научая собою подобным же образом относительно всех тех, кто в соответствии с [духовным] созерцанием богоприлично устал ведущими умозрениями

и догматами, словно горницу, вершины своей чистой и возвышенной мысли для приятия великого Слова. Дом же⁶ есть навык в благочестии, и к нему свершает [свой] путь деятельный ум, домогаясь добродетели. А владеет им, как стяжавший уже принадлежащее ему по естеству, тот ум, который просвещается божественным светом таинственного ведения и потому устаивается вместе с деятельным умом сверхъестественного пришествия и вечери Спасителя Слова.

Итак, [в Евангелиях] говорится и об одном человеке⁷, и о двух, так как об одном написано, что он несет кувшин, а другой назван хозяином дома. Говорится об одном, как я сказал, вероятно по причине единства природы [человеческой], а о двух — потому что эта природа разделяется на людей деятельных в благочестии и людей созерцательных; смешав их вновь посредством Духа, Слово называет и делает их одним человеком.

Если же кто пожелает рассмотреть сказанное и в отношении к отдельному человеку, то не отпадет от истины⁸. Ибо город есть душа каждого человека в отдельности, и в нее посылаются, как ученики Бога и Слова, логосы добродетели и ведения. Несущий кувшин воды есть твердый нрав и помысел, держащий в неприкосновенности на плечах воздержания дарованную при крещении благодать веры. Дом есть добродетельное состояние и навык, выстроенный, как из камней, из многих и разнообразных твердых и мужественных нравов и помыслов. Горница есть широкая и просторная мысль и деятельность ведения, украшенная божественными созерцаниями таинственных и неизреченных догматов. Хозяин дома есть ум, по блеску своего дома — добродетели, высоте, красоте и величию [своего] ведения готовый к широкому приему [гостей]; приходя к нему со Своими учениками, то есть первыми и духовными мыслями о природе и времени⁹, Слово преподает [ему] Самого Себя. Ибо поистине пасхой является переход Слова к уму человеческому, благодаря которому Слово Божие, придя таинственным образом, дарует всем достойным полноту причастия собственных благ.

ВОПРОС IV

Как Господь заповедовал ученикам не приобретать двух одежд (Мф. 10:10; Мк. 6:9; Лк. 9:3), а Сам имел пять, по святому евангелисту Иоанну (Ин. 19:23), что явствует из разделявших их? И какие это одежды?

ОТВЕТ. Спаситель не имел пяти хитонов¹, но один только, который на теле, и [еще] верхнюю одежду; из этих одеяний исподнее, что на теле, называют хитоном, а верхнюю одежду — плащом. Впрочем, великий евангелист Иоанн посредством [Святого] Духа таинственно преподавал [здесь] в историческом повествовании неизреченную тайну [духовного] созерцания, чтобы с помощью повествуемого возвести наш ум к истине умопостигаемого. Целиком сотканный сверху хитон Спасителя, который не растерзали распинатели, хотя им и позволили это сделать, есть взаимная и непространственная связь и сплетение добродетелей — сей приличествующий покров для Слова, [сотканный] совместно [всеми] нами, или же благодать нового по Христу человека, сплетенная свыше Духом. Верхняя же одежда есть чувственный мир, разделяемый четырьмя стихиями; его, как четыре одежды, делят распинающие духовно в нас Господа. Итак, бесы делят себе по частям видимую тварь, [состоящую из] четырех стихий, приуготовляя нас зреть [ее только] чувством для возбуждения страсти, не ведая содержащихся в ней божественных логосов². Что же касается до хитона добродетелей, то хотя [бесы] и совлекают его с нас вследствие неделания [нами] добра, однако они не могут [нас] убедить в том, что добродетель есть зло.

Поэтому не будем делать поводом для своего корыстолюбия пять одежд Спасителя, но познаем, каково в данном случае намерение Писания, и как в нас, при нашем нерадении к добру, распинается Господь, и как Он обнажается в силу нашего неделания добра, а бесы для служения через нас страстям делят, словно одежды [Его], тварь Его. [Познав всё это], станем незыблемыми стра-

жами дарованных нам от Бога благ; будем с внутренним благородством созерцать тварь только для прославления Его и будем, через прилежание к добрым делам, сохранять в неприкосновенности хитон Слова ведения — я подразумеваю добродетели³.

Если же, помимо сказанного, вы пожелаете понимать под сверху сотканным хитоном мир бестелесных и умопостигаемых сущностей, а под верхней одеждой, которую Писание разделило на четыре части, как на стихии, мыслить природу, то вы не погрешите против истины. Из этих двух миров тело [бесы] разрушили тлением, получив силу против нас в преступлении закона заповеди, но душу, как сродную горнему миру, они не растерзали⁴.

ВОПРОС V

Что такое *проклятая в делах Адама земля*, согласно возвышенному умозрению, и что значит — *есть ее в печали*? Что означают после слов *терния и волчцы возрастит тебе слова: траву сельную*? И, наконец, что значит: *в поте лица своего есть хлеб свой* (Быт. 3:17-19)? Ведь никогда не видно, чтобы человек ел землю или траву; равным образом, вкушающие хлеб [никогда] не едят его, в буквальном смысле слова¹, в поте лица.

ОТВЕТ. *Земля, проклятая в делах Адама*, есть плоть Адама, вследствие дел его², то есть страстей оземлянившегося ума³, всегда подвергаемая проклятию в виде бесплодия добродетелей — этих дел Божих. Эту плоть и вкушает со многим страданием и печалью Адам, наслаждаясь лишь малым от нее удовольствием. А за такое тленное наслаждение эта плоть и взращивает для него заботы и попечения, подобно «терниям», и великие искушения и опасности, подобно «волчцам» болезненно жалающие его со всех сторон, — и в разуме, и в яростном [начале], и в [начале] желающем⁴, так что едва может добыть и вкусить, то есть получить, здоровье и благосостояние плоти, словно увядшую траву, а затем, после многого круговращения ужасных [страданий], в поте лица, то есть в тяжелом труде бесполезного рассмотрения чувственного бытия в чувственном [опыте], иметь, подобно хлебу, основание для устроения здешней жизни либо путем ремесла, либо путем какой-нибудь иной придуманной для [поддержания] жизни изощренности.

Или⁵ лучше: «земля» есть сердце Адама, принявшее за преступление [заповеди] «проклятие» — лишение небесных благ. Эту землю во многих скорбях по деятельному любомудрию вкушает [человек], очищая ее от «проклятия» совести — постыдных дел. А затем, очищая разумом произрастающие в ней подобно «терниям» размышления о происхождении телесного бытия и, подобно «волчцам», сухие⁶ рассуждения о промысле и суде касательно нетелес-

ных [сущностей], он вкушает, как «траву», духовным образом созерцание. И так, словно «в поте лица», путем умелого навыка в ведении, [человек] вкушает нетленный Хлеб богословия, который только один и является подлинно животворным и сохраняет в нетлении бытие вкушающих⁷. Итак, вкушаемая «земля» в хорошем смысле есть очищение сердца через [духовное] делание, «трава» же — знание тварных [существ, достигаемое] в естественном созерцании, а «хлеб» — истинное тайноводство по богословию.

ВОПРОС VI

Если, согласно святому Иоанну, *рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить* (1 Ин. 3:9), а рожденный от воды и Духа (Ин. 3:5) — рожден от Бога, то как мы, рожденные от Бога через [святое] крещение, можем согрешать?

ОТВЕТ. Двояк¹ образ нашего рождения от Бога: один дает рождаемым [постоянно] присутствующую благодать усыновления в состоянии возможности, другой же — приводит всю эту благодать в состояние действительности и через нее преобразует нравственно² всё произволение рождаемого в отношении к рождающему Богу. Первый образ рождения содержит благодать в состоянии возможности³, в одной только вере, другой же — сверх веры, по действительному познанию⁴, осуществляет в познавшем божественное подобие Познанному. В ком созерцается первый образ рождения, в тех еще присутствует (если, конечно, они того пожелают) возможность грехопадения, потому что воля их не стала еще чистой от плотского пристрастия настолько, чтобы быть определенной Духом в самом действительном причастии познанным божественным тайнам. Ибо не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую [волю] преобразует для обожения. Причастный этому [обожению] в опытном познании не может уже отступать от того, что однажды реально было познано на деле⁵, и [прилепиться] к чему-либо другому помимо него и выдающему себя за него, подобно тому, как и глаз, однажды видевший солнце, не может ошибочно принять за него луну или какие-либо звезды на небе. А у тех, у кого Святой Дух, приняв при рождении всё их произволение, переместил [его] всецело от земли на небо и путем действительного и истинного познания претворил [их] ум в блаженных лучах Бога и Отца так, чтобы этот ум считался за другого бога⁶ и испытал по благодатному причастию то, чем является по сущности (а не испытывает) [Сам] Бог⁷, — у таких [людей] произволение явно стало

безгрешным по навыку в добродетели и ведении, ибо они не могут уже отречься от того, что действительно и опытным путем было ими познано. Итак, хотя мы и имеем *Дух усыновления* (Рим. 8:15), Который есть семя, воспроизводящее в рождаемых подобие Посеявшего его, но, поскольку не представляем Ему своей воли свободной от склонности и расположения [к греху], то поэтому и после рождения водою и Духом согрешаем по своему желанию. А если мы сознательно⁸ приготовили бы волю к принятию их, то есть воды и Духа, то тогда таинственная вода⁹ совершила бы очищение [нашей] совести через деятельное любомудрие и животворящий Дух произвел бы в нас непреложное совершенство через опытное ведение. Таким образом, каждому из нас, еще могущих согрешать, остается преисполниться желанием добровольно предоставить себя Духу.

ВОПРОС VII

Что значит: *Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом* (1 Петр. 4:6)? Как мертвые судятся по плоти?

ОТВЕТ. В [Священном] Писании есть обычай менять времена и поставлять одно вместо другого, будущее принимать за прошедшее и прошедшее за будущее, настоящее время употреблять вместо того, которое до или после него, — и это ясно для тех, кто искушен в Священном Писании. Некоторые говорят, что Писание называет «мертвыми» людей, скончавшихся до пришествия Христа, например бывших при потопе, во время столпотворения, в Содоме, Египте, а также и других, принявших в разные времена и различными способами многообразное возмездие и страшные беды божественных приговоров. Эти люди подверглись наказанию не столько за неведение Бога, сколько за обиды, причиненные друг другу. Им и была благовествуема, по словам [св. Петра], великая проповедь спасения — когда они уже были осуждены по человеку плотию, то есть восприняли, через жизнь во плоти, наказание за преступления друг против друга, — для того чтобы *жили по Богу духом*, то есть, будучи во аде, восприняли проповедь Боговедения, веруя во Спасителя, сошедшего во ад спасти мертвых. Итак, чтобы понять [это] место [Священного Писания], усвоим его так: на то и мертвым было благовествуемо, осужденным по человеку плотию, чтобы жили они по Богу духом.

Или, быть может, [Священное Писание] прикровенно называет «мертвыми» тех, кто *носит в теле мертвость Господа Иисуса* (2 Кор. 4:10) и кому поистине, благодаря делам их, даровано божественное Евангелие (ибо Евангелие устанавливает отречение от плотской жизни и исповедание духовной); тех, кто всегда умирает по человеку, то есть для человеческой жизни во плоти и по веку сему, живет же по Богу одним только духом, подобно божест-

венному Апостолу (Гал. 2:20, 5:25) и его сотрудникам, живущим не собственной жизнью, но имеющим только живущего в них Христа. Так судятся плотию в веке сем мертвые Бога ради, подвергаясь многим скорбям, мукам и невзгодам и с радостью перенося преследования и тысячи видов искушений.

ВОПРОС VIII

Поскольку святой Иоанн говорит, что *Бог есть свет* (1 Ин. 1:5), и спустя еще немного: *если же ходим во свете, подобно как Он во свете* (1 Ин. 1:7), то каким образом Один и Тот же и называется [светом], и находится во свете, как иной в ином?

ОТВЕТ. Бог, будучи истинно по сущности Светом, становится подлинно светом в тех, кто ходит в Нем путем добродетелей. Как все святые — это «свет по причастию» — через боголюбие оказываются в Свете по сущности, так и Свет по сущности становится через человеколюбие [Свое] светом «в свете по причастию». И если мы по добродетели и ведению находимся в Боге, как в Свете, то и Сам Бог пребывает в нас, как Свет во свете. Ибо Бог, будучи Светом по естеству, проявляется в свете по подражанию, как Первообраз в образе. Или лучше: Свет есть Бог и Отец, [пребывающий] в Свете, то есть в Сыне и Святом Духе, существуя не как иной, иной и иной Свет, но как Единый и Тот же самый по сущности, а по образу бытия — Трисиянный¹.

ВОПРОС IX

В каком смысле еще говорит святой Иоанн: *Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем* (1 Ин. 3:2)? Если еще не открылось, что будем, то почему святой Павел говорит: *Нам Бог открыл это Духом [Своим]; ибо Дух всё проникает, и глубины Божии* (1 Кор. 2:10)? Разве и он любомуудрствует тождественным образом о том, «что мы будем»?

ОТВЕТ. Святой Евангелист Иоанн говорит, что он не знает образ будущего обожения тех, которые стали здесь чадами Божиими через [совершение] добродетелей по вере, потому что не явилась еще видимо самосушная наличность будущих благ¹. *Ибо здесь мы ходим верою, а не видением* (2 Кор. 5:7)². Святой же Павел говорит о том, что по откровению он постиг божественную цель относительно будущих благ, но не [говорит] о том, что познал сам образ обожения, соответствующий [этой] божественной цели. Поэтому, ясно толкуя самого себя, он и говорит: *стремлюсь к цели, к почести высшего звания* (Флп. 3:14), конечно, желая познать на опыте образ действительного исполнения Божиего и цель обоживающей достойных Силы, познанную им здесь через откровение. Итак, при кажущейся дисгармонии в учении вполне созвучны и единодушны друг с другом [оба Апостола], как движимые одним и тем же Духом. Ибо один исповедует неведение образа будущего благодатного обожения, а другой величественно истолковывает [божественную] цель [его]. А что именно такого образа мыслей придерживался великий Апостол, этому он сам является свидетелем, через все свои божественные слова: то говоря, что упразднится всякое знание и пророчество (1 Кор. 13:8), то высказываясь, что *не почитает себя достигшим* (Флп. 3:13), то — что видит будущее *как бы сквозь тусклое стекло, гадательно* и что будет время, когда он *лицем к лицу* (1 Кор. 13:12) вкусит великой и премысленной благодати чаемых [благ], то исповедуя, что *от-*

части знает и отчасти пророчествует (1 Кор. 13:9), то ясно из-рекая, что он должен познать, как и сам он познан (1 Кор. 13:12), как не познавший еще того, что будет познано. И, короче говоря, слова Апостола: *Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится* (1 Кор. 1:10), представляются мне тождественными [словам] Богослова: *еще не открылось, что будем* (1 Ин. 3:2).

ВОПРОС X

Если боящийся не совершен в любви (1 Ин. 4:18), то почему нет лишения боящимся Его (Пс. 33:10)? Если нет лишения, то ясно, что [боящийся] совершенен. Каким же образом боящийся не совершенен?

ОТВЕТ. Прекрасное благочиние Божественных Писаний, определяя по спасительному законоположению Духа степени тех, кто от внешней множественности страстей направляется к Божественному Единству, называет «боящимися» вводимых [в благочестие] и пребывающих еще в преддверии божественного храма добродетелей; стяжавших же соответствующий навык в добродетельных помыслах и нравах¹ обычно называет «преуспевающими»; а достигших уже умозрительным путем самой вершины проявляющейся в добродетелях Истины нарицает «совершенными»². Итак, ни боящийся Господа, всецело отвратившийся от ветхого жития в тлении страстей и из страха [Божия] предавший всё свое душевное расположение божественным повелениям, не лишен ни одного из благ, причисляющихся вводимым [в благочестие], хотя он еще не приобрел навыка в добродетелях и не сделался причастником мудрости, проповедуемой *между совершенными* (1 Кор. 2:6); ни преуспевающий не лишен ни одного из благ, относящихся к его степени, хотя он и не стяжал еще самого ведения божественных [тайн], отличающего совершенных.

Опять же те, которые мужественно проходят деятельное любомудрие, как не освободившие еще душу от страха и памятования о будущих божественных наказаниях, пусть будут признаваемы нами за «боящихся», которые, согласно блаженному Давиду, нисколько не лишены того, что необходимо для борьбы за истину с супротивной силой, хотя им и не хватает дарованных свыше и распространяющихся в уме таинственных созерцаний, [свойственных] совершенным. А удостоившиеся уже мистическим образом созерцательного богословия, очистившие ум от всякого материального

представления и носящие безукоризненный образ и подобие божественной красоты пусть будут для нас «возлюбленными».

Итак, согласно блаженному Давиду, боящимся (как «боящимся») несть лишения³, хотя «боящийся» и не обладает полнотой и совершенством непосредственного единения со Словом, наравне с «любящими» Господа. Ибо *каждый в своем порядке* (1 Кор. 15:23) и в определенной для него обители имеет совершенство, хотя один по сравнению с другим и бывает более возвышенным по качеству или количеству духовного возмужания.

Поскольку же страх бывает двояким, по написанному: *бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне* (Мф. 10:28), и: *страх Господень чист, пребываяй в век века* (Пс. 18:10), и: *велий и страшен есть над всеми окрестными Его* (Пс. 88:8), то должно исследовать, как *любовь изгоняет страх* (1 Ин. 4:18), если он *пребываяй в век века*, а также как Бог пребудет в беспредельные века страшным для всех, кто окрест Его?

Или лучше: поскольку страх, как я сказал, бывает двояким, один — чистым, другой — нечистым, то, значит, тот страх, который, будучи нечистым, возникает при проступках и в ожидании наказания, имеет причиной своего происхождения грех, а поэтому не пребудет всегда, уничтожаемый вместе с грехом через покаяние; чистый же страх, всегда возникающий независимо от памятования при проступках, не уничтожается никогда. Потому что он каким-то сущностным образом был внедрен Богом в тварь, делая явной для всех естественную досточтимость Его превосходства, превышающего всякое царство и силу. Поэтому тот, кто не боится Бога как Судью и не благоговеет пред Ним по причине преизбыточествующего превосходства [Его] беспредельной силы, справедливо не имеет лишения, будучи совершенным в любви, хотя и с благоговейным страхом и подобающим преклонением любит Бога. Такой человек стяжал страх, пребывающий в век века, и ему несть лишения ни в чем.

Таким образом, созвучны друг с другом пророк и Евангелист: один, говоря, что несть лишения боящимся Господа чистым страхом, а другой — что боящийся Его как Судью вследствие загрязненной совести не совершенен в любви. Согласно такому пониманию, Бог является страшным для всех, кто окрест Его, как бы

примешивая страх к любви у тех, кто любит Его и окажется окрест Его. Ибо любви самой по себе, без страха, присуще становиться презрением, как то часто бывает, если близость, естественно рождаемая ею, не сдерживается уздой страха.

Если угодно, исследуем и что значит *окрест Его* (Пс. 88:8). Окружаемый имеет окружающих его. Поскольку же Господь имеет окружающих [Его], то под «находящимися позади» будем подразумевать тех, которые путем заповедей и в соответствии с деятельной добродетелью безупречно пошли за Господом Богом; под «находящимися слева» — успешно осуществляющих естественное созерцание в духе с помощью благочестивого постижения судов [Божих], ибо Книга Притчей Соломоновых говорит о мудрости: *В шуйце же ея богатство и слава* (Притч. 3:16); под «находящимися справа» — тех, кто воспринял чистое от чувственного мечтания и нематериальное ведение умопостигаемых [существ], ибо *лета жизни в деснице ея* (там же); под «находящимися спереди» — тех, кто в силу преизбыточествующего и духовно-страстного влечения к божественной Красоте удостоился наслаждения [созерцать Бога] лицом к лицу.

Если же в этом выражении содержится другой, более возвышенный и глубокий смысл, то он доступен вам и подобным вам божественным мужам.

ВОПРОС XI

Что такое «начало»¹ не соблюдавших его ангелов и что — жилище, которое они оставили? Каковы «вечные узы» и что такое «мрак», под которым они соблюдаются? Что потерпят они на суде великого дня (Иуд. 1:6)?

ОТВЕТ. Точное разумение этого будет соблюдено только теми, кто равен Апостолам по пониманию, кто непосредственно научен Словом [Божием] неложному ведению сущих и [постижению] благого и праведного пути премудрого Промысла о сущем, так как они не имеют в уме [своем] никакого препятствующего средостения между собой и Словом.

Что же касается меня — низменного и имеющего много препятствий для прихождения ко мне Слова, — то, думается, «начало» не соблюдавших его Ангелов есть логос², в соответствии с которым они были созданы, или данная им по благодати естественная власть к обожению, или же чин стояния их по достоинству благодати. «Жилище» [их] есть или небо, или премудрость, [достигаемая] по природному свойству премысленных благ, для обитания в которой они были созданы, — ибо иногда Писание называет и премудрость домом (Притч. 9:1), — или же попечение³ пренепорочного Божества, охраняющее дарованные им естественные и приобретенные блага, которое они, взбунтовавшись, потеряли. А «вечные узы» есть совершенная и постоянная неподвижность их относительно блага, [осуществляемая] добровольно⁴, в силу которой они никоим образом и никогда не наслаждаются божественным покоем; или же — промыслительная сила Божия, сдерживающая ради нашего спасения их неистовство против нас и не попускающая их злобе строить западни нам. «Мрак» же есть совершенное и всецелое неведение Божественной благодати, сплошь проникнувшись которым по произволению⁵, они лишились блаженного и всесветлого даяния чистого света, расточив дарованную им по природе умную силу на не-сущее. А что претерпят они в страшный день су-

да, знает один *праведный Судия* (2 Тим. 4:8), назначающий каждому по достоинству праведное воздаяние, определяющий соразмерный злу вид осуждения и праведно выносящий на бесконечные веки подобающий приговор Своими благими повелениями.

ВОПРОС XII

Что такое *одежда, которая осквернена плотию* (Иуд. 1:23)?

ОТВЕТ. Она есть жизнь, запятнанная многими прегрешениями плотских страстей. Ведь каждый человек своей одеждой являет обычно образ жизни, которую он ведет: есть ли он [человек] праведный или неправедный, ибо первый имеет одежду чистую — добродетельное житие, а второй стяжает жизнь, оскверненную злыми делами.

Или лучше: *одежда, которая осквернена плотию*, есть внутреннее настроение и расположение, формирующее душу, сообразно [лукавой] совести, памятованием дурных движений и действий плоти. Видя это настроение и расположение, постоянно облачающее ее, словно одежды, душа наполняется зловонием страстей. Ибо как от Духа через разумное сплетение в единую ткань [различных] добродетелей получается риза нетления для души, облекшись в которую она становится прекрасной и славной, так и от плоти при неразумном сплетении страстей друг с другом получается какая-то риза нечистая и оскверненная, являющая собою вульгарность души¹ и придающая ей иной вид и образ вместо божественного.

ВОПРОС XIII

Что значит: *Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы* (Рим. 1:20)? Что такое невидимое Бога, и каковы вечная сила и Божество Его?

ОТВЕТ. Логосы сущих, прежде веков предуготовленные в Боге, как ведает [только] Он Сам, обычно именуются у божественных мужей также благими произволениями Божиими¹; и они, хотя и невидимы, мысленно созерцаются² [нами через рассматривание] творений. Ибо все творения Божии, с должным искусством умозрительно созерцаемые нами сообразно естеству, сокровенно возвещают нам те логосы, в соответствии с которыми они получили бытие, и вместе с собой обнаруживают в каждом творении цель Божественного [Промысла]. Поэтому *небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь* (Пс. 18:2). А *вечная сила [Его] и Божество* есть Промысел [Божий], объемлющий [все] сущие, и Его обожествляющее опекаемых действие.

Или, быть может, «невидимое Бога» есть ничто иное, как вечная сила Его и Божество, имеющие своими громкими глашатаями величественные великолетия тварного мира. Ибо, как исходя из сущих [вещей]³, мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог, так и исходя из сущностного различия видов сущих, мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности Премудрости, лежащей в основе⁴ сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих мы познаём врожденную Ему по сущности Жизнь, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. И, таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе⁵. Ибо Слово, как единосущное, есть вечная Сила Божия, а единосущный Дух Святой — вечное Божество.

Поэтому прокляты те, которые не научились постигать⁶ из созерцания сущих Причину их и природные свойства этой Причи-

ны⁷, то есть Силу и Божество. Ибо тварь взывает своими делами и как бы возвещает тем, кто обладает духовным слухом, собственную Причину, троично воспеваемую, то есть Бога и Отца, и неизреченную Его Силу и Божество, то есть Единородное Слово и Духа Святого. Это и есть «невидимое Бога», мысленно созерцаемое от создания мира.

ВОПРОС XIV

Что значит: *И поклонялись и служили твари вместо Творца* (Рим. 1:25)? Что такое почитание и что — служение?

ОТВЕТ. Почитание есть поклонение Божеству с верою, а служение есть попечение [о Боге] делами. Вот это почитание, то есть веру, люди перенесли на тварь и стали поклоняться ей вместо Творца, веруя бесам, служа им и принося попечение дурными делами [своими]. Мы же, почитая Бога верой в Него, поспешим принести Ему и чистое служение — доведенное до совершенства житие [наше].

ВОПРОС XV

Что значит: *Нетленный бо Твой Дух есть во всех. Темже заблуждающих помалу обличаеши* (Прем. 12:1)? Если [Св. Писание] говорит о Святом Духе, то как же в неразумное сердце *не внидет премудрость, ниже обитает в телеси повиннем греху* (Прем. 1:4)? Мы взяли это на заметку, потому что [прежде] просто говорится, [будто Дух есть] «во всех».

ОТВЕТ. Святой Дух присутствует в каждом из сущих, особенно в тех, кто каким-либо образом причастен Слову². Ибо Он, будучи Богом и Духом Божиим, содержит в Себе ведение о каждом³, промыслительно проникает во всех, насколько это возможно, возбуждает в каждом естественный разум, через который приводит в сознание греховности соделанного вопреки закону природы всякого, кто способен [это] чувствовать и обладает здравым произволением для восприятия правильных естественных помыслов. И в самом деле, даже среди крайне грубых варваров и кочевников мы находим многих, усвоивших себе высокое нравственное благородство⁴ и отвергших издревле господствовавшие у них зверские законы.

Стало быть, во всех [людях] вообще присутствует подобным образом Святой Дух. А в частности же и соответственно иному рассуждению, [Он] есть и во всех, [живущих] по закону, как Законодатель и Предвозвеститель будущих таинств⁵, возбуждая в них осознание преступления заповедей и знание предвозвещенного относительно Христа совершенства. Отсюда и среди них мы находим многих, которые, оставив ветхое и заключающееся в тенях служение, ревностно обратились к новому и таинственному.

Помимо указанных способов действия, [Святой Дух] есть и во всех, унаследовавших через веру подлинно божественное и обожествляющее имя Христово⁶, не только как сохраняющий и промыслительно возбуждающий естественный разум, не только как

обнаруживающий нарушение и соблюдение заповедей, но и как творящий дарованное по благодати через веру усыновление. Ибо как Производитель премудрости Он существует только в тех, кто чист душой и телом благодаря строго подвижническому исполнению заповедей, — с ними [Святой Дух] общается как со своими посредством простого и нематериального ведения и чистыми умозрениями о неизреченном формирует ум их для обожения.

Итак, [Святой Дух] пребывает вообще во всех, поскольку всех содержит, [о всех] промышляет и [во всех] возбуждает естественные семена [добра]. А в частности, [Он пребывает] во всех, кто под законом, поскольку обличает нарушение заповедей и просвещает пророческим обетованием относительно Христа; во всех же, [живущих] по Христу, [Он пребывает], помимо сказанного, еще и как Усыновитель. А как Производитель премудрости [Он не пребывает] вообще ни в одном из названных, кроме только обладающих духовным разумением и сделавших себя, благодаря божественной жизни, достойными Его обожествляющего обитания. Ибо всякий не творящий божественных волений, даже если он и является верующим, имеет бессмысленное сердце, как притон лукавых помыслов, а тело [его] обременено грехами, как постоянно одержимое сквернами страстей.

ВОПРОС XVI

Что такое «литой телец», и почему о тельце говорится в единственном числе, а в словах: *Сии бози твои, Израилю* (Исх. 32:4) употребляется множественное число? И что значит стереть и рассыпать по воде (Исх. 32:20)? И что такое серьги и другие украшения (Исх. 32:2-3)?

ОТВЕТ. Ум, выходящий подобно Израилю из Египта греха и содержащий в себе выходящее вместе с ним из греховного блуждания¹ чувственное мечтание, словно изваяние зла запечатлевшееся в мысли, — такой ум, поддавшись немного нерадению, лишается разумной способности различения и, как в древности Израиль Моисея, воздвигает себе подобное тельцу состояние неразумия², являющееся матерью всех страстей. [Для этого употребляются], словно серьги, логосы, которые он постигает естественным образом относительно богословия, исходя из благочестивого размышления о сущих; словно ожерелья, богоприличные мнения о сущих, происшедшие из естественного созерцания; словно запястья на руках, естественные осуществления добродетелей соответственно деятельному любомудрию. [И всё это] он сплавляет в печи, то есть в огненном кипении страстного расположения чувств и похоти, и, сообразно с подлежащим в мысли мечтанием и образом зла, деятельно осуществляет грех этого [расположения], всегда рассеивающегося и вместе с собой рассеивающего совершающий грех ум, а также отсекающего его от единичной тождественности в истине и разделяющего его во множественных и дряблых мечтаниях и мнениях о несущих [вещах]. Такое неразумное состояние стирает и рассыпает по воде пришествие божественного Слова, которое тонкостью созерцания раздробляет дебелисть мысли, [тяготеющей] к чувству в явленности страстей³, ясно различает превращение друг в друга и слияние естественных сил [души], происшедшее в результате страсти, и снова возводит их к собственному началу ведения. Так, думается мне, [следует понимать] «рассыпать по воде».

Итак, [наше предшествующее] рассуждение сжато изложило весь смысл того, о чем повествуется в данном месте. И для того чтобы яснее стало это место, рассмотрим, если угодно, каждую его часть в отдельности.

Литой телец есть взаимное смешение и слияние естественных сил [души], или, скорее, — страстное и неразумное сочетание их, которое имеет своим результатом неразумную деятельность противоестественных страстей. [Этот] телец «один», потому что одно устойчивое состояние зла, которое рассеивается на многие виды зла. «Телец» же — в виду выносливости, трудолюбия, причастности к возделыванию земли, а особенно способности легкого усваивания и восприимчивости, как при жвачке, порочного расположения к страстям. А «литой» — потому что приводится в действие и исполняется страстное состояние порочного мечтания, до того пребывавшее в мысли в качестве образного представления. Слова же: «Сии бози твои, Израилю» сказаны во множественном числе потому, что зло по природе [своей] является способным к рассеиванию, неустойчивым, многообразным и разделяющим. Если добру по природе свойственно быть соединяющим разделенное и объемлющим [его], то злу, очевидно, свойственно разделять соединенное и разрушать [его].

А «серьги» суть истины богословия⁴, естественным образом существующие в уме и [возникающие] из благочестивого размышления о сущих соответственно естественному созерцанию; «запастья» же — осуществление добродетелей согласно [духовному] деланию. Или же: «серьги» есть врожденный разум, ибо ухо — символ разума⁵, «ожерелья» — яростное начало [души]⁶, ибо выя есть образ величавости и тирании; «запастья» же на руках — желательное начало [души], обнаруживающееся в любострастном деянии. Ум, бросая в огонь страстей всё это, в указанном для каждой вещи смысле, образует неразумное и бессмысленное состояние неведения, мать всех зол. А «стирает» он это неведение тогда, когда, рассмотрев мыслью [привлекательную] для чувства дебелость страсти, выделяет отдельные части, входящие в ее состав, и возводит каждую к своему началу. И таким образом ум «рассыпает их по воде», то есть по ведению истины разделяет и удаляет друг от друга то, что сплелось воедино в порочном сочетании.

К примеру сказать, всякая страсть непременно образовывается из сочетания чего-либо чувственного, чувства и естественной способности, то есть яростного начала [души], желательного начала [ее] и разума, отклонившегося от того, что свойственно ему по природе. Если же ум, рассмотрев результат подобного сочетания чувственного, чувства и соответствующей естественной способности, сможет, разделив каждую из этих [составных частей], возвести их к собственному естественному логосу и подвергнуть созерцанию чувственный предмет сам по себе, вне связи его с чувством, и чувство рассмотреть независимо от сродства с чувственным предметом; если он сможет рассмотреть желание или какую-либо другую естественную способность вне страстной склонности их к чувству или чувственному предмету, что становится неким движением, подготавливающим рассмотрение [самой] страсти, — то тогда ум растирает и размельчает состав «тельца», то есть любой приключившейся страсти, и рассыпает [ее] по воде ведения, совершенно уничтожив и само простое мечтание о страстях через восстановление в свое естественное состояние составляющие их вещи. Постаемся и мы, растерев литого тельца в душе, уничтожить [его] так, чтобы в ней был один только неподдельный божественный образ, совсем не оскверненный чем-либо внешним.

Слова же: *И напои ею Моисей сыны Израилевы* (Исх. 32:20) обозначают способ учения, уничтожающего страсти⁷, преподаваемый учителями учащимся.

ВОПРОС XVII

Если Бог послал в Египет Моисея, то по какой причине Ангел Божий искал убить посланного Богом, и убил бы, если бы жена не поспешила обрезать сына, и [только] благодаря ей было остановлено стремление Ангела (Исх. 4:24-25)? И если необходимо было обрезание сына, то почему Бог, прежде чем послать Моисея, не повелел ему с кротостью обрезать сына? Почему, наконец, если и был допущен им проступок, добрый Ангел не наставил того, кто был послан Богом на такое служение?

ОТВЕТ. Кто со страхом Божиим исследует смысл загадочных мест Священного Писания и ради одной только божественной славы снимает, как покрывало, с Духа букву, тот, по слову Премудрости, обрящет все права (Притч. 8:9), потому что не встретит никакого препятствия в безупречном движении мысли к божественному. Итак, историю, уже исполнившуюся во времена Моисея, мы опустим; духовный же смысл истории рассмотрим умными очами, ибо он постоянно повторяется в действительности и в силу этого выступает с еще большей силой¹.

Стало быть пустыня, из которой посылается Моисей в Египет, чтобы вывести сынов Израиля, есть либо человеческое естество, либо мир сей, либо состояние, лишненное страсти. В таком состоянии и в этом мире ум, обучившись ведению через созерцание сущих, получает от Бога в глубинах сердца сокровенное и таинственное полномочие — вывести из Египта, то есть из плоти и чувства, как израильтян, божественное умозрение о сущих, бессмысленно трудящееся над глиной, то есть над страстями плоти. Ум, облеченный доверием на такое божественное служение, вместе с мудростью, соединенной с ним по ведению наподобие супруги, и с рожденным от нее благородным нравом и помыслом благочестивого образа жизни, непременно следует путем добродетелей. Этот путь не допускает никакого стояния на месте у шествующих по нему, но [требует] постоянного и стремительного движения тех,

кто имеет целью души *почесть высшего звания* (Флп. 3:14), поскольку остановка в добродетели есть начало порока². Ибо ум со страстью увлекшись каким-либо из материальных предметов, лежавших по обоим сторонам пути, делает [в подобном случае] даже и всецело обрезанный нрав и помысел благочестивого образа жизни необрезанным и гнусным.

Вот почему он вскоре и усматривает, как Ангела, обличающий его внутренний голос³ совести, угрожающий ему смертью⁴ и свидетельствующий, что причиной угрозы является остановка на [пути] добродетели, доставляющая помыслу необрезание. Его приводит в смущение сожительница ума — мудрость, обрезая, подобно Сепфоре, камнем, то есть словом веры, появившееся у сына, то есть помысла, материальное мечтание⁵ и иссушая всякую мысль о чувственной жизни. Ибо [Священное Писание] гласит: *Ста кровь обрезания сына* (Исх. 4:25)⁶, то есть прекратилась страстная жизнь, мечтание и движение, после того как оскверненный помысел был очищен по вере мудростью. После этого очищения успокаивается внутренний голос, словно некий Ангел, через совесть бичующий согрешающий ум и порицающий всякое его помышление, движущееся вопреки надлежащему. Ведь поистине путь добродетелей наполнен многими святыми Ангелами, то есть логосами и способами, производящими всякий вид добродетели, а также Ангелами, невидимо содействующими нам к добру и возбуждающими в нас подобные внутренние голоса.

Итак, прекрасно и величественно слово Священного Писания, всегда предлагающее вместо повествуемого умпостигаемое⁷ тем, кто стяжал здравые очи души, и при этом это слово не содержит никакого наговора ни на Бога, ни на святых Ангелов Его. Ибо Моисей, посланный Богом, не имел, согласно умпостигаемому смыслу Писания, необрезанного сына, или помысла, поскольку в противном случае [Бог] сначала приказал бы совершить обрезание, [а потом бы послал]. И божественный Ангел не был жестоким, сообщая Моисею об угрожающей ему смерти за ошибочно совершенную им остановку на пути добродетели, ибо эту смерть обусловила [приключившаяся с ним] вялость на таковом пути.

Конечно, и вы, рассмотрев более внимательно повествование, бесспорно обнаружите, что не в начале, не в середине и не в конце

пути встретил Ангел [Моисея], угрожая [ему] смертью за тайно вкравшуюся в мысль страсть, так что если бы он не остановился в пути и не прервал путешествия, то не подвергся бы обличению и не принял бы через Ангела грозное негодование за необрезание сына.

Так будем же умолять Бога, если только мы действительно находимся на пути заповедей, чтобы при всяком нашем преступлении Он не переставал посылать, как некоего Ангела, внутренний голос совести, возвещающий смерть за это преступление, дабы мы, овладев чувствами, научились при помощи врожденной рассудительности отсекаать, словно необрезание, подкравшуюся к нам тайно на жизненном пути нечистоту страстей.

ВОПРОС XVIII

Если, по Апостолу, *исполнители закона оправданы будут* (Рим. 2:13), то почему он говорит еще и так: *оправдывающие себя законом... отпали от благодати* (Гал. 5:4)?

ОТВЕТ. Не вообще исполнители закона будут оправданы, а [исполнители] закона духовного и понимаемого духовно; исполняя духовный закон *по внутреннему человеку* (Рим. 7:22) в духе, они будут оправданы, не отпадая от благодати, благодаря сошествию Слова в глубину души вследствие [ее] очищения. Служащие же телесно зримой стороне закона, конечно, отпадают от божественной благодати, не ведая очищающего ум от всякой скверны совершенства духовного закона в благодати и конца [его] — Христа (Рим. 10:4).

ВОПРОС XIX

Что значит: *Те, которые не имея закона согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся* (Рим. 2:12)? И как же [Апостол] опять говорит: *Когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков чрез Иисуса Христа* (Рим. 2:16)? Если же они через закон осудятся, то почему говорится, что через Иисуса Христа?

ОТВЕТ. Слово Божие Иисус Христос, как Создатель всего, является также и Творцом естественного закона. А как Промыслитель и Законодатель, Он, несомненно, является Подателем и писанного, и духовного, то есть благодатного закона'. *Конец закона — Христос* (Рим. 10:4): [подразумевается], очевидно, [конец] закона писанного, постигаемого духовно. Если же ко Христу, как Создателю, Промыслителю, Законодателю и Умилостивителю, возводятся и естественный, и писанный, и благодатный закон, то истину говорит божественный Апостол, утверждая, что Бог будет судить тайные дела человеков по благовествованию Его, то есть как Он благовестил через Иисуса Христа, Единородное и собственное по сущности Слово [Свое], проникающее во всех, и одних обличая, других подобающим образом принимая и уделяя достойное тем, кто живет по естеству, закону и благодати, через присущее Ему по сущности Единородное и Неизреченное Слово. Ибо Слово Божие есть Творец всякого естества, закона, установления и чина, и Судия всех, кто под естеством, законом, установлением и чином, ибо без устанавливающего Слова не бывает закона. Итак, судится ли кто в законе, во Христе судим будет, или вне закона опять же в Нем судим будет. Ведь Слово, как Создатель, есть начало, середина и конец всех сущих, умопостигаемых и глаголемых.

Что означает неразумно, как то представляется на внешний взгляд, иссушенная смоковница, упоминаемая в Евангелии (Мф. 21:18-21; Мк. 11:12-14)? Что за неумеренность голода, не во время ищущего плода? И к чему проклятие бесчувственного предмета?

ОТВЕТ. Бог Слово, всё премудро устрояющий ради спасения людей, первоначально воспитывал природу [человеческую] через закон, содержащий преимущественно телесное служение, ибо она не могла принять истину без образных покровов¹, вследствие появившегося в ней неведения и отчуждения от Первообраза божественных вещей. Затем же Он, через Самого Себя став Человеком, явно пришел, восприняв плоть, обладающую мыслящей и разумной душой, и как Слово [Божие] направил естество [человеческое] к нематериальному и умообразному служению в духе, и, конечно, Он не желал, чтобы, в то время как Истина открылась в жизни, тень [Истины], образом которой служит смоковница, имела бы власть. Потому-то [Св. Писание] и гласит: *Возвращаясь из Вифании в Иерусалим* (Мф. 21:18; Мк. 11:12)², то есть после образного и теневого пришествия Своего, сокровенного в законе, [Бог Слово] снова приходит к естеству человеческому через плоть. Ибо так следует понимать слова: *Возвращаясь, увидел при дороге смоковницу, листья только имеющую* (Мф. 21:18; Мк. 11:13), то есть, разумеется, заключенное в тенях и образах телесное служение закона, лежащее, как на пути, на неустойчивом и мимолетном предании и состоящее из одних преходящих образов и установлений. Увидев это служение, подобно смоковнице обильно и затейливо украшенное, словно листьями, внешними покровами телесных соблюдениях закона, и не найдя плода, то есть правды, Он проклял его как не питающее Слово [Божие]. Более того, Он приказал, чтобы истина более не скрывалась под владычеством образов закона, — что и случилось, как показал ход вещей, когда со-

вершенно высохло законное велелепие, имевшее свое бытие только в одних внешних формах, и с ним угасла спесь иудеев³. Ибо было неразумным и неблаговременным, чтобы после того, как явно обнаружилась истина плодов правды, [служение закону] обманчиво возбуждало аппетит тех, кто совершает путь настоящей жизни, побуждая их оставить съедобное благоплодие Слова. Поэтому [Св. Писание] и гласит: *не время было собирания смокв* (Мк. 11:13), то есть время, в которое властвовал над естеством человеческим закон, не было [временем] плодов правды, но изображало, как тень⁴, плоды правды и как бы указывало на будущую спасительную для всех божественную и неизреченную благодать, не достигнув которой погиб через неверие ветхий народ. Ибо божественный Апостол говорит: *Израиль, искавший закона праведности*, то есть [закона, данного] в тени и образах, *не достиг до закона праведности* (Рим. 9:31), то есть [не достиг] совершенного [закона] в духе по Христу.

Или еще: поскольку скопище священников, книжников, законников и фарисеев, заболев тщеславием, полагало, будто путем выставления на показ измышленных нравов, якобы благочестиво усвоенных ими, вводит правду, вскармливая своим сомнением спесь, то это их сомнение Писание называет бесплодной смоковницей, красующейся одними только листьями. Ее, проклиная как бесплодную, иссушает [Господь], жаждущий спасения всех людей и алчущий их обожения, дабы они, вместо того чтобы считать себя праведными, предпочли быть таковыми, сняв с себя лицемерный хитон показной нравственности, и, как того желает Божественное Слово, непорочно стремились к добродетели и благочестиво проводили жизнь, скорее являя перед Богом внутреннее расположение души, чем перед людьми внешнюю благопристойность нравов.

Если же и среди нас, христиан, имеются некоторые, притворно показывающие благопристойность нравов без дел праведных, то будем ожидать, что Слово [Божие] как Человеколюбец, алча нашего спасения, иссушит семя зла в душе — сомнение, чтобы оно не приносило более плода тления — человекоугодничества.

Вот вам, по моим бедным силам, смысл повествования. Из данного объяснения видно, в каком смысле справедливо алчет Господь, [как] благоразумно проклиная смоковницу и благовременно

иссушает ее, препятствующую истине; будем ли разуметь под ней ветхое предание телесных образов по закону или фарисейское и наше нравственное сомнение.

ВОПРОС XXI

Что значит: *Совлек¹ начала и власти* (Кол. 2:15) и далее? Каким же образом [Господь], рожденный без греха, был целиком облечен ими?

ОТВЕТ. Богоначальное Слово, во всем подобное нам, кроме греха, непреложно облечшееся в наше естество и ставшее совершенным Человеком, имело [в Себе] первого Адама, который проявлялся в Нем как по образу происхождения², так и по образу рождения³. Поскольку первый человек, получив бытие от Бога и произойдя [от Него], по самому происхождению [своего] бытия был свободен от тления и греха, ибо они не были созданы вместе с ним, то когда он, преступив заповедь, согрешил, то вследствие этого и был осужден на рождение, возникшее через страсть и грех. А потому грех в [явившейся] из-за него страстности⁴ имел происхождение уже как бы по закону природы. В силу этой страстности никто не безгрешен, ибо [всякий] по природе подлежит закону рождения⁵, введенного по причине греха после [первоначального] происхождения.

Итак, через преступление [Адама] вошел в естество человеческое грех, а через грех — страстность по рождению. А так как вместе с этой страстностью рождения процветало через грех и первое преступление, то для естества [человеческого], неразрывно связанного по своей воле лукавыми узами, не было надежды на спасение. Ибо чем более оно усердствовало в укреплении себя через рождение, тем более оно связывало себя законом греха, обладая действенным преступлением вследствие страстности. Ведь держа в самой страстности, по причине естественно-принудительных обстоятельств, умножение греха, оно в силу [гнездящегося] в страстности родового греха подверглось воздействиям всех небесных сил, начал и властей, [проявлявшимся] через неестественные страсти⁶ и сокрытым в естественных страстях⁷; посредством них действовала всякая лукавая сила, по страстности естества побуж-

дая волю через естественные страсти [обратиться] к тлению неестественных страстей.

Стало быть, Единородный Сын Божий и Слово, став по человеколюбию [Своему] совершенным Человеком, чтобы избавить естество человеческое от этой лукавой безысходности, воспринял безгрешность по происхождению от первого устройства Адама и имел ее без нетления; а от рождения, введенного впоследствии⁸ грехом в естество⁹, воспринял одну только страстность, без греха. А поскольку, как я сказал, лукавые силы оказывали, по причине греха, на страстность Адамову [различные] воздействия, невидимо сокрытые в принудительном законе естества¹⁰, то они, разумеется, созерцая по причине плоти в Спасителе Боге естественную страстность Адама и полагая, будто и Господь, как простой человек, с принудительной необходимостью навлек на Себя закон естества, а не движется самоопределением¹¹ воли, напали на Него, надеясь убедить и внедрить в Его воображение посредством страстей естественных страсти неестественные¹², а тем самым сделать что-либо удобное им¹³. Он же при первом испытании [путем] искушений наслаждениями, позволив им поиграть своими кознями, совлек их с Себя и изверг из естества, [Сам] оставшись недоступным и недосыгаемым для них, конечно, нам, а не Себе, приписывая победу и преподнося, как Благий, всё достигнутое Им тем, ради кого Он стал Человеком. Ибо Сам Он, будучи Богом, Владыкой и свободным по естеству от всякой страсти, не нуждался в искушении, но [допустил] его для того, чтобы, приманив [к Себе] нашими искушениями¹⁴ лукавую силу, поразить ее [одним] соприкосновением [с Собою], умерщвляя ту, которая рассчитывала погубить Его, как в начале [погубила] Адама.

Так совлек Он с Себя при первом искушении напавшие [на Него] начала и власти, далеко прогнав их от естества [человеческого], исцелив страстность [его] в отношении к наслаждению и изгладив в Себе *рукописание* (Кол. 2:14) Адамово¹⁵, [состоящее] в добровольном согласии на страсти наслаждения; в силу этого *рукописания* человек, имея волю, склонную к наслаждению, даже молча возвещал делами лукавую деспотию над собой, из страха смерти не освобождая себя от ига наслаждения.

Итак, Господь, подвергнувшись первому искушению наслаж-

дениями¹⁶, истощил лукавые силы, начала и власти. Затем Он попускает им сделать второе нападение¹⁷ и причинить [Ему] другое испытание искушениями — через муку и страдания, — чтобы совершенно истощив в Себе пагубный яд их злобы, как то истощает огонь, полностью уничтожить [его] в естестве [человеческом] и совлечь с Себя во время крестной смерти начала и власти. Оставшись неодолимым для страданий и, более того, явившись страшным для смерти, [Господь] изгнал из естества [человеческого] страстность в отношении к боли, от которой малодушно убегала воля человека, в силу чего он постоянно и против желания был угнетаем страхом смерти, придерживаясь рабства наслаждения ради того, чтобы жить.

Стало быть, Господь совлек с Себя начала и власти при первом испытании искушениями в пустыне, исцелив страстность всего естества в отношении к наслаждению¹⁸. Он вновь совлек их с Себя и во время смерти, подобным же образом изгнав из естества страстность в отношении к боли, по человеколюбию Своему делая Себя ответственным за наше исправление и, более того, даже вмняя нам, как Благой, славу совершенного [Им]. А поскольку, подобно нам приняв страстность естества, за исключением греха, при помощи которой всякая лукавая и пагубная сила имела обыкновение производить свои действия, Он совлек их с Себя во время смерти, *восторжествовав над ними* (Кол. 2:15), когда они приступили к Нему для происков, и сделав их посмешищем на Кресте при исходе души, после того как они вообще ничего не нашли в его страстности чего-либо свойственного естеству¹⁹, хотя особенно ожидали найти [в Нем] что-нибудь человеческое в виду естественной страстности по плоти. Поэтому, разумеется, Он Своей силой и через [воспринятую] от нас святую Свою плоть, как через некий «начаток» (Кол. 1:18), освободил и всё естество человеческое от примешавшегося к нему по страстности зла, подчинив самой этой страстности естества царствовавшее некогда в ней, то есть в страстности, над естеством лукавое владычество²⁰.

Можно было бы и иначе, в более таинственном и возвышенном смысле, рассмотреть это место. Но в виду того, что неизреченнейшие [тайны] божественных догматов, как вы знаете, не должно выставять на показ²¹, запечатлев их в письменном виде²², удо-

вольствуемся сказанным, приводящим в смущение неугомонную мысль. А если Богу будет угодно удостоить нас зреть [это духовными] очами, то мы совместно внимательно исследуем апостольскую мысль.

ВОПРОС XXII

Если Бог явит в грядущих веках преизобильное богатство Свое (Ефес. 2:7), то каким образом [это произойдет] в [наставление] достигшим последних веков (1 Кор. 10:11)?

ОТВЕТ. Основавший бытие всякой твари, видимой и невидимой, единым мановением воли, прежде всех веков и самого происхождения тварного бытия неизречно имел о нем преблагий совет, состоящий в том¹, чтобы Самому Ему непреложно смешаться с естеством человеческим через истинное соединение по ипостаси² и с Собою неизменно соединить естество человеческое, так чтобы и Самому стать Человеком, как знает Сам, и человека сделать богом через соединение с Собою³. [Именно для этого] Он премудро разделил века, одни предназначив на осуществление того, чтобы Ему стать Человеком, а другие — на осуществление того, чтобы человека сделать богом.

Что касается веков, предопределенных на осуществление того, чтобы Он стал Человеком, то концы их достигли нас, поскольку божественное намерение получило реальное осуществление в Воплощении [Бога Слова]⁴. Рассматривая это согласно [Божиему] замыслу о веках, заключающемуся в том, чтобы Бог стал Человеком, и обращая свой взор на конец, [осуществившийся] через Воплощение Бога и Слова⁵, божественный Апостол говорит, что до нас достигли концы веков — не вообще мыслимых нами веков, но тех, разумеется, которые, будучи предназначены для осуществления таинства Воплощения, достигли собственного предела по намерению Божию.

Так как века, предопределенные по намерению [Божиему] для осуществления того, чтобы Бог стал Человеком, достигли в нас конца, когда Бог поистине осуществил и исполнил Свое совершенное Вочеловечивание, то нужно уже ожидать других веков, которые грядут для осуществления таинственного и неизреченного

обожения людей. В эти века Бог явит нам «преизобильное богатство» благодати Своей (Ефес. 2:7), осуществляя совершенным образом в достойных обожение. Ибо если Сам Он достиг в таинственном осуществлении Вочеловечивания, всячески, за исключением одного только греха, уподобившись нам и снизойдя *в преисподние места земли* (Ефес. 4:9), куда человека толкнула тирания греха, то, конечно, и в таинственном осуществлении обожения человека Он достигнет конца, когда всячески, за исключением только одного, разумеется, тождества с Собою по сущности, уподобит Себе человека⁶ и возведет его превыше всех небес, куда пребывающее там естеством величие благодати и призывает, по беспредельной благодати [своей], лежащего долу человека⁷. Таинственно научая этому, великий Апостол и говорит, что *в грядущих веках явится преизобильное в нас богатство благодати Божией* (Ефес. 2:7)⁸.

Итак, разделим и мы в мысли века и определим одни как относящиеся к таинству божественного Вочеловечивания, а другие — как относящиеся к благодати человеческого обожения; [тогда] мы найдем, что первые находятся уже при своем конце, а вторые еще не пришли. Короче говоря, одни из веков относятся к Божию снисхождению к людям, а другие — к восхождению людей к Богу. Так мысля, мы не будем спотыкаться о неясность божественных словес, считая, будто божественный Апостол в одном и том же допустил случайную ошибку.

Или лучше: поскольку начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих, есть Господь наш Иисус Христос, то, разумеется, достиг нас в возможности благодаря вере тот конец веков, который в действительности для каждого в отдельности наступит по благодати при обожении достойных⁹.

Или еще: поскольку внутренний смысл деятельности отличается от внутреннего смысла страдательного состояния, то божественный Апостол таинственно и мудро распределил их между прошедшими и будущими веками¹⁰. Действительно, века плоти, в которых мы ныне живем, — ведь Писание знает и временные века: *И утрудися в век, и жив будет до конца* (Пс. 48:9-10) — имеют своим свойством деятельность; века же духа, которые наступят после настоящей жизни, относятся к страдательному преображению [нас]. Поэтому, будучи здесь действующими, мы достигнем конца

веков, когда наша сила и действие достигнут предела в [своей способности] производить. В веках же грядущих, претерпевая по благодати преобразование к обожению, мы не действуем, а находимся в страдательном состоянии и не перестаем подвергаться обожению¹¹. Ибо тогда превышающее естество страдательное состояние не имеет никакого ограничительного предела¹² для божественного действия, направленного на испытывающих его. Ведь мы действуем до тех пор, пока обладаем по природе разумной и действенной силой, производящей добродетели, могущей вместить всякое ведение, которая способна неудержимо проходить через всякое умное естество сущих и познаваемых, оставляя позади себя века¹³. А страдательное состояние мы испытываем тогда, когда, пройдя полностью логосы того, что из не-сущего, мы неведомым образом достигаем Причины сущего и вместе с пройденным по природе успокаиваем и свои силы, становясь тем, что никоим образом не может быть делом естественной силы, потому что естество не приобрело силы, могущей объять превышеестественное. Ибо ничто тварное по природе [своей] не производит обожения, поскольку оно не в силах объять Бога. Одной только божественной благодати по природе свойственно соответственно [восприимчивости] сущих даровать обожение, просвещая естество превышеестественным Светом и делая его, по призыванию славы, превышающим собственные пределы.

Стало быть, достигли нас концы веков, поскольку мы почти что уже получили через благодать во Христе дар превышевечных и превышеестественных благ. Их отпечатлениями¹⁴ и предначертаниями являются образы [осуществления] добродетелей и логосы того, что доступно познанию по естеству, посредством которых Бог всегда благоволит становиться Человеком в достойных [людях]¹⁵. И блажен тот, кто мудро соделал в себе Бога Человеком и осуществил в себе такую тайну, страдательно делаясь по благодати богом, потому что он никогда не достигнет предела в том, чтобы всегда становиться таковым. Ибо Тот, Кто творит достойным эту благодать, будучи по сущности Безграничным, обладает безграничной и превышающей всякую безграничность силой, совершающей это [благодетельствие], которая никогда не достигнет конца вместе с тем, что происходит от нее, как это бывает у нас, но которая, нао-

борот, увеличивает свою мощь вместе с тем, что получает от нее бытие и не может без нее существовать. Поэтому и сказал [Апостол] о богатстве благодати¹⁸, что никогда не прекращается божественное и всесветлое расположение к нам благодати при преображении [нас] к обожению.

ВОПРОС XXIII

Если Давид царствовал над одним только Израилем по плоти, а Израиль по плоти отверг Царство Христово — почему оно и перешло к язычникам (Деян. 13:46), — то как сбудется речение Архангела: *И даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки* (Лк. 1:32-33)?

ОТВЕТ. Это трудное место, как кажется мне, имеет вполне ясное и понятное объяснение. Ибо *если не все те Израильтяне, которые от Израиля, и не все дети Авраама, которые от семени его, но детей обетования признает Бог за семя; и хотя бы сыны Израилевы были числом как звезды небесные и как песок морской, только остаток спасется* (Рим. 9:6-8, 27)¹, то ясно, что Израилем является верный народ, который посредством праведных дел и через истинное ведение по вере «видит Бога»², будет ли он по плоти вести род от Израиля, или же будет из числа язычников. Ибо кто носит в себе ясное и чистое начертание веры Авраама, Исаака и Иакова, тот не отчуждается от призвания и благодати истинного Израиля.

Но и сам блаженный Давид царствовал [только] над верными во Израиле. Поэтому Израиль, как только погасил в себе светоч веры, сразу же отпал и от царства Давидова³. Итак, [тут нужно разуметь] духовный престол Давида, умопостигаемое царство разумных душ, верный дом Иаковлев, святой и великий народ, который Бог пророчески обещал Моисею учредить вместо телесного и ропчущего Израиля — его или Того, Кто символически понимается под этим народом. [Ибо Бог] говорит: *Остави Мя, и потреблю народ сей зараз, и сотворю тя в язык велик и страшен паче сих* (Втор. 9:14)⁴. Но не неверный и ропчущий дом Иаковлев, и не народ грешный, и не семя лукавое, и не сынов беззаконных, и не князей Содомских и людей Гоморрских, и не тех, которые отвратились лукавым отвращением, оставили Господа, огорчи-

ли Святого Израилева, не познали и не уразумели Бога, поражены неисцелимой язвой неверия, не принимающей никакого разумного способа врачевания, исцеляющего неверие души. Ибо [Священное Писание] гласит: *Увы язык грешный, семя лукавое, сынове беззаконии, остависте Господа, и разгневасте Святого Израилева. Что еще уязвляется, прилагающе беззаконие? Несть пластыря приложить, ниже елєя, ниже обязания* (Ис. 1:4-6)⁵. Не тех [здесь нужно разуметь], которые хромали *на обе плесне* (3 Цар. 18:21), отвратились от истины и извержены от божественного наследия, подобно Каину, Исмаилу, Исаву, Рувиму, Иру, Онану, Манассии, Елиафу и Амнону, первенцам патриархов и пророков, изверженным и отвергнутым. Ибо говорит [Господь]: *Сын Мой первенец Израиль* (Исх. 4:22)⁶; но [не говорит] «единственный», поскольку Он надеялся на усыновление божественного и благочестивого народа, создаваемого по Богу и приводимого к усыновлению в благодати через отвержение первородного и неверного народа израильского, восставшего на духовного Авеля и убившего [его] подобно Каину, насмехавшегося над божественным нравом духовного Исаака подобно Исмаилу, неистовствовавшего против духовного Иакова подобно Исаву, излившего семя веры и праведности по ней на землю заблуждения и страстей подобно Иру и Онану, отрекшегося от Церкви Божией, как они от Фамари, усвоившего забвение добродетелей подобно Манассии, досадовавшего из гордости на принятие царства духовным Давидом и за то презренного подобно Елиафу и ставшего творцом неслыханного беззакония подобно Амнону⁷. Не этих сынов чужих *охромоша от стезь своих* (Пс. 17:46), дышащих безумием и убийством, подлинно плотских и сынов одной только плоти, чуждых благодати, бог которых — *чрево, и слава их — в сраме* (Флп. 3:19), память о неверии которых *погибе с шумом* (Пс. 9:7), но, как я сказал, верного и духовного Израиля, видящего Бога через веру, собранного от всех народов *по избранию благодати* (Рим. 11:5), *людей, взятых в удел, народ святой, царственное священство* (1 Петр. 2:9), и обещал Бог пророчественно через Ангела Деве дать Того, Кто родится от Нее, во Спасителя всем. Всё это по самому ходу вещей получило себе подтверждение, когда Господь исполнил обетования, [данные] отцам, благословил и усыновил в духовном Аврааме все народы,

поставил самого Авраама в духе и через веру отцом всех народов, воссел на духовном престоле Давида и царствует над верным домом Иакова во веки, Царством, не имеющим предела.

ВОПРОС XXIV

Что значит сказанное о Петре в Деяниях: *Пройдя первую и вторую стражу, они пришли к железным соротам* (Деян. 12:10)?

ОТВЕТ. Верный и деятельный ум¹, будучи схвачен, подобно Петру, Иродом, или «кожаным законом», — ибо Ирод толкуется как «кожаный»², — то есть мудрованием плоти³, запирается под двумя стражами и за одной железной дверью, подвергаясь борьбе от действительного проявления страстей и от сознательной склонности воли к страсти⁴. Пройдя их, словно стражи или заставы, благодаря учению деятельного любомудрия, как при помощи Ангела, он приходит к *железным воротам, ведущим в город*, то есть к твердой, суровой и непреоборимой привязанности чувств к чувственным [вещам]. Ее открывает учение естественного созерцания в духе, само собой и без страха отсылающее ум, свободный от неистовства Ирода, к сродному умопостигаемому бытию.

ВОПРОС XXV

Что значит: Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог. Всякий муж, молящийся или пророчествующий с покрытою головою, постыжает свою голову; и всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытою головою, постыжает свою голову, ибо это то же, как если бы она была обритая (1 Кор. 11:3-5)? И что еще значит: Посему жена и должна иметь на голове своей знак власти над нею, для Ангелов (1 Кор. 11:10)?

ОТВЕТ. Нужно знать, что божественный Апостол, сказав, что Христос есть глава всякого мужа, показал, что Христос есть глава мужа верного, [усердного] в делании божественных заповедей и созерцании благочестивых догматов, а поэтому обобщающее значение этого слова не включает неверных мужей. И в самом деле, как Христос мог бы быть главой неверующих?

Итак, при первом постижении [этого места], подступаясь к смыслу духовного толкования¹, мы говорим, что муж есть деятельный ум², имеющий главою [свою] слово веры; взирая на него, словно на Христа³, ум созерцает свою жизнь, возведя ее посредством [духовного] делания из благодатных даров заповедей. И при этом он не срамит главы своей⁴, то есть веры, каким-либо из внешних и материальных покровов, поскольку ничего из [вещей] временных и подвластных расторжению⁵ не полагает превыше веры. «Женой» же этого ума мы называем сам навык к [духовному] деланию, обросший и прикрытый, словно длинными волосами, многими и различными подвижническими помыслами и нравами и, даже более того, имеющий сам ум, как собственную главу, покрытым густотой и благоприличием этих помыслов и нравов. Христос же есть, как мы полагаем, воипостасная вера⁶, главой которой явно предстает Бог, к Нему Христос и возводит слово веры⁷, являя возводимому [уму] Бога в том, что соответствует естеству.

И еще: «муж» есть ум⁸, пекущийся о естественном созерцании в духе⁹ и имеющий главой Слово — Производителя всего, являемого по вере из упорядоченного строения зримых [вещей]; Его ум не позорит, как бы скрывая и пряча под чем-либо из зримого, ибо он не поставляет что-либо другое превыше этого Слова. «Жена» же этого ума есть сожительство с ним чувство¹⁰, посредством которого он плавает [по морю] чувственного естества и собирает находящиеся в нем божественные логосы, не позволяя чувству, обнажившись от разумных покровов, сделаться слугой неразумия и греха и через отвержение божественных логосов, как покровов, получить себе в качестве главы вместо ума страсть неразумия¹¹. Главой же Христа¹², то есть творческого Слова, соразмерно проявляющегося в сущих при естественном созерцании их по вере, является неизреченно Рождающий Его по сущности Ум¹³. К Нему Слово через Самого Себя доставляет, посредством благочестивого созерцания сущих, возводимый ум, снабжая его умозрительными отражениями [вещей] божественных, соразмерных ведению зримых [вещей].

С другой стороны, «муж» есть ум, оказавшийся внутри таинственного богословия¹⁴ и имеющий главой [своей] непокрытого Христа, неведомым образом постигаемого умом в недоказуемых тайноводствах¹⁵; или, говоря точнее, познаваемое помимо ума Слово веры¹⁶, превыше которого не полагается ни одно из сущих — ни чувство, ни разум, ни ум, ни мышление, ни ведение, ни познаваемое, ни мыслимое умом или разумом, ни воспринимаемое чувством или осязаемое. [Другими словами, это есть] ум¹⁷, подвизающийся в достохвальном, совершенно превышающем его самого и сущих, и в высшей степени обоживающем отречении [от всего]¹⁸. «Женой» же этого ума¹⁹ является мысль, чистая от всякого чувственного мечтания, имеющая словно главой [своей] ум, окутанный безначальными и превышающими мышление созерцаниями²⁰ неизреченных и неведомых догматов. Глава же Христа, то есть соответственно величию [Своему] таинственно явившегося Слова, есть Ум²¹, абсолютно и во всех отношениях беспредельно удаленный от всего; Его и делает познаваемым для достойных умопостигаемый Христос, будучи по природе Словом Ума. Ибо [Священное Писание] гласит: *Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). Дей-

ствительно, умозрение Слова становится ясным ведением породившего Его Ума, поскольку Слово являет существующий в Нем по сущности Ум, к Которому Оно и возводит [человеческий] ум, устремляющийся к тождеству по благодати с Богом²², освободившийся в умозрении от различия и множественной количественности сущих и соединяемый с Боговидной Единицей в тождестве и простоте устойчивого приснодвижения окрест Бога.

Итак, всякий деятельный ум, молящийся или пророчествующий²³, то есть просящий или [о постижении] смыслов добродетелей — ибо так следует понимать «молящийся», или [о даровании ему] образов осуществления этих добродетелей, обнаруживающихся в делах, — ибо так следует воспринимать «пророчествующий», — [такой ум] должен видеть только одно неприкрытое слово веры; он не должен постигать или совершать по пристрастию ничего²⁴ из того, что покрывает голову, и не должен полагать что-нибудь другое превыше этого Слова. И всякая жена, то есть навык [в добродетели] деятельного ума, молящаяся и пророчествующая или же по внутреннему расположению тайно движимая и во внешних нравах образующая добродетель, без разумного различия посягает главу свою, преследуя благо ради страсти и будучи лишена украшающего ее, как покрывалом, разума. Всякий ум, подвизающийся в естественном созерцании, молящийся и пророчествующий с покрытой головой²⁵, то есть умозрительно исследующий логосы сущих или сообщающий их, как учитель, другим, вместе с так или иначе проявляющейся склонностью к чему-нибудь иному без благочестивой цели, посягает главу свою, поставляя что-либо из преходящих [вещей] превыше правого и благочестивого ведения. И всякая жена, то есть чувство, естественным образом воспринимающая чувственные [вещи], но не имеющая на голове окутывающих ее умных логосов зримых [вещей], посягает главу свою, сближая созерцание со страстью вследствие естественной привязанности к зримому. Всякий же ум, ставший возлюбленным таинственного богословия, молящийся и пророчествующий с покрытой головой, то есть неведомым образом вступающий в заповедные созерцания и научающий и вводящий других в таинство богословия, если его умозрение обладает какой-либо формой²⁶, когда [он сам] вводится в таинства Слова, превышающего мышле-

ние, или [других] вводит [в него], посрамляет главу свою, полагая Того, Кто прост и находится за пределами всякого умозрения, ниже кого-нибудь из сущих и познаваемых. Ему должно незряче²⁷ зрить Самого истинного Бога Слово, обнаженного от всяких [покровов] мысли и ведения, ясно познавая²⁸, каким образом соответствуют действительности отрицательные суждения относительно Бога, высказываемые в силу Его превосходства, и насколько²⁹ они обнаруживают положительное утверждение Божественного [Бытия]³⁰ через совершенное отрешение от сущих [вещей]. И всякая жена, то есть мысль такого ума, молящаяся или пророчествующая с непокрытой головой или освободившаяся от умной силы, покрывающей ее густым покровом множества таинственных видений, посрамляет главу свою, отвергая, как покрывающий главу ум, божественное и неизреченное ведение.

Стало быть, всякий муж, или деятельный, естественный и богословский ум, молящийся или пророчествующий, то есть научаемый и научающий, пусть имеет непокрытой голову, то есть Христа: деятельный — не предпочитая ничего вере или добродетели; естественный — не ставя ничего выше первого Слова; богословский — не формируя Того, Кто превыше умозрения и ведения, по образу сущих, доступных умозрению. А всякая жена, то есть навык деятельного [ума], чувство [ума] естественного или мудрая мысль ума богословского, пусть покрывает главу: деятельный навык — нося на себе разумное различие созидającego и несозидającego³¹; чувство — [нося на себе] познающую силу разума, [направленную] на зримые [вещи]; мысль — [нося на себе] совершенно недоказуемое и превышающее мышление ведение. Ибо всякий навык, или чувство, или мысль, не покрытые указанным способом, ничем не отличаются от стриженных, то есть не обладают никаким словом добродетели, благочестия, таинственного ведения или божественной любви.

Итак, всякая жена, естественно, должна иметь на главе власть разума, я подразумеваю разумное начальствование. [И сие должно быть] особенно ради Ангелов, наблюдающих за нашими явными и скрытыми движениями [души] и записывающими всякую [нашу] мысль и всякий поступок для восхваления или обличения нас в страшный день Суда³²; и ради размышлений по совести

относительно совершенного нами, под которыми образно понимаются те же самые Ангелы³³, которые осуждают или оправдывают нас и ныне, и [будут делать это] позднее, в Судный день; также и ради злых ангелов, следящих за навыком, чувством и мыслью нашими, дабы, как только увидят их обнаженными от разумного и умного различия, благочестия и ведения, тут же стремятся совершить набег и создать [для нас] противоположное — я имею в виду отсутствие [разумного] различия, нечестивость и неведение, посредством которых лукавым бесам присуще проводить в движение порок, заблуждение и безбожие.

Главой же Христа называется Бог, как по природе Ум Слова и как по причине Начало [Его].

ВОПРОС XXVI

Если царь Вавилонский аллегорически толкуется¹ как диавол, то что такое слово, которое через пророка Иеремию грозит царям языков и царю Иудейскому ярмом, узами, голодом, смертью, мечом и пленом, если они не будут служить царю Вавилонскому, а тем, кто будет добровольно служить ему, [обещалось] вместе с облегчением [невзгод] и пребывание на земле своей (Иер. 27:1-11)? И почему [слово сие], называя этого царя рабом, гласит: ...*Аз дах всю землю сию в руце Навуходоносору царю Вавилонску, да ему работают, и звери сельныя дах делати ему* (Иер. 27:6)? Что это за служение диаволу, что за звери, что такое шесть видов угроз, каковы цари языков и кто есть царь Иудейский?

ОТВЕТ. Диавол есть и враг и мститель Божий²; враг, когда, как ненавистник Божий, он стяжал к нам, людям, мнимую любовь, убеждая наше произволение, через наслаждение [различными] способами добровольных страстей, предпочитать временные блага вечным, благодаря чему, расхищая все [духовные] порывы души, он удаляет нас полностью от Божественной любви, превращая [нас] в добровольных врагов Творца; а мститель, когда, обнажая [свою] ненависть к нам, как к уже ставшим подвластными ему через грех, он требует кары для нас. Ибо ничто так не доставляет удовольствие диаволу, как [зрелище] наказуемого человека. И поддавшийся этому осознает беды, вытекающие из добровольных страстей и, подобно жестокому смерчу, обрушивающиеся на тех, против которых, по попущению Божию, направляется могущество диавола, желающего не исполнить Божественное повеление, но стремящегося насытить собственную страстную ненависть к нам, чтобы душа, бессильно согнувшись под гнетом мучительных несчастий, отсекла от себя божественную надежду, творя вместо увещания причину безбожия, влекущую за собой тягостные беды³.

Ибо Бог, будучи благим и желая полностью вырвать из нас

семя зла, то есть наслаждение, отнимающее ум от Божественной любви, попускает диаволу наводить на нас муки и кары, тем самым через муки души вытравливая яд наслаждения⁴, уже ранее завладевшего ею, а также [внушая] нам совершенное отвращение и ненависть к [вещам] преходящим и ласкающим только чувство, так что [в душе не остается] больше ничего [заслуживающего] наказания за стяжаемое ради корыстолюбия при их использовании⁵. [Бог еще] желает создать и соделать карающую и человеконенавистническую силу диавола принудительной причиной обращения к добродетели для тех, кто добровольно отпал от нее.

Стало быть, поскольку диавол по попусшению [Божиему] наказывает грешников, он и был назван «рабом Божиим», будучи отступником, лукавым разбойником и обладая волей⁶, полностью соответствующей тем, кто добровольно отпал от Бога через наслаждение, — ибо подобающим образом карается диаволом и праведник за охотно воспринимаемые им от него лукавые залоги добровольных грехов. Таким образом, диавол есть и сеятель наслаждения через добровольные страсти, и возбудитель муки через [страсти] невольные.

Следовательно, когда населяющие Иудею и Иерусалим, то есть усвоившие навык [духовного] делания и достигшие созерцательного знания, домогаются их ради славы человеческой, то они только внешним образом создают иллюзию добродетельных нравов⁷ и болтливо изрекают словеса мудрости и ведения без праведных дел, обнаруживая перед другими, словно ради добродетели и ведения, [одну только свою] спесь. [Таковые люди] по справедливости отдаются подобающим им скорбям и через страдание научаются неведомому им ранее, вследствие суетного тщеславия, смирению. Видя это, удивительный Апостол предал сатане преступившего закон коринфянина *во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа* (1 Кор. 5:5). Поэтому царь Иудейский и Иерусалима предается царю Ассирийцев, то есть созерцательный и умозрительный ум отдается на кару диаволу, справедливо наводящему на него мучения и несчастья, дабы, страдая, он более научился мужественному терпению и стал бы скорее Любомудрствовать о [достойном] перенесении скорбей, чем напрасно и надменно предаваться суете в не-сущем.

Всякий терпящий скорби вследствие осознания совершенного им [зла] должен добровольно⁸ и с надлежащим благодарением воспринимать тяготы и нападки невольных искушений, не покидая при этом благодати и навыка в добродетели и ведении, наподобие древних [жителей] Иудеи и Иерусалима. Как добровольно подчинившийся ярму царя Вавилонского и принимающий натиски мучений как должную расплату, он, пребывая в них, платит царю Вавилонскому мзду вынужденными скорбями от страстного начала [своего] естества и, как должник их вследствие предвосхищения грехов, [отдает ему свое] мысленное соизволение на них. Но [в то же время] он приносит Богу через истинное служение — я имею в виду смиренный нрав — исправление грехов.

А кто не принимает с благодарностью наводимых на него через невольные искушения, по попущению Божию и ради исправления, несчастий и в раскаивании не подавляет в себе тщеславия мнимой праведности, тот, наподобие древних жителей Иудеи, противится божественным пророчествам о праведных осуждениях. И кто добровольно не подчиняется ярму царя Вавилонского согласно божественному повелению, тот предается в плен этому царю на узы, колодки, смерть, голод и меч и полностью выселяется из своей земли, то есть [изгоняется] из мнимого навыка в добродетели и ведении: через пленение он осуждается на отпадение от божественного, через колодки — на ложное представление о сущих, через узы — на полную бездеятельность в прекрасном, через голод — на лишение божественных научений, через смерть — на совершенную огрубелость и бесчувственность к прекрасному, через меч — на страстные и разнузданные помыслы, уничтожающие воспоминания о [вещах] божественных⁹.

Ибо всё сие и больше сих претерпевает тот, кто изгоняется, словно из собственной земли, из навыка в добродетели и ведении, потому что он не желает, вследствие высокомерия и вздорного тщеславия, одобрительно принять в возмездие за совершенные грехи [справедливые] наказания *в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах* (2 Кор. 6:4), согласно божественному Апостолу, хотя через праведность он освобождается от всякой [своей] задолженности в этом. Ведь великий Апостол знал о смирении, возникающем благодаря скорбям, окружающем снаружи тело и охра-

нящем божественные сокровища в душе¹⁰, а поэтому пребывал стойким в любви, на своём примере и другим предлагая образ добродетели и веры, дабы они, даже страдая как виновные, наподобие упрекаемого коринфянина, имели бы в утешение и напоминание о терпении невинного Страдальца.

А цари языков в этом месте Писания означают, как я думаю, управителей над другими страстями бесчестия, которые справедливо подлежат наказанию за собственные долги, а поэтому предаются царю Вавилонскому как карающей силе, радующейся мучению естества [человеческого]. Ведь царь Египетский есть любострастный и разнузданный ум, царь Моавитский — сибаритствующий и изнеженный¹¹ ум, царь Амманитский — своекорыстный ум, царь Сирийский — суеверный и диалектический ум (ибо написано, что только Сириец противостоял Соломону, то есть миру и мудрости)¹², царь Тирский — привязанный к мирским вещам и жизнелюбивый ум¹³. А также все остальные цари, которых познает [человек], сподобившийся ведения через их собственные значения, исходя либо из толкования имен, либо из расположения мест, либо из довлеющего в них родового предания, либо из их деятельности в отношении друг к другу, либо из той или иной антипатии их к Израилю. Ведь они понимаются не всегда однозначно и как все тождественные друг другу, но в соответствии с имеющейся необходимостью и смыслом пророчества. Известно, что иногда Писание понимает фараона как дьявола, когда он становится губителем Израиля, а иногда — как закон естества, когда Иосиф по Домостроительству [Божию] служит ему, пророчески знаменуя собой Бога Слово, добровольно поступившего в услужение нашим страстям и естеству, за исключением одного греха. Равным образом и царь Тирский мыслится как дьявол, когда он воевал с Израилем через Сисара (Суд. 4:2-3); но он также понимается и как естественный закон, когда заключил мир с Давидом и весьма содействовал Соломону в строительстве храма Божиего (2 Цар. 5:11). И каждый из перечисленных в Писании царей понимается во многих других значениях, согласно смыслу, заключающемуся в пророчестве.

Звери же, которых Бог отдаёт царю Вавилонскому, суть бесы, каждый из которых, в соответствии со своей внутренней склонностью, служит для наведения того или иного искушения.

Ибо один есть производитель одного порока, другой с очевидностью является наводящим скверну иного порока, будучи пригодным именно для этого вида зла. Ведь сами бесы без попущения Божиего ничем не могут услужить диаволу — родоначальнику зла, а поэтому Бог, как то Он ведает Сам при Своем надлежащем Человеколюбию и благом Промысле, попускает диаволу через его прислужников причинять [нам] различные кары за наши прегрешения. И это отчетливо проявляется в повествовании об Иове (Иов. 1:6-12), где описывается, что диавол вовсе не мог приблизиться к Иову без Божиего соизволения.

Однако и сам Навуходоносор, царь Вавилонский, [в Священном Писании] часто понимается как естественный закон. Это являют пищущие тем, кто пребывает в Иерусалиме, [то есть] те, которые не в силах были полюбить духовный закон, а поэтому увлеклись в землю Вавилонскую — я подразумеваю [увлеклись] навыком смешения с материей: *И молитесь за житие Навуходоносора царя Вавилонскаго, и за житие Валтасара сына его*, — имеется в виду естественный закон¹⁴ и действенный навык в нем, под властью которых они тогда оказались, — *да будут дни их, якоже дни небеснии, на земли* (Вар. 1:11). Такими словами они просят молиться тех, кто остались непоколебимыми в бесстрастии добродетели и в истине ведения, дабы были [всегда с ними] умозрения естественного закона и действенный навык в нем, в котором они оказались, покинув духовный закон и его божественные умозрения. При этом они «днями» называют умозрения, а «небом» — духовный закон. Ибо они просили, чтобы естественный и требующий тяжких усилий закон не отступал от закона духовного¹⁵.

С этим связано и таинственно сказанное Навуходоносору великим Даниилом, соответственно божественной угрозе толкующим виденное во сне: *Изженут тя от человек, и с дивиими зверми будет житие твое, и травю аки вола питают тя, и от росы небесныя тело твое оросится, и семь времен изменятся над тобою, дондеже увеси, яко владеет Вышний царством человеческим, и емуже восхощет, даст е. А еже рече: оставите пронижение кореня древа (в земли), царство твое тебе будет, отнележе увеси власть небесную* (Дан. 4:22-23)¹⁶. Возможно, он говорит об изгнании и извержении [людей] из рая в мир сей всле-

дствие преступления [заповеди], а также об отчуждении [их] от совместного жительства с Ангелами. Или, вернее, [об отчуждении] естества от духовных умозрений и связи с чувством закона, обозначая словами «обитание с полевыми зверями» пребывание, обитание и общение со страстями и производящими их бесами. Трава, которой кормили его — конечно, кормили люди, а не звери, с которыми он обитал, ибо они не кормят, но срывают [ее], — есть естественное восприятие явленных [вещей], сообразное чувству, и связанное с тяжкими усилиями добродетельное делание, которыми снабжают людей, как травой, Ангелы. «Орошение небесною росой» означает постоянство в сих [вещах] благодаря Промыслу [Божиему] — ибо Писание называет Промысел «росой небесной»; с помощью этого Промысла человек, или естественный закон, при сохранении перечисленных [вещей], не подвергается полной гибели в веке сем. Или, возможно, [«роса небесная» означает]¹⁷ случающееся по благодати Божией соразмерное ведение умопостигаемых [вещей] посредством [вещей] явленных, благодаря которому человек здесь укрепляется в [своей] надежде на будущие [блага]. «Семь времен пройдут над тобою» означает седмиричную длительность времени в веке сем, под [властью] которой оказался естественный закон, допускающий охрану собственного навыка и действия. По окончании ее в соответствии с чаемым воскресением он через отвержение неразумных свойств вновь восходит к самому себе, получая обратно изначальное благоденствие Царства и познав, благодаря промыслительному Домостроительству в веке сем, мощь истинного Царства. А «повелено было оставить главный корень в земле» означает, что семя естества и силы благодати не были полностью уничтожены через преступление [заповеди]; благодаря им [естество] вновь возрастает, достигая своего прежнего состояния, и ему возвращается через воскресение [былое] величие и красота.

Но для нас лучше, проходя школу закона заповедей, воспитать себя добровольными трудами для уничтожения плотского мышления. И не только лучше, но сие является весьма любознательным и подобающим для тех, кто делает врожденный [нам] разум владыкой над страстями. Если же не это¹⁸, то тогда следующее: невольно воспитываемые, с приличествующим благодарением будем любить воспитывающую нас волю [Божью], принимая нака-

зания за прегрешения, словно ярмо царя Вавилонского. И духовный царь Вавилонский не переселит наш ум из нашей земли, то есть [из земли] веры, надежды и добродетельного навыка.

В соответствии с вышеизложенным способом [толкования], диавол называется рабом Божиим и ему предаются цари языков, царь Иудейский и звери полевые.

ВОПРОС XXVII

Если Господь после Воскресения явно повелел: *научите все народы* (Мф. 28:19), то почему Петр устранился откровения по поводу Корнилия относительно народов (Деян. 10:11-48)? И почему Апостолы в Иерусалиме, услышав о происшедшем с Корнилием, упрекали Петра (Деян. 11:2)?

ОТВЕТ. Конечно, устранился Божественного откровения о языках всесвятой Петр, глава Апостолов. Ибо он не знал, что по вере нет различия между обрезанием и необрезанием, и ясно не ведал о том, что Господь говорил о научении языков помимо явного служения по закону, до тех пор пока таинство неизреченного совета [Божиего] не было явлено ему через откровение и он был убежден наглядным примером полотна, [спускаемого с неба]¹, и благодатию Святого Духа, одинаково дарованной ему и язычникам по единой вере, что во Христе *нет различия между Иудеями и Еллином* (Рим. 10:12). Апостолы в Иерусалиме, также не ведая этого, упрекали его до тех пор, пока и они не узнали сокрытого богатства благодати Божией, распространяющейся на всех человеков. Ибо помимо законнического [служения произошло] введение Божественной жизни² и нового служения; для души, добровольно освобождающей себя от тела, предоставилась возможность научения по воле, и [она получила] образец для начала [своего] иного, более божественного, рождения или благодать проповеди. Поэтому те, кому вверено было [подобное] служение, нуждались в наставлении относительно каждого слова со стороны Поручившего [им это].

Если это не представляется излишним для нуждающегося, то [можно сказать, что] всякое слово божественной заповеди³ требует, разумеется, определенного для него образа научения и откровения. Ибо вообще нельзя познать образ [осуществления] слова без откровения изрекшего [это] слово. Ведая сие, благочестивый Петр, уже получивший от Господа слово о проповеди среди языков, не

[сразу же] приступил к делу, но ожидал научения от Даровавшего слово относительно образа [осуществления] его.

Возможно, было и другое, в чем помимо указанного был научен великий Петр через полотно, спускаемое с неба, и находящихся в нем различных животных. В частности, что весь род человеческий или [определенный человек] в нем, получивший по вере [знание] о Божественном Величии, ясно усваивает [необходимость] полного подавления своего чувства, вследствие которого, постоянно видя явление [вещи], он считал тварь Божию за тленную саму по себе, не могущую быть очищенной от тления и смешения. Через полотно и животных в нем был показан явленный мир, постигаемый мыслью в логосах благодаря незримому, или [мир] незримый, явленный в отпечатлениях чувственных [вещей], — тот, который существует для ведущего человека и пригоден в пищу духовную⁴. Поэтому и дан был глас ему: *Встань, Петр, заколи и ешь* (Деян. 10:13). Откуда восстать повелевается [ему]? [Ясно, что Петру повелевается восстать] из навыка в чувстве и привязанности к нему, или из низменного предрасположения к сущим, или из практикуемой по закону праведности, дабы одним только умом, освобожденным от всякого чувственного мечтания, он мог созерцать логосы чувственных вещей⁵, обнаженные от своих одеяний⁶, и понять, что ничто из произведенного Богом не является нечистым. Ибо созерцающий зримую тварь, являемую в логосах из мира умопостигаемого, или отпечатления умопостигаемых [вещей] из благоустроения явленных [вещей], словно спускаемое с неба полотно, уверит, что ничто из зримого не является нечистым, и не усмотрит никакой антипатии, [которая могла бы] обнаружиться в логосах сущих. Ведь тление и брань друг с другом бывает [только] в чувстве; а в логосах полностью отсутствует всякая противоположность⁷.

Полотно есть чувственный мир, [состоящий] из четырех начал, как из элементов, и он удерживается [ими]⁸. А пресмыкающиеся, звери и птицы [небесные] суть различные логосы происшедших [вещей], которые для чувства — нечисты, а для ума — чисты, питательны и служат для поддержания умственной жизни. Трижды же раздавшийся голос научает деятельному, естественному и богословскому любомудрию. Ибо восставшему должно [услы-

шать его] не единожды, но дважды и трижды⁹; [он должен] принести в жертву тварь явленных [вещей] и умозрачительно есть ее, поскольку целиком и чистосердечно следует за Богом. Ведь восставший из страстного расположения к явленным [вещам] принес в жертву движения их и, успешно доведя до конца деятельное [любомудрие], вкусил добродетель; восставший из ложного мнения о сущих принес в жертву внешние формы явленных [вещей] и, вкушая невидимые логосы, успешно довел до конца естественное созерцание в духе; восставший из лжи многобожия принес в жертву саму сущность сущих и вкусил по вере Причину этих сущих, насыщаемый богословской силой. Всякий созерцательный ум, имеющий *меч духовный, который есть Слово Божие* (Ефес. 6:17), убивает в себе движение явленной твари, успешно осуществляет добродетель и, отсекая от себя мечтание о формах чувственных [вещей], обретает истину в логосах сущих. Соответственно этой истине и образовывается естественное созерцание, и оказавшийся превыше сущности сущих обретает сияние божественной и неприступной Единицы, в которой и создается таинство истинного богословия.

Или, быть может, апостольское величие определяется свыше, и всеславный Петр восстает из соразмерной с естеством силы для благодатного благонаследия, чтобы с помощью Божией мечом разума принести в жертву порочные страсти человеческие и приготовить пищу добрую, полезную для разума и произведенную для духовного пищеварения, посредством отречения от прежней жизни, страстной и звероподобной. Ибо говорят, что признаком животного служит кровь, и когда оно закаляется, то обычно кровь должна полностью вытечь. А различие названных живых существ, возможно, указывает на пестроту страстей человеческих. Ибо пресмыкающиеся указывают на полностью одержимых желательным началом, с трудом ползущим среди земных [вещей]; звери — на безумно возбуждающих [в себе] всё яростное начало на погибель друг друга; птицы — на возносящих всё разумное начало [свое] ради дерзости высокомерия и происходящей из нее спеси, и *неправду в высоту глаголаша, положиша на небеси уста своя* (Пс. 72:8-9). И сотрудник Божий, великий Петр, принеся всё это в жертву мечом духа, соделал одних жаждущими небесного, дру-

гих — кроткими, человеколюбивыми и сдержанными по отношению друг к другу, а третьих — боголюбивыми и смиренными.

Рассмотрим, что [Священное Писание] намерено явить через толкование наименования «Иоппия» — города, в котором всесвятой Петр, великое основание Церкви, узрел сие видение. «Иоппия» толкуется как «наблюдение»¹⁰, обозначая бдительность, приличествующую подвижающимся в деятельном любомудрии. Расположенная на возвышенном берегу моря, она бы захлестывалась волнами, если бы местоположение этого города не было столь высоким. По этой причине мне представляется, что [Иоппия] являет добродетель, построенную, словно город, на возвышенности ведения, находящуюся недалеко от невольных искушений; она имеет близ себя, словно море, еще не полностью исторгнутую привязанность к чувствам и потому нуждающуюся в наблюдении, чтобы нечистые бесы, скрываясь под обликом невольных искушений, не послужили бы причиной набега вольных страстей. Но поскольку Иоппия принадлежит уделу колена Иссахарова — а «Иссахар» толкуется как «мзда» и «мука»¹¹, — то сверх того позволено думать, что Иоппия есть охранительный навык деятельного [любомудрия], оберегающий [душу] от незримых набегов лукавых духов. И великий Апостол побуждает, вероятно, восставшего из этого [навыка] перенести [свой] ум к ведению горнего.

Стало быть, поселившийся на возвышенности деятельного любомудрия, позволяющей вести наблюдение, пусть будет назван живущим в Иоппии¹². Обитающий же на Сионе Иерусалимском, то есть поднявшийся на сторожевую башню ради «зрения мира»¹³ — ибо так толкуется «Иерусалим», — оказывается вдали от всякой чувственной привязанности, поскольку в прямом смысле слова¹⁴ море расположено [далеко] от Сиона. И он, будучи на вершине ведения, воспринимает [духовным] зрением только умопостигаемые идеи сущих, отделяя их в уме от внешне явленных форм этих сущих, и воспринимает образы божественных [вещей], насколько им допустимо быть видимыми, которые формируют его ум¹⁵ для более божественного. Поэтому поселившийся в Иоппии есть подвижающийся в деятельном любомудрии, бдительно следящий за ловушками врагов; а обитающий на Сионе есть умозритель, одним только умом созерцающий благолепие божественных [вещей].

Если же сосуд полотна опять поднимается в небо, то мы должны понимать под этим, что после восприятия великим Петром духовных логосов чувственных [вещей], существующих вместе с умопостигаемыми [вещами]¹⁶, Бог вновь забирает их к Себе, научая тем самым, что нет вообще ничего нечистого среди чувственных вещей, логосы которых пребывают близ Него. Поэтому великий Апостол, познавая значение зримых [вещей], был научен относительно того, что нельзя называть нечистым ни одного человека и что нет лицеприятия у Бога — того лицеприятия, которое производит несправедливое разделение среди сущих. И, насколько не мешкая, [Апостол] исполнил Божественное повеление, принеся в жертву ради жизни духовной тех, кто добровольно совершил обрезание сердца с помощью Слова благодати, а также тех, кто отрекся, словно от крайней плоти, от всякой нечистоты пороков неверия и неведения, но не обрезал ничего из принадлежащего по естеству плоти — того, что возникло из Божиего творения, а не образовалось вследствие страстной воли. Ибо ничто из соответствующего естеству не является нечистым, потому что [своим] существованием оно обязано Божественной Причине.

ВОПРОС XXVIII

К кому обращается Бог, говоря: *Приидите, и сошедше смесим тамо язык их* (Быт. 11:7) ¹?

ОТВЕТ. Мы находим, что Священное Писание описывает Бога, сообразуясь с душевным расположением [каждого] из тех, кто находится под [Божиим] попечительством. Отсюда и говорится о льве, медведе, леопарде, пантере, человеке, быке, овце, солнце, звезде, огне, ветре и бесчисленном множестве других [вещей], которые не существуют [буквально], — и смысл каждого такого слова доступен [лишь] через духовное толкование². Поэтому Бог, являясь Аврааму, обладавшему совершенным ведением, научил его, обладающего умом, уже совершенно отделившимся от материи и вещественных впечатлений, что в слове о Единице содержится нематериальное слово³ о Троице, — а поэтому [Бог] явился [Аврааму] в образе трех, глаголил же как один (Быт. 18:2-15)⁴. Лоту же, еще не соделавшему [свой] ум чистым от телесного бытия, но бывшему зависимым от тел, состоящих из материи и вида, и верующему, что Бог есть Создатель только зримой твари, Бог является не троичным образом, но двоичным, показывая посредством того, с помощью чего Он Сам Себя оформил внешним образом, что возводимый [к Нему] ум еще не вышел из пределов материи и вида. Поэтому, тщательно и со знанием дела рассматривая речения соответственно каждому месту Писания, многообразным образом описывающего Бога, ты обнаружишь, что причина многих изменений Божественных проявлений есть душевное расположение тех, кто находится под [Божиим] попечительством.

Так как строившие башню прежде двинулись с востока — области света (я имею в виду [область] единственного и истинного ведения о Боге), а [затем] пришли в землю Сеннаар (Быт. 11:2-4), которая толкуется как «богохульные уста», то они впали в многообразность мнений о Божестве и, складывая, словно кирпичи, речи каждого мнения, стали возводить, словно башню, многобожное

безбожие. Разумеется, Бог, разрушая исповедание порочного созвучия заблуждавшихся людей, множественным образом называет Самого Себя исходя из душевного расположения опекаемых, рассеянного и разделенного на бесчисленное множество мнений, и тем самым показывает, что, будучи Единым, Он в них разделяется на многих. Так Он является Адаму, глаголя: *Се Адам бысть яко един от Нас* (Быт. 3:22). Поэтому Бог либо представляется во множественном числе в изречениях Писаний, либо сводится [Ими] воедино.

Что же касается того, к кому обращается Бог, то в Писании обычным является телесное изображение невыразимых и тайных советов Божиих, дабы мы могли постигнуть умом божественные [вещи] из сродных [нам] речений и звуков, поскольку Бог есть Ум неведомый, Слово неизреченное и Жизнь непостижимая; Он, будучи по сущности Само-Словом и Само-Волей⁵, не может ни высказываться, ни быть высказываемым. И если мы так поймем звучание божественных словес, то не будем преткаться о что-либо из написанного [в Священном Писании], считая его неясным.

Если кто скажет, что не как порицание употребляется множественное число относительно Бога, и для подтверждения своего положения приведет [слова], которые изрек Бог: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1:26), а поэтому мы якобы не должны думать, будто одно звучание фразы набрасывает тень подозрения в многобожии на [всё данное] повествование, то на это мы ответим следующее: когда Священное Писание благочестиво и [обращаясь] к благочестивым использует множественное число относительно Бога, то Оно являет всесвятую Троицу Ипостасей, таинственно обозначая образ существования всесвяти и безначальной Единицы, поскольку всечтимая, поклоняемая и всесвященная Троица Ипостасей есть по существу Единица. А когда [Священное Писание] говорит о Боге во множественном числе, [обращаясь] к нечестивым, то Оно, как думаю, опровергает их достойное порицания представление о Божестве. Ибо они полагают, что различие в свойствах является естественным, а не ипостасным, и, мысля так о Божестве, несомненно вводят ложь многобожия⁶.

И если нас не убеждают глаголющие сие, поскольку для [сердца], любящего Дух, не любезно вступать в спор с любящими

Дух⁷, то созвучно друг другу и воспримем Священное Писание, которое иногда представляет Всесвятую Троицу в Единице как Творца, глася: *Сотворим человека* — ибо бытие сущих⁸ есть дело Отца и Сына и Святого Духа; иногда [представляет Ее] как Увещательницу тех, кто благочестиво живет по Ее законам, и как Промыслительницу тех, кто воспринял от Нее начало [своего] бытия, — например, троичным образом являясь Адаму и единичным образом глаголя [к нему]; а иногда [представляет Ее] как Карательницу и Судию тех, кто извращает законы естества, и Исправительницу отклоняющихся от надлежащего закона естества, о чем и свидетельствуют слова: *Приидите, и сошедшие смесим тамо язык их* (Быт. 11:7). Ибо святая и единосущная Троица есть не только Созидательница сущих, но Она содержит их в Себе и раздает каждому по его достоинству, поскольку Она существует как Единый Бог, сущий по природе Творец, Промыслитель и Судия над тварями Своими. Ведь для Отца и Сына и Святого Духа является общим как творить, так и судить и мудро промыслять о тварях.

ВОПРОС XXIX

Что означают слова в «Деяниях»: Они, по внушению Духа, говорили Павлу, чтобы он не ходил в Иерусалим (Деян. 21:4)? Почему он не послушался Духа и пошел?

ОТВЕТ. Святой пророк Исаия в своем пророчестве говорит, что почиют семь духов на Спасителе, выросшем от корня Иессеева (Ис. 11:1-3)¹, но он не ведает семи духов Божиих и не научает других так воспринимать это, а называет «духами» действия единого и того же самого Святого Духа, потому что во всяком действии целиком², полностью и соразмерно присутствует действующий Святой Дух³. А божественный Апостол различные действия единого и того же самого Святого Духа называет различными дарами (1 Кор. 12:4), поскольку они суть результаты действия одного и того же Духа. Если же явление Духа дается по мере веры каждого, во причастие такого дара каждым из верующих, то ясно, что соразмерно вере и имеющемуся у верующего душевному расположению воспринимается действие Духа, дарующее ему навык в той или иной заповеди⁴, созвучный [этому] действию.

Стало быть, как один воспринимает слово мудрости, другой — слово знания, третий — [слово] веры, а четвертый — какой-либо из других перечисленных великим Апостолом даров Духа (1 Кор. 12:8 и далее), так и один получает через Дух соразмерно [своей] вере дар совершенной, непосредственной и невещественной любви к Богу, другой через тот же Дух получает дар совершенной любви к ближнему, и, как я сказал, каждый обладает собственным даром, причиной которого является действие Самого Духа. И, думаю, если кто, следуя за святым Исаией, назовет эти дары «духами», то он не отпадает от истины. Ибо во всяком даре, большем или меньшем, целиком и соразмерно присутствует Святой Дух.

Поэтому подлинно великий и ставший служителем сверхчеловеческих таинств [Апостол] Павел, непосредственно получивший

соразмерно своей вере дух совершенной благодати в отношении любви к Богу, и не послушался тех, кто получил дар совершенной любви к нему⁵ и глаголил через дух, то есть через дар любви к нему, производимый Духом (ведь, как я сказал, этот дух воспринимается от пророка в качестве дара), чтобы он не ходил в Иерусалим. [Апостол] отдал предпочтение не их духовной любви к себе, а любви божественной и премысленной, [сочтя] их несравнимыми; и не как ослушник пошел он [в Иерусалим], но их, пророчествующих через соразмерно данное им в дар действие Духа, примером своим стремился увлечь к любви⁶, превышающей всё. Итак, не ослушался Духа великий Павел, но научал пророчествующих о нем дару любви относительно того, что надо от меньшего [восходить] к сопричастию с более высшим.

И опять же, если пророческий дар значительно уступает дару апостольскому, то нет основания исправлять всё и, поскольку каждому определен свой чин, не следует, чтобы лучшее уступало худшему, но, наоборот, худшее должно следовать за лучшим. Ибо тогда пророчествующие через пророческий дух в них, а не через [дух] апостольский, показывали святому Павлу образ того мучения, которое случится с ним, [как бы являя его] превышающим смысл [такого мучения]⁷. Он же, обращая свой взор только к божественной цели, считал за ничто всё среднее⁸, ревнуя не о том, чтобы перенести [всё], что с ним произойдет, но о том, чтобы стать другим Христом и, в подражание Христу, успешно довести до конца всё то, ради чего Христос человеколюбиво по Домостроительству [Божиему] провел жизнь во плоти.

Стало быть, кажущееся преслушание великого Апостола есть [на самом деле] оберегание благочиния, управляющего и устроющего всё божественное, а также следящего за тем, чтобы каждый не изменил своего [надлежащего] местопребывания. Оно есть и ясное научение относительно того, что степени церковной иерархии⁹, дивно распределенные Духом, ни в коем случае не должны смешиваться друг с другом.

ВОПРОС XXX

Что означают слова: *Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь* (Мк. 10:38)? Каково различие чаши и крещения?

ОТВЕТ. Крещение Господне¹ есть образ наших добровольных трудов по [внутренней] склонности [души] ради добродетели; очищая посредством них пятна на [своей] совести, мы принимаем добровольную смерть [нашего] произволения по отношению к явленным [вещам]. А чаша есть образ добровольных искушений, воздвигнувшихся на нас за истину из внешнего стечения обстоятельств помимо [нашего] произволения²; посредством них и присущей нашей природе божественной любви мы добровольно становимся превыше случайной смерти естества.

Таково различие крещения и чаши, потому что крещение производит ради добродетели мертвость произволения по отношению к наслаждениям телесной жизни, а чаша убеждает благочестивых предпочесть истину самому естеству. Чаша [в словах Господа] помещается прежде крещения, потому что добродетель ради истины, а не истина ради добродетели³. Поэтому подвизающийся в добродетели ради истины не уязвляется жалами тщеславия, а тот, кто предается истине ради добродетели, имеет своими сожителями тщеславие и самомнение⁴.

ВОПРОС XXXI

Если Бог не в рукотворенных храмах живет (Деян. 17:24), то почему Он обитал в храме иудеев?

ОТВЕТ. Бог, премудро и соразмерно заботящийся об опекаемых [Им], первоначально руководил управляемыми посредством образов, сродных чувству, и вел их к истине, примешивая Себя ко всем [этим] образам, данным ветхому народу и совершая [таким образом] восхождение воспитуемых [к истине]. Поэтому Бог обитал в храме иудеев образно, а не истинно¹, описуя таковым обитанием в храме неизреченный совет всякого тайноводственного воспитания опекаемых². Наиболее же пригодным для обитания Бога является один только чистый ум; ради него [Бог] согласился построить образный храм, желая ум иудеев, откормленный· дебелыми символами, наполнить нечувственными образами и извлечь его из материи. Но Бог увидел его непригодным для Своего обитания, поскольку [этот ум] был привержен к материи, несовместим [с Промыслом Божиим] и всецело сочувствовал тому, что природным образом сожительствоует с ним³.

Не ведая этого, иудей, умеющий только по [ложному] благочестию питать [свою] спесь высокомерием⁴, справедливо лишается и образа, и злонамеренно отчуждает себя от истины.

ВОПРОС XXXII

Что означают слова: *Не ощутят ли и не найдут ли Бога* (Деян. 17:27) ¹? Каким образом можно, ощущая, найти Бога?

ОТВЕТ. Кто не чувством зрит всякое телесно являемое служение закона, но созерцаниями ума² рассматривает каждый из видимых символов, тот узнает богосовершенный смысл, скрытый в отдельном символе, и найдет Бога в этом смысле. Ради благой цели прикасаясь умной силой [к Нему], как бы [находящемся] в грязи материи законнических предписаний, он найдет сокрытый в плоти закона драгоценный смысл, совершенно ускользающий от чувства. Подобным же образом кто естество зримых [вещей] не определяет одним только чувством, но умом мудро взыскует смысл в каждой твари, тот находит Бога и научается, исходя из произведенного [Богом] велелепия сущих, [познавать] их Причину.

Поэтому, поскольку ощущающему свойственна способность различения, то кто, как ведущий, постигает законнические символы и знающе созерцает являемое естество сущих, тот различает и Писание, и тварь, и самого себя. Писание [он разделяет] на букву и дух, тварь — на логос и внешнюю явленность, самого себя — на ум и чувство³. Постигая дух Писания, логос твари и ум самого себя, нерасторжимо соединенные друг с другом, он, как знающий, находит Бога, как то и должно быть, — Бога, Который и в уме, и в логосе, и в духе; он устраняется от всего вводящего в заблуждение и расхищающего [нас] на бесчисленное множество мнений: я говорю о букве [Писания], явленности [твари] и чувстве, в которых существует различная противоположность количества и единицы. И если кто смеяет букву закона, явленность зримых [вещей] и собственное чувство, сплетая их друг с другом, то *тот слеп, закрыл глаза* (2 Петр. 1:9) и хворает неведением сущих.

Что означают слова: Истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: «поднись и ввергнись в море», и не усумнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет (Мк. 11:23)? Что значит: «не усумнится»?

ОТВЕТ. Божественный и великий Апостол, определяя, что есть вера, говорит: *Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр. 11:1). Если же кто определит ее как внутреннее благо или истинное ведение, показывающее неизреченные блага, тот не погрешит против истины. Господь, научая о неизреченных, незримых и чаемых благах, говорит: *Царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17:21). Стало быть, вера в Бога есть то же самое, что и Царствие Божие, и они только мысленно отличаются друг от друга. Ибо вера есть безвидное Царствие Божие, а Царствие [Божие] есть вера, божественным образом обретающая [свои] формы¹. Так что согласно этому речению не вне, [а внутри] нас находится вера, которая, будучи приводимой в действие божественными заповедями, становится Царствием Божиим, познаваемым только теми, кто обладает [Им]. Если же Царствие Божие есть приводимая в действие вера и оно же непосредственно соединяет с Богом царствующих в ней, то вера ясно предстает как связующая сила или действенная связь превышеестественного, непосредственного и совершенного единения верующего с Богом, в Которого он верит².

Поскольку человек состоит из души и тела, то он зависит от двух законов — я имею в виду от [закона] плоти и от [закона] духа. И первый стяжает действие по чувству, а второй — по уму; действующему по чувству присуще сочетать плоть с материей, а действующему по уму присуще осуществлять непосредственное соединение с Богом³. Разумеется, «не усумнившийся в сердце своем», то есть не сомневающийся в уме и не рассекающий непосредственное соединение с Богом, возникшее через веру, как бесстраст-

ный, а вернее как ставший уже в этом единении богом через веру, повелевает горе сей передвинуться, и она передвинется. Этими [словами] [Господь] указывает на плотское помышление и выявляет закон плоти, подлинно тяжкий и неподвижный, а в отношении к естественной силе — совершенно неподвижный и незыблемый.

Ибо столь глубоко укоренилась в природе человека через чувство сила неразумия, что многие считают, будто человек есть лишь плоть, обладающая чувством как способностью для наслаждения здешней жизнью. Итак, *всё возможно верующему* (Мк. 9:23) и не сомневающемуся⁴, то есть не разрушающему посредством связи души с телом по чувству возникшего в нем вследствие веры единения с Богом по уму. И насколько он делает [свой] ум чуждым миру и плоти, настолько он сближается с Богом, становясь совершенно благим в деяниях [своих].

ВОПРОС XXXIV

Что означают слова: *Потому говорю вам: всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам* (Мк. 11:24). Каким образом кто-нибудь может верить, что он получает полностью всё, что просит, когда один только Бог ведает, полезно или нет [ему] просимое? И если он вследствие [своего] неведения просит бесполезное [ему], как даётся? А если не даётся просимое [им] по неведению, но бесполезное, как можно верить [ему] во всяком прошении, что получит и будет ему?

ОТВЕТ. Все эти вопросы вкратце были разрешены до этого. Ведь только познавшим, как должно верить, ведомо и то, что, как и о чем следует просить [в молитве]. Ибо *не во всех* знание и не во всех *вера* (2 Фес. 3:2). Кроме того, Господь, говоря: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его* (Мф. 6:33), то есть [научая] о предшествующем всему *познанию истины* (Евр. 10:26) и о подходящих способах подвижничества, ясно показал, что верующие должны искать только одно божественное ведение и украшающую это ведение делами добродетель. А поскольку на пути к ведению Бога и добродетели многое происходит с верующими и они встречаются с избавлением от страстей, стойким выдерживанием искушений, логосами добродетелей, способами [их] осуществлений, удалением от душевного предрасположения к плоти, отчуждением от связи чувства с чувственными [вещами], полным уходом ума от всего тварного — и просто [сказать]: бесчисленно всё то, что относится к воздержанию от зла и неведения и что относится к успешному завершению ведения и добродетели, — постольку Господь и сказал: *И всё, чего не попросите с верою, получите* (Мф. 21:22)¹. Он говорит, что благочестивым вообще должно взыскивать и просить с верою и знанием только того, что имеет своей целью познание Бога и добродетель.

Ведь [только] это приносит пользу и [только] это дает Господь просящим. И кто посредством одной веры, то есть путем

непосредственного соединения с Богом, взыскует всё, относящееся к [этому] соединению, тот непременно и получит. А кто без этого основания взыскует либо что из названного, либо что-нибудь иное, тот не получит. Ибо он не верует, но, как неверующий, [лишь] хлопочет [о стяжании] собственной славы посредством божественного.

Поскольку Слово стало плотью (Ин. 1:14), но не только плотью, но и кровью, и костями, и нам повелено есть плоть [Господа] и пить кровь [Его], но не дробить кости [Его], я прошу научить меня относительно того, какова сама [эта] трехчастная сила вочеловечившегося Слова.

ОТВЕТ. Ты желаешь проникнуть в суть [вещей], как [ее] ведет Само сверхсущностное Слово и Творец всех сущих, Который привнес [в бытие] естественные логосы всех являемых и умопостигаемых [вещей] вместе с непостижимыми мыслями Своего Божества; из них логосы умопостигаемых вещей будут как бы кровью Слова, а логосы чувственных [вещей] — являемой плотью Слова. Поскольку Слово есть Учитель, [наставляющий] нас и относительно духовных логосов, которые находятся в являемых [вещах], и относительно логосов, которые находятся в [вещах] умопостигаемых, то Оно подобающим образом и соразмерно дарует [людям] достойным и знание, [содержащееся] в логосах зримых [вещей], — словно вкушение плоти [Господа], и ведение, [содержащееся] в логосах умопостигаемых [вещей], — словно питье крови [Господней]: их издавна и таинственным образом приготовила Премудрость посредством чаши и жертв, [как то свидетельствует] Книга Притчей Соломоновых¹. Но кости, то есть премысленные логосы, относящиеся к Божеству, которые одинаково беспредельно удалены от всякого тварного естества, Оно не дарует, поскольку природа сущих не имеет какой-либо возможности обладать восприимчивой связью с ними.

И еще: плоть Слова есть истинная добродетель, кровь — непогрешимое ведение, а кости — неизреченное богословие². Ибо наподобие крови, изменяющей свой вид и претворяющейся в плоть, ведение превращается в добродетель посредством делания; и наподобие костей, являющихся основой крови и плоти, логосы, относящиеся к Божеству, премысленные, [хотя] и содержащиеся в сущих, также неведомым образом созидают сущности сущих и

скрепляют их бытие, производя всякое ведение и всякую добродетель³.

Если кто скажет, что логосы Суда и Промысла, которыми в будущем все полностью насытятся и удовлетворят жажду, суть плоть и кровь, а сокрытые в них [другие] логосы, относящиеся к Божеству, суть кости, то он не выйдет за пределы разумного⁴.

Возможно также, что плоть Слова есть совершенное, посредством добродетели и ведения, возвращение к себе и восстановление в самом себе естества [человеческого]⁵; кровь же⁶ есть будущее обожение, посредством благодати соединяющее это естество с вечным благобытием; кости же суть неведомая сила, которая соединяет через обожение естество с вечным благобытием.

Если же кто-нибудь, воспринимая и еще более тонкие оттенки [мысли], скажет, что плоть есть добровольное умерщвление [страстей] добродетелями, кровь — совершенство, [достигаемое] в трудных обстоятельствах ради истины [даже] через смерть, а кости — первые и недостигаемые для нас логосы, относящиеся к Божеству, то он выскажется правильно и не погрешит против подобающего рассуждения.

Что есть тела и кровь неразумных животных, посредством которых Израильтяне служили [Богу], когда они тела ели, а кровь не вкушали, проливая ее вокруг основания жертвенника (Втор. 12:27)?

ОТВЕТ. Образом тех, кто [еще только] вводится в благочестие, были ветхие [израильтяне], служившие Богу по закону в тени¹ и с трудом могущие постигнуть сами являемые предписания образных символов². Поскольку не им, но нам первоначально был дан закон, духовно осуществляемый нами по Христу, то благочестиво рассмотрим значение тогда [приносимых] жертв.

Вводимый в благочестие и научаемый относительно дел праведности совершает со всяким послушанием и верой только одно делание, вкушая, словно плоть, являемые [заповеди] добродетелей³; смыслы же заповедей, в которых и состоит ведение совершенных, он через веру уступает Богу, будучи не в силах расширяться на всю протяженность ведения. Символом Бога является жертвенник, и Ему все мы приносим духовные жертвы и уступаем Ему знание того, что превышает силы наши, дабы быть нам живыми. Образом же веры в Него служит основание жертвенника. Ибо вера есть краеугольный камень, и на ней зиждится всё здание божественных деяний и умозрений; и всякий, не могущий благоразумно вкусить по ведению напитка из чаши Премудрости Божией, правильно делает, проливая на это основание смыслы недоступных ему знаний, то есть уступая вере ведение превышающих его силы смыслов.

Стало быть, ветхий народ является образом вводимых в благочестие, а вкушающие плоть приносимых в жертву [животных] и проливающие кровь⁴ на основание жертвенника [суть] те, кто не в силах, по причине [своего] младенческого разума, достичь таинственного ведения тварных [вещей]. *Но Христос, Первосвященник будущих благ, придя* (Евр. 9:11) и принеся неизреченную жертву, дарует Себя Самого вместе с плотью и кровью [Своей]

тем, у которых чувства души вследствие их совершенства *навыком приучены к различению добра и зла* (Евр. 5:14). Ибо совершенный, превзойдя не только ранг вводимых [в благочестие], но и преуспевающих [в нем], не остается в неведении относительно логосов тварных [существ], находящихся по заповеди в подчинении у него⁵; он, прежде испив духом эти логосы и делами [своими] вкусив всю плоть добродетелей, возводит чувственное движение тварного бытия к умному ведению.

Можно привести и множество других рассуждений на эту тему, весьма приличествующих для вас, благочестивейших⁶. Но ныне они опускаются вследствие множественности их.

В «Деяниях» говорится о Павле: *Так что на больных возлагали платки, и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни* (Деян. 19:12). Неужели это произошло с неверующими вследствие служения, или же осуществилось благодаря освящению [их] тела от его тела¹? А если второе, и [Апостол] не потерпел никакого вреда от ехидны (Деян. 28:3-6), то почему тело святого не поддавалось яду твари, а под мечом пало? То же самое я спрашиваю и относительно тела Елисея? И что представляют из себя опоясания?

ОТВЕТ. Не только через святость святого Павла и не только через веру воспринимающих поверхность тела его свершила исцеления² посредством платков и опоясаний, но и потому, что благодать Божия, уделив себя и ему, и им, а также человеколюбиво действуя в них через веру, произвела святость Апостола. И опять же по соизволению благодати тело его осталось неподверженным страданию и не было умерщвлено ядом твари³ то ли по причине потери ядом своего губительного свойства, то ли потому, что тело святого истощило эту [силу] тления, то ли по причине какого-либо способа Домостроительства, о котором ведает [только] Бог, производящий и изменяющий это. Также по соизволению благодати [тело святого] пало под мечом. Ибо оно не было по природе бессмертным, хотя и творило чудеса вследствие благодати. Если бы оно было по природе бессмертным, то мы с полным основанием могли бы изыскивать причину, по которой оно пало под мечом вопреки естеству. А если [это тело] и после святости по природе пребывало смертным, то нет необходимости исследовать причину, по которой божественный Апостол окончил свою жизнь во плоти так, а не иначе. Ибо тем способом, каким Бог прежде [всех] век определил жизнь каждого [человека] с пользой для него, таким же образом Он изволяет вести каждого, праведного или неправедного, к подобающему концу [его] жизни.

Если бы одним и тем же был логос естества и благодати⁴, то

было бы достойно удивления и изумления происходящее в соответствии с естеством, но вопреки благодати, или в соответствии с благодатью, но вопреки естеству. Однако поскольку логос естества и логос благодати отличаются друг от друга, постольку ясно и очевидно, что как святые они творили чудеса вследствие благодати, а как люди они претерпевали страдания вследствие естества, ибо благодать не уничтожает страдательного начала естества и логосы естества и благодати никоим образом не смешиваются друг с другом. И поймем, что благодать Божия, по Домостроительству относительно пребывающих под руководством Промысла, всё свершает в святых, в живых и мертвых, промышляя о спасении других [посредством них], как посредством собственных орудий⁵; но святые производят это в других не по [законам] естества, а благодаря благодати. Это относится и к телу Елисея.

Но поскольку душу боголюбцев больше радуют умозримые [смыслы вещей], чем повествуемые [факты]⁶, то мы говорим, что поверхность тела есть благочестие великого Апостола, из-за которого он *для одних — запах живительный на жизнь, для других — запах смертоносный на смерть* (2 Кор. 2:16)⁷; платки — становящиеся явными логосы его умозрительного созерцания; а опоясания — возвышенные способы [осуществления] добродетельного и деятельного любомудрия, ибо говорят, что опоясания носят в руках. И те, кто воспринимает эти логосы и способы, которые, словно благоухание, испускает поверхность тела, то есть благочестие блаженного Апостола, получают исцеление от угнетающей их немощи. Одни изгоняют недуг неведения посредством логосов созерцания, словно посредством платков; другие полностью истребляют хворь порока посредством добродетельных способов [духовного] делания. Подобным же образом, по моему суждению, и выпавшая на долю Апостола суровая зима есть бремя невольных искушений; остров — твердый и незыблемый навык в божественном уповании; огонь — навык в ведении; хворост — естество зримых [вещей], которым он, собрав рукой, я имею в виду [собрав] ощущающей силой ума в созерцании, напитал, с помощью проистекших из этого созерцания умозрений, навык в ведении, который исцеляет уныние, причиняемое мысли зимней стужей искушений; ехидна — незаметно скрытая в естестве чувственных [вещей] лукавая и поги-

бельная сила, жалящая руку, то есть ощущающее действие созерцания в уме, но не повреждающая зоркий ум, который сразу же бросает, словно в огонь, в свет ведения эту погибельную силу, прилепившуюся к деятельному движению ума вследствие созерцания чувственных [вещей].

Так же я мыслю и относительно Елисея⁸. Потому что всякий, ставший мертвецом в грехах, когда он кладется в гроб пророка, в котором было тело [его], то есть [соприкасающийся с] памятью, хранящей воспоминания о пророческой жизни и свято соблюдающей тело добродетелей⁹, — [такой человек], подражая способам [осуществления добродетелей пророком], вновь возвращается к жизни путем [своего] обращения и переходит от омертвления порочных страстей к добродетельной жизни.

ВОПРОС XXXVIII

Саддукеи, вопрошавшие [Господа] о семи братьях, [имеющих] одну жену (Мф. 22:23-28), [задали вопрос] случайно, или он имеет более глубокий смысл? Если же имеет, то кто такие братья и кто жена их?

ОТВЕТ. Некоторые говорят, что не следует аллегорически толковать слова Писания, относящиеся к недостойным лицам. Однако, поскольку лучше быть трудолюбивым и непрестанно просить Бога о даровании мудрости и силы для духовного постижения всего Писания, то я, доверяясь вашим молитвам, говорю о возникшем затруднении следующее: саддукеи, согласно смыслу духовного толкования, суть бесы или помыслы, вводящие самопроизвольное действие естественных сил¹; жена — человеческое естество, а семь братьев — законы праведности, от века дарованные ей Богом, каждый в подобающее время, для воспитания и плодородия; она же, сожительствуя с ними как с мужьями, ни от одного не имела сына, поскольку лишена плода праведности. Первым законом был закон, дарованный Адаму в раю, вторым — данный ему же после рая в порядке епитимии, третьим — дарованный Ною в ковчеге, четвертым — закон обрезания, [данный] Аврааму, пятым — [данный] ему же о принесении в жертву Исаака, шестым — закон Моисеев, а седьмым — закон предвещающей благодати или пророческого вдохновения. Ибо естество [человеческое] еще не было через веру настроено таким образом, чтобы соответствовать Евангелию и жить [с Ним, как с] Мужем, пребывающим на все веки.

И бесы, посредством помыслов всегда ставящие перед нашим разумом эти [вопросы], ведут борьбу с верой способом, внешне кажущимся разумным, и, исходя из написанного, высказывают такого рода сомнения: «Если существует воскресение мертвых и должно [нам] после [жизни] нынешней воспринять иной вид жизни, то каким законом из данных от века будет управляться естество человеческое?» И, заманивая нас в ловушку, дабы получить ответ, что одним из названных [законов], они приводят следующий аргумент:

«Стало быть, опять напрасной и бесполезной будет жизнь человеческая, не избавившаяся от прошлых зол, если естество снова будет попадать в западни тех же самых вещей». — А это несомненно вводит самопроизвольное действие естественных сил и отвергает [Божий] Промысел о сущих. Но Господь и спасительное Слово заставляет совершенно замолчать этих бесов и эти помыслы, показывая нетленность естества, которая впоследствии обнаружится по Евангелию, и являя человеческую природу неуправляемой ни одним из полученных ранее законов, но уже обоженной и Духом² приведенной в созвучие с Самим Словом и Богом, от Которого и в Котором она восприняла и будет воспринимать начало и конец [своего] бытия.

Если кто-нибудь поймет мужей как семь тысяч лет или [семь] веков, вместе с которыми было приведено в бытие человеческое естество, то он постигнет это место [Священного Писания] вполне разумно и с надлежащим созерцанием. Естество [человеческое] в будущей жизни не будет женой ни одного из этих [веков], поскольку, когда оно достигнет временного конца [своего бытия], его возьмет [в жены] восьмой муж — бесконечный и не имеющий предела век.

Что это за три дня, в которые народ пробыл вместе с Господом в пустыне (Мф. 15:32)?

ОТВЕТ. Пустыня есть естество человеческое или мир сей, в котором пребывают вместе со Словом добродетели и ведения те, кто терпит лишения ради веры и упования на будущие блага. Три дня, согласно одному способу рассмотрения их, суть три силы души, благодаря которым они пребывают с божественным Словом добродетели и ведения; одной [силой] они взыскуют, другой — жаждут, а третьей — борясь [за истину], воспринимают нетленную пищу, питающую ум ведением тварных [вещей]¹.

Согласно другому способу [рассмотрения], три дня обозначают три наиболее общих закона², я имею в виду — писанный, естественный и духовный, или закон благодати. Ведь всякий закон, соответственно самому себе, просвещает человеческое естество, имея Творцом света *Солнце правды* (Мал. 4:2). Ибо как без солнца день становится совершенно бессильным, так и без сущностной и сущей Премудрости³ не может быть закона праведности, поскольку Она творит восход и наполняет духовные очи души умным светом. Видя это, блаженный Давид говорит: *Светильник ногама моима закон Твой и свет стезям моим* (Пс. 118:105). «Светильником»⁴ он называет писанный закон, который искусно с помощью различных знамений телесных символов, иносказаний и образов, как горящий огонь, подает сигналы о порочных страстях тем, кто посредством [духовного] делания поспешает [на бой] с супротивными силами, ускоряя шаги [своей] души. А «светом» [он называет] духовный закон благодати, который безыскусственно и без [всяких] чувственных символов⁵ указывает вечные стези; и созерцательный ум, свершая свой путь этими стезями, приводится к высочайшему пределу [всех] благ — Богу, не ограничивая мысли ни одним из сущих. Ибо свет закона благодати — невечерний, и нет такого ведения, которое могло бы установить границы его всесветлым лучам. «Ногами» же пророк, вероятно, называет весь путь

жизни по Богу, или движения благих помыслов в душе, путь которым указывает, словно светильник, свет, [мерцающий] в букве закона. «Стезями» [он называет] способы [осуществления] добродетелей в соответствии с естественным законом и логосы ведения в соответствии с духовным законом, становящиеся явными благодаря Пришествию Бога Слова⁶ и возводящие естество [человеческое] к самому себе и к Причине [всего]⁷ посредством добродетели и ведения.

И те, кто устремляется ко спасению, в эти три дня, то есть в три закона, пребывая с Богом Словом и ревностно неся нелегкие труды ради каждого [из этих законов], не прерывают поста, но вкушают обильную божественную пищу: ради писанного закона — совершенное избавление от противоестественных страстей; ради естественного [закона] — неуклонное действие естественных [страстей], благодаря которому возникает [их] взаимная связь, устраняющая всякую инаковость и разделение, разлагающие естество; ради духовного [закона] — единение с Самим Богом⁸, в соответствии с которым те, кто выходит из всего тварного, воспринимают превышеестественную славу, благодаря которой познаётся один только Бог, сияющий в них.

Более обширное толкование этого вы найдете в «Разъяснении трудных мест», относящихся к Слову на Пятидесятницу святого Григория⁹.

ВОПРОС XL

Что означает число шести водоносов при браке в Кане Галилейской (Ин. 2:6)?

ОТВЕТ. Бог, создавший естество человеческое, даровал ему бытие, совокупное с волей, и сочетал с этой волей творческую способность [осуществлять] надлежащее¹. И шесть водоносов есть соответствующая естеству способность творить божественные заповеди; люди, истощив [свое] ведение этой [способности] ради суетной заботы о вещах материальных, имели ее [уже] пустой и лишенной воды, а поэтому не знали, каким образом можно быть чистыми от грязи порока. Ибо [человек], лишенный ведения, не знает и способа, которым добродетель очищает от порока. [В таком состоянии] он пребывает до тех пор, пока не приходит Слово — Создатель естества и не наполняет² названную творческую способность [осуществлять] надлежащее соответствующим естеству ведением. Подобным образом Оно превращает закон и логос естества в вино, я подразумеваю — в превышеестественное слово ведения. Пьющие это слово удаляются от естества всех сущих и возносятся к сокрытому месту Божественной Глубины, в котором вкушают радость и восторг, превышающие всякие знания, — доброе вино³, творящее обожение. Вкушают они такое неизреченное слово [ведения] уже после всех Домостроительств по Промыслу [Божиему] относительно [всего] человеческого.

Творческая сила естества понимается как число шесть не только потому, что в шесть дней Бог создал небо и землю, но и потому, что только это число из [всех] чисел есть самое совершенное и состоящее из собственных частей⁴. Писание говорит о водоносах, *вмещавших по две или по три меры* (Ин. 2:6), поскольку они, соответственно природе деятельной силы, вмещают по естественному созерцанию, словно две меры, целокупное ведение тварных [вещей] или же ведение, объемлющее телесные и нетелесные [вещи], то есть телесные естества, [состоящие] из материи и вида, и умопостигаемые существа, [состоящие] из сущности и несущественного

свойства⁵. По доступному же [человеческому] естеству богословскому тайноводству⁶ [они вмещают], словно три меры, ведение и духовное озарение относительно Святой Троицы: Отца и Сына и Святого Духа.

Вы же, как ведущие, рассмотрите остальное: каким образом родовая сила естества, творящая лучшее, разделяется на шесть способов добродетелей⁷, также родовых; каковой является сила естества, которая соответствует общей творческой [способности] добродетелей и есть общая и наиболее родовая добродетель из [всех] прочих, — она, подразделяемая на шесть, также родовых, видов, приводится в созвучие с силой естества, дабы ее можно было постигнуть с помощью способов [осуществления] последней; кто такие «служители, почерпавшие воду» для них, кто — «жених», кто — «невеста», кто — «распорядитель» (Ин. 2:9) и кто — Мать, прямодушно сообщившая Слову: *вина нет у них* (Ин. 2:3). Всё это остается для рассмотрения посвященному [в таинства] божественных словес и умозрений и истолкователю их⁸, если только, конечно, ему доставляет радость [использовать] метод духовного толкования [Священного Писания]⁹. Однако, чтобы рассуждение наше в настоящий момент не осталось совершенно безгласным, я, углубившись в подобные вопросы и не давая, хотя бы частично, духовной пищи тем, кто благородно алчет ее, по возможности продолжу свою речь. Не обещаю, конечно, обнажить весь смысл сказанного, ибо ум мой немощен и не в состоянии постичь [глубину] этих [словес], но постараюсь [объяснить их] настолько, насколько мысль моя способна вместить их.

Говорят, что наиглавнейшей¹⁰ добродетелью является любовь, а наиглавнейшей силой естества, созидающей эту [добродетель] является разум: крепко овладеваемый своей Причиной¹¹, он приводится в действие и разделяется на шесть более родовых способов, содержащих в себе виды, на которые присуще разделяться логосу любви¹²; их — алчущих, жаждущих, нагих, немощных и [пребывающих] на чужбине — телесно и духовно сохраняет [разум]. Ибо не ограничивается одними только телами логос добродетели и не занимается одним только чувством сила естества. Стало быть, наиглавнейшая сила естества становится видообразующей для наиглавнейшей добродетели, своими шестью способами разделяя до-

бродетель на такое же количество видов, посредством которых естество соединяется с единством воли¹³, являя равночестно [пребывающий] во всех и нераздельный логос создания¹⁴, сводимый едино к самому себе путем благих дел и страданий. Через надлежащие труды возвратив себе этот незыблемый логос, ум отсекает все излишества и недостатки естества, которые измыслило себялюбие каждой воли, соделав звероподобным самое кроткое естество и разделив единую сущность (нельзя сказать ничего более худшего!) на многие противоположные и губящие друг друга части. Тем не менее, они являют устойчивость, создающую умеренность¹⁵, соответственно которой изначально по воле Божией были начертаны естественные законы добродетелей. Возможно, что, показывая это таинство, Писание и представляет шесть пустых и безводных водносов, ибо они обнаруживают бездеятельность естественной и наиглавнейшей силы относительно блага. Следовательно, наиглавнейшая естественная сила, разделяемая на шесть способов делания, образует такое же количество видов из наиглавнейшей добродетели, содержа ее всю в самой себе. Возникнув в соответствии с этой [силой]¹⁶, естество воспринимает свой главный закон — непогрешимого судию истины, которого Писание называет «распорядителем». Он ясно распознает¹⁷, что «хорошее вино», которое Слово через Свое Пришествие приготовило напоследок, должно было пить изначально и ему следовало опьянять человеческое естество (Ин. 2:10). Я имею в виду, что первоначально следует быть посвященным в наилучший и высший логос, относящийся к Богу, а затем уже, словно [вкушая худшее] вино, становиться посвященным в логосы тварных [вещей], уступающие первому логосу. Ибо самым справедливым и подобающим является первоначальное посвящение в логос, служащий причиной возникновения естества, и лишь затем можно исследовать логосы [вещей], возникших как следствия этого естества¹⁸.

«Почерпавшие воду» же суть служители Ветхого и Нового Заветов. Я подразумеваю святых патриархов, законодателей, судей, царей, пророков, евангелистов и апостолов, которыми черпается вода ведения и вновь возвращается естеству. Эту [воду ведения] превращает в благодать обожения Слово, как благой Творец естества, оживающий его благодатью через [Свое] человеколю-

бие. Если же кто скажет, что служители суть знающие и благочестивые помыслы, по повелению Слова черпающие воду ведения из благоустроения сущих, то он, я думаю, не отпадет от истины.

Жених, как то совершенно очевидно, есть человеческий ум, ведущий к венцу, словно невесту, добродетель. И званное Слово¹⁹, оказывая почтение супружеству их, благосклонно приходит [на свадьбу], скрепляя связь духовного брака и своим вином духовно разгорячая их порыв к духовной плодovitости.

Матерью же Слова является истинная и незапятнанная вера²⁰. Ибо как Слово, в качестве Бога, есть по природе Творец родившей Его по плоти Матери, которую Он соделал таковой через [Свое] человеколюбие, приняв от Нее рождение в качестве человека, так и в нас Слово, сначала сотворив веру, затем становится Сыном нашей веры, воплощаясь от нее в добродетелях соответственно [духовному] деланию. Благодаря этой вере мы и совершаем всё [доброе], воспринимая от Слова харизмы для [своего] спасения. Ибо без веры, Богом по природе и Сыном по благодати которой является Слово, совсем невозможно иметь дерзновения²¹ для того, чтобы обращаться с прошениями к Нему.

Давайте же и мы всегда собираться на такую свадьбу, и пусть [на ней всегда] присутствует Иисус со Своей Матерью, дабы Он вернул в изначальное состояние наше ведение, вытекшее через грех. И пусть Он превратит это ведение в обожение, изгоняющее ум из [тварного] бытия сущих, укрепляющее и как бы побуждающее к непреложности, словно умопостигаемую воду качеством вина, ведение [нашего] естества.

ВОПРОС ХLI

Что означают пять мужей самарянки и шестой, который не является мужем ее (Ин. 4:16-18)?

ОТВЕТ. Самарянка и женщина, по [словам] саддукеев вступившая в брак с семью братьями (Мф. 22:25-28), кровоточивая (Мф. 9:20), а также скорченная (Лк. 13:11), дочь Иаира (Мк. 5:22 и далее) и сиропфиникиянка (Мк. 7:25 и далее) — [все они] являют и естество человеков, и душу отдельного человека, обозначая каждая, соответственно имеющемуся страстному расположению, это [общее] естество и [отдельную] душу. Например, жена саддукеев есть естество или душа, бесплодно сожительствующие со всеми божественными законами, данными от века, но не воспринимающие чаяние будущих [благ]. Подобным же образом кровоточивая есть естество или душа, изливающие дарованную им для рождения праведных дел и речений силу в страстной приверженности к веществу. Сиропфиникиянка есть то же естество или душа отдельного [человека], имеющие, словно дочь, мысль, которая в отчаянии эпилептического припадка мучительно разрывается любовью к материи. Равным образом и дочь Иаира есть естество или душа, зависящие от закона¹, но полностью умершие вследствие неисполнения заповедей его и бездействия в осуществлении божественных предписаний. А скрюченная женщина есть естество или душа, которые через прельщения диавола склоняют к материи всю силу духовного делания. Самарянка же, как и эти перечисленные женщины, представляет естество или душу каждого человека, без пророческой харизмы сожительствующих, словно с мужьями, со всеми дарованными естеству законами; из них пять суть уже умершие, а шестой, хотя и живой, не был мужем естества или души, поскольку он не рождает от нее праведность, являющуюся залогом полного спасения.

Первым законом, которым обладало естество, был закон, [данный] в раю; вторым — закон после рая; третьим — закон, данный Ною при потопе; четвертым — закон обрезания, данный

Аврааму; пятым — закон жертвоприношения Исаака. Естество, получив их, всех отвергло, и они погибли в бесплодии относительно дел добродетели. Имея шестой закон, [данный] через Моисея, [естество] было как бы не имеющим его либо потому, что не исполняло праведных дел, предписанных им, либо потому, что ему предстояло перейти, как к мужу, к другому закону — Евангелию, которое не было даровано, наподобие [предшествующего] закона, естеству человеков через век [сей], но, по Домостроительству [Божиему], было дано для воспитания лучшего и более таинственно. По этой причине, как я полагаю, Господь и говорит самарянке: *И тот, которого ныне имеешь, не муж тебе*. Ибо Он видел, что [человеческому] естеству надлежало перейти к Евангелию. Поэтому и около шестого часа, когда душа особенно озаряется со всех сторон лучами ведения вследствие пришествия к ней Слова и когда тень закона исчезает [в этих лучах, Господь] говорил с ней, стоящей вместе со Словом у колодезя Иаковлева², то есть у источника умозрений, относящихся ко Священному Писанию.

Пусть пока так будет сказано об этом.

Каким образом о нас говорится, что мы творим грех и ведаем [об этом], а о Господе говорится, что Он стал грехом, но не знает его¹? Не является ли более тяжким стать [грехом] и не знать [его], чем творить [грех] и ведать [о нем]? *Ибо не Знавшего греха Он сделал за нас грехом* (2 Кор. 5:21).

ОТВЕТ. Когда в прежние времена произволение естественно-го разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления. Тогда возник грех, первый и достойный порицания, то есть отпадение произволения от блага ко злу; через первый [грех возник] и второй — не могущее вызвать порицания изменение естества из нетления в тление². Ибо два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления божественной заповеди: один — достойный порицания, а второй, имевший своей причиной первый, — не могущий вызвать порицания; первый — от произволения, добровольно отказавшегося от блага, а второй — от естества³, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия. Исправляя это чередующееся тление и изменение естества, Господь и Бог наш воспринял всё это естество целиком⁴, и в воспринятой природе Он также имел страстное начало, украшенное [Им] по произволению нетлением. Поэтому вследствие страстного начала Он стал по [человеческой] природе ради нас грехом, не ведая добровольно избранного греха благодаря непреложности произволения⁵. Этой непреложностью произволения [Господь] исправил страстное начало естества, соделав конец его (я имею в виду смерть⁶) началом преобразования к нетлению. И как через одного человека, добровольно отвратившего свое произволение от блага, естество всех людей изменилось из нетления в тление, так и через одного человека Иисуса Христа, не отвратившего [Свое] произволение от блага, произошло для всех людей восстановление естества из тления в нетление.

Итак, Господь не ведал моего греха⁷, то есть изменения моего произволения; Он не воспринял моего греха и не стал [им], но ра-

ди меня Он стал грехом, то есть стал тлением естества, [возникшим] через изменение моего произволения, взяв [его на Себя]. Ради нас Он стал по природе страстным человеком, с помощью греха, [возникшего] через меня, уничтожая мой же грех⁸. И как в Адаме склонность его личного произволения ко злу лишила естество [человеческое] общей славы, поскольку Бог рассудил, что человек, дурно обошедшийся со своим произволением, не настолько благ, чтобы обладать бессмертной природой, так и во Христе склонность Его личного произволения к благу лишила всё естество [человеческое] общего позора тления, когда во время Воскресения⁹ естество преобразилось через непреложность произволения в нетление, поскольку Бог разумно рассудил, что человек, не изменяющий произволения, вновь может получить обратно бессмертную природу. «Человеком» же я называю воплотившегося Бога Слово, Который посредством Воплощения¹⁰ ипостасно соединил с Собой разумную и одушевленную плоть. Ибо если изменение произволения в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в естество [человеческое], то непреложность произволения во Христе вновь вернула этому естеству через Воскресение бесстрастность, нетленность и бессмертие.

Таким образом, изменение [человеческого] естества к страсти, тлению и смерти есть осуждение за добровольно избранный грех Адама. И человек стал иметь то, чем не обладал он, созданный изначала Богом; он соделал это изменение и ведал о нем, творя через непослушание добровольно избранный грех, порождением которого, как это очевидно, и является осуждение [его] на смерть. Господь же, взяв [на Себя] это осуждение за мой добровольный грех, я имею в виду — взяв страстность, тленность и смертность [человеческого] естества, стал ради меня грехом по страстности, тленности и смертности, добровольно облачившись в мое осуждение по природе, хотя [Сам] был неосужденным по произволению, дабы осудить мой добровольный и естественный грех и осуждение. Тем самым были изгнаны из естества грех, страсть, тление и смерть, и из человеколюбия [Божиего] возникло новое таинство — относящееся ко мне и ради меня, павшего вследствие непослушания, Домостроительство Того, Кто из-за моего спасения добровольно усвоил через [Свою] смерть мое осуждение, даровав этой смертию мне духовное возрождение к бессмертию¹¹.

Я думаю, что многообразным способом было показано, как Господь, не ведающий греха, стал им, и как человек, ведающий и творящий грех, не стал им, [избавившись и от греха] произвольно, которому он сам положил начало, и [от греха] естественного, который ради него взял на Себя Господь, совершенно свободный от первого [греха]¹². Итак, согласно представленному и постигаемому умом значению данного рассуждения, проводящего надлежащее различение касательно омонимии [понятия] «грех», [можно сказать, что] творить и ведать грех нисколько не лучше, чем стать [грехом]. Ибо первое¹³ отделяет [нас] от Бога, когда произволение добровольно отвергает божественное, а второе¹⁴ часто становится препятствием для зла, не позволяя осуществить на деле, вследствие естественной немощи, порочную склонность произволения¹⁵.

Если в Писании говорится, что мудрость есть *древо жизни* (Притч. 3:18), а дело мудрости — различать и ведать *древо познания добра и зла* (Быт. 2:9), то чем же тогда отличается [последнее] от древа жизни?

ОТВЕТ. Учителя Церкви, в силу [обитающей] в них благодати могущие сказать многое на сей счет, сочли нужным скорее обойти молчанием это место, поскольку мысль [человеческая] не может достичь глубины многого из того, что начертано [в Писании], — поэтому они и удерживались от того, чтобы изрекать нечто глубокомысленное. А если некоторые [из отцов] и высказывались [по этому поводу], то прежде они определяли способность [восприятия своих] слушателей, а затем изрекали для пользы учащихся лишь некую долю [этой тайны], оставляя большую часть [ее] неисследованной. И я скорее бы рассудил обойти молчанием это место, если бы не догадывался, что [такое умолчание] удручит боголюбезную душу вашу. Поэтому только ради вас я буду говорить то, что доступно всем и что полезно для разумения как малых, так и великих.

Древо жизни и древо, не являющееся таковым; то, которое именуется «древо жизни» само по себе, и то, которое не есть древо жизни, но только древо познания добра и зла, — [эти оба древа] обладают многими невыразимыми различиями. Ибо древо жизни, разумеется, есть древо, созидающее жизнь, а древо не-жизни есть древо, созидающее смерть. Ибо очевидно, что древо, не созидающее жизнь, поскольку оно не называется «древом жизни», будет созидающим смерть, поскольку ничто другое, [кроме смерти], не противопоставляется жизни в качестве ее противоположности.

Кроме того, древо жизни, как мудрость, обладает величайшим отличием от древа познания добра и зла, которое не есть мудрость и не именуется ею. Мудрости свойственны ум и разум, а состоянию, противоположному мудрости, свойственны неразумие и чувство. Стало быть, поскольку человек был приведен в бытие со-

стоящим из умной души и чувственного тела, постольку пусть будет древо жизни, по одному созерцанию, умом души, в котором и находится мудрость¹. Соответственно, древо познания добра и зла [тогда будет] чувством тела, в котором, как это очевидно, и происходит движение неразумия. И человек, принявший божественную заповедь — не прикасаться к этому древу опытным и действенным путем, не сохранил ее.

Согласно Писанию, оба древа суть способности различения некоторых [вещей], или же [они суть] ум и разум. Так, ум обладает способностью различать умопостигаемые и чувственные, преходящие и вечные [вещи]; более того, эта способность, будучи различающей способностью души, убеждает последнюю одних вещей придерживаться, а других — избегать². Чувство же обладает способностью различать телесное наслаждение и телесную муку³; более того, будучи различающей способностью одушевленных и чувственных тел, оно убеждает [их] к одному привлекаться, а от другого отвращаться⁴. И если бытие человека определяется одним только чувственным и телесным различием наслаждения и муки, то он, преступая божественную заповедь, вкушает от древа познания добра и зла, то есть вкушает неразумие по чувству, обладая только различием, сохраняющим [наши] тела; и в соответствии с этим различием он придерживается, как добра, наслаждения и избегает, как зла, муки. А если бытие его полностью определяется духовным различием, отделяющим преходящее от вечного, то он, соблюдая божественную заповедь, вкушает от древа жизни — я имею в виду мудрость, образующуюся в уме, — обладая только различием, сохраняющим [нашу] душу; в соответствии с этим различием он придерживается, как добра, славы вечных [вещей] и отвращается, как от зла, от тления преходящих [вещей].

Итак, многим различаются два древа: как свойственным им по природе различием, так и присущим каждому значением, обретающим внешне похожее звучание, в котором отсутствует разграничение понятий добра и зла⁵ и которое может произвести великое заблуждение у тех, кто внимает словесам Духа⁶ без [надлежащей] мудрости и осторожности. Однако вы, будучи мудрыми через благодать, знайте, что называемое просто злом не всегда есть зло, но в отношении к одному оно является злом, а в отношении к

другому не есть таковое⁷; равным образом и называемое просто добром не всегда есть добро, но в отношении к одному оно — добро, а в отношении к другому не является таковым. [Зная это], вы убережетесь от вреда, имеющего истоки в соименности⁸.

К кому обращается Бог, говоря: *се Адам бысть яко един от Нас* (Быт. 3:22)? Если Он обращается к Сыну, то каким образом может Адам сравниваться с Богом, не будучи от сущности Его? А если же [Бог обращается] к Ангелам, то опять же, каким образом Ангел сравнивается с Ним, говорящим словно с равным по сущности: *яко един от Нас*?

ОТВЕТ. Я уже говорил в главе о возведении [вавилонской] башни¹, что Писание описывает Бога, сообразуясь с душевным расположением [каждого] из тех, кто находится под [Божием] попечительством и посредством свойственных нам по природе способ [восприятия] намекает на Божественную волю. Отсюда Писание показывает Бога не просто глаголющим: *се Адам бысть яко един от Нас*, но (конечно, после преступления [заповеди]) присоединяет еще и [указание на] причину [подобного] речения, которую вы, не включив в вопрос, пропустили и которая, однако, делает ясной всю мысль. Ибо Писание, говоря: *се Адам бысть яко един от Нас*, еще добавляет: *еже разумети доброе и лукавое. И ныне да не когда прострет руку свою, и возмет от древа жизни, и снесет, и жив будет во век* (Быт. 3:22). Ведь поскольку диавол вместе со [своим] советом научил [уже] человека многобожию, *изрекши: в оньже аще день снесете от древа, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое* (Быт. 3:5)², постольку Бог, как бы подыгрывая³, иронизируя и упрекая, для обличения поверившего диаволу человека говорит во множественном числе: *бысть яко един от Нас*, [высказываясь] относительно мысли о Божестве, внушенной Адаму обманом змия⁴.

И нельзя думать, будто Писанию обычно чужд вид иронических высказываний. Ибо внимающий Писанию, глаголющему от лица Бога к Израилю: *Аще пойдете ко Мне лукавыми и Аз пойду к вам лукавым* (Лев. 26:27)⁵, видит, что слово «лукавость» употребляется здесь в ироническом смысле. Опять же [внимающий Писанию] находит [иронию и в том описании], как [Бог] приготовил

ловушку для Ахава, представляя ему ложь в качестве истины⁶, и посредством тех [лжепророков], через которых [Ахав] согрешил, воздавая ему праведное наказание. Если Писание представляет Бога глаголющим *яко един от Нас* не относительно заблуждения Адама, то почему добавлено: *еже разумети доброе и лукавое*, словно [Бог] обладает ведением сложным и составленным из противоположностей? — Невозможно не то чтобы осмелиться сказать, но даже и подумать такое о Боге, Который один только прост по сущности, силе и ведению, и обладает одним только ведением добра⁷; более того, Он есть Самосущность, [Само]сила и [Само]ведение. И ни одно из тех разумных существ⁸, которые [произошли] от Бога и после Бога, также по той же самой причине не имеют в простом движении [своей] мысли сложного ведения, образовавшегося из сочетания противоположностей. Потому что ведению, [постигающему] одну из противоположностей, присуще производить неведение другой. Ибо ведение противоположностей беспримесно⁹ и совершенно несовместимо, так как ведение одной из противоположностей ведет к возникновению неведения другой; это подобно тому, как око не может одновременно смотреть и вверх, и вниз, видеть горние и дольные [вещи] совокупно, не обращаясь к одним и не разобщаясь полностью с другим.

Стало быть, Писание, представляя Бога усвоившим страсть Адама, опровергает Адама, [внявшего] совету змия, приводя его к осознанию губительной для него вздорности многобожия, имеющего своим истоком ложь. И если сказанное правильно, то его достаточно для ответа на поставленные вопросы. А потом и ты сам, обнаружив [в Писании] нечто более значительное, сообщишь мне частицу божественной благодати, дарующей тебе [ведение] о сущих¹⁰.

Словами же: *И ныне да не когда прострет руку свою*¹¹, и *возмет от древа жизни, и снет, и жив будет во век*, как я думаю, промыслительно проводится различие, соответственно деланию, между [вещами] несовместимыми, дабы зло не стало бессмертным, сохраняемое сопричастием с добром. Ибо Создатель человека желает, чтобы он, [уже вкусивший] ведение, сочетающее противоположности, был беспримесен относительно самого себя¹².

ВОПРОС XLV

Что означают в Левите *грудь возложения* и *рамо участия* (Лев. 7:34), приносимые в качестве жертвы Богу священниками?

ОТВЕТ. Я думаю, что [словом] «грудь» обозначается лучшее и возвышенное созерцание, а словом «рамо» указывается на делание¹ (или свойство и осуществление мышления), ведение и добродетель, поскольку ведением ум непосредственно приводится к Самому Богу, а добродетель, [осуществляемая] при [духовном] делании, удаляет его от всякого [текущего] становления сущих. Это и расчленяет Слово посредством священников, стяжавших в удел себе одного только Бога и не приобретших ничего земного.

Или еще: поскольку сердца некоторых [людей]² через Слово научения целиком определены ведением и добродетелью, что делает их приемлющими дух благочестия и веры, и поскольку они в своем навыке и способности к духовному деланию отложились от [всякого] житейского попечения о тленном естестве, [полностью] посвятив себя осуществлению превышеестественных и нетленных благ, постольку Слово повелевает священникам принести в жертву Богу «грудь возложения» приводимых, то есть сердце их, и «рамо», то есть делание их.

Каково различие *зеркала* и *гадания* (1 Кор. 13:12) '?

ОТВЕТ. «Зеркало», если попытаться дать ему определение, есть совесть, которая, соответственно [духовному] деланию, чисто отражает образ всех благ и посредством которой человеку, имеющему чистую мысль, присуще видеть Бога. Или же: [«зеркало» есть] навык в духовном делании, единообразно сочетающий друг с другом все добродетели и как бы заключающий [их] в [единый] божественный лик. «Гадание» же есть ведение, [обретаемое] посредством полного, насколько то доступно естеству [человеческому], постижения в созерцании божественных логосов и обладающее отражением того, что превышает мышление². И если просто [сказать]: «зеркало» есть навык, обнаруживающий будущий образ первообраза добродетелей, являемый в достойных [людях], ибо будущая цель деятельного любомудрия как бы смутно угадывается в обладающих «зеркалом». А «гадание» есть проявление первообраза того, что постигается умом при ведении³.

Итак, всякая здешняя праведность, по сравнению с будущей, имеет, если придерживаться высказывания о «зеркале», образ первообразных вещей, а не сами эти вещи, существующие такими, какими они есть⁴. И всякое здешнее ведение горнего, по сравнению с будущим, есть «гадание», имеющее отражение истины, а не саму истину, которой предстоит стать явной в будущем. Ибо поскольку божественные [вещи] объемлются добродетелью и ведением, то «зеркало» обнаруживает первообразные [вещи] сообразно добродетели, а «гадание» — первообразные [вещи] сообразно ведению. Таково различие «зеркала» и «гадания», так как «зеркало» указывает на будущую цель деятельного [любомудрия], а «гадание» проявляет тайну созерцательного [богословия].

Что есть *глас вопиющего в пустыне* и последующее? Что значит *пустыня*, что — *путь Господа* здесь и что — приготовление его? Каковы *стези Его* и что значит *сделать прямыми* их? Каковы *долы*, и что означает *всякий дол да наполнится*? Каковы *горы* и *холмы*, и что есть *понижение* их? Что означают *кривизны*, и каким образом они *выпрямляются*? Каковы *неровные пути*, и как они *сделаются гладкими*? И что означают [слова, сказанные] после всех этих: *и узрит всякая плоть спасение Божие*? (Лк. 3:4-6).

ОТВЕТ. Глас, изначала вопиющий в пустыне, то есть в естестве человеческом или в мире сем, есть, очевидно, всякий святой Бога Слова; либо [он есть тот, кто], наподобие Авеля (Быт. 4:4), приносит от чистоты [сердца] отучневшие в добродетелях¹ первые движения созерцающей души; либо [он есть тот, кто], наподобие Еноса (Быт. 4:26) с помощью твердого упования веры постигает будущие блага², на которые он надеялся, и кто стяжает сильную молитву³; либо [он есть тот, кто], наподобие Еноха (Быт. 5:19-24), посредством всеугодной добродетели отсекает полностью ум [свой] от привязанности к сущим⁴ и от ведения их, перенося [его] непосредственно к самой премысленной Причине [всего]; либо [он есть тот, кто], наподобие Ноя (Быт. 6:14-22), верой созерцая будущие виды Божественного Суда, готовится для себя, словно кивот, подвижническое житие⁵, со всех сторон укрепленное страхом Божиим и спасающее его от *будущего гнева* (Мф. 3:7; Лк. 3:7)⁶; либо [он есть тот, кто], наподобие Авраама (Быт. 12:1-9; 22:1-14), зрит чистым оком веры благолепие будущих благ, вняв [гласу Господа] и с ревностью покинув землю [свою], родство и дом отца [своего]⁷, то есть оставив привязанность и пристрастие к плоти, чувству и чувственным [вещам], и во время искушений и борений став выше естества, предпочитая ему Причину [этого] естества, как великий Авраам [предпочел] Бога Исааку; либо [он есть тот, кто], наподобие Исаака, посредством высшего бесстрастия и нена-

сытной [духовной] алчности души жаждет прекрасного созерцания, обладая не могущим отойти от истины⁸ (хотя с ним и ведут брань лукавые духи) навыком в добродетели и ведении; либо [он есть тот, кто], наподобие Иакова (Быт. 27:11-16; 27:43—28:5), очищает [свой] ум от косматости материальных вещей и от смешения с ними и благодаря этому становится гладким, а наложением козлиных кож (я имею в виду — наложением на плоть суровости жизни по Богу) преобретает себе, вопреки помышлению плоти, могущество от Бога и вследствие страха перед восстанием страстей и желания высшего научения путем стяжания [духовного] опыта переселяется в Харран — я подразумеваю: переходит к естественному созерцанию, из которого он обретает посредством деятельных трудов всё духовное знание зримого мира, сосредотачивая его в различных рассуждениях и умозрениях, а затем вновь возвращается (Быт. 31:17-21) в собственную и отеческую землю, то есть возвращается к ведению умопостигаемых вещей, приводя с собой, словно жен и служанок⁹, рожденные им незыблемые навыки и осуществления деятельного и созерцательного [любомудрия], а также порожденных последними сынов — плодов [этого любомудрия]. И просто [сказать] — дабы речь [наша] не была многословной сверх должного, повествуя о жизни каждого [святого], — всякий святой¹⁰, ставший им посредством своего образа жизни, как содержащий в себе Слово¹¹, громогласно изрекающее повеления другим людям, бесспорно является гласом и предтечей Слова, соразмерно праведности и вере в нем. Но из всех [этих святых] в наибольшей степени гласом и предтечей Слова является великий Иоанн, без образов и символов указывающий на истинное Пришествие Бога, провозглашающий и являющий Его [людям] неверующим и открыто показывающий Того, Кто *берет на Себя грех мира* (Ин. 1:29), и для Домостроительства [Божиего] во исполнение таин вносящий лепту своего служения при Крещении [Господа]¹².

И поскольку по причине благодати каждая, даже случайная, буква¹³ Божественного Писания может быть постигнута многообразным образом для пользы добывающихся добродетели и ведения, то давайте, насколько то возможно нам, и иным способом рассмотрим поставленные вопросы.

Итак, «пустыня», как я сказал, есть естество человека, мир сей и душа каждого человека, ставшая бесплодной вследствие изначального преступления [заповеди]. «Глас вопиющий» есть восприятие Слова совестью каждого грешника, которая как бы вопиет в тайниках сердца: *приготовьте путь Господу*. Очевидно и несомненно, что приготовление божественного пути состоит в обращении к лучшему и исправлении помыслов и нравов, а также в очищении от прежних осквернений. Путь же прекрасный и славный есть добродетельная жизнь; по ней, словно по пути, свершает в каждом [из нас Свое] шествие спасения [Бог] Слово, вселяясь [в нас] через веру и входя посредством различных установлений и учений по добродетели и ведению¹⁴. «Стези» же суть различные способы [осуществления] добродетелей и различное движение жизни по Богу или нравы по Богу; ходящие этими стезями добиваются добродетели и пекутся о Божиих словесах¹⁵ не ради славы, выгоды, заискивания, человекоугодничества или выставления напоказ [своей праведности и учености], но делают, говорят и мыслят всё ради Бога. Ибо Божественному слову не присуще пребывать на непрямых, даже если Оно и обнаружит в ком-либо приготовленный путь. Я говорю вот о чем: [представим, что] некто постится, воздерживается от возбуждающего страсти образа жизни и способен свершать [многое] другое, что помогает избавлению от порока, — и тем самым приготовил названный путь. Но он предается таким способам [осуществления добродетели] не для того, чтобы соделать нечто богоугодное, а ради тщеславия, выгоды, заискивания, человекоугодничества или по иной какой причине, — подобный человек не сделал прямыми стези Божии: хотя он и понес [великий] труд приготовления пути, но не обрел Бога, шествующего по стезям его. Стало быть, «путь Господа» есть добродетель, а «прямая стезя» — правильный и правдивый способ [осуществления] этой добродетели.

Всякий дол да наполнится — разумеется, [наполнится] теми, которые правильно приготовили путь для Господа и сделали прямыми стези Его; ибо не просто всякий [дол] и не всех: ведь [речь не идет о доле] тех, кто не приготовил путь для Господа и не сделал прямыми стези Его. «Дол»¹⁶ есть плоть каждого [человека], взрезанная бурным потоком страстей¹⁷, которыми разрывается ее связь и сочетание с душой по духовному закону соединяющего Бо-

га. Под «долом» можно мыслить и душу¹⁸, размываемую ливнями неведения и лишаемую через порок красоты равнинного благолепия в духе. Поэтому всякий дол, то есть плоть или душа приготовивших путь для Господа и сделавших прямыми стези Его, наполнится через отвержение страстей, делающих неровными их доли, и, обретая естественно присущий ему внешний вид путем привнесения добродетелей, выравнивается духом.

Всякая гора и холм да понизятся. Долам, по-видимому, при-
суще способствовать неким естественным образом возникновению гор и холмов. «Гора» есть *всякое превозношение, восстающее против познания Божия* (2 Кор. 10:5), а «холм» — всякий порок, противостоящий добродетели. Если же «горы» суть духи, производящие неведение, а «холмы» — [духи], творящие порок, то очевидно, что когда всякий дол, то есть, как я сказал, плоть или душа приготовивших путь для Господа и сделавших прямыми стези Его, наполнится ведением и добродетелью благодаря присутствию в нем Бога Слова через [осуществление] заповедей, тогда «пони-
зятся» все духи лжеимянного ведения и духи порока. Их попирает и подчиняет Слово, Которое ниспровергает вознесшуюся лукавую мощь человеческого естества и как бы срывает до основания величие и высоту гор и холмов, наполняя доли¹⁹. И действительно, если кто-нибудь силой Слова будет завладевать всем тем, что захватывают вопреки естеству бесы, творящие противоестественное неведение и порок, то никогда не будет возноситься вершина неведения и порока, так же как не было бы горы или холма чувственно являемых [вещей], если бы люди обладали механизмом для сравнивания таких гор и холмов и для наполнения долов.

Понижение²⁰ мыслимых и лукавых гор и холмов есть возвращение в свое исходное состояние естественных сил плоти и души. Вследствие такого возвращения боголюбивый ум, естественным образом выравниваемый богатством добродетели и ведения, размеренным шагом проходит через век сей и без оглядки направляется к неувядающему и нетленному миру умопостигаемых и святых сил, не раздражаемый неровностью невольных искушений, причиняющих боль, и умеренностью в плотских потребностях делая более легким путь заповедей, который [обычно] бывает затруднительным по причине суровых трудов плоти.

«Кривизны» выпрямляются²¹, когда ум, освободив члены тела от страстей, то есть отрезав органы чувств и прочее от любострастного действия, научает их приводиться в движение соответственно простому логосу естества, направляя к Причине, от Которой они произошли. «Неровные пути»²², то есть натиски невольных искушений, станут гладкими путями, когда ум, благосклонно приняв [все] немощи, скорби и нужды, [не перестает пребывать в духовной] радости и благодушии и через невольные труды лишает всякой силы владычество добровольных страстей. Ибо добивающийся истинной жизни знает, что любой труд²³, вольный или невольный, становится смертью для наслаждения — матери смерти²⁴; поэтому он с радостью воспримет всё «неровные пути», то есть натиски невольных искушений, и, благодаря терпению пребывая в радости, делает скорби легкими и гладкими путями, неуклонно отсылая себя к *почести высшего звания* (Флп. 3:14) и среди скорбей благочестиво прокладывая [свой] Божий путь. Итак, он, полностью освободившись с помощью воздержания от извилистого и запутанного наслаждения, многообразным образом сплетенного с органами чувств²⁵, делает неровные пути ровными. А своим терпением попирая трудноодолимый и суровый натиск [подвижнических] трудов, он делает кривизны гладкими путями. Вследствие чего [такой человек], как в награду за добродетель²⁶ и за тяжкие усилия ради нее, поскольку он добро и *законно подвизался* (2 Тим. 2:5), влечением к добродетели препобеждая наслаждение, любовью к ведению попирая муку и с помощью обоих²⁷ мужественно перенося божественные борения, узрит спасение Божие. Ибо говорится: *И узрит всякая плоть спасение Божие* — разумеется, всякая верующая плоть, согласно [словам]: *Излию от Духа Моего на всякую плоть* (Деян. 2:17), то есть на верующую [плоть]. Ведь не всякая плоть узрит спасение Божие, поскольку [этого не случится] с плотью нечестивцев, как то делает явным истинное Слово: *Да возмется нечестивый, да не видит славы Господни* (Ис. 26:10), но, уточняя, [лишь] всякая верующая плоть. Священное Писание, говоря в частности о плоти, обычно обозначает всего человека²⁸; и, как бы восклицая, [изрекает]: и узрит всякий человек спасение Божие, — разумеется, всякий человек, услышавший вопиющий в пустыне глас, приготовивший, в соответствии

с дарованным [ему] смыслом созерцания, путь для Господа, соделавший прямыми стези Его, наполнивший через срывание мыслемых и лукавых гор [свой] дол — душу, которая, вследствие преступления божественной заповеди, собственной впадиной вызвала вознесение и возвышение названных лукавых гор и холмов²⁹, таким наполнением произведший понижение лукавых сил, выпрямивший посредством воздержания кривизны добровольных страстей, то есть движения наслаждения, и через терпение выровнявший и сделавший гладкими неровные пути невольных искушений, случившихся с ним. Естественно, что такой человек, обретя чистое сердце, узрит спасение Божие. Вследствие добродетелей и благочестивых умозрений, он сердцем узрит Бога в конце [своих] усердных подвигов, согласно [сказанному]: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8), и вместо трудов ради добродетели воспринимает благодать бесстрастия, которой более всего присуще являть Бога тем, кто обладает [ею].

Для взыскующих высот умозрения возможно и иное рассмотрение этого: в лишенной страстей душе, как в пустыне, [звучит] благодаря добродетелям глас тайно вопиющей божественной мудрости и ведения³⁰, поскольку Единое и То же Самое Слово для всех делается всем (1 Кор. 9:22), приспособляясь к каждому, простираясь на каждого и заранее даруя благодать, словно глас — предтечу, приготавливающую каждого к Его Пришествию. В одних она становится покаянием, как предтеча будущей праведности, в других — добродетелью, как предуготовление ожидаемого ведения, а в третьих — ведением, как изображение будущего божественного состояния. И для созерцающего ума, умозрительно совершающего божественные восхождения Слова и приспособляющегося к каждому Его поразительные и человеколюбивые проявления, соответственно которым Оно для всех делается всем, чтобы спасти всех (1 Кор. 9:22) через богатство благодати (Рим. 2:4) Своей, просто не хватает времени, [чтобы постигнуть всё это]³¹.

Об Озии говорит Вторая Книга Паралипоменон, что он сотвори правое пред Господем, и бе взыскав Господа во дни Захарии разумеющегося в страхе Господни. И благопоспеши ему Господь. Созда же Озия столпы в Иерусалиме и над враты угла, и над углом юдольным, и над углами, и укрепи. И устрои столпы в пустыне, и ископа кладези многи, понеже имяше многи скоты в Сефила и на поли, и делатели виноградов на горах и на Кармиле, бе бо земледелец (2 Пар. 26:4-10)¹. Что за столпы, столп над вратами угла, столп над вратами юдольными и сам угол? И что такое углы и столпы в пустыне? Что такое выкопанные кладези и скоты? Что Сефила, равнина и делатели виноградов? Что есть гористая страна² и Кармил, и что [означают слова]: **бе бо земледелец?**

ОТВЕТ. Приди, достохвальное Слово Божие, даруй соразмерное нам откровение Своих речений и, сняв дебелость [телесных] покровов, покажи нам, Христе, красоту духовного смысла³. Возьми десницу нашу, то есть умную силу, которая в нас, и *настави на стезю заповедей Твоих* (Пс. 118:35); поведи [нас] в *Твое место селения дивна, даже до дому Божия*⁴, *во гласе радования и исповедания шума празднующаго* (Пс. 41:5), дабы и мы через исповедание в [духовном] делании и через радование в созерцании удостоившись войти в Твое неизреченное место трапезы, присоединились к шуму духовно празднующих там, немолчными гласами воспевая ведение несказанного. И прости, Христе, меня, осмелившегося ради повеления достойных рабов Твоих на превышающее [мои] силы. Просвети непросвещенную мысль мою для созерцания предлежащего, дабы еще более быть прославлену Тебе, Отверзающему очи слепых и Делаящему ясным язык гугнивых (Ис. 35:5-6).

Я полагаю, что как Соломон был неким прообразом Христа Бога, так и Озия был неким прообразом Спасителя. В переводе на

греческий язык имя «Озия» означает «мощь Бога», а Господь наш Иисус Христос, камень, который *бысть во главу угла* (Пс. 117:22), то есть [во главу] Церкви, есть естественная Мощь и воипостасная Сила Бога и Отца. Ибо как угол делается связью двух стен, так и Церковь Божия становится единством двух народов: народа, который из языков, и народа, который из иудеев, имея скрепой Христа⁵, создавшего «столпы во Иерусалиме», то есть видение мира, или первые, божественные и нерушимые, изречения догматов о Божестве, являющиеся твердынями; а также [возведшего столпы] *над враты угла*⁶, то есть изречения догматов о Воплощении. Ибо вратами и дверью Церкви является Сам глаголющий: *Я есмь дверь* (Ин. 10:9); вратами, имеющими столпы, то есть твердыни божественных догматов о Воплощении, — через них, охраняющих угол, то есть Церковь, должно входить тем, кто желает правильно верить. Ведь [человек], защищенный столпами божественных догматов, как твердынями истины, не боится поносящих речей или злословящих бесов.

*И над углом юдольным*⁷. Юдоль есть плоть, а угол есть соединение этой плоти с душой по сочетанию в духе⁸. На юдоли возводятся столпы, то есть твердыни заповедей, а на них — догматы, принимаемые при тщательном исследовании⁹, чтобы сберечь соединение души с плотью, нерасторжимое, словно угол.

И над углами созда столпы. Возможно, углами¹⁰ Писание называет различные соединения разделенных тварей, осуществленные Христом. Ибо Он соединил человека, таинственным образом устранив Духом различие мужского и женского пола и делая логос естества (который [одинаков] и в мужчине, и в женщине) свободным от страстных свойств. Соединил Он и землю, изгнав различие чувственного рая и обитаемой земли. Соединил Он еще землю и небо, показав, что единое естество чувственных [вещей] тяготеет к самому себе. Также соединил Он чувственные и умопостигаемые [вещи], явив единое сущее естество тварей, сочетаемое воедино какой-то таинственной причиной. Наконец, Он соединил, в соответствии с превышеестественным логосом и способом, тварное естество с нетварным¹¹. И над каждым соединением, то есть углом, Он возвел столпы¹² — связующие и сочетающие твердыни божественных догматов.

*И устрой столпы в пустыни*¹³. Пустыня есть естество зримых [вещей] или мир сей, в котором Слову присуще возводить столпы. Оно дарует просящим благочестивые мнения о сущих, то есть [дарует] в духе правые смыслы догматов, относящихся к естественному созерцанию.

И ископа кладези многи, понеже имяше многи скоты в Сефиле и на поли; и делатели виноградов на горах и на Кармиле, бе бо земледелец. Кладези¹⁴ Господь копает в пустыне, я подразумеваю — в мире и человеческом естестве, выкапывая сердца достойных, очищая [их] от вещественной тяжести и [плотского] помышления, делая их просторными для принятия божественных дождей мудрости и ведения; дабы пил из [этих кладезей] скот Христов, то есть нуждающиеся, вследствие младенчества [своей] души, в нравственном научении¹⁵.

*Скоты в Сефиле*¹⁶. Сефила толкуется как «тесная лохань». Она обозначает тех, кто очищается невольными искушениями и отбеливается¹⁷ от душевной и телесной скверны, — они нуждаются в том, чтобы быть напоенными, словно водой, учением о терпении и выдержке.

*И на поли*¹⁸; это суть те, кто пребывает на равнине правых деяний, быстро достигая благоденствия, либо те, кто достигает успеха на [ристалище] добродетелей и бесстрастно процветает в законе заповедей, — они также нуждаются в том, чтобы быть напоенными Словом в качестве воздаяния за [их] смирение, сочувствие более немощным и благодарение за дарованные [им блага].

И делатели виноградов на горах и на Кармиле. Виноградари, которые в гористой стране¹⁹, суть те, кто на возвышенности созерцания трудолюбиво возделывает божественное, исступающее из ведения и сердца, радостное учение²⁰. Виноградари, которые на Кармиле²¹, суть те, кто соответственно возвышенному созерцанию подвизается в учении о совершенном очищении и полном отречении от сущих. Ибо «Кармил» толкуется как «познание обрезания»; возделывающий виноградник на Кармиле возделывает таинственное учение об обрезании, соответственно познанию обрезая ум от материи и материальных [вещей], но не ставя во главу [всего] постыдную славу, наподобие иудеев²². Писание гласит, что и эти [возделыватели] имеют нужду во влаге Божией Премудрости,

[добываемой] из вырубленного в пустыне источника, дабы каждый, соразмерно [своей] вере, получал необходимое разумение от уверовавших в благодать научения спасительного Слова. Посредством этого благородно печется о каждой душе Господь наш Иисус Христос, сущий и всегда бывший прекрасным и сведующим Земледельцем, свершающий всё указанное ради нашего спасения.

Вот так вкратце мы рассмотрели, согласно одному способу [созерцания], предложенные [нам вопросы], указывающие на Господа нашего Иисуса Христа. Согласно же другому способу [созерцания], эти [вопросы], рассматриваемые в значении, присущем каждому из них в отдельности, имеют глубочайший смысл для достижения совершенства теми, кто охраняется страхом и любовью к Господу. До того, как соприкоснуться с их созерцанием, я сталкиваюсь с одним затруднением и удивляюсь, каким образом мог Озия, будучи, согласно историческому повествованию, царем Иудеи, иметь возделывателей виноградов на Кармиле, не принадлежащей царству Иуды, но относящейся к Израильскому царству; сам град Израильского царства был построен близ этой горы. Но, как кажется, Писание, побуждая нашу вялую мысль к исследованию истины, примешало [в данном случае] нечто несуществующее к ткани исторического повествования²³.

Стало быть, Озия есть ум, стяжавший божественную мощь для [духовного] делания и созерцания; ибо, как я сказал, [имя «Озия»] толкуется как «мощь Бога». [В Писании] говорится: *И бе Озия взыскай Господа во дни Захарии разумеющего в страхе Господни*. [Имя] же «Захария» толкуется как «памятование о Боге». Поэтому и ум, поскольку в нем живо памятование о Боге, взыскует Господа созерцанием; и не просто [взыскует], но взыскует в страхе Господни²⁴, то есть в делании заповедей. Ведь взыскующий Господа созерцанием без делания не обретает Его, потому что он взыскивал Господа не в страхе Господнем.

И благопоспеши ему Господь. Ибо Господь благопоспешает ко всякому, свершающему [духовное] делание с-помощью ведения, научая его способам [осуществления] заповедей и открывая ему истинные логосы сущих.

Созда же Озия столпы во Иерусалиме. Благопреуспевающий во взыскании Господа посредством созерцания и с помощью при-

личествуемого страха [Божия], то есть с помощью делания заповедей, создает столпы²⁵ во Иерусалиме, то есть возводит, согласно простому и покойному устройению [своей] души, логосы Божества.

И над враты угла. Врата угла, то есть церковной веры, есть благочестивое житие, посредством которого мы наследуем благой удел. На этом житии ведущий ум строит, словно мощные и внушительные столпы, твердыни божественных догматов о Воплощении, составляемые, словно из неких камней, из различных умозрений, а также возводит способы [осуществления] добродетелей, предназначенные охранять дело заповедей.

И над углом юдольным. Юдоль есть плоть, а угол есть соединение ее с душой посредством закона заповедей. На ней возводится, словно столп, способность различения, по закону духа подчиняющая плоть душе.

И над углами. [Писание] говорит, что многочисленны углы, над которыми сильный по Богу ум возводит столпы. Ведь угол есть не только соединение, в соответствии с логосом бытия, частей с общими [началами], относящихся к одной и той же природе, как, например, [соединение] индивидуумов с видами, которым они принадлежат, видов — с родами и родов — с сущностью, когда эти части, будучи предельно удаленными друг от друга, сочетаются друг с другом, как нечто единое, и в них проявляются логосы всеобщности²⁶, которые, словно углы, и творят многочисленные и многообразные соединения разделенных [частей]; но [угол] есть также соединение ума с чувством, неба с землей, чувственных [вещей]²⁷ с умопостигаемыми и естества со [своим] логосом — укоренив во всех них, соответственно собственному знанию, истинные мнения о каждом, созерцательный ум и возводит духовные столпы, то есть учения о соединениях, которые являются связующим началом этих соединений.

И укрепи, и устрой столпы в пустыни, и ископа кладези многи. Тот, кто смог увести чувства от страстей и отделить душу от привязанности к чувствам, становится достаточно сильным для того, чтобы оградить стеной ум от вторжения диавола, осуществляемого посредством чувств. Поэтому он в пустыне, то есть в естественном созерцании, и возводит, словно незыблемые столпы, благочестивые представления о сущих. Нашедший себе убежище в них

уже не боится²⁸ бесов, предающихся грабежу в этой пустыне, то есть в естестве зримых [вещей], через чувства вводящих в заблуждение ум и влекущих его в мрак неведения.

И ископа кладези многи — разумеется, [обретя] различные навыки в лучшем, могущие вместить по ведению даруемые Богом науки²⁹.

Понеже имеяше многи скоты в Сефиле и на поли, и делатели виноградов на горах и на Кармиле, бе бо земледелец. Кто законным образом сражается за истину, поражая врагов справа и слева, тот, [черпая] из различных навыков в добродетели и ведении, словно [масло] из выкопанных цистерн³⁰, намазывает [им] для выносливости скотов в Сефиле, то есть развиваемые и испытываемые через невольные искушения движения тела и души, и напояет логосы терпения³¹. Напояет он и [скоты] «на поли», то есть движения души, благоденствующие на поле добродетелей благодаря правым [деяниям]; также напояет логосы смирения и умеренности в страстях для того, чтобы не попасть [в руки врагов], которые слева, и быть неприступным для [врагов], которые справа.

И делатели виноградов на горах и на Кармиле. Делатели виноградов на горах суть благочестивые помыслы, пребывающие на высоте созерцания и устремленные к исступаемому и неизреченному ведению³². А [делатели виноградов] на Кармиле суть помыслы, возделывающие разум, добивающиеся его «совершенного бесстрастия и удаляющие от него, словно крайнюю плоть на детородном члене души, всякие [чувственные ощущения], — они умозрительным образом производят обрезание ума, совершенно [освобождая его] от привязанности к материальным [вещам]. Ибо «Кармила» есть «познание обрезания».

[Писание] гласит, что Озия есть земледелец, поскольку всякий ум, обладающий мощью Бога для созерцания, является и истинным земледельцем, усердно и прилежно оберегающим от плевел чистые и божественные семена благ, имея до конца памятование о Боге, сохраняющее его. Ибо говорится: *И бе взыскаия Господа во дни Захарию разумеющего в страсе Господни*. Писание подразумевает, что [имя] «Захария» в переводе на греческий язык [означает] «памятование о Боге». Поэтому следует всегда просить Господа о том, чтобы было сохранено в нас памятование о Нем и

чтобы не расторглось достигнутое благое состояние души, вознесенной на высоту и, подобно Озии, стремящейся посягнуть и на то, что превыше природы.

ВОПРОС XLIX

Что означают слова в той же книге: *И виде Езекия, яко прииде Сennaхирим, и лице его воевати на Иерусалим. И советова со старейшины своими, и с сильными, да заключат воды источников, иже беша вне града: и соизволиша ему. И собра много людей, и заключи воды источников, и поток текущий посреде града* (2 Пар. 32:2-4)? Что желает обозначить [Священное Писание] этими [словами], согласно [духовному] созерцанию?

ОТВЕТ. Езекия есть ум, с помощью ведения усердно занимающийся деятельным любомудрием и окруженный для защиты от супротивной силы всей божественной способностью различения в соответствии с именем своим, толкуемым как «божественная мощь»; поэтому он и царствует над Иерусалимом, то есть над душой¹, и над «видением мира», то есть над умозрительным созерцанием, отрешенным от страстей. Он, когда увидел супротивную силу,двигающуюся против него, надлежащим образом стал советоваться со старейшинами и сильными своими, чтобы заключить воды источников, бывшие вне града. А «начальники»² такого ума суть слово веры, слово надежды и слово любви, которые по старшинству владычествуют над всеми божественными умозрениями и помыслами в душе и дают мудрые советы уму; поэтому они и оказывают содействие в борьбе с супротивной силой, указывая способы уничтожения ее. Без веры, надежды и любви не уничтожается полностью ни одно из зол, и вообще не свершается никакое благое [деяние]. Ибо вера убеждает ум, вовлеченный в [духовную] брань, прибегнуть [за помощью] к Богу³, и она становится для него утешением и твердым упованием [на прочность] нетелесной брони, приготовленной [для схватки]. Надежда обретает свое прочное бытие в уме от божественного неложнейшего поручительства и помощи, обещающих уничтожение супротивных сил. Любовь подготавливает ум твердо зиждиться на Божественной любви, не отступая ни на шаг от нее [в пылу духовной] брани, и пригвождает всю силу его стремления к божественному влечению.

Этим словам соответствуют и имена начальников, подвергаемые [правильному] толкованию. Начальниками же у Езекии в это время были Елиаким, сын Хелкиев, строитель, и Сомнас книгочий, и Исах, сын Асафов, дееписатель (4 Цар. 18:18). «Елиаким» толкуется как «воскресение Бога»⁴, а [имя] отца его Хелкия — как «часть Божия». Стало быть, первый и единственный сын «Божией части», то есть истинного ведения, есть соответствующее вере учение о нашем Божественном Воскресении, которое с помощью надлежащей по ведению стратегии⁵, или различения, успешно рассеивает [силы] взбунтовавшихся искушений, вольных или невольных. А имя «Сомнаса книгочия» толкуется как «обращение»⁶, ясно указывая на обильнейшее слово божественной надежды, без которого никому и никоим образом не свойственно обращаться к Богу, потому что свойством надежды является научение или наставление, она делает зримым будущее, словно настоящее, и убеждает тех, с которыми ведет брань супротивная сила, не отходить от прикрывающего их [Своим] щитом Бога, ради Которого и из-за Которого и [ведется духовная] брань со святыми. «Исах, сын Асафов, дееписатель» толкуется как «братство Божие», а Асаф, отец его, — как «собрание»⁷. Поэтому от собирания воедино вокруг божественных [вещей] и единения душевных сил, то есть силы разумной, желательной и яростной, и рождается любовь. Вследствие этой любви и запечатлевают в [своей] памяти красоту Божественной зрелости те, кто приобрел уже через благодать равенство с Богом, — ибо очевидно, что братство означает благодать равночестия, — и имеют во владычествующем начале дееписующей и запечатлевающей души неизбывный порыв к чистой красоте Божественной любви.

И постольку так обстоит дело с этим, то из толкования имен разгадывается слово истины: всякий ум, который, наподобие Езекии, препоясан Божией силой, приобретает себе разумную силу, словно неких старейшин и начальников⁸; от нее присуще рождаться знающей вере, в соответствии с которой [ум] неизреченно научается относительно вечно присутствующего Бога и посредством надежды общается с будущим, словно с настоящим. [Ум стяжает себе также] и желательную силу, благодаря которой возникает Божественная любовь — через эту любовь, добровольно пригвожда-

ясь влечением к чистому Божеству, [ум] обладает нерасторжимым тяготением к Желанному. Наконец, [ум] приобретает себе еще и яростную силу, благодаря которой он крепко держится Божественного мира, усиливая [ею] движение желания к Божественной любви. И всякий ум обладает этими силами, содействующими ему в уничтожении порока, а также в образовании и сохранении добродетели; они подобны старейшинам, потому что являются первыми и основополагающими частями сущности души; подобны еще они и начальникам, ибо начальствуют над душевными движениями, берущими свой исток в них⁹, и благодаря волению движущего ума обладают властью над производимыми этими силами деяниями¹⁰. Они же дают советы уму и укрепляют [его], подсказывая [ему], что следует заключить воды источников, то есть те воды, которые вне града. Ибо всегда то, что в плане истории является прошедшим, посредством [духовного] созерцания становится как бы присутствующим мистическим образом. Обладая этими здоровыми и неподверженными обману [силами, ум] собирает многий народ, то есть благочестивые и естественные побуждения и мысли, происшедшие от этих [сил]. Воды, которые вне града¹¹, то есть вне души, производящие поток, текущий посреди града, суть соответствующие естественному созерцанию умозрения — они посредством каждого из чувств препровождаются от [любой] чувственной [вещи] в это [созерцание] и втекают в душу. Из них и образуется проходящее, наподобие потока, через [всю] душу, словно через град, учение о знании чувственных [вещей] — и до тех пор, пока душа имеет это учение, проходящее через нее, она не отвергает от себя образы и представления чувственных [вещей], посредством которых лукавой и пагубной силе присуще воздвигать брань на нее. Поэтому Езекия и говорит: *Да не придет царь Ассирийский, и обрящет вод много, и укрепится* (2 Пар. 32:4) — этими словами различающий ум словно обращается к своим силам во время восстания страстей: *Удержимся от естественного созерцания*¹² и обратимся к одной только молитве и умерщвлению тела в соответствии с деятельным любомудрием (образом молитвы их служит восхождение царя в храм Божий, а образом телесного умерщвления является облачение [Езекии] во вретнице (4 Цар. 19:1), чтобы коварно притаившийся лукавый не примешал бы¹³ к

умозрениям чувственных вещей образы и виды их, посредством которых обычно образуются страсти¹⁴, [возникающие] окрест внешних ликов зримых [тварей], когда действие нашего разума обретаёт покой около умопостигаемых [вещей], перейдя [к ним] посредством чувства; и чтобы [этот лукавый], окрепнув, не опустошил бы град, то есть душу, и не увлек бы [ее с собой] в Вавилон, то есть в смешение страстей.

Стало быть, кто во время восстания страстей затворил свои чувства, полностью отвергнув мечтание и памятование о чувственных [вещах], и совершенно смирил естественные движения ума, [направленные] на исследование внешнего, тот, наподобие Езекии, затворил воды источников, бывшие вне града, пресек поток, текущий посреди града, и укрепился в этом граде вместе с названными силами и множеством людей, соболеznующих ему (я имею в виду благочестивые помыслы каждой силы). Тем самым он, одержав победу с помощью десницы Божией, посрамил восставшую на него лукавую и тираническую власть, по повелению Божию поразив, словно неким ангелом, разумом, которому присуще губить страсти, сто восемьдесят пять тысяч (4 Цар. 19:35), то есть производящий порочность навык, посредством чувств противоразумно сросшийся с тремя силами души¹⁵, а также действие чувств, осуществляющееся в этих [силах].

Итак, в то время, когда происходит приращение [к душе] злых бесов, нельзя предоставлять свободу естественному созерцанию, чтобы знающий ум мог избежать незримых сплетений¹⁶, и нельзя делать что-либо иное, но должно только молиться, укрощать тело трудами, со всем усердием умерщвлять перстное помышление и охранять стены града (я имею в виду добродетели, оберегающие души, либо способы сохранения добродетелей¹⁷ - то есть воздержание и терпение) посредством врожденных благих помыслов¹⁸ так, чтобы вообще ни один помысел не препирался с кем-либо из врагов, [находящихся] вне умопостигаемого, и чтобы ум, введенный в заблуждение достигнутыми успехами¹⁹, не отпал бы от Бога. Иначе военачальник Ассирийского царя Сеннахирима Рапсак, говорящий по-иудейски (4 Цар. 18:26) и «напаяющий» душу *развращением мутным* (Авв. 2:15), тайно похитив стремление [к божественному], увлечет взыскующую прекрасное мысль к худ-

шему, предложив ей, [вместо подлинных благ], лжеблага. [Имя] «Рапсак» же толкуется как «напаяющий многих поцелуями» или «имеющий сильные поцелуи». Ибо лукавый бес, привыкший вести брань с умом посредством достигнутых успехов и «говорящий по-иудейски» посредством добродетели, принимаемой за таковую, но не являющейся ею, напаяет душу «развращением мутным», выкаывая ей обманчивую и пагубную дружбу, — а, [как известно], раны, наносимые другом, лучше таковых ласк, ибо сказано: *Достовернее суть язвы друга, нежели вольная лобзания врага* (Притч. 27:6)²⁰. [Имя] «Сеннахирим» толкуется как «искушение сухости» или «отточенные зубы»²¹; он есть диавол, который, с помощью отточенных для зла помыслов (мне представляется, что они именно и есть «отточенные зубы») высушивая поток, истекающий из божественных ключей ведения в нас, получает подобающее звучание имени по действию, производимому им в допускающих его. Ибо он подлинно есть и называется «искушением сухости», поскольку лишает попавших в его ловушки всякого раздаяния духовной и живительной [влаги].

Или возможно, что Сеннахирим, то есть диавол, называется «искушением сухости»²², поскольку он беден, скуден и лишен всякого собственного могущества для восстания на нас, и без чувственных [вещей], посредством которых он обычно ведет брань с душой, не может ничем повредить нам. Поэтому для замышляемой тирании над нами он и нуждается в источниках вне града, то есть в вещественных мыслях, вместе с которыми присуще вторгаться в душу зримым формам и видам чувственных [вещей]. Чувство, оформляемое ими благодаря своей естественной связи [с этими вещами], часто становится для диавола лукавым и губительным оружием, уничтожающим божественное благолепие души, и посредством лести наслаждения оно предает в руки врага всю силу Слова, которое в нас²³.

Но тот, кто мужественно затворяет чувства посредством разумного воздержания²⁴ и с помощью душевных сил ограждает стеной ум свой от вторжения внешних форм чувственных [вещей], тот легко уничтожает лукавые осадные орудия диавола. С позором возвращает он диавола на путь, которым тот шел, — а этот путь²⁵, по которому шествовал диавол, суть материальные вещи, кажу-

щимся образом служащие для образования тела²⁶, — [и заставляет его уйти] в свою землю, я имею в виду [вещественное и греховное] смешение²⁷. Он убивает диавола с помощью лукавых помыслов, порожденных самим диаволом, перемещая их [в область], близкую с [духовным] покоем²⁸. Ибо кто смог одолеть диавола с помощью его же помыслов, используя их при созерцании для [достижения] лучшего, тот убивает Сеннахирима посредством его сыновей и изгоняет их в землю Армянскую²⁹, перемещая, конечно, в [область], близкую с [духовным] покоем, помыслы, приводящие в замешательство душу через чувство. Ибо «Армения» толкуется как «[область], близкая к [духовному] покою»³⁰. А эта область есть осуществление³¹ божественных добродетелей; ум, перемещая в нее помыслы, которые некогда увлекли его к бесчестным страстям чувства, убивает диавола, породившего данные помыслы на погибель человеческого естества.

Стало быть, Езекия поступил правильно, мудро и в соответствии с умопостигаемым смыслом Писания, затворив воды источников, которые были вне Иерусалима, в виду [нашествия] Сеннахирима, царя Ассирийского. Источники, бывшие вне града, то есть вне души, суть все чувственные [вещи]; воды этих источников суть мысли о чувственном; поток, текущий посреди града, есть собираемое при естественном созерцании³² из мыслей о чувственном ведение, которое проходит посредине души и является границей между умом и чувством. Ведь ведение чувственных [вещей] не есть нечто полностью чуждое умной силе, хотя и не относится целиком к действию чувства, но оно представляет собой некое посредствующее звено, позволяющее соприкасаться уму с чувством и чувству с умом и производящее их сочетание друг с другом; по чувству и по [вещественному] образу³³ оно запечатлевается [внешними] формами чувственных [вещей], а по уму оно изменяет внешние образы [этих вещей] в логосы форм³⁴. Поэтому такое ведение зримых вещей вполне справедливо называется «поток, текущим посреде града», поскольку оно является чем-то промежуточным между крайними пределами, я имею в виду — между умом и чувством. Запирая это ведение во время докучания страстей, в виду ущерба, причиняемого вторжением в ум форм материальных [вещей], тот, кто вместе с ведением расторгает и незримые сплетения лукавых

бесов, убивает сто восемьдесят пять тысяч, я подразумеваю — убивает навык, производящий порочность и противоразумно сросшийся, как я сказал, посредством чувственных [вещей] с тремя силами души, а также действие чувств, осуществляющееся в этих [силах], то есть противоразумное действие естественных сил на чувства. Ибо шестиричное число³⁵, составляемое либо из единиц, либо из десятков, либо из сотен, либо из какого-нибудь другого числа, обозначает навык, производящий или добродетель, или же порок, соразмерно умножению сочетания представляя сведующим в науке чисел душевное расположение, соответствующее тому или иному навыку. Число пять, сочетаемое, прибавляемое или слагаемое с шестиричным числом, обозначает чувства или силу, навык и действие этих чувств — данные сила, навык и действие либо сочетаемы, либо прилагаемы, либо слагаемы с естественными силами души³⁶. Например, если число пять сочетается по единицам с шестью, как простое с простым, то оно представляет склонность, созидательно действующую на чувства посредством [естественной] силы³⁷; если же простое число пять, состоящее из единиц, прибавляется к сложному числу шесть, состоящему из многих [чисел], то оно обозначает навык, в соответствии с [естественной] силой действующий на чувства; а если сложное число пять, состоящее из многих [чисел], слагается также со сложным числом шесть, опять же состоящим из многих [чисел], то оно обозначает делание, осуществляющееся в чувствах соответственно силе, навыку и действию, или же оно обозначает завершение добродетели либо порока — поэтому число может употребляться и в похвальном, и в зорном смысле, применительно к рассматриваемому или исследуемому месту Писания.

Шестиричное число, составляемое из десятков, производит [число] шестьдесят; а шестьдесят, утроенное по причине трех родовых сил души, и по присоединении [числа] пять, вследствие врожденных [нам] чувств, производит число сто восемьдесят пять. Оно обозначает, применительно к данному месту Писания, порочный навык естественных сил, действующий на чувства: этот навык убивает при помощи слова ведения, словно при помощи некоего ангела, ум, уповающий больше на молитву, чем на собственную мощь, и считающий причиной всякого успеха [в духовном преус-

пеянии] и всякой победы над бесами одного только Бога. Поэтому тот, кто во время восстания искушений воздерживается от естественного созерцания и лишь усиливается в молитве, собирая воедино свой ум и обращая его к Богу, — такой человек убивает порочный навык естественных сил, движущихся вопреки естеству и действующих на чувства, и с позором обращает в бегство диавола, отвергнув названный навык, вслед за которым уверенно и с присутствующей ему заносчивостью вошел в душу [лукавый], посредством несокомерных помыслов торжествующий над истиной.

Вероятно, великий Давид, обладающий богатым опытом духовных браней, ведая об этом, испытывая и совершая это, говорит: *Внегда востати грешному предо мною, онемех и смирихся, и умолчах от благ* (Пс. 38:2-3). Вслед за ним и божественный Иеремия повелевает народу [своему] не исходить из града, *понеже мечь вражий обитает окрест* (Иер. 6:25). И если бы блаженный Авель соблюл это и не вышел вместе с Каином на поле³⁸, то есть не вышел до [достижения] бесстрастия на равнину естественного созерцания, то Каин, сущий и именуемый «законом плоти», не восстал бы и не убил бы его (Быт. 4:8) с помощью обмана, выманив на [свершение] добрых дел в соответствии с созерцанием сущих до [обретения] совершенного навыка [в добродетелях]. Первый человек Адам, породивший закон греха, который не создавал для него Бог в раю, стяжал и первый плод преступления, соответственно смыслу имени «Каин», ибо это имя толкуется как «приобретение»³⁹. Равным образом и Дина, дочь великого Иакова, если бы не вышла вместе с дочерьми туземцев, то есть с чувственными мечтаниями, то Сихем, сын Еммора, не напал бы на нее и не унизил бы ее. [Имя] «Сихем» толкуется как «спина», а [имя] «Еммор» как «осел», то есть тело. И спина, то есть Сихем, есть задний, а не передний закон Еммора, то есть тела; он следует [за телом], а не первичен [по отношению к нему]⁴⁰. Ибо в начале, или впереди, прежде чем произошло преступление божественной заповеди, это человеческое тело, то есть Еммор, не имело закона греха, я подразумеваю Сихема, но впоследствии, вследствие преступления, данный закон греха прирос к телу. Истинное Слово⁴¹, прозревший этот закон, назвал его, по причине позднейшего возникновения, «Сихемом», то есть «спиной» или «задним», поскольку «зад-

нее», соответственно естественному порядку вещей, и означает «спину». Стало быть, до [достижения] совершенного навыка [в добродетелях] не следует приступать к естественному созерцанию, чтобы мы, устремляясь от зримых тварей в поиске духовных логосов, не собрали бы незаметно и страсти. Ибо у [людей], не достигших совершенства, скорее внешние формы зримых [вещей] господствуют над чувствами, чем логосы тварей, сокрытые в этих формах, управляют душой.

Что означают слова в той же книге: *И помолился Езекиа царь, и Исаиа сын Амосов пророк о сих, и возопиша на небо. И посла Господь Ангела, и порази всех мужей храбрых и бранников, и начальников и воевод в полцех царя Ассирийска: и возврати лице его со стыдом на землю его (2 Пар. 32:20-21)?*

ОТВЕТ. Слово Священного Писания, хотя и описуется по букве, обретая свой конец вместе с временами, в которых происходили исторические события, но по духу оно всегда остается неопи-суемым, благодаря созерцаниям умопостигаемых [вещей]¹. И ник-то из недовольных не может сомневаться относительно этого², зная, что глаголящий [в Писании] Бог по естеству неопи-суем. Поэ-тому искренне желающим понять значение Писания следует ве-рить, что Слово, изреченное Богом, весьма подобно Ему Самому. Ибо ясно, что если глаголящий Бог по сущности неопи-суем³, то неопи-суемым является и изреченное Им Слово⁴.

Стало быть, духовно рассматривая свершающееся прообразо-вательно во времена Езекии и обретшее [свой естественный] пре-дел, созерцая исполнение повествуемых событий⁵, мы изумимся мудрости пишущего Святого Духа⁶: как созвучно и подобающе каждому из сопричастствующих человеческому естеству изложен [здесь] смысл написанного! Поэтому всякий, желающий стать уче-ником Бога Слова и не признающий ничего из мимолетно сущего и конечного равным добродетели, может быть в духе Езекией и иным Исаией; [он может] беспрепятственно возносить молитвы и глас свой к небу, быть услышанным и получить от Бога [послан-ную ему] через Ангела [помощь], несущую гибель и уничтожение для тех, кто ведет духовную брань с ним. И тому, кто умозритель-но и по Христу воспринимает в свою душу Священное Писание, следует усердно трудиться и над толкованием имен — из этого толкования может быть объяснена вся мысль написанного, если, конечно, предметом забот [исследующего] является точное пости-

жение записанных слов и не стремится он по-иудейски низвести на землю и к телу высоты Духа и ограничить тлением преходящих [вещей] божественные и чистые обетования умопостигаемых благ, как [это делают] некоторые из наших так называемых христиан⁷. Они, тайком приняв [это иудейское понимание], хулят собою лжеименно присвоенное ими имя Христово, своими деяниями полностью и явно отрицают смысл этого имени, следуя путем, противоположным Христу, что кратко и покажет [наше] слово...⁸

Ибо вместе с другими таинствами, недоступными разуму, и в это [таинство] пришел Бог, ставший человеком, чтобы духовно исполнить закон, упраздняя букву, и чтобы воздвигнуть и сделать явным животворящее [начало] его (я подразумеваю закон), совлеки [начало] убивающее. Ведь, согласно божественному Апостолу, убивающее [начало] закона есть буква, а животворящее [начало] его есть дух, по словам: *Буква убивает, а дух животворит* (2 Кор. 3:6). Не вызывает сомнения, что избрали удел, противоположный Христу, и не познали всего таинства Воплощения Его те, которые зарыли силу своей мысли в букве, не желая быть по образу и по подобию Божиему (Быт. 1:26), а стремясь, по угрозе [Бога], быть землей и в землю отойти (Быт. 3:19). Ведь буква связана с землей, а дух — с небом: «на воздухе», то есть на умном осиянии, «на облаках», то есть на возвышенных созерцаниях, *в сретение Господу восхищены будут, и так всегда с Господом будут* (1 Фес. 4:17)⁹ только те, кто благодаря ведению предпочитают [дух букве]. Праведный же печалится о тех, кто по неведению принял на себя невыносимую кару отпадения от истины, и скорбит о том, что они дают повод к укреплению иудейского неверия. Мы же, позволив им поступать так, как они хотят, переходим к нашему суждению, начав свое исследование с толкования имен.

[Имя] «Езекия» толкуется как «сила Божия», Ахас, отец его¹⁰, как «мощь». «Исаия» толкуется как «вознесение Бога», то есть «высота Бога», а «Амос», отец его, как «народ труда». Поэтому «силой Божией» становится добродетель, уничтожающая страсти и оберегающая добродетельные помыслы; «мощь» же, понимаемая духовно¹¹, [есть та мощь], посредством которой мы при содействии Бога (а вернее, одной только силой Божией) губим супротивные благу и лукавые силы. А «высота Бога» есть ведение¹² ис-

тины, которое порождает труд созерцания тварных [вещей]; подвиги добродетелей во время [духовного] делания становятся отцами труда¹³, и посредством этого [делания] совершенно губится противоположная истине сила лжи — данные подвиги смиряют и низвергают *всякое превозношение, восстающее против познания Божия* (2 Кор. 10:5), лукавых духов.

«Молитва» есть испрашивание тех [благ], которые Богу при-суще даровать людям для их спасения. И это совершенно справедливо. Ибо если моление есть обещание добрых [дел], приносимых Богу людьми по обету, то молитва, по всей вероятности, будет несомненно просьбой о тех благах, которые предоставляются людям от Бога для их спасения: она воздает сторицей молящимся за их благое душевное расположение¹⁴.

«Вопль» есть возрастание и увеличение во время восстания лукавых бесов добродетельных способов, соответствующих [духовному] деланию, и ведущих умозрений, соответствующих созерцанию, — его в особенности слышит естественным образом Бог, воспринимающий, вместо громкого гласа, душевное расположение тех, кто печется о добродетели и ведении.

«Небом» в Священном Писании часто называется Сам Бог, как говорит великий глашатай Истины Иоанн Предтеча: *Не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба* (Ин. 3:27), то есть [не будет дано] от Бога. Потому что *всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов* (Иак. 1:17) — в соответствии с этим и нужно понимать подобным образом предшествующее место Писания. Но Писание обозначает словом «небо» еще и небесные силы, согласно речению: *Небо престол Мой* (Ис. 66:1), поскольку [Бог] почивает среди святых и нетелесных естеств. А если кто назовет «небом» также и человеческий ум, очистившийся от всякого вещественного мечтания и украшенный божественными логосами умопостигаемых [вещей], то он, как мне кажется, не отступит от истины. Если же кто-нибудь обозначит [словом] «небо» высоту умного ведения в человеках, то он опять не погрешит против надлежащего [понимания]. И действительно, как бы трон Божий становится истинное ведение Бога¹⁵, принимающее восходящего на престол Бога, в соответствии с неизменным навыком возвышенного и незыблемого

устремления к прекрасному. А чистое [духовное] делание называется как бы «подножием [Божиию]», поскольку оно на себя принимает Божественные стопы, не позволяя им вообще оскверняться [соприкосновением с] нечистотами тела, словно [соприкосновением с] землей.

Следовательно, царь Езекия носит [на себе] образ добродетели, согласно толкованию его имени, ибо оно на греческом языке означает «силу Божию», а только одна добродетель и является этой силой, могущей противостоять супротивным силам; «Ахас», отец Езекии, толкуется как «мощь», которую Слово, предвосхищая [вражеские нападки], предоставило [человеку] для [духовного делания], — от нее и присуще рождаться по добродетели божественной силе. Имя пророка Исаии означает ведение горних [вещей], поскольку толкуется как «высота Бога», и являет собой высоту ведения по Богу — оно рождается трудом, положенным на различные умозрения касательно сущих, ибо, как говорилось раньше, [имя] «Амос» означает «народ труда». И если таковы значение и смысл имен, то очевидно, что всякий любомудрый и благочестивый [человек]¹⁶, бдящий с помощью добродетели и ведения, делания и созерцания, когда видит лукавую силу, восстающую на него посредством страстей, как царь Ассирийский [восставал] на Езекию, для освобождения от зол уповает на помощь Божию, и Бога он умилощивляет, всё время усиливая, соответственно добродетели и ведению, свой неизреченный [молитвенный] вопль [к Нему]. Тогда и получает он в союзники себе и для своего спасения Ангела, то есть более мощное слово мудрости и ведения, поражающее *всех мужей храбрых и бранников, и начальников и воевод в полцех*¹⁷ царя Ассирийска: *и возврати лице его со стыдом на землю его*.

Лукавое и пагубное царство диавола, [символически] изображаемое Ассирийским царством, идет войной на людей, воюя против добродетели и ведения; оно замышляет обратить в бегство душу посредством врожденных людям сил: желание оно раздражает, [превращая его] в стремление к противоестественному, и склоняет предпочитать чувственные [вещи] умопостигаемым; ярость возбуждает, чтобы она сражалась за избранный желанием чувственный предмет, а разумное начало научает измышлять способы чувствен-

ных наслаждений — и чтобы чувственные [вещи] начальствовали и властвовали над силами, то есть над силами души, оно рукополагает перстный закон.

«Мужем храбрым» Писание называет лукавого беса, прилагющегося к желанию и разжигающего его до неприличных стремлений к постыдным наслаждениям, ибо нет ничего более сильного и принуждающего, чем естественное стремление¹⁸. «Бранником» Писание именует беса, осаждающего ярость и готового непрестанно сражаться за наслаждения. «Начальником» назван [бес], незримо срастающийся с явлениями чувственных [вещей] и посредством каждого чувства хитро привлекающий к себе стремление души. Писание назвало его «начальником», поскольку приросшей [к душе] чувственной [вещи] присуще начальствовать над всякой страстью. Ибо без этой вещи¹⁹ не может никогда возникнуть и страсть, привлекающая к себе силы души посредством того или иного чувства. «Воеводой» же [Писание] называет беса, злоупотребляющего силой мыслящей [части] души для изобретения пороков и для отыскивания всяческих способов [удовлетворения] их.

«Лицем» же диавола является гладкость наслаждения²⁰, благодаря которой ему свойственно властвовать над всякой душой, одержимой им и предпочитающей чувственные [вещи], вводящие в соблазн ощущения, созерцанию, питающему ум духовной [пищей]. Это лице и посрамляет тот, кто посредством молитвы [всегда] имеет попечение о слове мудрости, [посланном] от Бога и поражающем всякую лукавую силу, то есть полностью уничтожающем лукавую тиранию, мучающую душу. Ибо Писание говорит «погубил», а не «изгладил», поскольку «изглаживание»²¹ есть упразднение одного только осуществления страстного действия, а «погубление» есть полное уничтожение и лукавых побуждений в мысли.

«Земля царя Ассирийского», я имею в виду [землю] лукавого демона — родоначальника зла²², есть суровый и жесткий навик в пороке и неведении²³, лишенный всякой жизненной теплоты добродетели и всякого умного света ведения; в эту землю и возвращается одинокий диавол, который после [неудачной] попытки приражения не смог переселить в собственный навик Иерусалим, то есть боголюбивую и бесстрастнейшую душу, имеющую в себе,

словно Езекия, совершенное слово делания и, словно Исаия, обладающую умом, просвещенным ведением, — они умилоствливают Бога и с помощью Ангела истребляют лукавую силу.

Так я понимаю эти места [Священного Писания], соответственно присущей мне способности [разумения]. Если же кто может в более возвышенном смысле воспринять сказанное, пусть он порадует и себя, и нас, представив, как это должно, сей более ценный смысл написанного. Ибо, как я уже говорил, суть Священного Писания неопикуема: наоборот, она описует всех говорящих, сама оставаясь для них неопикуемой²⁴. Поэтому, если я и сказал что-либу, сообразуясь со своей способностью [разумения], то и это [уже само по себе] дерзновенно. Но я отнюдь не объял [умом] всего смысла написанного, поскольку данный смысл беспредельно превосходит мои силы.

И мнози приношаху дары Господу во Иерусалим, и даяния Езекии царю Иудину, и возвышен бысть пред очесы всех языков (2 Пар. 32:23). — Что такое дары и что даяния? Почему дары [приносятся] Богу, а даяния — царю? И что означают [слова]: возвышен бысть пред очесы всех языков?

ОТВЕТ. Бог привел в бытие всё зримое естество, но Он не позволил ему быть движимым в соответствии с одним только чувством, а посеял в каждый из составляющих это естество видов духовные логосы Премудрости и способы учтвого поведения, чтобы не только через молчаливые твари велеречиво возвещался Творец их, являемый логосами [Своих] созданий, но и чтобы человек, воспитываемый естественными законами и способами [поведения], мог легко найти путь праведности, ведущий к Нему¹.

Ибо высочайшей Благости [Божией] было свойственно не только учредить божественные и нетелесные сущности умопостигаемых [вещей] в качестве подобий² неизреченной и божественной славы, воспринимающих, насколько то дозволено и соразмерно им, непостижимую зрелость недостигаемой Красоты, но и примешать к чувственным [вещам], весьма нуждающимся в умопостигаемых сущностях, отражения³ Своего Величия, могущие доставить человеческий ум, возносимый ими, прямо к Богу. [И тогда] этот ум оказывается превыше [всех] зримых [тварей], поскольку он [сразу] восходит к высшему Блаженству и оставляет позади себя все промежуточные [сущности]⁴, через которые он прокладывает свой путь. Но не только [для этого было сотворено сие], но и для того, чтобы никто из *служащих твари вместо Творца* (Рим. 1:25) не имел бы повода оправдывать⁵ [свое] неведение, слыша глас всякой твари, ясно возвещающий о своем Создателе.

Итак, поскольку естество зримых [тварей] содержит в себе и духовные логосы Премудрости, и способы учтвого поведения, естественным образом посеянные в нем Творцом, постольку всякий

ум, разумеется увенчанный добродетелью и ведением, получает в удел, наподобие великого Езекии, царствование над Иерусалимом, то есть над навыком восприятия одного лишь мира, или же над душевным устроением, лишенным всяческих страстей, — ибо «Иерусалим» толкуется как «видение мира». Такой ум имеет в своем подчинении всё творение, благодаря составляющим это творение видам, через него приносящее Богу, словно дары⁶, духовные логосы ведения, [сокрытые] в твари⁷, и предлагающее самому уму, словно даяния, способы [осуществления] добродетели, содержащиеся в творении соответственно естественному закону. Вследствие обоих⁸ [творение] радушно принимается [Богом], а любомудрый ум, достигший совершенства в делании и созерцании, может быть весь прославлен соответственно обоим, то есть соответственно [правому] разумению и жизни. Писание определяюще назвало «дарами» приносимое Господу, а «даяниями» — приносимое царю, поскольку, как говорят сведущие в этом люди, «дарами» метафорически обозначается то, что доставляется [людям] не нуждающимся [ни в чем], а «даяниями» — то, что дается нуждающимся. Поэтому в обычном словоупотреблении приносимое царям именуется «дарами», поскольку здесь имеется в виду отсутствие нужды у принимающих.

И если кто скажет, что именно по этой причине всё, щедро принесенное волхвами Господу (Мф. 2:11), по [Своему] человеколюбию родившемуся ради нас, названо «дарами», то он ни в чем не отступит от истины.

Итак, принося Господу от созданных [вещей] духовные логосы, мы приносим [Ему] дары, поскольку Он по естеству [Своему] не нуждается во всем этом. Ибо не как нуждающемуся в других приносим мы Господу логосы сущих, но делаем [это для того], чтобы нам самим, насколько то возможно, воспеть Его, дающего нам в долг, от тварей Его. А даяния принимает тот, кто ревностно домогается божественного любомудрия, как нуждающийся по естеству и в способах [осуществления заповедей] для добродетели, и в логосах [тварей] для ведения.

Однако можно и иначе истолковать [слово] «дары». Поскольку дар есть даваемое тем, кто раньше ничего не приносил, то дары от созерцания сущих принимает ведущий ум⁹, то есть [он прини-

мает] преподносимые через него без [всякого] рационального доказательства основополагающие учения веры¹⁰, сверх которой никто никогда не приносит ничего [Богу]¹¹. Естественным образом и без всяких искусных логических приемов¹² видя своего Творца, насколько Его являет творение (что можно сравнить с верой¹³, приносимой первой, ибо она приносится Богу как долг, а не как дар?), [ум] принимает в качестве даяний естественные законы сущих, воспроизводя их в способах [осуществления добродетели]. Разумеется, стяжав [указанные основополагающие учения веры, он принимает и] труды покаяния, благодаря которым ему присуще совлекать с себя прежнего ветхого человека, а затем приступать к сбору плодов праведности, собирая способы, сотворенные [Богом] в сущих для осуществления добродетели. Но к ним [ум] не может приблизиться до тех пор, пока он многими трудами и потом не снимет и не сбросит с себя, как змей старую кожу, ветхого человека. Поэтому ведущий ум принимает, как дары Богу, основополагающие учения веры¹⁴, не принося и не даруя ничего [Ему] прежде них (ибо сказано: *Кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать?* — Рим. 11:35); а как даяния он принимает естественные законы сущих, воспроизводя [их] в способах [осуществления добродетели].

Я говорю о следующем: различающий ум, в соответствии с естеством воспроизводя небесный закон¹⁵, принимает даяния, всегда имея и сохраняя в себе ровное и то же самое движение добродетели и ведения, которое вращает вокруг сущих, словно светозарные и блестящие звезды, логосы их.

А от орла¹⁶ [ум] воспринимает прямоту взгляда очей на божественное сияние чистого Света, и при этом всесветлый луч [Света] не обжигает умное око¹⁷.

[Ведущий ум] подражает и оленю¹⁸, подобно ему устремляясь на высокие горы божественных умозрений, и разумом, обладающим высшей способностью различения, он губит страсти, которые, словно ядовитые пресмыкающиеся, зарылись в естество сущих; с помощью же памяти¹⁹ он унимает [пагубное действие] яда порока, случайно попавшего в многообразные источники ведения.

Еще он подражает зоркости газели²⁰ и устойчивости [в полете] птицы, благодаря добродетели [издалека] различая тенета бо-

рющих бесов и [легко] перепрыгивая через них, словно газель, а благодаря ведению пролетая над ловушками ведущих [с ним] брань духов, словно птица.

Некоторые говорят, что если ударять друг о друга кости льва²¹, то можно добыть огонь. Ведущему и боголюбивому уму также по природе присуще подражать и льву, поскольку он, исследуя истину, ударяет друг о друга, словно кости, благочестивые помыслы и таким образом добывая огонь ведения.

Ведущий ум становится *мудрым, как змий, и простым, как голубь*²² (Мф. 10:16), всегда сохраняя веру, словно голову, несокрушаемой и мудро отстраняя от себя, наподобие голубя, раздражение ярости, а поэтому он не помнит зла [своим] обидчикам и притеснителям.

От горлицы²³ же он воспринимает, словно даяние, образ целомудрия, по доброй воле исполняя все дела, которые свойственны естественному ходу вещей.

И так любомудрейший ум, с помощью ведения проходя бытие сущих соответственно логосу и способу [существования] каждого естества, принимает, как ведущий, словно дары, духовные логосы их, приносимые Богу от твари; а как подвизающийся в [духовном] делании, он принимает, словно даяния, естественные законы сущих²⁴, воспроизводя [их] в способах [осуществления добродетели]. И в самом себе он открывает всё великолепие Божией Премудрости, незримо привносимой в сущие [вещи еще] в течение [здешней] жизни.

Если кто скажет, что Писание, говоря о приношении даров Богу, разграничивает их, дабы явлена была беспредельность Божией Благодати, ибо прежде наших приношений Она воспринимает от нас даяния, как дары, вменяя всё нам в уплату подати, — то высказывающийся подобным образом не выйдет за пределы должного [понимания]. Ибо он покажет величие и неопишимость Благодати Божией, распространяющейся на нас, поскольку Бог принимает, словно напе, то, что принадлежит Ему, но приносится Ему от нас и засчитывается нам в уплату долга²⁵.

И возвышен бысть Езекия пред очесы всех языков. — Тот, кто через делание и созерцание достигает высот добродетели и ведения наподобие Езекии, разумеется, возвышается над всеми язы-

ками. Я имею в виду, что он оказывается, соответственно деланию, превыше плотских и позорных страстей, а соответственно созерцанию — превыше так называемых естественных тел²⁶; или, говоря просто и кратко, превыше всех чувственных видов, умозрительно пройдя все виды, которые в них. В Писании они образно называются «языками», ибо по природе они инородны и чужеземны душе и уму. И Бог, безусловно, не повелевает сражаться с ними, если они сами не ведут брань с умом²⁷.

Ибо нам предписано вести брань не с тварями, извне окружающими чувство, а повелено всегда сражаться с противоестественными страстями бесчестия, обитающими в нас, в земле [нашего] сердца, — сражаться до тех пор, пока не искореним их из него и не станем единственными обладателями этой земли, которая обретет безмятежность благодаря уничтожению чуждых страстей. Поэтому там, где говорится о приношении даров Богу и даяний царю, изречения Писания очень точны: здесь не говорится, что все приносили дары Богу и даяния царю, но [лишь] многие, то есть не все народы, а лишь многие народы. Отсюда ясно, что есть народы, от которых ничего не приносится Богу или царю. Ведь, разумеется, речь идет о том, что твари, составляющие естество созданных [вещей], должны преподносить Богу в качестве даров только божественные логосы, как происшедшие от Бога, поскольку в соответствии с этими логосами они созданы; а в качестве даяний царю [твари должны приносить] принадлежащие им по естеству законы, как утвержденные им, — тогда человеческий ум, приведенный в гармоническое созвучие с этими законами, образует основные образы добродетели. Но нельзя приносить Богу или людям неистинное бытие²⁸ сущих в нас народов, то есть страстей, которых не создал Бог, поскольку они не произошли от Бога. Ибо страсти бесчестия приведены в бытие не Богом, но нами, послушавшимися Божией заповеди; и от них [ум] никогда не приносит ничего Богу, поскольку они вообще не содержат в себе никакого логоса мудрости или ведения, а обрели свое существование вопреки ему, путем отвержения и мудрости, и ведения.

Словами же, что царь Езекия *возвышен бысть пред очесы всех языков*, образно показывается, что тот, кто вследствие выпавших на его долю трудов [духовного] делания поселяется в бес-

страстии, словно в Иерусалиме, избавляется и от греховного беспокойства; его действия и слова дышат миром, миру он внимает и о мире размышляет²⁹; затем он постигает с помощью естественного созерцания естество зримых [вещей], через него приносящее Господу, словно дары, божественные логосы и преподносящее ему самому, словно даяния царю, законы, содержащиеся в этом естестве. [Поэтому такой человек] бывает возвышен *пред очесы всех языков*, через делание став выше всех плотских страстей, а через созерцание оказавшись превыше естественных тел и всех чувственных видов³⁰, так как он прошел через все духовные логосы и способы [бытия], которые в них³¹.

Так понимаю я слова: *мнози приношаху* — многие, но не все, то есть народы, которые вне [нас], или твари, а не народы внутри нас, или страсти. Ибо все твари, наполняющие мир, воспевают Бога и славят Его безмолвными гласами (Пс. 18:1-5). И их хвалебная песнь становится нашей песней. Поэтому великий Григорий, именуемый в честь богословия, говорит: «Через творения [Божии] я понимаю, как должно воспевать Бога»³².

Итак, как было показано, Священное Писание открыто для всех желающих сохранить [истинный] смысл Его, и Оно совсем не замыкается на [каком-либо] одном лице. Ибо каждый может стать Езекией, в духе подражая ему, через молитву вознести зов свой к Богу, быть услышанным Им и принять Ангела [от Него] — я имею в виду принять слово высшей мудрости и ведения во время восстания лукавых бесов. [*И посла Господь Ангела*], и *порази всех мужей храбрых и бранников, и начальников и воевод* (2 Пар. 32:21), то есть страстные движения желания и ярости, а также пристрастие к чувственным [вещам], и, словно воеводу, разумение, измышляющее способы греха. Подобным образом [каждый] обретает мир [душевный] через избавление от страстей и посвящение себя созерцанию сущих, чтобы воспринять всеобъемлющие логосы ведения, словно дары, и основные способы добродетелей, словно даяния, приносимые ему от всего творения для прославления Бога и для его собственного [духовного] преуспевания. После этого он надлежащим образом бывает возвышен *пред очесы всех языков*, то есть по добродетели оказывается превыше всех страстей, а по ведению. — превыше всех тварей, и через [свое] смире-

не сберегает благодать, не претерпевая того, что, по Писанию, следовало за этим³³.

И не по воздаянию, еже Бог' даде ему, воздаде Езекиа, но вознесся сердце его, и бысть на него гнев, и на Иуду, и на Иерусалим. И смирился Езекиа от высоты сердца своего сам, и живущии во Иерусалиме, и не прииде на них гнев Господень во дни Езекиины (2 Пар. 32:25-26). — Что такое «воздаяние» и то, что следует за этим?

ОТВЕТ. Поскольку после многих и различных благодеяний, которые Бог своевременно оказывал Езекии, спасая его и избавляя от всякой нужды и превратностей, он всю благодать спасения не вменил, как должно, Богу, но некая человеческая нечистота вкичилась в нем и разделилась сила обретенных преуспеваний, то, разумеется, *не по воздаянию, еже Бог даде ему, воздаде Езекиа*. Ибо за божественные преуспевания свои он не воздал с [должным] благоразумием благодарения [Богу], но вознеслось сердце его, а поэтому не избежал [Езекиа] болезни гордыни, кичащейся добродетелью и ведением.

И бысть на него гнев, и на Иуду, и на Иерусалим. Гнев Божий есть, согласно одному толкованию, тягостное чувство воспитуемых. А тягостным чувство делается вследствие наведения невольных тягот. Через такое наведение Бог часто приводит ум, чванящийся добродетелью и ведением, к смирению и умалению, даруя ему познание самого себя и сознание собственной немощи. Ощувив их, ум оставляет суетное возношение сердца. Ибо [Писание] гласит, что после того, как был гнев [Божий], *смирился Езекиа от высоты сердца своего сам, и живущии во Иерусалиме, и не прииде на них гнев Господень во дни Езекиины*.

Или еще: гнев Господень есть прекращение даруемых божественных харизм, которое случается со всяким высокомерным и надменным умом (для его же пользы), хвастающимся дарованными от Бога благами, словно собственными достижениями. Достоинство рассмотрения и понимания также и то, почему не только на одного Езекию, вознесшегося сердцем, пришел гнев [Господень], но и на

Иуду, и на Иерусалим. Это [место] в особенности убедит строго придерживающихся одной только буквы Писания в том, что боголюбцам следует обратить всё свое усердие на духовное рассмотрение написанного, если, конечно, ценнее всего для них разум истины. Ибо если мы будем следовать только одной букве, то, естественно, обвиним Божественный суд в великой несправедливости, так как он несправедливо карает вместе с грешником тех, кто не согрешил. И разве истинным будет тогда Писание, гласящее: *Да не умрут отцы за сыны, и сынове не умрут за отцы; кийждо за свой грех да умрет* (Втор. 24:16). Также: *Душа же согрешающая, та умрет* (Иез. 18:20). И еще: *Ты воздаси комуждо по делом его* (Пс. 61:13), как то сказано Давидом, обращающимся к Богу.

[Писание] гласит: *Вознесется сердце Езекии*. Но Оно не добавляет: «и сердце населяющих Иерусалим и Иудею». Каким образом вместе с виновным были наказаны и невинные — постигнуть этого, если понимать данные слова буквально, я не могу. Ведь сказано: *И вознесется сердце Езекии, и бысть на него гнев, и на Иуду, и на Иерусалим* — а о них в Писании не написано, что они вознеслись [сердцем]. Итак, поскольку защищающие букву [Священного Писания] и предпочитающие ее мысли [Его] не в силах объяснить эти вызывающие затруднения [слова], мы обратимся к духовному толкованию написанного и там постараемся обрести истину, сокрытую неприступной буквой, ибо эта истина, напоподобие света, озаряет путь любящим ее.

Каждый ведущий и любомудрый ум содержит в себе и Иуду, и Иерусалим. Под «Иудой» мы, исходя из духовного постижения, понимаем образ заповеди или навык в покаянии вместе с помыслами, которые он в себе заключает; этот навык деятельно совозрастает вместе с преуспеянием по мере восхождения ума горе — ибо «Иуда» толкуется как «исповедь»²: А «Иерусалим», согласно аллегорическому пониманию, означает мирный навык бесстрастия вместе с составляющими этот навык божественными умозрениями. Или, говоря кратко, [ведущий] ум обладает «Иудой», то есть деятельным любомудрием, и «Иерусалимом», то есть созерцательным тайноводством. Поэтому когда боголюбивый ум, по благодати Божией, отражает всякую супротивную силу с помощью добродетели и ведения, [стяжаемых] в деятельном и созерцатель-

ном любомудрии, то он увенчивается совершенной силой против духов лукавства. Однако если при этом он не воздает должного благодарения Богу — Виновнику [своей] победы, но сердце его возносится, ибо он признает [лишь] самого себя за причину всякого преуспеяния, то тогда, как не воздавший Богу по воздаянию, возданному ему, он принимает гнев богооставленности³ не только на самого себя, но также на «Иуду» и на «Иерусалим», то есть на навик [духовного] делания и на навик созерцания. И тогда, по попущению Божию, страсти бесчестия сразу же восстают против делания, оскверняя дотоле чистую совесть, а ложные мысли сплетаются с созерцанием сущих, искажая дотоле правое мнение ведения⁴.

Ведь Божественное установление⁵ и [Божественный] закон⁶ подлинно существуют по Промыслу [Божиему] в сущих, чтобы ими воспитывались, обращаясь к богомыслию, те, которые при благоприятном [течении жизни] проявляют неблагодарность [к Богу], и чтобы, [сообщив им] опыт противоположного, породить в них познание Божественной Силы — свершительницы [всех] благ. Ибо иначе, поддавшись самомнению, не подчиняющемуся при благоприятных обстоятельствах Промыслу [Божиему], мы впадаем в богопротивное расположение гордыни, считая, что стяжание добродетели и ведения присуще нам по природе, а не есть дар благодати. В таком случае оказывается, что мы пользуемся благом для рождения зла и через то, благодаря чему должно было укрепляться и пребывать нерушимым Божественное познание в нас, — через это мы совсем недолжным образом заболеваем неведением Божественного.

Ибо один, считая, что он достиг цели добродетели, уже не будет искать Причину и источник [всех] благ, замыкая только в самом себе силу устремления [к Божественному], и вследствие самого себя теряя закон спасения, то есть Бога⁷. Другой же, наоборот, [постоянно] ощущая свою естественную нужду в благах, не перестает усиленно стремиться к Тому, Кто может восполнить его недостаток.

Поэтому на гордый ум праведно [обрушивается] гнев, то есть богооставленность или попущение [Божие], в силу чего осаждают его бесы и во время [духовного] делания, как Иуду, и во время

созерцания, как Иерусалим, дабы ощутил он собственную естественную немощь и познал Божественную Силу и Божию благодать, защищающую его и доставляющую ему все блага; и дабы смирился он, полностью отринув от себя чуждое и противоестественное возношение. Тогда не придет на него другой гнев [Господень], то есть лишение дарованных харизм, как не пришел он на Езекию, который после того, как случился первый гнев, то есть богооставленность, сразу же смирился и ощутил Подателя благ. Ибо [Писание] гласит: *И бысть на него гнев, и на Иуду, и на Иерусалим. И смирился Езекиа от высоты сердца своего сам, и живущии во Иерусалиме, и не прииде на них гнев Господень во дни Езекиины*, то есть [не пришел] другой гнев — лишение харизм, который вслед за попущенной прежде богооставленностью научает ум прекрасному благомыслию. Ибо очевидно, что невразумленный первым видом гнева [Божиего], то есть богооставленностью, и несмирившийся, принимает на себя второй гнев, лишаящий его [благодатного] действия [Божественных] харизм и отбирающий от него оберегающую его до сих пор Силу. *Отиму ограждение его, — говорит Бог о неблагодарном Израиле, — и будет в разграбление; и разорю стену его, и будет в поспание. И оставлю виноград Мой, и кому не обрежется, ниже покопается, и взыдет на нем, якоже на лядине, терние; и облаком заповем, еже не одождити на него дождя* (Ис. 5:5-6) — как возвестил, страдая, и Саул, первый царь Израиля. Ибо он вместе с царством воспринял через помазание и благодать пророчества, но когда не сохранил ее, то принял на себя первый гнев [Божий] — действие лукавого духа. Когда же не осознал [этой своей вины], был изблещен другим гневом⁸, лишился [царского трона] и, через свое безумие, оказался перед смертью неимеющим никакого благочестия. Это обнаруживает [сам Саул], когда, страдая, он сначала был одержим бесом, а затем с помощью волшебницы перебежал добровольно к бесам и, подобно безбожникам, совершил служение этим бесам через волхование⁹.

Итак, под «Езекией» мы понимаем любомудрый ум, под «Иудой» — [духовное] делание, а под «Иерусалимом» — созерцание. И когда мы мысленно постигаем, что ум каким-либо образом претерпевает нечто, мы убеждаемся, что вместе с ним сопретерпевают вследствие сочетающих их вместе идей¹⁰ его деятельная и со-

зерцательная способности. Ибо когда претерпевает подлежащее, невозможно, чтобы вместе с ним не сопредтерпевали и те [силы], которые [находятся] в этом подлежащем¹¹.

Смысл [такого] духовного толкования¹² полностью соответствует словам Писания, поскольку он не предполагает упрека [в несправедливости] приговора Божиих судов и не побуждает к ниспровержению другой [Божественной] заповеди. Ведь согласно изложенному толкованию, когда один только Езекия, то есть ум, возносится, кичась [своими] достижениями, то [невозможно] не возноситься вместе с ним Иуде и Иерусалиму, то есть деланию и созерцанию, ибо их нельзя рассматривать как обладающих ипостасным бытием¹³. И гнев [Божий] обрушивается не только на одного Езекию, то есть на ум, но и на Иуду и на Иерусалим, так как когда оскверняется чем-либо ум, то вместе с ним делаются грязными [духовное] делание и созерцание, даже если они не участвуют в том, что породило гнев.

Стало быть, нам следует придерживаться смысла, [а не буквы] написанного. Ибо если *то, что некогда происходило прообразовательно* в истории, но ради нас было записано в наставление (1 Кор. 10:11) духовное¹⁴, — и это записанное постоянно соответствует происходящему, то когда супротивная сила выстраивается на духовную брань против нас, мы должны, по возможности, переместить в [свой] ум всё Писание. Тогда наш ум просветится божественными умозрениями, тело украсится образами [добродетелей, возникшими вследствие] постижения божественных логосов, которые соделают это тело разумной мастерской¹⁵ путем отвержения врожденных страстей¹⁶.

Итак, всякий боголюбивый и добродетельный человек преподается, наподобие Езекии, духовной силой¹⁷ [на брань] против бесов; и если случится приращение лукавых духов, в уме незримым образом вступивших с ним в схватку¹⁸, то он через молитву получит [помощь в виде] Ангела, посланного ему от Бога. Я имею в виду — получит могущественное слово мудрости, которое рассеет и уничтожит все фаланги дьявола. Однако, если он не признает Бога за причину этой победы и спасения, а всю победу припишет самому себе, то таковой человек не воздал Богу по воздаянию Его, ибо полнота благодарения не является равной величию спасения и

душевное расположение [спасенного] не возмещает благодеяния Спасшего. Ведь «воздаяние» есть душевное расположение спасенного к Спасшему, [проявляющееся] в делах, соизмеримых [с благодеянием]. Наоборот, когда такой [человек] возносится сердцем и кичится полученными дарами, словно чем-то неполученным, то по справедливости обрушивается на него гнев [Божий]¹⁹, поскольку Бог¹ попускает диаволу незримо²⁰ сплестись с ним, сотрясти до основания образы добродетелей, [осуществляемые в духовном] делании, и сделать мутными просветленные логосы ведения, [обретаемые] в созерцании, дабы он, познав собственную немощь, достиг разумения той единственной Силы, Которая ниспровергает в нас страсти, и, раскаявшись, смирился и отверг высокомерие гордыни. [Лишь тогда] он умилюстит Бога и отведет от себя гнев, обрушивающийся на нераскаявшихся, отнимающий у души оберегающую ее благодать и оставляющий покинутым неблагодарный ум.

«Днями же царя Езекии» Писание, вероятно, называет различные озарения, которые воспринимаются всяким благочестивым и боголюбивым умом, предающимся созерцанию тварных [вещей] для постижения Премудрости [Божией], разнообразно проявляющейся через все [твари]. И до тех пор, пока делание и созерцание²¹ находятся в гармонии с этими [озарениями], они не лишают добродетели и ведения, поскольку «Солнце Правды»²² Своим восходом [всегда] творит в подобном уме эти «дни».

Опять об Езекии [Писание] говорит: *И погребоша его на восходех гробов сынов Давидовых; и славу и честь даша ему в смерти его весь Иуда, и живущи во Иерусалиме* (2 Пар. 32:33). — Что означает *на восходех гробов сынов Давидовых* и последующее?

ОТВЕТ. Духовный Давид есть Господь наш Иисус Христос¹, Камень, который отвергли строители — священники и начальники иудейские, тот самый сделался главою угла (Мф. 21:42), то есть [Главою] Церкви. Ибо, согласно Писанию, «угол» есть Церковь. Ведь как угол соединяет две стены, скрепляя их друг с другом нерасторжимой связью, так и Святая Церковь стала соединением двух народов — тех, которые из язычников, и тех, которые из иудеев; единым учением веры Она связывает их друг с другом и сочетает их для [неразрывного] единодушия²; краеугольным Камнем Ее является Христос, как Глава всего Тела (Кол. 1:18). Ибо имя «Давид» толкуется как «унижение», а [Господь есть Тот], Который, будучи Словом Божиим и Сыном Божиим, ради меня облачился в зрак раба (Флп. 2:7), стал поношением человеков, неверующих в Истину, и уничижением людей (Пс. 21:7), преисполненных грехами, но Пастырем добрым, полагающим душу Свою за овец (Ин. 10:11), то есть за нас. Он льва и медведицу бияше (1 Цар. 17:36), то есть изгонял из естества [человеческого] ярость и похоть, терзающие разумный³ зрак образа Божиего в нас. Он [был] «чермен», вследствие страдания смертного, и с добрыма очима (1 Цар. 16:12), то есть обладал славой возвышенных логосов Промысла и Суда — ибо Промысел и Суд являются как бы очами Слова, посредством которых [Господь], и претерпевая ради нас, осуществляет наблюдение за всем⁴. Он — Тот, Кто поразил духовного Голиафа, то есть диавола, ростом в пять локтей⁵ вследствие пятичастной страстности нашего чувства: ведь до такой величины и роста возносится диаволом порочность, до какой расширяется сила чувства в нас, посредством [внешних] ощущений приве-

денная в страстное состояние. Он — Царь истинного Израиля, [то есть Израиля], видящего Бога, даже если Саул, то есть ветхий народ, [живущий] по закону [Моисееву]⁶, безумствует, истощаемый завистью, будучи не в силах перенести потерю преходящей славы. И Давид, Царь мой, даже преследуемый, забирает копье и сосуд с водой (1 Цар. 26:1-12)⁷ у Саула, то есть силу деятельной добродетели и благодать умозрительного созерцания⁸, — ведь забирает Он их только для того, чтобы отдать тем обращающимся к Нему по вере иудеям, которые в будущем унаследуют спасение, принимая проповедь Царства [Божиего]. Опять же [Давид] в пещере⁹ отрывает у усевшегося по нужде [Саула] край одежды, то есть благонравие, достигнутое нравственным любомудрием, или возвышенность умозрений, касающихся оболочки символов и иносказаний закона. Ибо Он рассудил, что *[всё] истлевет от употребления* (Кол. 2:22), а поэтому иудейский народ, присевший в пещере века сего или в мрачной букве закона, целиком приверженный земному и телесному [бытию], ограничивающий тлением преходящих [вещей] божественные обетования нетленных, по справедливости и достоинству не должен обладать, словно краем одежды, духовным благонравием заповедей закона, постигаемых в таинственном смысле.

Таков духовный Давид, истинный Пастырь и Царь¹⁰, Губитель супротивных сил. Он — Пастырь тех, кто еще предается нравственному любомудрию и пасется на пастбище естественного созерцания; Царь же тех, кто, обновив с помощью духовных законов и учений красоту дарованного [изначально] образа, соответствующую Первообразу, приближаются к великому Царю веков в непосредственном видении ума¹¹ и, если позволительно так сказать, отражают в себе, словно в зеркале, неприступную Красоту.

Сыновья же этого Давида суть все святые от века, рожденные Им в Духе. Гробы этих сыновей — воспоминания об их жизни по Богу на земле. А «восход» гробов есть высота их Боговедения и любви к Богу — там и воздают [им] погребальные почести *весь Иуда и живущии во Иерусалиме*. И именно там, соответственно достоинству места, обретают свое жилище способы¹² блаженного монашеского жития, сообразные [духовному] деланию¹³, и обитают логосы ведения, сообразные истинному созерцанию.

Они погребают ум, достохвально умерший для всех сущих, ибо для чувственных [вещей] он умирает благодаря отвержению всякой чувственной деятельности, а для [вещей] духовных — благодаря прекращению всякого духовного движения¹⁴.

Итак, они погребают Езекию, [имя которого] толкуется как «мощь Бога», то есть погребают ум, могучий в [духовном] делании и величавый в ведении, который умер¹⁵, то есть добровольно удалился от всех сущих, придя к Тому, Кто выше этих сущих. А погребают его *весь Иуда и живущии во Иерусалиме*, то есть делание, соответствующее добродетели, и истинное созерцание, соответствующее ведению. *На восходех гробов сынов Давидовых*, то есть на возвышенности памяти о [всех] святых от века; *и славу, и честь даша ему* — славу как [оказавшемуся] по духовному ведению превыше всех логосов сущих, а честь¹⁶ — как ставшему чистым от всех страстей и стяжавшему по чувству движение, не связанное естественными законами, [действующими] в сущих.

Возможно, кто-нибудь из весьма досточтимых добротолковцев¹⁷ скажет, что «слава» есть наивысшая красота «по образу», а «честь»¹⁸ — полнейшее сходство «по подобию»¹⁹. Одному, [то есть «образу»], присуще свершать истинное созерцание духовных логосов, а другому, [то есть «подобию»], — исполнять точное и безукоризненное делание заповедей. И обладающий ими великий Езекия был похоронен *на восходех гробов сынов Давидовых*. Поэтому для более ясного понимания смысла изреченного можно вместо слов *погребоша его на восходех гробов сынов Давидовых* сказать: «И воздвигли памятник Езекии на высоте памяти о святых от века».

Рассмотрим [теперь], почему не сказано: «в гробах Давидовых», а [написано]: *на восходех гробов Давидовых*. Ведь сам смысл и образ жизни по плоти Господа совершенно непостижим и несравним с [другими] сущими — не только с людьми, но и с Ангелами, не говоря уже о том, что Божество Его [совершенно] недоступно постижению мыслью. Поэтому, хотя всякому знающему [человеку] и более любезно величие [слов] «в гробах сынов Давидовых», но наилучшее [для него] — *на восходех гробов сынов Давидовых*. Ибо в Писании не сообщается, что кто-нибудь был погребен в гробах Давидовых²⁰, не говоря уже [о погребении] на восхо-

де гробов Давидовых. Ведь, как я сказал, смысл и образ жизни по плоти Господа Бога и Спасителя нашего ни в чем не сравнимы [ни с одним из сущих]. Ибо сказано: *Покры небеса добродетель Его* (Авв. 3:3), то есть здесь говорится о том, что и сама праведность по человечеству Господа, [проявляемая] через плоть, своим превосходством и преизобилием покрывала и горние Силы. Ведь Он был не просто человек, но Бог, вочеловечившийся для того, чтобы через Себя и в Себе обновить естество человеков, само по себе уже состарившееся, и соделать его общником Божиего естества. При этом, разумеется, [человеческое] естество отложило всякое тление и изменение, благодаря которым оно, уподобившись скотам, имело чувство, подавляющее разум²¹. Господу слава во веки. Аминь.

В Первой книге Ездры¹ написано о Зоровавеле: *И егда изыде юноша сей, воздвиг лице на небо прямо Иерусалиму, благослови Царя Небесного, глаголя: От Тебе победа, и от Тебе премудрость, и Твоя слава, и аз раб Твой. Благословен еси, иже дал еси мне премудрость, и Тебе исповемся, Владыко отцов²* (2 Езд. 4:58-60). Что означают слова: Воздвиг лице на небо прямо Иерусалиму и последующие?

ОТВЕТ. [Имя] «Зоровавель», если строго следовать [правилам] еврейского языка, может произноситься с придыханием и без него, раздельно или слитно, а также быть грамматически упорядоченным³. С придыханием оно обозначает «посеянное семя смешения», без придыхания — «восход смешения», слитно — «восход в смешении», раздельно — «восход рассеяния», а употребляемое в грамматически упорядоченной форме означает «сам-отдохновение».

Зоровавель есть ум-любомудр. Он, во-первых, сеет семя праведности, каюсь в своем смешении со страстями и пленении ими; во-вторых, он есть «восход смешения», поскольку делает явным срам смешавшихся [с ним] страстей; в-третьих, он — «восход в смешении», через ведение просвещая действие чувства, которое [пребывает] в смешении и направлено на чувственные вещи, не позволяя ему входить в соприкосновение с этими вещами помимо разума; в-четвертых, он — «восход рассеяния», так как служит причиной восхода праведных дел в силах души, рассеянных в чувственных [вещах], — благодаря этому восходу и образуется [духовное] делание, совокупное с разумом и не лишенное умозрительного созерцания, возводящего рассеянные силы [души] к умопостигаемому. Наконец, [этот ум] есть «сам-отдохновение», поскольку он творит всякий мир и сочетает деятельное начало [в человеке] с Благом по естеству, а начало созерцательное — с Истиной по естеству⁴. Ибо всякому [духовному] деланию присуще возникать

благодаря Благу, а всякое созерцание стремится к ведению благодаря одной только Истине⁵. И когда они достигнут завершения, то не будет уже ничего наносящего удары деятельному началу души или пронзающего чуждыми умозрениями созерцательное начало ее. Тогда душа, оказавшись по ту сторону всего сущего и мыслимого, приступит к Самому Богу — Единому Благому и Истинному, Который превыше всякой сущности и всякого мышления⁶.

Такой ум, преуспевший в различных добродетелях, когда после победы отходит от царя Давида, то есть от естественного закона, показывает ему силу любви и истины, сравнивая добродетели со страстями⁷. И законным образом получив всеобщее одобрение, утверждающее его выдвижение и упраздняющее выдвижение других⁸, он правильно распознает, откуда пришла к нему благодать победы. Поэтому он и *воздвиг лице на небо прямо Иерусалиму, благослови Царя Небесного*.

«Лице»⁹ этого ума есть постигаемое мыслью расположение души, сокрытое в тайниках ее, в котором содержатся все отличительные черты добродетелей. Его ум «воздвигает на небо», то есть на высоту созерцания, *прямо Иерусалиму*, то есть соответственно навыку бесстрастия. Или еще¹⁰: *на небо прямо Иерусалиму* означает устремленность [ума] к небесному жилищу и к граду *написанных на небесах* (Евр. 12:23)¹¹, о котором *преславная глаголашася* (Пс. 86:3), как говорит Давид. Ибо нельзя иначе благословлять Бога¹², как воздвигая к высоте созерцания и ведения, в соответствии с навыком бесстрастия, то есть беспечального и мирного состояния¹³, лице душевного расположения, которое образовывается из многих и различных добродетелей, подобных отличительным чертам [человеческого лица].

И что же говорит он, воздвигнув лице? — *От Тебе победа*, показывая, что под «победой» понимается конец деятельного [любомудрия], направленного против страстей, и [этот конец] есть как бы награда за божественные подвиги борений против греха¹⁴. *От Тебя премудрость*, то есть завершение ведения, достигаемое через созерцание, — то завершение, которое кладет конец всякому неведению души. *И Твоя слава* — здесь «славой» называется являемая ими законным образом¹⁵ красота божественной зрелости, которая есть соединение победы и премудрости, делания и созерцания, до-

бродетели и ведения, благодати и истины. Ибо, соединенные друг с другом, они излучают единую славу и сияние Бога. Поэтому Зоровавель надлежащим образом добавляет к сказанному: *аз раб Твой*, зная, что именно Бог свершает в нас, как в орудиях [Своих], всякое делание и созерцание, всякую добродетель и ведение, всякую победу и премудрость, всякую благодать и истину; мы же соучаствуем в этом только своим добровольным расположением, желающим блага¹⁶. Имея такое расположение, великий Зоровавель добавляет еще, обращаясь к Богу: *Благословен еси, иже дал еси мне премудрость, и Тебе исповеся, Владыко отцов*. Как благоразумный раб, он всё вменяет Богу, воздавая признательностью Ему, Владыке отцов, за силу дарованных благ. «Благословенным» он называет Бога, поскольку Тот обладает беспредельной Премудростью, вернее, Само-Премудростью¹⁷; получив от Бога благодать, он [Ему] воздает хвалу. Еще Зоровавель называет Бога «Владыкой отцов», желая показать, что все [духовные] достижения святых суть харизмы Божии. Ибо никто ничего не имеет, помимо блага, дарованного Владыкой Богом, которое соизмеряется с добротой и благомыслием воспринимающего его. [И человек] стяжает только то и столько, сколько он отдает дарующему Владыке¹⁸. А «отцами» [Зоровавель] называет [всех] от века святых¹⁹, веру которых он воспринял и жизнь которых воспроизвел. Ведь он достиг духовного преуспеяния, возжелав родиться от них в Духе и став свободно избранным сыном свободно избранных родителей, что настолько же ценнее для Бога по сравнению с невольным становящимися отцами и чадами по плоти, насколько душа по превосходству сущности отличается от тела²⁰.

Этот Зоровавель, будучи одним из юношей, представших перед царем Дарием, то есть перед естественным законом, в двух своих речах описал силу божественных благ в людях, опровергнув опрометчивые речи других [юношей]. Тем самым он привлек к себе царствующий закон естества, пророчески предсказав освобождение сил души, захваченных в рабство [постоянной] изменчивости страстей²¹. Ибо два других предстоящих [перед царем юноши], которые как бы [защищали] вещественность тела²², суть два лукавых духа, и самим свойством этого числа являют страстность и тленность. А ум, защищающий простую по сущности душу, будучи

единым, носит образ нераздельной Единицы, с которой смерть вообще не соприкасается, поскольку Ее нельзя ни разделить, ни расчленить²³.

Ибо один, то есть первый юноша, представляя [преимущества] страстного благоденствия тела, говорит: *Сильнее есть вино* (2 Езд. 3:10). Он называет «вином», давая вместе с тем и определение его²⁴, всякое помешательство и опьянение наслаждениями страстей, приводящее в иступление мысль и делающее ложным естественное употребление помыслов²⁵. Ведь [Писание] гласит: *Ярость змиев вино их, и ярость аспидов неисцелна* (Втор. 32:33), называя «вином змиев» кипение плотских наслаждений, а «вином аспидов» — тираническое и высокомерное презрение, [вытекающее из] непослушания. Ибо этот зверь, как говорят, по сравнению со всеми зверями земными, [наиболее] глух к [любим] песнопениям и, вследствие своего высокомерия, тиранически властвует над певчими [существами].

Другой, то есть второй [юноша], говорит: *Сильнее есть царь* (2 Езд. 3:11), называя «царем» всякую тщеславную похвалу богатством, властью и другими [земными] отличиями, порождающую неведение, от которого происходит рассеивание [человеческого] естества [на многие] части. Потому что все неведующие о присной славе Божией и презирающие силу ее не знают друг друга, все обрушиваются на всех, одержимые желанием прославиться друг перед другом силой, богатством, роскошью или иными способами. И названные юноши, описав, так сказать, своими доказательствами всю глубинную тину противоестественных страстей, сделали судьей своих речей царя Давида, или властвующий над естеством закон, надеясь склонить его к своим учениям.

Третий же [юноша], который есть ум — заступник добродетели и ведения, желавший, чтобы душа освободилась от злого рабства страстей, говорит: *Сильнее суть жены, паче же всех побеждает истина* (2 Езд. 3:12). «Женами» он называет обоживающие добродетели, из которых возникает любовь, соединяющая людей с Богом и друг с другом. Она восхищает душу от всего того, что находится под властью рождения и тления, а также из умопостигаемых сущностей, превышающих эти [тленные вещи]; сливается, насколько то возможно природе человеческой, в некое любовное

объятии с Самим Богом, таинственным образом созида чистое и божественное сожитие [с Ним]²⁶. А «истиной» он называет единую и единственную Причину сущих — Начало, Царицу, Силу и Славу их, из которой и вследствие которой они произошли и происходят; Ею и через Нее сохраняется их бытие, и ради Нее пребывают боголюбцы в своем ревностном усердии. И, чтобы сказать кратко, [словом] «жены» третий юноша указывает на любовь как на конец добродетелей — этот конец есть безупречное наслаждение и нераздельное единение с Благом по природе тех, кто сопричаствует Ему. [Словом] же «истина»²⁷ он обозначает конечный Предел всех знаний и самих познающих — к Нему, как к Началу и Пределу всех сущих, стягиваются, благодаря некоему всеобщему закону²⁸, естественные движения [этих сущих]; Оно, как Истина, Начало и Предел сущих, является всепобеждающим, привлекая к Себе движение тварей.

Так беседует любомудрый ум с естественным законом, ниспровергая всю ложь, внушенную ему лукавыми духами. Он убеждает этот закон решить дело в пользу помыслов и сил души, захваченных в рабство страстей²⁹; возвестить освобождение и избавление заключенным во тьме (Ис. 9:1-3), то есть в пристрастии к чувственным [вещам], так чтобы они, придя в Иудею, то есть к добродетели, построили в Иерусалиме, то есть в навике бесстрастия, храм Господень, то есть ведение, вмещающее [в себя и] премудрость.

Итак, мудр и весьма премудр Зоровавель, поскольку он от Бога воспринял премудрость, благодаря которой и смог противопоставить [убедительные] доводы каждому положению, выдвигаемому на погибель рода человеческого лукавыми бесами, воюющими с телом; победить, опровергнуть и своими возражениями полностью свести на нет аргументы противников, а тем самым освободить душу от лукавого рабства страстей³⁰. Ибо если бесы с помощью «вина» стремятся воздать почести кипению плотских наслаждений, а с помощью «царя» — одобрить силу мирской славы, то ум с помощью «жен» представляет духовное и беспредельное наслаждение, а с помощью «истины» показывает незыблемую силу, убеждая презирать блага преходящие и придерживаться [благ] будущих.

Таков, как мне кажется, правильный и мудрый смысл ответа на поставленные вопросы, достойный Духа и того, чтобы письменно запечатлеть его для нашего назидания. А если кто-нибудь, в соответствии с дарованной ему божественной способностью разума, в силах постигнуть более возвышенное значение написанного, то нет зависти [в нашем сердце]. Ибо благодати Духа не присуще терзать тех, кто ей сопричастует (таким терзанием обычно и порождается страсть зависти), даже если один обладает ей в большей, а другой — в меньшей степени. Ведь каждый стяжает проявляющееся действие Духа соразмерно своей вере, а поэтому каждый есть распорядитель своей благодати³¹, и если он — благомыслящий, то никогда не будет завидовать другому, прославившемуся благодатными дарами, поскольку и в нем самом заложено внутреннее расположение к приятию божественных благ³².

Однако перейдем теперь к другому таинственному рассмотрению [указанного места Писания], которое раскрывает изначальную истину написанного. Согласно такому рассмотрению, Зоровавель есть истинный, новый³³ и через ветхое прообразовательно указанный Господь и Бог наш Иисус Христос. Он, воспринятый в смешение нашего естества, зачатый в нем и рожденный, стал совершенным по естеству Человеком, дабы возвести к Самому Себе это естество, отделившееся от смешения³⁴. Не будучи вместе с нами пленником³⁵ и не переселенный в смешение страстей — ибо *Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его* (1 Петр. 2:22; Ис. 53:9), — Он был рожден среди нас, пленников, как пленник, и вместе с нами *к злодеям причтен* (Лк. 22:37; Ис. 53:12). Через [Свое] человеколюбие³⁶ родился Он *в подобии плоти греха и по причине греха* (Рим. 8:3)³⁷. *В подобии плоти греха* — потому что, будучи по природе Богом бесстрастным, [Господь] непреложно по Домостроительству [Божиему] соблаговолил стать Человеком, по природе страстным. А «по причине греха»³⁸ — потому что вследствие грехов наших пошел Он на смерть, за нас принял мучения, изъязвлен был за грехи наши и мучим был за беззакония наши, дабы ранами Его мы исцелились (Ис. 53:2-5)³⁹. Ибо [в Писании] говорится: *Дух лица нашего помазанный Господь ят бысть в растлениях их, о Нем же рехом: в сени Его поживем в языцех* (Плач. 4:20).

Он есть праведный «восход»⁴⁰ наш из греха «рассеяния», и о Нем Святой Дух через пророка говорит, что Он восставит для нас *восток праведный* (Иер. 23:5) и *се муж, Восток имя Ему, и под Ним возсияет* (Зах. 6:12), а также: *[возсияет] Солнце правды, и исцеление в крилах Его* (Мал. 4:2). Выражение *под Ним* показывает неизреченное таинство Воплощения Слова⁴¹, от которого и произошло спасение всех. А «крылья Солнца правды»⁴² суть два Завета, благодаря которым прилетевшее к нам Слово исцеляет рану, нанесенную преступлением [заповеди], и укрепляет [нас] в совершенной добродетели: через Ветхий [Завет] Оно ниспровергает порок, а через Новый утверждает добродетель. Или иначе: «крылья» суть Промысел и Суд [Божии], благодаря которым парящее Слово неведомым образом спускается на сущие, исцеляя логосами Премудрости тех, кто желает [этого], а медлительных в отношении добродетели врачует способами [сурового] воспитания⁴³, — с первых Оно счищает [греховную] скверну плоти, а у вторых лечит язвы души.

Именно это Слово и вывело истинный Израиль⁴⁴ из плена: не из земли в землю, как это сделал древний Зоровавель, переведя народ [свой] из Вавилона в Иудею, но от земли — на небо, от порока — к добродетели, от неведения — к познанию истины Божией, от тления — к нетлению и от смерти — к бессмертию. Или, говоря более кратко, [Слово вывело истинный Израиль] из мира чувственно-явленного и текущего в мир постоянный и духовный, из жизни прекращающейся — в жизнь нерасторжимую и [вечно] пребывающую. Оно есть истинный Зодчий разумного храма⁴⁵, подмываемого [потоками] прегрешений и поджигаемого чуждым огнем, которым мы обжигаемся, приближаясь к свету огня нашего и к пламени, опаляющему нас, — тем самым мы не только подготавливаем умное начало души рабски следовать за плотским помышлением⁴⁶, но и [своим] действием воспламеняем материю страстей.

Именно это Слово и убедило [Своей] Премудростью царя Дария, то есть закон естества. Ведь нельзя в этом месте [Писаний] понимать «Дария» как «дьявола», поскольку он добровольно содействовал благодати в избавлении народа [Израильского из плена], уверовав, что нет ничего более сильного и более полезного

для спасения естества [человеческого], чем вера и благая совесть. Ибо вера содержит в себе и внутренний смысл истины⁴⁷, а благая совесть вводит в место Божественной любви, которая аллегорически и обозначается словом «жены», — [пребывающий] в такой любви вообще не может преступить Божией заповеди. Это Слово воздвигает в Себе, согласно неизреченному и нераздельному единению, *скинию Давидову падшую* (Амос. 9:11; Деян. 15:16), то есть естество [человеческое], разрушаемое смертью вследствие греха. Оно есть Зоровавель, со славой восстановивший поверженный дом Божий, о котором Святой Дух говорит: *Зане велия будет слава храма сего последняя паче первых* (Агг. 2:10). Ибо Слово приобщило [Себя] к естеству [человеческому] вторым общением, намного более необычным, чем первое⁴⁸, поскольку Оно сначала уделило [этому естеству] от лучшей [части Своей]⁴⁹, а затем по Собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ [Свой], сделать плоть бессмертной⁵⁰ и, соединившись с естеством [человеческим], полностью уничтожить слово змия, вновь восстановить это естество в изначальной чистоте, [свободной] от порока, и благодаря обожению соделать его еще более превосходным⁵¹, чем первое творение⁵². И поскольку [Слово] сделало [плоть] такой, какой она не являлась изначала, то Оно возвратило ей, [постоянно] текущей, то, что было утеряно, благодаря непреложности преградив путь новому падению, и исполнило в отношении нее силой [Своего] Вочеловечивания весь совет Бога и Отца. Ибо [Писание] гласит: *Руце*⁵³ духовного Зоровавеля *основаша храм сей*, то есть человека, *и руце его совершат его* (Зах. 4:9) — речь идет о прежнем творении [человека] и о возрождении его Словом по неизреченному единению. Таков истинный Зоровавель, Избавитель пленников, имеющий в руке [Своей] *камень, иже от чистого олова*, украшенный семью очами Господа, которыми Бог призывает *на всю землю* (Зах. 4:10). Ведь если следовать буквальному толкованию, то Зоровавель никак не мог держать в руке камень чистого олова, имеющий семь очей Господа, вззирающий на всю землю. А поскольку такое толкование невозможно, мы [опять] обращаемся к [духовному] смыслу написанного.

Зоровавель есть, как часто уже говорилось, Господь Бог наш Иисус Христос. Камень Его есть вера в Него, а [слова] «в руке»⁵⁴

означают то, что вера во Христа становится явной посредством исполнения заповедей. Ибо *вера без дел мертва* (Иак. 2:26), как и дела без веры⁵⁵. Ведь очевидно, что «рука» есть символ делания⁵⁶. Поэтому Господь, неся в руках камень, научает нас обладать деятельной верой в Него, украшенной семью очами Господа, то есть семью энергиями Святого Духа⁵⁷.

Далее, [в Писании] говорится: *И почит на нем Дух Божий, дух премудрости, дух разума, дух ведения, дух знания, дух совета, дух крепости, дух страха Божия* (Ис. 11:2)⁵⁸. Дух страха Божия есть воздержание от деятельного осуществления зла; дух крепости — смелая устремленность и движение к [духовному] деланию и осуществлению заповедей; дух совета — навык различения, благодаря которому мы разумно исполняем Божии заповеди, отделяя от лучшего худшее; дух знания — безошибочное познание способов [духовного] делания соответственно добродетели: соизмеряя свои поступки с этими способами, мы никогда не отпадем от правильного суждения разума; дух ведения — постижение логосов, [содержащихся] в заповедях, в соответствии с которыми и образуются способы добродетелей⁵⁹; дух разума — внутреннее приятие способов и логосов добродетелей⁶⁰, или, лучше сказать, усвоение их, благодаря чему и происходит слияние естественных сил [души] со способами и логосами заповедей⁶¹. А дух премудрости есть вознесение к Причине духовных логосов, [содержащихся] в заповедях, и соединение с Ней. Соответственно этой Причине мы, неведомым образом посвящаемые (насколько то дозволено человекам) в таинство простых логосов сущих, которые в Боге, возвещаем из сердца, словно из некоего бьющего ключом источника, другим людям истину, многообразно [проявляющуюся] во всем. Тем самым мы восходим от [сущностей] конечных, от Бога удаленных, а нам близких, к [сущностям] первым, от нас удаленных, а Богу близких, — [и это восхождение осуществляется] последовательно и по порядку⁶².

Ибо от бездействия в отношении зла вследствие страха [Божия]⁶³ мы переходим с помощью крепости к деятельному осуществлению добродетелей; от осуществления добродетелей — к различию совета; от различия — к навыку добродетелей, то есть к знанию; от навыка добродетелей — к ведению логосов, которые в до-

бродетелях; от этого ведения — к навыку, способному преобразовать познанные логосы добродетелей, я имею в виду — разуму⁶⁴; от него — к простому и строгому созерцанию истины, которая [есть] во всех [сущих]; побуждаемые им, мы [сможем] держать многие и разнообразные речи об истине перед [людьми] благочестивыми, исходя из мудрого созерцания чувственных и умопостигаемых сущих. Восходя посредством этих очей веры, то есть посредством озарений, мы собираемся воедино в божественной Единице премудрости⁶⁵, сосредотачивая происшедшее ради нас различие харизм в [единой] Причине их путем постепенных восхождений через каждую из добродетелей⁶⁶. И при содействии Божиим мы не должны пропускать ничего из вышеназванного, дабы, постепенно впадая в беспечность, не превратили бы мы веру нашу в слепую и безглазую⁶⁷, не имеющую озарений Духа, [стяжаемых] через дела. Ибо в таком случае мы по справедливости предадимся каре на беспредельные века, поскольку и в самих себе, и в том, что касается нас по вере, мы ослепили божественные очи⁶⁸.

Ведь всякий, кто вследствие бездействия [в осуществлении] заповедей вырвал у самого себя таковые очи веры⁶⁹, естественно, становится осужденным, поскольку не имеет Бога, взирающего на него. И, думаю, по той причине в Писании вера называется «каменем чистого олова», что она является и наказывающей тех, кто не украшает ее заповедями, и спасающей тех, кто сохраняет ее сияющей с помощью энергий Духа. Ибо великий Симеон, говоря о Господе, изрек, что Он будет *на падение и на восстание многих в Израиле* (Лк. 2:34) — на падение неверующих и на восстание верующих. Ибо, как говорят некоторые, олово состоит из серебра и свинца. А свинец является символом воспитания, наказания, кары и тяжести осуждения; серебро же есть образ сияния, славы и блеска. Если же это так, то вера, обозначаемая через олово⁷⁰, с одной стороны, немощью плоти⁷¹, словно свинцом, воспитывает, наказывает, карает и осуждает тех, кто вследствие [своего] бездействия [в осуществлении] заповедей оказались негодными для нее, — а ведь эта плоть получила крепость благодаря соединению с [Богом] Словом. С другой стороны, эта же вера заставляет блистать, прославляет, просвещает и ведет к обожению тех, кто вследствие исполнения заповедей оказались испытанными в ней, обладая, слов-

но серебром, Божеством Слова, Которое целиком, насколько это возможно, озаряет достойных⁷².

Некоторые понимают «камень чистого олова» как [образ] Господа нашего Иисуса Христа, состоящего из двух природ — Божества и человечества. И если кто желает рассмотреть веру во Христа или Его Самого более духовным образом, то и вера, и Сам Христос предстанут перед ним, с одной стороны, как свинец, воспитывающий душу, наказывающий плоть, карающий страсти и осуждающий бесов, а с другой — как серебро, покрывающее сиянием добродетелей ум, прославляющее его знаниями и, благодаря обожению, делающее его [целиком] светом — подобием Первого Света⁷³. Согласно такому пониманию, [легко] постигается и [смысл слов] «падение» и «восстание», причиной которых является Господь. Ибо Он производит «падение» плоти или плотских помышлений, грехов и бесов, а «восстание» — ума или духовного помышления, естественных добродетелей и мыслей, [в своей совокупности] объемлющих ведение⁷⁴. И если сказать кратко, Слово производит в достойных падение ветхого по Адаму человека и буквы закона — и восстание нового по Нему Самому человека и закона Духа.

Возможно, в Писании вера потому сравнивается с камнем чистого олова, что обладавшие ею и очернившие [своими пороками]⁷⁵ ее добродетель и ведение могут через покаяние и в соответствии с деланием и созерцанием вновь заставить блистать ее и вернуть сразу свойственное ей светлое сияние жизни.

*Вси же бяху от Исраиля, от дванадесяти лет и выше, кроме рабов и жен, čtyредесять три тысяцы, триста шестьдесят; раби сих и рабыни, семь тысяц триста čtyредесять семь; певцы и певицы, восемьсот пятьдесят пять. Вельблюд čtyре ста тридесять пять; коней семь тысяц, семьсот тридесять шесть; мсков восемьсот čtyредесять пять; подъяремник пять тысяц пятьсот двадесять пять*¹ (2 Езд. 5:41-42). — Окажи любовь [и объясни] эти великие и возвышенные слова, изреченные Святым Духом через пророков об исходе [Израиля] из плена [вавилонского]. Почему это повествование написано со столь неуместной простотой, недостойной Духа, и здесь упоминается точное число верблюдов, лошадей, мулов, ослов и тому подобного?

ОТВЕТ. Точное объяснение этого — удел только тех, кто вследствие великой чистоты [своего] ума получили свыше всю, насколько то доступно человекам, благодать Духа². Соответственно ей умозрительным образом пересекая во все концы [безбрежное] море таинственных созерцаний³, они зрят одни только логосы написанного, обнаженные от наложенных на них письменных знаков⁴, и никогда не принимают за смысл ни один из символов, придающих внешнюю форму этим логосам⁵, если только, конечно, не хотят с присущей им мудростью телесно запечатлеть данные логосы для тех, кто, вследствие младенчества [своего] ума, не могут оказаться превыше чувства⁶. [Тогда они делают это] для того, чтобы таковые [младенцы во Христе], поупражнявшись сначала в образах, соответствующих чувству, возжелали затем обратиться к первообразам, которые [существуют] помимо чувства, то есть к логосам⁷. Нет ничего необычного в намерении устремиться к горнему посредством естественным образом ниспосланной нам способности ведения божественных [вещей], и из этого намерения в [людях], подлинно стяжавших божественное, [возникает] благоговение перед двумя являемыми благами. Ибо целеустремленно свершающий

путь к божественному либо достигает истины умопостигаемых [вещей] и радостно приносит *жертву хвалы* (Пс. 49:23)⁸ — благодарение Даровавшему познание искомого, либо обретает ускользающий смысл написанного [в Священном Писании] и благоговейно чтит божественное, постигнув то, что превышает его собственные силы. И я, лишь гадательным образом⁹ обращаясь к поставленным вопросам, — призываю на помощь Бога, дабы стал Он Помощником [мне в изъяснении] сказанного, поскольку сила моей собственной мысли немоществует, пытаюсь любым образом обрести [недостижимую] высоту иносказаний Писания. И если мне удастся достичь ее, то вся заслуга в этом принадлежит Богу, через постижение [горних таин] приводящему меня к благодарению. А если же нет, то опять же Богу принадлежит красота Непостижимости, поскольку Он праведно и промыслительно пресекает заранее во мне гордыню, которую может породить ведение, и Его Непостижимость становится во мне залогом смирения¹⁰.

Итак, обращаясь, как сказано, лишь гадательным образом к смыслу написанного, я начинаю с предшествующих речений Писания. А в предшествующей главе написано о Зоровавеле: *И егда изыде юноша (сей), воздвиг лице на небо прямо Иерусалиму, благослови Царя Небесного* (2 Езд. 4:58). Ясно, что после диспута, происшедшего в присутствии Дария, юноша отступил от лица царя Дария. А Дарий, как было уже сказано в предшествующем изложении, есть владычествующий над естеством закон¹¹. Это ясно подтверждает и толкование его имени. Ибо оно, как утверждают точно знающие смысл этого имени, означает «рождение», «генеалогию» или «ведущего [свою] родословную». А понятия «рождение» и «генеалогия» отражают свойство естественного закона. Ибо «род», «ведущие [свою] родословную» и «генеалогия» относятся к естеству и суть свойства тех [существ], которые подчинены природе¹². Поэтому Дарий правильно понимается как закон естества. Ведь этот закон объемлет роды и виды, находящиеся в зависимости от природы, и то, что созерцается окрест природы; я имею в виду — время и место. Поэтому сущие [вещи] нельзя рассматривать вне естественного рождения

Стало быть, Дарий есть, как сказано, закон естества. А Зоровавель есть созерцающий ум, исшедший от Дария, то есть от зако-

на естества, оказавшийся превыше благоустроенности тварного бытия, подчиняющегося времени и месту, и воздвигающий лице ведущего расположения [души], соответствующее добродетели, к небу, то есть к высоте умопостигаемых сущностей, прямо против небесного Иерусалима, который постигается [лишь] мыслью¹³. Я говорю о том Иерусалиме, стены которого написаны на руках Господних (Ис. 49:16) и в котором находится жилище всех веселящихся (Пс. 86:7). И именно туда происходит истинный исход пленников, взыскующих, согласно божественному Апостолу, жилище на небесах (2 Кор. 5:2)¹⁴. Вместе с великим Давидом они могут сказать: *Аще забуду тебе, Иерусалиме, забвена буди десница моя. Прилипни язык мой гортани моему, аще не помяну тебе* (Пс. 136:5-6). Здесь он называет «десницей» духовное делание, [проявляющееся] в божественных и достохвальных [добродетелях], а «языком, прилипнувшем к гортани» — ведущее действие разума в нас, вследствие неведения прилипнувшее к глотке, то есть к страсти, вставшей комом в горле¹⁵, а поэтому мешающей устремляться к неизреченным благам и вкусить благодать Господню (Пс. 33:9; 1 Петр. 2:3).

Если же Зоровавель поспешает вывести логосы из времени и естества [и привести их] в Иерусалим¹⁶, [то это означает] либо поспешание нашего созерцающего ума, либо [поспешание] Слова-Творца, Который ради нас и в нас стал подобным нам; Он для того стал человеком, чтобы через [Свое] Воплощение возвести к Себе тех, кто изверг себя из жизни и бесстрастия в страсти и смерть плоти. И их, разумеется ставших, насколько это допустимо, близкими Ему¹⁷, Он выводит вместе с Собой [из плена] и приводит в небесный Иерусалим. Писание, символически приукрашивая это, сравнивает их с упомянутыми видами и числами [людей и животных]. Ибо всякий боголюбивый и праведный человек, восходя умопостигаемым образом к горнему Иерусалиму, восполняет [собой] названные числа различных видов, сводя в полноту единой добродетели и ведения логосы каждого вида и числа¹⁸.

Об этом ясно свидетельствует место Писания, предложенное нам для рассмотрения, где говорится: *Вси же бяху от Израиля, от двенадцати лет и выше, кроме рабов и жен, сорок три тысячи, триста шестьдесят*. Превосходна точность словес

[Святого] Духа! Ведь здесь отмечается, что никто из исшедших из Вавилона (под ним я понимаю смешение века сего) в Израиль, число которых названо, не был ниже двенадцати лет. Таким образом, Писание таинственно показывает, что только тот, кто оказывается превыше чувства и времени (их обозначает число двенадцать, состоящее из пяти — цифры, указывающей на чувства, и семи — цифры, указывающей на время) и пресекает связь души с ними, исходит из смешения их, устремясь к горнему граду и имея, кроме рабов и рабынь, сорок три тысячи триста шестьдесят.

«Рабы» же, вероятно, суть помыслы естественных, безукоризненных¹⁹ и независящих от нас страстей²⁰. А «жены»²¹ суть представления, естественные желания и наслаждения, которые не служат укором тем, кто ими обладает, поскольку они являются необходимым следствием естественного стремления. Ибо естественное наслаждение производит, даже если мы этого и не хотим, вкушенная пища, облегчающая [острую] потребность в ней, и питье, отражающее докучающие нападки жажды, и сон, освежающий истощившуюся бодрствованием силу, — и всё другое естественное в нас, необходимое для поддержания [нашей] природы и полезное для стяжания добродетелей ревнующим о ней²². И хотя они не причисляются к «мужам», тем не менее выводятся вместе со всяким умом, убегающим от смешения греха, дабы через них не остаться ему в рабстве зависящих от нас противоестественных страстей, достойных порицания и не имеющих в нас никакого другого начала, кроме движения естественных страстей. Они не причисляются к [мужам]²³, потому что страстям, поддерживающим [наше] естество для здешней жизни, не присуще переходить вместе с нами в жизнь бессмертную и присную.

А четыре десятка тысяч суть четыре главные добродетели²⁴: пройдя посредством них естество и время, ум вновь обретает блаженный удел бесстрастия²⁵. Ибо [число] десяти тысяч распознается только благодаря букве единицы²⁶, поскольку обозначаться другой буквой оно совершенно не может, будучи по субстрату своему тождественным единице, хотя и чисто мысленно можно постичь их различие — различие конца по отношению к началу²⁷. Ибо десять тысяч есть конец единицы, а единица есть начало десяти тысяч, или, сказать точнее, приведенная в движение единица есть десяток

тысяч, а неподвижный десяток тысяч есть единица. Подобным же образом и каждая из главных добродетелей имеет своим началом и концом божественную и неизреченную Единицу, то есть Бога²⁸, поскольку от Него она начинается и в Нем завершается, будучи тождественной Богу и отличаясь [от Него] лишь соответственно логосу мысли, от которого, в котором и в отношении которого очевидно и происходит всякое становление добродетели²⁹.

Или, возможно, Писание гласит, что четыре десятка тысяч суть четыре стадии преуспевания в десяти божественных заповедях у продвинувшихся в обширное пространство созерцания и ведения. Так, первая стадия есть просто делание заповедей теми, кто вводится [в это созерцание и ведение] после того, как они убежали от порока³⁰, и такое делание производит полноту первой десятирицы, которая есть и единица. Вторая стадия преуспевания есть достигаемое через осуществление каждой заповеди совокупное постижение остальных, которое делает десятирицу сотницей, образующаемой благодаря действию заповедей друг на друга. Ибо десять раз по десять производит сто. Третья стадия преуспевания есть увеличение этой сотницы в десять раз соответственно закону естества. Ведь закон естества десятиричен, поскольку он состоит из десяти. Я имею в виду три силы души, [плюс] пять чувств, способность говорить и естественную силу плодородия. [Человек] пользуется разумной силой души для поиска [Причины всего] и благ, которые окрест этой Причины; желательной силой он пользуется для томительного влечения к взыскуемым [благам], а силой яростной — для сохранения [их] и для [поддержания своей] любви [к Богу]. Чувствами же он пользуется для пятичастного различения [всего чувственного бытия], и такое различение само также разделяется, из чего обычно и возникает знание³¹. Ибо общее различение проводит разделение между [сущностями], имевшими начало, и [сущностями], не имевшими его, между умопостигаемыми и не постигаемыми умом, изреченными и неизреченными, созданными и несозданными, тленными и нетленными³². Способностью же говорить [он пользуется] для изречения [мысли], а плодотворной силой — для произрастания искомых, желанных, любимых и явленных благ. Ибо сотница, умноженная в десять раз согласно закону естества, становится тысячей. Четвертая стадия преуспевания есть соответствующее данно-

му разделению восхождение к наивысшему логосу каждой заповеди, осуществляемое посредством созерцания и ведения естественного закона. Соответственно такому восхождению и десять тысяч рассматривается как нечто собранное воедино, будучи познаваемым в букве Первой Единицы³³.

Ибо просто осуществляющий заповеди, когда он осуществляет каждую из заповедей, приобщает к ней и другие, а объемля их, он сопрягает с ними и различие естественного закона. Возводя же умозрительным образом этот закон к логосу каждой заповеди, он собирает воедино четыре десятка тысяч. И на каждой стадии преуспевания им воздаются почести таинству Единицы, в которой и сосредотачивается логос десятка тысяч.

Или еще: четыре десятка тысяч обозначают четыре главных бесстрастия³⁴. Первое бесстрастие³⁵ есть полное воздержание от осуществления зла на деле, и оно наблюдается у новоначальных; второе бесстрастие³⁶ — полное отвержение и в мысли [всякого] соизволения на порочные помыслы у тех, которые сопричаствуют добродетели вместе с разумом; третье бесстрастие³⁷ — полная неподвижность желательного начала [души] относительно страстей у тех, которые через зримые образы вещей проникают умным видением в логосы их; четвертое бесстрастие³⁸ есть полное очищение и от простого представления о страстях в воображении у тех, которые посредством ведения и созерцания соделали владычествующее начало своей души³⁹ чистым и прозрачным зеркалом Божиим.

Поэтому очистивший себя от действия страстей, освободившийся от мысленного соизволения на них, успокоивший движение желательного начала относительно их и соделавший ум свой чистым и от простого представления о них — таковой [человек] выводит из материи и материальных [вещей] четыре десятка тысяч и приводит их к божественному и мирному уделу умопостигаемых [вещей].

Так понимается нами [число] четыре десятка тысяч. А три тысячи⁴⁰ обозначают совершенное, правое и благочестивое богословское учение о Святой и Единосущной Троице. Согласно этому учению, мы воспеваем Святую Триипостасную Единицу как Бога и веруем в Нее как в Бога⁴¹.

А число триста здесь являет учение о Промысле [Божием] — не только потому, что внешним видом буквы⁴² обозначается сила,

простирающаяся сверху донизу и охватывающая с обеих сторон боковые концы (это неизреченным образом указывает на сочетающийся воедино всё [бытие] Промысел [Божий]), но и потому, что это число удостоено чести быть образом Креста, в котором исполнилось великое, первое и сокрытое таинство Промысла. Ибо неизреченный способ Промысла стал великим таинством Вочеловечивания Бога⁴³. Благодаря образу этого [Креста], а также имени Пригвожденного к Нему ради нас, великий патриарх Авраам вместе с триста восемнадцатью [рабами], то есть вместе с образом и именем Иисуса, отважился выйти и одолел супротивные силы, которые представлены в виде царей (Быт. 14:1-16)⁴⁴. Ведь, как известно, Писание часто посредством внешнего вида букв обнажает свой смысл тем, кто стал чистым для восприятия его.

И если кто желает, исходя из числа, исследовать намерение Священного Писания и таким образом [постигнуть] Промысел [Божий], обнаруживаемый через это число, то он найдет, что делом Промысла является не только сохранение естества неумалемым, в соответствии с логосом его бытия, но и проявление этого естества как совершенного, в соответствии с приобретенным по благодати логосом благобытия⁴⁵. Если сто сложить с двумястами, то получится [число] триста, являющее собой естество и добродетель. Ибо говорят, что число двести часто обозначает естество, состоящее из материи и вида, а материя четверична вследствие четырех элементов, вид же пятеричен вследствие чувства, которое оформляет и придает вид вещественной массе. А если сорок умножить на пять или пятьдесят умножить на четыре, то получится двести. Число же сто обозначает совершенную добродетель, поскольку оно содержит божественную десятиерицу заповедей⁴⁶, умноженную в десять раз. Достигнув этой добродетели, Авраам стал отцом великого Исаака (Быт. 21:1-5); мертвый по естеству, он стал по духу родителем жизни и радости. И при сложении чисел сто и двести получается число триста, являющее Промысел [Божий], охватывающий [всё] естество соответственно логосу благобытия.

А [число] шестьдесят обозначает творческую и соответствующую естеству силу заповедей, делающуюся совершенной благодаря логосам добродетелей. Ибо если шесть обозначает творческую силу

естества, поскольку это число совершенно и состоит из собственных частей (поэтому, как написано, Бог сотворил мир в шесть дней), то десять являет совершенство добродетелей, проявляющееся в заповедях. Отсюда ясно, что шестьдесят⁴⁷ ясно указывает на силу, естественным образом могущую вместить божественные логосы, которые [содержатся] в заповедях.

Рабы сих и рабыни, седьмъ тысячъ триста четыредесять седмъ. Закон, определяя положения о рабах и рабынях, гласит, что еврейские рабы и рабыни должны служить шесть лет и в седьмой год отпускаться на свободу, а инородные рабы и рабыни должны служить вовек — я думаю, что «век» здесь называется пятидесятым годом, когда отпускали на свободу (Втор. 15:12, 17; Лев. 25:10, 40-41). Еврейский раб и еврейская рабыня суть разум и мысль, шесть лет находящиеся в услужении у деятельного любомудрия для того, чтобы достичь нравственной благопристойности и обрести способы добродетели. Ибо разум и мысль наподобие раба и рабыни тяжко трудятся для всякого подвизающегося в деятельном любомудрии, добываясь и созидая способы осуществления добродетелей, и они всей силой своей сопротивляются враждебным [духовному] деланию духам лукавства. Завершив деятельное любомудрие, на которое указывает число шесть (поскольку, как говорится, оно обозначает это деятельное любомудрие), они отпускаются на волю и, уже свободные, восходят к духовному созерцанию сродных им логосов сущих⁴⁸. И когда наступает седьмой год, то есть [приходит] навык бесстрастия⁴⁹, ради которого и утруждались разум и соединенная с ним мысль, то от души отходят и удаляют-ся страсти.

Инородные же раб и рабыня суть яростное и желательное начала души, которых созерцательный ум полностью подчиняет владычеству разума для служения добродетелям посредством мужества и целомудрия. И он до тех пор не отпускает их на волю, пока закон естества не станет совершенно поглощенным законом духа, как поглощается смерть жалкой плоти беспредельной жизнью⁵⁰, и пока не будет явлен в чистом виде весь образ безначального Царства⁵¹, через подражание обладающий видом Первообраза. Оказавшийся в этом Царстве созерцательный ум отпускает на волю яростное и желательное начала души⁵², превратив желание в непороч-

ное наслаждение и незапятнанное очарование божественной любовью, а ярость изменив в духовное кипение, пламенное приснодвижение и целомудренное безумие⁵³. И великий Апостол Павел, мощный луч непорочного Света, оказавшись, как [мне] кажется, в таком состоянии, услышал, по свидетельству «Деяний», от царя Агриппы: *безумствуешь ты, Павел* (Деян. 26:24)⁵⁴. И опять же он, обращаясь к коринфянам, писал о себе: *Если мы выходим из себя, то для Бога; если же скромны, то для вас* (2 Кор. 5:13). Здесь он называет целомудренное безумие иступлением по Богу, поскольку оно выводит целомудренный ум, находящийся в этом состоянии, за пределы сущих⁵⁵.

А число этих [рабов и рабынь] обозначает, как я предполагаю, Промысел [Божий], простирающийся на временную жизнь соразмерно разуму и совокупным с ним способам бесстрастия⁵⁶. Согласно этому Промыслу, ум, в [духовном] делании начальствующий над разумом и мыслью, прислуживающими ему наподобие еврейских рабов и рабынь, устанавливает пределы служения их для [стяжания] добродетели, а затем перемещает их [в область] созерцания. А об яростном и желательном началах души, подобных инородным рабам и рабыням, он заботится, словно господин о [своих] невольниках, и ведет их, соответственно цели⁵⁷, к равночестной свободе⁵⁸: желание ум делает сладостным устремлением к божественному, а ярость — неукротимым напряжением этого устремления. Тем самым он превращает инородных рабов в истинных евреев по благодати.

*Певцы и певицы, восемьсот пятьдесят пять*⁵⁹. «Певцы»⁶⁰ суть те, кто воспевает Бога Слово [одними только] способами добродетелей, без созерцания. «Певицы»⁶¹ же суть те, кто воспевает Бога Слово способами добродетелей вместе со сладостью ведения, даруемого в созерцании, и вводят в таинство других, услаждая духовный слух их. А число этих певцов и певиц обнаруживает доступное людям знание вечного⁶². Ибо «восемьсот» являет будущие логосы ведения, а «пятьдесят» — будущие логосы добродетелей⁶³. Что же касается «пяти», то это число указывает на знание, являемое в этих логосах, как то мы показали немного раньше.

Верблюды четыре ста тридцать пять. Верблюды, исшедшие вместе с сынами Израилевыми, избавившимися от тягостного пле-

на и обретшими свободу, суть различные созерцания зримых [вещей], наподобие верблюда имеющие около чувства, словно около ног, нечистые явления⁶⁴ этих зримых вещей, а около ума, словно около головы, чистые и возвышенные в духе логосы их.

И великий Исаия, пророчески предвещая славу умпостигаемого Иерусалима, сказал об этих верблюдах: *И покрют тя вельблюди Мадиамстии, и Гефарстии* (Ис. 60:6)⁶⁵, то есть духовные созерцания естественных страстей. Ибо «Мадиам» толкуется как «выделение», или как «кроваво-красная глина», или как «пот человеческий и материнский». А «Гефар» — как «нажитое хребтом», что означает возводимое горе созерцание плотских страстей; хребет же души есть плоть, поскольку она находится сзади. И Писание говорит, что этими созерцаниями, наподобие стен, охраняется, словно святой град, духовный удел мирного и безмятежного ведения таинственных умозрений.

Указанный смысл являет и само число [верблюдов]⁶⁶, обозначающее разумное движение, свершающееся окрест естества и времени.

Коней семь тысяч семьсот тридесать шесть. «Конем» является тот, кто, подвизаясь на жизненном ристалище добродетелей⁶⁷, обладает напряженной силой яростного начала души. Ибо говорят, что желчь коня естественным образом [скапливается] в ранах на ногах. Поэтому из всех остальных домашних животных, прирученных людьми, [конь] считается наиболее годным и способным к бегу. И великий пророк Аввакум, глаголя с помощью Духа, сравнивает с конями великих Апостолов: *И навел еси на море кони твоя, смущающыя воды многи* (Авв. 3:15). «Конями» он называет святых и блаженных Апостолов, несущих пред лицом народов и царей спасительное учение Истины, распространяя его по всему миру, который [пророк] образно⁶⁸ именует «морем»⁶⁹. А народы он сравнивает с водами, приведенными в смятение и волнение великой силой Духа; [заключенной] в учении [Христовом]; благодаря такому спасительному потрясению [народы] переходят от неверия к вере, от неведения к познанию [Истины] и от порока к добродетели.

И число коней обнаруживает это⁷⁰, запечатлевая навек добродетели, [обретаемый] в деятельном любомудрии. Ибо число

семь тысяч семьсот, как соотносящееся со временем, обозначает быстрое продвижение в добродетелях, а число тридцать шесть — действие естества, сопутствующее добродетелям.

Мсков восемьсот сорок пять. Согласно достохвальному смыслу, мул есть совершенный навык борьбы с пороком. Поэтому правильно и вполне соответствует духу Писания то, что получившего в удел царскую власть над Израилем сажают, по повелению [Давида], не на лошадь, а на мула (3 Цар. 1:33). Этим указывается, что созерцающему уму, царствующему над умозрениями и созерцаниями сущих, а также над собственными движениями, должно обладать навыком борьбы с пороками, то есть тем навыком, который совершенно не зачинает и не рождает порока. Исходя из такового навыка, уму следует обращаться к созерцанию и заниматься им до тех пор, пока, обрета духовное ведение сущих, он уже не будет слепо наткаться на какой-либо из лукавых духов, которым присуще посредством чувств растлевать непорочную чистоту сердечного расположения.

Однако мы знаем, что в Писании [слово] «мул» употребляется и в укоризненном смысле, как, например: *Не б́удите яко конь и мекс, имже несть разума* (Пс. 31:9). Здесь «конем» называется навык ржания, [присущий] страстным наслаждениям, а «мском» — навык, не зачинающий и не рождающий благо⁷¹. И Писание запрещает иметь оба эти навыка тем, кто добивается спасения, поскольку один производит порок, а другой бездейственен в отношении добродетели. И мула Авессалома (2 Цар. 18:9) следует понимать в укоризненном смысле, ибо, восседая на муле, он отправился [в поход], ища смерти родителя. Этим Дух показывает, как [человек], уязвленный неким тщеславием из-за добродетели и ведения, напрасно отращивает искусственно сплетенные волосы самомнения и выставляет напоказ для обмана зрителей нравственное житие [свое], словно мула. Превозносясь волосами⁷², он рассчитывает одолеть отца, родившего его научением слова, и в своем высокомерии желает тиранически завладеть всей дарованной Богом и принадлежащей отцу славой добродетели и ведения. Но подобный [гордец], выходя на простор⁷³ естественного созерцания в духе для разумной брани за истину, вследствие живого чувства запутывается в густых ветвях дуба волосами материальных созерцаний и, по-

сколько он одержим пустым сомнением, путами своими /душающими ум, то повисает между небом и землей. Ибо тщеславный не имеет того ведения, которое могло противостоять тянущему вниз сомнению; не имеет он и зиждущегося на смирении [духовного] делания, которое бы совлекало его вниз, [противоборствуя] возносящей вверх гордыни. И родивший его учитель оплакивает его, погибшего, в своем человеколюбии, как боголюбец, подражая Богу: *Не хочу смерти грешника, но еже обратится . . . и живу быти ему* (Иез. 33:11)⁷⁴.

Если мы другим образом рассмотрим это место [Писания], то согласно такому образу Давид ясно представляет собой деятельный ум, а Авессалом — сомнение, порождаемое им в сожитии с чувством. Ибо чувство есть дочь царя Гессурского, взяв в жены которую Давид и родил Авессалома. «Гессур» же толкуется как «руководитель стены»⁷⁵. Стена же есть тело, а руководитель его — закон тела или чувство, от которого и рождается Авессалом; [имя] его толкуется как «считающий себя за мир отца», что ясно указывает на сомнение. Ведь считая, что умиротворили страсти, мы доказываем свое сомнение. Об этом сомнении, восставшем на него, знал великий Давид, поскольку он осуществлял [духовное] делание с помощью ведения. [И, узнав об этом], он оставил дом [свой], Иерусалим и Иудею, убежав за пределы Иорданские в землю Галаад (2 Цар. 15:13-17; 17:22), то есть *в изгнание сокрушения, или в изгнание свидетельства, или в обнаружение их*⁷⁶. Он счел себя недостойным, вследствие восставшего сомнения, святого дома, то есть таинственного богословия, Иерусалима, то есть мирного и способного созерцать божественное навыка ведения, и Иудеи, то есть радостного исповедания [Бога духовным] деланием. Ибо ум отправляет собственные силы в изгнание сокрушения, когда осознает недавно совершенные [дурные] деяния [свои], что и является как бы «свидетельством»; и он вспоминает о каждом в отдельности своем прегрешении, что есть «обнаружение» их⁷⁷. Или просто сказать: когда он мысленно оказывается во времени до благодати (это и есть «пределы Иорданские»), в течение которого он был отчужден от благодати добродетели и ведения, тогда ум, познав собственную немощь, стяжает смиренномудрие, противостоящее сомнению и более сильное, чем оно. Именно это смиренно-

мудрие через осознание свойственного [уму] и приходит к нему, пребывающему в благородном сокрушении. После этого ум убивает тирана — самомнение⁷⁸, возвращает себе собственную славу, становится владыкой земли Иудейской, царствует в Иерусалиме и в святом доме Божиим совершает чистое и безукоризненное богослужение.

Однако вернемся к числу мулов, принадлежащих освобожденным из плена иудеям, и по возможности рассмотрим духовный смысл этого числа. [Писание] говорит: *Мсков восемьсот сорок пять*. Это число являет бесплодный в отношении порока навык ума, то есть навык, не порождающий зла, или совершенное бесстрашие к чувственным [вещам] и к чувству. Ибо «восемьсот», понимаемое в достохвальном смысле, обозначает бесстрашие, характерное для будущего века; «сорок» обозначает чувственные [вещи], а «пять» — чувства⁷⁹.

Подъяремник пять тысяч пять сот двадцать пять. Подъяремником является тело, которое подчиняется ярму души для перенесения трудов и мучений ради добродетели в [духовном] делании, что и есть навык тела в добродетели. И имея ослов в качестве таковых подъяремников, сыны Иаковы перевезли из Египта хлеб в землю обетованную (Быт. 42:25-28), то есть перенесли из естественного созерцания, словно из Египта, в будущую жизнь заключенное в мешках мыслей духовное ведение, возложив его, посредством делания, на тела. Число этих подъяремников, будучи целиком сферическим⁸⁰, указывает на равномерное движение телесного навыка в добродетели окрест [духовного] делания, которое [полностью] соответствует смыслу ведения. Ибо люди, сведующие в этом, одно только сферическое движение называют неизменным, поскольку оно, по сравнению с прочими [видами] движений сущего, является самым равномерным⁸¹.

Вот таким образом мы сочли нужным сказать об этом, сообщаясь с нашей слабой способностью мыслить и говорить. Возможно, кто-нибудь увидит в приведенных словах [Писания] прообразовательное указание на Церковь, подразумевающее различные степени верующих⁸², или, так сказать, их различные внутренние состояния. Тогда «мужи» здесь суть те, которые пришли, насколько это достижимо, *в меру полного возраста Христова* (Ефес.

4:13) и с помощью доброй воли по любви достигли добродетели⁸³. «Отроки» и «отроковицы»⁸⁴ суть те, кто из-за страха грозящих вечных наказаний возлагают на свои плечи тяжесть деятельного любомудрия. «Певцы» суть те, кто хорошо излагают учение, относящееся к [духовному] деланию, и исцеляют страсти других; «певицы» же — те, кто посредством созерцания показывают красоту ведения божественных логосов, разгоняя, словно мрак, неведение других. «Верблюды» — те, кто с помощью разума смягчают развращенность воли, делая ее пригодной для [выращивания] добродетели. «Кони» — те, кто достойно пробегают поприще жизни по Богу. «Мулы» суть те миряне, которые и живя в обществе безукоризненно являют любомудренный нрав⁸⁵. «Ослы» или «подъяремники» суть те, кто, терпеливо перенося тяжкие труды [духовного] делания, достигают и принимают через созерцание Слово [Божие]. И Соединяющий их [всех] воедино соберет полноту Святой Церкви, украшенную с помощью многих [людей] многими красотоми добродетели⁸⁶.

Итак, как мне кажется, духовное толкование [этих] вызывающих затруднение [слов Священного Писания] подошло к своему пределу. Возможно, кто-нибудь благодаря обретенному богатству пышных волос ведущей благодати, наподобие великого Самуила духовным оком обозрев предшествующее, премудро откроет нам сокрытую в этих начертанных словах мысль, умозрительным образом излучающую на всех горний свет Истины и убеждающую могущих понять это, что нет ничего неуместного и напрасного в написанном Святым Духом⁸⁷. И хотя мы не в силах вместить [полностью] подобную мысль, [воспримем] всё таинственным образом, благовременно и ради человеческого спасения, началом и концом которого является премудрость. Она, возникая, сначала творит страх, а затем, завершаясь, созидает [божественное] томление любви⁸⁸. Вернее сказать, эта премудрость изначально ради нас домостроительно сама становится страхом⁸⁹, чтобы возлюбивший [Бога]⁹⁰ перестал [творить] зло; позднее же, в [самом] конце, она естественным образом оказывается [божественным] томлением любви, дабы преисполнить духовным веселием тех, кто сожитие с ней предпочел всему сущему⁹¹.

Таковы, по моему убеждению, те, которых Дух обозначает как «мужей», «отроков и отроковиц», «певцов и певиц», «верблю-

дов и лошадей», «мулов и ослов». И Святой Дух ведаёт, как следует письменно обозначить их, и такое обозначение не может объять телесное чувство — оно воспринимается лишь чистым умом, поскольку запечатлено пером благодати.

Пролог

¹ Комбефи считает это предисловие принадлежащим преп. Максиму. Действительно, в нем встречается немало мыслей и даже оборотов, свойственных преп. отцу. При всем том, в речи предисловия чувствуется нечто необычное для преп. Максима по сравнению с его изложением в Предисловии к Фалассию и в Вопросоответах. Возможно, что это обстоятельство стоит в связи с сравнительной необработанностью данного предисловия (С. Е.). — *Схолия* (Эр.): «Схолиями называют то, что находится как бы на полях вне глав книги и что содержит более глубокое изложение этих глав, опирающееся на Священное Писание. А в собственном смысле слова схолиями называют велеречие или памятные слова». — 18.

² Λόγος имеет в греческом языке обоюдное значение: означает и «разум» (слово внутреннее) и «слово» (слово произнесенное). На этой двусмысленности данного слова и построена здесь и ниже непередаваемая по-русски игра слов (С. Е.). Эриугена же убирает эту двусмысленность и переводит λόγος просто как ratio (А. С.). — 18.

³ Соответственно двоякому значению термина λόγος, разумение (σύνεσις; или «благоразумие», «понятливость», «понимание». — А. С.) означает, с одной стороны, изощренную способность нравственной оценки (так сказать, этический вкус) и, как лучшее выражение ее, — глубокое душевное расположение к словам и делам Божиим, а с другой — понимание слова. В первом значении σύνεσις синонимично с более употребительным у преп. Максима φρόνησις — рассудительностью. По учению преп. Максима φρόνησις является первой энергией разума (практической способностью), как мудрость — ума, теоретической способности (С. Е.). Эриугена переводит σύνεσις как «острый ум» (acuta intelligentia) (А. С.). — 18.

⁴ Аналогичным образом, но в обратном порядке, выражается преп. Максим в сочинении «К Фоме» (PG 91, 1032), когда говорит, что красотой мудрости является γνῶσις ἐμπρακτος, ведение, соединенное с деятельностью (С. Е.). — 18.

⁵ По учению преп. Максима, рассудительность (φρόνησις), заключающаяся в оценке отдельных частных явлений бытия и жизни, в постижении «частных идей (логосов)», при постепенном обобщении этих идей переходит в «мудрость», содержащую все «общие идеи (логосы)» (С. Е.). — 18.

⁶ Мудрость является собственно «энергией (проявлением) ума». Но она служит также целью и высшим выражением разума (рассудительности) разума. Это дает возможность автору предисловия, возвышаясь постепенно от одного пункта к другому, кончить отождествле-

нием ума с разумом. Основанием же тому служит для него, очевидно, представление о душевных способностях как проявлениях высшей из них — ума. Ум, достигши высшего пункта в своем возвышении к Богу, очистившись от всех чувственных и мысленных вещей, удостоивается непосредственного познания Бога, дара совершенной мудрости, возводящей его к Богу и дарующей ему обожение (С. Е.). — 18.

⁷ ...Συχεῖσιν λαφῶν ὑπὲρ νόησιν; Эриугена переводит: «воспринимаемая связь, превышающую ум» (copulam accipiens super intelligentiam) (А. С.). Общая схема духовно-нравственного развития указывается здесь приблизительно в таких же чертах, как и в Предисловии к Фалассию: сперва — разум и добродетель; потом — созерцание и мудрость, наконец — экстаз (непосредственное мистическое богопознание) (С. Е.). — 18.

⁸ Καθ' ἧν; Эриугена переводит «посредством этой связи» («per quam») (А. С.). — 18.

⁹ Ἀηξίν — ареопагитский термин (С. Е.). — 18.

¹⁰ Διάστασις; Эриугена переводит distantia (А. С.). — 18.

¹¹ На этом месте собственно правильное развитие начатой фразы прекращается: увлеченный стремлением всесторонне раскрыть свое понимание термина λόγος, автор далее подробно говорит о разуме и его значении в духовной жизни человека; заканчивает же он свой период только в последней тираде предисловия (С. Е.). — 18.

¹² Схожие мысли развиваются преп. Максимом во вступлении к «Мистагогии» (см.: *Максим Исповедник. Творения.* Кн 1. М.: Мартис, 1993, с. 154-157) (А. С.). — 18.

¹³ Схолия (Эр.): Он говорит о светском красноречии, которое скорее создано искусственным путем, чем [присуще нам] по природе — 18

¹⁴ Термин ὄργανον имеет и значение «орудие, инструмент» (А. С.). — 19.

¹⁵ Букв. «со знанием дела, сознательно, по-научному» (ἐπιστημονώς). Эриугена переводит «disciplinaliter» (А. С.). — 19.

¹⁶ С. Л. Елифанович переводит «пропитали» (ποιόσαντας) и замечает по этому поводу: «Разуму вообще приписывается облагораживающее влияние; в частности же немаловажное значение его в раскрытии и развитии естественного стремления человека к Богу». Эриугена считает ποιόσαντας производным не от ποιῶ («качественно определять»), а от ποιέω («делать, производить») и переводит faciunt; он добавляет также фразу, отсутствующую в греческом подлиннике: «в Самом Боге» (А. С.). — 19.

¹⁷ Ἐφεσις в отличие от похотливого ἐπιθυμία и большей частью физиологического ὄρμη означает (онтологическое) стремление к сохранению бытия, влечение к Причине бытия, к высочайшему Благу. Отсюда нормальный, естественный ἔφεσις в человеке возможен только один — к Богу (С. Е.). — 19.

¹⁸ В своем переводе этого и нижеследующего места Эриугена несколько отступает от оригинала: «.. и во всяком грехе повреждается (развращается, губится — corrumpitur) столь великая добродетель (в одной рукописи добавлено: "повреждается, конечно, разум"), увлекая

[с собой] и душу, сродную по субстанции телу и привязываемую к нему наслаждениями». Тут же приводятся и две *схолии* Эриугены. Первая гласит: «Ибо разум повреждается чувством, [то есть повреждается та] великая добродетель, которая, когда она сильна и тверда, уводит душу от сродной ей плоти и делает близкой Богу. Говорится, что душа является сродной плоти двумя способами: либо потому, что они производят промеж себя единую субстанцию, либо потому, что [душа], не подчиняясь разуму, привязывается к плоти через чувство». Вторая *схолия*: «Добродетелью он называет само божественное озарение, которое часто присутствует в разуме, как свет в очах, и научает душу естественным добродетелям, удерживая ее от плотских желаний» (А. С.). — 19.

¹⁹ Душа и тело образуют собою человека, одно неделимое конкретное существо, одну ипостась, особь. Отсюда душа и тело и называются соединенными друг с другом по ипостаси (С. Е.). Эриугена передает «ипостась» как «субстанцию». Понятие «ипостась» всегда вызывало трудности с переводом его на латинский язык. Современник Эриугены Анастасий Библиотекарь в предисловии к своему переводу деяний VII Вселенского собора делает такое замечание: «Надо заметить также, что везде, где я употребил при переводе этого собора слово *subsistentia*, я желал разуместь под ним лице; потому что то, что по-гречески называется ипостасью, некоторые переводили словом *persona* (лице), а другие — словом *subsistentia*. Далее, под словом *subsistentia* многие разумеют лице, а многие и существо (*substantiam*). Но я следовал тем, которые под словом *subsistentia* желали разуместь не существо (*substantiam*), а лице (потому что таких много). Итак, где только я находил в этом кодексе слово "ипостась", везде переводил его словом "*subsistentia*" и желал разуместь под ним "лице", как и весьма многие другие» (Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе. Т. 7. Казань, 1909, с. 26). Таким образом, подход Анастасия Библиотекаря к данному понятию с богословской и философской точки зрения более верный, чем у Эриугены (А. С.). — 19.

²⁰ ...τῆς ἀνυποστάτου κακίας; у Эриугены: «не существующего реально зла» («*non subsistentis malitie*»). Данную мысль преп. Максим будет подробно развивать ниже (А. С.). — 19.

²¹ ...στρατηγῶ ὁ λόγος; этим выражением преп. Максим подчеркивает владычествующее значение разума, который в человеке есть как бы «главнокомандующий». Эриугена переводит «разум-воин» (*militans ratio*; или «воинствующий разум») (А. С.). — 19.

²² ...τῶν νοητῶν... χώρα; Эриугена переводит «область незримого» (*invisibilium regionem*). Как истинный полководец по всем правилам военной науки разведывает (διερευνῶμενος) сначала чужую территорию, а затем укрепляется в своей собственной области, готовый к отражению натиска врага и контратакам, так и разум разведывает «по всем правилам духовной науки» (κατ' ἐπιστήμην πνευματικῆν) область бытия чувственного, а затем уходит сам и уводит подчиняющуюся ему душу в родную землю — страну духовного (умопостигаемого) бытия, в горний Иерусалим (А. С.). — 19.

²² *Схолия (Эр.):* «Закон греха есть страстное расположение души по отношению к материи». — 19.

²⁴ *Схолия (Эр.):* «Мост души есть чувство, отделенное от чувственно воспринимаемых [вещей]; посредством него [душа] восходит к разуму, от разума — к уму, а от ума — к Богу». — 19.

²⁵ *Φύσις* в конкретном случае у преп. Максима означает всё, подлежащее происхождению и тлению, то есть видимый тленный мир (С. Е.). — 19.

²⁶ Эриугена переводит «просящим» (*deprecantibus*) и снабжает это слово следующей *схolieй*: «Просящими он называет тех, кто всегда устремляется к изучению духовной философии» (А. С.). — 19.

²⁷ Преп. Максим употребляет в данном случае слово *πραγματεῖαν*; Эриугена переводит его буквально как «деяние» (*actionem*) и поясняет следующей *схolieй*: «Деянием он называет все вопросы Фалассия, отвечая по порядку на которые, он предварил частным объяснениями отдельные изречения, то есть схолии, и посоветовал всем читателям и переписчикам книг сделать то же самое». (А. С.). — 19.

²⁸ *Схолия (Эр.):* «Пояснением он называет, по моему мнению, понятный способ изложения; добавлением — то, что дано им самим в качестве толкования, а не предложено Фалассием из Писания; а обоснованием — возвышеннейший смысл, который предлагается сверх понятного способа изложения». — 20.

²⁹ *Ἐνθῆμις* — сентенция вообще, краткая остроумная фраза; в логике — сокращенный силлогизм (например: «все люди смертны, следовательно, я смертен»). Древняя риторика знала два общих (помимо частных) вида убеждения: пример и энтимема; у Аристотеля, между прочим, приводится такой пример энтимемы, или сокращенного силлогизма: «Нет мужа, который бы тут был свободен: он или серебра раб, или судьбы». *Ἐνθῆμις* в техническом смысле — добавочная энтимема. Впрочем, у преп. Максима *ἐνθῆμις* употребляется и в более широком смысле: означает мысль, упрочившуюся в сознании, то есть, очевидно, такую мысль, для которой вообще нашлись какие-либо основания. Применительно к этому смыслу мы и понимаем *ἐνθῆμις* (С. Е.). — 20.

О различных затруднительных местах Священного Писания

¹ *Λογικῶς*; то есть под руководством разума. Разум — упорядочивающая способность человеческого духа, руководящая главным образом нравственной деятельностью человека, хотя имеющая значение и в области познавательной (С. Е.). — 21.

² ...*τῆς σαρκὸς κατὰ τὴν σκέσιν*; *σκέσις* означает у преп. Максима отношение, связь, состояние, но в особенности — близко к стоическому значению этого слова — расположение воли, привязанность и в этом смысле употребляется (синонимически) рядом с *γνώμη* и *προσπά-*

θεία, отличаясь от них тем, что означает привязанность вообще, а не склонность одной разумной воли (γνώμη есть ἔξις в отношении к произволению) или влечение страстных сил души (προσπάθεια). В данном случае σχέσις (κατὰ σχέσιν) имеет обоюдное значение: с одной стороны, в противоположность ὁλικῶς, служит к оттенению той мысли, что в практических подвигах отрешение от плоти достигается лишь отчасти, а не всецело, как при созерцании; с другой стороны, слово это указывает на ту область, на те отношения, каких собственно касается это отрешение от плоти в подвижнической жизни; оно выделяет в данном отношении привязанность к плоти как объект аскетических воздействий. О последнем ведется речь в дальнейшем изложении, почему мы второе значение предпочитаем первому, несмотря на его несомненное значение в конструкции речи в данном случае (С. Е.). — 21.

³ Под духом здесь, конечно, разумеется не низшая сила души, а духовная сознательность, сила духовного зрения и жизни, обусловливаемая благодатным даром ведения. Глагол ἐκπλάω («отвлекать»; букв. «вырывать, выдергивать») напоминает то толкование, которое преп. Максим (PG 91, 1068) дал знаменательным словам св. Григория Богослова (PG 35, 865) об узах [плоти], «увлекающих или удерживающих» человека на земле. Различие между этими глаголами преп. Максим уясняет на примере: по его мысли, удерживают во власти плоти узы угождения телу, удерживают практического подвижника, еще не отрешившегося от плоти; увлекают же вниз узы чувственных мечтаний, увлекают воспаривший к духовным созерцаниям ум созерцателя, уже успевшего отрешиться от привязанности к плоти. Преп. Фалассий стоял выше того и другого (С. Е.). — 21.

⁴ Ум — высшая способность непосредственного, мысленного (интуитивного) познания. Νοῦς, равно как и λόγος, употребляется иногда для обозначения вообще разумной части души; разум тоже трактуется как вся разумная часть души, по сравнению с неразумными. Это потому, что все способности представляются в душе как бы спускающимися вниз от одного начала: разум — от ума, неразумная часть — от разумной; в силу этого некоторые способности могут объединяться в каком-либо одном понятии, как все они вместе объединяются в понятии души (С. Е.). — 21.

⁵ Схолия: «Плоть, говорит он, способна воспринимать в видимых нравах добродетельное расположение души, будучи сопряжена с самой душой, как орган для проявления добродетели». — 21.

⁶ Πρακτικῶς, то есть в деятельном подвиге, во внешних трудах добродетели (С. Е.). — 21.

⁷ Эриугена дает несколько иной (также возможный) вариант перевода: «Плоть деятельно, посредством [благих] нравов, восприняла славу для образования [благообразного] лика души в добродетели» (А. С.) — 21.

⁸ Схолия: «Чувством называет он то, что пересылает уму представления о видимом бытии для постижения находящихся в этом бытии логосов, [то есть чувство является] средством перехода ума к бытию умопостигаемому». — 21.

⁹ Σχήμα — внешний облик, покров — включает в себя понятия положения (θέσις), формы (μορφή), очертания или рельефа (τύπωσις) и чувственно представляемой наружности (φαντασία) (С. Е.). — 21.

¹⁰ Λόγος какого-либо предмета или действия есть образующее его начало, смысл, закон его бытия; он составляет внутреннюю и духовную (мысленную) сущность (идею) его. Все λόγοι суть не что иное, как идеи (мысли) Божии, содержащие бытие мира. Постигаемые нами, λόγοι становятся идеями (мыслями) нашего ума, обозначая для нас смысл и сущность предмета и божественную идею о нем. Легко видеть отсюда, что термин λόγος ближе всего можно передать словом «идея» (С. Е.). В отличие от С. Л. Епифановича мы считаем, что сама многосмысленность данного понятия в его специфическом приложении у преп. Максима (учение о «логосах») удерживает от попыток найти адекватный термин в русском языке (что вряд ли возможно), и поэтому часто даем просто кальку с греческого, хотя иногда используем такие понятия, как «смысл», «суть» и др. (А. С.). — 21.

¹¹ Νοητά — бытие мысленное (умопостигаемое, духовное) — составляют ангелы и души людей. В силу гармонического и символического соотношения чувственного и духовного бытия, в идеях видимого мира можно созерцать мир невидимый. Предметом такого созерцания в мире духовно-нравственном являются, главным образом, идеи промысла Божия и суда (С. Е.). — 21.

¹² Духовное ведение называется ἀπλανής, потому что оно свободно от чувственного заблуждения, заставляющего человека считать мнимое чувственное бытие за действительное (С. Е.). — 21.

¹³ Φανέρωσιν; или «обнаружение, явление, раскрытие». Именно так и переводит Эриугена — *aperitionem* (А. С.). — 21.

¹⁴ ...κατὰ τὴν ἀναγωγικὴν θεωρίαν; данное выражение у преп. Максима, как и у других отцов Церкви, указывает на обнаружение духовного смысла Священного Писания (А. С.). — 22.

¹⁵ Схолия: «Любови свойственно, говорит он, обнаруживать одно расположение воли у взыскующих ее». — Схолиаст употребляет термин γνώμη, весьма богатый оттенками значений («мысль, сознание, понимание, убеждение, решение, воля» и т. д.). Эриугена переводит его «мнение, то есть воля» (*sententiam, idest voluntatem*); он же добавляет к схолии следующую фразу: «дабы все, причаствующие ей [любви], мыслили бы одинаково» (А. С.). — 22.

¹⁶ В данном случае так лучше перевести выражение κατὰ τὴν γνώμην (А. С.). — 22

¹⁷ Τοῦς ὑψωστικοῦς; то есть сподобившимся дара умного зрения, дара ведения духовного (С. Е.). — 23.

¹⁸ Эта привязанность выражается в том, что человек с неудовольствием принимает страдания, показывая себя в этом отношении душевным. Другого рода отрешение от естества имеет место в акте мистического созерцания (С. Е.). — 23.

¹⁹ Схолия: «Потому что ум, пройдя сущность умопостигаемых [вещей], становится безмысленным, прилепляясь к Богу, Сущему превыше всякой сущности, ведения и мышления». — Эриугена добавляет:

«Об этом безмыслии Апостол говорит: "мудрость мира сего есть безумие пред Богом"» (1 Кор. 3:19)». — 23.

²⁰ Τρόπος означает способ осуществления добродетели, внешнюю ее сторону» (С. Е.). — 23.

²¹ Схолия: «Потому что Слово Божие, применительно к расположению душ, проводит различие дарований в приемлющих Его». — Эриугена делает следующее добавление к этой схолии: «Ведь как вода посредством тайного круговорота природы разливается по всем рожденным телам и растительному миру для приумножения тел, так и Слово Божие [разливается] незримым и непостижимым образом по всем разумным тварям для приумножения разумных смыслов и добродетельных сил вещей (virtutes rerumque rationes); и между тем, как природа нераздельна, она разделяется». — 23.

²² Преп. Максим, полагая γυναικῶς καὶ πρακτικῶς, еще раз подчеркивает единство «делания» и «ведения» — мотив, постоянно встречающийся в его творениях (А. С.). — 23.

²³ В дальнейшей речи, нам думается, не столько приводятся вопросы Фалассия, сколько в раскрытие их ставятся вопросы самим преп. Максимом, начертывающим в данном случае план своей аскетики. Это видно 1) из совпадения этого плана, — особенно во второй его части, касающейся нравственного преуспеяния, — с тем планом, который начертан преп. отцом в ранее написанных им сочинениях; 2) из упорядоченности вопросов, чего вовсе в других вопросах Фалассия не замечаем; наконец, 3) из конструкции речи: период, начавшийся с Ἐλεῖδῃ, так и остался незаконченным, что указывает на то, что аскетических вопросов от Фалассия преп. отец имел собственно мало, да и сам не собиравшись сперва намечать вехи для подобного раскрытия таких вопросов; эта мысль увлекла его уже впоследствии в процессе самой работы и заставила нарушить принятую ранее конструкцию речи (С. Е.). — 24.

²⁴ Ответ на указанные вопросы дается преп. Максимом ниже. Что же касается вопросов, предлагаемых дальше, именно — вопросов, касающихся борьбы с демонами, то ответ на них нужно искать в той аскетической литературе по этим вопросам, которую, несомненно, имел в виду в данном случае преп. отец, то есть в «Житии преп. Антония, написанном св. Афанасием» и в «Главах о деятельной жизни к Анатолию» Евагрия (С. Е.). — 24.

²⁵ ...διὰ τῆς οἰκείας μεσότητος. Здесь имеется в виду то определение страсти и добродетели, по которому страсть признается или недостатком, или излишеством в проявлении жизнедеятельности человека, а добродетель — серединой между ними, умерением того и другого (С. Е.). — 24.

²⁶ Точкой опоры для развития страстей признаются у аскетов страстная часть души и чувства тела (Евагрий) (С. Е.). — 24.

²⁷ Προσφύοις; собственно говоря — встречного приветствия. Виды и проявления страстей описаны Евагрием в сочинении «О восьми помыслах к Анатолию». Первый признак приближения страсти — появление какого-либо настойчивого помысла, особенно во сне (С. Е.).

Эриугена переводит *προσπύριος* буквально как «наименование» («*appellatione*») (А. С.). — 24

²⁸ Разные страстные помыслы возбуждаются в разное время: за временем появления их у себя должен наблюдать каждый подвижник (см. Евагрий). Помысел уныния нападает обыкновенно около полудня, почему и называется полуденным (С. Е.). — 24.

²⁹ *Σχῆματα* (Эриугена: *figuras*); С. Л. Епифанович переводит как «признаки» и говорит (ссылаясь на Евагрия): «Признаками страстей, скрывающихся в душе человека, бывают или произнесенное слово или совершенное телом движение, из которых демоны узнают о наших немощах, чтобы сделать их орудием своего нападения для возжжения в нас греховных страстей». — 24.

³⁰ Признаком приближения демона является внутренняя тревога и страх, являющиеся при этом в душе человека. Распознать, впрочем, козни демонов может только тот, кто достиг бесстрастия (Евагрий). Преп. Антоний легко узнавал досаждавших ему демонов и прогонял их; он обладал даже даром чувственного видения духов (С. Е.). — 24.

³¹ Например, демоны, взяв повод от Писаний, ухитряются увлечь ум читающего их подвижника к худым помыслам (Евагрий). Иногда они поддерживают и добрый в нас помысел, чтобы потом увлечь к тщеславию. Иногда нарочно побуждают подвижника к невозможному, укоряют даже за недостаток ревности, чтобы им повергнуть душу в отчаяние или побудить к тщеславию (Житие преп. Антония) (С. Е.). — 24

³² Например, они предлагают монаху, впавшему в раздражение, оставить монастырь, чтобы стать отшельником, или толкуют ему о чело-векολюбии, чтобы побудить идти в мир для служения нуждам человечества. В действительности и в том, и в другом случае они хотят возбудить и укрепить или страсть гнева, или пристрастие к плотским удовольствиям (Евагрий) (С. Е.). — 24.

³³ Демоны, желая или прельстить, или запутать подвижника, или как-нибудь отвлечь его внимание, являются ему то крайне маленькими, то в виде великанов (Житие преп. Антония), то допускают мелкие шалости (шумят, передразнивают), то производят шум, грохот, как бы землетрясение и запугивают страшными призраками. Преп. Антонию являлся демон блуда в виде черного карлика, являлись и другие демоны в виде зверей, пресмыкающихся, великанов. Преп. Макарий видел демонов, нападавших на монахов во время молитвы в виде комаров (С. Е.). — 24.

³⁴ Есть демоны, приседающие при подвижнике и поджидающие повода, чтобы отвлечь его мысль к худым помыслам; они, например, вызывают зевоту при чтении Писаний, и от них нужно ограждать уста крестным знаменiem (Евагрий). Но есть и такие, которые нападают только по временам: из них некоторые являются крайне быстро-движными, но вместе и тяжелыми, каковы демон блуда и демон, восхищающий нас к богохульству; весьма скоры также и распаления гнева. Демоны душевных страстей (например, гнева и тщеславия) до самой

смерти упорно тревожат душу; демоны же телесных страстей отходят скорее (С. Е.). — 24

³⁵ Расположение каждого из демонов узнаётся по тем помыслам, которые возбуждаются вместе с его приближением. Например, если представляется искушаемому лицо обидчика, то, значит, он подвергается воздействию духа памятозлбия (С. Е.). — 24.

³⁶ Евагрий, под влиянием которого написано данное место, понимает под ὕλη представления о чувственных вещах, страстные помыслы о них (С. Е.). Именно поэтому, вероятно, данные «вещества» и не подчиняются закону времени (ἄχρονος), ибо они как бы представляют собой своего рода «невещественную материю» (А. С.). — 24.

³⁷ Схолия: «Потому что бесы учиняют незримую брань с нами в мыслях, словно из-за действительных вещей». — 24.

³⁸ Схолия: «Он говорит, что ради удовольствия мы любим страсти и по причине страдания избегаем добродетели». — 24.

³⁹ Букв. «сплетение, сцепление» (εἰρμός); Эриугена переводит «ряд, вереница» (series) (А. С.). — 25.

⁴⁰ Наблюдать за этим порядком и знать его — одна из важнейших обязанностей подвижника (Евагрий). Обычно за демоном чревоугодия следует демон блуда, потом — сребролюбия, гнева, печали, гордости (преп. Нил Синайский). Блуд и гнев, оскверняя душу, делают ее доступной демону уныния. Тщеславие у подвижника обычно появляется на трупах всех других (отраженных) страстей. Иногда один демон, ослабев в борьбе, уступает место другому жесточайшему; в этом отношении тоже наблюдается преемство (Евагрий). После демонов вольных страстей попускается нападать на грешников демона, причиняющего им невольные страдания (С. Е.). — 25.

⁴¹ Бывают нападения и такого рода (Евагрий), причем на одного подвижника устремляются иногда даже противоположные и несовместимые друг с другом демоны, например, блуда и тщеславия (С. Е.). — 25.

⁴² Лукавые помыслы обычно пресекаются добрыми (Евагрий, преп. Нил Синайский). Чтобы прогнать «скитальческий» помысел, нужно только заметить, куда и как он при прежних искушениях увлекал нашу мысль, чтобы при новом нападении сразу уличить его в коварстве и с позором прогнать от себя. Всякий вообще лукавый помысел нужно путем, так сказать, научного рассуждения о вызывающих страсть предметах разложить на элементы, его составляющие, и, таким образом, разрушить образуемое им обольщение страсти; если же это трудно, то можно поразить демона рассуждениями о его греховности, о злобе демонов, отпадении их от Бога, каковы рассуждения нестерпимы для демонов и служат к их прогнанию. Можно также пользоваться враждой между демонами и внушаемый один помысел умело противопоставлять другому, противоположному, например, помысел тщеславия — помыслу блуда (С. Е.). — 25.

⁴³ Τα οἰκεῖα; душе свойственны по естеству, врождены добродетели. Задача аскетики сводится, главным образом, к удалению неестественных страстей; добродетели после этого развиваются из естественных задатков (С. Е.). — 25

⁴⁴ Букв.: «через логосы и тропосы» (διὰ ποίων λόγων ἢ τρόπων); подразумеваются внутренние законы добродетельной жизни и внешние способы осуществления этих законов (А. С.). — 25.

⁴⁵ *Схолия*: «Потому что как разум, господствуя над страстями, делает чувства орудием добродетели, так и страсти, господствуя над разумом, образуют чувства ко греху». — 25.

⁴⁶ Τὼν σχήσεων; в одной из рукописей имеется краткое пояснение, «разумеется, от чувств» (А. С.). — 25.

⁴⁷ ...ἐπιστημονικῶς ἀναλέξεται. Другой возможный вариант перевода: «со знанием дела прочитывать» (А. С.). — 25.

⁴⁸ Чуждые (в силу своей абстрактности) многообразия и сложности чувственного опыта (С. Е.). — 25.

⁴⁹ ...κατὰ τὸν ἀρχικὸν τῆς σοφίας λόγον; вероятнее всего, здесь подразумевается Бог Слово, верховный Логос (Разум), служащий средоточием всего бытия, как чувственного, так и умопостигаемого (А. С.). — 25.

⁵⁰ *Схолия*: «Потому что душа после освобождения от естественной привязанности к сущим, соединившись по [своему] устойчивому состоянию с Богом, приобретает неизменную твердость в добре». — 25.

⁵¹ Аналогии с брачным союзом при описании высших мистических состояний обычны у мистиков. Ср.: *Св. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев, III, 8 (С. Е.). — 25.

⁵² В позднейшем словоупотреблении ἔγγραφος получило также значение κειμήλιον (С. Е.). Но возможен перевод и «в письменном виде»; так, во всяком случае, переводит Эриугена (scribens) (А. С.). — 26.

⁵³ *Схолия*: «Сущим он называет сущности сущих; кажущимся же бытием — [разные] по качеству и количеству [виды] течения и оттекания [веществ], окрест которых возникает заблуждение чувств, производящее грех». Эриугена делает добавление к этой схолии: «Ведь сущности не испытывают увеличения или уменьшения. А ее акциденции, то есть количества, качества и тому подобное, постоянно испытывают изменчивое движение». — 26.

⁵⁴ Здесь начинается обширный и важный экскурс преп. Максима в проблему зла. В «Патрологии» Миня он выделяется особым подзаголовком «Определение зла», принадлежащим перу позднейшего переписчика. И. Дальме называет данный экскурс «самым полным синтезом, который преп. Максим когда-либо давал относительно проблемы грехопадения Адама и его последствий для человечества» (*Dalmais I. H. La fonction unificatrice du Verbe Incarné d'après les oeuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur // Sciences Ecclésiastiques*, 1962, vol. 14, p. 450) (А. С.). — 26.

⁵⁵ Отрицательное определение зла сделано в духе Дионисия Ареопагита («О божественных именах», IV). Преп. Максим утверждает, что ко злу как таковому неприменима ни одна из 10 категорий Аристотеля, обнимающих все бытие (С. Е.). — 26.

⁵⁶ Φυσικῇ οἰκείωσις; «естественным усвоением» называется такое, по которому предмету усваивается то, что ему свойственно по природе.

От него отличается нравственное или относительное (σχετικὴ) усвоение, по которому предмету усваивается то, что ему несвойственно и чуждо по естеству, что не имеет в нем реального бытия; подобное имеет место в том, например, случае, когда врачам усваиваются страдания больного (С. Е.). — 26.

⁵⁷ Понятия начала, середины и конца сближаются у преп. Максима с понятиями сущности, силы и деятельности (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια) (С. Е.). — 26.

⁵⁸ *Схолия*: «Поскольку человек, будучи серединой между Богом и материей, устремился к материи, а не к Богу как Причине и Цели своего бытия, он, разумеется, не познал Бога, оземлив ум тяготением к материи». — 27.

⁵⁹ *Схолия*: «Сложным ведением он назвал чувственный опыт чувственных [вещей], как доставляющий по естеству наслаждение при возникновении и страдание при уничтожении». — С. Л. Епифанович по этому поводу замечает: «Сложным называется чувственное ведение потому, что оно дает смешанное познание удовольствия и страдания». — 27.

⁶⁰ Φιλαντία — плотское самолюбие, утождение плоти (С. Е.). У преп. Максима (который здесь следует за Аристотелем) встречается и положительная оценка φιλαυτία как «духовного (νοερὰν) самолюбия», благородной любви к себе, тождественной высшей любви к Богу. Но, в основном, он считает «филаутию», рождающуюся из неведения, матерью всех пороков (см.: *Hausherr I. Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur. Roma, 1952, p. 49, 59*). Полярность «любви» и «себялюбия» (ἀγάπη — φιλαυτία) составляет, согласно преп. Максиму, основную и решающую дилемму человеческого бытия в этом мире (см.: *Heinzer F. Die leidende Menschheit Christi als Quelle des Heils nach Maximus Confessor // Christus glaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrommigkeit. Hrsg. von L. Scheffczyk. Aschaffenburg, 1982, S. 77*) (А. С.). — 27.

⁶¹ Преп. Максим использует пару противоположностей ἡδονή — δόνη, весьма часто встречающуюся в его творениях. (А. С.). — 27.

⁶² Μοχθηρία; μοχθηρός значит «подлый», прежде всего в смысле бедного, несчастного, приниженного; далее — в смысле подхалима, искателя и, наконец, вообще нравственно негодного человека. В данном случае, по-видимому, имеется в виду подлая искательность (С. Е.). — 28.

⁶³ То есть удовольствия и страдания. Неизвестно, кого в данном случае цитирует преп. Максим. У Исихия и Свиды мы не нашли подобного объяснения данного слова. Вероятно, преп. Максим (его источник) производил слово μοχθηρός от μόγος (μόχθος) — труд, страдание, и θήρ — зверь. Название, таким образом, обозначает человека, с одной стороны, страдающего (и имеющего все побуждения выйти из угнетенного положения), а с другой — выслеживающего, как зверь, добычу удовольствия; словом, объединяющего в себе и то, и другое побуждение ко страстям — страх перед страданиями и стремление к удовольствиям (С. Е.). — 28.

⁶⁴ Рукой переписчика в некоторых рукописях поставлено заглавие: «Другое определение зла» (А. С.). — 29.

⁶⁵ В переводе Эриугены добавлено пояснение: «я подразумеваю ум» (*dico intellectum*) (А. С.). — 29.

⁶⁶ Эриугена, вероятно путая *ἀνέδην* и *ἀνείδεος*, переводит: «восприимая безобразии (*deformatem*) этого познания» (А. С.). — 29.

⁶⁷ Слово *μετάληψις* имеет и значения «принятие, восприятие, сопричастие, причастность»; Эриугена поэтому переводит: «восприятие (постижение) чувственных [вещей]» (*sensibilium perceptionem*) (А. С.). — 29.

⁶⁸ Под «древом преслушания» преп. Максим понимает здесь чувство, дающее человеку познание удовольствия и страдания (добра и зла) (С. Е.). — 29.

⁶⁹ Рукой переписчика этому абзацу дано название: «Рассмотрение древа непослушания» (А. С.). — 29.

⁷⁰ Такого понимания древа познания добра и зла вслед за преп. Максимом держится св. Иоанн Дамаскин (С. Е.). — 29.

⁷¹ Опять же заглавие переписчика: «Иное рассмотрение древа непослушания» (А. С.). — 29.

⁷² *Схотия*: «Видимая тварь», говорит он, обладает и духовными логосами для ума, и природной силой для чувства. И умозрения того и другого находятся, подобно древу, посредине сердца, образно понимаемого в качестве рая». — 29.

⁷³ *Διὰ τῆς ἐν χάριτι μετοχῆς*; то есть чрез непосредственное мистическое общение с Богом (С. Е.). — 29.

⁷⁴ *Κατὰ τὴν πᾶσιν ἀρριβασί δυνάμενῃ ἀναγωγῇ*. Один из примеров употребления термина «анагоге» для обозначения духовного понимания Священного Писания и вообще бытия (от глагола *ἀνάγω* — «возводить, вести вверх») (А. С.). — 30.

⁷⁵ Эриугена дает другой, также возможный, вариант перевода: «как непостижимо это разумом» (*ut nulla intellexerit ratio*) (А. С.). — 30.

⁷⁶ *Τὸ στεργόμενον*; то есть доставления телу удовольствий (С. Е.). — 30.

⁷⁷ Разумеется материя, вещество (С. Е.). — 30.

⁷⁸ Любви к Богу должно предшествовать духовное ведение, познание божественных благ, по слову Писания: «вкусите и видите, яко благ Господь» (Пс. 33:9) (С. Е.). — 30.

⁷⁹ *Λόγος* может означать: 1) разум, 2) помысел, 3) слово человеческое, 4) идею, закон, 5) Слово Божие, 6) Священное Писание, 7) речь писателя вообще. В данном случае возможно и последнее значение, помимо принятого нами (С. Е.). Эриугена переводит «разумом» (*ex ratione*) (А. С.). — 31.

⁸⁰ *Διὰ τῆς κατ' ἐνέργειαν γνώσεως*; Эриугена переводит: «через действие ведения» (*per operationem scientie*) (А. С.). Истинное ведение называется действенным, прежде всего, как (основанное и) соединенное с доброй деятельностью, то есть подвигами добродетелей, в противоположность ведению неполному, «частичному», без «делания», с недостаточной аскетической подготовкой; далее, оно называется так, как

подлинно реальное восприятие божественных озарений, глубоко и в непосредственном опыте переживаемое подвижником в духовной его настроенности — в противоположность теоретическому и поверхностному усвоению ведения на словах, без внутреннего сердечного отношения к его содержанию и без реального ощущения всей благодатной силы небесных озарений и сладости богообщения. Последнее понимание есть дальнейшее раскрытие первого. Реальное ведение возможно только у добродетельного умозрителя (С. Е.). — 31.

¹ Εὖ εἶναι — благобытие — есть бытие, согласное с идеальным назначением разумного бытия, с вечной целью его — Благом. Иначе говоря, богоподобное бытие и соответствующее ему блаженство (С. Е.). — 32.

² Ἀεὶ εἶναι — это понятие тесно примыкает к предшествующему и означает бытие, доступное человеку на уровне его мистического соединения с Богом (А. С.). — 32.

³ *Схолия*: «Тот не ведает чувственного опыта наслаждения и страдания, кто становится свободным от телесной привязанности, когда он прилепляется умом к Богу». — 32.

Вопрос I

¹ В латинском переводе пометка на полях: «Например, что есть человек? — Разумное животное». — 33.

² То есть к телу и чувствам. У преп. Максима, между прочим, чувства называются αἰσθησις. Св. Григорий Нисский под неразумной (бессловесной) частью человеческого естества разумеет нынешний грубый состав человеческой плоти, усвоенный человеку вместе со скотским образом рождения в силу грехопадения, и приразившиеся к нему раздражительную и пожелательную (похотную) силу души (С. Е.). — 33.

³ Образ Божий в человеке — в разуме (С. Е.). — 33.

⁴ Под признаками скотской жизни в данном месте, по мысли преп. Максима, нужно разумеать вообще страсти удовольствия и страдания. От них страдает раздражаемое и делимое ими на части человечество. Большой частью, как основные и исходные признаки ветхого человека, отмечаются у преп. Максима рождение (связанное с удовольствием) и тление (связанное со страданием). Со всяким удовольствием в наказание связано правдой Божией страдание. Все люди, как причастные удовольствию от рождения, подвержены страданию и тлению. Можно поэтому по справедливости сказать, что человечество страдает от этих двух признаков неразумия — рождения и тления и связанных с ними и зависящих от них страстей (С. Е.). — 33.

⁵ Ἐν τοῖς σπουδαίοις; спудей (студент) — техническое название для питомцев высшей школы. Σπουδαῖον'ы были при св. Софии, при иерусалимской патриархии. Это, по-видимому, было что-то в роде училищ-

ных монастырей. Спудеи известны своими заботами о богослужении (см. об этом у проф. М. Н. Скабаллановича, Толковый Типикон, т. 1, с. 260). Из словоупотребления преп. Максима видно, что спудеями называли также и простых монахов и вообще ревнителей благочестия (С. Е.). — 33.

⁶Заметка на полях: «Когда и как эти страсти становятся прекрасными?» (А. С.). — 33.

⁷...τῆς ἐπὶ τοῖς θεοῖς χαρίσμασι τοῦ νοῦ θελκτικῆς ἐνεργείας; Эриугена переводит: «невинной радостью питающего действия ума» («voluptatem uero innocuam nutritiue animi») (А. С.). — 33.

⁸Схолия: «Потому что Писание образно представляет различные способы Промысла [Божиего] о нас под видом известных нам страстей». — 34.

⁹Схолия: «Потому что этими наименованиями Писание обозначает определенное отношение святых к Богу». Эриугена соединяет обе схолии в одну. — 34.

Вопрос II

¹Преп. Максим, очевидно, держится взгляда св. Григория Нисского («О Шестодневе»), что «причинам и силам всех существ вдруг и в одно мгновение Бог положил основание» (в потенции создал мир мгновенно), после чего в известном порядке стали появляться отдельные виды бытия (С. Е.). — 35.

²Если λόγος есть формирующее начало вида, то οὐσία представляет собою материю, так сказать бесформенное вещество, которому λόγος и придает вид (εἶδος) или форму, тип. Так мы представляем у преп. Максима соотношение «логоса» и «усии» по аналогии с философскими построениями неоплатоников (заимствованными ими у стоиков), в виду совпадения преп. Максима с неоплатониками в философской терминологии. Впрочем, учение о «логосах» непосредственно почерпнуто преп. Максимом, как он сам дает понять, у Дионисия Ареопагита (С. Е.). Среди других предшественников учения о «логосах» преп. Максима указываются еще Климент Александрийский и Евагрий Понтийский, которые здесь, однако, оказали значительно меньшее влияние, чем Дионисий Ареопагит. См.: *Dalmis I. H. La théorie des «logoi» des créatures chez S. Maxime le Confesseur // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1952, t. 36, p. 244 (А. С.). — 35.

³Ἀλλὰ καὶ τὴν κατ' ἐνεργεῖαν τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν δημιουργίαν πρόδόν τε καὶ σύστασιν. Понятия δυνάμει и ἐνεργεία суть термины перипатетической философии, усвоенные также неоплатониками. Преп. Максим дополняет мысль преп. Фалассия согласно с Немезией: последний против перипатетиков доказывает, что Промысел простирается не только на виды, но и на отдельные существа (С. Е.). — Схолия: «В материи, то есть в общей сущности, в состоянии возможности

существуют происходящие по частям из материи отдельные существа, возникновение которых, как говорит он, очевидно зависит от Бога». — Общие сущности (οὐσίαι), о которых речь была в начале II ответа, в схолии отождествляются с ὕλη, материей (в аристотелевском смысле). Под последней разумеется бесформенная основа бытия, принимающая в зависимости от того или другого формирующего начала ту или другую форму. В этом смысле она подвержена, так сказать, сжиманию (συστολή) и расширению (διαστολή), то есть движению от самого родового рода до самого видового вида (до отдельного индивида или существа) и обратно. В строгом смысле слова отождествлять ее просто с веществом нельзя, ибо «усия» является субстратом также и для существ духовно-мысленных, формируемых их логосами (С. Е.). — 35.

Ἐμέρη, μέρκα означают частное, индивидуальное бытие в отличие от τὰ κατ' ὅλον, то есть видов. И виды, и индивидуумы (отдельные существа) образованы по определенному «логосу», основаначалу (идее, согласной с мыслью и волей Божией); те и другие имеют свой «логос». Таким образом, есть «логосы» индивидуальные и «логосы» общие, видовые. Последние, конечно, существуют в первых, как общие в частном. Каждый отдельный предмет имеет в себе, в индивидуальном «логосе», общий «логос». Этот общий «логос» и имеется в виду в дальнейшем изложении. Так как в данном случае речь ведется собственно о людях, то их и нужно у преп. Максима разуместь под «отдельными существами», равно как под «общим видом» — естество человеческое. Термин «общий вид» в ближайших словах получает новое определение: «логоса (основаначала) разумной сущности», то есть в данном случае «логоса» человеческого естества. Оба термина — понятия соотносительные, и потому употребляются одно вместо другого. Впрочем, это не означает их тождества: понятие естества включает в себя понятие «логоса» естества как часть. Под «логосом» человеческого естества для нашего обыкновенного познания разумеется совокупность существенных признаков, образующих понятие человека; для внешней же действительности и для таинственного познания умозраителя — творческая духовная сила, сохраняющая бытие естества в определенных для него рамках. «Логос» естества во всех одинаков, ибо всем одинаково присущ по естеству, равно как и естество у всех одинаково. Если далее речь идет об «уподоблении» всех общему виду или объединении с общим «логосом» естества, то речь, очевидно, касается не природы, а произволения человека и тех частых уклонений от нормы естества, какие допускает греховная человеческая воля (С. Е.). — Схолия: «Уподоблением отдельных существ общему виду он называет соединение всех людей в едином движении воли к логосу естества. Это соединение промыслительно производит Бог, дабы стала единой и воля, и естество всех, когда все соединятся, посредством [Святого] Духа, с Богом и друг с другом». — 35.

Ἐννόμη — это воля, произволение; точнее (как момент волевого процесса) — склонение или расположение воли к определенному решению после предшествующей борьбы мотивов, акт самоопределения.

Обычно у преп. Максима этот термин употребляется для обозначения воли, не имеющей (*de facto*) идеальных устоев, постоянно колеблющейся между добром и злом, постоянно стоящей пред выбором того или другого и большей частью зависящей от мотивов и побуждений частного и случайного характера — разного рода пристрастий, симпатий, настроений, житейских соотношений. В этом смысле *γνώμη* у преп. Максима противопоставляется естеству и естественной воле, всегда помимо колебаний стремящейся к добру, и считается признаком не естества, а ипостаси, то есть признается особого рода способом (различным у каждого) проявления естественной воли у человека, вернее же извращением ее у падшего естества. Этой *γνώμη* создаются все столкновения и разделения между людьми. Ее поэтому необходимо подчинить «логосу» естества, общему виду или — проще — общности естества, и во всем согласовать с ним, чтобы объединить людей друг с другом и с логосом естества (видовым основоначалом, по природе присущим каждому), а вместе с тем и с его источником — Богом. Это — необходимое условие обожения (С. Е.). — 35.

⁶ Можно поставить вопрос: каким образом «логос» естества получает применение в нравственной жизни людей и как в частности происходит объединение каждого человека (по воле) с «логосом», или общим началом естества? У преп. Максима находим такой ответ: в «логосе» естества, когда он внутренним оком постигается человеком, отчетливо познаются две стороны: 1) полная зависимость его по бытию от Бога («логос» есть энергия Божия) и независимость от условий внешнего существования; 2) одинаковость его у всех отдельных существ одного и того же рода. Отсюда из непосредственного духовного созерцания «логоса» естества человек убеждается в необходимости а) искать опору бытия и блага только в Боге и безразлично относиться к условиям внешнего существования как стоящим ниже идеала естества, и притом временным и тленным, и б) придерживаться в отношениях к людям того же единства, какое дано в общности их природы. Последнее выражается в том, чтобы любить всех равной любовью и ни в коем случае не разрывать единства природы, а вместе с тем и единства с логосом естества, разного рода проявлениями ненависти и разделения, этими выражениями гномической (лично-самопроизвольной) эгоистической воли, а напротив, согласовать произволение (*γνώμη*) с естеством и в такой же степени выражать в нем общность естества, в какой она помимо произволения осуществлена в природе, чтобы вместе с тем возвести его до идеала воли естественной. Таким образом, по учению преп. Максима, объединение с «логосом» естества, имеющимся в каждом человеке, достигается любовью к людям. Вместе с этим объединением достигается и объединение его с другими людьми, то есть со всем естеством (С. Е.). — 35.

⁷ То есть людей, к которым одинаково относится «логос» разумной сущности (идея человека) как существенный признак (С. Е.). В данном случае преп. Максим еще и противопоставляет этот общий «логос» тому «тропосу» (способу, образу бытия), в котором проявляются индивидуальные особенности каждого человека (А. С.). — 35.

⁸ Душа пребывает одинаково во всех членах тела как оживляющее начало. Если бы она не соприкасалась с каким-либо из членов его, то он был бы не живым, а мертвым. Так и Божество в будущем обоении будет всецело обнимать естество спасаемых (С. Е.). — 35.

Вопрос III

¹ Ἐπιβολή значит домысл, догадка. В созерцании (θεωρία) тайн Писания более подходящим будет принятое нами для перевода слово «созерцание». Последнее мы употреблем в широком смысле — процесса созерцания (θεωρία) и в узком — отдельного его акта (ἐπιβολή), наития (С. Е.). Эриугена тоже переводит ἐπιβολή как theōriam (А. С.). — 36.

² Деятельным любомудрием, или практической философией, короче — деланием, называется у преп. Максима упражнение в разного рода подвигах с целью освобождения от страстей и стяжания истинной духовной жизни. В подвижнической жизни — это первая ступень духовного нравственного развития человека, подготавливающая его к духовному созерцанию (второй ступени). Содержание практической философии образуют подвиги умерщвления плоти, несение трудов и страданий вольных (пост, бдение, спянье на земле и т. п.) и невольных (бедствий, обид), стяжание добродетелей воздержания, целомудрия, нестяжательности, смирения, терпения, кротости, любви, борьба с противоположными им помыслами, духовное трезвение и молитва (см. в нашей брошюре: «Преп. Максим Исповедник и византийское богословие». Киев, 1915, с. 95-104) (С. Е.). — 36.

³ Эта ступень духовной жизни чаще называется у преп. Максима «естественным (то есть согласным с естеством) духовным созерцанием». Достигший ее получает способность духовного зрения, открывающую ему внутреннюю таинственную сущность бытия — духовные его основания («логосы»), или идеи Божии (С. Е.). — 36.

⁴ Пометка на полях одной рукописи (переведенная и Эриугеной): «рассмотрение, касающееся несущего кувшин воды» (А. С.). — 36.

⁵ Аналогичная пометка: «рассмотрение относительно обладающего усталой горницей» (А. С.). — 36

⁶ Еще одна пометка: «рассмотрение дома, в котором была горница» (А. С.). — 37.

⁷ В Мф. 26 18 не упоминается о человеке с кувшином воды (С. Е.). — 37.

⁸ Пометка на полях: «Иное рассмотрение города, горницы, несущего кувшин и хозяина дома» (А. С.). — 37.

⁹ Разумеются самые общие созерцания о тварном бытии, о самых общих и необходимых его формах. Пройдя их и возвысившись над ними, мысль приближается уже, так сказать, к границам бытия Божественного, вступает в область сверхъестественного и достигает премысленного и таинственного соединения с Богом (С. Е.). — 37.

Вопрос IV

¹Перевод Эриугены: «не имел двух туник» («*duas non habuit tunicas*») (А. С.). — 38.

²Чувственная сторона в мире скрывает под собою внутреннюю духовную сторону его — основаначала, законы, идеи Божии. Истинное рассмотрение бытия заключается в том, чтобы, не обращая внимания на чувственную его сторону, которая только обольщает чувства и возбуждает страсти, восходить к духовным идеям, истинно питающим ум. Демоны стремятся привлечь человека к внешней, вещественной стороне мира, чтобы вовлечь его в пучину страстей и с этой целью движут с собой вещество (С. Е.). — 38.

³Ведение духовное при таинственном воплощении Христа в душе подвижника образует как бы душу Господа, а добродетели — плоть Его. В каждом из «*логосов*» созерцания, в каждой идее вселяется, как в Своей энергии, в душу подвижника Логос (Слово); а вся совокупность идей, всё ведение, воспринимает Его как бы всецело (С. Е.). — 39.

⁴Преп. Максим исходит здесь из идеи человека как «*микрокосма*», который подобен и тесно связан с «*макрокосмом*», состоящим из умопостигаемого и чувственного миров, соответствующих душе и телу человека (А. С.). — 39.

Вопрос V

¹*Κατὰ τὴν ἀπόφασιν τῆς ἱστορίας*; Эриугена переводит это выражение буквально: «согласно суждению истории» (*iuxta iudicium historie*) (А. С.). — 40.

²*Схолия*: «Делами Адама он называет "постыдные страсти" (Рим. 1:26), ибо добродетели производит один только Бог в желающих [этого], для проявления их используя, как орудие, одну только склонность желающих». — 40.

³Эриугена переводит выражение τοῦ γνωσθέντος νοῦ как «познающего ума» («*cognoscentis animi*») (А. С.). — 40.

⁴*Λόγος, θυμός, ἐπιθυμία* — психологическая схема, по преимуществу характерная для Платона, но встречающаяся также и у других философов (Аристотеля, неоплатоников). Она обычна также церковным писателям александрийцам и каппадокийцам (С. Е.). — 40.

⁵Одно и то же место Священного Писания может быть, по преп. Максиму, истолковано и в хорошем (*ἐλαττωτός*), и в дурном, укоризненном смысле. В данном случае преп. Максим после истолкования Быт. 3:19 в укоризненном смысле переходит к изъяснению того же места в смысле похвальном, находя в нем указание на духовный рост человека, совершающийся, как и подобает, в полной (но обратной) аналогии с ходом его нравственного падения (С. Е.). — 40.

⁶ «Терние и волчцы» в применении к созерцанию указывают на трудность, с какою в нем умом падшего человека, утратившим почти всю силу своего духовного видения, познаются духовные основначала («логосы») бытия, определяющие его происхождение и существо, а также нормы («логосы»), управляющие миром духовно-нравственным и служащие выражением Промысла и Суда Божия (С. Е.). — 40.

⁷ «Таинственное богословие» есть третья (после деятельного любования и естественного созерцания) и наивысшая ступень духовно-нравственной жизни человека. На ней подвижник в экстазе удостоивается непосредственного соединения и познания Бога, подобно, например, Моисею на горе Синай, или апостолам при Преображении, или апостолу Павлу на третьем небе. Удостоенный такого состояния подвижник в лучах божественного света достигает обожения (С. Е.). — 41.

Вопрос VI

¹ *Схолия* (Эр.): «В одном даруется только благодать возможности сыновства. Ведь вообще всем крещенным дана возможность быть сынами Божиими. [Святой Иоанн] говорит: "Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие" (Ин. 3:5). И еще: "А тем, которые приняли Его .. дал власть быть чадами Божиими" (Ин. 1:12). В другом же [образе рождения] даруется, посредством осуществления заповедей и познания истины, совершенство самого сыновства, то есть даруется через обожение невозможность греха, еще не содержащаяся в первом образе. Ибо в нем способность к греху еще не отсекается свободной волей, так как человек еще не обращает благодарно всю свою любовь к Богу». — 42.

² Γνωστικῶς; Эриугена переводит: «сознательно, познаваемо» (cognoscibiliter) (А. С.). — 42.

³ *Схолия*: «Бездеятельная вера, говорит он, имеет благодать усыновления [только] в возможности, поскольку обладающие ею не приводятся в движение через [осуществление] заповедей». — 42.

⁴ Κατ' ἐπίγνωσιν ἐνεργούσαν; действительное познание есть реальное и непосредственное познание Божества в мистическом акте таинственного богословия. Оно доступно лишь вступившим в мир добродетелей (С. Е.). — 42.

⁵ То есть от Бога, познанного в блаженном экстазе мистического богословия (С. Е.). — 42.

⁶ Человек в тесном общении с Богом получает (конечно, не по существу, а по благодати, по причастию) божественные свойства — божественное ведение, любовь и, в особенности, вечнобытие. Частично обожение осуществляется еще при сей жизни — в тех, кто удостоился высших мистических состояний соединения с Богом, — вполне же будет достигнуто праведными по воскресении в будущей жизни. Учение об обожении как конечной цели человеческой жизни довольно часто

выдвигалось древними отцами. Преп. Максим держится учения св. Григория Богослова и Дионисия Ареопагита (С. Е.). — 42.

⁷ Человеческий ум, как и весь человек, в состоянии обожения лишь испытывает (или «претерпевает» — *παθόντα*) благодаря благодати то, чем Бог является по сущности (*ὑπάρχων κατ'οὐσίαν*), но что Он «не испытывает» (*οὐ πάσχων*), ибо Богу чуждо всякое страдательное состояние (А. С.). — 42.

⁸ Γνωστικῶς; или «понимающе, духовно». Эриугена переводит *scientur* (А. С.). — 43.

⁹ Букв. «мистическая вода»; Эриугена так и переводит: *mystica aqua* (А. С.). — 43.

Вопрос VIII

¹ Целесообразно привести ряд очень важных наблюдений Н. Сагарды о значении слова «свет» у св. Иоанна Богослова. Он исходит из библейской точки зрения, согласно которой свет «обычно является принципом духовного просвещения, познания и истины, и, в силу внутренней связи между знанием и поведением, — принципом доброго поведения и жизни. Обе эти стороны — интеллектуальная и этическая — соединяются в выражении самым тесным образом... В силу такого богатства своего содержания, в котором основным моментом является идея совершенства, символ света в Ветхом Завете особенно часто употребляется там, где речь идет о Высочайшем Существо. Чтобы представить Бога как нематериальное, все проникающее, оживляющее и освещающее Существо, ветхозаветные писатели изображают Его светозарным... И в Новом Завете Бог, как перво-истина и абсолютная святость, есть совершенный свет, и всякий разумный свет духовного творения есть только отражение абсолютного света, составляющего божественное существо» У св. Иоанна свету противопоставляется тьма, которая «есть объявшая мир греховная атмосфера». В противоположность тьме, свет «есть область нравственной чистоты, святости, очищения от всего греховного, область делания добрых дел... Во свете очищается, проясняется духовный взор человека; он видит себя в истинном свете, знает свое назначение и бодро идет по пути к его осуществлению. Всего этого не доставало греховному миру, и всё это дал ему Христос, свет мира, неположенная святость, совершенная нравственная чистота. Он принес в мир истинное познание о Боге и о назначении человека, святость и чистоту, и указал людям истинный путь из тьмы богоотчуждения к свету богообщения». Отсюда следует, что «общение с Богом, Который есть свет, требует хождения во свете, общения с братьями, исповедание грехов и очищения от них кровию Христа, соблюдения заповедей и, в частности, заповеди о любви к братьям; тогда как противоположность ему составляет хождение во тьме, т. е. жизнь во грехе и нераскаянности, лжи и ненависти» (Сагарда Н. Первое со-

борное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1913, с. 304-308). Преп. Максим в целом следует этой традиции Священного Писания в своем понимании «света». Он только проводит различие между «светом по сущности (κατ' οὐσίαν)» и «светом по причастию (κατὰ μέθεξιν)», чтобы показать все различие Бога и человека. Однако такое различие не есть непроходимая пропасть, и поэтому преп. Максим наряду с различием двух «светов» подчеркивает и их единство (А. С.). — 46.

Вопрос IX

¹ Τῆς αὐθυπάρκτου κατὰ τὸ εἶδος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ὑποστάσεως (букв. «не знает самосущей по виду ипостаси будущих благ»). Эрнште-на переводит «ипостась» как substantia (А. С.). — 47

² Преп. Максим добавляет к цитате слово «здесь» (А. С.). — 47.

Вопрос X

¹ Κατὰ τὴν ἀρετὴν λόγων τε καὶ τρόπων (букв. «навык логосов и способ, соответствующих добродетели»). — 49.

² С. Л. Епифанович указывает, что аналогичное учение о трех чинах спасаемых в святоотеческой письменности встречается еще у Климента Александрийского, св. Василия Великого, св. Григория Нисского, преп. Марка Подвижника и преп. Дорофея. Следует заметить, что данное учение коренным образом отличается от гностической теории (валентиниан и т. д.) трех родов людей: «плотских», «душевных» и «духовных». В последней спасение зависит не от добродетельной жизни человека, но от изначально данной ему той или иной «природы», которая и определяет его принадлежность к какому-либо из трех родов людей (А. С.). — 49.

³ Слово ὑστέρημα в греческом языке имеет значение «недостатка, нехватки, нужды» (А. С.). — 50.

Вопрос XI

¹ В русском переводе ἀρχὴν передается как «достоинство»; в церковнославянском переводе это слово переводится как «начальство». Но преп. Максим, судя по дальнейшему контексту, берет исходное и прямое значение данного понятия — «начало» (А. С.). — 52.

² Согласно преп. Максиму, Ангелы, как и всё остальное тварное бытие, обладают «логосом», то есть внутренним смыслом, идеей, принципом своего существования (А. С.). — 52.

³ Ἐπισκοπή; Эриугена переводит «покровительство» (protectio) (А. С.). — 52.

⁴ Κατὰ γνώμην; Эриугена переводит «намеренно, сознательно» («per sententiam») (А. С.). — 52.

⁵ Γνωμικῶς ποιῶθέντες; букв. Ангелы были «качественно определены» неведением (А. С.). — 52.

Вопрос XII

¹ Так, думается, лучше перевести выражение γνώριον τὴν ψυχὴν (букв. «известную, доступную душу»; Эриугена и дает такой буквальный перевод — notatam animam) (А. С.). — 54.

Вопрос XIII

¹ См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах, V, 8 (С. Е.). — 55.

² Выражение св. Апостола Павла νοοῦμενα καθ' ὅραται предполагает такой перевод (А. С.). — 55.

³ Схолия: «Он говорит о том, что исходя из сущих мы познаём Причину их, а исходя из различия сущих мы научаемся относительно воипостасной Премудрости сущих; наконец, исходя из естественного движения сущих мы познаём воипостасную Жизнь сущих, их животворящую Силу, Духа Святого». — 55.

⁴ Так, думается, лучше в данном случае перевести ὑφεστῶσαν (Эриугена: subsistentem). Последнее слово имеет множество значений; среди них наиболее главные: «существующее», «субстанциальное», «обладающее независимым бытием», «существующее в ипостаси», «ипостасное» (см.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978, p. 485-486). Леонтий Византийский первый придал этому термину, обычно употребляющемуся в смысле истинности и действительности бытия, христологическое значение (см.: Соколов В. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916, с. 317). Как видно из нижеследующего, преп. Максим отождествляет Премудрость с Логосом, или Сыном (А. С.). — 55.

⁵ Преп. Максим выводит понятие о Троичности из созерцания трех существенных признаков тварного бытия, возводимых к его Причине: бытия, различия и движения. Причиной и источником их является самосущее Бытие, Премудрость и Жизнь. Эта оригинальная попытка

философского выяснения тайны Троичности была использована и Эриугеной (С. Е.). — 55.

⁶ Οἱ μὴ συνδιδαχθέντες; собственно говоря, те, которые «не научились пониманию одной вещи совместно с другой» (А. С.). — 55.

⁷ Схолия (Эр.): «Причиной он называет Отца, свойства Которого суть Сила и Божество, то есть Сын и Святой Дух». — Преп. Максим, называя Силу и Божество (Сына и Святого Духа) τὰ κατὰ φύσιν τῆς αἰτίας ἴδια (свойствами Причины по естеству) (Эриугена: propria), отнюдь не впадает в модализм. ἴδια здесь означает то, что принадлежит по природе Отцу и едино с Ним по сущности, но обладает в то же время и ипостасным бытием (А. С.). — 56.

Вопрос XV

¹ Текст, цитируемый преп. Максимом, несколько отличается от «Септуагинты»: вместо κατ' ὀλίγον у него стоит κατὰ μικρόν (А. С.). — 58.

² Фразу τῶν λόγου καθοτιοῦν μεταίληφότων С. Л. Епифанович переводит «кто как-либо причастен разума». Но, думается, здесь речь идет о причастности Высшему Разуму (Логосу), то есть Богу Слову. (А. С.). — 58.

³ Схолия: «Потому что Святой Дух, как созидающий всех и промыслительно пекущийся о всех, есть во всех». — 58.

⁴ Преп. Максим употребляет здесь термин καλοκάγαθία, имеющий свои истоки в глубокой античности. См. об этом понятие: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 288-294 (А. С.). — 58.

⁵ Схолия: «Потому что Святой Дух есть Законодатель и Предвеститель в [живущих] по закону». — 58.

⁶ Схолия: «Потому что Святой Дух, как производящий божественное усыновление, преимущественно пребывает в христианах». — 58.

Вопрос XVI

¹ Πλάνη — обольщение чувств, в силу которого человек ошибочно смотрит на внешнее бытие как на самосущую истину, привязывается к нему, ищет в нем себе утверждение и в погоне за благами мира разрывается греховными страстями. В силу привязанности к чувствам, в природу человеческую глубоко вкоренился закон и мудрование плоти, иначе говоря «неразумие» (ἄλογία). При всяком удобном случае это «неразумие» — расположение, чуждое духовных интересов, умеющее жить только по указаниям чувства, подобно неразумным живот-

ным, — сказывается во всей силе Проявление этой основной греховой силы преп. Максим видит в отступлении Израиля, когда он в виде литого тельца поставил себе чувственного бога (С. Е.). — 60.

²Ниже это состояние точнее определяется как ἄγνοια, духовное неведение, неспособность к восприятию духовно-божественных вещей в силу оземлянения ума и порабощения его чувству; оно также понимается как φαντασία — мечтание (греховное, чувственное) (С. Е.). — 60.

³Страсть всегда вызывается чувственным предметом, внешней вещественной стороной его, и возникает именно тогда, когда страстные неразумные силы души — похоть и раздражительность — увлекаются стремлением достигнуть того или другого представляемого предметом чувственного удовольствия и устранить все препятствия к достижению его. Духовный анализ страсти ведет к ее прекращению, вскрывая чувственную оболочку вещей, обнаруживая их «логосы» и обуздывая неразумные движения страстных сил души (С. Е.). — 60.

⁴Οἱ περὶ θεολογίας... λόγοι; возможен и другой перевод: «богословские суждения» (А. С.). — 61.

⁵Λόγος есть и «разум», и «слово», а последнее как раз воспринимает наш орган слуха (А. С.). — 61.

⁶См. прим. 4 к вопросу V. В данном случае преп. Максим использует термин τὸ θυμικόν, обозначающий активный принцип чувственной души; Эриугена переводит его понятием animosum, предполагающим полноту жизни, резкость, стремительность, отважность (А. С.). — 61.

⁷Τὸν τρόπον σημαίνει τῆς τῶν παθῶν καθαιρετικῆς διδασκαλίας (Эриугена, спутав καθαιρέω (уничтожать) и καθαίρω (очищать), переводит неточно: «способ учения, очищающего страсти» («modum purgatorie passionum doctrine»). (А. С.) — 62

Вопрос XVII

¹Здесь преп. Максим высказывает одно из важнейших положений своей экзегезы. Реальные события, описываемые в Ветхом Завете, согласно ему, уже исполнились, а поэтому буквальное и прямое значение их («история») уже отошло в прошлое. Непреходящим (ἀεὶ γινομένην) остается только духовный смысл их (τῆς ἱστορίας ἐν πνεύματι δύναμις), бытие которого постоянно и даже всё время усиливается и достигает всё большего «расцвета» (τὸ γίνεσθαι πλέον ἀκμάζουσιν; Эриугена переводит: «[становится] более молодым (обновленным)» («plus renovatam»)). Но это не означает пренебрежение «историей» (или «буквой» и «плотью») Священного Писания как чем-то нечистым. Поиск духовного смысла и значения «истории» лишь очищает ее от всего акцидентального и обнажает внутреннюю сердцевину ее. Об этом см.: *Groce V. Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*. Milano, 1974, p. 43 (А. С.) — 63.

² Здесь преп. Максим почти буквально повторяет св. Григория Нисского, который в «Жизни Моисея» говорит: «Остановка в движении на пути добродетели является началом движения по пути порока» (*Grégoire de Nysse. La vie de Moïse (Sources chrétiennes, t. 1). Paris, 1968, p. 48) (А. С.). — 64.*

³ С. Л. Епифанович переводит λόγος как «помысел», указывая, что у преп. Максима данное понятие иногда отождествляется с λογισμός. Но, как видно из последующего контекста, в конкретном случае оба термина различаются. Эриугена переводит «осуждающее слово» (*prehendens verbum) (А. С.). — 64.*

⁴ Мы оставили перевод С. Л. Епифановича, но фраза κατὰ τὴν συνείδησιν θάνατον ἀπειλούντα может иметь и несколько иное значение: «по совести (в совести, вследствие совести) угрожающий смертью». Именно так и переводит Эриугена: *per conscientiam mortem minans (А. С.). — 64.*

⁵ Св. Григорий Нисский («О жизни Моисея») под необрезанием сына понимает ошибочные мнения эллинской философии, которая, в общем, за исключением этих мнений, является полезной для благочестия (С. Е.). См.: *Grégoire de Nysse. Op. cit., p. 126-130 (А. С.). — 64.*

⁶ Слова Сепфоры у преп. Максима приводятся, как и в одном из кодексов, без прибавления «моего» (С. Е.). — 64.

⁷ Согласно отмеченной выше основной черте экзегезы преп. Максима, духовный смысл («умопостигаемое») Священного Писания предпочтителен перед историческим, или буквальным, смыслом («повествуемым»). Эта мысль высказывается здесь еще раз: *παριστῶν αἰεὶ τὰ νοούμενα πρὸ τῶν ἱστορουμένων (А. С.). — 64.*

Вопрос XIX

¹ Г. Бальтазар отмечает, что из этих трех законов (естественного, писанного и благодатного) первые два, представляя собою «Откровение в природе» и «Откровение в истории», являются как бы двумя взаимоограничивающими полюсами. Третий же закон синтезирует их. См.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes. Freiburg im Br., 1941, S 290-291 (А. С.). — 67.*

Вопрос XX

¹ Γυμνὴν τυκικῶν προκαλυμμάτων δέξασθαι τὴν ἀλήθειαν. Данная фраза показывает, что для преп. Максима «типологическое толкование» Священного Писания, получившее особенное распространение в

творениях ранних отцов Церкви, было органически и неразрывно связано с «духовным толкованием» (А. С.). — 68.

²Цитата свободная; вероятно, преп. Максим цитировал Священное Писание по памяти (А. С.). — 68.

³Схолия (Эр.): «Законное велелепие и спесь иудеев не обладали ничем твердым и существенным, помимо одной только внешней формы, которая была упразднена пришествием Господа». — 69.

⁴Слово εἰκονιστικός («воспроизводящее образ», «изображающее») у Г. Лампе, специально указывающего на данное место «Вопросоответов», переводится как significant, representative of, as a shadow or reflection (Lampe G. W. H. Op. cit., p. 410) (А. С.). — 69.

Вопрос XXI

¹Слово ἀλεκδυσάμηνος в данном месте понимается в своем буквальном значении («снимать»), которое достаточно точно передает церковнославянский перевод (А. С.) — 71.

²Схолия: «Происхождением он называет первое образование человека Богом, а рождением — явившееся впоследствии, как осуждение за преступление, [телесное] преемство друг от друга». — 71.

³Γένεσις — первоначальное создание человека по образу Божию и по подобию. По силе этого создания человек был первоначально свободен от греха и тления; плоть его была бесстрастной, чуждой физических потребностей, болезней и всякой борьбы стихий; самое размножение человека предполагалось особым духовным образом, а не путем брака. Грехопадением введено было γέννησις, рождение по подобию животных. С рождением связывался уже грех, и именно в греховной сласти удовольствия, предшествующей рождению. Вместе с осуждением человека на скотское рождение совершилось и преобразование состава его плотского естества по образу грубой и дебелой плоти животных, в силу чего тело его стало подвержено разным телесным потребностям, разным лишениям, немощам, словом — «безукоризненным, или естественным, страстям». Все это было для человека медленным «тлением» естества, которое в конце концов завершалось смертью. Ясно, как велико различие между γένεσις и γέννησις. Первое обнимает собою всё естественное в человеке, всё хорошее и прекрасное, что было делом рук Божиих, второе же является синонимом первородного греха во всех его дурных последствиях. То и другое появилось в первом Адаме. То же обнаружилось и в Новом Адаме — Христе, но только так, что Господь имел безгрешность, свойственную первому Адаму, без его, однако, тления; и имел тление, какому подпал Адам с осуждением на «рождение», без его, однако, греха, ибо греховная сласть не предшествовала Его безмужному рождению. Различие между γένεσις и γέννησις выяснено у преп. Максима в «Ambigua» (PG 91, 1316d—1317b) (С. Е.) — 71.

⁴ Παθητόν — страстность, подверженность страданиям, «естественным страстям»: голоду, жажде, усталости и другим проявлениям «тления» в человеке от рождения его до смерти. Эта страстность введена была по причине греха в осуждение закона греха — удовольствия, как наказание страданием за удовольствие, как «грех» естества, явившийся необходимым следствием греха произволения; однако для греховой эгоистической воли (υπόμνη) человека она служила, главным образом, почвой для развития греха. Человек всячески старался использовать страстность плоти так, чтобы удовлетворением ее потребностей получить как можно больше удовольствий и по возможности избежать страданий. Это любострастное расположение воли в отношении к страстности плоти и составляло державу греха. Отсюда естественные безукоризненные страсти всегда составляли основу для неестественных греховных страстей. И для греховой воли человека такого рода положение вещей было в своем роде естественной необходимостью: страстность связывала человека по воле неразрешимыми узами, составляя в нем как бы новый «естественный закон», который лежал на нем со всей тяжестью необходимости. По учению преп. Максима, эту страстность воспринял и Господь, но без греха рождения и при том так, что все проявления тления управлялись в Нем волей, были добровольными и не сказывались на Нем с силой необходимости. Это обычная святоотеческая точка зрения — о вольности «страстей» Христовых (С. Е.). — 71.

⁵ Все подлежат закону рождения, а вместе с тем и страстности и в ней греху (С. Е.) — 71.

⁶ Схолия (Эр.): «Он говорит о пороках, в которых действует дух нечистого. Есть два рода страстей: один род тех страстей, которые противоестественны, они суть пороки, всегда противостоят добродетелям и никогда не могут побуждать к ним; другой род тех страстей, которые, хотя и не были сотворены Богом в человеческой природе, прилепились к ней сразу же после грехопадения и поэтому, рассматриваемые сами по себе, суть злые, но тем не менее могут быть обращены во благо теми, кто хорошо ими пользуется. Таковы суть наслаждение и печаль, желание и страх; в них скрываются пороки для тех, кто имеет обыкновение совершать несправедливые деяния, несоответствующие [естественным] силам» — 71.

⁷ Схолия (Эр.): «Он говорит о движениях души, то есть о наслаждении и печали, желании и страхе, которые усваются и во благо, и во зло, и в которых имеют обыкновение скрываться пороки». — 71.

⁸ Схолия (Эр.): «Рождением, введенным в естество, он называет чреду поколений людей, [рождающихся] наподобие зверей через телесное соитие. Ведь если бы человеческая природа не согрешила в первом человеке, то умножение рода людского происходило не через телесное соитие, которое есть наказание за грех, но чудесным и божественным образом, без какого-либо действия [мужского] семени». — 72.

⁹ Схолия (Эр.): «Он говорит о чреде человеческих рождений через соитие и от семени [мужского], которое не присуще [человеческой] природе, но было введено в нее как наказание за грех». — 72.

¹⁰ То есть в страстности, в совокупности безукоризненных страстей (С. Е.). Выражение τῶ περιστατικῷ νόμῳ τῆς φύσεως можно перевести и как «в случайном (непредвиденном, вызванном обстоятельствами, акцидентальном) законе естества». Здесь преп. Максим, скорее всего, подчеркивает, что «страстность» не есть субстанциальное свойство человеческой природы. Эриугена переводит: «в подвластном искушениям законе естества» (temtabili lege nature) (А. С.). — 72.

¹¹ Здесь преп. Максим употребляет термин ὑπόμνη, которому вообще придавал предосудительное значение. В данном случае словом ὑπόμνη преп. Максим отмечает момент добровольности всех «страстей» во Христе как Боге в противоположность их необходимости у нас — простых людей. Такое словоупотребление тем более допустимо, что термин ὑπόμνη, по признанию самого преп. отца, имеет весьма много смыслов. Само собою разумеется, что употребление данного термина в отношении ко Христу Спасителю не дает права обвинять преп. Максима в противоречии ясно раскрытому им учению о том, что во Христе по человечеству не было ὑπόμνη, то есть самопроизвольной воли, склоняющейся к тому или иному решению после выбора различных мотивов, после колебания между добром и злом. Такой (гномической) воли и не могло быть во Христе, ибо иначе бы вместе с нею вводилось бы особое человеческое лицо, самолично решающееся на те или другие действия и вместе с тем постепенно развивающееся в определениях своей воли. Разумеется, в данном месте речь идет не о такой воле. Да и вообще преп. Максим лишь один раз употребил не совсем подходящий термин προαίρεσις (близкий к понятию ὑπόμνη) в отношении ко Христу по человечеству; но впоследствии сам сделал разъяснение по этому вопросу, указав, что в отношении ко Христу он понимает этот термин в смысле воли естественной, безличной. В рассматриваемом месте преп. отец говорит о ὑπόμνη в отношении к Божеству Христа. Заметим, что в этом, по-видимому, смысле говорили о гномической или произвольной воле Христа и монофелиты. По крайней мере, в аргументации своего учения они любили подчеркивать добровольность «страстей» Христовых, зависимость их от самовластной воли Божества (С. Е.). — 72.

¹² Схолия (Эр.): «Нечистые духи имеют обыкновение совращать людей, коварно приподнося им противоестественные страсти под видом естественных страстей». — 72.

¹³ По учению преп. Максима, Господь принял наши безукоризненные страсти по естественному усвоению, то есть вполне реально, как нечто свойственное Ему по естеству; укоризненные же страсти — по относительному усвоению (κατ' οἰκείωσιν συχητικῇν), так сказать, по симпатии («по человеколюбию»), как бы перенося на Себя (это — мысль св. Евлогия Александрийского у Фотия в «Библиотеке») как на главу всего человечества мучающие его страсти (грех, клятву, неповиновение, неведение, богооставленность). В том и в другом случае такое восприятие Господом наших страстей имело свое глубокое значение; оно доставило нам бесстрастие — нетление плоти и свободу от греховных страстей. Такова обычная сотериологическая точка зрения св. от-

цов на страсти Христовы. Например, по учению св. Кирилла Александрийского, для того Господь и допускал у Себя проявления различных страстей, чтобы их в Себе уничтожить: «как смерть не упразднилась бы, если бы Он не умер, так было бы и с каждой из плотских страстей: если бы Он не испытал страха, то и (наше) естество не освободилось бы от страха. — Во Христе обнаруживались плотские страсти не для того, чтобы они затем могли иметь такую же силу, как и в нас, но для того, чтобы обнаруженное было упразднено силою присущего плоти Слова, по изменении естества на лучшее». В данном случае речь идет о естественной страсти — желании пищи после поста, и об укоризненной — искушении к плотскому удовольствию. Проявление первой реально в полной силе, проявление второй мыслимо только как *ὁικείωσιν σφετίκῃν*, как условное допущение Господом из сострадания нам омерзительного сатанинского нападения на нашу немощь. Для Господа это — не Свое (по естеству присущее), а «наше» искушение, сострадательно Им усвояемое (С. Е.). — 72.

¹⁴ *Схолия*: «[Господь], будучи по естеству бесстрастным в отношении к наслаждению даже как человек, для приманки искушающего усвояет наше искушение наслаждениями. Ибо Он был плотью подвержен страданию по естеству как человек, в силу смертности, но не был страстным по воле, как безгрешный». — 72.

¹⁵ Кол. 2:14 (по аналогии с Ефес. 2:15) под «рукописанием» иногда (неправильно) разумеют закон Моисеев (С. Е.). — 72.

¹⁶ *Схолия* (Эр.): «Он говорит об искушениях, которые диавол навел на Господа в пустыне, в храме и на высокой горе». — 73.

¹⁷ *Схолия* (Эр.): «Он говорит о крестной муке [Господа], в которой диавол был полностью побежден, а человеческая природа была освобождена от смерти и греха». — 73.

¹⁸ *Схолия* (Эр.): «Одно есть страстность наслаждения и другое — страстность плоти; страстности наслаждения, то есть греха, не было во Христе, но страстность плоти, то есть возможность умереть, присутствовала в Нем». — 73.

¹⁹ *Схолия*: «Свойственным естеству он назвал склонность воли ко греху в силу ее немощи. Такой склонности не имел Господь по естеству и во плоти, ибо и во плоти Он был по сущности безгрешным» — 73.

²⁰ Все нападения демонов совершаются при помощи страстности естества. Но Господь уничтожил в этой страстности силу греха — склонность к удовольствию. Поэтому истинный подвижник во Христе легко отгоняет все нападения демонов и всегда победоносно силою Христовою совлекает их с себя, как побежденных (Еф. 6:12-18), отложив во Христе (в крещении) тело греховной плоти (Кол. 2:11) и умертвив «уды яже на земли» (Кол. 3:5) (С. Е.). — 73.

²¹ *Схолия* (Эр.): «Никто из благочестиво объясняющих Священное Писание не должен определять что-либо так, словно Оно по-иному не может быть понято». — 73.

²² А. Неандер думает, что более возвышенный смысл Кол. 2:15 по преп. Максиму заключался в учении о конечном искуплении падших духов. Держится этот ученый такого предположения потому, что счи-

тает преп. Максима сторонником оригенистического учения об апокатастасисе. Известно, однако, что преп. Максим определенно осуждал Оригена и его мнения и вовсе не учил о том, что все люди с восстановлением естественных сил души достигнут блаженства в соединении с Богом; именно в блаженстве, по его воззрению, не будут иметь участия грешники, для которых безблагодатное соединение с Богом будет источником мучения. Об участии злых духов см. выше вопрос XI. — Возможно, что в данном случае преп. Максим имел в виду прохождение Христом воздушных пространств при вознесении на небо и поражение Им при этом демонов (С. Е.). Об отношении преп. Максима к оригенизму см.: *Сидоров А. И.* Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // *Византийский Временник*, 1986, т. 47, с. 118-124 (А. С.). — 73.

Вопрос XXII

¹ *Схолия*: «Соединение Слова с плотью по ипостаси обнаружило неизреченное намерение Божественного совета тем, что не смешало при соединении сущности плоти и даже в Воплощении явило одну Ипостась Слова; и это для того, чтобы плоть осталась по сущности плотью и стала божественной по ипостаси». — 75.

² Глагол *ἐκκεράννυσι*, употребляемый здесь преп. Максимом для обозначения соединения Божества и человечества во Христе, не должен приводить в смущение. В данном случае он не имеет никакого еретического оттенка, то есть не обозначает «смешения» в духе Аполлинария Лаодикийского или Евтихия, учивших о «единой природе» Бога Слова. Св. Григорий Нисский также в христологии неоднократно применял термины *μίξις* и *κράσις*, придавая им совершенно православный смысл и значение. См.: *Bouchet J. R.* La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse // *Revue Thomiste*, 1968, t. 68, p. 544-551 (А. С.). — 75.

³ Здесь у преп. Максима — применение святоотеческого сотериологического принципа: «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились» (св. Афанасий Великий, св. Григорий Богослов) (С. Е.). — 75.

⁴ *Схолия*: «Из веков, говорит он, одни сделали явными божественное Вочеловечивание и их концы достигли нас; другие же обнаруживают наше обожение — богатство славы их еще не открылось». — 75.

⁵ В греческом тексте лакуна; мы ориентируемся на перевод Эриугены (А. С.). — 75.

⁶ *Схолия*: «Твердым ручательством, говорит он, надежды на обожение для естества человеков является Вочеловечивание Бога, настолько же делающее человека богом, насколько Он Сам стал человеком. Ибо ясно, что Ставший без греха человеком обоготворит и естество [человеческое] без превращения в Божество и настолько возвысит [его] ради Себя, насколько Он низвел Себя ради человека». — 76

⁷ Обожение выражается в достижении богоподобной непреложности души и нетленности тела, или вечнобытия, в силу соединения с Богом, Источником всех благ. Вполне обожение осуществилось на человечестве Христа в силу тесного соединения с ним Божества. Наше обожение — подражание этому высшему обожению (С. Е.). — 76.

*Так цитирует это место преп. Максим (А. С.). — 76.

⁹ *Схолия*: «Созерцание, посредством которого он показывает, что во Христе, по описанию, неразрывно содержится начало, середина и конец веков. Он достиг нас, через Воплощение, как конец веков, имея по естеству полноту Отчей благодати, общниками которой по благодати в Себе Он установил быть нам, положив надежду в утверждение веры». — В первом предложении этой схолии вызывает затруднение выражение *κατὰ περὶγραφὴν* («по описанию»); С. Л. Епифанович переводит его глаголом «охватываются». Но, думается, этим выражением обозначается человечество Господа и факт Его Воплощения. Поэтому именно воплощенный Бог Слово является средоточием всех веков, держа их начало, середину и конец (А. С.). — 76.

¹⁰ *Схолия*: «Внутренний смысл деятельности (*ὁ τοῦ ποιεῖν λόγος*) есть естественная способность к осуществлению добродетелей, а внутренний смысл страдательного состояния (*ὁ τοῦ πάσχειν λόγος*) — либо превышеестественная благодать, либо противоестественная напасть [страстей]. Ибо как мы не имеем превышесущей силы, так не имеем по природе и силы не сущего. Итак, мы страдательно испытываем, а не деятельно производим обожение, как сущее по благодати превыше естества, потому что по природе не обладаем силой, могущей вместить обожение. Точно так же мы страдательно испытываем напасть порока, [овладевающего] волей вопреки естеству, потому что мы не имеем естественной способности к порождению порока. Потому и говорит он, что мы, будучи здесь, деятельно производим добродетели, поскольку по природе обладаем силой к этому. А в будущем мы будем страдательно испытывать обожение, принимая в дар благодать, чтобы испытать его». — 76.

¹¹ *Схолия*: «Мы, говорит он, перестанем творить добродетели после этой жизни, но не перестанем в награду за них страдательно переносить по благодати обожение. Ибо превышающая естество страсть беспредельна, потому что мощна, а противоестественная лишена бытия, потому что бессильна». — В переводе Эриугены одно предложение этой схолии приобретает иной смысл: «Ведь превышающая естество страсть беспредельна, потому что беспределен и действующий» (А. С.). — 77.

¹² *Μηδὲνα λόγον ἔχον ὀρίστικόν*; понятие «логос» (Эриугена: *rationem*) имеет здесь значение «предела». — 77.

¹³ *Схолия*: «Руководя яростным и желательным началами, говорит он, разум творит добродетели; ум же, постигая логосы тварных [вещей], собирает непогрешительное ведение. Когда же разум, отвергнув противоположности, обретает Вожделенное по естеству, а ум после прохождения [всего] познаваемого достигает превышающей сущности и ведение Причины, тогда наступает страдательное состояние обожения по благодати, приводящее разум от естественного различия туда, где нет различаемого, а ум успокаивающее от естественного умоз-

рения там, где нет познаваемого, и делающее богом по тождеству покая того, кто удостоился божественного причастия». — 77.

¹⁴ *Схолия*: «Отпечатлениями божественных благ, говорит он, являются образы [осуществления] добродетели и логосы сущих, в которых Бог всегда становится человеком. Он обладает образами добродетелей, как телом, а логосы ведения в духе имеет, как душу. Ими Он и обоготворяет достойных, даруя им подлинно существующее начертание (χαρὰ τῆρα... ἐνυπόστατον) добродетели и предоставляя существенное бытие (ἐνούστατον... ὑπαρξιν) безошибочного ведения». — Бог вселяется в человека в заповедях, которые являются отражением Его энергий-идей (ср. у св. Григория Богослова «Слово 39») (С. Е.). — 77.

¹⁵ *Схолия*: «Богатство благодати, по его толкованию, есть благодное расположение к нам Бога». — 77.

Вопрос XXIII

¹ Так цитирует это место преп. Максим, вставляя в него фразу из Евр. 11:12 (А. С.). — 79.

² По преп. Максиму, слово «Израиль» значит в переводе с еврейского «ум, видящий Бога». Такое толкование имени находим в древних греческих словарях библейских имен. Иное производство у св. Иустина («Диалог с Трифоном», гл. 125): «человек, побеждающий силу» (С. Е.). Св. Мелитон Сардийский, наоборот, близок к преп. Максиму. В сочинении «О Пасхе» он, обращаясь к иудейскому народу, говорит: «Ты не оказался Израилем, ибо не узрел Бога» Как указывает О. Перлер, такая этимология слова «Израиль» восходит к Филону Александрийскому Из раннехристианских авторов ее использовали еще св. Ириней Лионский и св. Ипполит Римский. См.: *Meliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments. Introduction, texte critique, traduction et notes par O. Perler (Sources chrétiennes, № 123). P., 1966, p 106, 185 (А. С.).* — 79.

³ *Схолия*: «При Иеровоаме отпал Израиль от дома Давидова, не поверив Богу». — 79.

⁴ Цитата у преп. Максима сильно отличается от текста «Септуагинты» (А. С.). — 79.

⁵ Преп. Максим вносит в цитату некоторые сокращения (А. С.). — 80

⁶ *Схолия*: «Исчисление от века отверженных первенцев, которым и подобен Израильский народ. И если мы допустим, что о нем учтиво было сказано: "Сын Мой первенец Израиль" (Исх 4:22), то все же он, как первородный, был отвержен через призвание усыновленного после него по вере народа языков». — 80.

⁷ *Схолия*: «Братья, которые подвергались коварным замыслам со стороны первородных, являются, говорит он, образом Господа и нового по вере народа». — 80.

Вопрос XXIV

¹ Т. е. упражняющийся в подвижнической жизни и деятельности (С. Е.). — 82.

² Имя «Ирод» скорее всего греческое (от ἥρως — герой), но преп. Максим, следуя древним словарям еврейских собственных имен, считает его еврейским и передает ἑρῳδῆντιος, как оно передается и толкуется в Onomastica sacra, очевидно, при корнепроизводстве от ер, кожа (С. Е.). В другом сочинении преп. Максима — «Вопросах и недоумениях» — мы находим аналогичное толкование: «Ирод толкуется как "кожаный"; следует отвращаться от плотских помыслов, стремящихся оторвать ум от деятельной добродетели» (Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. Edidit J. H. Declerck. Turnhout, 1982, p. 54) (А. С.). — 82.

³ Ирод означает чувственное любовещественное настроение в человеке, привязывающее его к плотским помышлениям и греховным удовольствиям и являющееся в нем законом плоти, твердо вкоренившимся в силу преобладания чувства и чувственных влечений неразумных (страстных) сил души (С. Е.). — 82.

⁴ Схолия: «Стражами назвал он устойчивое состояние зла и осуществление его на деле — ибо сознательная склонность воли к действию есть внешнее проявление [такого] свойства. Под защитой их лукавый начинает брань со святыми. Железной же дверью [он назвал] естественную привязанность чувств к чувственным [вещам], из которых извлекает истинно верное, словно Ангел, учение (λόγος; Эриугена: sermo) деятельного ведения». — 82.

Вопрос XXV

¹ Речь опять идет о духовном («анагогическом») толковании (τῷ τῆς ἀναγωγῆς προσβαίνοντες λόγῳ) (А. С.). — 83.

² Схолия: «Потому что муж есть ум, следующий [путем] деятельного любомудрия». — 83.

³ Вера есть Христос, таинственно вселяющийся в человека и развивающийся в нем наподобие горчичного зерна (С. Е.). — 83.

⁴ Схолия: «Главой он называет Христа как осуществление (ὑπόστασιν; Эриугена: substantiam) будущих благ. Ибо согласно божественному Апостолу, "вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом" (Евр. 11:1), что есть Сам Тот, "в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения" (Кол. 2:3)». — 83.

⁵ Веру Христову так же нужно чтить и предпочитать всему, как и Самого Господа Иисуса Христа, не ставя выше ее никаких мирских интересов (С. Е.). — 83.

⁶ Схолия: «Воипостасная вера есть [вера] неутомимая и деятельная, в соответствии с которой Слово Божие является воплощенным в

подвижниках, [осуществляющих божественные] заповеди. Посредством этих заповедей Он как Слово возводит подвижников к Отцу [Своему] в том, что соответствует естеству». — 83.

⁷ Главой для деятельного подвижника является благодатная сила веры, исповедуемая внешне в своем содержании в слове (учении) веры. По существу эта благодатная сила веры есть не что иное, как прояснение Ипостасной Веры — Христа, вселяющегося в веру в подвижника и приносящего с Собой все блага веры, потенциально уже переживаемые верующим, и, существенно заключенные во Христе Равным образом, и слово веры есть не что иное, как отражение в верующем сознании Ипостасного Слова веры, второй Ипостаси Святой Троицы, открывшейся в творении, промыслении и домостроительстве Воплощения, оно также содержит откровение истины, как содержит его по существу Ипостасное Слово. В виду такого соотношения указанных понятий, преп. Максим без особого разграничения употребляет их (вера и слово веры) в их субъективном (состояние человека) и объективном (благодатная энергия Логоса) значении (С. Е.). — 83.

⁸ *Схолия*: «Потому что "муж" есть [еще] и ум, благочестиво подвижающийся в естественном созерцании, который имеет главой созерцаемое мыслью по вере Слово Божие как Причину бытия зримых [вещей]». — 84.

⁹ Естественное созерцание — вторая ступень в духовном развитии человека после практического подвижничества (С. Е.). — 84.

¹⁰ Следует отметить, что слово αἰσθησις в греческом языке женского рода (А. С.). — 84.

¹¹ Неразумие проявляется в человеке, когда в нем преобладают чувства и страстные силы души, и он, взирая на внешнюю сторону вещей, приобретает любострастное расположение к тому или иному предмету, руководствуясь чувственными влечениями, подобно неразумным животным (С. Е.). — 84.

¹² *Схолия*: «Поскольку, говорит он, ум мыслится вместе со Словом — Производителем сущих, а с умом, как с причиной [своей], связан разум, то главой Христа он назвал Отца, Который по естеству является Родителем [Его], как ум [есть родитель] разума». — 84.

¹³ Здесь обрывается опубликованный перевод и комментарий С. Л. Епифановича. Далее следует только наш перевод и комментарий. — Обозначение Отца как «Ума» (соответственно обозначению Сына как «Логоса» — то есть и Слова, и Разума) было широко распространено в святоотеческом богословии (особенно александрийского направления), начиная с Климента Александрийского. Примеры см.: Lampe G. W. H. Op cit., p. 926. — 84.

¹⁴ *Схолия*: «Потому что "муж" есть и ум, научаемый таинственному богословию». — 84.

¹⁵ Ταῖς ἀναποδείκτοις μυσταγωγίαις; под «мистагогиями» в данном случае следует, вероятно, понимать как совокупность христианских таинств (Крещения, Евхаристии и т. д.), так и само богослужение. Только в них и через них доступно высшее Богословие («таинственное богословие» — третья и высшая ступень духовной жизни); они

включают в себя и духовное научение, и мистический опыт; даруют человеку Откровение вне и сверх его рационального мышления, помимо всяких доказательств (ἀγνώστως, ἀνοήτως). Эриугена в своем переводе несколько суживает и рационализирует это выражение, передавая «мистагогии» только как «учения» (imdemonstrabilibus doctrinis). — 84.

¹⁶ *Схолия*: «Воспринимай "помимо ума" (τὸ ἀνοήτως) в смысле превосходства, ибо предмет веры, то есть Бог, превышает мышление». — 84.

¹⁷ *Схолия*: «Он говорит, что кто неведомым образом благодаря преизобильному отречению от [всего] тварного бытия (τῶν γενητῶν) достигает непосредственного видения Слова, находящегося за пределами всякого разума, тот имеет главой единственнейшее Слово, превыше Которого, с Которым и после Которого по природе вообще не существовало другого слова. Родителем Его по естеству является Ум — к Нему, как к Главе, [Слово] через сродный по сущности Дух и возводит следующий за Ним [человеческий] ум». — 84.

¹⁸ Так, думается, в данном случае лучше переводить слово στέρησις (букв. «лишение, утрата, лишенность»). — 84.

¹⁹ *Схолия*: «Женой подвизающегося в деятельном любомудрии является, говорит он, навык, порождающий добродетельные нравы; [женой] подвизающегося в естественном созерцании является чувство, облагороженное духовными логосами и рождающее бесстрастные представления о сущих; женой же подвизающегося в таинственном богословии является чистая мысль, воспринимающая Трисиянный Свет как Единство. — 84.

²⁰ Подобный перевод термина ἐμβολαῖς наблюдается и у Эриугены (contemplationibus). — 84.

²¹ *Схолия*: «Христом он называет сверхсущностное и сверхсущностным образом воплотившееся Слово, потому что и Воплощение Его ум не постигает естественным образом. Глава Его, говорит он, есть Ум, являющийся по природе Причиной [Слова] и постигаемый мыслью вместе со Словом, соответственно естественной причинности. Ибо тот, кто вневременным образом зрит верой Слово, одновременно таинственным образом узревает вместе со Словом и Ум — Родителя Его, по сущности Сущего в Нем. Некоторые же утверждают, что "Христом" называется человечество Христа, являющееся главой всего, то есть целокупности естества. Но ясно, что главой этого человечества является Божество Христа. Ведь правильно мыслят те, кто от названия целого производят наименования частей». — 84

²² *Схолия*: «Тождество с Богом ставшего по благодати совершенным ума есть простое и нераздельное движение окрест Самоотжествленного по естеству (Эриугена добавляет: "то есть Бога"), при котором отсутствует восприятие умопостигаемых [вещей] как количественно, так и качественно различающихся по сущности и силе; [такое движение] есть [одно только духовное] наслаждение (ἀπόλαυσις), обладающее превышеумозрительным чувством». — 85.

²³ *Схолия*: «Молитвой подвизающегося в деятельном любомудрии он называет прошение о добродетелях, а пророчеством — истинное на-

учение относительно смыслов, [содержащихся] в них Молитвой же подвигающегося в естественном созерцании является, по его словам, прошение о твердом (ἐπιστημονικῆς) ведении сущих, а пророчеством — передачу этого ведения другим в истинном научении. А молитвой подвигающегося в таинственном богословии является, по его словам, неизреченное молчание, в котором ум превосходящим все образом (ὑπεροχικῶς), благодаря отречению от сущих, становится достойным соединения [с Богом], превышающего мышление и ведение; пророчество же есть введение других в это таинство (περὶ ταύτην μυσταγωγίαν). Ведь молитва соединяет молящегося с Богом, а пророчество ради Бога убеждает пророчествующего делиться с людьми полученными благами». — 85.

²⁴ *Схолия* (Эр.): «Тот, кто постигает умом Бога Слово, не мыслит больше ни о чем из того, что может быть достигнуто умом; не рассуждает он и ни о чем из того, что доступно рассуждению, то есть что может быть доступно мнению; и не совершает он ничего из того, что приходит [в область] рождения и тления, и что называется творением в собственном смысле слова, — но он считает, что [подлинную] цену имеет только Слово [Божие]». — 85.

²⁵ Κατὰ κεφαλῆς ἔχων; в данном случае нам представляется точным перевод Эриугены: velatum caput habens. — 85.

²⁶ На стадии мистического богословия умозрение теряет всякую «образность», ибо оно вступает в область «безвидного» и «неописуемого». — 85.

²⁷ Ἀνοστιάτως («безглазо», «закрыв очи»); это слово встречается и у Дионисия Ареопагита. См.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 147. — 86.

²⁸ *Схолия*: «По его словам, когда мы высказываем положительные суждения о Божественном, мы мыслим Его вместе с сущими, но [только] как творческую Причину их. Когда же мы высказываем совершенно отрицательные суждения о Нем, соотнося с сущими, то не мыслим Его вместе с ними, потому что, сказать по правде, Божественное не имеет никакой связи с сущими, благодаря которой нам присуще соотносить мысль с обоими членами этой связи. Итак, хороший богослов высказывает суждение истинного ведения о Боге в смысле предельного неведения, поскольку [Божественное] совершенно недоступно мысли». — 86.

²⁹ *Схолия* (Эр.): «Он говорит, что отрицательные суждения, [высказываемые о Боге в силу Его] превосходства, несут в себе мало положительного (tantillam positionem). Ведь они могут только показать путем отрицания, что Бог есть нечто иное по сравнению с теми [сущими], которые доступны восприятию умом и разумом, или о которых можно что-либо сказать». — 86.

³⁰ Τὴν θεῖαν θέσιν; «апофатика» содержит в себе элемент «катафатика», и наоборот. Оба эти элемента христианского богословия находятся в тесном диалектическом единстве. — 86.

³¹ Τῶν ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων; вероятно, здесь подразумевается то, что служит и способствует духовному деланию, и то, что, наоборот, препятствует ему. — 86.

³² Ἐν τῇ φοβερᾷ ἡμέρᾳ τῆς διαγνώσεως (букв. «в страшный день различения»). Блаж Феодорит также называет Судный день «днем различения». См.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 345. — 86.

³³ Здесь у преп. Максима высказывается известная мысль, что голос совести в нас есть глас Божий. Наречие τροπικῶς можно перевести и как «символически», «духовно»; то есть субъективно-психологические «рассуждения (λογισμοὺς) по совести» человека неразрывно связаны с объективным духовным миром и являются частью и проявлением его. — 87.

Вопрос XXVI

¹ Ἀλληγορεῖται; согласно С. Л. Епифановичу, для преп. Максима аллегория не есть «простая гимнастика мысли, а полножизненная струя богатого идеалистического духа, жизнь сердца в Боге» (Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, с. 114). Следует отметить, что если в классической античности понятие «аллегория» означало связь между буквальным смыслом какого-либо слова и возможными метафорическими смыслами этого же слова, то в христианской письменности данное понятие приобрело иное значение. Здесь «аллегория» означала связь между историческим (буквальным) смыслом какого-нибудь события и возможными более глубокими (духовными) смыслами того же события. Поэтому содержанием христианской «аллегории» часто была реальность будущего, и она имела догматический смысл. Папа Григорий Великий, например, говорил, что «аллегория созидает веру». Вместе с терминами ἀναγωγή и τροπολογία понятие «аллегория» часто обозначало духовный смысл Священного Писания (Ориген, Дидим Слепец, св. Григорий Нисский, блаж. Иероним Стридонский). См.: Tighele J. H. Didyme l'Aveugle et l'exégèse allegorique. Nijmegen, 1977, p. 22-28. — 88.

² Схолия: «Он говорит о том, каким образом диавол есть враг и мститель Божий» У Эриугены этой схолии придана вопросительная форма. — 88.

³ Схолия (Эр.). «Душа, соблазненная диаволом, не ведая, либо отстраняя [от себя] посредством искушения божественное увещание, то есть наказание, из этого увещания творит причину безбожия. Она покидает Бога и прибегает к диаволу, считая врага освободителем» — 88.

⁴ Схолия: «Он говорит, что мука очищает душу, изъеденную ржавчиной грязи наслаждения, и полностью освобождает ее от связи с материальными [вещами], научая ее относительно наказания, которое вытекает из любви к ним. По этой причине Бог попускает диаволу мучить людей страданиями по справедливому суду». — Следует отметить, что слово πόνος в греческом языке имеет значение и «мучения,

боли, скорби» и «труда, усилия». Именно в последнем смысле переводит Эриугена (*labor*). — 89.

⁵ *Схолия* (Эр.): «Он говорит, что ничто не карается сильнее корыстолюбия, поскольку оно высоко чтит обладание [вещами] преходящими и наслаждение одним только чувством». — 89.

⁶ Γνώμη; см. прим. 5 к вопросу II и прим. 11 к вопросу XXI; Эриугена переводит «*sententiam*» — термином столь же многозначным, как и указанное греческое понятие (не только «решение, воля, намерение», но и «мнение, образ мыслей» и т. д.). — 89.

⁷ ...ἦθη μὲν ἀρετῶν τῷ φαινόμενῳ τρέφῃ σκιαγραφοῦντες. Глагол σκιαγραφέω обозначает буквально создание приблизительного наброска, предварительного эскиза, но в переносном смысле употребляется для обозначения создания видимости, иллюзии чего-либо. — 89.

⁸ *Схолия*: «Он говорит, что страдающий из-за [своего] преступления против благодати Божией, если он познал смысл (λόγον) исцеляющего его Божиего Промысла, с благодарностью принимает несчастье, радуясь ему как тому, что воспитывает [его] и исправляет грех [его]. А нечувствительный к такому исцелению по справедливости отстраняется от дарованной благодати и предается смешению страстей, предоставленный на деле свершать то, к чему он имел внутреннюю склонность». — 90.

⁹ В этом месте преп. Максима звучат мотивы, похожие на известное уподобление человеческого земного бытия существованию узников, скованных на дне пещеры, которое проводит Платон в начале VII книги своего «Государства». Однако эти мотивы искусно включаются преп. Максимом в общую мелодию православного вероучения, не нарушая ее лада и гармонии. — 90.

¹⁰ Смирение, «образующееся вне тела», (τὴν ἐκτὸς περὶ τὸ σῶμα συνιστάμενῃν), согласно преп. Максиму, является как бы внешней оградой, оберегающей и тело, и душу от нападок лукавого. — 91.

¹¹ Βῆκηλος; в качестве существительного это слово означает евнуха-служителя; Эриугена переводит «глупый» (*stultus*). — 91.

¹² Преп. Максим имеет в виду Разона — противника Соломона, ставшего царем Сирии (см.: 3 Цар. 11:23-25). Он, согласно преп. Максиму, есть δεισιδαίμων καὶ διαλεκτικός νοῦς; первое прилагательное означает не только «суетный», но и «благочестивый, богобоязненный» (Эриугена: *religiosus*), — однако, судя по контексту, данное прилагательное обладает негативным значением. Второе прилагательное также следует понимать в отрицательном смысле: ум, «искусный в [пустых] словопрениях». Именно поэтому царь Сирийский и противостоит Соломону, трактуемому как «мир (εἰρήνη — покой) и мудрость», ибо мудрость чужда всякой суетливости изощренного в диалектической эквилибристике ума. *Схолия*: «Соломон обладал миром в силу [самого] имени; он имел мудрость по Божию дару, как плод молитвы». — 91.

¹³ ...ὁ φιλόκοσμος νοῦς καὶ φιλόζῳος; оба прилагательных также имеют негативные ассоциации, обозначая страстную привязанность к дольному, грешному миру. Подобное словоупотребление неоднократно

встречается в святоотеческой письменности. См. *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 1478-1479. — 91.

¹⁴ *Схолия*: «Навуходоносор здесь условно принимается как естественный закон, а сын его Валтасар — как навык в этом естественном законе». — 92.

¹⁵ *Схолия*: «Из молитвы, по его словам, явствует, что Навуходоносор и Валтасар здесь обозначают не диавола, а естественный закон и порожденный им навык. Ибо безусловно никто не будет просить за диавола, а поскольку пророческое слово не отвергает этой молитвы, то нельзя считать, что она приносилась Богу за диавола». — 92.

¹⁶ Так цитирует это место преп. Максим, заменяя выражение τὴν ἐξουσίαν τὴν οὐράνιον в переводе Феодотиона на τὴν βασιλείαν τὴν ἐπουράνιον. — 92.

¹⁷ В некоторых рукописях имеется пометка: «Другое рассмотрение росы небесной». — 93.

¹⁸ *Схолия (Эр.)*: «Он говорит, что если мы не можем сделать врожденный, то есть естественный, разум владыкой над страстями — а это есть первое [дело наше], — то следует другое: наша любовь, с [подобающими] благодарениями, к божественным научениям». — 93.

Вопрос XXVII

¹ Преп. Максим заменяет термин ὀβόνη (полотно) в Деян. 10:11 и 11:5 на близкое по значению понятие σινδών (тонкая ткань, кисея или муслин). — 95.

² *Схолия*: «Он говорит об изменении жизни, ангельском служении, добровольном отчуждении души от тела и возникновении божественного преобразования [человека] в Духе, [которые] возвещает таинство Нового Завета». — 95.

³ *Схолия*: «Он говорит, что слово ("логос") заповеди — это одно, а образ совершения (τοῦ γίνεσθαι) заповеди — другое. Великий Петр, восприняв заповедь проповеди среди языков, не ведал образ [осуществления] заповеди, относительно которого был научен через [пример] полотна, [то есть] что помимо телесных обычаев законов должно произойти призвание языков. Ибо Писание (ὁ λόγος) ведало о духовном образовании, [то есть] об удалении страстной привязанности к телу». — 95.

⁴ Вся эта фраза находит отклик в «Мистагогии»: «Для обладающих [духовным] зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно впечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих впечатлений» (*Максим Исповедник. Творения*, кн. 1, с. 159-160). — 96.

⁵ *Схолия*: «Кто не удовлетворяется внешними формами зримых вещей, [познаваемых] чувством, но умом взыскует логосы их как впечатления умопостигаемых [вещей] или созерцает логосы чувственных тварей — тот научается, что ничто из зримого не является нечистым. Ибо все было создано "хорошо весьма" (Быт. 1:31)». — 96.

⁶ *Σχημάτων γινούσ;* чувственные и зримые формы вещей, согласно преп. Максиму, являются как бы облачениями их логосов, то есть идей, смыслового содержания их. — 96.

⁷ Мир умопостигаемый, духовный, есть царство лада и гармонии. Там отсутствует всякая «антипатия», и гегелевский закон борьбы противоположностей неприменим к нему. С ним мы сталкиваемся лишь на уровне мира феноменального, чувственного. Но и здесь он противоречит сущностной идее этого мира, носителями которой являются логосы. Потому-то вся тварь и не является нечистой, ибо она — творение Божие и блага по сущности своей. Однако «сама по себе (без λόγοι) вся чувственная являемость мира составляет одно небытие, μὴ ὄν. Настоящая истина заключается в умопостигаемых λόγοι, чуждых всякого противоборства и тления и представляющая поэтому истинное бытие» (Епифанович С. Л. Указ. соч., с. 53). — 96.

⁸ Καὶ αὐτὸς κρατοῦμενος; в «Пастыре Ермы» говорится: «Мир удерживается четырьмя элементами» (ὁ κόσμος διὰ τεσσάρων στοιχείων κρατεῖται) (*Hermas. Le Pasteur. Ed. par R. Joly (Sources chrétiennes, № 53). Paris, 1958, p. 130-132*). Вероятно, преп. Максим выражает здесь ту же самую мысль. — 96.

⁹ *Схолия*: «Один, говорит он, не изменяется одновременно с движением чувственных [вещей], практикуя подлинное делание добродетелей; другой не запечатлевает [свой] ум внешними формами этих [чувственных вещей], получая истинное мнение о сущих; третий, как наилучший богослов, быстро пробегает мыслью по самой сущности сущих и после нее неведомым образом прилепляется к Единице. Итак, третий, принеся в самом себе в жертву тварь зримых [вещей], становится достойным чина совершенных». Преп. Максим толкует трижды раздавшийся ко св. Петру голос (Деян. 10:13-16) как научение в трех основных частях христианского любомудрия. Схолиаст расчленяет эти части, соотнося их с отдельными людьми. Впрочем, подобное членение производит ниже и сам преп. Максим. — 97.

¹⁰ Κατασκοπή; Эриугена переводит *speculatio* (созерцание, умозрение). — 98.

¹¹ См.: Быт. 30:18; но преп. Максим добавляет к цитате слово κάματος («тяжелый труд, усилие, мучение, плод тяжелого труда»). — 98.

¹² *Схолия*: «По его словам, "Иоппия" есть навык в добродетели, оберегающий от пагубы близлежащих чувственных [вещей]; а "Сион" — умозрительный навык, бдительно стерегущий вместилище умопостигаемых даров». — 98.

¹³ Κατὰ τὴν ὄρασιν τῆς εἰρήνης; речь идет о страже, с высоты башни бдительно охраняющем покой — 98.

¹⁴ Ἰστορικῶς; то есть согласно буквальному толкованию. — 98.

¹⁵ τὸ ἡγεμονικόν; стоический термин, обозначающий ум как владычаствующее начало души. — 98.

¹⁶ Духовные логосы принадлежат миру умопостигаемому и, видимо, составляют только часть его. — 99.

Вопрос XXVIII

¹ Преп. Максим опускает в этой цитате «там» и слово «язык» употребляет во множественном числе. — 100.

² Фраза κατὰ τὴν ἐκάστης φωνῆς ἐπινόειαν θεωρούμενος достаточно трудна для перевода. Глагол θεωρέω у ряда христианских авторов (Ориген, Евсевий Кесарийский, св. Иоанн Златоуст) используется для обозначения аллегорического толкования, постижения скрытого смысла Священного Писания (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 647.). — 100.

³ В данном случае мы воздержались от какой-либо расшифровки понятия λόγος (Эриугена переводит его, как обычно, термином ratio). — 100.

⁴ *Схолия*: «Он говорит, что Бог является каждому [человеку] сообразно с имеющимся у него представлением (δόξαν) о Боге. Тем, кто в [духовном] порыве преодолел материальность бытия (τὴν ὑλικὴν σύνθεσιν) и привел в равновесие друг с другом силы души в соответствии с единым и тем же самым приснодвижением окрест Бога, Он обнаруживается и как Единица, и как Троица, дабы одновременно и показать Собственное бытие (ὑπαρξιν), и таинственно наставить относительно образа этого бытия. А тем, чьи устремления не выходят за пределы материального бытия и кто стяжал [лишь] несвязанные друг с другом силы души, Он является не таковым, каков Он есть, но каковы они сами суть, показывая, что они схватили обоими руками лишь материальную двоицу (τῆς ὑλικῆς δυάδος), в соответствии с которой образовался телесный мир, состоящий из материи и вида». — Последняя фраза является несомненным отголоском идей, развиваемых в позднем платонизме и неопифагореизме и восходящих к «неписанному учению» Платона, где «единица» и «двоица» (=материи) признаются за первоосновы бытия (см.: *Dillon J. The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220. L., 1977, p. 1-5, 12, etc.*). Естественно, что христианское мирозерцание усваивает лишь внешнюю форму этих идей, но здесь происходит кардинальная трансформация их сущностного содержания, ибо материя («двоица»), являясь тварной, не может быть считаема здесь за первопринцип бытия. — 100.

⁵ Понятия αὐτόλογος и αὐτοφουλὴ обозначают Бога как абсолютное Слово (Разум) и как абсолютную Волю (Совет). Характерно, что в патристической литературе первый термин обычно применяется в отношении Христа как второй Ипостаси Святой Троицы (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 271). Преп. Максим, как явствует из контекста,

не склонен в данном случае к подобному словоупотреблению, отличаюсь здесь, например, от Оригена, ибо обозначает данными терминами первую Ипостась Святой Троицы. — 101.

⁶ *Схолия*: «По его словам, называющий различие свойств в Боге естественным, а не ипостасным, является многобожником, а не благочестивым [человеком], ибо утверждает, что Божество допускает [относительно Себя] исчисление свойств сущностей, а не Ипостасей». — 101.

⁷ Под τοῖς τῷ πνεύμα φιλούσιν преп. Максим, скорее всего, понимает авторов Священного Писания, а совсем не тех, кто «вводит ложь многобожия». — 102.

⁸ Ἡ τῶν ὄντων ὑπόστασις; Эриугена переводит: «субстанция сущих» («eorum que sunt substantia»). — 102.

Вопрос XXIX

¹ Эти дары Святого Духа перечисляются попарно: «дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия». Седьмым числится страх Господень, но «можно думать, что пророк со своей стороны ставил страх Божий в основании других дарований как бы *фундамент* благочестия» (Толковая Библия, т. 5. Спб., 1908, с. 300). — 103.

² *Схолия*: «Действующий различным образом, Он пребывает целиком в каждом из испытывающих Его действие и в то же время не разделяется во всех. Ибо, по его словам, несмешанно и нераздельно пребывая во всех и в каждом, действующий Святой Дух проявляется [в них] соответственно единой и той же самой силе, потому что Он наполняет все сущие. Ведь Бог, будучи превышесущным, является непостижимым для всех сущих». — 103.

³ Следует заметить, что вопрос о семи «энергиях» Святого Духа вновь возник во время исихастских споров. Иоанн Кантакузин (в монашестве Иоасаф), защитник учения св. Григория Паламы, написал специальный трактат (правда, пока еще не изданный) о нетварном характере этих «энергий». Указание на сей счет см.: *Iohannis Cantacuzeni. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino Epistulis septem tradita. Nunc primum editae curantibus E. Voordeckers et F. Tinnefeld (Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 16). Turnhout, 1987, p. XII.* — 103.

⁴ *Схолия*: «Он говорит, что всякий навык в заповеди, производимый Духом, есть дар». — 103.

⁵ *Схолия*: «Он говорит, что возлюбивший Бога от всего сердца, души и силы является большим по сравнению с возлюбившим ближнего. Ведь неразумно, чтобы худшее учреждало законы для лучшего, но, скорее, меньшее должно руководиться большим. Поэтому и божественный Апостол по справедливости и не согласился, чтобы апостольское

достоинство и чин управлялись теми степенями, над которыми они начальствуют, дабы не расторглась гармония всех сущих и особенно лад божественных [вещей]». — В данной схолии наличествует скрытая цитата фрагмента Горгия (Diehls—Kranz, fragm. 11), одного из софистов V в. до Р. Х. — 104.

⁶Здесь преп. Максим употребляет не термин ἀγάπη, а понятие πόθος, означающее томительное влечение, предельную напряженность любви. Для обозначения духовной любви это понятие использовали многие христианские авторы, в том числе Климент Александрийский и св. Иоанн Мосх (см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1107). Преп. Симеон Новый Богослов, развивая свое учение об «экстазе», также часто говорит о «любовном стремлении» (πόθος) к единению с Богом. См.: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980, с. 303. — 104.

⁷В тексте лакуна, затрудняющая понимание его. Особо сложным представляется перевод фразы ὑπὲρ τοῦ λόγου. Ясно, что преп. Максим опять проводит обычное для него различие «логоса» и «тропоса». Пророчествующие св. Павлу раскрыли лишь образ бытия («тропос») грядущего страдания, но ὑπὲρ τοῦ λόγου предполагает несколько толкований: 1) страдание произойдет ради Слова [Божиего], 2) «способ» его как бы заменит «смысл» («логос») этого мучения или 3) будет превышать данный «смысл». Из этих возможных толкований мы избрали последнее: ученики св. Павла, предостерегая его, вероятно считали, что будущие страдания не имеют raison d'être, они зрили в своем пророческом видении лишь внешнюю сторону их («тропос»). — 104.

⁸Схолия: «Средним он называет те виды искушений, которые прорзели через Дух пророчествующие святому Павлу относительно испытания за истину, [ожидающего его]. Но он не обратил внимания на них, поспешая соединиться с Христом по ипостаси зримых благ, после того, как прошел уже посредством веры [все] сущие». — 104.

⁹τῆς ἐκκλησίας βασιλείας. В это выражение преп. Максим вкладывает широкий смысл «церковного благочиния», в частности представление о превосходстве «апостольской степени (чина)» над «пророческой». — 104.

Вопрос XXX

¹Схолия: «Крещение Господне, по его словам, есть полное умерщвление нашего произволения по отношению к чувственному миру, а чаща — наше отречение и от самой здешней жизни ради истины». — 105.

²Хотя эти искушения и «добровольны», но они παρὰ προαίρεσιν, то есть не бывают результатом нашего сознательного выбора, а возникают ἐκ περιστάσεως. — 105.

³Схолия: «Он говорит, что истина есть божественное ведение, а добродетель — подвиги, которым предаются за это ведение принадле-

жащие ему. И кто ради ведения терпит труды добродетелей, тот не тщеславится, зная, что истина по природе [своей] не ограничивается [этими] трудами, ибо первое по природе не описуется вторичным. Тот же, кто ревностно предается ведению из-за подвигов ради него, естественно, тщеславен, поскольку он считает, что [победитель] увенчивается венками до тяжких усилий в поте лица своего, и не видит, что труды ради венков, а не венки ради трудов. Ведь всякий путь познания (μέθοδος) по природе своей остается в пренебрежении у имеющего обыкновение класть конец тому, к чему еще надо усиленно стремиться, или у считающего, что он положил такой конец». — 105.

⁴ Согласно преп. Максиму, в иерархии ценностей «добродетель» занимает более низшее место, чем «истина» («ведение», «гносис»), так же как «деятельное любомудрие» является подготовительной стадией к «естественному созерцанию». Но в то же время *vita practica* и *vita contemplativa* тесно взаимосвязаны и неотделимы друг от друга. Поэтому первая в учении преп. Максима приобретает куда большее значение, чем у Евагрия Понтийского. Как первая ступень трехчастной схемы духовного преуспевания, завершающегося «мистическим богословием», *vita practica* является решающей и определяющей для двух последующих ступеней. См.: *Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus Confessor. Lund, 1965, p. 352-363. — 105*

Вопрос XXXI

¹ Τυπικῶς ἄλλ' οὐκ ἀληθῶς; здесь преп. Максима можно сравнить со св. Мелитоном Сардийским, который говорит: «Ибо и спасение Господне, и истина были предызображены (προετυπώθη) в народе [израильском], а догматы Евангелия были предвозглашены законом. Ведь народ [сей] был как бы предызображением эскиза (τύπος προκεντέματος), а закон был словно буквой притчи; но Евангелие есть объяснение и исполнение закона, а Церковь — вместилище истины. Предызображение (τύπος) было ценным до истины, а притча достойной удивления до толкования. И так оно и есть: народ [израильский] был ценен до того, как воздвиглась Церковь, а закон вызывал удивление до тех пор, пока не просиял свет Евангелия. Но когда воздвиглась Церковь и предстало Евангелие, то предызображение истощилось, передав [свою] силу истине, а закон исполнился, передав [свою] силу Евангелию» (*Meliton de Sardes. Sur la Pâque, p. 80-82*). — 106.

² Πάσης τῆς μυσταγωγουμένης τῶν προνοουμένων παιδαγωγίας. Эриугена переводит: «неизреченный совет о воспитании опекаемых во всяком таинственном учении» («*omnis mystice doctrine provisorum pedagogie ineffabile concilium*»). — 106.

³ Схолия (Эр.): «Он говорит, что [этот ум] недостойн был стать храмом Божиим вследствие телесной материальности и плотскости ду-

ши. Ведь таковы суть дебелие символы, несхожие с Богом, а поэтому следует возводить храм Ему из [вещей], естественно подобающих и подобных себе» — 106.

⁴ *Схолия*: «По его словам, и пекущийся только об одном внешнем виде (μορφήν) ведения, который есть просто слово (ψιλὸς λόγος), и пекущийся [только об одном] образе (εἰκόνα) добродетели, который есть просто привычка (ψιλὸν ἥθος), являются иудеями и чванятся [только] образами (τύποις) истины». — 106.

Вопрос XXXII

¹ Так цитирует преп. Максим это место Священного Писания. — 107.

² В переводе фразы ταῖς κατὰ νοῦν ἐφόδοις (букв. «средствами или методами ума») мы следуем за Эриугеной (secundum intellectum contemplationibus). — 107.

³ *Схолия*: «Он говорит, что кто зрит дух Писания без [Его] образов и логосы твари без [их] внешних ликов одним только умом, свободным от действий чувства, тот обретает Бога, пребывающего в духе Писания как Причина Благодати, в логосах сущих [вещей] — как Причина Силы, а в нем самом — как Причина Мудрости. Ибо логосы, которые произошли из Сущего, повествуют о силе Творца и о духе Писания; они открыто провозглашают Премудрость Создателя, возводят заблудившихся к обожению, возвещают о Благодати Начертавшего [Писание] и о нашей умозрительной способности, непространственным образом вмещающей в себя логосы созданных [вещей]». — 107.

Вопрос XXXIII

¹ *Схолия*: «Он называет безвидным Царством [Божиим] простую веру, не обладающую божественным подобием, [проистекающим] из добродетелей; а [просто] Царством [Божиим] он называет веру, через дела стяжавшую божественный лик благодати». — 108.

² *Схолия*: «Он говорит, что вера есть недоказуемое ведение. Если же ведение недоказуемо, то вера есть превышеестественная связь, посредством которой мы неведомым и недоказуемым образом соединяемся с Богом в премысленном единении». — 108.

³ *Схолия*: «Ум, воспринимающий непосредственное единение с Богом, обладает силой, полностью предающейся, в соответствии с естеством, тому, чтобы мыслить и быть мыслимой. И когда он расторгает ее, мысля что-нибудь из того, что после Бога, то впадает в сомнение, отсекая премысленное соединение, благодаря которому он до сих пор

был сочетаем с Богом превыше естества и, по причастию став богом, передвигал, словно гору, закон своей природы». — 108.

⁴ *Схолия*: «Он говорит, что под "все возможно верующему" надо понимать еще и то, что отчуждает ум от мира и плоти. Ибо это находится в пределах возможного для верующего, [пребывающего] близ Бога». — 109.

Вопрос XXXIV

¹ Преп. Максим опускает в этой фразе «в молитве». — 110.

Вопрос XXXV

¹ Преп. Максим имеет в виду Притч 9:1-2. Он органично сочетает «типологическое» толкование (указанное повествование является «образом» или «типом» Евхаристии) с толкованием «анагогическим» (сама Евхаристия возводит человека к постижению логосов всего бытия). Следует отметить, что в данном случае преп. Максим склоняется к «евхаристическому символизму», характерному для Дионисия Ареопагита, который позднее преодолевается в Православии, особенно начиная с эпохи иконоборческих споров. См.: *Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantin. L'histoire et la doctrine. P., 1975, p. 267-274. — 112.*

² *Схолия*: «Неизреченное богословие есть совершенное неведение вследствие преизбытка, которое столь же многое не ведает, сколь многое оно познало из того, что познаётся естественным образом». — 112.

³ Таким образом, согласно преп. Максиму, логосы, относящиеся к Божеству (τοὺς περὶ θεότητος λόγους), являются конечной основой, как бы: «скелетом» всего бытия. Их следует отличать от логосов уопостижаемых вещей и логосов вещей чувственных и, вероятно, должно понимать как «мысли Бога», предсуществующие бытию. — 113.

⁴ Выделяя еще логосы Суда и Промысла (τοὺς περὶ κρίσεως καὶ προνοίας λόγους), преп. Максим обозначает их как преимущественно эсхатологические реалии, на что указывает употребление будущего времени (βρωθησομένων καὶ ποθησομένων). Впрочем, это не исключает возможности (и даже предполагает ее), что данные логосы определяют и бытие настоящего мира. — 113

⁵ В данном случае преп. Максим употребляет термин «апокатастасис», соединяя его с понятием ἐλάνωδος («восхождение»). Здесь не следует видеть следов оригеновской концепции «всеобщего апокатастасиса», метафизической основой которого служил тезис: «только добро существует в собственном смысле». Согласно этой теории, в будущем

злые духи снова возвратятся в доброе состояние и даже диавол восстанет в своем первоначальном виде. Понятие «апокатастасис» использовал и св. Григорий Нисский, который считал, что воскресение будет напоминать первоначальное райское состояние. «Однако было бы несправедливо думать, что под "восстановлением" грешного человечества в первобытное состояние нужно представлять уже нечто законченное или, другими словами, полное возвращение как в отношении тела, так и души всего человечества к первобытному невинному состоянию». Согласно св. Григорию Нисскому, телесная природа всех людей действительно достигнет своей первобытной красоты, но в отношении души люди будут различаться (см.: *Оксиюк М. Ф.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914, с. 184-193, 401-403). В ряде своих моментов теория «апокатастасиса» св. Григория Нисского сближалась с оригеновской (см.: *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887, с. 617-622). Что касается преп. Максима, то он придерживался концепции «умеренного апокатастасиса» и в таком духе трактовал учение св. Григория Нисского. Согласно преп. Максиму, св. Григорий «признавал только физическое восстановление духовных сил человека, извращенных страстями, очищение их чрез исправительные мучения, и вместе с тем забвение зла и теоретическое признание добра, хотя и без участия в блаженстве» (см. рецензию С. Л. Епифановича на указанную книгу М. Ф. Оксиюка: Отдельный оттиск из Трудов Киевской Духовной Академии, 1915, с. 21-23). — 113.

⁸ *Схолия*: «Кровь он понимает как обожение, которое будет жизнью тех, кто удостоится его. Ибо кровь есть символ жизни». — 113.

Вопрос XXXVI

¹ Ἐν σκίῳ; понятие «тьма» (или «сень») уже в Новом Завете (Евр. 8:5, 10:1) обозначает ветхозаветное служение и подчеркивает его неполноту по сравнению с истиной учения Христова. — 114.

² Говоря о самих являемых предписаниях образных символов (αὐτὰ τὰ φαίνόμενα τῶν τυπικῶν συμβόλων διατάγμα), преп. Максим, вероятно, подразумевает, что предписания закона Моисея относятся к разряду ветхозаветных «типов» («прообразов»), которые реализовались и обрели свой истинный смысл в Новом Завете. — 114.

³ *Схолия*: «Являемыми [заповедями] добродетелей он называет нравственное воспитание». — 114.

⁴ *Схолия*: «Согласно [этому] рассмотрению, он понимает кровь как ведение, поскольку оно питает тело добродетелей». — 114.

⁵ Преп. Максим, вероятно, подразумевает повествование в Быт. 1:26. — 115

⁶ Эриугена переводит φιλοθεωτάτοις как «любителей созерцаний» («contemplationum amatoribus»). — 115.

Вопрос XXXVII

¹ Термин *χρῶς*, который в «Деяниях» переводится просто как «тело», в прямом смысле слова означает «поверхность тела, кожу». — 116.

² *Схолия*: «Он говорит, что вера нуждающихся в исцелении вызывала силу Духа во святых, дабы через веру стала явной до сих пор сокрытая сила, а тайная вера стала видимой для всех. Ибо истинному образу исцелений лишь тогда присуще обнаруживаться, когда приводимая в действие Духом сила исцеляющих полностью совпадает с верой исцеляемых». — 116.

³ *Схолия*: «Он говорит, что тот, кто усилием собственной воли становится чистым от тления, возникшего в результате греха, губит тление того, чему присуще тлеть. Ибо нетленности произволения присуще сдерживать тление естества, поскольку по Промыслу [Божиему] и через благодать Духа, которая [содержится] в этой нетленности, она не позволяет противоположным качествам господствовать над ней». — 116.

⁴ *Схолия*: «Он говорит, что поскольку логос естества и логос благодати не один и тот же, то и не вызывает недоумения [то обстоятельство], как некоторые из святых иногда побеждают страсти, а иногда попадают под власть их, ибо мы знаем, что чудо [есть свойство] благодати, а страсть — [свойство] естества». — 116.

⁵ Фраза «как посредством собственных орудий» (*ὡς ἐν ὀργάνοις οἰκείοις*) предполагает, что святые суть «инструменты» или «орудия» благодати. Однако это не означает пассивности святых. Ибо, согласно учению святых отцов, «гармоническое сочетание божественного и человеческого с преобладанием первого, при свободном и активном подчинении второго, есть норма взаимоотношения божественной благодати и наших человеческих сил — в содеянии нашего спасения» (*Катанский А. Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. Спб., 1902, с. 13*). И согласно преп. Максиму, каждый подвижник «как бы представляет собою Христа, божественную сторону которого образует благодать таинств, а человеческую — подражание жизни Спасителя» (*Епифанович С. Л. Указ. соч., с. 111*). Поэтому термину «органон» в данном случае нельзя приписывать значение «пассивного орудия». Следует отметить, что данный термин использовался некоторыми античными философами также и в антропологическом контексте (тело — «органон души»). Он был усвоен ранними отцами и учителями Церкви, которые употребляли это понятие, помимо антропологии, и в христологии (человечество Христа как «органон» Логоса). Но и здесь оно, как правило, не имело оттенка «пассивного инструмента», а обозначало лишь владычествующее положение божественной природы в Богочеловеке Христе. См.: *Metzger W. Der Organogedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter. Münsterschzach, 1968 — 117.*

⁶ Фраза τῶν ἱστορουμένων τὰ νοούμενα μᾶλλον εὐφραίνει еще раз подчеркивает постоянное предпочтение, которое преп. Максим отдает духовному толкованию Священного Писания перед толкованием буквальным — 117.

⁷ *Схолия*. «Апостол был [запахом] живительным на жизнь, поскольку он своим примером приуготовляет верных к тому, чтобы посредством [духовного] делания устремляться к благоуханию добродетелей, или, как глашатай, направляет убеждаемых словом благодати от жизни чувственной к жизни духовной; запахом же смертоносным на смерть [он был] для тех, кто устремляется от смерти неверия, сообщая им ощущение ожидающего их суда. Или еще: запахом живительным на жизнь [он является] для тех, кто возводится от делания к созерцанию, а запахом смертоносным на смерть — для тех, кто от умерщвления земных членов посредством греховной лени переходит к восхваляемому [ими] омертвлению, [проистекающему из] страстных помыслов и мечтаний» — Перестановка в данной цитате у самого преп. Максима. — 117.

⁸ От духовного толкования Деян. 28 преп. Максим переходит к такому же толкованию 4 Цар. 13:20-21. — 118.

⁹ *Схолия*. «Он говорит, что помнящий об обращении святых через подражание отвергает от себя и мертвость страстей, принимая добродетельную жизнь» — 118

Вопрос XXXVIII

¹ Понятие αὐτοματισμός в святоотеческой литературе часто употреблось в отношении к учению эпикурейцев, отрицающих Божественный Промысел и считающих, что все произошло «само собой» См : *Lampe G. W. H. Op cit* , p. 271. — 119.

² В данном случае, вероятно, подразумевается Святой Дух, а не дух человеческий, хотя в тексте это слово пишется со строчной буквы — 120.

Вопрос XXXIX

¹ *Схолия*. «Он говорит о разуме, яростном и желательном началах [души]; ибо разумом мы взыскуем, желательным началом жаждем исковое благо, а началом яростным боремся [за него]». — 121.

² *Схолия*: «Он называет днями и силы души, как могущие вместить свет божественных заповедей, и три наиболее общих закона, как просвещающие души, которые вмещают [эти заповеди]. Ибо как Книга Бытия называет свет днем, глася: "И увидел Бог свет, что он хо-

рош; и назвал Бог свет днем" и опять говорит об озаренном воздухе: "И был вечер, и было утро: день один" (Быт. 1:4-5), так и он называет днями не только силы души, но и законы, просвещающие эти [силы души]. Ибо полное взаимопроникновение их друг в друга производит сложный день добродетелей, где нет разделения между божественным светом по Слову [Божиему] и созданными Им целиком силами. — 121.

³ Под сущностной и сущей Премудростью (τῆς οὐσιώδους καὶ ὡφειστώσεως σοφίας), судя по контексту, следует понимать Бога Слово, вторую Ипостась Святой Троицы. — 121.

⁴ *Схолия*: «Светильник сам по себе является одновременно и светом, Словом Божиим, как просвещающий естественные помыслы верных, как сжигающий противоестественные [помыслы], как рассеивающий мрак чувственной жизни у тех, кто устремляется через [исполнение] заповедей к жизни чаемой, и как карающий жаром суда тех, кто по воле и вследствие любострастия плоти упорно держится этой мрачной ночи [здешней] жизни». — 121.

⁵ *Схолия*: «Он говорит, что закон, постигаемый умом с помощью символов, есть светильник, губящий порочность страстей посредством делания; а [закон], постигаемый без символов, есть свет, возводящий посредством созерцания к божественному средству в благодати тех, кем он руководит». — 121.

⁶ Выражение τῇ παρουσίᾳ τοῦ θεοῦ λόγου можно перевести и как «благодаря присутствию Бога Слова». Само слово «парусия» может означать и пришествие (adventus), но только в переносном смысле. «Собственное значение слова, — от παρὰ — предлога, указывающего на близость, и εἰμι — есмь, — есть присутствие, и притом близкое, личное явление. По употреблению у ап. Павла, когда он говорит о Христе, слово это означает вообще второе Его пришествие. Нигде в новом завете оно не употреблено о воплощении Христа, даже во 2 Петр. 1:16» (Толковая Библия, т. 8. СПб., 1911, с. 365). Однако в последующей патристической лексике данное понятие употребляется и для обозначения Воплощения (см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1044). Преп. Максим в конкретном случае под παρουσία явно не подразумевает второе Пришествие Господа. Но значения «Пришествия» в смысле Воплощения и «присутствия» у него в указанном предложении, скорее всего, неразрывно связаны друг с другом. — 122.

⁷ *Схолия*: «По его словам, кто через отвержение противоестественных страстей прежде не возвратился к самому себе, тот не сможет и возвратиться к своей Причине, то есть к Богу, через стяжание в благодати превышеестественных благ. Ибо кто сочетается в мысли с Богом, тот должен отделиться от созданных [тварей]». — 122.

⁸ *Схолия*: «Делом писанного закона, как он говорит, является избавление от страстей; [делом] естественного [закона] — равноправие по равночестию для всех людей; [делом] духовного закона — совершенство по Богу и уподобление [Ему], насколько то возможно человеку». — 122.

⁹ Преп. Максим явно отсылает читателей к своему другому сочинению — «Ambigua». — 122.

Вопрос XL

¹ *Схолия*: «Способностью он называет сущностным образом посеянное в естестве движение к осуществлению добродетелей, которое произволительно (*γυναικῶς*) обнаруживается при использовании (*κατὰ τὴν χρῆσιν*) соответственно воле стяжавшего». — 123.

² *Схолия*: «Слово Божие, ставшее человеком, вновь наполнило ведением [человеческое] естество, истощившее дарованное [ему] ведение, и, укрепив для непреложности, обожило [его] не по природе, а по качеству, полностью запечатлев Своим Духом и смешав, словно воду, с присущим вину качеством для [придания ему] силы». — 123.

³ *Схолия*: «Добрым вином он называет логос естества, побуждающий [человека] к обожению, пить которое раньше не позволило Адаму преступление [заповеди]; Христос (*αὐτός*) как Бог истощив Себя по человеколюбию [Своему], затем через Воплощение с помощью благодати сделал [этот логос] пригодным для питья так, как ведает Он один. Ибо Он есть и Промысел, как связь всех [сущих], и Слово Промысла, как Путь исцеления тех, о которых Он промышляет, и Промыслитель, как Удерживающий всех в логосах собственного бытия». — 123.

⁴ Символика чисел вообще играла значительную роль в мирозерцании преп. Максима и с трудом поддается адекватной расшифровке. Возможно, мы имеем здесь дело с пифагорейской традицией, усвоенной и трансформированной святоотеческой мыслью. Но в древнем пифагорействе самым совершенным числом была четверица, которая «есть источник всякой телесности, ее образующее число. Она же есть число истинной *правды* и всестороннего равенства; она измеряет пространство и части света. Вся тайна числа заключена в ней, и Пифагор, по преданию, называл себя провозвестником, "иерофантом четверицы", которой клялись и позднейшие пифагорейцы как величайшей святыней». Что касается шестерицы, то в пифагорействе она, в отличие от пятерицы, соединяющей противоположности четного и нечетного лишь внешним образом, примиряет вражду этих противоположностей. Поэтому «сила *пятерицы* определяет собою внешние материальные свойства физического тела; шестерица — его внутреннее существо, его жизнь; она есть одушевляющая сила тел, число роста и размножения тварей» (*Трубецкой С. Н.* *Метафизика в древней Греции.* М., 1910, с. 186-187) Фразу преп. Максима о шестерице (*ἔστι τελεióτατος καὶ ἐκ τῶν ἰδίων συνιστάμενος μερῶν*), вероятно, следует понимать в том смысле, что $1+2+3=6$ и $1 \times 2 \times 3=6$. — 123.

⁵ В данном случае преп. Максим использует известные понятия перипатетической философии: формы и материи (*ἐξ ὕλης καὶ εἶδους*) субстанции и акциденции (*ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότος*); характерно, что первая пара понятий применяется к «телесным природам», а вторая — к «существам (или сущностям) умопостигаемым». — 124.

⁶ *Схолия*: «Он говорит, что сила ума по природе [своей] является вмещающей ведение [вещей] телесных и нетелесных, но она по одной

только благодати воспринимает отражения (ἐμφάσεις) Святой Троицы, потому что [здесь] она есть только верующая и не дерзает на исследование соответственно сущности». — 124.

⁷ *Схолия*: «Потому что общая сила естества разделяется на шесть способов и осуществлений [добродетелей], а всеобщая любовь — на шесть видов добродетелей. Ибо [Господь], телесным или духовным образом смягчая голод, жажду, наготу, обитание на чужбине, немощь и заточение тех, кто был застигнут ими, преисполнил [их] любовью к Богу и к ближнему, состоящей из шести добродетелей, как созданной одним только Богом, сохранив [тем самым высокое] устремление души». — 124.

⁸ Преп. Максим использует термины *μύστις* и *μυσταγωγός*, восходящие еще к античной древности. Усвоенные христианским богословием, они приобрели ряд новых смысловых оттенков. Что касается первого понятия, то оно, помимо своего прямого значения («посвященный»), прилагалось еще к человеку, которому открыта духовная истина, и вообще к человеку как существу духовному; к Адаму до его грехопадения и т. д. У Климента Александрийского, Дидима Слепца, Палладия и Дионисия Ареопагита *μύστις* обозначает также человека, обладающего полнотой ведения, и прилагается к тем людям, которые толкуют внутренний, духовный смысл Священного Писания; именно данное значение и воспринимает здесь преп. Максим. Понятие же *μυσταγωγός* в христианской письменности имело значения «духовного учителя» и «толкователя таинства». См.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 891, 893. — 124.

⁹ Перевод вольный; в тексте: *εἴτερ πάντως τῷ τῆς ἀναγωγῆς κατὰ τοῦν ἡδέται τρόπῳ* (досл. «если только, конечно, он радуется способу восхождения согласно уму»). — 124.

¹⁰ *Γενικωτάτην* — букв. «самой родовой»; Эриугена переводит *generalissimam*. Тема любви — одна из ведущих тем в творчестве преп. Максима и составляет как бы центр его аскетического учения. Помимо «Глав о любви» и «Послания к Иоанну Кубикулярию о любви», данная тема постоянно звучит и в других творениях святого отца. См.: *Dalmais I. Saint Maxime le Confesseur. Docteur de la Charité // La Vie Spirituelle*, 1948, t. 2, p. 296. — 124.

¹¹ *Схолия*: «Причиной разума он называет Бога; и человек воспринял силу разума, чтобы взыскивать Его». — 124.

¹² *Схолия*: «Существо любви разделяется на эти [виды], в которых оно и присутствует (ἐν οἷς καὶ συνίσταται)». — Выражение *λόγος τῆς ἀγάπης* («смысл, суть, идея» добродетели) заменяется в схолии на расплывчатое *τὸ τῆς ἀγάπης χρῆμα* («вещь, предмет, дело» добродетели; в нашем переводе — «существо»). Эриугена переводит эту схолию так: «Таковы суть виды любви, на которые она разделяется и в которых она состоит (consistit)». — 124.

¹³ *Τὸ τῆς γνῶμης μοναδικῶ*; о понятии *γνῶμη* у преп. Максима см. прим. 5 к вопросу II и прим. 11 к вопросу XXI. — *Схолия*: «Он говорит, что тот, кто благодаря волевому усилию по добродетели становится равным со всеми, являет в самом себе нелюбимого Бога, как

творящего единое естество всех в соответствии с одним и тем же логосом, так и учреждающего в качестве закона, [обязательного] для всех, единое движение воли, благодаря которому логосу естества, внешне кажущемуся рассеянным, присуще собираться воедино». — В данной схолии подчеркивается единство естества человеческого, которое восходит к Самому Богу — Творцу этого естества. Святые отцы проводили параллель между единосущным единством Лиц Святой Троицы и единством человеческого естества, обновленного Иисусом Христом и осуществляющегося в Церкви. Без такого единства невозможно и обожение (см.: *Троицкий В.* Триединство Божества и единство человечества // Отдельный оттиск из «Голоса Церкви», 1912, № 10, с. 1-20). — 125.

¹⁴ Термин *πλάσις* здесь явно употребляется как синоним *φύσις*, обозначающая тварное человеческое естество. Эриугена переводит *facture*. — 125.

¹⁵ *Схолия*: «Умеренностью он называет состояние, избавляющее от противоестественных страстей, но еще не воспринимающее превышеестественные блага. Оно являет волю равноправной естеству, не имеющей ничего самопроизвольного и несходного с логосом естества, а потому признающей всех людей за единое, и обладающей законом естества, словно богоначертанной книгой». — 125.

¹⁶ Фразу *καὶ ἢ γενόμενῃ*, вероятно, следует соотносить с «наиглавнейшей силой», а не с «наиглавнейшей добродетелью». Эриугена переводит: «через которую создано» (*per quam facta est*). — 125.

¹⁷ *Схолия*: «Потому что мы имеем естественную способность различения (*κρίτηριον*) — закон, соответствующий естеству, научающий нас относительно того, что до [познания] Премудрости, которая есть во всех [сущих], мы должны устремляться к тайноводству Создателя всяческих». — 125.

¹⁸ Другими словами, преп. Максим утверждает здесь «катагогический» способ познания: от Причины — к следствиям. Но поскольку Логос есть начало (*ἀρχή*) и цель (*τέλος*) для мира, который существует через «причастие» божественным «логосам» или «энергиям» (см.: *Флоровский Г. В.* Византийские отцы V—VIII вв. Париж, 1931, с. 204), то данный «катагогический» метод не исключает, а предполагает метод «анагогический»: от следствий — к Причине (восхождение от «логосов» к Логосу). — 125.

¹⁹ У Эриугены: «Бог Слово». — 126.

²⁰ В одной из рукописей имеется заметка (также переведенная Эриугеной): «Кто [есть] Матерь Слова, согласно духовному толкованию, которая, прежде сотворенная, затем рождает сотворившего Ее Слово, воплотившегося в добродетелях?» — 126.

²¹ Слово *παρρησία* (Эриугена: «уверенность» — *fiduciam*) весьма часто использовалось отцами Церкви в значении «доверия, смелости, свободы приближения». Применяемое для обозначения отношения человека к Богу, оно указывало на состояние до грехопадения или на состояние души, достигшей высот духовного преуспеяния и т.д. — 126.

Вопрос XLI

¹ Κατὰ τὸν νόμον; имеются в виду человеческое естество и душа, живущие в ветхозаветном законе, хотя и пренебрегающие им. Эриуге-на переводит: «естество и душа, [существующие] через закон» («per legem natura et anima»). — 127.

² Схолия: «Колодезь Иаковлев есть Писание, вода — содержащееся в Писании ведение, глубина [колодца] — трудновыразимое утверждение (δυσδιεξίτητος θέσις) иносказаний Писаний, Ведро, [черпающее воду], есть научение Бога Слова, [достигаемое] посредством грамотности; его не имел Господь, будучи Само-Словом, дарующим ведение верным не посредством обучения и упражнения, но приносящим в дар достойным, посредством духовной благодати, неиссякающую и никогда не прекращающуюся мудрость. Ведь ведро, то есть научение, черпает лишь малую толику ведения, все же оно не может быть постигнуто никаким разумом. А ведение по благодати и без обучения обладает всей доступной людям мудростью, в своем многообразии обильно изливается для пользы [человеков]». — 128.

Вопрос XLII

¹ Фраза κύριος γενέσθαι μὲν ἁμαρτία на первый взгляд вызывает недоумение. Но далее идет ссылка на 2 Кор. 5:21, которая показывает, что преп. Фалассий, ставя этот вопрос, следует за св. Апостолом Павлом, говорящим, что Бог сделал за нас «грехом» Христа, «не знавшего греха» (русский перевод: «сделал для нас жертвою за грех» — неточен). Другими словами, Бог «возложил на Христа грехи всего мира и поступил с Ним как с действительным грешником» (Толковая Библия, т. 11. Пг, 1913, с. 153). — 129.

² Преп. Максим обозначает первый грех как ἐδιδάβλητος, поскольку он был результатом сознательного волевого акта первого человека. Второй грех, в противоположность первому, есть как бы «невинный» (ἀδιδάβλητος), поскольку он является неожиданным и непредвиденным следствием первого. Характерно, что в святоотеческой лексике прилагательное ἀδιδάβλητος (в смысле «безукоризненный») весьма часто применяется к человеческим страстям Христа (см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 32). Преп. Анастасий Синаит, полемизируя против монофелитов, использует это прилагательное несколько в ином контексте. Он различает в человеке «богозданную и богоданную волю нашей разумной души» и «плотскую, диавольскую и вещественную волю», возникшую в результате греха. «И святые отцы определяют плотскую волю как чуждую и неподобающую Христу, а плотское и страстное действие греха, [согласно отцам], не является естественным и богозданным и не есть непорочное и безупречное (ἄμωμον καὶ ἀδιδάβλητον) действие и во-

ля, [созданные] по образу и подобию Божию» (Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas. Edidit K. H. Uthemann. Turnhout; Leuven, 1985, p. 63). — 129.

³ *Схолия*: «По его словам, грех естества есть смерть, вследствие которой мы, даже не желая этого, покидаем бытие; грех же произволения есть противоестественный выбор, вследствие которого мы по своей воле отпадаем от благобытия». — 129.

⁴ *Схолия*: «Потому что Господь, воплотившись, был по естеству тленным, как человек, почему и говорится, что Он стал грехом; но естеством [Он был] нетленным по произволению, как безгрешный». — 129.

⁵ Другими словами, Господь не ведал греха, возникшего в результате «гномической» воли. — 129.

⁶ *Схолия*: «Он говорит, что смерть Господа стала началом нетления для всего естества [человеческого]». — 129.

⁷ Пометка на полях (переведенная и Эриугеной): «Потому что Господь и как человек был по естеству безгрешным». — 129.

⁸ *Схолия*: «Грех, [возникший] через нас, есть тленность естества, а наш грех — изменчивость произволения. Поэтому и стал смертным человек, подвергшийся по праведному суду естественной смерти для уничтожения смертного произволения». — 130.

⁹ Κατὰ τὴν ἀνάστασιν; возможен перевод: «вследствие (согласно, по) Воскресения» Эриугена переводит: per resurrectionem. — 130.

¹⁰ В этом предложении неудобовразумительным представляется выражение δι' ἧν. Женский род, вероятно, подразумевает здесь слово σάρκασις или ἐνανθρώπησις. В своем переводе мы следуем за Эриугеной, который прямо указывает на Воплощение (per quam, videlicet incarnationem). — 130.

¹¹ Τὴν πρὸς ἀθανάσιαν ἀνάκλησιν; о значении слова ἀνάκλησις (букв. «отозвание, призыв обратно»; Эриугена — revocationem) см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 107. — 130.

¹² *Схолия*: «Первым грехом он называет изменение произволения, которым не обладал Господь, хотя Он и подлинно воспринял страстность по естеству, которая была наказанием за изменившееся произволение Адама. Поэтому только Он один — "в мертвых свобод"» (Пс. 87:6), не имея греха, через который возникла смерть». — 131.

¹³ Пометка на полях: «Разумеется — творить и ведаť грех по произволению». — 131.

¹⁴ Аналогичная пометка: «Конечно, стать страстным по природе Адамом в наказание за грех произволения. Не ведая его, Господь стал грехом, восприняв, как человек, по плоти естественную страстность, происшедшую вследствие греха произволения». — 131.

¹⁵ Суть этих мыслей преп. Максима, вероятно, сводится к тому, что «тленность» и «смертность» нашего естества (то есть «второй грех»), порождающие физическую немощь, часто становятся препятствием к осуществлению наших порочных наклонностей и помыслов. Поэтому и «стать грехом», то есть унаследовать присущую человеческому ес-

теству после грехопадения страстность (τὸ κατήτόν — в смысле способности что-либо претерпевать, «страдательности»), тленность и смертность, лучше, чем «творить и ведать грех», то есть осуществлять порочное произволение, уподобляясь в этом праотцу Адаму. Характерно, что св. Григорий Палама, как и многие другие греческие отцы Церкви, считал, что мы унаследовали от Адама *смерть*, а не *вину*. Поэтому грех Адама был не коллективным грехом человеческого рода, но чем-то вроде «порчи» человеческой природы. Личная ответственность людей принимается во внимание лишь постольку, поскольку они *подражают* Адаму; их врожденной наследственностью от него является лишь тление и смерть, которые, в свою очередь, ведут их ко греху. Таким образом люди вовлекаются в некий порочный круг смерти и греха (см.: *Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas*. Aylesbury, 1975, p. 125). Именно в смысле «подражания Адаму» и следует понимать легкий переход к первому лицу, который наблюдается в данном «вопросе» преп. Максима («мой грех» и т. д.). — 131.

Вопрос XLIII

¹ Букв. «в котором и существует предмет (τὸ χρῆμα) мудрости». — 133.

² Пометка на полях: «[Придерживаться] умопостигаемых и вечных [вещей], а [избегать] — чувственных и преходящих». — 133.

³ Пара противоположностей ἡδονή — ὀδόνή постоянно встречается в произведениях преп. Максима. Она в своей сопряженной нераздельности составляет существенное свойство человеческого бытия после грехопадения и является результатом добровольного отречения человека от своего Творца. См.: *Schönborn Ch. Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium* // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg*, 1982, p. 273-284. — 133.

⁴ Пометка на полях: «[Привлекаться], разумеется, к наслаждению и [отвращаться] от муки». — 133

⁵ Мысль преп. Максима, вероятно, состоит в том, что оба дерева суть «деревья», то есть имеют омонимическое звучание (ὁμωνύμιος ἐκφωνηθείς), хотя смысловое значение их глубоко различно. В святоотеческой традиции имеется и иное толкование этого места Священного Писания, где оба дерева не противопоставляются, но рассматриваются как полностью созвучные друг другу. Например, в «Послании к Диогнету» говорится: «Но не дерево познания губит, а преслушание. Ибо написано ясно: Бог изначала насадил посреди рая древо познания и древо жизни, указывая на познание как на путь к жизни (διὰ γνώσεως ζωῆς)... Ведь ни жизнь без познания, ни познание без истинной жизни непрочны. Потому то и другое дерево было насаждено одно подле другого» (A Diognète Introd., édition critique, traduction

et commentaire de H. I. Marrou (Sources chrétiennes, t. 33 b). P., 1965, p. 82). — 133.

⁶ Под τοῖς λόγοις τοῦ πνεύματος явно подразумевается Священное Писание. — 133.

⁷ *Схолия*: «Для ума добро есть бесстрастное расположение к Духу, а зло — страстная привязанность к чувству; для чувства же добро есть страстное движение к телу ради наслаждения, а зло — состояние, возникающее вследствие отсутствия такого движения». — 134.

⁸ Как показывает предшествующая схолия, сами понятия «добра» и «зла» еще ничего не говорят: важно то содержание, которое вкладывается в них. — 134.

Вопрос XLIV

¹ Преп. Максим ссылается на XXVIII «вопрос» этого сочинения. — 135.

² В этой цитате преп. Максим заменяет фразу «от него» фразой «от древа». — 135.

³ Выражение μετ' ὑλοκρίσεως следует понимать не в смысле «лицемерия», которое, естественно, чуждо Богу, но в смысле «подыгрывания» Бога, снизошедшего до уровня обманутого дьяволом человека. Сопряжение данного выражения с εἰρωνευτικήν еще более усиливает подобное впечатление. Ибо «ирония» есть «слово, которым грек обозначает мистифицирование и в особенности полусутливое симулирование скромности или "самоуничужения" и которое представляет крайнюю противоположность высокопарному хвастовству и тому, что греки называли ἀλαζονεία (спесь)» (*Гомперц Т.* Греческие мыслители, т. 2. Спб., 1913, с. 35) Продолжая эту многовековую традицию греческого понимания указанного слова, преп. Максим как бы противопоставляет «иронию» Бога подразумеваемой «спеси» дьявола. *Схолия*: «Потому что, сообразуясь с той мыслью о Божестве, которую имел наученный дьяволом Адам, Бог и беседует с ним». — 135.

⁴ Совсем иное понимание и толкование рассматриваемого места Священного Писания имеется в «Комментарии на Книгу Бытия» Дидима Слепца — сочинении, найденном среди других произведений Дидима и Оригена в 1941 г. в Тура (близ Каира). Здесь Дидим говорит: «Многие понимают это речение Бога Адаму как сказанное в насмешливом тоне, но подобное мнение не соответствует Богу. Ибо и для человека, ревнующего о добродетели (σπουδαῖον ἀνθρώπου), несвойственно насмехаться над падением другого — тем более это несвойственно Богу. Поскольку, как говорит [придерживающийся подобного мнения], сие обещал женщине змий, изрекая: "Ведяще бо Бог, яко, вонъже аще день снесте от него, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое" (Быт. 3:5), постольку и Бог сказал преступившему заповедь Адаму: "се Адам бысть яко един от Нас". Мы же, устрояя и отгоняя прочь от

Бога таковую мысль, понимаем указанное место в смысле, подобающем намерению боговдохновенного Писания. Дьявол ни по природе, ни по сущности не является злым; он был прекрасным и благим, но, изменившись сам по себе, стал дьяволом, сатаной и лукавым. Раньше он был благим и прекрасным, принадлежа к чину Ангелов, но затем отделился от них, низвергнувшись на землю, вследствие взлелеянного им высокомерия. И [Бог] не сказал Адаму: "се бысть яко един из Нас" (ὥς εἷς ἑμῶν), но "бысть яко един, [происшедший] от Нас" (ὥς εἷς ἐξ ἑμῶν). Один, отпавший от небесных [ангельских чинов, есть] дьявол, как научает Псалмопевец, говоря: "Аз рех: бози есте, и сынове Вышнего вси. Вы же яко человецы умираете, и яко един от князей падаете" (Пс. 81:6-7). Ибо дьявол, будучи "князем" и "богом" не по сущности, а по обожению (κατὰ θεοποίησιν), отпал, как и те, о которых говорится: "сыны родих и возвысих, тии же отвергошася Мене" (Ис. 1:2). Изрекая: "се Адам бысть яко един от Нас", [Священное Писание] добавляет: "еже разумети доброе и лукавое". Ибо только одним этим обладают не следующие велениям добродетели, знающие только, что доброе и лукавое существуют, но не умеющие проводить различие между тем, как должно избирать добро и избегать зла. Они пользуются вещами без разбора, наподобие тех несчастных, о которых говорится: "Горе глаголющим лукавое доброе, и доброе лукавое, полагающим тму свет и свет тму" (Ис. 5:20) Таким образом, Бог говорит "един от Нас" своим Ангелам, словно царь своим телохранителям. Потому что из Писания известно, что Бог делает Себя общником (κοινωνοίειν) Своих тварей» (*Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introd., édit., trad. et notes par P. Nautin. T. 1 (Sources chrétiennes, t. 233). P., 1976, p. 254-258*). Расхождение между христианскими экзегетами во многом объясняется тем, что сама фраза (ὥς εἷς ἐξ ἑμῶν), послужившая камнем преткновения, позволяет двойное понимание: «как один из Нас» (то есть равный Богу, принадлежащий сфере Божественного бытия) и «как один, происшедший от нас» (то есть принадлежащий сфере тварного бытия). Дидим Слепец придерживается второго понимания, а преп Максим — первого. — 135.

⁵ И церковнославянский, и русский переводы этого места Священного Писания не отражают адекватно текста «Септуагинты». Но и преп. Максим цитирует его в несколько измененном виде, с чем и связано наше изменение перевода. — 135.

⁶ *Схолия*: «Любящий ложь [сам] себя предаёт погибели, дабы, страдая, он познал, что добровольно снискал, и дабы на опыте узнал, как отдался он забвению [лучшего], открывая свои объятия смерти вместо жизни». — 136.

⁷ *Схолия*: «Потому что Бог обладает только одним ведением добра, будучи по сущности Естеством и Ведением добра; зла же Он не ведает, потому что не способен на него. Ибо Он по сущности стяжал ведение того, силой чего Он по природе обладает». — 136.

⁸ *Схолия*: «Потому что наблюдаемая в разумных [существах] порочность есть случающееся по противоестественной страсти, а не по естественной силе». — 136.

⁹ *Схолия*: «Он говорит, что существованию противоположностей присуще наблюдаться в воспринимающих [их] попеременно». — 136.

¹⁰ Создается впечатление, что первоначально преп. Максим этой фразой закончил свой ответ на поставленный преп. Фалассием вопрос, но затем решил дописать еще одно разъяснение. — 136.

¹¹ *Схолия*: «Склонивший совесть свою к обладанию наихудшим и [считающий] такое деяние благом по природе, — такой [человек], протягивая деятельное начало (τὸ πρακτικόν), словно руки души, зазорно берет от древа жизни, считая наихудшее благом по природе. Поэтому Бог, вложив в совесть человека естественное отвращение ко злу, разлучил его, ставшего по произволению злым, с жизнью, дабы он, творя зло, не мог убедить свою совесть, что наихудшее по природе есть благо». — 136.

¹² Эриугена переводит: «Создавший человека для ведения желает, чтобы человек относительно самого себя был чистым от общения с противоположным». Хотя данная фраза и вызывает затруднения при переводе, но мысль преп. Максима достаточно прозрачна: человек, уже вкусивший от древа познания добра и зла и за это подпавший власти смерти, не мог более «простираť руки» к древу жизни, ибо это повлекло бы сопричастие зла с бессмертием, то есть еще более усугубило бы печальное положение человека. — 136.

Вопрос XLV

¹ *Схолия*: «Символом созерцания является грудь, а символом делания — рамо. Ибо созерцанию присуще быть свойством мышления (ἐξίς τοῦ διανοητικοῦ), а деланию — осуществлением (ἐνέργεια) его; ибо обоими характеризуется истинное священство». — 137.

² *Схолия*: «Кто через благочестивый разум приносит в жертву Богу сердца других [людей], которые он сравнивает с "грудью", и силу [духовного] делания их, сравниваемую с "рамо", отделяя их при помощи осуществления заповедей, тот стал священником, принимая от приносящих себя в жертву Богу и "грудь", и "рамо"». — 137.

Вопрос XLVI

¹ Понятия τὸ ἕσπετρον и τὸ αἴνιγμα (букв. «туманная речь, загадка, иносказание») мы переводим, исходя из контекста толкования преп. Максима, несколько иначе, чем в синодальном переводе. — 138.

² τὴν τῶν ὑπὲρ νόσιν ἔμφασιν ἔχουσα; Эриугена переводит ἔμφασιν как notitiam («знание, представление»), то есть как бы «интеллектуализирует» данное понятие. — 138.

³ *Схолия*: «Потому что "зеркало" отражает блага, присущие деятельному [любомудрию], а "гадание" указывает на проявляющиеся в ведении будущие тайны». — 138.

⁴ Букв. «по виду» (κατ' εἶδος; Эриугена: per species); здесь подразумевается, скорее всего, бытие вещей в присущем им «лике» или «форме». Поскольку понятие εἶδος в данном случае противопоставляется термину εἰκόν (образу как отражению), под ним, вероятно, следует понимать «оригинал» («архетип, первообраз»). — 138.

Вопрос XLVII

¹ *Схолия*: «Кто добивается ведения, отучневшего в добродетелях, то есть деятельного, тот становится Авелем, имеющим пред собою Бога, призревшего на дары его». — 139.

² *Схолия*: «Ведущий и истинно уповающий на будущие [блага] никогда не прекращает в [духовном] делании призывать эти блага, на которые он уповает, и становится новым Еносом, зовущим Бога». — 139.

³ Собственно «призыв» (ἐπικλήσιν; Эриугена: vocationem); но здесь, скорее всего, подразумевается призывание имени Божиего в молитве. — 139.

⁴ *Схолия*: «Кто через [духовное] делание угождает Богу, тот посредством созерцания, конечно, переносит [свой] ум в область умопостигаемых [вещей], дабы через некое телесное впечатление (διὰ φαντασίας τινός) не узреть ему смерти, [таящейся] в чувственных страстях, так как он не находится во власти ни одного из тех [бесов], которые желают уловить его». — 139.

⁵ Букв. «житие и подвижничество» (πολιτεῖαν καὶ ἄσκησιν). — 139.

⁶ *Схолия*: «Он говорит, что кто в виду будущего гнева уплывает от злодеяний, тот стал Ноем и, стесняя плоть [свою], избегает грядущего суда над нечестивыми». — 139.

⁷ *Схолия*: «Землей он называет плоть, родством — чувство, отчим домом — чувственный мир, из которых исшел патриарх, подавив привязанность своей души к ним». — 139.

⁸ *Схолия*: «Как написано [в Священном Писании], только один Исаак не переселился из земли обетованной, в отличие от отца своего Авраама, исшедшего из Месопотамии и пришедшего в Египет, и сына своего Иакова, вынужденного уехать в Месопотамию, а затем переселившегося в Египет, где он и умер». — 140.

⁹ *Схолия*: «Жены соотносятся с навыками добродетели и ведения, служанки — с осуществлениями их, от которых он рождает, словно сынов, логосы, [сущие] в естестве и времени». — 140.

¹⁰ Эриугена переводит: «всякий дух (spiritus — или душа, личность)». — 140.

¹¹ Эриугена: «Бога Слово». — 140.

¹² Преп. Максим здесь подчеркивает особое место св. Иоанна Крестителя среди ветхозаветных святых. Как отмечает епископ Кассиан, «запечатлевая крещением покаяние, Иоанн был Предтечею Мессии на путях Ветхого Завета. Правда, которую исполнял Христос, принимая крещение Иоанново, была правда Ветхого Завета. Обетованный Мессия являл связь утверждаемого Им Нового Завета с Ветхим Заветом. Принимая крещение покаяния, Он выражал Свое единение с народом, грехи которого Он брал на Себя» (Епископ Кассиан. Христос и первое христианское поколение. Париж, 1950, с. 11). — 140.

¹³ Букв. «слог, звуко сочетание» (συλλαφή). — 140.

¹⁴ Под θεσμοίς здесь понимаются нравственные устои и законы христианской жизни, а под δόγμασι — вероучительные аспекты христианского бытия. — 141.

¹⁵ Попечение о «Божиих словесах» (τῶν θεῶν λόγων) можно понимать двояко: и как усердное и ревностное изучение Священного Писания, и как столь же ревностное постижение божественных логосов, которые открываются взору при «естественном созерцании». Но в конечном итоге оба эти аспекта «Божиих словес» неразрывно связаны друг с другом. — 141.

¹⁶ Собственно прямое значение слова φάραγξ есть «ущелье, обрыв, пропасть»; для понимания толкований преп. Максима данное значение также следует учитывать. — 141.

¹⁷ Τῇ πολλῇ ρεύματι τῶν παθῶν ἐκχαράδρωθεῖσα; глагол ἐκχαράδρῳω (в пассивном залоге) означает «быть пересеченным течениями или каналами». Характерно, что Прокопий Газский использует этот глагол в метафорическом смысле, высказываясь практически тождественным образом с преп. Максимом (можно предполагать зависимость последнего от первого): ἀπὸ τῆς τῇ πολλῇ ρεύματι τῶν παθῶν ἐκχαράδρωθείσης σαρκός (см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 443). — 141.

¹⁸ Схолия: «Как плоть, погруженная в бурный поток страстей, становится "долом", так, говорит он, и душа становится "долом", взрезанная потоками лукавых помыслов». — 142.

¹⁹ Схолия: «Отвержение противоестественных страстей и привлечение соответствующих естеству добродетелей наполняет делающуюся равнинной душу и смиряет вознесшееся, подобно горе, владычество лукавых духов». — 142.

²⁰ Понятие ταπεινώσις, помимо указанного значения, имеет еще и смысл «смирения». — 142.

²¹ Схолия: «Кривизнами он называет противоестественные движения чувств, которые выпрямляются, когда ум научает приводить их в соответствии с естеством и [направлять] к собственной Причине, то есть к Богу». — 143.

²² Схолия: «Неровными путями он называет случайности невольных искушений, которые делаются гладкими через терпение по благодарению». — 143.

²³ Понятие πόνος, как уже указывалось, означает не только «труд, усилие, работу», но и «муку, боль, скорбь». — 143.

²⁴ Схолия: «Наслаждение есть мать смерти, а труд, вольный или

невольный, есть смерть для наслаждения». — Характерно, что уже Климент Александрийский, выделяя три главные греховные страсти — вождление (ἐπιθυμία), страх (φόβος) и наслаждение (ἡδονή), считает последнее за «злейшую страсть». См.: *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900, с. 10. — 143.

²⁶ Понятие τὸ αἰσθητήριον здесь употребляется в прямом смысле как «орган чувств» (Эриугена: sensibus). — 143.

²⁷ *Схолия*: «Любящий добродетель добровольно гасит пламя наслаждений, а соделавший [совершенным свой] ум с помощью ведения истины невольно не задерживается на трудах [добродетели], так как в стремлении к Богу увлекается приснодвижением [к Нему]». — 143.

²⁸ Подразумевается влечение (πόθος) к добродетели и любовь (ἔρος) к ведению. — 143.

²⁹ Здесь преп. Максим улавливает существенную черту библейской антропологии. Наиболее четкое выражение она получила у св. Апостола Павла, для которого «если плоть есть материя, то все же ее себе нельзя представить отдельно, саму по себе существующую. Она, эта плоть, связана с душою, и настолько, тесно, что одна без другой не мыслима» (*Архимандрит Киприан*. Антропология Св. Григория Паламы. Париж, 1950, с. 76). — 143.

³⁰ *Схолия*: «Потому что через преступление [заповеди] душа, раскапываемая бесами, как бы [сама] разрешила возноситься горам, то есть предоставила [бесам] силу против себя». — 144.

³¹ *Схолия*: «Добродетель, производимая [духовным] деланием, становится гласом ведения, вопиющего, словно в пустыне, в душе, достигшей состояния лишенности страстей; ибо добродетель есть предтеча истинной мудрости, указывая на истину, которая должна появиться после нее по Домостроительству [Божиему], и существуя до этой истины в соответствии с Причиной [всяческих]». — Последняя фраза (πρὸ αὐτῆς κατ' αἰτίαν ὑπάρχουσας), вероятно, указывает на Бога, Который есть высшая Причина всего миропорядка, в том числе внутреннего порядка духовного преуспеяния. — 144.

³² В данном предложении, трудном для перевода и понимания, неясна связь с предшествующим ходом мыслей преп. Максима. Прежде всего: в каком смысле следует понимать «нехватку времени» у созерцающего ума (ἁπλῶς ἐπιλείπει τὸν θεωρητικὸν νοῦν ὁ χρόνος)? Возможно, что преп. Максим, завершая ответ, указывает на свою личную нехватку времени, и тогда перевод фразы будет следующий: «И просто не хватает времени, [чтобы] рассказать о созерцающем уме, свершающем...». Но возможно, что здесь речь идет о краткости времени, отпущенном для самого «предуготовления». Второе затруднение связано с переводом термина ἐλπίοις (букв. «мысли»; у нас — «проявления»). Думается, что в данном случае преп. Максим вкладывает в него то значение, которое оно часто имело у Оригена, обозначавшего им различные аспекты спасительной деятельности Христа (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 528). Для Оригена понятие ἐλπίοις подчеркивало множественность проявлений единой сущности. В применении ко Христу, оно обозначает различные «деятельности», «добродетели» (ἄρεταί, δυνάμεις, ἐνέργειαι)

Ero. См.: Gruber G. Ζωή. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes. München, 1962, S. 241-267. — 144.

Вопрос XLVIII

¹ Цитата приводится в том виде (с пропусками и изменениями), в каком она дана в тексте преп. Максима. — 145.

² Таков прямой смысл термина *ἡ ὄρεϊνῆ*, который в церковнославянском и русском переводах дается как «горы». — 145.

³ Начало ответа очень характерно для преп. Максима. Он обращается с молитвенной просьбой к Господу нашему Иисусу Христу, Богу Слову, о ниспослании Откровения для правильного уразумения и толкования приведенного места Священного Писания, ибо речения этого Писания суть речения Самого Господа. Согласно преп. Максиму, только путем Откровения можно узреть красоту духовного смысла (*τὸ κάλλος τῶν νοουμένων*; букв. «красоту умопостигаемых вещей»), сокрытую в Священном Писании под дебелистью буквы (*τὴν τῶν ἐπικαλυμμάτων παχύτητα*). — 145.

⁴ *Схолия*: «"Селением дивным" он называет святую плоть Бога, которая от нас и которая бессемянно получила бытие в Нем; а "домом" [он называет] мыслящую душу Господа. Ибо Слово, ставшее человеком, неизреченно соединило с Собой одаренную мыслящей душой плоть, очищая подобное подобным. "Место" же есть Само Слово, по ипостаси непреложно соделавшее в Себе незыблемым (*πεξάμενος*) естество [человеческое]. Итак, мы приходим в это селение, то есть в плоть [Господа], освящая нашу плоть добродетелями, через которые ей присуще становиться, по благодати Духа, сообразной "славному телу Его" (Флп. 3:21); и "до дому Божия", [то есть] посредством чистых созерцаний в простом и нераздельном ведении достигаем и самой мыслящей души Господа, дабы, по Апостолу, и нам иметь "ум Христов" (1 Кор. 2:16) и, благодаря причастию Духа, становиться через Него по благодати тем, чем Сам [Господь] стал ради нас естеством по Домостроительству [Божиему]». — 145.

⁵ *Схолия*: «Краеугольный камень он называет скрепой (*σύνδεσμον*) угла, то есть Церкви». — 146.

⁶ *Схолия*: «Вратами угла он называет Воплощение, которое есть врата Церкви, а столпами — правые догматы о Воплощении». — 146.

⁷ В данной цитате у преп. Максима вместо *ἐπὶ τὴν πύλαν τῆς φάραγος* (над враты юдольными) текста «Септуагинты» стоит *ἐπὶ τὴν γωνίαν τῆς φάραγγος*. — *Схолия*: «Углом юдольным он называет естественное соединение плоти с душой или сочетание по духу души с этой плотью, как слугой добродетели». — 146.

⁸ Под *κατὰ τὴν ἐν πνεύματι συνάφειαν* преп. Максим, вероятно, подразумевает то соединение с Богом, которое охватывает всего человека, как в его телесной части, так и в части душевной. — 146.

⁹ Так, думается, лучше перевести выражение *κατὰ τὴν διάκρισιν δόγματα*. — 146.

¹⁰ *Схолия*: «Просто углами он называет различные соединения сущих или соединения различных и главных естеств в единый союз». — 146.

¹¹ Как отмечает И. Мейендорф, преп. Максим различает во всей совокупности бытия следующие противоположности: нетварное — тварное, небеса — земля, рай — мир, дух — материя, мужчина — женщина. «Создавая эти противоположности, Бог имел в виду гармонию, а не разделение и вражду. Их союз и полнота должны были осуществиться посредством человека, носящего образ Божий» (*Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985, с. 307). Но так как человек оказался не на высоте своей задачи, то дело объединения взял на себя Господь наш Иисус Христос, воплотившееся Слово Божие. — 146.

¹² *Схолия*: «Потому что каждое соединение названных тварей обладает логосом Премудрости, в соответствии с которым оно произошло, и эти логосы Писание называет "столпами углов". Ибо твердыней и оплотом каждого из сущих является сущностный логос ведения, которым обладают они и который сочетает их всех в единый союз». — 146.

¹³ *Схолия*: «Столпами в пустыне он называет логосы естества». — 147.

¹⁴ *Схолия*: «Кладезями он называет сердца, приемлющие небесные харизмы святого ведения, выкапываемые в твердом слове заповедей; из них выбрасывается, словно твердая порода, любострастие и привязанность естества к чувствам, а наполняются они приносимым свыше, очищающим от страстей, живительным и питающим добродетели ведением в духе». — Для понимания этой схолии и текста самого преп. Максима надо учитывать тот факт, что колодези в пустыне обычно заполнялись дождевой водой. — 147.

¹⁵ Другими словами, преп. Максим понимает под «кладезями» людей, уже достаточно преуспевших в духовном делании, которых орошает свыше живительная влага Откровения, дарующая мудрость и ведение. Из этих «кладезей» и пьет «скот Христов», то есть новоначальные, еще только вступившие на путь духовного подвига. — 147.

¹⁶ *Схолия*: «Скоты в Сефиле, по его словам, суть те, кто многими скорбями проходят воспитание в нравственном любомудрии и нуждаются в терпении произносящих поучительные речи». — 147.

¹⁷ Преп. Максим использует здесь созвучие слов *λεκάνη* («таз, лохань») и *λεοκαίνομενους* («становящиеся белыми, отбеливаемые»). Эриугена в данном случае не понял текста и перевел *λεκάνη στενὴ* как *dealbata* («Сефила толкуется как ставшая белой»). — 147.

¹⁸ *Схолия*: «Скотами полевыми он называет тех, кто достигает успеха на [ристалище] добродетелей и остается бесстрастным в отношении худшего, нуждаясь [только] в словах и научениях относительно благодарения». — 147.

¹⁹ *Схолия*: «Просто гористой страной он называет возвышенное созерцание естества в духе; ее возделывают те, кто непричастен чув-

ственным мечтаниям и кто посредством добродетелей восходит к умопостигаемым логосам чувственных [вещей]». — 147.

²⁰ Под *ἐκστατικὸν τῆς γνῶσεως καὶ τῆς καρδίας*... λόγον преп. Максим, скорее всего, понимает полноту Богооткровенного учения, которая становится зримой в мистическом созерцании, неотделимом от «экстаза». — 147.

²¹ *Схолия*: «Кармил есть возвышенность познания по обрезанию; обрезание же является либо освобождением от естественного расположения к [тварному] бытию, либо избавлением ума от привязанности к сущим по расположению. И очевидно, что виноградник на Кармиле есть Слово Промысла, дарующее благоразумное исступление из [тварного] устройства; его возделывают мужи и помыслы, которые движутся окрест единственной, простой и безначальной Единицы. Ибо движущийся только к Ней обрезает, словно крайнюю плоть, свое расположение к сущим, закрывающее [от него] Причину бытия». — 147.

²² Согласно со св. Апостолом Павлом (Кол. 2:11; Флп. 3:3) и со всеми святыми отцами, преп. Максим понимает обрезание как обрезание *духовное*, которое он противопоставляет обрезанию иудейскому (οὐκ ἰουδαϊκῶς), являющемуся чисто плотским и потому предпочитающим «постыдную славу» (τὴν αἰσχύνῃν δόξαν). — 147.

²³ Замечание, достаточно характерное для понимания всего стиля экзегезы преп. Максима. Нюансы противоречий в историческом повествовании Священного Писания, как таковые, его не интересуют (в отличие от современных экзегетов). Более того, преп. Максим объявляет такие противоречия просто несуществующими (τὸ μῆδαιῶς ὑλάρχον), ибо они суть лишь антиномии мысли, рассудка (τῆς διανοίας). Столкновение с ними побуждает вялую человеческую мысль работать, и эта работа (в идеале) должна возводить разум на уровень духовного созерцания, где данные антиномии сами собою снимаются. — 148.

²⁴ *Схолия*: «Страхом Господним он называет деятельное любомудрие, от начала конец, ибо "начало мудрости — страх Господень" (Притч. 1:7)». — 148.

²⁵ *Схолия*: «Возвышенный логос Божества есть столп, укрепляемый в душе осуществлением заповедей». — 149.

²⁶ *Схолия*: «Он говорит, что логосы частей, объединяющиеся с логосами целого, производят соединения разделенных [вещей], потому что логосы, обладающие большей всеобщностью, единообразно объемлют логосы частичных [вещей], естественным образом соотносящиеся с ними». — 149.

²⁷ *Схолия*: «Потому что и у этих [вещей] есть некий логос, соотносящий их с Духом и соединяющий их друг с другом». — 149.

²⁸ *Схолия*: «Стяжавший благочестивое представление о каждом [из сущих] уже не боится бесов, вводящих в заблуждение людей посредством зримых [вещей]». — 150.

²⁹ Под навыками в лучших [вещах] (τῶν κρείττοντων ἔξεις) преп. Максим, скорее всего, подразумевает усвоение «тропосов добродетелей», которые и позволяют человеку вмещать «даруемые Богом по ве-

дению науки» (τῶν θεῶθεν χορηγοῦμένων κατὰ τὴν γνῶσιν μαθημάτων). Здесь еще раз подчеркивается, что созерцание и ведение невозможны без духовного делания. По словам В. Н. Лосского, «делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы; познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных, оно — гносис, ἡ γνῶσις. Св. Максим Исповедник говорит, что созерцание без делания, теория, не обособленная практикой, ничем не отличается от воображения, от эфемерной фантазии (ἀνυπόστατος φαντασία); также и делание, если оно не одушевлено созерцанием, бесплодно и неподвижно, как истукан» (Лосский В. Очерк мистического богословия восточной Церкви // Богословские труды, 1972, т. 8, с. 106). — 150.

³⁰ Термин λάκκος (церковнославянский перевод «кладезь»), помимо «водоема, бассейна» имеет еще и значение «цистерны» (для хранения масла, вина и т. д.); именно так он фигурирует в переводе Эриугены (cisternis). — 150.

³¹ Под «логосами, относящимися к терпению» (или «около, окрест терпения»: τοὺς περὶ καρτερίας λόγους; Эриугена: circa tolerantiam rationes), вероятно, следует понимать те «смыслы» нравственной жизни, которые определяют содержание данной конкретной добродетели. — 150.

³² Схолия: «Виноград производит вино, вино опьяняет, а опьянение [порождает] иступление. Стало быть, и деятельный разум, который есть виноград, возделываемый добродетелями, порождает ведение, ведение — прекрасное иступление, которое выводит ум за пределы приязанности к чувству». — 150.

Вопрос XLIX

¹ Схолия: «Неложное созерцание сущих нуждается в душе, которая называется "Иерусалимом" вследствие совершенной добродетели и невещественного ведения и которая начинает существовать не иначе, как после утраты страстей и чувственных мечтаний — их Писание нарекло "водами источников, иже беша вне града"». — 152.

² Говоря о «начальниках», преп. Максим ссылается на 2 Пар. 32:6. — 152.

³ Схолия: «Вера утешает ум, вовлеченный в [духовную] брань и укрепляемый поддержкой надежды. Надежда же, ведя за собой зримую и внушающую веру помощь, отражает натиск врагов. А любовь лишает жизни натиск врагов на боголюбивый ум, совершенно умаляя его устремленностью к Богу». — 152.

⁴ Схолия: «Он говорит, что вера есть первое воскресение в нас Бога, умерщвленного нашим неведением, успешно созидаемое исполнением заповедей». — 153.

⁵ В данном случае так представляется лучшим переводить слово οἰκονομία. — 153.

⁶ *Схолия*: «Он говорит, что вещи соответствуют [своим] наименованиям; ибо без упования, тяжелого или легкого, никому не свойственно обращаться к благу». — 153.

⁷ *Схолия*: «Он говорит, что ничто, кроме любви, не собирает вместе разделенных [людей] и не творит в них единую волю, управляемую согласием; благодаря ей и возникает [в людях] прекрасный настрой равенства». — 153.

⁸ *Схолия*: «Потому что без разумной силы, как он говорит, нет знающего ведения; без ведения не образовывается вера, от которой рождается прекрасный отпрыск — надежда, а в соответствии с ней верующий общается с будущими [благами], словно с настоящими; без желательной силы не образовывается влечение, завершением которого является любовь — ведь любить кого-нибудь свойственно желанию; без яростной силы, побуждающей желание к соединению с любезным сердцу, никоим образом не возникает и мир, если только мир есть подлинно безмятежное и всецелое обладание любимым». — 153.

⁹ *Схолия*: «Разум, говорит он, начальствует над ведущими помыслами, также как ярость и желание — над яростными и желающими [помыслами]. — 154.

¹⁰ Данные мысли преп. Максима органично вписываются в православную аскетическую традицию. Как отмечает С. Зарин, «по святоотеческому воззрению... ум и воля — собственно одна способность-ум — в различных отношениях и проявлениях... Обладая этой способностью, человек иначе, по сравнению с животными, относится к природным своим стремлениям. Животные всецело и безраздельно управляют и определяются своими природными влечениями, возникающими в них стремлениями; противоречить им они не могут, так как не имеют для этого ни сил, ни побуждений, поскольку они неразумны (ἄλβυα). Человек, же, обладая разумом, сам управляет своею природою и может или следовать стремлениям своей природы, или же — в некоторых случаях — подавлять их» (Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 2. Спб., 1907, с. 80). — 154.

¹¹ *Схолия*: «Согласно духовному толкованию, в Езекии он видит философский ум, подвизающийся в [духовном] делании; в граде — душу; в источниках — пестрые виды чувственных [вещей]; в водах — представления или умозрения об этих [вещах] в потоке — мнение или предположение, [проистекающее] из них: и чувства должны быть полностью закрыты для них, когда страсти восстают против разума». — 154.

¹² *Схолия*: «Он говорит, что [человеку], не очистившемуся от страстей, нельзя приниматься за естественное созерцание вследствие образов чувственных [вещей], могущих сформировать ум для страсти у того, кто не избавился [еще] от страстей». — 154.

¹³ Переводя так συνεισβάλλη, мы следуем за Эриугеной (commisceat). — 154.

¹⁴ *Схолия*: «Ум, предавшийся мечтанию и вследствие чувства удовлетворившийся внешними ликами чувственных [вещей], становится творцом нечистых страстей, поскольку он не переходит, посредством созерцания, к сродным [ему] умопостигаемым [вещам]». — 155.

¹⁵ *Схолия*: «Когда разум становится бессмысленным, ярость необузданной, а желание неразумным, то над душой начинает властвовать неведение, тирания и своеволие; ими приводится в действие порочный навык, сплетающийся воедино с различным любострастием чувств. Этот навык и являет число ста восьмидесяти пяти тысяч [убиенных], ибо трижды раз по шестьдесят, сложенные вследствие совершенного движения каждой силы в [сфере] зла, и плюс еще пять, [число, возникшее] благодаря осуществлению любострастия в чувствах, составляют данное число, обозначающее навык, производящий порок. Обладая им, диавол тиранически срывается с душой, и этот же навык убивает Бог посредством разума, [искушенного] в ведущей мудрости, словно посредством Ангела, спасая душу, истинный Иерусалим, и делая непоправимым пороку ум, который в душе». — 155.

¹⁶ Под τὰς ἀοράτους συμφορὰς, вероятно, следует понимать те невидимые «приращения», которые сплетаются с умом при естественном созерцании и влекут за собой образы и виды чувственных вещей, являющиеся посредниками в возникновении страстей. — 155.

¹⁷ Букв. «методы, оберегающие добродетели» (Эриугена: «искусства» — artes). Подразумевается сфера «делания» и навыки, приобретенные при этом «делании». Примечательно, что Евагрий Понтийский говорит: «Делание есть духовный метод, очищающий страстную часть души» (*Evagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine. T. 2 (Sources chrétiennes, № 171). P., 1971, p. 666*). — 155.

¹⁸ *Схолия*: «Врожденными помыслами он называет [находящийся] на стенах народ». — 155.

¹⁹ Фразу διὰ τῶν δεξιῶν ἀπατήσας можно было бы перевести и как «обманутый [недругами, стоящими] одесную». Но мы в данном случае ориентируемся на перевод Эриугены: per prospera seducens. — 155.

²⁰ *Схолия*: «Здесь друг есть Господь, а раны, наносимые Им, суть применяемые к каждому [человеку] для его спасения меры воспитания, наказывающие плоть или плотское помышление, "чтобы дух был спасен в день Господа" (1 Кор 5:5). Враг же есть диавол, а поцелуй его суть [различные] виды чувственных наслаждений; обманывая ими душу, он убеждает ее отделиться от любви Творца своего». — 156.

²¹ Выражение δὸντες ἡκονημένοι Эриугена переводит как «воображаемые зубы» (dentes imaginati). — 156.

²² *Схолия*: «Сеннахирим толкуется как "искушение сухости", во-первых, потому что он иссушает сердца одержимых им, отделяя их от источника благодати святых помыслов, а во-вторых, потому что и сам он является сухим, поскольку беден, скуден и не имеет ничего своего, а поэтому коварно прячется, словно вор, во внешних проявлениях чувственных [вещей] для восстания на нас». — 156.

²³ Под τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου τὴν δύναμιν следует понимать ту силу Божественного Слова (Логоса), которое в человеке проявляется в качестве разума, то есть логосного начала. — 156.

²⁴ Выражение διὰ τῆς λελογισμένης ἐγκρατείας весьма характерно. Судя по контексту, речь идет о телесном воздержании, которое должно носить «обдуманый» (или «выверенный» и как бы четко «рассчи-

танный») характер. Здесь преп Максим следует общеправославной аскетической традиции (св Григорий Нисский и др.), подчеркивающей умеренность, ненасильственность подвижнических трудов и удерживающей от крайностей аскетизма. Согласно свв. отцам, воздержание «своим необходимым, главным и основным предположением имеет наблюдение разума человека за состоянием своих психофизиологических сил и потребностей с целью удержать их в должных пределах и, когда это представляется необходимым, в видах нравственного совершенствования, — даже отказывать им в удовлетворении» (Зарин С. Указ. соч., с. 613). — 156.

²⁶ *Схолия*: «Говорят, что всякое излишество, превышающее меру необходимого, есть естественная неводержанность — она и становится путем диавола к душе. Посредством же воздержания, воспитывающего естество, диавола с позором возвращают в собственную землю. Или: путь есть сами естественные страсти, которые, когда ими пользуются способом, превышающим меру необходимого, приводят диавола к душе, а когда ими пользуются способом, соответствующим необходимости, сами собою возвращают его в собственную землю. Земля же диавола есть устойчивый навык в пороке и смешение [с материей], служащие твердыней его, в которую он и уводит поддавшихся чувству любви к материальным [вещам]». — 156.

²⁷ Слова, что материальные вещи (или: «элементы, стихии материи» — τὰ ὑλικά) лишь «кажутся» (εἶναι δοκοῦντα) образовывающими тело, вероятно, должно понимать в том смысле, что подлинным формирующим принципом каждой телесной твари является ее «логос». — 157.

²⁸ Термин σὺγχυσις у отцов Церкви, помимо прочих смыслов, обозначал и характерное свойство материи, употреблялся для обозначения первозданного хаоса, а также земной жизни (см.: Lampe G. W. H. Op cit., p. 1276). Преп. Максим в одном из своих посланий (PG 91, 413) говорит о «вселившемся лукавом смешении страстей», которое готовит для подвизающегося ума «ловушку диавола». В другом произведении он также высказывается о «смешении страстей», но здесь этот термин еще сочетается с понятием «жизнь» (имеется в виду здешнее, греховное житие). Например, «всякий человек, оказавшийся [погруженным] в смешение жизни, делает свою душу храмом Ваала, то есть диавола» (Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia, p. 19). Таким образом, указанный термин у преп. Максима соотносится прежде всего с областью греховного бытия и плотского любострастия. — 157.

²⁹ Так, думается, лучше переводить фразу μεταφέρων αὐτοὺς πρὸς τὴν παράβησιν τῆς ἀναλαύσεως. Понятие ἀναλαύσις в аскетической письменности имело значение результата подвижнического труда (практического осуществления добродетелей) и заключалось в духовном совершенстве. См.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 115. — 157.

³⁰ В 4 Цар. 19:35-37, на которую здесь скрыто ссылается преп. Максим, стоит «в землю Арабатскую». — 157.

³¹ *Схолия*: «Помыслы, перемещенные в [область] добродетели, умиротворяются, удаляясь от беспокойного смешения страстей». — 157.

³¹ Понятие ἡ προβολή Эриугена переводит как «принятие» (gesertio). — 157.

³² *Схолия*: «Ум, естественным образом сочетающий с собой посредством разума чувство, собирает из естественного созерцания истинное ведение, которое и называется "поток", разделяющим душу с помощью мысли, присутствующей в чувстве». — У Эриугены имеется в конце этой схолии небольшое разъяснение: «то есть [поток], который отделяет ум от чувства». — 157.

³³ Так, думается, лучше переводить выражение κατ' εἶδος. — 157.

³⁴ Фраза εἰς λόγους τῶν σχημάτων τοὺς τύπους μεταφράζουσα предполагает трансформацию внешних образов или «отобразов» в «логосы», причем каждый из этих «отобразов», вероятно, имеет свой собственный «логос». Благодаря этому и происходит взаимосвязь умопостигаемого и чувственного миров, осуществляемая посредством «логосного» начала в человеке, проявляющегося главным образом в «естественном созерцании» или «ведении чувственных вещей». — 157.

³⁵ Под ἑξαδικός («состоящим из шести») преп. Максим подразумевает число 180 000 (6x3=18). — 158.

³⁶ *Схолия*: «Естественным образом сочетаема с волей сила склонности (ἡ κατ' ἐπιτηδεύματα δύναμις); прилагается же навык, ибо он возникает вслед за склонностью; а с навыком постоянно слагается действие, даже если оно не всегда легко обнаруживается вследствие частного сопротивления материальных [вещей]». — 158.

³⁷ *Схолия*: «Сочетанием (συνάφεια) числа он называет выражение (ἐκφώνεσιν) простых чисел внутри десятирицы, различаемое благодаря союзу "и" — например, шесть и пять; оно обозначает письменным образом изображенную и соотносящуюся либо со злом, либо с благом склонность, с помощью [естественной] силы творящую либо добродетель, либо порок. Прибавлением (πρόσθεσιν) же числа он называет приложение простого числа, состоящего из единиц, к числу, приумножившемуся в самом себе (τῷ πολυπλασιασθέντι εἰς ἑαυτὸν ἀριθμῷ), различаемое [также] благодаря союзу "и"» — например, шестьдесят и пять, или сто двадцать и пять (таково число, о котором идет речь); оно обозначает не только делание, производимое с помощью склонности в чувствах, но и навык в добродетели или пороке, действующий на чувства. А «сложением» (σύνθεσιν) числа он называет соединение друг с другом чисел, приумножившихся в самих себе, различаемое благодаря союзу "и" — например, пятьдесят и шестьдесят, или шестьсот и пятьсот, и тому подобные числа; оно обозначает не только делание по склонности посредством [естественной] силы или навык, но и действие добродетели или порока, в соответствии с навыком, на чувства. Стало быть, познавший значение каждого числа в пределах десятирицы, а именно познавший, что единица обозначает несмешанное (τὸ ἁμιγές; Эриугена — "простоту", simpliciter), два — различное, что три есть равное и умопостигаемое, четыре — чувственное, пять — чувствующее и круговое, шесть — действующее и совершенное, семь — округлое и несмешанное, восемь — ясное (βάσις; Эриугена — "постоянное", stabilis) и неподвижное, девять — промежуточное меж-

ду материей и видом, или между чувственными [вещами] и чувством, а десять есть наиполнейшее, — так вот, познавший все это, уведает также, что означает каждое число и в Писании, [употребляемое там] либо по сочетанию, либо по прибавлению, либо по сложению». — 158.

³⁸ *Схолия*. «Каин есть закон плоти — его первого породил Адам, преступивший божественную заповедь. А Авель есть духовное помышление, порожденное Адамом после раскаяния, — это помышление, приступившее к естественному созерцанию до [обретения] совершенного навыка [в добродетелях], и убивает Каин. И Бог речет: "Всяк, убивый Каина, седмижды отмстится" (Быт. 4:15). Еще Он называет в Евангелиях Каина "лукавым духом", который взял с собой семь других духов, злейший себя (Мф. 12:45). Возможно, здесь имеется в виду себялюбивый или чревоугодливый помысел, за которым следуют, естественно, помысел блуда, помысел сребролюбия, помысел печали, помысел гнева, помысел уныния, помысел тщеславия и помысел гордости. Следовательно, убивающий по Божиему приговору Каина, то есть чревоугодие, убивает вместе с ним и возникшие благодаря этому чревоугодию страсти, согласно словам: "Всяк, убивый Каина, седмижды отмстится"». — В данной схолии прослеживается схема восемью греховных помыслов, получившая широкое распространение в аскетической письменности. Подробнее об этом см.: *Зарин С.* Указ соч.; с. 258-353. — 159.

³⁹ В некоторых рукописях вместо «приобретения» (κτῆσις) стоит «тварь» (κτίσις); именно на подобную рукописную традицию и ориентируется в своем переводе Эриугена (creatura enim interpretatur Cain). Несколько иное, хотя и близкое, толкование Каина и Авеля дается в «Вопросах и недоумениях». Сам «вопрос» (77) звучит: «Каково духовное рассмотрение того, что относится к Авелю и Каину?» На него преп. Максим дает следующий ответ: «Каин понимается как "плотское помышление" (Рим. 8:6), а Авель — как "печаль" или "раскаивание"». Когда ум, еще не приобретший совершенного навыка в [духовном] делании, подвергается насмешкам со стороны плотского помышления и выходит с ним в поле (Быт. 4:8), то есть на равнину естественного созерцания, то он убивается, будучи не в силах преодолеть явленность сущих и удовлетворяясь только ею. Кто убивает Каина, то есть плотское помышление, которое есть согласие [на страсть] (συγκατάθεσις) — ибо умерщвляющий печаль соглашается на порок, — "седмижды отмстится" (Быт. 4:15), то есть он уничтожает и семь лукавых духов или семь порочных страстей, произведенных этими духами. А проклятие стенания (Быт. 4:12), [павшее на голову] Каина, означает бунт совести того, кто постоянно топчет и сокрушает [праведную] мысль свою» (Maximi Confessoris Quaestiones et dubia, p. 58). Следует отметить, что понятие συγκατάθεσις, фигурирующее в данном тексте, имело в аскетической литературе устойчивое значение, характеризующее третий момент развития страсти, когда «человек делает новый — решительный и важный — шаг по пути приближения к греховной страсти, поскольку в душе его, именно в данном моменте, назревает

волевая *решимость* достигнуть того или иного употребления объекта страстного помысла, пустив в ход с этой целью все зависящие от самого человека средства» (Зарин С. Указ. соч., с. 256). — 159.

⁴⁰ *Схолия*: «Он говорит, что телесный закон позднее приложился к естеству человеческому для рождения и тления; в соответствии с этим законом мы рождаемся и рождаем, через преступление [заповеди] не сохранив обоживающий закон духа, [дарованный] по первой заповеди». — 159.

⁴¹ Под ὁ ἀληθὴς λόγος, скорее всего, понимается Священное Писание. — 159.

Вопрос L

¹ Преп. Максим здесь противопоставляет «ограниченность» (περίγραφῇ) Священного Писания в его буквальности и «неограниченность» (ἀπερίγραφος) его духовного смысла. Ссылаясь на данный «вопрос», М. Д. Муретов суммирует суть экзегезы преп. Максима следующим образом: «Описуемое и ограниченное по букве и истории, Слово Божие неопишимо и безгранично по духовно-созерцательной стороне, как неопишимо и безграничен по существу своему изрекший его Бог. Поэтому оно должно быть изъясняемо и исследуемо по Христу, т. е. под руководством идеи богочеловечества, и по высоким идеалам духа, — а не по иудейски низводиться к телу и земле, т. е. к букве и истории, как это делают некоторые из лжеименных христиан. Тайна богочеловечества (Новый Завет) есть духовное исполнение закона (Ветхий Завет) чрез упразднение буквы мертвящей и проявление духа животворящего. Буквалисты-историки не уразумевают тайны боговоплощения и не желают быть по образу и подобию Божию, т. е. не стремятся к обожению, богочеловечеству и богосовершенству. Напротив, они хотят быть землею и в землю отойти вместо вознесения духом на небо — к Богу, в воздух — к духовному свету, на облаках — высокими созерцаниями, в сретение Господа и для всегдашнего с Ним сопребывания чрез духовное умосозерцание. Смысл буквально-исторический есть внешняя и видимая сторона Слова Божия, его одежда, — а духовно-созерцательный смысл или богословие идеи суть его внутренняя, сокровенная, невидимая сторона, — его тело или существо: та закрывает внутренний смысл Писания, эта открывает. Так это и в предметах природы: подлежащие зрению образы и виды суть внешняя сторона, одежда, — а идеи ("логосы"), по коим они созданы, суть тела и сущности, — те покрывают, а эти открывают. Убийцами Слова становятся те, кто по-язычески служат твари вместо Творца, не признавая ничего выше видимого и прекраснее чувственного, — или по-иудейски смотря на одну букву, ценят только тело, боготворят чрево, позор считают славою и таким образом становятся богоубийцами. Буква убивает, а Дух животворит, ибо сама по себе, как самодовлеемость и само-

цель, любимая буква убивает для любящих ее сущее в ней Слово-Разум, — как и красота тварей, зримая не к славе Творца, а сама по себе, лишает зрителей разумного благочестия». По мнению М. Д. Муретова, преп. Максим, «великий богослов христианский», выражает «основные начала толкования Писания славнейших отцов и учителей Церкви, или прямо построивших систему Новозаветно-церковно-христианского Богословия, или же в последовательных истолкованиях священного текста поставлявших на первое место раскрытие идейно-богословской стороны Нового Завета: Ориген, Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Иоанн Златоуст, Дионисий Ареопагит, Амвросий, Августин и др. мн. Напротив, толкования антиохийцев — буквалиста Феодора Мопсуестийского, Пелагия, Иеронима и др. — крайне бедны, малосодержательны и бездарны, — ограничиваются почти одним только перифразом» (Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сергиев Посад, 1915, с. 72-73). — 161.

² Данную фразу Эриугена переводит следующим образом: «И никто из учителей не колеблется относительно этого», — передавая *δοξα-νισχέτων* как *doctogum*. Кого преп. Максим понимает под «недовольными», не совсем ясно. Возможно, что противников духовного толкования Священного Писания. — 161.

³ Схолия: «Потому что как Бог по сущности не покоряется [человеческому] ведению, так и Слово Его не объемлется нашим знанием». — 161.

⁴ Представление о «неописуемости» (*ἀπερίγραπτος, ἀπερίγραφος*) Бога являлось общим местом в святоотеческой письменности (см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 183). В христологии оно отразилось противопоставлением «неописуемости» божественной природы и «описуемости» человеческого естества Христа, которое одним из первых четко сформулировал св. Григорий Богослов: Господь «подвержен страданию по плоти, бесстрастен по Божеству, описуем по телу, неописуем по духу» (*Grégoire de Nazianze. Lettres Théologiques (Sources chrétiennes, № 208). P., 1974, p. 42*). Позднее данную христологическую антитезу пытались использовать (неправильно поняв ее) в своих интересах иконоборцы. Не проводя различия между «природой» и «лицом», они переносили свойства личности на природу. Православные богословы, в частности преп. Феодор Студит, дали на это ясный ответ: икона изображает не природу, а личность. Согласно св. Иоанну Дамаскину, «если в Ветхом Завете непосредственное Божественное Откровение людям осуществлялось в слове, то в Новом Завете оно осуществляется и в слове, и в образе, ибо Невидимый стал видимым, Неописуемый сделался описуемым. Теперь Бог открывается людям не только в слове, через посредство пророков: Он Сам является им в Лице воплощенного Слова» (Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989, с. 16, 94-95). Данная проблема еще не стояла перед преп. Максимом, и он применяет традиционную христологическую антитезу (в духе св. Григория Богослова и прочих православных мыслителей) к экзегезе: «тело» Священного Писания («буква»), как и че-

ловеческое естество Господа, является «описуемым», а «дух» Писания, как и божественная природа Христа, — «неописуем». — 161.

⁵ Наречие *τυπικός* (в нашем переводе «прообразовательно», но может означать и «символически») указывает на «типологическое» толкование Ветхого Завета, получившее распространение уже с первых веков существования Церкви. Задачей этого метода было выявление внутренней связи двух Заветов. В свете данной типологической экзегезы историческое бытие человечества рассматривалось достаточно серьезно, ибо оно было той «сценой», на которой и осуществлялось «действие» Божественного Промысла. Столь же серьезное внимание обращалось и на буквальный смысл Священного Писания (см.: *Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines*. L., 1960, p. 71-72). У Оригена происходит частичная замена библейской типологии философско-богословской символикой, но и у него типология играет значительную роль, составляя органичную часть духовного смысла Писания (см.: *Margerie B. Introduction à l'histoire de l'exégèse*. T. 1. P., 1980, p. 113-136). Судя по тому, что у преп. Максима сочетаются два наречия (*τυπικός* и *πνευματικός*), он здесь следует за Оригеном. — 161.

⁶ То, что Святой Дух обозначается как *γράφωντος* (пишущий), указывает на незыблемый постулат христианского вероучения о богодухновенности Священного Писания, подлинным «Автором» которого является Бог. — 161.

⁷ *Схолия*: «Он говорит, что привязанные к [одной только] букве [Священного Писания] мыслят по-иудейски и воспринимают обетования чистых благ соразмерно веку сему, не ведая о благах, соответствующих естеству души». — 162.

⁸ В тексте это предложение обрывается. — 162.

⁹ Преп. Максим свободно цитирует это место Священного Писания. — 162.

¹⁰ *Схолия*: «Он говорит, что [духовное] делание порождает добродетель, как Ахас [породил] Езекию». — 162.

¹¹ Или: «понимаемая в аллегорическом смысле» (*τροπικός νοούμεν*). — 162.

¹² *Схолия*: «По его словам, созерцание порождает ведение, как Амос [породил] Исаию». — 162.

¹³ Здесь скрытая цитата из «Трудов и дней» Гесиода (289). — 163.

¹⁴ Различие между *προσευχή* и *εὐχή* проводится преп. Максимом еще и в «Толковании на молитву Господню», где говорится: «Ибо богодуховенные отцы наши именно так определяют молитву: молитва есть испрашивание того, что Бог, свойственным Ему образом, обыкновенно дарует людям. А моление определяется как обещание, или обет, который служащие Богу люди искренне приносят Ему» (*Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993, стр. 189). Проводя это различие, преп. Максим следует за Оригеном и Евагрием Понтийским (*Dalmais I.-H. Un traité de théologie contemplative. Le Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur // Revue d'ascétique et de mystique*, 1953, vol. 29, p. 131-132). Впрочем, что касается Евагрия, то у него термины *προσευχή*, *δέησις*, *εὐχή* и *ἐντεύξις* обозначают не столько различные ви-

ды молитв, сколько различные аспекты единой по своей сущности молитвы. См.: *Bunge G. Evagre le Pontique et les deux Macaire // Irenikon, 1983, № 3, p. 343. — 163.*

¹⁵ *Схолия*: «Кто познает совместно с [духовным] деланием и подвигается совместно с ведением, тот есть трон и подножие Бога: трон вследствие ведения и подножие вследствие делания». — В данной схолии, подчеркивающей единство «гносиса» и «делания», используется предлог μετά, который может иметь и значение «посредством, с помощью, сообразно». Но здесь акцентируется главным образом соучастие и совместность «знания» и «практики». Эриугена также сохраняет этот акцент: cum actione cognoscit... et cum scientia agit. — 163.

¹⁶ Характерно здесь сочетание φιλόσοφος καὶ εὐσεβής. Для преп. Максима, как и для многих святых отцов (начиная со св. Иустина Мученика), христианство есть истинная философия, которая определяется в первую очередь внутренним деланием, благочестивым настроением души, ведущим к творению добрых дел и, как следствие этого, позволяющим достичь высот созерцания. Ср. преп. Макарий: «Ибо те — истинные мудрецы, воители, мужи, доблеи и Божии любомудрецы, которые по внутреннему человеку водятся и управляются Божиею силою» (Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные Беседы, Послание и Слова. Сергиев Посад, 1904, с. 153). Олицетворением этой истинной философии являлась преимущественно монашеская жизнь. См.: *Monachisme // Dictionnaire de Spiritualité, t. 10, fasc. LXVIII-LXIX. P., 1979, p. 1555-1556. — 164.*

¹⁷ *Схолия*: «Полк царя Ассирийского есть сборище лукавых помыслов, в котором "мужем храбрым" является помысел, увлекающий естественные желания к наслаждению; "бранником" — помысел, побуждающий яростное [начало души] оберегать наслаждения; "начальником" — помысел, раздражающий чувства внешним видом зримых [вещей], а "воеводой" — помысел, видообразующий страсти и измышляющий [различные образы] вещества и способы их действий». — 164.

¹⁸ Как и выше, преп. Максим говорит об ὄρεξις («желании, стремлении» или «аппетите»). Само это понятие восходит еще к психологии Аристотеля, полагающего ὄρεξις в основу всякого человеческого действия. У преп. Максима схема аристотелевской психологии действия существенно изменяется: он помещает ὄρεξις между выбором (решением — προαίρεσις) и действием. См.: *Gauthier R. A. Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine // Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, 1954, t. 21, p. 58-72. — 165.*

¹⁹ *Схолия*: «Он говорит, что вне чувственной вещи страсть не возникает. Ибо когда нет женщины, то нет и блуда; при отсутствии яств отсутствует и чревоугодие, а когда нет золота, то нет и страсти сребролюбия. Стало быть, чувственная [вещь] начальствует над всяким страстным движением наших естественных сил и посредством нее бес побуждает душу на грех». — 165.

²⁰ Своеобразное выражение τὸ λεῖον τῶν ἡδονῶν трижды встречается у блаж. Диадокха Фотикийского. Он, например, говорит: «Таким образом, ум наш, согласно Апостолу (Рим. 7:22), всегда находит удоволь-

ствие в законах Духа, а чувствилища плоти склонны увлекаться [скольжением] по гладкой поверхности наслаждений» (или: «охотно увлекаться гладкостью удовольствий») (*Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles* (Sources chrétiennes, № 5 ter.). P., 1966, p. 137). Как отмечает К. Попов, данное выражение употреблял и св. Василий Великий, согласно которому жизнь порочная, в отличие от жизни добродетельной, есть гладкий (ровный, удобнoproходимый) путь, ведущий многих к гибели, потому что порок уловляет «гладкостью удовольствия». Поэтому это выражение у св. Василия означало еще в переносном смысле и «сладость неразумных удовольствий». В подобном же смысле использовали это выражение еще и св. Афанасий Великий и Григорий Нисский (Попов К. Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира и его творения. Т. 1. Киев, 1903, с. 437-438). Таким образом, преп. Максим опирается на устойчивую святоотеческую традицию использования указанного выражения. Вполне возможна и прямая его зависимость от блж. Диадокха, с творениями которого он был хорошо знаком (см.: *Des Places E. Maxime le Confesseur et Diadoque de Photice // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, p. 29-36). — 165.

²¹ Схолия: «Он говорит, что "изглаживание" уничтожает действительное осуществление порока, а "погубление" истребляет и сам помысел о пороке». — Преп. Максим, а вслед за ним и схолиаст, проводит различие глаголов τρίβω и ἐκτρίβω, близких по значению («растирать, уничтожать» и т. д.), вместе с соответствующими существительными (τρίψις и ἐκτρίψις), подчеркивая, что второй из них обозначает полное искоренение зла в душе. — 165.

²² Прилагательное ἀρχέκακος в патристической литературе (св. Василий Великий и др.) часто применялось для обозначения дьявола. См.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 232. — 165.

²³ Схолия: «Ибо, по его словам, как северу недостает тепла солнца, так и порочный навык, в котором обитает дьявол, не принимает света ведения». — 165.

²⁴ Преп. Максим несколько в ином аспекте оттеняет мысли, высказанные в начале «вопроса»: «суть» (λόγος) Писания не только «неописуема» (ἀπερίγραφος), но сама «описует» (или как бы «ограничивает» — περιγράφων) всех толкователей (τοὺς λέγοντας). Апофатическое богословие, характерное для мирозерцания преп. Максима, как и для всех отцов Церкви, распространяется естественным образом и на экзегезу, поскольку Писание богодухновенно и «логос» («суть») Его так же непостижим, как непостижимо Само Божество. — 166.

Вопрос LI

¹ Мир как творение Божие не есть хаотичное сцепление материальных вещей, управляемых лишь одними чувственными законами (κατὰ

μόνην κινεῖσθαι αἰσθησίν). В нем «посеяны», с одной стороны, «логосы Премудрости» (под σοφίας, скорее всего, следует понимать Бога Слово, Логос, вторую Ипостась Святой Троицы), а с другой — способы учтвого поведения (ἀγαθῆς ἀστείας τρόπου), то есть как бы образы цивилизованного бытия. Следовательно, различие и сопряжение «логосов-тропосов» в конечном счете восходит к Богу и определяет все бытие мира, в том числе и мира человеческого. Соответственно, законы человеческого общества также имеют свой исток в Боге, и они необходимы для воспитания человека (τοῖς κατὰ φύσιν τῶν ὁραμένων θεσμοῖς τε καὶ τρόποις παιδαγωγούμενον) и наставления его на истинный путь добродетелей. Общехристианскую идею о премудрости и благости всего творения Божиего (см.: Голубинский Ф. А. Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека. СПб., 1894, с. 19-80) преп. Максим здесь оттеняет и углубляет новыми оттенками, присущими его богословской системе, с ее различием «логосов» и «тропосов». В данном случае она частично определяется стоическим учением о «семенных логосах» (λόγοι σπέρματικοί), воспринятой и кардинально переработанной св. Иустинином Философом и другими ранними отцами Церкви. Если в стоицизме эти «логосы» рассматриваются как «посеянные» во все сущие безликим Логосом и играют преимущественно космологическую роль, то у св. Иустина, например, данные «логосы» суть «семена» Бога Слова (Логоса), то есть Божественной Личности — второй Ипостаси Святой Троицы, которые «сеются» главным образом в души людей, а поэтому играют преимущественно антропологическую роль. Кроме того, у св. Иустина «семена Логоса» отождествляются с «семенами Истины», и указанная стоическая концепция трансформируется из активного в пассивный смысл (см.: Spanneut M. Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957, p. 315-323). Восприняв это коренным образом измененное стоическое учение от св. Иустина, Климента Александрийского и других предшествующих отцов, преп. Максим развивает и углубляет его. — 167.

² Преп. Максим употребляет термин ἀπεικόνισμα, который в патристической лексике применялся и для обозначения икон, и для выявления отношений между Лицами Святой Троицы (Сын — «подобие, изображение» Отца), и для определения человека как «образа Божия» (см.: Lampe G. W. H. Op cit., p. 179). В последнем смысле это понятие используется и самим преп. Максимом, который говорит в одном из своих посланий (PG 91, 409), что Бог создал наше естество как «ясное подобие Собственной Благости». — 167.

³ Букв. «отзвуки, отголоски» (ἀληχῆματα; Эриугена переводит sonos); эти «отзвуки» (или «отражения») есть своего рода «средством передвижения» для ума (ἐκπορεύεον) в его вознесении к Богу. — 167.

⁴ Схолия: «Промежуточными между Богом и людьми являются чувственные и умопостигаемые [сущности]. Человеческий ум, идущий к Богу, оказывается превыше их: он не порабощается чувственными [сущностями] при [своем духовном] делании и не подпадает под власть умопостигаемых [сущностей] при созерцании». — 167.

⁵ *Схолия*: «Он говорит, что творение становится обличителем нечестивых людей, ибо оно посредством логосов, которые в нем, возвещает о Создателе и посредством естественных законов, содержащихся в нем, воспитывает каждого отдельного человека [в духе] добродетели. Ведь логосы познаются в [общей] связи, [сообщающей] вечность каждому виду, а законы проявляются в тождестве действия каждого вида. Не понявшие их с помощью [присущей] нам умной силы не познают и Причины сущих, прилепляясь к противоестественным страстям». — 167.

⁶ Глагол *φέρω* («приносить») преп. Максим в данном случае заменяет на близкий по смыслу глагол *προσκομίζω*, который в сочетании с *δῶρα* («дар») приобретает явный «литургический» оттенок («проскомидия»). Это не означает, что сам акт «знания» («гносиса») заменяет собой Евхаристию; наоборот, данное «знание» предстает как бы «литургичным» по своей глубинной сущности. Ибо «литургическое созерцание» увенчивает собой весь единый процесс духовного познания, являясь высшей ступенью его, завершающей «естественное созерцание» и «созерцание Писания» (ἡ γραφικὴ θεωρία). См.: *Bornert R. Les commentaires byzantines de la divine Liturgie du VII^e aux XV^e siècle. P., 1966, p. 94-95. — 168.*

⁷ *Схолия*: «Человек, постигая духовные логосы зримых [тварей], научается [верить в то], что есть некий Творец зримых [вещей], но мысль о том, каков Он, ускользает [от человека] как недостижимая и недоступная исследованию. Ибо творение [Божие] мудро позволяет постигать, что Творец есть, но не допускает познавать, каков Он есть. Поэтому Писание назвало «дарами» логосы зримых [вещей], поскольку они обнаруживают владычество [Бога] над всеми [тварями]; «даяниями» же [Писание наименовало] естественные законы их, посредством которых познается, каково каждое из сущих по [своему] виду. Это научает человека не повреждать естественный [закон] посредством закона, чуждого [естеству]. — 168.

⁸ Под «обоими» подразумеваются «логосы» («дары») и «тропосы» («даяния»). Преп. Максим (см. ниже) различает их: «дары» приносятся Самому Богу (через ум), а «даяния» — уму. При этом преп. Максим подчеркивает, что такое различие восходит к Священному Писанию, в котором эти понятия употребляются в «различительном смысле» (*προσδιωρισμένως*), тогда как в обычном словоупотреблении (ἡ καθόλου συνήθεια τῶν ἀνθρώπων) оно часто смазывается. Поэтому, опираясь на Священное Писание, преп. Максим соотносит «дары» с «созерцанием», а «даяния» — с духовным «деланием», опять акцентируя их единство. — 168.

⁹ *Схолия*: «Он говорит, что в дар мы получили веру в Бога, которая есть ведение, непосредственно и твердо укорененное около Бога (γνώσιν ὑπάρχουσαν ἀμέσως περὶ θεὸν ἱδρυμένην), обладающее недоказуемым знанием (ἀναλόδεικτον ἔχει τὴν ἐπιστήμην). Ибо "вера есть осуществление ожидаемого" (Евр. 11:1), которое не объемлется ведением сущих». — 168.

¹⁰ *Схолия*: «По его словам, раньше добродетели [Богу] преподносятся вера, раньше ведения — добродетель, но ничто не преподносит-

ся раньше веры. Ведь вера есть начало [всего] доброго в людях, и без нее ничто не может быть предложено нами [Богу]» — 169.

¹¹ Так, думается, лучше переводить выражение *συνεκτικὸς λόγος τῆς πίστεως*. — 169.

¹² Так, думается, лучше перевести выражение *δίχα πάσης τῆς ἐν λόγοις τεχνικῆς μεθοδείας*, которое, как и аналогичная фраза, встречающаяся выше (*ἀνευ λογικῆς ἀποδείξεως*), указывает на путь рационального познания Бога. Вероятно, по смыслу оба выражения близки к понятию *τεχνολογία*, которое св. Григорий Богослов применял к учению Евномия, обвиняя последнего в излишней диалектической тонкости, уповании на силу одних логических доказательств в решении богословских вопросов (см.: *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Discours théologiques) (Sources chrétiennes, № 250). P., 1978, p. 310*). Для св. Григория ересь арианства (особенно аномейства) заключалась прежде всего в порочности богословского метода, суть которого состояла в сведении богословия к «технологии» (см.: *Plagnieux J. Saint Grégoire de Nazianze Théologien. P., 1952, p. 17-20*). — 169.

¹³ *Схолия*: «Он говорит, что нет ничего равного вере». — 169.

¹⁴ *Схолия*: «По его словам, ведущий ум воспринимает логосы сущих, подтверждающие веру в Бога, но не созидające ее. Ибо логосы тварей не являются началом веры, поскольку [сам] предмет веры будет тогда описуемым. Ведь то, начало чего постигается ведением, является, разумеется, по природе своей и объемлимым знанием» — В данной схолии «основополагающие учения веры» отождествляются с «логосами сущих, подтверждающими веру в Бога» (*συνηγόρους τῆς εἰς τὸν θεὸν πίστεως τοὺς τῶν ὄντων λόγους*); они не творят (*οὐ ποιητικοὺς*) самой веры, ибо она первична по отношению к ним, но лишь подтверждают или как бы «защищают» ее — 169.

¹⁵ Определение *διαγνώστικός* («различающий»), применяемое по отношению к уму, в данном случае почти тождественно *γνώστικός* («ведущий»), только сильнее акцентирует момент способности «различения» (и «суждения»), присущей такому уму. Характерно в этом плане употребление понятия *διάγνωσις* (букв. «распознавание, различение») в одном месте («*Ambigua*», где говорится, что людей, в которых рождается [навык] отвержения плотских побуждений (*τὰ κινήματα*) и сдерживания склонности души к ним, Слово Божие преисполняет «всяким истинным различием» (*πάσης πληρὸν ἀληθοῦς διαγνώσεως*) (см.: PG 91, 1125). — *Схолия*: «Небесный закон есть кругообразное и [всегда] тождественное себе вращение; ведущий [ум] от него воспринимает неизбежное движение в благе, подражая приснодвижению неба в своем вращении вокруг самотождественной сути добродетели (*περὶ τὸ αὐτὸν τῆς ἀρετῆς*)». — 169.

¹⁶ *Схолия*: «Орлу естественно присуще воспринимать [открытым] оком лучи солнца; от него воспринимает ведущий [человек ту способность, благодаря которой его] ум всегда озаряется божественным Светом» — 169.

¹⁷ Говоря об Ангелах, или «небесных умах» (*τῶν οὐρανίων νόων*), таинственно изображаемых в виде некоторых животных, Дионисий

Ареопagit замечает, что образ орла «означает царское достоинство, способность воспарения, стремительность полета, зоркость, бдительность, быстроту и искусство в снискании пищи, укрепляющей силы, и, наконец, способность при сильном напряжении зрения свободно, прямо и неуклонно смотреть на щедрый и многоцветный луч, истекающий от божественного Солнца» (*Denys L'Aréopagite. La hiérarchie céleste* (Sources chrétiennes, № 58 bis). P., 1970, p. 186). Характерно, что преп. Максим применяет данный образ не к Ангелу, но к человеку. Это отражает его точку зрения, согласно которой человек способен еще здесь, на земле, стяжать, путем подвигов добродетели и ведения, равноангельскую жизнь (см.: *Thunberg L. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*. N. Y., 1985, p. 85-86). — 169.

¹⁸ *Схолия*: «Чему научается ведущий [человек] от естественного закона оленей, когда он рассматривает естество сущих?» — Образ оленя навевает Пс 41:2 и 103:18. Ориген, св. Афанасий Александрийский, св. Василий Великий и другие христианские авторы, толкуя эти места Священного Писания, высказывались аналогичным образом, соотнося их с поисками высот духовной жизни (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 446). — 169.

¹⁹ Не совсем ясно, какой смысл вкладывает преп. Максим в слово τῆ μνῆτι, но, скорее всего, здесь подразумевается памятование о Боге. — 169

²⁰ *Схолия*: «Прокладывающий путь ведения в соответствии с [духовным] деланием и по подражанию воспринимающий нечто от газели и птицы сохраняет неприступность добродетели». — Ср. у св. Григория Нисского: «Газель обозначает зоркость [человека, способного] видеть все, ибо, как говорят, это животное получило свое название от сверхъестественной силы зрения» (*Gregorii Nysseni In Canticum Cantorum*. Edidit H. Langerbeck. Leiden, 1960, p. 141). — 169.

²¹ *Схолия*: «Какому благу научается тот, кто любомудрствует о Божественном, по своей воле и разумно перемещая в себя естественное созерцание льва?» — 170

²² *Схолия*: «Каким образом должен стать любомудром подражающий змию и голубю?» — 170.

²³ *Схолия*: «Какую пользу мы можем извлечь из горлицы?» — 170.

²⁴ *Схолия*: «Тот, кто по подражанию соотносит свой собственный закон с законами сущих, является добродетельным, ибо он принимает во внимание и [беспорядочное] движение [существ], лишенных разума; а тот, кто по подражанию изменяет свой [закон] на законы других [тварей], является страстным, ибо он обращает силу разума в неразумие». — 170.

²⁵ Данный абзац, по сути дела, является развитием мысли св. Апостола Павла, высказанной им в одной фразе: «Что ты имеешь, чего бы не получил?» (1 Кор. 4:7). — 170.

²⁶ *Схолия*: «Естественными телами он называет все то, что подвластно рождению и тлению». — 171

²⁷ *Схолия*: «Правильное предостережение, потому что мы должны сражаться не с тварью, Создателем которой является Бог, но с беспо-

рядочными и противоестественными движениями и действиями относительно нее сил, которые присущи нам». — 171.

²² Понятие *παρὰ ὁυστασις* (Эриутена переводит его просто как *substantia*) в данном случае буквально означает «зависимое существование». Дионисий Ареопагит, за которым частично следует здесь преп. Максим, применял это понятие для характеристики зла, говоря: «Зло обладает не бытием (*ὄντοσταςιν*), но неистинным (или: зависимым) бытием» (*παρὰ ὄντοσταςιν*) (цит. по: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 1046). Чуть ниже преп. Максим для обозначения возникновения «страстей бесчестия» использует глагол *παρὰ ὄντοσταςιν*, оттеняющий «антитетичный» истинному бытию способ их появления. О зависимости преп. Максима от «Ареопагитик» в этих терминах см.: *Völker W. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zu 90. Geburtstag dargebracht. B., 1961, S. 345. — 171.*

²³ Понятие «мир» (*εἰρήνη*) играло значительную роль в богословской системе преп. Максима, обозначая высшее состояние духа, достигаемое в подвиге борения со страстями и ведения, которое характеризуется примирением противоположностей, присущих тварному миру (см.: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner. Einsiedeln, 1961, S. 352*). В данном месте это понятие явно окрашивается тем колоритом, которое оно приобрело в аскетической письменности. См., например, у блаж. Диадокха Фотикийского: «Итак всем, но особенно миром душевным, должно покоить Духа Святого, дабы мы всегда имели при себе светильник знания сияющим». Греческий схолиаст блаж. Диадокха утверждает, что «мир в душе бывает тогда, когда против нее не воюют страсти». Он полностью единодушен с преп. Марком Подвижником, определяющим этот «мир» как «освобождение от страстей» (см.: *Попов К. Блаженный Диадокх, с. 91*). — 172.

²⁴ *Схолия*: «Он говорит, что деятельное любомудрие ставит подвижающегося в нем выше страстей, а созерцание поставляет умозрителя и превышает зримых [вещей], возводя ум к сродным ему умопостигаемым [вещам]». — 172.

²⁵ Идея, что бесстрастие, достигаемое через духовное делание и неразрывно связанное с чистотой сердечной, является основой созерцания и последующего мистического соединения с Богом, наиболее четко была впервые высказана Евагрием Понтийским, обобщившим духовный опыт предшествующих отцов-подвижников. Она лейтмотивом проходит и через всю последующую традицию православного монашества, одним из самых ярких представителей которой и является преп. Максим (см.: *Rousseau O. Le rôle important du monachisme dans l'Eglise d'Orient // Il monachismo orientale. Atti del convegno di studi orientali che sul predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale. Roma, 1958, p. 40-41*). — 172.

²⁶ Преп. Максим ссылается на 44-е Слово св. Григория Богослова (см.: *PG 36, 620*). — 172.

²⁷ Подразумевается, скорее всего, гордыня, в которую впал затем Езекия, и обрушившийся вследствие нее гнев Божий (см.:

2 Пар. 32:24-25). Это место рассматривается в следующем «вопросе». — 173.

Вопрос LII

¹ Слово «Бог» отсутствует в тексте «Септуагинты», и, соответственно, в церковнославянском и русском переводах. — 174.

² В данном толковании имени Иуды преп. Максим следует за св. Василием Великим (см.: PG, 30, 524). — 175.

³ Как и в «Главах о любви» (II, 67 и IV, 96), здесь понятия «бogo-оставленность» (ἐγκατάλειψις) и «попущение [Божие]» (παράχρησις или συνχρησις) являются практически синонимами. — 176.

⁴ *Схолия*: «Потому что праведный суд [Божий] попускает превозносящемуся [своим духовным] деланием принимать нечестие страсти, а гордящемуся ведением терпеть поражение в истинном созерцании [сущих]». — 176.

⁵ Понятие ὅρος (букв. «предел»; Эриутена переводит «определение» — deffinitio) тождественно у преп. Максима в данном случае понятию «закон». Подобное отождествление не раз встречается в святоотеческой лексике (см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 975). — 176.

⁶ *Схолия*: «Установлением и законом, которые божественным образом присутствуют в сущих, он называет Промысел [Божий], объемлющий [все] сущие. Этот Промысел, по праведному Суду [Божию] воспитывая скудостью благ, приводит к благомыслию проявивших свою неблагодарность к Устроителю сего при обилии таковых благ. А через [ощущение] противоположного Промысел приводит их к чувству, позволяющему распознавать Дарователя благ. Ведь самомнению, [возвышающему] при [обладании] добродетелью и оставшемуся невоспитанным, присуще рождать болезнь гордыни, а она в свою очередь производит душевное расположение, противоборствующее Богу». — 176.

⁷ *Схолия*: «Он говорит, что познавший беспредельность добродетели никогда не прекратит [свое] шествие по [пути] ее, дабы не лишиться начала и конца добродетели, то есть Бога, замкнув движение усмотрения [к Божественному] в самом себе, и дабы не забыть [о Нем], посчитав себя достигшим совершенства и отпав от подлинно Сущего, к которому стремится всякий добродетельный». — 176.

⁸ *Схолия*: «По его словам, прямая дорога к безбожию есть нечувствие к потере добродетелей. Ибо [человек], вследствие телесных наслаждений привыкший не слушаться Бога, под всяким предлогом будет отрицать Его, предпочитая жизнь плотскую, заботясь только о наслаждениях плоти и считая их лучшими, чем божественные повеления». — 177.

⁹ Речь идет об обращении Саула к Аэндорской волшебнице (1 Цар. 28:7-25). Согласно преп. Максиму, это означало окончательное падение Саула и его переход на сторону темных сил, ибо он принял учас-

тие в лжетаинстве волхвования (τὴν τῆς μαντείας τοῖς δαίμοσιν ἐπιτελῶν τελετήν). Толкование этого места Священного Писания у преп. Максима отличается от толкования Оригена, св. Евстафия Антиохийского и св. Григория Нисского. Впрочем, некоторые моменты толкования последнего имеют черты сходства с толкованием преп. Максима. Св. Григорий, например, считает Саула жертвой обмана диавола, целью которого является отвращение людей от «животворящего Бога» и принуждение их стать добровольными перебежчиками в лагерь погибельной смерти (см.: Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor. Hrsg. von E. Klostermann. Bonn, 1912, S. 64-65). — 177.

¹⁰ Так в данном случае представляется лучшим перевести фразу κατὰ τοὺς συνεκτικoὺς αὐτῶν λόγους. Но возможен и другой вариант перевода: «согласно основополагающим началам их». Эриугена переводит: «через свои непрерывные разумные принципы» («per suas continuatius rationes»). — 177.

¹¹ *Схолия*: «Подлежащим он называет ум, как вмещающий в себя добродетель и ведение, а [находящимся] в уме — делание и созерцание, которые соотносятся с умом, как случайные свойства. Поэтому они и сопостерпевают с претерпевающими, ибо любое движение его является для них началом их собственного изменения». — 178.

¹² Это выражение (τῆς θεωρίας ὁ λόγος) указывает именно на духовное (анагогическое) толкование. Ср. у св. Григория Нисского: «Пршедший наставление в божественном таинстве нашей веры не остается в неведении относительно того, каким образом анагогическое созерцание соответствует истории» (*Grégoire de Nyse. La vie de Moïse. (Sources chrétiennes, № 1 ter.)*. P., 1968, p. 254-256). Характерно, что Ориген для обозначения божественного смысла Писания использовал, наряду с другими (νοῦς, βουλή и т. д.), и понятие λόγος. См. вступление М. Арль к изданию текста «Добротолубия» Оригена: *Origène. Philocalie*, 1-20. *Sur les Ecritures (Sources chrétiennes, № 302)*. P., 1983, p. 102. — 178.

¹³ Ум есть «подлежащее» (или «субъект» — τὸ ὑποκείμενον), а делание и созерцание — его случайные (привходящие) свойства (акциденции — συμβεβηκότα). Поэтому они καθ' ἑαυτὰς ὑποστατικῶς μὴ θεωροῦμεναι. — 178.

¹⁴ Исходя из контекста мысли преп. Максима, мы изменили синодальный перевод 1 Кор. (который, кстати, не совсем точен). Здесь наречие τυπικῶς в сочетании с κατὰ τὴν ἱστορίαν указывает на «прообразовательное» («типологическое») толкование Ветхого Завета (см. прим. 5 к вопросу L), которое наметил в принципиальных чертах св. Апостол Павел, заложив основы всей последующей христианской экзегезы (см.: *Grant R. M. The Letter and the Spirit*. L., 1957, p. 47-57; *Prat F. La théologie de saint Paul*. T. 1. P., 1913, p. 40-41). Принципы данной экзегезы были восприняты и развиты в творениях мужей апостольских и апологетов (см.: *Van Den Eynde D. Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Gembloux; P., 1933, p. 21-27) Они остались действенными и для по-

следующих отцов Церкви. Так, например, св. Григорий Богослов говорит, что «прообразовательно совершаемое» членами ветхозаветной Церкви «для нас восстанавливается в своей таинственно-духовной значимости» (μυστικῶς δὲ ἡμῖν ἀποκαθιστάμενα) (см.: PG 36, 436). «Типология» охватывала собой и весь духовный смысл Священного Писания, и эта существенная черта ее прослеживается у представителей как александрийского, так и антиохийского экзегетических направлений. Что касается второго, то уже Диодор Тарсский считал, что в Ветхом Завете, как в «тени», «образе» и «типе» нового благодатного времени, содержится *τυπολογία* и имеется множество иносказательного (ἀλληγοροῦμενα). Причем у него «типология», сочетаемая с *θεωρία*, «живут рядом с твердым сознанием того, что повествование и слова Библии имеют и прямое историческое значение» (Фетисов Н. Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915, с. 316-317). Феодор Мопсуестийский также стремился найти, помимо буквального, и «типический» смысл, «закрывающийся не в словах текста Писания, но в вещах, лицах и событиях, обозначенных через эти слова» (см.: Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890, с. 225-227). Наконец, и для блж. Феодорита, хотя «закон прообразовал благодать» и «был образом духовного», он не потерял и своей исторической значимости. «Ветхое нужно изъяснять типически, в применении к его осуществлению, но не следует забывать его прямого и исторического значения» (Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский, т. 2. М., 1890, с. 43-46). Таким образом, для антиохийцев «тип», хотя и смутно, но все же отражает будущую истину, а поэтому буквальный смысл тесно связан с духовным, «история» — с «теорией» (см.: Devreese R. Essai sur Théodore de Mopsueste. Citta del Vaticano, 1948, p. 89-91; Ashby G. W. The Hermeneutic Approach of Theodoret of Cyrrhus to the Old Testament // Studia Patristica, vol. 15, pt. 1, 1984, p. 131-135; Kihn H. Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Breisgau, 1880, S. 131-133). Поэтому типологическая экзегеза у антиохийцев была не столько толкованием текста как такового, сколько толкованием исторических реалий, и имела ярко выраженную эсхатологическую окрашенность: Христос исполнил ветхозаветные «типы», но это «исполнение» предстанет перед нами, в своей предельной выраженности, лишь в будущем (см.: Greer R. A. Theodore of Mopsuestia. Exeget and Theologian. Westminster, 1961, p. 93-97; Schäublin Chr. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenische Exegese. Köln; Bonn, 1974, S. 167-168). В общем, из тех же посылок «типологии» исходит и александрийская экзегеза, которая, преодолев некоторые крайности толкования Оригена, в лице свв. Афанасия и Кирилла достигает своей зрелой полноты. Здесь основной акцент переносится на сам духовный смысл, а не на вычленение его тонких связей с «историей»; эсхатологический момент отступает в тень, зато на первый план выступает христологический аспект экзегезы: толкование Священного Писания имеет своей постоянной целью «таинство Христа», и вне этого таинства теряет всякий смысл и значение (см.: Sieben H. J. Herméneutique

de l'exégèse dogmatique d'Athanase // Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly éd. par Ch. Kannengiesser. P., 1974, p. 195-214; Kerrigan A. St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament. Roma, 1952, p. 25-240, 433-461; Margerie B. L'exégèse christologique de saint Cyrille d'Alexandrie // Nouvelle Revue Théologique, 1980, t. 102, p. 400-425). Но, несмотря на значительные расхождения и взаимную полемику, обе школы обладают субстанциальным единством, основой которого как раз является «типология» (см.: Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: conflit ou malentendu? // Recherches de Science Religieuse, 1947, t. 34, p. 257-302). Преп. Максим, как уже указывалось, находится в традиции александрийской экзегезы, и одно место в «Ambigua» хорошо показывает его понимание соотношения «типического» и «духовного». Рассматривая вопрос о том, каким образом можно подражать святым, жившим до и после закона Моисеева, он говорит: «Каждый из нас, при желании, может переместить в самого себя всех святых, духовно преобразуя (πνευματικῶς... μορφούμενος) себя по образу каждого из них; и [исходить мы должны] из того, что прообразовательно написано об этом святом в историческом повествовании (ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ καθ' ἱστορίαν τυλικῶς γεγραμμένων)» (PG, 91, 1149). Таким образом, согласно преп. Максиму, «история», или буквальный смысл Священного Писания, служит лишь исходной точкой для духовного понимания его, которое невозможно без внутреннего преобразования человека. — 178.

¹⁵ Преп. Максим называет тело τὸ λογικὸν ἐργαστήριον, то есть тем местом (или «лабораторией»), где производится и вырабатывается добродетель. Понятие τὸ ἐργαστήριον использовалось в патристической письменности в самых различных контекстах. Например, св. Иоанн Дамаскин называет Пресвятую Богородицу «Мастерской нашего спасения» (Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. V. Hrsg. von B. Kotter B.; N. Y., 1985, S 554). Преп. Макарий же говорит о «сокрытой мастерской сердца» или о глубине сердца, где находится «мастерская правды и неправды» (Makarios/Symeon. Reden und Briefen, Bd. I, S 12; Bd. II, S. 27). Выражение «сокрытая мастерская сердца» встречается и в «Житии св. Ипатия» (Callinicos. Vie d'Hypatios (Sources chrétiennes, № 177) P., 1971, p. 280). Но преп. Максим, скорее всего, зависит в конкретном словоупотреблении от св. Григория Нисского, который называет подвижническую жизнь, подчиненную строгому ритму аскетической дисциплины, «мастерской добродетели» (Grégoire de Nysse. Traité de virginité (Sources chrétiennes, № 119). P., 1966, p. 522). — 178.

¹⁶ Схолия: «Врожденные страсти тела, управляемые разумом, не должны быть предметом отвращения; однако, приводимые в движение помимо разума, они внушают отвращение. А поэтому, как он говорит, последние должны быть отвергнуты, поскольку врожденное движение их, не управляемое разумом, часто становится противоестественным употреблением». — 178.

¹⁷ Фраза γυνωστικῶς τὸ κατὰ δακτύλων διαγνώμενος κρίτος указывает на христианина, уже пришедшего «в меру возраста Христова», зрело-

го мужа, то есть «гностика» (в церковном понимании этого слова), готового во всеоружии духовного опыта и ведения вести брань с бесами. Как неоднократно в творениях преп. Максима, здесь речь идет об идеале «истинного гностика», наиболее четко обрисованном впервые Климентом Александрийским, который сам при этом опирался на церковное Предание, восходящее к самым истокам христианства (см.: *Mortley P. Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973, p. 143-146*). — 178.

¹⁰ Преп. Максим использует воинскую символику, обычную в святоотеческих творениях. Поэтому выражение *πρὸς αὐτὸν συμπλεκόντων τὸν πόλεμον* указывает на рукопашную схватку. — 178.

¹¹ *Схолия*: «Спасительный гнев есть поущение Божие, позволяющее бесам вести брань с вознесшимся умом посредством страстей, дабы он, хваставшийся добродетелями, претерпел бесечие и познал, Кто есть Дарователь этих добродетелей, лишившись непринадлежащего ему, которое он считал за свое собственное». — 179.

¹² Переводя так наречие *νοητός* («умопостигаемо»), мы следуем за Эриугеной (*invisibiliter*). — 179.

¹³ *Схолия*: «Деланием и созерцанием он называет, в соответствии со смыслом духовного толкования (*κατὰ τὸν ἀναγωγῆς λόγον*), Иудею и Иерусалим». — 179.

¹⁴ *Схолия*: «Солнце Правды есть Господь Иисус Христос, Бог и Спаситель всех». — 179.

Вопрос LIII

¹ Давид есть «тип» («прообраз») Христа, причем прообраз «духовный» (букв. «умопостигаемый» — *νοητός*), то есть тот «тип», который постигается «умным зрением» при духовном толковании Священного Писания. Подобное соположение Господа и Давида встречается и у Оригена, который, ссылаясь на Иез. 34:23 говорит, что Христос «называется и Давидом», ибо не патриарх Давид был поставлен «пасти святых», но Христос. Далее Ориген говорит о Господе, как о «Камне» (см.: *Origène. Commentaire sur saint Jean. T. 1 (Sources chrétiennes, № 120) P., 1966, p. 134-136*). — 180.

² В данном случае преп. Максим развивает ту мысль о христианах, как «третьем народе», наряду с иудеями и язычниками, которая уже отчетливо была выражена в творениях мужей апостольских и апологетов (см.: *Bardy G. La Théologie de l'Eglise de saint Clément de Roma à saint Irenée P., 1945, p. 60-62*) Чуть позднее ту же мысль развивает и Климент Александрийский, вся религиозно-историческая философия которого «всецело коренится в представлении о двух народах — греках и иудеях, которые, воспитываемые Богом, должны возвыситься к единству в третьем народе» (*Троицкий В. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912, с. 97*). — 180.

³ Так переводим мы выражение κατὰ τὸν λόγον, следуя за Эриугеной (rationabilem). — 180.

⁴ Фраза ποιείται τοῦ παντός τὴν ἐπισκοπὴν связана с идеей Бога (или Христа) как «Епископа всяческих», которая восходит к Новому Завету (ср.: 1 Петр. 2:25) и развивается апостольскими мужами. Например, св. Климент Римский называет Бога «Творцом и Епископом (Блюстителем) всякого духа» (Die Apostolischen Väter. Hrsg. von J. A. Fischer. Darmstadt, 1981, S. 100). Св. Игнатий Богоносец, оторванный от своей родной антиохийской церкви, поручает ее надзору Господа (μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει) (см.: *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres*, p. 116). — 180.

⁵ В данном месте «Септуагинты» (1 Цар. 17:4) читается «ростом четыре локтя и пядь». Преп. Максим, видимо, просто округляет эту цифру. В церковнославянском и русском переводах: «шести локтей и пяди». — *Схолия*: «Он говорит, что диавол [ростом] в пять локтей вследствие чувств. Ибо без этих [чувств] неразумное движение его злости окрест души не воспринимается [ею] и не возрастает, превращаясь в грех». — 180.

⁶ Противопоставляя Саула и Давида, преп. Максим в образе их противопоставляет ветхий, ушедший в прошлое Израиль Израилю истинному, духовному, «новому народу Божиему», то есть христианству. — 181

⁷ *Схолия*: «По его словам, копье есть сила добродетельного [делаения], а сосуд с водой — свидетельство (τεκμήριον; Эриугена — argumentum) о таинстве, [постигаемом] соответственно ведению». — 181.

⁸ Характерно, что преп. Максим здесь говорит о τὴν χάριν τῆς γνωστικῆς θεωρίας, подчеркивая, что высшее, подлинно духовное ведение есть дар и милость Божии. Можно привести сравнение с Евагрием: «Ведение, приводящее к нам извне, пытаются представить материальные [вещи] посредством логосов (διὰ τῶν λόγων ἐπιδεικνύειν περὶ αὐτὰς τὰς ὕλας); ведение же, случающееся [с нами] по благодати Божией, непосредственно представляет вещи мысленному зору, и ум, взирая на них, воспринимает и их логосы» (*Evagre le Pontique. Le Gnostique (Sources chrétiennes, № 356) P., 1989, p. 92*). Евагрий ясно различает ведение духовное, происшедшее ἐκ Θεοῦ χάριτος, и знание «внешнее». В другом своем произведении он говорит: «Ведение Бога требует не диалектическую душу, но душу, обладающую [духовным] ведением». Поэтому данное ведение требует чистоты ума и недоступно «мудрецам мира сего» (*Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique // Patrologia orientalis, 1958, t. XXVIII, fasc. 1, p. 174-175, 226-227*). — 181.

⁹ *Схолия*: «"Пещерой" он называет мир сей и букву закона; Саул же есть народ иудейский, ум которого, отвернувшись от божественного Света упомостигаемых [вещей], обосновался во мраке чувственного и в тени буквы, порождая тление в твари Божией и в законе. Ибо тот, кто ограничивает одной только буквой и внешней явленностью чувственных [вещей] бессмертные обетования, подобен [человеку], выделяющему из себя экскрименты, соответствующие тленной пище, и этими конечными [отходами] делающему явным исходное начало своего

представления о Боге. "Одеждой" он называет оболочку иносказаний закона, а "краем" ее — возвышенность умозрений при духовном созерцании, которая отсекается у воспринимающих Писание лишь чувственным образом». — 181.

¹⁰ *Схолия*: «Потому что Господь называется Пастырем [словесных овец], ведомых через естественное созерцание к горнему загому; [Он называется] Царем тех, кто подчиняется духовному закону и кто путем простого постижения умом в неделимом ведении приближается к трону благодати Божией». — В схолии употребляется понятие *μάνδρα* («загон, стойло, ограда»), которое сам преп. Максим использует в отношении к Церкви, называя Ее в «Послании к епископу Никандру» (PG 91, 92) «Твердыней» и «высокогорным Законом» (τόπον ὁχυρὸν καὶ μάνδραν ὑψηλὴν τὴν καθολικὴν Ἐκκλησίαν). — 181.

¹¹ Выражение *ἀμέσως κατὰ νοῦν παρισταμένω* указывает на присущую уму способность созерцания. Этим греческий термин и отличается от современного «интеллекта», который предполагает познание *посредством* понятий. Однако можно предполагать, что данное непосредственное умосозерцание еще не есть эсхатологическое видение «лицем к лицу», ибо люди, стяжавшие подобное умосозерцание, лишь отражают в себе, как в чистом зеркале (*ἑσπορίζομένων*) божественную Красоту. Схожие мысли высказываются и Евагрием, который также называет ум «зеркалом», отражающим в себе Бога (см.: *Bunge G. Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos. Köln, 1987, S. 69*). — 181.

¹² *Схолия*: «Он называет способами добродетельного делания населяющих Иудею, а логосами ведения, сообразными созерцанию, — живущих в Иерусалиме». — 181.

¹³ Так мы понимаем выражение *τῆς μακαρίας μόνης οἱ τε κατὰ πρᾶξιν τρόποι*. — 181.

¹⁴ Смысл этой трудной для понимания и перевода фразы проясняется из предшествующего контекста. Речь идет о высоте (или возвышенности) Боговедения и любви святых к Богу (*τὸ ὕψος τῆς αὐτῶν περὶ θεὸν γνῶσεως καὶ ἀγάπης*), которая является завершением и итогом их духовного преуспевания или восхождения (понятие *ἀνάβασις* в «Септуагинте» передается в церковнославянском переводе как «восход»). Данное восхождение осуществляется и посредством духовного делания («практики»), и посредством созерцания («теории»), но находит свое завершение в «исихии», которую и подразумевает здесь преп. Максим. На этой (высшей) стадии духовного преуспевания прекращается всякая чувственная деятельность, связанная со способами («тропосами») осуществления добродетелей, и успокаивается всякое «умное движение», осуществляемое в «логосах ведения». Намеченные здесь этапы духовного преуспевания вообще характерны для православной аскетики и обычно имеют трехступенную последовательность, отчетливо выраженную уже в «Ареопагитиках» («очищение» — «просвещение» — «совершение»). Как отмечает архимандрит Киприан, эти «ступени суть понятия порядка чисто духовно-иерархического, а никак не клириально-канонического. Никакого видимого посвящения в эти ступени

мистического созревания, как, например, у мистов и иерофантов древних эллинистических мистерий, нет и быть не может. Также невозможно связывать эту духовную постепенность со строго установленными церковными иерархическими чинами и степенями диакона, иерея и епископа, или монашеским и схимническим пострижениями. Бог не в меру этих отличий и чинов дает дух и изливает Свои дарования, вовсе не соотносясь со старшинством в иерархическом производстве, а только в меру духовной одаренности каждого человека. Простой монах или мирянин может быть более мистически одарен, чем настоятель монастыря, епископ или патриарх». Но в то же время эти ступени немислимы вне Церкви и Ее таинств. «Никакая отсебятина, духовное самоутверждение и противоположение своего опыта опыту Церкви невозможно. У подвижника всё проверяется чувством церковности, мерилом же церковности служит евхаристическая жизнь» (*Архимандрит Киприан (Керн)*). Духовные предки Святого Григория Паламы (опыт мистической родословной) // Богословская Мысль. Париж, 1942, с. 113-116). — 182.

¹⁵ *Схолия*: «Достохвальной смертью ума он называет его добровольное умирание в отношении ко всем сущим, после которого, по благодати [Божией], ему присуще воспринимать божественную жизнь, поскольку он непостижимым образом вместо сущих получает Причину этих сущих». — 182.

¹⁶ *Схолия*: «Славой он называет беспредельное ведение, не ограничиваемое никаким логосом, а честью [называется] неудержимое движение воли к естеству, соответствующее добродетели». — 182.

¹⁷ Слово *φιλόκαλος* (букв. «любящий прекрасное или доброе», «добротолубец») в святоотеческой лексике имело два основных значения: оно обозначало тех, кто посвящал свою жизнь подвижничеству (св. Афанасий использует это значение в своем «Житии св. Антония»), а также тех, кто отдавался научной деятельности, и вообще «книжников» (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit., p. 1473). Последнее значение и подразумевается здесь. Св. Епифаний Кипрский употребляет в сходном смысле это слово, когда, например, говорит, что окружные послания св. Александра Александрийского в его время еще сохранились у «добротолубцев» (*παρὰ φιλοκάλοις ἔτι σώζονται*) (см.: *Epiphanius. Werke*, Bd. III. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985, S. 155). Св. Григорий Богослов отождествляет *φιλόκαλος* с *φιλομαθής* («любителем знания»). Сходное слово «добротолубие» (*φιλοκαλία*) имеет истоки в терминологии древних библиотекарей, где оно обозначало сборники текстов, антологии (см.: *Origène. Philocalie*, 1-20, p. 34). Эриугена переводит это выражение «кто-нибудь из шифровальщиков» (*politorum*), подразумевая под таковыми, вероятно, любителей изящной словесности. — 182.

¹⁸ *Схолия*: «Он говорит, что неизгладимое ведение, обладая в уме премысленным движением окрест Божественной Беспредельности, [своей] беспредельностью создает образ сверхбеспредельной славы Истины. А добровольное подражание по Промыслу [Божиему] Премудрой Благости приносит честь, то есть совершенное уподобление ума

Богу, насколько это возможно [для человеков], соответствующее внутреннему расположению». — 182.

¹⁹ Разграничение «образа» и «подобия» довольно часто встречается в святоотеческой письменности. Одним из первых его проводит св. Ириней Лионский, который говорит: «Когда же дух сей, соединенный с душой, соединяется с созданием, то человек делается, по причине излияния Духа, духовным и совершенным, и это есть [человек], сотворенный по образу и подобию Божию. Если же не будет в душе Духа, таковой по истине есть [человек] душевный и оставшись плотским будет несовершенный: он имеет образ [Божий] в создании, но подобия не получает через Духа, и потому он несовершенен» (Св. Ириней Лионский. Пять книг против ересей. М., 1868, с. 590). Таким образом, для св. Ириней «подобие» соотносится с духовным совершенством человека, которое заключается в стяжании Святого Духа, а «образ» есть некая данность, присущая человеку как созданию Божию. Развивая эти мысли, св. Василий Великий указывает, что «образом» мы обладаем благодаря творению (τῇ κτίσει ἔχοντες), а «подобия» добиваемся произволением (ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν), когда это произволение, содержащееся в нас потенциально (δυνάμει), реализуется. Такая реализация происходит тогда, когда человек из просто человека разумного становится христианином (см.: *Basile de Cesarée. Sur l'origine de l'homme* (Sources chrétiennes, № 160). P., 1970, p. 206-208). Впоследствии аналогичные мысли высказывал и св. Иоанн Дамаскин, для которого «по образу» означало разумное и самовластное начало в человеке, а «по подобию» — возможное уподобление Богу через добродетель (см.: *Иеромонах Пантелеимон (Успенский). Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина. Сергиев Посад, 1914, с. 14*). Впрочем, разграничение «образа» и «подобия» характерно не для всех отцов Церкви. Так, св. Афанасий Александрийский, в отличие от Оригена, не проводит данного различия (см.: *Kannengiesser Ch. Athanasius of Alexandria and the Foundation of Traditional Christology // Theological Studies, 1973, vol. 34, p. 109*). Оно также отсутствует у преп. Макария Египетского и св. Григория Нисского (см.: *David E. A. Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum. Salzburg-München, 1968, S. 41; Balthasar H. U. Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. P., 1942, p. 152*). Преп. Максим в своих творениях не раз обращается к такому разграничению, но в данном случае использует его в весьма специфичном аспекте, соотнося «образ» с «созерцанием», а «подобие» — с духовным «деланием». — 182.

²⁰ Схолия: «Согласно духовному толкованию он говорит, что Давид есть Христос, а гроб его — память о праведности [Господа], неравной с [праведностью] какой-либо разумной природы. Ибо Слово Божие, став Человеком, не соизмеряло [Свою] праведность с естественными законами, но осуществляло ее, сопряженную с Ним естественным образом, как с Богом, через плоть, которая при этом не была лишена своего естественного действия». — 182.

²¹ В последнем абзаце данного «вопроса» преп. Максим четко оттеняет одну из существенных черт святоотеческой христологии — непов-

торимость и уникальность человечества Христа, «логос» и «тропос» Которого (Его бытия по плоти) были несравнимы с бытием других разумных существ. Эта уникальность прежде всего состоит в том, что Христос — не просто человек, но Богочеловек, то есть Он не обладает человеческой ипостасью, но Его человечество было «воипостазировано» предсуществующей Ипостасью Бога Слова. Поэтому все человечество Христа и Его поступки запечатлены этой Ипостасью Слова (см.: *Heinzer F. Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980, S. 139*). Однако это не означает, что человечество Христа было лишено своего естественного действия, на что и указывается в предшествующей схолии. Данное действие лишь находится в полном созвучии с действием Божественной природы. Уникальность человечества Христа в святоотеческой мысли органично сочетается с «кафоличностью» этого человечества, позволяющей всем человеческим индивидуумам *быть во Христе*. Данная «кафоличность» основывается на Ипостаси Слова, то есть имеет основу в самом Божественном бытии, и ее призвана отражать кафолическая Церковь на земле (см.: *Meyendorff J. Christ's Humanity: The Paschal Mystery // St. Vladimir's Theological Quarterly, 1987, vol. 31, p. 32*). — 183.

Вопрос LIV

¹ Преп. Максим цитирует неканоническую книгу Ездры, которая в нашей Библии называется «Второй книгой Ездры» (см.: Толковая Библия, т. 3. СПб., 1906, с. 290-293). Несмотря на свою неканоничность, эта книга пользовалась большим авторитетом у отцов и учителей Церкви с первых веков существования христианства. К ней обращались как восточные (Ориген, св. Афанасий Александрийский), так и западные (св. Киприан Карфагенский, блаж. Августин) представители патристики, в том числе и для решения спорных догматических вопросов, и для обличения еретиков (см.: *Шаранов А. Вторая книга Ездры. Историко-критическое введение в книгу. Сергиев Посад, 1910, с. 270-273*). — 184.

² В последней фразе у преп. Максима стоит *δέσποτα τῶν πατέρων*, точно соответствующее тексту «Септуагинты». В церковнославянском и русском переводах: «Господи, Боже отцов наших». — 184.

³ Так мы понимаем слова преп. Максима: *δασείαν δέχεται καὶ ψιλήν καὶ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν καὶ στιχισμόν*. — 184.

⁴ Преп. Максим, используя различные смыслы имени «Зоравель», описывает здесь процесс духовного преуспеяния. Оно исходит из состояния человека после грехопадения, которое преподобный определяет термином «смешение» (*σύνχυσις*) и которое он в одном из своих посланий (PG 91, 413) обозначает еще и как «водворившееся лукавое смешение страстей». Первым этапом данного преуспеяния яв-

ляется покаяние, а конечным — духовный покой и мир, обретаемый в единстве деятельного и созерцательного начал в человеке с Богом. Последний этап преп. Максим соотносит с толкованием имени Зоровавеля как «сам-отдохновение» (αὐτὸς ἀνάπαυσις), используя широко известное в аскетической письменности понятие ἀνάπαυσις. Оно часто обозначало состояние духовного совершенства, и уже Климент Александрийский говорит об «отдохновении» человека совершенного, то есть «гностика» (см.: *Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*, S. 110). Св. Григорий Нисский, толкуя «Песнь Песней», образно называет это состояние «полуденным отдохновением»: не удостоившийся его не может стать «сыном света и дня» (см.: *Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum*, p. 62). Для аввы Дорофея «отдохновение» есть удел святых, и он призывает братьев к подвигам, чтобы удостоиться пребывания «в месте блаженной неги и отдохновения их» (*Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles (Sources chrétiennes, № 92)*. P., 1963, p. 484). Наконец, преп. Иоанн Лествичник тесно сочетает понятие «отдохновение» с «исихией» как высшей стадией монашеской жизни, подчеркивая при этом, в духе ранних отцов-пустынников, что состояние «отдохновения» — достаточно редкое в духовной жизни, и оно не избавляет подвижника от бесовских искушений (см.: *Völker W. Scale Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Wiesbaden, 1968, S. 288-290). — 184.

⁵ *Схолия*: «Говорят, что целью деятельной добродетели является Благо, и Оно есть исполнение Божественного действия. К этому исполнению [Бог] ведет разумное начало души, пользующееся, в соответствии с естеством, началами яростным и желательным, и в нем при-суще проявляться красоте "по подобию". А целью созерцательного любомудрия, как говорят, является Истина, которая есть единовидное и нераздельное ведение всего того, что окрест Бога. К этой Истине и приводится чистый ум, полностью погасивший в себе всякое чувственное суждение. В подобном ведении и обнаруживается неподдельное достоинство "по образу"». — Данная схолия, скорее всего, принадлежит самому преп. Максиму, поскольку в ней проявляется указанная специфичная черта его различения «по образу» (соотносящимся с «гносисом», или созерцанием) и «по подобию» (соотносящимся с «деланием»). — 185.

⁶ Выражение πάντῳ ἐλέκεῖνα γενομένης καὶ ὄντος καὶ νοουμένου, употребленное преп. Максимом в отношении души, достигшей соединения с Богом, восходит к традиции платонизма и неоплатонизма, усвоенной и переработанной святоотеческой мыслью. Причем в ходе такого усвоения смысл этого и аналогичных выражений коренным образом изменился. Если, например, для Плотина Бог есть некий безликий Абсолют, пребывающий «по ту сторону» всего сущего (τὸ ἐλέκεῖνα πάντων), то св. Григорий Богослов обращается к Нему как к Богу Личному (ὁ πάντων ἐλέκεῖνα) (см.: *Delfgaauw B. Gregor von Nazianz: Antikes und Christliches Denken* // *Eranos-Jahrbuch*, 1967, Bd. 36, S. 128-130). Еще раньше св. Афанасий Александрийский определял Бога как

«Сущего превыше всякой сущности и человеческого помышления» (ὕπερἐκείνα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρώπινης ἐπινοίας ὑπάρχων), подчеркивая в таком определении прежде всего различие Творца и твари. И как отмечает Е. Мейеринг, несмотря на внешнюю схожесть этого выражения с языком неоплатоников, богословие св. Афанасия не питается соками платоновской традиции, а опирается, скорее, на Священное Писание, богословски (и философски) осмысленное в предшествующей св. Афанасию христианской традиции (свв. Иустин и Иринеи) (см.: *Meijering E. P. Ophodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?* Leiden, 1968, p. 6-7). — 185.

⁷ *Схолия*: «Он рассматривает женщин в качестве добродетелей, свершением которых является любовь, а истину толкует как бескашественное (ἄλσος) ведение. Царствующий над естеством закон, познав отличительное свойство любви и ведения, отвергает, словно вино, наслаждение плотскими страстями, а также отвергает, словно царскую власть, приводящее в иступление, опьяняющее и неудержимое словолюбие». — Данная схолия толкует повествование о речах трех юношей-телохранителей в 2 Езд. 3-4. Характерно, что ведение здесь называется ἄλσος — словом, которое в святоотеческой лексике обычно прилагалось к Богу (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 208). — 185

⁸ Преп. Максим использует понятия, восходящие к терминологии античной демократии (ψῆφος, προβολή, ἐπικουροῦσαν). Зоровавель предстает как бы в качестве кандидата, баллотирующегося на выборах и получившего подавляющее большинство голосов. — 185.

⁹ *Схолия*: «Он говорит, что "лицем" созерцательного ума является добродетельное расположение [его], которое воздвигается, словно к небу, к высоте истинного ведения». — 185.

¹⁰ *Схолия*: «Иное рассмотрение того же самого. Согласно этому рассмотрению, говорит он, на небесах записываются [имена] тех, которые отдают себя целиком перу Духа. Ибо Святой Дух начерчивает на небесах [лишь имена отдающихся Богу] по доброй воле, а не по принуждению». — 185.

¹¹ Тема горнего Иерусалима, в связи с Евр. 12:22-23, довольно часто разрабатывалась в аскетической и агиографической письменности. Например, преп. Макарий Египетский отождествляет его с раем и увещает: «Старайся быть записанным в Церкви на небесах вместе с первородными, чтобы оказаться тебе одесную величия Всевышнего. Старайся войти во святой град, умирный и горний Иерусалим, где и находится рай» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Hrsg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964, S. 203). Подобная же связь рая с горним Иерусалимом наблюдается и у преп. Марка Подвижника, но он больший акцент ставит на связи этого горнего Иерусалима с таинством крещения: все сподобившиеся благодати крещения и исполняющие заповеди Господни могут достигнуть его (см.: *Markus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von O. Hesse. Stuttgart, 1985, S. 149-152*). О св. мученике Никите Анкирском (XIII в.) в его «Житии» говорится, что он «усердно устремлял очи к горнему Иерусалиму

му, к Церкви первенцев, к истинной и нерасторжимой Отчизне» (*Geographia inedita decem e codicibus eruit F. Halkin. (Corpus christianorum. Series Graeca, t. 21). Turnhout, 1989, p. 130).* — 185.

¹² *Схолия*: «Он говорит, что нельзя истинно благословлять Бога, не принеся тело в жертву добродетелям и не просветив душу ведением». — 185.

¹³ Понятие *κατάστασις* в аскетической письменности, в частности у Евагрия и аввы Доротея, часто обозначало внутренний мир и покой душевный (см.: *Regnault L. Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothee // Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique. P., 1961, p. 322*). Преп. Максим усиливает это значение соответствующими прилагательными (*της ἀλήμονος καὶ εἰρηνικῆς καταστάσεως*). — 185.

¹⁴ *Схолия*: «По его словам, победа есть окончание божественных подвигов деятельного начала души, и этим окончанием является беспримесное благо. А премудрость является концом таинственных видений ведущего начала души, и этот конец есть простая истина. Ум, очистившийся от чувственных представлений, ведет к ним и разум, подчинив себе также жизненное начало души. Сочетание их, то есть победы и премудрости, или благодати и истины, являет единую славу "по подобию", сияющую в тех, в которых она зарождается». — 185.

¹⁵ Подразумевается: являемая «победой» и «премудростью». — 185.

¹⁶ О людях как «орудиях» или «инструментах» Божией благодати см. прим. 5 к вопросу XXXVII. В данном случае преп. Максим подчеркивает значение внутреннего расположения человека, которое зависит от его свободы воли (*της θελοῦσης τὰ καλὰ διαθέσεως*). Именно такое расположение и внутренний подвиг его делают человека чутким «инструментом» в руках Божиих, издающим прекрасные звуки. Поэтому преп. Никита Стифат в «Житии преподобного Симеона Нового Богослова» говорит о своем духовном наставнике, что он был «инструментом, по струнам которого таинственным образом ударял свыше Дух» (*ὄργανον... τοῦ πνεύματος μυστικῶς κρούμενον ἄνωθεν*), называя его еще «многозвучным инструментом Духа» (см.: *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos. Ed. par I. Hausherr // Orientalia Christiana, 1928, vol. XII, № 45, p. 50, 128).* — 186.

¹⁷ Понятие *αὐτοσοφία* в патристической лексике применялось как в отношении к Богу Отцу, так и в отношении к Сыну (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit., p. 272*). В первом значении его употреблял до преп. Максима, например, св. Григорий Нисский, который, изменяя слова св. Апостола Павла (1 Кор. 1:30), говорит, что Бог есть Само-Премудрость, Освящение, Истина, Радость, Мир и тому подобное (см.: *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité, p. 456-458).* — 186.

¹⁸ Данные высказывания преп. Максима можно рассматривать как развитие мысли, изреченной св. Апостолом Павлом в одной фразе: «Что ты имеешь, чего бы не получил» (1 Кор. 4:7). Преп. Максим переносит центр тяжести этой мысли на тот аспект, что получение духовных благ от Бога зависит от духовного благородства, любви, предан-

ности и признательности к Богу человека (так можно еще передать употребляемые им понятия εὐνομοσύνη и εὐνοία). И чем больше человек дает Богу и людям, тем больше он и сам получает. — 186.

¹⁵ *Схолия*: «Он говорит, что духовные отцы, желая через научение стать отцами [своих духовных] чад, хотящих этого, словом и жизнью воспитывают их по Богу. А духовные чада, желая добровольно через обучение стать избранными чадами по собственной воле избранных ими отцов, сознательно воспитываются словом и жизнью по Богу этих отцов. Ибо благодать Духа свершает сознательное и добровольное рождение рождающих и рождаемых по ней. Этим не обладают отцы по плоти, [часто] бывая невольными отцами невольных сынов. Ибо рождение естественным образом рождающих и рождаемых есть дело естества, а не воли». — 186.

¹⁶ Здесь у преп. Максима, как и в приведенной выше схолии, речь идет о духовничестве — существеннейшей и неотделимой черте бытия всякого подлинного христианина. Колыбелью и основным носителем данного важнейшего явления в истории Церкви стало в первую очередь монашество, хотя основы его были заложены уже в первохристианской общине — первыми Апостолами и учениками Господа, преемниками которых в этом плане и стали отцы-пустынники (см.: *Lilienfeld F. Anthropos Pneumatikos-Pater Pneumatophoros: Neues Testament und Apophthegmata Patrum // Studia Patristica, 1962, vol. V, pt. 3, p. 382-392*). В произведениях ранней аскетической письменности тема духовного отца и духовного сына и вопрос об их взаимоотношениях постоянно выдвигается на один из первых планов. Так, преп. Макарий указывает, что иноческая жизнь начинается с того, что новоначальный монах, оставив своих плотских родителей и все земное, вручает душу свою добровольно избранному им духовному отцу, опытному подвижнику. Непослушание последнему рассматривается как святотатство, ибо непослушное духовное чадо согрешает этим против Бога, отнимая у Него данное Ему, поскольку он припадал к стопам духовника со словами: «Возьми мою душу и приведи ее к Богу» (см.: *Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius. Ed. by C. G. L. Marriot. Cambridge, 1918, p. 32-33*). Ученик обоих Макариев (Египетского и Александрийского), Евагрий Понтийский, прошедший у них суровую школу подвижничества и лишь после этого сам ставший «аввой», неоднократно обращается в своих сочинениях к теме духовничества, подчеркивая, что только подлинный подвижник, стяжавший харизмы Святого Духа (в первую очередь — дары молитвы и «различения духов»), может стать истинным «гностиком», то есть и духовным руководителем других (см.: *Bunge G. Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos Regensburg, 1988, S 19-44*). Суть духовничества кратко сформулировал св. Василий Великий в своем совете подвижникам «рождать детей духовно» (см.: *Пономарев П. Догматические основы аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899, с. 182*). В этой традиции древнего монашества находится и данное высказывание преп. Максима, который, рассматривая Зорававеля в качестве прообраза христианско-

го подвижника, подчеркивает, что духовное отцовство и сыновство намного превосходят плотскую связь сына и отца. Подобное представление было также распространено в памятниках святоотеческой письменности (особенно агиографических и аскетических). Так, например, св. Феодор Студит называл «отцом» только духовника — св. Платона, а «плотского родителя» (ὁ γεννήσας) Фотина именовал «мужем своей матери» (см.: *Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Roma, 1955, p. 19*). Однако столь высокое поставление духовничества требовало и от духовника (старца), и от чада большого духовного подвига. Духовник должен был обладать великой святостью, «быть духоносным» и иметь различные духовные дарования, а его чадо было обязано полностью отказаться от собственной воли и стяжать многоценный дар послушания. См.: *Смирнов С. Духовный отец в древней восточной Церкви (История духовничества на Востоке). Ч. 1. Сергиев Посад, 1986, с. 38-75. — 186.*

²¹ Освобождение древних иудеев из плена вавилонского преп. Максим толкует как избавление от рабства страстей. Характерно, что в отношении последнего он употребляет понятие ἀλλοίωσις («изменение»), которое у отцов Церкви нередко применялось для обозначения тварного бытия. Именно в данном значении использует его, например, св. Григорий Нисский, указывающий, что если нетварное естество невосприимчиво ни к какому движению, превращению и изменению, то все тварное сродно изменению (συνγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει) (см.: *Grégoire de Nysse. Discours catechetique. Ed. par. L. Meridier. P., 1908, p. 38*). — 186.

²² *Схолия*: «Двоица здесь обозначает материю и вид: сочетание их приводит к возникновению тела, а расторжению их присуще производить тление его. Поэтому сущие, состоящие из материи и вида, естественным образом имеют в конце [своем] некую противоположность началу, поскольку тление есть уничтожение рождения. И две силы [души] защищают рождение и тление: желание и яростная [сила] — первое силой своего влечения заставляет становление превратиться в бытие, а вторая воинственно отражает расторжение, происходящее от тления. Заступниками этих сил являются лукавые бесы, которые предлагают закону естества: одни, в соответствии с желательным началом души, исступление, уводящее от [вещей] божественных (символом этого исступления является вино), а другие — тиранию яростной силы над материальными [вещами] (образом этой тирании является царство); при этом бесы желают, чтобы [закон естества] отдал свой голос в пользу жизни страстной, соответствующей названным [силам души]. Единица же обозначает душу, простую по [своей] сущности, которая является образом превышеестественной по сущности Троицы Единицы. И ум этой души, будучи единственным защитником ее, показывает закону естества веру в Бога, [символизируемую] истиной, и любовь к Нему, [олицетворяемую] женщинами, убеждая закон подать свой голос в пользу мощи их». — 186.

²³ В данном случае, как и в ряде других, у преп. Максима наличествует отзвук известных аритмологических идей о «монаде» и «диа-

де», зародившихся в древнем пифагорействе, а затем развитых в неопифагорействе, позднем платонизме и неоплатонизме. Систематическое изложение это учение о числах вообще и учение о единице и двойце, в частности, нашло в трактате «Теологумены арифметики» (или «Арифметическая теология») (см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. М., 1988, с. 218-222). Философскую проблему «Единого и многого» отчасти унаследовали и ранние христианские мыслители, но она, как это можно видеть на примере Климента Александрийского, не была для них столь актуальной, поскольку сравнительно легко решалась опытом веры, а не путем рационального мышления, заводящим в тупик даже выдающихся античных философов (см.: Osborn E. F. The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957, p. 17-37). — 187.

²⁴Так, думается, лучше переводить фразу *ὁμοῦ κατὰ περιγραφήν*. — 187.

²⁵Здесь речь идет о постыдном и негативном «опьянении» страстями. Однако следует отметить, что уже в античной культуре и эллинистическом иудаизме (Филон Александрийский) наметилась тема «духовного или божественного опьянения» (*θεῖα μέθη*), сопоставляемого с мистическим «экстазом» и духовной радостью. Она нашла продолжение и новое осмысление в патристике, начиная с Оригена, Евсевия Кесарийского и св. Григория Нисского. Наиболее отчетливо данная тема звучит в творениях св. Симеона Нового Богослова, считающего подобное «духовное опьянение» и мистическую радость за дар Святого Духа, который преображает всего человека (см.: *Archeveque Basile (Kriwocheine)*. La thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de saint Syméon le Nouveau Théologien // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, 1960, № 35, с. 14-18) — 187.

²⁶Среди многих страниц, посвященных в творениях преп. Максима теме любви («агапе»), эти строки — одни из наиболее ярких. Согласно характеристике С. Л. Епифановича, для преподобного божественная любовь есть следствие бесстрастия и ведения: благодаря им «возгорается благодатный пламень любви божественной, которая, возрастая постепенно и захватывая все силы души в одном устремлении к Богу, доходит, наконец, до высших мистических состояний экстатического "эроса". Душа, отрешившаяся от мира и охваченная этой любовью, прикрепляется к Богу и ничего не ставит выше Него, и лишь в Нем любит Его творения. Как высшая добродетель, любовь охватывает все ведущие к ней добродетели, является одушевляющим их началом и животворной силой всей нравственной жизни человека» (Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие, с. 103-104). Среди отцов Церкви, предшественников преп. Максима, можно отметить св. Игнатия Богоносца, у которого понятие *ἀγάπη* и глагол *ἀγαπάω* — одни из наиболее излюбленных и наиболее часто встречающихся (см.: Liebaert J. Les enseignements moraux des pères apostoliques Gembloux, 1970, p. 58). Большое место тема любви к Богу занимает и в творениях преп. Макария Египетского, который, как и преп. Максим, использует при этом аналогию любви мужчины и

женщины (см.: *Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. Сергиев Посад, 1905, с. 67-72). Наибольшей силы и выразительности указанная тема достигает в произведениях преп. Симеона Нового Богослова (см.: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов, с. 323-343). Показательно в этом отношении одно место в его «Гимнах», где он говорит о своей любви к Богу: «Поэтому я уязвлен любовью к Нему, и доколе не увижу Его, истаяваю внутри, и горя умом и сердцем, со вздохами хожу туда и сюда, и палимый ишу здесь и там, нигде не находя Возлюбленного души моей, и часто озираюсь в надежде, не увижу ли моего Желанного» (Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917, с. 47-48). — 188.

²⁷ *Схолия*: «Он говорит, что благодаря отсутствию множества Истине по преимуществу присуще являться Единой и Единственной; Она покрывает Собою познавательные способности всех могущих мыслить или быть постигаемыми мыслью, поскольку по Своему бытию есть Пресущая, превосходя и мыслящие и мыслимые [сущности]; беспредельной силой Она описует края сущих, их начало и конец, стягивает к Самой Себе всякое движение всех их: одним сообщая ясное ведение, благодать которого укрепляется Ею, другим даруя, соответственно неизреченному чувству, обладающему устремленностью к благодати, явное и очевидное познание по сопричастию». — 188.

²⁸ Так представляется лучшим в конкретном случае переводить фразу *ἐνίκῃ τινὶ λῶφῃ*. Этот «всеобщий (или родовой) закон» можно, вероятно, считать неотделимым от Логоса — Слова Божия. — 188.

²⁹ *Схолия*: «Народ [иудейский] он аллегорически понимает как помыслы, захваченные в рабство страстей; Дария — как естественный закон; Зоровавеля — как ведущий ум; Иудею — как добродетель; Иерусалим — как навык в бесстрастии; храм — как ведение, вмещающее премудрость; а исход из Вавилона в Иудею — как переход от телесного к духовному через покаяние мысли». — 188.

³⁰ Духовная брань понимается здесь преп. Максимом как диспут ведущего и духовно-мудрого ума с бесами. Характерно, что перу Евагрия Понтийского принадлежит сочинение (сохранившееся только в сирийском переводе) под названием «Возражающий» (*Ἀντιρρήτικός*). Основную часть его восьми книг составляют выдержки из Священного Писания, которые монах должен читать при возникновении помысла какого-либо из восьми главных грехов (чревоугодия, сребролюбия и т. д.). Эти места Священного Писания и являются мощными контраргументами, начисто опровергающими все помыслы, внушаемые бесами (см.: *Quasten J.* *Patrology*, vol. III. *The Golden Age of Greek Patristic Literature*. Utrecht; Antwerp, 1975, p. 171-172). 188.

³¹ *Схолия*: «По его словам, причиной раздаяния божественных благ является мера веры каждого, ибо как веруем, так и обретаем преуспевание в рвении [добро]делания. Поэтому творящий [добрые дела] соразмерно деланию обнаруживает меру [своей] веры, воспринимая и меру благодати так, как он верует. А не творящий [их] соразмерно бездей-

ствию обнаруживает меру [своего] неверия, лишаясь благодати так, как он не верует. Стало быть, плохо поступает завистник, чернящий [духовно] преуспевающих, поскольку в него, а не в другого вложена [способность] избирать веру, [добро]делание и восприятие благодати соразмерно [своей] вере». — 189.

³² Можно сравнить эти мысли преп. Максима с одним местом из «Великого послания» преп. Макария Египетского, где говорится: «Ибо Божественный Дух-Заступник [наш], данный Апостолам, а через них поставленный на служение единственной истинной Церкви Божией, с момента крещения соразмерно вере многообразным образом приходит на помощь каждому, кто с чистой верой приступает к крещению» (см.: *Makarios/Symeon. Epistola Magna*, S. 92). Прослеживаясь у обоих отцов Церкви мысль о соразмерности (κατὰ τὴν ἀναλογίαν) благодатных даров Духа вере каждого христианина тесно связана с идеей обожения и являет существенный аспект Православия как религии личного духовного опыта (см.: *Meyendorff J. The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. N. Y., 1982, p. 160-162). — 189.

³³ Идея, что Господь есть «новый» (νέος), органично вытекающая из идеи «Нового Завета», встречается уже в первых памятниках христианской письменности. Например, в «Послании к Диогнету» говорится о Боге Слово: «Оно (Слово), бывшее изначально, явилось новым (καινός); обретаясь древним, всегда рождается новым (νέος) в сердцах святых» (A Diognète, p. 80). — 189.

³⁴ Как и выше (см. прим. 4 к данному вопросу), преп. Максим использует термин σύγχυσις, который в данном случае не имеет оттенка специфичного христологического значения («смешения» природ во Христе). Подобное значение, используемое монофизитами, отвергалось преп. Максимом, как и всеми православными отцами Церкви. — 189.

³⁵ *Схолия*: «Приведенный образ полностью совпадает с истиной. Ведь как Зоровавель не был пленником, но был лишь рожден от пленных [иудеев], тогда попавших в рабство вавилонское, а затем стал избавителем их, так и Господь, будучи безгрешным, от нас и в нас считался как один из нас, добровольно облачившись в страстное начало нашего естества. Поэтому подлинно перенеся [всю] нашу естественную немощь, Он освободил нас от тлетворного владычества и от земли возвел на небеса. Силой Своего Воплощения [Господь] по неизреченному единению беспорочно воспринял в Себя все [наше] естество, а призванием благодати [избавил] только тех, которые с великой радостью приняли это призвание и делами [своими] благоговейно почтили благодать возрождения»: — Тема Христа — Избавителя людей из плена страстей и смерти — довольно часто звучит в христианской письменности. Например, в современном преп. Максиму памятнике под названием «Учение Иакова», написанном обращенным иудеем, говорится: «Ибо Христос обезоружил (ἐσκόλευσεν — букв. «снял с убитого врага доспехи») смерть и ад и освободил пленников из рук диавола» (La Didascalie de Jacob. Ed. par F. Nau // *Patrologia orientalis*, 1983, t. VIII, fasc. 5, № 40, p. 37). — 189.

³⁶ Со времен Филона Александрийского понятие *φίλανθρωπία* стало весьма распространенным термином для обозначения одного из свойств Бога и в качестве такового было воспринято отцами Церкви. Но для них это человеколюбие Божие находит свое высшее выражение в Воплощении Слова, которое является апогеем Божественного Домостроительства о нас. Данная мысль красной нитью проходит через все святоотеческие творения, и уже на закате византийской патристики ее с предельной четкостью высказывает Николай Кавасила, во многом опирающийся на писания преп. Максима (см.: *Völker W. Die Sakramentmystik des Nikolaus Kabasilas. Wiesbaden, 1977, S. 26-44*). — 189.

³⁷ *Схолия*: «Плоть греха есть плоть, получившая рождение от семени мужского. Ведь вследствие этого она обладает грехом в возможности и тлением по природе: первым — как началом, а вторым — как концом собственного бытия. А "в подобии плоти греха" есть плоть Господа, образовавшаяся без семени мужского: она обладает тлением по природе, благодаря чему Он был подобен нам, но естеством она — безгрешна даже в возможности, благодаря чему Он не был подобен нам». — 189.

³⁸ Мы в данном случае заменяем синодальный перевод («в жертву за грех») на более точный. — 189.

³⁹ В древней Церкви пророчество в Ис. 53 обычно рассматривалось как типологический образ Воплощения, смерти и Воскресения Христа и соотносилось с «кенозисом» в Флп. 2 (см.: *Breck J. The Relevance of Nicene Christology // St. Vladimir's Theological Quarterly, 1987, vol. 31, p. 46-47*). В близком христологическом и сотериологическом контексте использует это место Ветхого Завета и анонимный автор одного антииудейского трактата IX—X вв., который также указывает, что Господь претерпел все это, чтобы освободить всех от заслуженного, длительнейшего и ужасного осуждения на ад и смерть (см.: *Аноним аuctoris Theognosiae (saec. IX/X) Dissertatio contra iudaeos. Cuius editionem principem curavit M. Hostens. (Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 14). Turnhout; Leuven, 1986, p. 125*). — 189.

⁴⁰ Первым из отцов Церкви, обозначившим Христа как «восход», был св. Иустин Философ, который соотносил это наименование (см.: *Зах. 6:12*) со звездой, увиденной волхвами при Рождестве Христовом (см.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition, vol. 1. L.; Oxford, 1975, p. 66-67*). — 190.

⁴¹ *Схолия*: «Он говорит, что после чистого и высшего богословия вторым является учение о Воплощении [Слова]. Ибо возвышенное учение первого имеет своим предметом сущность [Божью], а второе объемлет собою наивысшее действие [Божие] соответственно Промыслу — поэтому оно в духовном смысле называется "восток, который ниже". Ведь учением о Божественном Воплощении охватывается бытие веков и того, что в веках, а также простирающуюся по благодати в беспредельность жизнь сущих, которая превышает [все] века». — Схолиаст здесь разграничивает область собственно «теологии» и «икономии», основываясь на различии «сущности» и «энергии» Бога. Дан-

ное разграничение было обычным в византийском богословии и восходит к III—IV вв. (см.: *Lossky V. In the Image and Likeness of God. L.; Oxford, 1974, p. 14-15*). — 190.

⁴² Образ «крылев Бога» часто использовался в самых различных контекстах отцами Церкви и восточнохристианскими писателями, символизируя «силы Промысла Божия» (Евсевий Кесарийский), «направляющую (или: надзирающую — ἐπισκοπήν) силу Божию» (св. Афанасий Александрийский) и т. д. (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit., p. 1204*). — 190.

⁴³ *Схотия*: «Возлюбивший [духовные] блага добровольно приводится, по Промыслу [Божиему], логосами Премудрости к благодати обожения. А невозлюбивший их невольно отводится, по праведному Суду, способами [сурового] воспитания от порока. Первый, как боголюбец, обоживается Промыслом, а второй, как возлюбивший материю (φίλος), не допускается Судом на путь, ведущий к осуждению [вечному]». — 190.

⁴⁴ Идея «истинного Израиля» была достаточно ясно сформулирована уже с первых шагов христианской письменности, прежде всего в полемике с иудаизмом. Среди прочего, она опиралась и на тезис о первенстве христианства по отношению к иудаизму, согласно которому религия Христова восходит к самым истокам Богооткровения, к праотцу Аврааму. Период между ним и Христом, на который приходится историческое бытие ветхозаветного Израиля, представлялся иногда как период отклонения и даже отступления от Бога (см.: *Simon M. Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425). P., 1948, p. 105-111*). — 190.

⁴⁵ Выражением λογικοῦ νοοῦ преп. Максим подчеркивает мысль о верующих (и вообще всех людях) как «храмах Божиих», широко распространенную в святоотеческих творениях. Например, св. Игнатий Богоносец говорит о Господе: «Будем делать все так, словно Он обитает в нас, чтобы мы были храмами Его, а Он был в нас Богом нашим» (*Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres, p. 72*). В «Послании Варнавы» эта мысль выражается так: «Братия мои, ведь обителище сердца нашего есть храм святой, [возведенный] для Господа» (*Epître de Barnabe. Introduction, traduction et notes par P. Prigent (Sources chrétiennes, № 172). P., 1971, p. 126*). Климент Александрийский высказывается о Христе: «Он есть Слово истины, Слово нетления, возрождающее человека и возводящее его к истине, побуждающее к спасению и выводящее из тления, изгоняющее из смерти и возводящее в людях храм, дабы водворился в них Бог» (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus, S. 82-83*). Однако тот факт, что человек является «храмом Божиим», не есть некая статичная данность. Отцами Церкви этот факт понимался в динамичной перспективе «синергии». Так, св. Василий Великий говорит, что «благая молитва запечатлевает в душе ясную мысль о Боге. И вселение Бога [в нас] есть [постоянное] утверждение Его в себе посредством памяти. Подобным образом мы становимся храмами Божиими, а именно когда земные попечения не пресекают постоянного памятования [о Боге] и когда неожиданные

страсти не приводят в смятение ум. Поэтому боголюбец, избегая всего [земного], удаляется, чтобы быть близ Бога, изгоняет желания, зовущие к пороку, и посвящает себя целиком занятиям, ведущим к добродетели» (*Saint Basile. Lettres. T. 1. Texte établi et traduit par Y. Courtonne. P., 1957, p. 10*). Схожим образом высказывается и св. Пахомий Великий в своем увещании к братии, которое передается в его «Житии»: «Если вы каждый день будете так готовиться к духовной брани (букв. «натирать себя маслом для борьбы»), то станете истинными храмами Божиими, и когда Бог вселится в вас, то никакие сатанинские козни не смогут ввести вас в заблуждение» (*Histoire de saint Pacomie (une redaction inédite des Ascética). Ed. par J. Bousquet et F. Nau // Patrologia orientalis, 1981, t. IV, fasc. 5, № 19, p. 454*). — 190.

⁴⁶ *Схолия*: «Достойный порицания огонь наш есть закон плоти, свет этого огня — движение в навыке страстей, соответствующее такому достойному порицания закону, а зазорное пламя его — воспламенение страстей, производимое [нашим] действием. Или еще: достойный порицания огонь есть порок, зазорный свет [его] — порочный навык, а пламя — действие. Поэтому нельзя ни разгорячать ум этим огнем, ни озарять светом его, ни опалить пламенем его. Ибо что является светом для чувства, предавшегося наслаждению, то есть глубочайшая тьма для ума». — 190.

⁴⁷ *Схолия*: «И действительно, вера содержит в себе истину, ибо в ней отсутствует [какая-либо] ложь, а благая совесть привносит силу любви, поскольку она не влечет за собой преступления Божией заповеди». — 191.

⁴⁸ Для обозначения Воплощения преп. Максим использует понятие *κοινωνία* и глагол *κοινωνέω*, которые характерны преимущественно для александрийской христологии. Одним из первых использовал их Ориген, который, например, в сочинении «Против Кельса» говорит: «Ведь ни сам Иисус, ни ученики Его вовсе не хотели того, чтобы приступающие [к учению] верили исключительно только в Его божественность и чудеса, как будто Он вовсе и не был причастником (*κοινωνήσαντος*) человеческой природы и не принимал человеческой плоти, которая в людях *похотствует против Духа* (Гал. 5:17). Их вера научала их, что снисхождение силы Божией в человеческую природу и человеческие немощи, а равно и восприятие ею человеческого тела и человеческой души служили для них во спасение точно так же, как и те действия, в которых божественность обнаружилась столь ясно и очевидно. Они сознавали, что в Нем совместились единение божественной природы с человеческой, дабы человеческая природа чрез тесное общение (*κοινωνία*) с Божеством точно так же сделалась божественной и не только в одном Иисусе, но в то же время и во всех тех, которые вместе с верою воспринимают жизнь, о которой учил Иисус, — жизнь, ведущую к содружеству с Богом и к общению (*κοινωνία*) с Ним всякого человека, который живет по заповедям Иисуса» (Против Кельса, апология христианства Оригена, учителя александрийского. Перевод с греческого с введением и примечаниями Л. Писарева. Казань, 1912,

с. 262-263). Понятием κοινώνια, как и сопологаемыми с ним терминами ἑνωσις и κρασις, Ориген акцентировал тесное единство и взаимообращение обеих природ Господа (см.: *Eichinger M. Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie.* Wien, 1969, S. 100-101). При этом он подчеркивает связь Воплощения и обожения, указывая, что первое, для того чтобы быть спасительным, требует «ответа веры» со стороны человека (см.: *Fedou M. Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène.* P., 1988, p. 101-104). Термин κοινώνια наряду с другими (ἑνωσις, συναφή и т. д.) использовал и св. Афанасий Александрийский для обозначения соединения природ во Христе (см.: *Weigl E. Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius.* Paderborn, 1914, S. 47-49). Так, в «Житии св. Антония» он говорит, что «Слово Божие не изменилось и, пребывая одним и тем же, к благодетельствованию человеков и для спасения их, восприняло на Себя человеческое тело, чтобы, приобщившись к бытию человеческому, соделать людей причастниками Божественного и духовного естества» (Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием. Сергиев Посад, 1903, с. 59-60). Хотя эти слова и вкладываются в уста преп. Антония, но, вероятно всего, они отражают богословие самого св. Афанасия (см.: *Roldanus J. Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert // Theologie und Philosophie,* 1983, Bd. 58, S. 194-216). — 191.

⁴⁰ Речь идет, судя по всему, о сотворении человека по образу Божию. Здесь преп. Максим близок к св. Афанасию Александрийскому, который в аналогичном контексте использует тот же глагол μεταδίδωμι, говоря, что Господь наш Иисус Христос уделил людям от Собственного Образа, сотворив их по Своему Образу (см.: PG 25, 116). — 191.

⁴¹ Ср. у св. Григория Богослова: Слово «восприняло нашу плоть, чтобы сделать ее бессмертной» (PG 36, 325). Оба отца Церкви используют тот же самый глагол ἀθανάτισω. — 191.

⁴² *Схолия:* «Воскресение есть возрождение (ἀνάπλασις) естества [человеческого], превосходящее творение (διάπλασιν) его в раю. Если говорить в общем (γενικῶς), [то оно превосходит первое] благодаря непреложности вообще всех [причастных к этому естеству], а если говорить в частном смысле (ἰδικῶς), то [такое превосходство осуществляется] благодаря неизреченному обожению по благодати святых». — Эту схолию, вероятно, следует понимать в том смысле, что воскресение имеет своим следствием непреложность (или неизменность) вообще всех людей, а обожение есть удел лишь святых. — 191.

⁴³ Идея, что «новое Домостроительство», то есть Воплощение Слова и связанное с ним усыновление людей по благодати, превосходит изначальное блаженное состояние Адама в раю, характерна и для св. Кирилла Александрийского (см.: *Du Manoir de Juaye H. Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie.* P., 1944, p. 172-176). — 191.

⁴⁴ *Схолия:* «Вероятно, Писание называет руками духовного Зороваеля творящую силу, благодаря которой мы получаем рождение для

благобытия, и силу возрождающую, благодаря которой мы приемлем благодать для вечного благобытия. Или: силу благотворящую в нас, соответственно деланию добродетелей, то есть благодать Его, и силу, которая производит вслед за первой, соответственно созерцанию, неистощимый поток ведения». — 191.

⁵⁴ Схолия: «Вера называется "камнем" вследствие своей твердой непреложности, устойчивости и полной незыблемости истины, соответствующей ей, которая никогда не уступает наскакам лжи, бунтующей против нее. "В руке" — вследствие действительного [духовного] делания, объемлющего собой все добродетели. [Эта вера] имеет семь очей вследствие различающей, созерцающей и [все]охватывающей [силы] беспримесного ведения, не претыкающегося ни обо что временное и, в отношении числа, способного вместить седмиричную энергию Всесвятого Духа». — 191.

⁵⁵ В данном случае преп. Максим повторяет слова св. Григория Богослова (см.: PG 36, 424). — 192.

⁵⁶ Ср. Евагрий: «Ибо деятельные добродетели соответствуют рукам» (αἱ γὰρ πρακτικαὶ ἀρεταὶ χειρῶν ἐπέχουσι λόγον) (*Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*. Ed. par P. Gehin (Sources chrétiennes, № 340). P., 1987, p. 297). — 192

⁵⁷ По этому поводу В. Лосский замечает: «Часто обозначают дары Святого Духа семью именами, которые мы находим в одном из текстов пророка Исаии (Ис. 11:2-3): дух премудрости, дух разума, дух совета, дух крепости, дух ведения, дух благочестия, дух страха Божия. Однако православное богословие не делает особого различия между этими дарами и обожающей благодатью. По учению Восточной Церкви, благодать вообще обозначает все богатство Божественной природы, как сообщающейся людям; она — Божество, действующее вне Своей сущности и Себя отдающее: Божественная природа, Которой мы приобщаемся в ее энергиях» (*Лосский В. Н. Мистическое богословие*, с. 86). В частности, св. Григорий Палама, ссылаясь на Ис. 11:2, иногда говорит о семи энергиях Духа, но в то же время учит о единстве энергии Его. Поэтому, согласно учению св. Григория, «в Боге, кроме Его сущности и Ипостасей, надо отличать и общую божественную энергию, одну числом, но многообразную в своих проявлениях» (*Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы*, с. 289). — 192.

⁵⁸ Мы переводим так, как цитирует это место Священного Писания преп. Максим, несколько отступающий от текста «Септуагинты». — 192.

⁵⁹ Преп. Максим в данном случае приводит различие между благодатным даром знания («епистеме») и даром ведения («гносиса»). Характерно, что тот и другой соотносятся им с областью духовного делания («практики»): только «знание» касается способов осуществления добродетелей, а «ведение» — внутренних смыслов их, заложенных Богом (различие «тропосов» и «логосов»). — 192.

⁶⁰ Схолия: «Рассуждение, показывающее своеобразное свойство каждой духовной харизмы. Ибо своеобразным свойством [харизмы]

страха [Божия] является воздержание от зла; [харизмы] крепости — делание благих [дел]; [харизмы] совета — способность различать противоположности; [харизмы] знания — безупречное познание должного; [харизмы] ведения — действенное постижение божественных логосов, [содержащихся] в добродетелях; [харизмы] разума — всецелая расположенность души к познаваемому; [харизмы] премудрости — непостижимое единение с Богом, вследствие которого в достойных возникает порыв к [постоянному] вкушению [божественной радости], по сопричастию делающей богом причастного [ей], и он становится толкователем божественного блаженства, соответственно неиссякающему и тайному выступлению и исхождению Божиих таин». — Эриутена, опирающийся, видимо, на иной вариант греческого текста, переводит последнюю фразу следующим образом: «...благодаря вечному и невяному сопротивлению и противостоянию демонам Божиих таин». — 192.

⁶¹ Понятие *σύνεσις* («разум»), имеющее в святоотеческой лексике самый широкий спектр оттенков, в конкретном случае обозначает духовное понимание (или разумение). Оно предполагает внутреннее преобразование человека (*μεταλόησις*), «согласие» (*συνκατάθεσις*) его души на подлинно духовную жизнь, которая охватывает не только верхние слои сознания, но и глубинные пласты подсознания, в результате чего происходит полное слияние (*σύγκρασις*) души с «тропосами» и «логосами» заповедей и они полностью перестают быть для нее чем-то внешним — 192.

⁶² Дар премудрости является высшей харизмой Святого Духа, венчающей собой все остальные благодатные дары. Этот дар, наверное, можно сравнить с тем духовным «воспитанием» (*παιδεία* — «образованием» или, лучше, «путем жизни») или христианской мудростью, которую св. Григорий Палама противопоставляет, следуя святоотеческой традиции, «внешней мудрости». Она есть мудрость, преображенная благодатью веры и любви, и называется «горней премудростью» и «премудростью Божией»; как духовная, она подчиняется премудрости Духа, поскольку познает и воспринимает харизмы Его (см.: Γρηγορίου τοῦ Παλάμα. Συγγράματα, τόμος 1 Θεσσαλονίκη, 1988, σ. 371). Таковая премудрость есть дар Божий, но одновременно она немыслима без постоянных усилий человека, которые преп. Максим обозначает как «методическое» и «чинное» восхождение (*καθ' ὁδὸν καὶ τάξιν ἀναβαίνοντες*). Подобное восхождение напоминает образ известной «лестницы», который преп. Иоанн Лествичник использовал для названия своего сочинения. Сам этот образ был распространен в аскетической письменности и до него. Например, в новооткрытом памятнике «Главы учеников Евагрия» говорится: «Небесная лестница есть откровение таин Божиих, благодаря которым ум, восходя по ступеням, возносится к Бору» (*Paramelle J. «Chapitres des disciples d'Evagre» dans un manuscrit grec du Musée Bénaki d'Athènes // Parole d'Orient, 1975-1976, vol. VI/VII, p. 110*). Впрочем, подобный образ и идея постоянного восхождения, связанная с ним, хотя и пользовались большой популярностью в аскетической литературе, отнюдь не были единственными

и довлеющими. В частности, преп. Макарий Египетский, несмотря на частое использование понятий, связанных с таковыми представлениями (μέτρα, τάξεις, βαθμοί), исходит в своем аскетическом учении из другого принципа: ритмика христианской жизни определяется не постоянным и постепенным восхождением, но чередой вознесений на высоты Богооткровения и падений, связанных с осознанием собственной греховности (см.: *Dörries H. Die Theologie des Makarios/Symeon. Göttingen, 1978, S. 182-183*). — 192.

⁶² *Схолия*: «По его словам, первое по действию в отношении нас благо, то есть страх [Божий], Писание называет последним, как начало премудрости. Начиная движение от этого [страха], мы возводим разум к конечной цели — премудрости, после которой мы приближаемся уже к Самому Богу, имея одну только премудрость как посредницу для соединения с Ним. Ибо невозможно обрести премудрость, если прежде не счистить с себя полностью гной неведения и не стряхнуть прах порока с помощью страха [Божия] и посредством остальных харизм. И для того, чтобы мы познали пределы и закон благочиния, Писание и устанавливает порядок [харизм], согласно которому премудрость является ближайшей к Богу, а страх [Божий] — ближайшим к нам». — 192.

⁶³ «Разум» или «духовное разумение» (σύνεσις) поставляется здесь преп. Максимом выше ведения («гносиса»), ибо он является преобразующим началом (μεταποιητικὴν ἔξιν) и для самого познания (см. прим. 61 к данному вопросу). — 193.

⁶⁴ *Схолия*: «Премудрость, по его словам, есть единица, неделимо созерцаемая в различных добродетелях, [происшедших] из Нее, и evidentemente сосредотачиваемая в действиях (ἐνεργείαις) всех добродетелей; она вновь является как единица, когда [происшедшие] из нее добродетели опять восстанавливаются в ней, и мы, ради которых происходит возникновение (γίνεσθαι ποιῆται τὴν πρόβον) каждой отдельной добродетели, восходя (ἀνατατικῶς) через каждую добродетель [по порядку], собираемся, как единое целое, в ней». — 193.

⁶⁵ В чисто формальном плане эти мысли преп. Максима напоминают мысли неоплатоников, согласно которым ритм вселенского бытия определяется триадой: «пребывание» — «выхождение» — «возвращение» (μονή — πρόβος — ἐπιστροφή). Но, как отмечает С. Герш, данная триада в христианстве (прежде всего у Дионисия Ареопагита и преп. Максима) претерпела столь существенную трансформацию, что о каких-либо параллелях трудно говорить. В частности, у преп. Максима первый член триады (μονή) является не изначальным этапом творения, но конечным пунктом его, тождественным обожению; понятие πρόβος также теряет свой специфический смысл, приближаясь к обычному значению «прогресса» (вернее, «преуспевания»); естественно, изменяется и значение термина ἐπιστροφή. Поэтому преп. Максим и является убежденным оппонентом всякого античного циклизма, который на христианской почве произрос в виде ереси оригенизма (см.: *Gersch S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978, p. 217-227*). — 193.

⁶⁷ *Схолия*: «Он говорит, что слепой верой обладает тот, кто не исполняет божественные повеления. Ибо если повеления Господни есть свет, то ясно, что не творящий их лишен света Божиего и обладает оставшимся втуне ($\psi\lambda\eta\eta\nu$), а не истинным призванием». — 193.

⁶⁸ Образ «очей сердца», «очей души» или «очей ума» постоянно встречается в святоотеческой письменности, символизируя духовное зрение (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 988). Так, св. Климент Римский говорит, что благодаря Христу «отверзлись очи сердца нашего» (ср. Ефес. 1:18) (см.: *Die apostolischen Väter*, S. 70, 98). Согласно Оригену, Адаму и Еве были даны в раю «очи души», которые закрыл змий, отвергнув вместо них «очи чувств». Слово Божие, воплотившись, опять открыло первые, а вторые ослепило. Поэтому у всякого истинного христианина «очи души» отверзнуты, а «очи чувств» — закрыты (см.: *Origen. Contra Celsum. Translated with Introduction and Notes by H. Chadwick. Cambridge, 1953, p. 426-427*). Для преп. Макария Египетского душа, «носящая в себе Бога, или, вернее, носимая Им, вся становится оком» (*Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, S. 259). В этой устойчивой святоотеческой традиции и находятся высказывания преп. Максима об «очах веры» или «божественных очах». Характерно, что он сочетает это духовное зрение с «озарениями Духа» ($\tau\omicron\upsilon\ \lambda\upsilon\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\tau\omicron\varsigma\ \phi\omicron\tau\iota\sigma\mu\omicron\upsilon\beta\varsigma$), указывая на то учение о видении Бога, которое получило широкое распространение в византийской православной мистике. Здесь он подчеркивает «пневматологический момент» этого учения (по выражению В. Лосского), тесно связанный с обожением человека (см.: *Lossky V. Le Problème de la «vision face à face» et la Tradition patristique de Byzance // Studia Patristica, 1957, vol. 11, pt. 2, p. 512-537*). — 193.

⁶⁹ *Схолия*: «Если, по его словам, Писание называет энергии Духа "очами Господа", то и всякий, не отверзающий их с помощью осуществления заповедей, не имеет Бога, взирающего на него. Ибо, понимает ли, другими очами Богу не присуще призирать на тех, кто на земле, поскольку наше озарение по добродетели есть луч Божиего видения». — 193.

⁷⁰ *Схолия*: «Он говорит, что олово, обладающее естественными свойствами серебра и свинца, характеризует веру. Ибо, не сохраняемая, она карает не сохранивших ее, [налагая на них, словно] свинец, осуждение, [произнесенное] на веки; и она же прославляет сберегших [ее], защищая их во веки, словно серебро, сияющее и сверкающее». — 193.

⁷¹ *Схолия*: «По его словам, ни один из грешников не может приводить в оправдание [своего] греха немощь плоти. Ибо соединение с Богом Словом укрепило все естество [человеческое], разрешив его от проклятия и соделав явным для нас пристрастие [нашей] воли к страстям. Ведь Божество Слова, по благодати всегда сочетающееся с теми, кто верует в Него, гасит закон греха во плоти». — 193.

⁷² Образ олова, используемый преп. Максимом в отношении к вере, оттеняет в то же время и значение обоих природ Христа в деле спасения людей. Ибо благодаря ипостасному соединению со Словом

плоть человеческая и в своей немощи обретает силу (ἐν τῇ λόγῳ δυναμοθεῖσαν κατὰ τὴν ἑνωσιν); ср.: «ибо сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12:9). Поэтому неисполняющий заповеди лишается этой подкрепляющей силы, и свинец немощи человеческой придавливает его к земле. Наоборот, исполняющий их не только укрепляет данную немощь силой Божией, но Божество Слова пронизывает его целиком Своим Светом (δὴλὼς κατὰ τὸ δυνατὸν ἐναστέλκευσαν) и ведет к обожению (πρὸς ἐκθέωσιν), то есть к тому состоянию, которое, по замечанию И. Мейендорфа, является, согласно учению преп. Максима, конечной целью Божественного Домостроительства (см.: *Meiyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. N. Y., 1975, p. 143*). В то же время, образ олова как единого сплава подчеркивает роль единства Личности Богочеловека в Домостроительстве спасения, то есть ту идею, которую особо акцентировал св. Кирилл Александрийский и которая восторжествовала на Ефесском соборе (см.: *Sesboüe B. Jesus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine. P., 1982, p. 119-120*). — 194.

⁷³ Преп. Максим опять употребляет термин ἀλεικόνισμα (см. прим. 2 к вопросу LI), но уже в совершенно другом контексте. Некоторые отцы Церкви соотносили это «подобие» с изначальным творением человека. Например, св. Григорий Нисский говорит, что изначально «человеческая природа была подобием истинного Света» (τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἀλεικόνισμα), далекой от [всяких] темных свойств и блистающей подобием (ὁμοίωσιν) красоты Первообраза» (Gregorii Nysseni in Santicum Canticum, p. 51). Позднее эту же мысль, хотя и в несколько ином аспекте, высказывает св. Фотий Константинопольский, утверждая, что мудрое, творческое, бессмертное и прочие начала, свойственные человеческой природе, являются «запечатленным подобием» (ἐντετυπωμένον... τὸ ἀλεικόνισμα) той первой и превышающей ум Премудрости, Творческой Способности (δημιουργίας) и Вечности, которые присущи Богу (см.: Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vol. IV. Leipzig, 1986, S. 133). Преп. Максим, будучи, видимо, в прямой зависимости от св. Григория Нисского, развивает данную мысль в ином направлении, сочетая «подобие Первого Света» с обожением. Причем с обожением ума — и можно предполагать, что данное обожение, охватив высшую духовную способность человека, затем распространяется на душу и тело. — 194.

⁷⁴ Эриугена дает несколько иной, но также возможный вариант перевода: «constituentium scientiam cogitationum» («составляющих ведение мыслей»). В данном случае преп. Максим употребляет понятие λογισμός не с теми негативными ассоциациями, которые он имел в аскетической письменности («помысел»), но в прямом и обычном смысле («мысль»). — 194.

⁷⁵ Схолия: «Он говорит, что как олово, даже почернев, может вновь заблистать, так и верующие, почерневшие от грехов своих, если покаются, то вновь заблистают. По этой причине, вероятно, и сравнивается в Писании вера с оловом». — 194.

Вопрос LV

¹ Преп Максим цитирует это место Священного Писания по тексту, несколько отличающемуся от текста «Септуагинты». — 195.

² *Схолия*: «Полная благодать Духа есть мудрость, содержащая в себе по возможности, навыку и действию все ведения, которые приходят на долю совершенных по Христу людей. Благодаря ей ум, оказавшись вне чувственных образов, соприкасается с лишенными всякой пестроты логосами тварных вещей и письменно запечатленных слов (τοῖς τε τῶν γεγενημένων καὶ τῶν γεγραμμένων λόγοις), сводя воедино божественные впечатления (χαρακτήρας), которые в них, и объединяя их вокруг себя в полноту единого богоприличного зрака (θεοπρεποῦς μορφῆς). Соответственно этой [полноте, ум] единообразно воспринимает и нераздельное ведение сущих, через которое и присуще проявляться сверкающему сиянию Истины». — 195.

³ Данное выражение (τῷ πελάγει τῶν μυστικῶν θεαμάτων γνωστικῶς ἐνδιαθεόντες) указывает на мистическое созерцание, и в нем явно чувствуется влияние «Ареопагитик». Во всяком случае, на это ясно указывает фраза μυστικὰ θεάματα (букв «объекты таинственного созерцания») Характерно, что Дионисий Ареопагит, как отмечает Р. Роке, также полагает «объекты созерцания» с «логосами» (букв «некими основополагающими логосами»: ὑποθετικοῦς τινας... λόγους), подчеркивая неразрывную связь таковых мистических «видений» с «разумностью» бытия, его, так сказать, «умной структурностью» (см.: *Denys l'Aréopagite. La hiérarchie céleste*, p. XXX). — 195.

⁴ Другими словами, сподобившиеся достигнуть высот умного созерцания проникают своим оком в самый духовный смысл Писания, и их не задерживает плотность начертанных письменных знаков (τυπικῶν συνθημάτων). — 195.

⁵ Так, думается, лучше перевести эту трудную фразу — μηδενὸς τὸ σύνολον ποιοῦμενοι λόγον τῶν τυποῦντων αὐτοὺς σύμβολων. Здесь преп. Максим различает и даже противопоставляет «символ» и «логос»: если второй является внутренним смыслом написанного, то первый — внешней образной оформленностью его. В данном случае эти мысли преп. Максима можно сравнить с учением о символе Оригена, для которого «символ» (при многообразии терминологии: εἰκὼν, παράδειγμα, τύπος, σύμβολον, σημεῖον и т. д.) обладает не автономным бытием, а лишь зависимым существованием, как тень зависит от тела, отбрасывающего ее, а впечатление — от печати. Поэтому материальные вещи суть символические производные от умпостигаемых сущностей. Тем не менее, первые служат исходной точкой познания, которое восходит от них к реалиям духовного мира. Ориген в этом учении о символе явно зависит от платонизма, общую интуитивную установку которого он применял и к толкованию Священного Писания (см.: *Crouzel H. Origène et la «connaissance mystique»*. P.; Brüggе, 1961, p. 216-235). — 195.

⁶ *Схолия*. «Он говорит, что ведущие в соответствии с истиной (κατ' ἀλήθειαν γνωστικοί) научают логосам таин, [содержащихся] в Писаниях, пользуясь, как примерами, образами буквального толкования (τοῖς καθ' ἱστορίαν... τύποις) и для духовного преуспеяния обучаемых согласовывая дух созерцания с буквой истории, дабы и образ через чувство, и логос через ум сохранили бы [свое значение] относительно человека, состоящего из души и тела, поскольку ум и чувство существуют как [части] единого человека». — 195.

⁷ В данном случае преп. Максим отождествляет «логосы» («смыслы») Писания с первообразами («архетипами»). Помимо уже констатированного факта принадлежности преподобного к александрийской школе толкования, здесь прослеживается определенная зависимость его и от экзегезы Евагрия Понтийского, которая также была ориентирована на «логосы» Священного Писания (см.: *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Bunge. Trier, 1986, S. 117*). Для Евагрия уровень постижения Священного Писания зависит от уровня духовного преуспеяния читателей, и не все могут вмещать таинственный смысл (τὴν μυστικώτεραν διάνοιαν) Его. Поэтому подлинно духовное толкование Писания могут представить только «гностики», то есть преуспевшие и в «делании», и в мистическом созерцании (см. предисловия к изданиям: *Evagre le Pontique. Le Gnostique*, p. 29-30; *Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*, p. 26-27). — 195.

⁸ *Схолия*: «Хвала (αἶνος) есть слово, показывающее Божественную Красоту. А хваление (αἰνεσις) есть связь хвалящего и достойного похвалы, то есть речь (ἀφήγησις), [состоящая] из слов, раскрывающих Божественное Благолепие. Соответственно этой [связи] обычно и возникает навык ведения, преобразовывающий хвалу в достойное похвалы. И жертва такой хвалы есть не только совершенное умерщвление противоестественных страстей и преодоление страстей естественных, но и совершенное приближение к Богу хвалящего». — 196.

⁹ На протяжении всего этого «вопроса» преп. Максим неоднократно использует слова *στοχασμός*, *στοχαστικὴν τὴν ἔφοδον*, производные от глагола *στοχάζομαι* — «целить, метить, стремиться к чему-либо или искать чего-либо», а также «догадываться, предполагать». Двойственный смысл этого глагола и определяет наши варианты переводов слов, образованных от него. В конкретном случае наречие *στοχαστικῶς* имеет скорее смысл гипотетичности, предположительности, чем намеренности или целеустремленности. Эриугена однозначно понимает указанный глагол в смысле «созерцать» и наречие *στοχαστικῶς* переводит «созерцательно» (*contemplative*). — 196.

¹⁰ *Схолия*: «По его словам, ведение, не обуздываемое страхом Божиим, соответствующим [духовному] деланию, производит гордыню, поскольку оно убеждает гордящегося им представлять как свою собственность уделенное [ему] Богом, и он делает предметом похвалы любезно одолженное ему Словом. [Духовное] же делание, возрастающее вместе с божественным влечением, не воспринимает ведения того, что превышает пределы деяний, а поэтому делает смиренным подвиза-

ющегося в нем (τὸν πρακτικόν), поскольку он ограничивается (букв. "стягивается, сжимается в самом себе" — πρὸς ἑαυτὸν συσσελλόμενον) логосами, превышающими его собственную силу». — 196.

¹¹ *Схолия*: «Он говорит, что победивший неразумные движения противоестественных страстей оказывается вне и самого естественного закона. И перейдя в область умопостигаемого, он освобождает из чуждого ему рабства и сродное ему по естеству вместе с тем, что присоединилось к сродникам [его во время этого рабства]». — 196.

¹² *Схолия*: «Зависящее от природы есть всё так или иначе [существующее], или субстрат (ὑποκειμένον; Эриугена: subjectum), или относящееся к субстрату (καθ' ὑποκειμένον; Эриугена: de subjecto), или того, чему присуще быть в субстрате: из них сводятся воедино определенные определяемых. Ибо тем [существам], которые составляют различные естества сущих, присуще быть совокупными и сопоставимыми с определениями своими для раскрытия точного смысла обозначаемого, поскольку они естественным образом существуют в субстрате и вместе с ним, и из них он образовывается и в них имеет бытие, а вне его их нельзя рассматривать. [Сущности же], которые окрест природы, суть постигаемые мыслью до [нее] и совместно с [ней] (προεπισυννοούμενά τε καὶ συνελπίνοόμενα). Ибо возникновение сущих всегда связано с местом (ποῦ) и временем (πότε), а одновременно с первым возникновением их наблюдается общее положение (θεσις) и движение этих сущих, которые суть время (χρόνος) и место (τόπος). В них, соответственно внешнему положению и направленному движению, и существует природа, но она существует не по ипостаси. Ибо природа — не из них, но в них имеет внешнее начало бытия и положение. Когда мы рассматриваем только одни логосы бытия родов, видов и индивидуумов, то различные [логосы], составляющие эти [роды, виды и индивидуумы], приобщаем к сущностным логосам их. А когда мы рассматриваем происхождение [их], то по необходимости учитываем "где" и "когда" сущих, то есть место и время, имея в виду начало и положение [их], без которых ни одно из рожденных совсем не может существовать. Ибо ни одно из сущих не свободно от ограничения соответственно началу и положению [своему]». — 196.

¹³ Одной из основных интуиций святоотеческой аскетики является идея, что Царство Божие стяжается возвращением к исходному состоянию человеческого естества до грехопадения (ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐστάσι). Это состояние предполагает, в отличие от аналогичного стоического учения, наличие, помимо сущностных свойств человеческой природы, еще и сверхъестественных даров благодати. Данная идея отчетливо прослеживается, например, у св. Афанасия Александрийского в его «Житии св. Антония» (см.: Marx M. Incessant Prayer in the Vita Antonii // Antonius Magnus Eremita. 356-1956. Studia ad antiquum monachismus spectantia cura B. Steidle. Romae, 1956, p. 110-113). Логическим развитием ее является вторая конституирующая идея святоотеческой аскетики: целью духовного преуспевания является выход за пределы человеческой природы и всего тварного бытия (именно ее запечатлевает здесь преп. Максим), который становится возможным как

раз благодаря указанным сверхъестественным дарам благодати. Этот выход и есть тот «экстаз» или «экстасис», о котором часто говорят православные мистики и, в частности, св. Григорий Нисский, у которого не раз встречаются выражения: ἐκβὰς τὴν φύσιν, ἔξω... τῆς ἀνθρώπινης φύσεως и т. д. (см.: Völker W. Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955, p. 204-205). — 197.

¹⁴ *Схолия*: «Иерусалим и небесное жилище есть бесстрастный навык по добродетели и ведение, не обладающее никакой лживой мыслью, ведущей брань с ним». — 197.

¹⁵ *Схолия*: «Он говорит, что язык есть символ ведущего действия души, а гортань указывает на естественное себялюбие в отношении к телу. И тот, у кого они зазорным образом прилипли друг к другу, не может вспомнить о мирном навыке добродетели и ведения, усердно предаваясь наслаждению в смешении телесных страстей». — 197.

¹⁶ *Схолия*: «По его словам, Дарий понимается как закон естества, а закон естества объемлет в себе и естество, и время, поскольку он обладает полнотой власти в употреблении тех [вещей], которые соответствуют естеству или суть окрест естества. Поэтому ум, исшедший от Дария, то есть от закона естества, оказывается превыше времени и природы, не будучи задерживаем ничем подвластным им, дабы не стать ему, вращаясь в образах (εἰκόνας) тленных [вещей], вместо храма единого Бога храмом идолов, имеющим в себе множество видов (μορφάς), поклоняющихся нечистым страстям». — 197.

¹⁷ Фразу τοὺς αὐτῷ γεγενημένους κατὰ τὸ θεμιτὸν παραλησίους можно понимать и в смысле «ставших подобными Ему». Здесь, возможно, содержится намек на идею «подражания Христу» (быть Χριστομιμήτως), широко распространенную в греческой патристике и всесторонне отраженную в творениях самого преп. Максима (см.: Hausherr I. Etudes de spiritualité orientale. Roma, 1969, p. 219-245. Она прослеживается вплоть до последних веков византийской святоотеческой мысли, органично дополняясь в исихазме и у Николая Кавасилы идеей единства со Христом («Христификацией», по не совсем удачному выражению Б. Бобринского), достигаемого реальным образом в таинствах Церкви (см.: Bobrinskoy B. Nicolas Cabasilas and Hesychast Spirituality // Sobornost, 1968, vol. 5, № 7, p. 492). — 197.

¹⁸ Основная мысль, заключающаяся в этих словах преп. Максима, видимо состоит в том, что человек, живущий по Христу и во Христе, своим духовным деланием и ведением осуществляет в себе всю полноту (συνπληροῖ) горного мира. Поэтому, собирая в себе божественные логосы, «душа сама становится Логосом в миниатюре, принимая Его в себя, словом, вполне уподобляется Богу и становится достойной божественного вселения» (Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник, с. 108). — 197.

¹⁹ Обычно слово ἀδιάβλητος употребляется преп. Максимом в христологическом смысле. Например, он говорит, что вочеловечившийся Бог Слово не «отверг» ни нашу сущность, ни то «безукоризненное и естественное, что принадлежит ей» (μήτε τι τῶν αὐτῆς ἀδιαβλήτων καὶ φυσικῶν) (PG 91, 60). Здесь он опять следует александрийской тради-

ции, восходящей еще к св. Дионисию Александрийскому, (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.*, p. 32). Преп. Анастасий Синаит, современник преп. Максима, дает весьма четкое определение подобной «безукоризненности», говоря: «Ибо те [свойства], которые присущи нам от природы и естественным образом, суть безукоризненные и безупречные (ἀδιάβλητα καὶ ἀκατάγνωστα), поскольку они сотворены в нас естественным образом Богом. Таковы, например, способность дышать, есть и спать» (Anastasioi Sinaitae Viae dux cuius editionem curavit K.-H. Uthemann (Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 8). Turnhout, 1981, p. 32-33). — 198.

²⁰ *Схolia*: «Как рабов, не перечисленных вместе с [исшедшими из плена], но приравниваемых к ним, он рассматривает помыслы страстей, не зависящих от нас. Однако, если бытие (γένεσις) этих страстей не в нашей воле, то использование их зависит от нас, как владык [их]. "Жены" же суть возникшие из этих страстей желания вещей соответствующих естеству; их, безупречных, и выводит с собой [Зорова-вель], направляя к жизни по Богу, дабы не быть им в рабстве противоестественных страстей». — 198.

²¹ Вместо «рабынь» (παῖδικῶν) в тексте «Септуагинты» в данном месте Священного Писания у преп. Максима стоит γυναικῶν. — 198.

²² Здесь речь идет опять о «спудеях» (см. прим. 5 к вопросу I). Истоки этого термина можно, наверное, возвести к стоику Зенону, который выделял два рода людей: σπουδαῖοι, то есть благородных, мудрых, добродетельных и т. д., и φαῦλοι, то есть «негодных в нравственном отношении (см.: *Hausherr I. Hesychasme et prière. Roma, 1966, p. 287*). Это понятие было усвоено и переработано христианской традицией, где оно приобрело смысл глубокой и искренней набожности, всецелой преданности христианским идеалам и неутомимой ревности по Богу — что и отличало «спудея» от других членов Церкви. Одним из первых таких «спудеев» в православном Предании стал св. Антоний Великий (см.: *Chitty Q. J. The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under Christian Empire. L.; Oxford, 1966, p. 2-3*). — 198.

²³ *Схolia*: «Он объясняет причину, по которой Писание не причисляет рабов и жен к мужам». — 198.

²⁴ Выражение «четыре главных (или родовых) добродетели» (ἡ τετραὶς τῶν γενικῶν ἀρετῶν) достаточно часто встречается в предшествующей преп. Максиму святоотеческой письменности. Св. Василий Великий называет их: целомудрие (σωφροσύνη), мужество (ἀνδρεία), справедливость (δικαιοσύνη) и благоразумие (φρόνησις) (см.: *Saint Basile. Lettres. T. 1, p. 8*). Об этой же четверице основных добродетелей говорит и Евагрий Понтийский в своем сочинении «О молитве» (приписываемом преп. Нилу) (см.: *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τομος 1. Αθήναι, 1982, σ. 176*). Первым христианским автором, у которого отчетливо прослеживается схема этих четырех добродетелей, был, вероятно, Климент Александрийский, воспринявший в свое этическое учение многое из традиций античных философских школ (платонизма, перипатетизма и стоицизма), творчески синтезировав их и преоб-

разовав в свете истин Евангельского вероучения (см.: *Lilla S. R. G. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971, p. 72-84*). — 198.

²⁵ Глагол ἀποκαθίσταται предполагает ту концепцию «умеренного апокатастасиса», о котором речь шла выше (см. прим. 5 к вопросу ХХХV). Для преп. Максима в отличие от «классического оригенизма» всеобщий успех Домостроительства спасения не означает «спасения всех», но лишь тех, кто своим содействием Божией благодати в этом спасении стяжает божественный удел (см.: *Brian E. D. Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium, p. 309-339*). — 198.

²⁶ *Схолия*: «Как десять тысяч есть конец приведенной в движение единицы, а единица есть начало не приведенного в движение десятка тысяч — ибо ясно, что началом всякого конца является неподвижность, соответствующая ему, а концом всякого начала является завершение всякого движения, соответствующего ему, — так и вера, будучи естественным началом добродетелей, имеет своей целью достигаемое посредством них завершение блага (ἀγαθὸν τὴν συμπλήρωσιν). И благо по природе, как цель добродетелей, имея началом веру, внутреннее (ἐνδιαθέτως) сосредотачивается в ней, поскольку вера есть внутреннее благо, а благо — осуществившаяся (ἐνεργηθεῖσα) вера. Ведь Бог по естеству есть Верный (πίστος) и Благой; Он — Верный как Первое Благо, а Благой как предельный предмет желания (ὡς ἐσχατὸν ὀρεκτόν). И сущие являются тождественными друг другу; они совершенно ничем не отличаются один от другого, кроме мысленного различия, поскольку начало своего движения они берут в Боге и в Нем завершают это движение. Поэтому [число] десять тысяч, будучи образом предельного предмета желания, объемлет собой совершенное устремление [сущностей], направляющих к нему свое движение. А единица, будучи символом Первого Блага, имеет своим следствием совершенное движение [сущностей], от нее берущее свое начало. Вследствие этого, четыре десятка тысяч есть действительно являемое совершенное Благо, которое проявляется соразмерно каждой главной добродетели». — 198.

²⁷ В основе этого не совсем ясного «аритмологического богословия» преп. Максима, вероятно, лежит идея динамического развертывания ряда чисел от 1 до 10 000. Однако остается непонятным, почему десять тысяч познается благодаря букве единицы (ἡ μονάδος τῷ στοιχείῳ μόνῃ γνωρίζεται) и в чем состоит их «тождество по субстрату» (κατὰ τὸ ὑποκείμενον). Вопрос этот мы оставляем открытым для решения специалистам в области математики, ибо смысл мистики чисел в данном случае ускользает от нашего понимания. — 198.

²⁸ Определение Бога как Единицы (Монады) было введено в христианское богословие апологетом Афинагором, использовавшим терминологию пифагорейцев и платоников. При этом Афинагор подчеркивал, что подобное определение предполагает не только «единственность» Бога, но и Его единую природу (μονοφύης) (см.: *Pouderon B. Athénagore d'Athènes philosophe chrétienne. P., 1989, p. 116-117*). Позднее представление о Боге как Монаде («благой Единице») нашло

развитие в произведениях Климента Александрийского (см.: *Osborn E. Clément, Plotin et l'Un // Aleksandrina. Hellenisme, judaisme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondesert. P., 1987, p. 173-189*). Акцент на единстве Бога характерен и для Евагрия Понтийского, для которого Бог есть и *ἡ μία τριάς*, и *μονάς* или *ἐνός* (см.: *Zöckler O. Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur-und Dogmengeschichte. München, 1893, S. 72*). Впрочем, этот акцент на единстве Бога (или, точнее, — на Троицности Его) мыслится в общей апофатической перспективе, которая преобладала в православном богословии, особенно после Дионисия Ареопагита. Поэтому данные определения здесь осознавались как имеющие некий привкус недостаточности, поскольку были определениями нашего тварного и ограниченного ума. И характерно, что, например, богослов XII в. Николай Метонский предпочитал говорить о «сверхбожественной Единице и Троице» (*ἡ ὑπέρθεος μονάς καὶ τριάς*) (см.: *Dräseke J. Nikolaus von Methone // Byzantinische Zeitschrift, 1892, Bd. 1, S. 450*). — 199.

² Данные высказывания преп. Максима предполагают представление о Боге как «Самодобродетели» или Добродетели по сущности. Схожая мысль высказывается св. Василием Великим, который говорит о «двух вещах» (*δύο πραγμάτων*): Божестве и твари, Господстве и рабстве, Силе освящающей и силе освящаемой, имеющей добродетель от природы (*ἐκ φύσεως ἐχούσης τὴν ἀρετὴν*) и осуществляющей ее по собственному произволению (см.: *Basile de Césarée. Contre Eunome. T. 2. Ed. par B. Sesboüe, G. M. de Durand, L. Doutreleau (Sources chrétiennes, № 305). P., 1983, p. 152*). Для преп. Максима каждая из главных добродетелей сущностным образом тождественна Богу (*ταὐτὸν ὑπάρχοντα τῷ θεῷ*) и отличается лишь соответственно принципу постижения (*κατὰ μόνον τῆς ἐπινοίας διαφέροντα τὸν λόγον*). — 199.

³ *Схолия*. «Он говорит, что тот, кто после бегства от порока просто сохраняет с помощью воздержания от греха десятирицу заповедей и своим осуществлением каждой заповеди являет совершенное понимание других [заповедей], поскольку они все постигаются в каждой при осуществлении этой десятирицы, — тот содеживает десятирицу сотницы. Ибо совершенное и деятельное соблюдение каждой заповеди есть полное осуществление остальных. Опять же, проводя со знанием дела совершенное и соразмерное различие этих заповедей, он содеживает сотницу тысячей, а затем достигает и конца их, созерцая умом обнаженные от всяких одеяний (*γυμνοῖς*) логосы и содеывая тысячу десятком тысяч, — тем самым он от разделения соответственно деланию приходит, соответственно созерцанию, к наединственной Единице (*ἐναδικῇ... μονάδᾳ*), сосредотачиваясь в Ней Или, говоря более кратко, тот, кто совершенным избежанием порока сохраняет в неприкосновенности заповеди и являет совершенное осуществление их, кто производит полнейшее различие их в соответствии с естеством и завершает окончательно духовное созерцание их — тот обладает четырьмя десятками тысяч, сочетаемых воедино благодаря логосу каждого преуспеяния. Ибо он обладает нераздельным совершенством (*τὸ τέλειον ἀδιαστάτως*) вместе с логосами начала и конца». — 199.

³¹ Чувства (ощущения) служат «для пятичастного различения» (πρὸς διακρίσιν πενταχῶς), то есть выделяют в общей совокупности бытия различные грани, доступные зрению, слуху, обонянию и т. д. Но такое различение этих граней также «само разделяется» (καὶ αὐτὴν διαρροχμένην), то есть предполагает более общее различие бытия на духовное (умопостигаемое) и чувственное, которое и служит основой нашего знания (ἐξ ἧς ἐπιστήμη γίνεσθαι πέφυκε). — 199.

³² *Схолия*: «Имевшим начало он называет зло, ибо началом его служит наше противоестественное движение; не имевшее же начала есть благо, ибо оно [существует] до всякого века и времени. Умопостигаемым он опять называет благо, которое одно только и следует мыслить, а то, что не постигается умом, есть зло, которое одно только и не должно мыслить. Изреченным он называет благо, поскольку о нем только и следует говорить, а неизреченным — зло, поскольку о нем только и не следует говорить. Благо еще он считает и приведенным в бытие, ибо, будучи по природе нерожденным, оно, по благодати и человеколюбию [Божиему], возникает [в нас] и удерживается нами для обожения нас — творящих, глаголящих и мыслящих, и только одно это благо и должно быть приведенным в бытие. Несозданное есть зло, и только оно одно не должно приводиться в бытие. Опять же злом является и тленное, ибо тление есть природа зла, никоим образом и ни в чем не имеющее существования; а благо — нетленно, поскольку оно существует вечно, никогда не перестает быть и защищает всех тех, в которых оно возникает. Именно это благо и следует нам искать разумной силой души, к нему мы должны устремляться в томительном влечении силы желательной и его охранять от расхищения силой яростной. А способностью чувства, соответствующей знанию (τῷ δ' αἰσθητικῷ κατ' ἐπιστήμην), мы различаем это благо от противоположного, сохраняя его беспримесным; способностью говорить — изрекаем его и делаем явным для неведующих, а плодородной силой — приумножаем его, или, чтобы сказать ближе к истине, сами мы приумножаемся благодаря ему». — 199.

³³ Основная идея стадий духовно-нравственного преуспеяния (τὰς προκοπὰς), сопряженная с представлением о «восхождении» (ἀνάβασις), которую преп. Максим выражает здесь, пользуясь языком аритмологии, вообще характерна для александрийского стиля богословствования, в первую очередь для Климента Александрийского, Оригена и св. Григория Нисского (см.: *Völker W. Gregor von Nyssa als Mystiker*, S. 23). — 200.

³⁴ «Бесстрастие», по словам А. Спасского, было тем «качеством, которое необходимо соединялось в греческом сознании с мыслью о святом человеке» (*Спасский А. Пахомий и Феодор первые основатели киновитского подвижничества по греческим и коптским сказаниям // Богословский Вестник, 1908, № 1-2, с. 287*). Бесстрастие как избавление от страстей, по словам св. Григория Нисского, «служит началом и основанием жизни добродетельной». Однако оно включает в себе не только отрицательный момент (то есть отрицание страстей), но и положительный, будучи тесно связано, в первую очередь, с любовью

(ἀγάπη), которая «является плодом христианской ἀπάθεια» (Зарин С. Указ. соч., с. 306-308). Преп. Максим здесь говорит о «четырех главных бесстрастиях» (τέσσαρες γενικάς ἀπαθείας), подразумевая под ними опять четыре стадии духовного преуславия. — 200.

³⁵ *Схолия*: «Первым бесстрастием он называет движение [души], осуществляемое в действии, которое не затрагивается грехом тела». — 200.

³⁶ *Схолия*: «Вторым бесстрастием он называет полное отвержение страстных помыслов в душе; благодаря ему движение страстей, утишаемое первым бесстрастием, полностью гаснет, не имея уже страстных помыслов, побуждающих его к действию». — 200.

³⁷ *Схолия*: «Третьим бесстрастием он называет совершенную неподвижность желательного начала души относительно страстей; оно обычно является причиной возникновения и второго [бесстрастия], которое образовывается благодаря чистоте помыслов». — 200.

³⁸ *Схолия*: «Четвертым бесстрастием он называет совершенное отложение в мысли всяких чувственных представлений; благодаря ему возникает и третье [бесстрастие], не имеющее уже чувственных представлений, творящих в мышлении образы страстей». — 200.

³⁹ Стоическое понятие τὸ ἡγεμονικὸν сравнительно рано усваивается христианским богословием. В частности, Климент Александрийский обозначает им высшее разумное начало души, сопоставляя данное понятие с аналогичными терминами (τὸ νοερόν, τὸ λογιστικόν) (см.: Муртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900, с. 11). Примерно то же самое мы встречаем и у Оригена, который сопоставляет данный термин с νοῦς, λόγος, διάνοια, καρδία и т. д. (см.: Cessel W. Die Theologie des Gebetes nach «De Oratione» von Origenes. München; Paderborn; Wien, 1975, S 138-139). Такое понимание данного термина воспринимается и многими позднейшими отцами Церкви, став общим достоянием святоотеческой антропологии. Например, св. Григорий Нисский «безразлично обозначает τὸ ἡγεμονικόν или иначе τὸ κυριώτατον души человеческой то выражением νοῦς, то выражением καρδία — сердце» (Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский, как моралист Могилев на Днепре, 1886, с. 79). — 200.

⁴⁰ В тексте «Септуагинты» — «две тысячи» (δισχίλιοι), а у преп. Максима — τρισχίλιοι (или τρεῖς χιλιάδες). — *Схолия*: «Тысяча есть единица в своем самодовлеющем совершенстве, ибо обладает наиполнейшим смыслом (τὸν λόγον ἔχει πληρέστατον) и самой себя и единиц, которые до нее. Поэтому она, сложная, созидает не десятирицу, а единицу, как утверждают обладающие познанием смысла чисел. И, разумеется, [число] трех тысяч обозначает учение о Святой Троице; в это учение и исходит тот, кто с помощью совершенной добродетели покинул умопостигаемую Вавилонию». — 200.

⁴¹ Идея «Трипостасной Единицы» неоднократно встречается в памятниках византийской письменности. Так, в «Вопросоответах» Псевдо-Кесария (анонимном сочинении конца V — начала VI вв., приписываемом Кесарию — брату св. Григория Богослова) она выражается так: «Свет — Отец, Свет — Сын, Свет — Божественный Дух, но Они

суть Единый Свет, Превышевременный, Довечный, Безначальный, Трехликий (τρίπρόσωπον), Трипостасный (τρισυπόστατον)» и т. д. (*Pseudo-Kaisarios. Die Erapokriseis* Berlin, 1989, S. 14). Св. патриарх Фотий также не раз говорит о «Трипостасном и Едином Божестве» (τῆς τρισυποστάτου καὶ ἐνιότητος θεότητος) (*Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, vol. VI, fasc. 1. Leipzig, 1987, S. 120). — 200.

⁴² *Схолья*. «Буква "тау" есть образ Креста, начертанием своим запечатлевая внешний вид его; буква "иота", будучи акростихом Иисуса, обозначает внушающее благоговейный страх имя [Его]; буква "эта", также будучи акростихом, являет незаблемый нрав добродетели. Обладая ими, таинственным образом заключенными в числе, патриарх Авраам отважился выйти против супротивных сил. Он имел триста восемнадцать [рабов], рожденных в доме его (Быт. 14:14), то есть имел всеобъемлющее учение богословия, заключающееся в числе триста, неизреченное таинство Божественного Воплощения Слова, заключающееся в числе десять, и совершенный способ твердого навыка в добродетели, заключающийся в числе восемь. Их Писание называет "рожденными в доме", поскольку они суть божественные отпрыски по благодати того, кто стяжал их». — 200.

⁴³ Промысел Божий, как бы сплывающий все воедино (τὸν πᾶν δισφύγγουσαν), находит свое высшее выражение в Воплощении Бога Слова. Этим преп. Максим как бы еще раз подчеркивает онтологическое значение Воплощения — акцент, вообще характерный для Православия. Ибо основным религиозным стремлением греко-христианского мира было стремление «преодолеть дуализм между имманентным и трансцендентным миром, между человеком и Богом. Самый акт преодолевшего этот дуализм воплощения Сына Божия восточная Церковь искони понимала онтологически, стремясь прежде всего обосновать и уяснить его онтологическое значение для искупленного человечества» (*Острогорский Г. А. Афонские исихасты и их противники // Записки Русского научного института в Белграде, 1931, вып. 5, с. 368*). — 201.

⁴⁴ Уже в «Послании Варнавы» встречается сходное, хотя и не тождественное, толкование числа 318. Здесь в связи с обрезанием, совершенном Авраамом (Быт. 17:23 и 27 — эти места автор «Послания» сочетает с Быт. 14:14), говорится, что 300 (то есть, буква Т) обозначает Крест, а 18 (буквы ΙΗ) — первые две буквы имени Иисуса (см.: *Epître de Barnabe*, p. 146). Подобное толкование, встречающееся затем у Климента Александрийского и Псевдо-Киприана, позднее оказало влияние на традиционное представление о числе участников первого вселенского собора (318 отцов), которому, начиная со св. Амвросия Медиоланского, стали приписывать тот же самый символический смысл (См.: *Aubineau M. Recherches patristiques. Enquêtes sur des manuscrits. Textes inédits Etudes*. Amsterdam, 1974, p. 267-305) — 201.

⁴⁵ В понятие «естество» (φύσις) преп. Максим в данном случае, скорее всего, вкладывает смысл всей совокупности тварного бытия. И

Промысел Божий не только сохраняет это бытие «неуменьшаемым» (ἀμείωτον), но и являет его как бы «без дефекта», или «непрекращающимся» (ἀνελλιπώς ἔχουσιν). Подобная «бездефектность», или «совершенство», приобретается бытием по благодати. И можно предполагать, что она является результатом Воплощения Бога Слова, спасающего всякую тварь и дарующего ей «благобитие». Но средоточием этого спасения твари является человеческое естество. — 201.

⁴⁶ *Схолия*: «Число сто есть десятикратное умножение божественной десятирицы заповедей, ибо оно совершенным образом объемлет все эти заповеди, при взаимодействии каждой из них друг на друга. А такое охватывание (περίληψις) взаимодействующих божественных заповедей и есть полная и целокупная добродетель. Эта же совершенная добродетель есть мудрость. А мудрость есть безошибочное ведение истины. Безошибочно же знающий истину становится, наподобие Авраама, столетним [старцем] (Быт. 21:5), замечающим отмирающее тело свое, то есть видящим, как гибнет чувственная жизнь, и рождающим [вечно] живую радость в духе — толкование имени "Исаак" указывает на нее. И [делом] Промысла является не только сохранение естества соответственно логосу его, но и созидание божественной воли, качество которой полностью определяется добродетелями соответственно приобретенной мудрости. Созерцаемое вместе с ней естество и составляет число триста». — 201

⁴⁷ *Схолия*: «Число шесть содержит в себе совершенное проявление (δήλωσιν) бытия сущих, а число десять обозначает устройство (σύστασιν) благобытия их. Шесть умноженное на десять или десять умноженное на шесть дают число шестьдесят, которое являет действенное (κατ'ἐνέργειαν) состояние благобытия сущих». — 202.

⁴⁸ «Разум» (λόγος) и «мысль» (διάνοια), представляя собой начало дискурсивного мышления в человеке, его познавательную силу, в данности земного бытия не могут исполнять своего прямого назначения, ибо суть рабы страстей и одебеливаются грехами. Поэтому они должны пройти многолетний путь «духовного любомудрия, чтобы стяжать способность истинного ведения. Этим преп. Максим вновь подчеркивает нерасторжимое единство «делания» и «созерцания». Однако отсюда нельзя делать вывод, что на стадии «созерцания» отпадает нужда в «практике». Если в плане, так сказать, «идеальной феноменологии подвижничества» эти стадии выделяются как особые и отдельные этапы, то в плане «реальной аскетики» они часто сливаются до неразличимости, поскольку духовная брань не прекращается и на высших ступенях духовного совершенства. Данную мысль постоянно подчеркивают многие отцы-подвижники, и она, например, отчетливо выражается св. Петром Дамаскиным — автором XII в., во многом зависящим от преп. Максима. Так, он говорит: «И как земля, хотя идет на нее дождь и светит солнце, не приносит пользы земледельцу, если он не засеивает и не охраняет ее, так и ум без нравственного делания не может иметь ведения, хотя может быть и от благодати получил его. Но как только он, по лености, немного уклонится к страстям, тотчас обольщается. Если же он сколько-нибудь обратит взор свой и к само-

мнению, то благодать его оставляет. Поэтому и Отцы, ежели по старости и немощи и часто уменьшали телесные делания, но душевные — никогда; ибо вместо телесных подвигов имели они телесную немощь, которая может держать в порядке окаянную плоть; а хранить душу безгрешною, чтобы и ум просветился, без нравственного делания невозможно» (Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина. Киев, 1905, с. 288). — 202.

⁴⁸ *Схолия*: «Он говорит, что когда наступает бесстрастие, которое обозначает седьмой год, то разум и мысль восходят к созерцанию сродных им [логосов], обретя свободу благодаря служению телесным способам добродетелей». — 202.

⁴⁹ Выражение «закон духа» восходит к Рим. 7:14, и здесь преп. Максим явно связывает его с «законом свободы» (Иак. 1:25). Подобная связь в аскетической письменности, как отмечает О. Гессе, прослеживается и у преп. Марка Подвижника (см.: *Markus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften*, S. 112-113). Но преп. Максим еще и противопоставляет этот закон «закону естества», следуя здесь опять за св. Апостолом Павлом («...закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» — Рим. 8:2), поскольку под «законом естества» преп. Максим в конкретном случае понимает закон падшего и греховного естества. Понятие *φύσις* в данном месте имеет тот существенный оттенок, который оно приобрело в христианском богословии, начиная с Нового Завета: в отличие от античного космологизма оно потеряло свой самодовлеющий и всеобъемлющий смысл, став подчиненным понятию «Домостроительства». «Природа», в применении к тварному бытию (ибо слово *φύσις* прилагалось и к Божественному естеству), лишилась значения абсолютной силы и «умалилась» как нечто, подвергающееся воздействию более мощного начала — «благодати» (см.: *Kuhn R. Physis. Ein geschichtlichen Beitrag zu ihrem Verständnis in der alten Theologie im Hinblick auf Chalkedon. Freiburg im Breigau, 1970, S. 92-135*). — 202.

⁵⁰ *Схолия*: «Образ безначального Царства есть непреложность (*ἀντρέψια*) ума относительно истинного ведения и нетленность чувства относительно добродетели. [И когда этот образ обретется, то], согласно усвоению умом чувства, осуществляемому духом, соединяются друг с другом душа и тело благодаря одному только божественному закону духа. Соответственно этому закону, они обладают приснодвижным и постоянно живым действием, достигающим Слова [Божиего], и в таком действии полностью отсутствует несовместимость (*ἀνέμφασις*) с Божественным». — 202.

⁵² *Схолия*: «Он говорит, что приводимое в действие желание есть наслаждение, если наличествующее благо досгаемо для него (*κατὰ τὸν αὐτῆς ἐστὶν ὁρίσμον*), а бездействующее наслаждение есть желание, если будущее благо досгаемо для него; ярость же есть движение пестуемого безумия (*παύρας μελετωμένης κίνησις*), а безумие — приводимая в действие ярость. Подчинивший обе эти силы души разуму найдет, что желание в нем стало наслаждением в чистом, по благодати, объятии души с Божеством, а ярость — непорочным кипением, охра-

няющим это наслаждение [соединением с] Божеством, а также целомудренным безумием очарованной силы души, устремляющейся к Божеству и совершенно выводящей [душу] из [пределов] сущих. Поэтому до тех пор, пока жив мир (κόσμος) в нас благодаря добровольной привязанности души к материальным вещам, нельзя предоставлять этим силам свободы. Иначе они, смешавшись с чувственными вещами, словно с единоплеменниками, будут воевать с душой и захватят ее, ставшую пленницей страстей, как некогда Иерусалим стал добычей жителей Вавилона. Ибо под "веком", на протяжении которого закон повелел служить инородным рабам и рабыням, Писание, посредством исторического повествования являя умопостижимое, подразумевает добровольную (ὑποκτικήν) привязанность души к миру сему, то есть к настоящей жизни». — 202.

⁹³ Идея преобразования θῆμος'а и ἐπιθυμία позволяет преп. Максиму употреблять такое не совсем обычное словосочетание, как σόφρονα μα-
νία (можно перевести: «благоразумное, скромное безумие»). Собственно говоря, кажущийся парадокс данного словосочетания заложен из-
начала в христианстве, и св. Апостол Павел в 1 Кор. 1:23 ясно выразил это: «Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (μωρία)». Указанная же идея у преп. Максима является органичной частью общего святоотеческого учения об обожении, согласно которому обожению и преобразению подлежит не только неразумная часть души («ярость» и «желание»), но и тело. Данное учение всегда представлялось «безумием» в глазах «эллинотомствующих», скрытая или явная оппозиция которых церковному мирозерцанию прослеживается на протяжении всей истории Византии. Отчетливо она проявляется в исихастских спорах, особенно в учении одного из главных «антипаламитов» Варлаама Калабрийского. Его платоническая концепция мира предполагала и спиритуалистическую антропологию, согласно которой конечной целью молитвы и вообще религии является «дематериализация» человеческого духа и освобождение его от уз плоти (см.: *Meyendorff J. Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries* // *Art et société à Byzance sous les Paleologues Actes du Colloque organisé par l'Association Internationale des Etudes Byzantines. Venise, 1971, p. 65*). Данной «дематериализации» преп. Максим, как и прочие отцы Церкви, противопоставляет «преобразование», а вместо освобождения от уз плоти как таковой он учит об освобождении от плоти греховной и от страстей. — 203.

⁹⁴ В «Деяниях» эти слова сказаны Фестом. — 203.

⁹⁵ В достаточно близком контексте сочетает 2 Кор. 5:13 и Деян. 26:24 св. Григорий Нисский. Правда, он несколько по-иному толкует их и говорит, что «выход из себя» Апостола был «экстазом к Богу», а его «скромность (целомудрие)» обнаружилась в словах к Фесту, когда он явил себя «не безумствующим, но изрекающим речи, полные целомудрия и праведности» (Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum. Editio H. Langerbeck. Leiden, 1960, p. 309). — 203.

⁹⁶ Так, думается, лучше перевести эту трудную фразу: τὴν κατὰ τὸν λόγον χρονικὴν μετὰ τῆς ἀπαθείας, τῶν τρόπων πρόνοιαν (Эриугена: tem-

poralem secundum rationem cum impassibilitate morum providentiam). — *Схолия*: «Число семь тысяч, употребляемое здесь в достоятельном смысле, означает временную и настоящую жизнь, украшенную добродетелью и разумом. Ибо если число тысяча означает писанный и естественные законы, которые, согласно заложенной в бесчисленном множестве [предписаний] относительно жизни, [созвучны] друг другу и подобают боголюбцу, то отсюда ясно, что семь тысяч являет всю временную жизнь боголюбца, охраняемую этими [законами]. Число же триста являет Промысел [Божий], простирающийся и на бытие по естеству, и на благобытие по благодати опекаемых [Им], а число семь — бесстрастие, [проявляемое] в способах [осуществления добродетелей]. Поэтому тот, кто является бесстрастным, ради собственных естественных сил сохраняя свою жизнь, как того желает Промысел, имеет семь тысяч триста семь рабов и рабынь, и он выходит [вместе с ними] из смешения страстей». — 203.

⁵⁷ *Схолия*: «Целью он называет бесстрастие, [достижимое] здесь в духовном делании, и обожение, [достижимое] там по благодати». — Под ἐκεῖσε («там») схолиаст явно подразумевает будущую жизнь. — 203.

⁵⁸ Характерен существенный нюанс видения преп. Максимом социальных отношений: для него как бы само собой разумеется, что господин не может не радеть о своих рабах, а поэтому он приводит их «к равночестной свободе» (πρὸς τὴν ἰσότητος... ἐλευθερίαν). Преображающая сила христианской любви, согласно преподобному, охватывает все сферы земного бытия человечества, включая и общественные отношения. — 203.

⁵⁹ Как и предшествующее число рабов и рабынь, это число — иное в тексте у преп. Максима по сравнению с текстом «Септуагинты». — 203.

⁶⁰ *Схолия*: «Певцами он называет тех, чья жизнь, соответствующая [духовному] деланию, громко возвещает о повелениях Божиих». — 203.

⁶¹ *Схолия*: «Певицы, как он говорит, суть те, которые не только являются исполнителями Божественных повелений, но и сами по себе предстают толкователями [Божественных] таин для других». — 203.

⁶² Выражение τὴν ἐφικτὴν ἀνθρώποις ἐπιστήμην τῶν αἰώνων, скорее всего, указывает на то знание, которое только приоткрывается для нас в земной жизни, но реализуется в своей полноте лишь в жизни будущей. Данное знание связано с многозначным понятием «век» (αἰών), которое у преп. Максима имело и смысл «века грядущего». Например, в «Ambigua» он говорит: «Есть три места и устройства (τόποι καὶ καταστάσεις), в которых мы, люди, оказываемся. Они суть: мир сей, в котором мы, рождаясь, обретаем бытие; место, в которое мы прибываем после смерти, отойдя отсюда; будущий век, в который мы заключаемся вместе с душами и телами» (PG 91, 1368). — 203.

⁶³ *Схолия*: «Число восемь содержит в себе и покой (στάσις), и движение; покой, когда оно рассматривается само по себе, ибо всякое четное число неподвижно, поскольку не имеет центра; движение, когда

оно складывается с числом, стоящим [в ряду чисел] до или после него, поскольку тогда получается число нечетное, а всякое нечетное число само по себе подвижно, благодаря равному отдалению от центра своих крайних точек (ἄκρων). И то, что делает восемь среди чисел до десяти, то же производит восемьдесят в числах до ста и восемьсот в числах до тысячи. Рассматриваемое само по себе, восемь содержит покой, поскольку ограничивает (περιγράφει) движение нечетного числа, которое стоит перед ним. Ибо числа семь, семьдесят и семьсот выражают свойство, присущее временному бытию. Поэтому, если чувство скорее постигает то, что находится под властью времени и тварного бытия (γένησιν), то ставший совершенным ум воспринимает ведение (γνώσιν) или знание (ἐπιστήμην) вечных и умопостигаемых [вещей] — ведь знание [обычно] определяют как безошибочное ведение подлежащего (ὁλοκλήρην). Что же касается числа пятьдесят, то оно содержит в себе единицу, которая остается после умножения семи на семь, а поэтому являет предел созидания добродетелей в достойных. Ибо достигший соответствующего естеству блага уже не пребывает в творческом движении созидания добродетелей, поскольку единица есть начало и конец всякого движения. Число же пять обнаруживает знание, относящееся к этому (ἐπὶ τοῦτο), ибо объемлет логосы умопостигаемых и разумных, чувствующих, живых и сущих [тварей]. А охватить их присуще одной только божественной мудрости, которую [обычно] определяют как безошибочное знание истины». — 203.

⁶⁴Эриугена, перенося запятую, несколько изменяет смысл: «словно около нечистых ног», соотнося ἀκαθάρτους не с ἐπιφανείας, а с πόδας. — 204.

⁶⁵Схолия: «Он говорит, что верблюды из Мадиям, когда это название толкуется как "выделение" (ἐκκρίσεως), суть истинные созерцания рождающихся и умирающих [существ]; когда оно толкуется как "крово-красная глина", то верблюды понимаются как логосы Промысла, относящиеся к этой преходящей и неустойчивой жизни; когда оно толкуется как "пот человеческий и материнский", они суть логосы Божиего Суда, [свершающегося] над здешней жизнью, — эти логосы собирают воедино помыслы рассуждения (οἱ κατὰ διάνοιαν λογισμοὶ) и чувственное представление о зримых вещах (ἡ κατ'αἴσθησιν φαντασία τῶν πραγμάτων); из них, я имею в виду из помыслов и представлений, образовывается истинное мнение о сущих, которое есть плод рассуждения относительно чувственных вещей. "Человеческий же и материнский пот" есть логосы, производимые на свет с большим трудом рассуждением, и представления чувства, которое вскармливает нас, как мать. Верблюды же из Гефара, то есть из "нажитого хребтом" (τῆς κτήσεως τοῦ νώτου), [предполагают] хребет души, который есть плоть, поскольку она рождается ради души. И если мы правильно владеем плотью, то она служит душе для рождения добродетелей, и тогда благодаря душе мы постигаем умом одни только божественные логосы, в соответствии с которыми [все] было приведено в бытие. Вместе с ними собирая воедино и логосы зримых вещей, подобные Мадийским верблюдам, мы покрываем [ими] наш Иерусалим, то есть окружаем душу божествен-

ными умозрениями сущих и делаем ее незримой и неуязвимой для страстей». — 204.

* *Схолия*: «Число четырехста являет естество телесного космоса, ибо оно состоит из четырех элементов. А число тридцать пять обозначает осуществляемое посредством разума движение добродетельных [мужей] во времени, поскольку семь умноженное на пять составляет число тридцать пять. Семь же обозначает движение во времени, а пять — разумное знание. Четыреста, тридцать и пять, сложенные вместе, показывают соответствующее естеству и времени разумное знание божественных мужей, живущих в этом естестве и времени». — 204.

* Понятие *δρόμος* («бег, состязание в беге, борьба» и, в то же время, «путь»), начиная с Нового Завета (2 Тим. 4:7), часто обозначало путь христианского подвига и духовного борения. Поэтому, например, уже св. Климент Римский говорит о «надежном пути веры» (*τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον*) (Die apostolischen Väter, S. 32). В аскетической письменности данное понятие применялось и в отношении к пути монашеского подвига, и в этом смысле блаж. Диадокх высказывается о «пути благочестия» (см.: *Попов К.* Указ. соч., с. 438). — 204.

* Наречие *τροπικῶς* указывает на духовное (символическое, аллегорическое или «образное») толкование Священного Писания. Согласно преп. Максиму, древние пророки (в частности, Аввакум), глаголющие в Духе, обладали духовным ведением, видением и предвидением, которые они заключали в образные формы. И задача толкования их состоит в том, чтобы обнажить от этих внешних образных форм («буквы») духовное понимание бытия и истории, присущее древним пророкам. — 204.

* Образ моря, применяемый в отношении к миру сему и здешней жизни, часто встречается в христианской письменности, и, например, характерен для аввы Варсануфия Великого, который часто употребляет его. Например, он говорит: «Ты брошен в бушующее море (*εἰς τὴν ζάλην, ἐκφλήθης τῆς θαλάσσης*), чтобы перенести многие опасности и мужественно побороть девятый вал вместе с нами. И когда с помощью Божией ты выступишь победителем [из этой борьбы], то вместе с нами войдешь в безмятежную гавань, в Христа Иисуса Господа нашего». В другом месте авва предпочитает говорить о «гавани безмолвия» (*τὸν τῆς ἡσυχίας λιμένα*), в которую входит корабль подвижника, преодолевший все опасности бурного моря (*Barsanuphius and John. Questions and Answers. Ed. by D. J. Chitty // Patrologia orientalis, 1966, t. XXXI, fasc. 3, № 150, p. 22, 26*). — 204.

* *Схолия*: «Исчисляемые созвучны числам. Конь, скорый в беге, имеет в ногах некую приснодвижную и стремительную стихию; время, быстрое в движении, производит непрекращающееся круговращение самого себя. Действие (*πράξις*) исчисляемых — энергично (*δραστήκη*), ибо его явственно производит кругообразное (*κυκλικός*) число, поскольку шестью шесть порождает шестикратное увеличение себя. Поэтому Слово Духа посредством коней и их числа показывает быстроту, стремительность и решительность добродетельного навыка божественных мужей, на которых и указывает таинственным образом». — 204.

⁷¹ Ср. близкое по смыслу толкование Дидима Слепца, который говорит, что разумное начало в человеке (ὁ λογισμὸς) властвует над чувством, а когда преобладает последнее, то человек называется именами животных, соответственно той или иной страсти. Так, когда в нем преобладает гнев (διὰ τὸν θυμὸν), он именуется «львом», когда «земное начало» (διὰ τὸ γῆινес) — «змеем», когда хитрость — «лисой», когда жажда наслаждений (διὰ τὸ ἡδονικόν) — «коном». А иные люди, приверженные целиком чувствам, именуются «мулами», поскольку они неспособны порождать божественное (см.: *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse. T. 1. Ed. par P. Nautin (Sources chrétiennes, № 233). P., 1976, p. 322-324).* — 205.

⁷² Ἐφ' ἧς αἰωροῦμενος может иметь смысл «повиснув на волосах», но контекст подсказывает избранный вариант перевода (волосы — известный символ силы). — 205.

⁷³ *Схolia*: «По его словам, кто внушает зрителям ложное представление (πρόληψιν) о своем ведении, только произнося слова, которые он похитил, тот наподобие Авессалома убеждает [одних только] неразумных и по совету Ахитофела (2 Цар. 16:21-23) тиранически вступает в сожитие с благами учителя, оскверняя, словно жен, боголюбезные созерцания для того, чтобы услышали непосвященные. И это, толкуемое как "отбеливающий брат" (ἀδελφὸς κοινῶν; Эриугена: frater dealbans), то есть брат, обманом завязывающий дружбу, обличает честолюбцев, павших от руки слуг Давидовых, когда [Авессалом] на просторе естественных созерцаний выстроил пеструю [толпу] собственной самонадеянности [для сражения] с сильнейшим. Он являет себя ни земли не обретшим, поскольку не обладает устойчивым обыкновением в добродетели, ни неба не достигшим, поскольку вообще не соприкасался с возвышенным навыком истинного ведения. Поэтому он и умирает, пронзенный в сердце тремя стрелами (2 Цар. 18:9-15): памятью о беззаконии, совершенном по отношению к учителю, стыдом от [своей] кичливости несуществующим ведением и неизбежным ожиданием будущего суда. Изобличенный ими, тщеславный погибает, забрасываемый дротиками. А его упреждает принявший смерть через удушение (что было справедливым) злой советчик Ахитофел (2 Цар. 17:23), учивший детей восставать на отцов, когда увидел, что злой совет его потерпел крах. Ибо не мог дальше жить тот, кто обнажил зазорность своей дружбы с Давидом и не смог доказать, что честолюбивый лжеименный гностик есть обладающий силой Слова». — 205.

⁷⁴ Применяя типологическое толкование, преп. Максим толкует отношение Авессалома к Давиду как прообраз отношения непослушного христианина (инока) к своему духовному наставнику, подчеркивая при этом, что в первую очередь через тщеславие и гордыню лукавый побуждает первого к восстанию против духовника. На опасность этих пороков указывали практически все аскетические писатели. См., например, у преп. Иоанна Кассиана, говорящего о тщеславии: «Оно не только с плотской стороны, как прочие пороки, но и с духовной искушает монаха, приражаясь к уму самым тонким злом, так что которые не могли обольститься плотскими пороками, те сильнее уязвляются

тщеславием по поводу духовных успехов, и столько оно гибельнее при борении, сколько скрытнее, чтобы предостеречься от него» (Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. Перевод с латинского епископа Петра. М., 1892, с. 135). — 206.

⁷⁶ Выражение *ὁδηγία τοῦ τοῦ* (Эриугена: *dux muri*) можно переводить и как «путеводитель по стене». В патристической письменности слово *ὁδηγία* употребляется сравнительно редко. Иногда оно встречается, например, у св. Григория Богослова, который говорит, что у нас есть много средств, ведущих к высшему Благу (*εἰς ὁδηγίαν τοῦ κρείττονος*) и воспитывающих в нас добродетели: разум, закон, пророки, Апостолы и т. д., — все это служит указанному Благу (см.: *Grégoire de Nazianze. Discours 24-26. Ed. par. J. Mossay et G. Lafontaine (Sources chrétiennes, № 284). P., 1981, p. 46).* — 206.

⁷⁷ Фраза *εἰς τὴν μετοικίαν τοῦ πένθους ἢ τὴν μετοικίαν τῆς μαρτυρίας ἢ τὴν ἀποκάλυψιν αὐτῶν* включает в себе учение о «сокрушении», характерное для многих отцов Церкви. Понятие *πένθος* (букв. «печаль, горе, скорбь, сокрушение») в христианстве, по сравнению с античной культурой, коренным образом изменило свой смысл и стало одним из ключевых понятий святоотеческой аскетике. Здесь оно превратилось в противоположность *λύπη* (также «скорби, печали»): если последняя повергает человека в глубины отчаяния и является по преимуществу следствием грехов и сама грехом, лишая человека надежды, то *πένθος* (как «сердечное сокрушение, плач о грехах» и т. д.) просветляет человека и ведет его к вершинам соединения с Богом (см.: *Hausherr I. Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Roma, 1944, p. 9-13, etc.*). Преп. Максим (употребляя термин *κατανύξις*, являющийся синонимом *πένθος*) уделяет данному учению большое место в «Слове о подвижнической жизни» (гл. 27-41) (см.: *Максим Исповедник. Творения, кн. 1, с. 84-92*). В «Толковании на 59 Псалом» он понимает «вино умиления» (вернее, «вино сокрушения» — *οἶνον κατανύξεως*) как «духовное ведение», которое «сокрушает» (*κατανύσσει*) сердце и вызывает чувство смирения перед величием Божественных благодеяний, оказанных нам (см.: *Максим Исповедник. Творения, кн. 1, с. 210*). Но и понятие *πένθος* также встречается в других творениях его. Так, в «Вопросах и недоумениях» преп. Максим толкует «юбилей» (Лев 25:10) как «расторжение уз живущего» или «освобождение живущего от сокрушения» и говорит: «Когда человек стяжает совершенное бесстрастие, тогда расторгает он узы греха, и в освобожденную от сокрушения душу его вселяется радость». В другом месте того же сочинения Каин сопоставляется с «помышлением плоти» (Рим. 8:6), а Авель — с «сокрушением» или «раскаянием». Поэтому убивающий своим «помышлением плоти» это «сокрушение» внутренне соглашается на порок (см.: *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia, p. 9, 58*). Вообще, почти каждый православный писатель в Византии так или иначе в своих сочинениях (особенно посвященных этическим вопросам) касался учения о «сокрушении» (подробно см. указанную работу И. Хаузхерра). Например, Никифор Влеммид, автор XIII в., известный не только своими богословскими, но и нравственно-аскетичес-

кими произведениями (см.: *Барвинок В. И.* Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911, с. 85-229), заявляет: Сам Врач, по одной только великой и беспредельной Благости Своей, исцелит внутренние смертоносные раны и терзания наши, если только мы будем бичевать сердца наши сокрушением ($\epsilon\dot{\iota}$ κατανόξει πληγόμεθα τὰς καρδίας) и понесем «дух сокрушен» (Пс. 50:19) (см.: Nicephori Blemmydae Autobiographia sive curriculum vitae necnon Epistula universalior cuius ediditionem curavit J. A. Munitiz (Corpus Christianorum. Series Graeca, vol. 13). Turnhout; Leuven, 1984, p. 54). — 206.

7 *Схολия*: «Он говорит, что Галаад, толкуемый как "изгнание сокрушения"; указывает на злострадание раскаяния; толкуемый как "изгнание свидетельства", обозначает изобличение совестью [совершенных] согрешений; толкуемый же как "обнаружение их", выражает исповедь каждого из грешников в отделимости. Придя в такое состояние, ум имеет в себе самомнение, преследуемое неким благом; затем он убивает его самомнение, порожденное им от соития с инородным чувством, и вновь возвращается в Иудею, Иерусалим и дом [свой]. Я имею в виду, что он возвращается к исповеданию Божественных милостей, оказываемых ему, к совершенному бесстрастию добродетелей, к мирному созерцанию сущих в духе и, сверх того, к таинственному богословию, подобному дому Божию, в котором таинственным образом сокрыты совершенно незримые другими блага». — 206.

8 Понятие οἴησις («самомнение, чванство, превозношение»), которое здесь преп. Максим рассматривает как одно из главных препятствий на пути духовного преуспеяния и восхождения к высотам Боговедения, в аскетической письменности понималось в качестве одной из разновидностей греха гордыни или тщеславия. Поэтому против «чванства» неоднократно предупреждают многие христианские писатели. Например, преп. Макарий говорит, что христианам никогда нельзя удовлетворяться или успокаиваться на какой-либо из обретенных харизм Духа, на каком-либо [духовном] рассуждении ($\epsilon\lambda\iota$ λόγους) или достижении так, будто они уже сподобились совершенства, ибо иначе мы, прельщенные лукавством порока, впадем в обман «самомнения праведности» ($\epsilon\dot{\nu}$ οἴησει δικαιοσύνης ἀλατῆραμεν) и останемся вне великих плодов духовного преуспеяния (см.: *Makarios/Symeon. Epistola Magna.* Hrsg. von R. Staats. Göttingen, 1984, S. 122). Преп. Симеон Новый Богослов также часто касается темы опасности «чванства»; сопоставляя его с «тщеславием» и указывая на то, что оно ожесточает сердце, когда в человеке нет сокрушения. «Самомнение», по мысли этого святого отца, присуще тем, которые, не руководимые Духом Божиим, бродят во мраке, и только отринув его они могут воспринять «истинное научение Святого Духа». Особенно опасно самомнение для занимающихся светскими науками (конкретно у преп. Симеона речь идет о математике): они могут обрести видение «таин Божиих» лишь стяжав смирение и отринув вместе с самомнением знание, которым до этого превозносились (см.: *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques.* Ed. par J. Darouzes (Sources chrétiennes, № 51). P., 1958, p. 58-60, 106-108). — 207.

⁷⁹ *Схолия*: «Ибо восемь, будучи одним из чисел внутри десятирицы, восемьдесят — внутри сотницы, восемьсот — внутри тысячи и восемь тысяч — внутри десятка тысяч, — все эти числа, рассматриваемые сами по себе, являют неподвижность, конечно, соответственно уменьшению или увеличению количества. Поэтому, употребляемые в Писании в достохвальном смысле, они указывают на совершенную неподвижность в отношении страстей, то есть на нерождение страстей. Это характеризует состояние будущего века, в котором нет рождения страстей. Число сорок носит образ чувственных вещей, а пять — образ чувств, которым покоряется, соответственно естественному знанию, чувственный мир. Вследствие этого указанное число и являет навыв бесплодия относительно порока и совершенное отвержение связи с чувственными [вещами] и с самими чувствами у святых мужей». — 207.

⁸⁰ *Схолия*: «Он называет число пять "сферическим" как кругообразное и возвращающееся к самому себе во всяком умножении любого нечетного числа на него. Ибо умножая нечетное число на пять, ты всегда найдешь в конце производного числа также пять. Например, три, умноженное на пять, дает число пятнадцать; пять на пять — двадцать пять; семь на пять — тридцать пять; девять на пять — сорок пять. И так до беспредельности будешь находить пять, умножая на него каждое нечетное число. Подобным же образом обстоит дело, когда умножаешь пятьдесят в пятьдесят раз, пятьсот — в пятьсот раз, пять тысяч — в пять тысяч раз: всюду это число возвращается к самому себе в производном, что соответствует кругообразному и сферическому движению. И люди, мудрые в этих вещах, справедливо называли число пять "кругообразным" и "сферическим", поскольку в умножении на него нечетных чисел оно никогда не выходит из самого себя. Оно также обозначает общее знание (γενικήν ἐπιστήμην), которое в своем непрестанном движении окрест всего [бытия], осуществляемом в [процессе] ведения, никогда не выходит из самого себя, объемля все силой разума». — 207.

⁸¹ Используя образ кругообразного движения, преп. Максим как бы подчеркивает, что вся каждодневная жизнь христианина должна подчиниться внутренней ритмике духовного делания, для которого характерна циклическая равномерность, определяемая в немалой степени и цикличностью богослужения с его «кругами» — суточным, седмичным и годовым. Данная ритмичная равномерность нашла наиболее полное выражение в древнем монашестве (особенно в киновитской форме его), опыт которого также нашел отражение в этих словах преп. Максима. Ибо строгая и четкая (но не жесткая) регламентация ежедневной жизни иноков, которая создавала идеальные внешние формы для такого «кругового движения» духовного делания, была заложена уже основателем общежительного монашества — св. Пахомием Великим. В подобной регламентации он, среди прочего, исходил и из богословско-антропологического положения, что «тело» и «внутренний человек» неотделимы друг от друга (см.: *Rousseau Ph. Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt. Berkeley; Los*

Angeles; L., 1985, p. 77-104, 126). Это вполне созвучно высказыванию преп. Максима, что движение телесного навыка в добродетели «полностью соответствует смыслу ведения» (τῇ λόγῳ τῆς γνώσεως συμφερόμενῃ). — 207.

²²Преп. Максим употребляет понятие βαθμός, которое в христианском словоупотреблении имело несколько значений, обозначая, помимо прочего, и степени (этапы) духовного преуспеяния, и «чины» церковной иерархии (см.: Lampe G. W. H. Op. cit., p. 281-282). Здесь явно подразумевается первое (см. прим. 14 к вопросу LIII), на что указывает соположение βαθμοῦς и διαθέσις. В Новом Завете данное понятие встречается всего один раз (1 Тим. 3:13): «Ибо хорошо служившие готовят себе высшую степень (βαθμόν καλόν; букв. "прекрасную или добрую степень") и великое дерзновение в вере во Христа Иисуса». Термин βαθμός может в этом месте Священного Писания толковаться в обоих указанных смыслах, обозначая и «степень» в духовном преуспеянии, и «степень» в церковной иерархии (например, епископство). Но уже у Климента Александрийского говорится о достижении совершенства в «спасительной степени» (σπεύδων δὲ ἄρα τελειῶσαι σωτηρίῳ ἡμᾶς βαθμῇ) (см.: Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus, S. 91). Это достижение Климент связывает с воспитующей ролью Бога Слова, Который руководит всей нашей жизнью, определяя (при нашей «синэргии») и духовное преуспеяние людей (см.: Völker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Leipzig, 1952, S. 100). Преп. Макарий Египетский также высказывается о том, что человеку следует пройти двенадцать «степеней» (или «ступеней»), чтобы достигнуть совершенства (см.: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S. 80). — 207.

²³Под «мужами» в буквальном смысле преп. Максим подразумевает взрослых мужчин-израильтян, исшедших из плена. Этот буквальный смысл для него, как обычно, служит лишь внешней оболочкой духовного смысла. Понимание «полноты возраста Христова», то есть духовного возмужания, можно почерпнуть из многих святоотеческих творений. Например, преп. Иоанн Кассиан на сей счет замечает: «Ибо никакая добродетель без труда не достигается, и невозможно возвыситься до того постоянства ума (stabilitatem mentis), какого вы желаете, без великого сокрушения сердца. Ведь "человек рождается на труд" (Иов 5:7), и чтобы он мог придти «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Ефес. 4:13), необходимо ему всегда бодрствовать с рвением и трудиться с постоянным попечением. Полноты меры этой никто не достигнет в будущем, кроме того, кто уже в настоящем заранее размышляет (praemeditatus) о ней и напитывается ей, а поэтому он, пребывая в этом веке, заранее отведывает ее (praelibabit)». При этом преп. Иоанн Кассиан предполагает, что не все могут и не все становятся «мужами», но те, которые «велики» (qui magni sunt), по заслугам увенчиваются совершенством добродетели, а «малые» (qui autem parvi sunt), не могущие достигнуть «меры полного возраста Христова», остаются в тени, затмеваемые блеском «великих», сиянием звезд (Jean Cassien. Conférences I—VII. Ed. par J. Pichery

(Sources chrétiennes, № 42). P., 1955, p. 253; *Jean Cassien. Conférences XVII-XXIV* (Sources chrétiennes, № 64). P., 1959, p. 80). — 208.

* Исходя из контекста, так представляется лучшим переводить выражение *παῖδες εἰσι καὶ παῖδισκαί* (выше — «рабы и рабыни»). — 208.

* Предложение *οἱ μὲν ἄνδρες τὸ ἥθος καὶ ἐν τῇ κοινῇ φιλόσοφος ἄβλαβῶς ἐπιδεικνύμενοι* требует некоторого объяснения. Значение слова *οἱ μὲν ἄνδρες* (букв. «смешанные, разношерстные») выявляется из 21-го Слова св. Григория Богослова (от него явно зависит преп. Максим), где говорится о «мужах и женах, юношах и девах, старцах и молодых, иереях и мирянах (*ἱερεῖς καὶ λαός*), монашествующих и живущих в миру (*οἱ μοναχικοὶ καὶ μὲν ἄνδρες*), живущих просто и строго придерживающихся [чистоты христианского вероучения] (*οἱ τῆς ἀπλότητος καὶ τῆς ἀκρίβειας*), посвящающих себя созерцанию и отдающихся [духовному] деланию» (*Grégoire de Nazianze. Discours 20-23. Ed. par J. Mossay* (Sources chrétiennes, № 270). P., 1980, p. 130). Таким образом, и преп. Максим, скорее всего, вслед за св. Григорием Богословом подразумевает под «смешанными» тех христиан, которые не отреклись от мира, как монахи, но продолжают жить в обществе. Тем не менее, они обнаруживают подлинно «любомудренный нрав» (или «философский образ жизни»). Под последним, вероятно, следует понимать иноческое житие, как наиболее полное осуществление христианского идеала жизни, по Богу. Поэтому можно сделать вывод, что, согласно преп. Максиму, грань, отделяющая монахов от «живущих в миру», достаточно условна. Последние, если усердно подвизаются в христианских добродетелях и в ведении, также достигают «любомудрия», как и первые. Аналогичная мысль встречается и у блаж. Феодорита Кирского: «подвижническая добродетель» (*ἀσκητικὴ ἀρετή*), являющаяся целью монашеской жизни, доступна и мирянам, живущим в чистоте заповедей Христовых (см.: *Canivet P. Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*. P., 1977, p. 285). Эти представления отражают точку зрения большинства отцов Церкви на смысл христианского подвижничества. Она нашла выражение, среди прочего, и у преп. Иоанна Кассиана, который считал, что, хотя монашеское житие и есть наиболее удобная форма для осуществления христианского совершенства, но она не является единственным путем к нему. Ибо «монашество, как совокупность только известных внешних форм жизни, равно и вся внешняя сторона христианского подвижничества, не составляют всей его сути, а определяются в своем значении и получают смысл от внутренней стороны, присущей подвижничеству». А эту внутреннюю сторону составляет то, что «подвижничество вообще, в форме ли монашества или в другой какой, есть только искусство для осуществления христианского совершенства, а не само оно» (*Иеромонах Феодор (Поздеевский)*). Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902, с. 74-80). — 208.

* Преп. Максим говорит о «Соединяющем воедино» в неопределенной форме (*τις συναγαγὼν*), но, скорее всего, понимает под ним Господа нашего Иисуса Христа. Данное предложение выдержано явно в духе экклесиологии св. Апостола Павла, у которого понятие *πλήρωμα*

(употребляющееся также в Ветхом Завете, стоицизме, герметизме и т. д.) играло большую роль, имея пассивное («то, что наполняется»), а не активное («тот, кто наполняет») значение. В экклесиологическом приложении оно предполагало, что «наполняемое», то есть «плерома», есть Церковь, а «Наполняющий» эту «плерому» есть Христос (см.: *Dupont J. La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul. Louvain; P., 1949, p. 419-427, 453-476*). — 208.

⁸⁷ Говоря οὐδὲν ἀκαίρως οὐδὲ μάτην τῷ ἀγίῳ πνεύματι γέγραπται, преп. Максим не просто высказывает общую святоотеческую точку зрения на богодухновенность Священного Писания, но и подчеркивает, что духовное толкование предполагает предельное внимание к каждому слову Его. Подобное толкование не терпит никакой неряшливости мысли, которая и приводит к утверждению о «тщетности» или «непригодности» для нас того или иного места Священного Писания. Внутренним двигателем данного толкования служит такой подход к Священному Писанию, который, например, характерен для Климента Александрийского. Согласно этому подходу, Священное Писание есть не мертвый и неподвижно зафиксированный текст, требующий холодного анализа и комментирования, но живое Слово Божие, являющееся как бы «Посредником» и позволяющее нам вступать в общение с живым Богом (см.: *Mondesert C. Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. P., 1944, p. 95*). — 208.

⁸⁸ *Схолия*: «Премудрость с помощью надежды освобождает [нас] от наказания страстей, творит страх [Божий], а [затем], приучая ум к стяжанию добродетелей, созидает страстное желание зреть будущие [блага]». — 208.

⁸⁹ *Схолия*: «Премудрость есть страх [Божий], когда, удалившись, она становится утратой для тех, кто стремится к ней; она есть [божественное] томление любви, когда становится навыком действительного вкушения благ в любящих ее». — 208.

⁹⁰ Именно такой смысл, скорее всего, вкладывает преп. Максим в понятие ὁ ἐραστής, хотя возможны также значения «возлюбивший истину, добродетель и т. д.». Можно сравнить это словоупотребление с одним местом у св. Григория Нисского, который говорит, что [христианское] любомудрие, «догматствующее» о горней красоте, должно иметь «возлюбивших Божественное» (περὶ τὸ θεῖον ἔχειν τοὺς ἐραστάς) (Gregorii Nysseni In Canticum Canticorum, p. 172-173). — 208.

⁹¹ Эти размышления преп. Максима о «премудрости» определяются во многом Пс. 110:10 («Начало премудрости страх Господень»). Для правильного понимания данных рассуждений преп. Максима следует учитывать то обстоятельство, что в патристической письменности наблюдается две основные тенденции восприятия термина σοφία. Первая проявляется в рассмотрении «софии» как дарующего блаженство знания (то есть видела в ней «мудрость»); вторая отождествляла эту «софию» с Богом Словом-Логосом (то есть видела в ней «Премудрость» или «Софию») или (реже) — со Святым Духом. Первая тенденция явно преобладала и смягчала вторую (см.: *Jaeger H. The Patristic*

Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research // *Studia Patristica*, 1961, vol. IV, p. 101-103). Преп. Максим здесь явно представляет первую, доминирующую тенденцию, хотя подспудно в его размышлениях присутствует и понимание «софии» как Премудрости, то есть Бога Слова. На это указывает и понятие *συνβίωσις* («сожитие»), намекающее на «божественный брак» (*θεῖος γάμος*) души с Богом или со Христом, то есть затрагивающее тему, присущую мистике многих отцов Церкви и, в частности, мистике св. Григория Нисского (см.: *Spidlik T. La spiritualité de l'Orient Chrétien*, vol. II. La prière. Roma, 1988, p. 275-276). — 208.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Ветхий Завет			
Быт.	1:26	101, 162	15:12 202
	2:9	132	24:16 175
	3:5	135	32:33 187
	3:14	22	Суд. 4:2-3 91
	3:17-19	40	1 Цар. 16:12 180
	3:19	162	17:36 180
	3:22	101, 135	26:1-12 181
	4:4	139	2 Цар. 5:11 91
	4:8	159	15:13-17 206
	4:26	139	17:22 206
	5:19-24	139	18:9 205
	6:14-22	139	3 Цар. 1:33 205
	11:2-4	100	18:21 80
	11:7	100, 102	4 Цар. 18:18 153
	12:1-9	139	18:26 155
	14:1-16	201	19:1 154
	18:2-15	100	19:35 155
	21:1-5	201	2 Пар. 26:4-10 145
	22:1-4	139	32:2-4 152
	27:1-16	140	32:4 154
	27:43-28:5	140	32:20-21 161
	31:17-21	140	32:21 172
	42:25-28	207	32:23 167
			32:25-26 174
Исх.	4:22	80	32:33 180
	4:24-25	63	2 Езд. 3:10 187
	4:25	64	3:11 187
	32:2-3	60	3:12 187
	32:4	60	4:58 196
	32:20	60, 62	4:58-60 184
Лев.	7:34	137	5:41-42 195
	25:10	202	Иов. 1:6-12 92
	25:40-41	202	Пс. 9:7 80
	26:27	135	17:46 80
Втор.	9:14	79	18:1-5 172
	12:27	114	18:2 55
			18:10 50
			21:7 180

31:9	205	33:11	206
33:9	197	Дан. 4:22-23	92
33:10	49	Амос. 9:11	191
38:2-3	159	Авв. 2:15	155
41:5	145	3:3	183
48:9-10	76	3:15	204
48:13	27	Агг. 2:10	191
49:23	196	Зах. 4:9	191
61:13	175	4:10	191
72:8-9	97	6:12	190
86:3	185	Мал. 4:2	121, 190
86:7	197		
88:8	50, 51		
118:105	121		
117:22	146		
118:35	145		
136:5-6	197		
Притч. 3:16	51	Новый Завет	
3:18	132	Мф. 2:11	168
8:9	63	3:7	139
9:1	52	5:8	144
27:6	156	5:13-14	23
Прем. 1:4	58	6:33	110
12:1	58	9:20	127
Ис. 1:4-6	80	10:10	38
5:5-6	177	10:16	170
9:1-3	188	10:28	50
11:2	192	15:32	121
11:1-3	103	21:18	68
26:10	143	21:18-19	68
35:5-6	145	21:22	110
49:16	197	21:42	180
53:2-5	189	22:23-28	119
53:9	189	22:25-28	127
53:12	189	28:19	95
60:6	204	Мк. 5:22 и далее	127
66:1	163	6:9	38
Иер. 6:25	159	7:25 и далее	127
23:5	190	9:23	109
27:1-11	88	10:38	105
27:6	88	11:12	68
Плач. 4:20	189	11:12-14	68
Вар. 1:11	92	11:13	68, 69
Иез. 18:20	175	11:23	108
		11:24	110

14:13-16	36	1 Ин. 1:5	46
Лк. 1:32-33	79	1:7	46
2:34	193	3:2	47, 48
3:4-6	139	3:9	42
3:7	139	4:18	49, 50
9:3	38	Иуд. 1:6	52
13:11	127	1:23	54
17:21	108	Рим. 1:20	55
22:7-13	36	1:25	29, 57, 167
22:37	189	2:4	144
Ин. 1:14	112	2:12	67
1:29	140	2:13	66
2:3	124	2:16	67
2:6	123	7:22	66
2:9	124	8:3	189
2:10	125	8:15	43
3:5	42	8:35	31
3:27	163	9:6-8, 27	79
4:16-18	127	9:31	69
5:17	35	10:4	66, 67
10:9	146	10:12	95
10:11	180	11:5	80
14:9	84	11:35	169
19:23	38	1 Кор. 1:10	48
Деян. 2:17	143	2:6	49
10:11-48	95	2:10	47
10:13	96	5:5	89
11:2	95	9:22	144
12:10	82	10:11	75, 178
13:46	79	11:3-5	83
15:16	191	11:10	83
17:24	106	12:4	103
17:27	107	12:8	103
19:12	116	13:8	47
21:4	103	13:9	48
26:24	203	13:12	47, 48, 138
28:3-6	116	15:23	50
Иак. 1:17	22, 163	2 Кор. 2:16	117
2:26	192	3:6	162
1 Петр. 2:3	197	3:18	31
2:9	80	4:10	44
2:22	189	5:2	197
4:6	44	5:7	47
2 Петр. 1:19	107	5:13	203

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

5:21	129	Кол. 1:18	73, 180
6:4	90	2:14	72
10:5	33, 142, 163	2:15	71, 73
Гал. 2:20	45	2:22	181
5:4	66	3:5	36
5:25	45	1 Фес. 4:7	162
Ефес. 2:7	75, 76	2 Фес. 3:2	110
4:9	76	2 Тим. 2:5	143
4:13	207	4:8	53
6:17	97	Евр. 5:14	115
Флп. 2:7	180	9:11	114
3:13	47	10:26	110
3:14	47, 64, 143	11:1	108
3:19	80	12:23	185

СОДЕРЖАНИЕ

СИДОРОВ А. И. МОНУМЕНТАЛЬНОЕ ТВОРЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА	7
ЕПИФАНОВИЧ С Л ПРЕДИСЛОВИЕ	11
МАКСИМА МОНАХА ПРОЛОГ К ПОМЕЩЕННЫМ НА ПОЛЯХ СХОЛИЯМ	18
МАКСИМА МОНАХА К ФАЛАССИЮ, БЛАГОЧЕСТИВЕЙШЕМУ ПРЕСВИТЕРУ И ИГУМЕНУ О РАЗЛИЧНЫХ ЗАТРУДНИТЕЛЬНЫХ МЕСТАХ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ.....	21
ВОПРОС I	33
ВОПРОС II	35
ВОПРОС III	36
ВОПРОС IV	38
ВОПРОС V	40
ВОПРОС VI	42
ВОПРОС VII	44
ВОПРОС VIII	46
ВОПРОС IX	47
ВОПРОС X	49
ВОПРОС XI	52
ВОПРОС XII	54
ВОПРОС XIII	55
ВОПРОС XIV	57
ВОПРОС XV.....	58
ВОПРОС XVI.....	60
ВОПРОС XVII	63
ВОПРОС XVIII	66
ВОПРОС XIX	67
ВОПРОС XX	68
ВОПРОС XXI	71
ВОПРОС XXII	75
ВОПРОС XXIII	79
ВОПРОС XXIV	82
ВОПРОС XXV	83
ВОПРОС XXVI	88
ВОПРОС XXVII	95
ВОПРОС XXVIII	100
ВОПРОС XXIX	103
ВОПРОС XXX	105
ВОПРОС XXXI	106

ВОПРОС XXXII	107
ВОПРОС XXXIII	108
ВОПРОС XXXIV	110
ВОПРОС XXXV	112
ВОПРОС XXXVI	114
ВОПРОС XXXVII	116
ВОПРОС XXXVIII	119
ВОПРОС XXXIX	121
ВОПРОС XL	123
ВОПРОС XLI	127
ВОПРОС XLII	129
ВОПРОС XLIII	132
ВОПРОС XLIV	135
ВОПРОС XLV	137
ВОПРОС XLVI	138
ВОПРОС XLVII	139
ВОПРОС XLVIII	145
ВОПРОС XLIX	152
ВОПРОС L	161
ВОПРОС LI	167
ВОПРОС LII	174
ВОПРОС LIII	180
ВОПРОС LIV	184
ВОПРОС LV	195
КОММЕНТАРИИ	210
УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ	342

