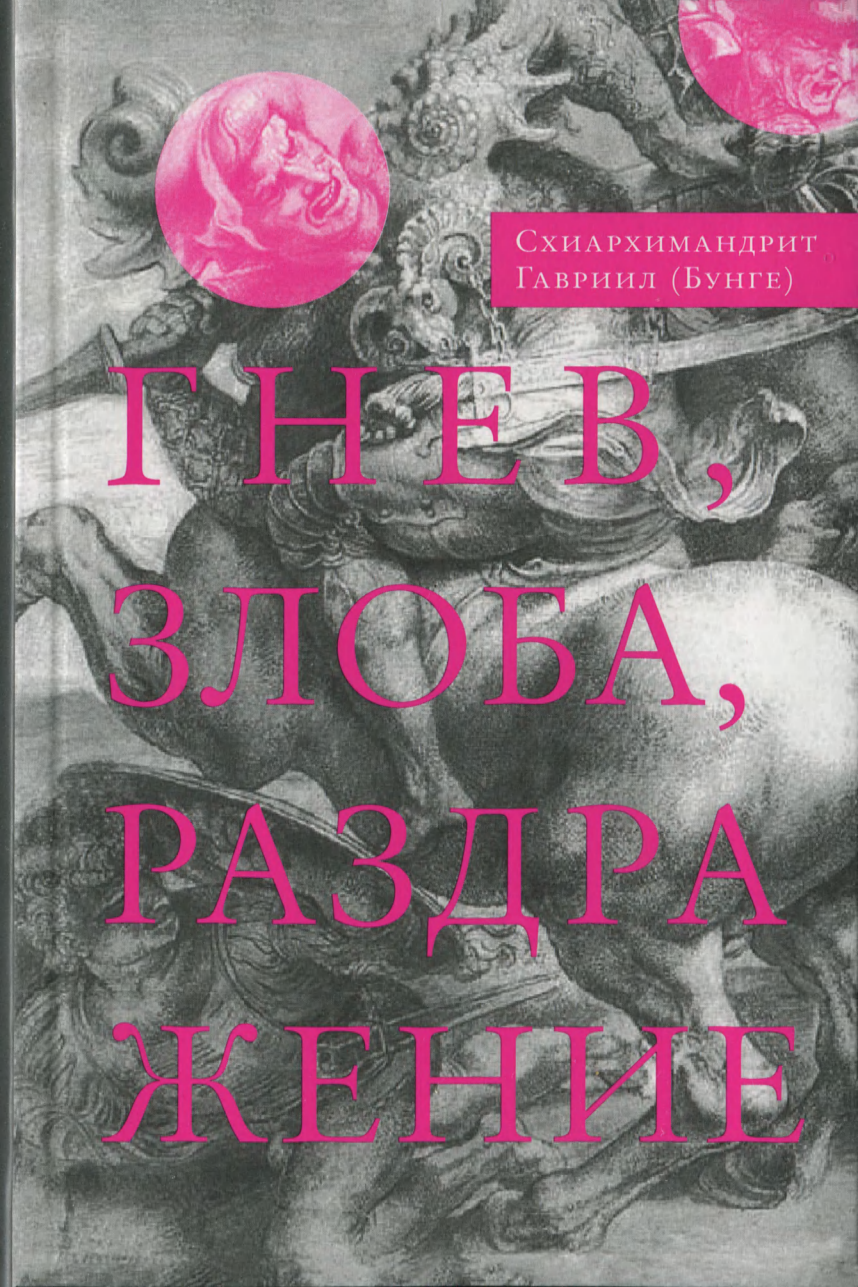




Схиархимандрит
Гавриил (Бунге)

ГНЕВ, ЗЛОБА, РАЗДРА ЖЕНИЕ

ГНЕВ,
ЗЛОБА,
РАЗДРА
ЖЕНИЕ

УЧЕНИЕ
ЕВАГРИЯ ПОНТИЙСКОГО
О ГНЕВЕ И КРОТОСТИ

*Перевод с немецкого
священника Владимира Зелинского*

Второе издание, исправленное



Издательство
Сретенского монастыря
2014



Схиархимандрит
Гавриил (Бунге)

ГНЕВ,
ЗЛОБА,
РАЗДРА
ЖЕНИЕ

УДК 271.22(470+571)-423.57

ББК 86.372.24-442

Г12

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС 14-405-0520

Перевод сделан по изданию: *Gabriel Bunge. Drachenwein und Engelsbrot: Die Lehre des Evagrius Pontikos.* Von Zorn und Sanftmut. Verlag. «Der Christliche Osten» GmbH. — Würzburg, 1999.

Схиархимандрит Гавриил (Бунге)

Г12 Гнев, злоба, раздражение: Учение Евагрия Понтийского о гневе и кротости / Пер. с нем. свящ. Владимира Зелинского. — 2-е изд., испр. — М. Изд-во Сретенского монастыря, 2014. — 224 с.

ISBN 978-5-7533-0927-3

Евагрий Понтийский (345 – ок. 399), как никто другой, разработал учение о гневе. Он был и великим учителем молитвы и мистической жизни. Схиархимандрит Гавриил анализирует то духовное ведение, которого достиг понтийский монах.

УДК 271.22(470+571)-423.57

ББК 86.372.24-442

© Сретенский монастырь,
русский перевод, оформление, 2014
ISBN 978-5-7533-0927-3 © Схиархимандрит Гавриил (Бунге), 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	
АГРЕССИВНОСТЬ — ВЕЩЬ ВПОЛНЕ ЕСТЕСТВЕННАЯ?	9
ГЛАВА ПЕРВАЯ	
ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА у ЕВАГРИЯ	16
ГЛАВА ВТОРАЯ	
БЕСОВСКИЙ ПОРОК	33
ГЛАВА ТРЕТЬЯ	
ГНЕВ СРЕДИ ВОСЬМИ ГРЕХОВНЫХ ПОМЫСЛОВ	53
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ	
ОПРЕДЕЛЕНИЕ СУЩНОСТИ ПОРОКА	67
ГЛАВА ПЯТАЯ	
Последствия	78
ГЛАВА ШЕСТАЯ	
ГНЕВ и МОЛИТВА	91
ГЛАВА СЕДЬМАЯ	
ОСЛЕПЛЕНИЕ УМА	105
ГЛАВА ВОСЬМАЯ	
Средства исцеления	119

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ	
«Чистая молитва»	148
ГЛАВА ДЕСЯТАЯ	
Беседа с Богом	161
ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ	
Добродетель Ангелов	172
ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ	
«... ибо учение его было очень кротким»	195
Эпилог	209
Труды Евагрия	220
Другие источники	222

На аспида и василиска наступишь,
попирать будешь льва и дракона.

Пс 90, 13

[Христос] освобождает нас от аспида
и василиска, которые противодействуют
духовному деланию, и защищает нас от льва
и дракона, которые противодействуют
созерцанию.

Евагрий Понтийский

ВВЕДЕНИЕ

АГРЕССИВНОСТЬ — ВЕЩЬ ВПОЛНЕ ЕСТЕСТВЕННАЯ?

Мир, в котором мы живем, во все времена был отмечен насилием: насилием между людьми, насилием даже над нерожденной жизнью, насилием, царящим в отношениях между народами, наконец, насилием над природой, над окружающей средой, от которой зависит наше существование. С тех пор, как Каин убил своего брата, господствует закон насилия.

Современная психология даже пыталась истолковать эту вездесущую «агрессивность», то есть *желание нападать*, как нечто совершенно «естественное» и чуть ли не неизбежное. Однако от этого ничего не улучшилось. Инициативы, предпринимаемые с самыми добрыми намерениями, если взять, скажем, ООН, пытаются как-то ограничить всеобщее насилие между народами, но до сих пор это происходит опять-таки путем насилия. Увы, человеческая агрессивность от этого несколько не уменьшилась, скорее наоборот. Кажется, что в цивилизованных и «миролюбивых» государствах насилие над людьми и вещами

неудержимо возрастает. Словно «дьявола отпустили на свободу».

Так оно и есть. *Весь мир лежит во зле* (1 Ин 5, 19), не в каком-то безликом зле или злобе, но во власти зла личностного, то есть *сатаны*. Правда, многие просвещенные умы не хотят слышать об этом сегодня, когда некоторые уже официально «простились с дьяволом». Слишком уж это пахнет обскурантизмом и как будто только содействует все более распространяющейся «культуре зла». Говорится, что не следует поминать черта. Совсем наоборот! Зло следует называть по имени во всех его формах, и прежде всего зло персонафицированное, ибо только так можно раскрыть все его уловки.

Конечно, сатана ничего не имеет против разговоров о «естественной агрессивности» человека, ибо под этим выражением может скрываться очень многое. И поскольку в соответствии с современным пониманием эта агрессивность «естественна», то, стало быть, в основе своей она не подлежит оценочному суждению, так что поневоле приходится с ней смиряться. И так, ко всеобщему ущербу, живет большинство людей даже и в Церкви. Удивительно то, что в определенном смысле так было всегда, даже и тогда, когда не существовало современного понятия агрессивности, о вспыльчивости

(*thymikón*) говорили как о свойстве души, однако гнев (*thymós*) и ярость (*orghé*) считались пороками. История Церкви, основанная Тем, Кто сказал о Себе: *Я кроток и смирен сердцем* (Мф 11, 29) и Кто учил нас, что именно *этому* мы должны научиться от Него, вся пронизана насилием.

Здесь мы не имеем в виду такие события Средневековья, как крестовые походы или сожжение ведьм, на которые обычно ссылаются в данном контексте. Гораздо удивительней агрессивность, которую обнаруживали многие церковные люди в отношении к себе подобным, в особенности тогда, когда можно было обвинить другого в ереси или хотя бы навлечь на него тень подозрения в ней. Тогда даже известные отцы Церкви не находили ничего дурного в том, чтобы, по крайней мере на словах, излить на другого ничем не сдерживаемую агрессивность.

Известной жертвой этой внутрицерковной агрессивности был человек, который сам немало размышлял над «гневом» — Евагрий Понтийский (345 – ок. 399)¹, сначала ученик Василия Великого и Григория Назианзина, а позднее, как монах египетской пустыни, — Макария Великого и его тезки Макария Александрийского. У Евагрия мы находим

¹ О Евагрии см.: Bunge G. *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste*. Trier, 1986. Введение А и В.

исключительно разработанное учение о гневе, над которым стоит как следует поразмыслить. Евагрий был также великим учителем молитвы и мистической жизни, которую — непосредственно или косвенным образом — копировали в последующие времена. Так вот, неконтролируемая агрессивность, что понимают только немногие, — это величайший враг духовной жизни в целом и, в частности, смертельный враг молитвы.

«Если наилукавейший бес, многие употребив [хитрости], не может помешать молитве праведника, то он немного отступает, но затем, когда молитва закончена, мстит ему. Ибо этот бес либо возжигает гнев в нем, разрушающий наилучшее состояние [души], возникшее в результате молитвы, либо побуждает к неразумному наслаждению и глумится над умом»¹.

В мои намерения не входит научная или хотя бы исчерпывающая разработка темы гнева у Евагрия. Мне кажется гораздо более важным попытаться проанализировать то *духовное ведение*, которого достиг понтийский монах, так, чтобы предоставить каждому возможность извлечь из этого пользу

¹ Слово о молитве. 48 (цит. по: Творения аввы Евагрия. Пер.А.И.Сидорова. Мартис 1994. с. 82).

для собственной духовной жизни. Ибо какой смысл в том, чтобы с полным пониманием и «удовольствием говорить о делах отцов», если при этом мы не потребуем от себя лично «поступать так же, приняв на себя те же труды»¹? Это было бы *mutatis mutandis* (с определенными оговорками) то же самое, что и вера для бесов: она им совершенно без пользы (см.: Иак 2, 19).

Однако мы совершенно неверно поняли бы Евагрия, если бы увидели у него лишь простое осуждение порока. Страсть, как и вообще зло, не имеет сама в себе никакого бытия. Скорее она постоянно утверждается как болезнь — по-гречески она называется также *ráthos* (как нечто *вторичное*, паразитирующее на душе и ее способностях, которые по своей природе, будучи сотворены Богом, здоровы)². Порок — это всегда лишь извращение существа, сотворенного добрым. Так и гнев есть не что иное, как противоестественное, извращенное проявление одного из двух иррациональных, однако самих по себе добрых³ начал души, а именно — ее «яростной части»

¹ Eul 16.

² Ср.: KG I, 41: Слово о духовном делании. 56 (цит. изд., с. 106).

³ Ср.: Слово о духовном делании. 86 (цит. изд., с. 109).

(*thymikón*). Ее действие «в соответствии с природой» есть не что иное, как противостоящая пороку добродетель.

Следовательно, невозможно ни понять порок, ни эффективно бороться с ним, если прежде не знать добродетели, противостоящей ему. Однако мы постигаем ее лишь в той мере, в какой упражняемся в ней и усваиваем ее. В случае гнева такой добродетелью будет христианская любовь (*agápe*)¹, которая проявляет себя как снисходительность, терпение и так далее, для Евагрия же — прежде всего как кротость (*praótes*).

Кроткая любовь творит именно то, чему препятствует противоестественный гнев. Если гнев является разрушителем созерцания, ибо он ослепляет² ум, то «мать познания»³, кроткая любовь, делает его [ум] созерцательным⁴. И если гнев делает молитву невозможной⁵, то при «совершенной и духовной любви» «осуществляется молитва в духе и истине»⁶.

¹ Там же. 38 (цит. изд., с. 102).

² KG IV, 47; Умозрительные главы. V. 27 (цит. изд., с. 121).

³ Ер 27, 2.

⁴ Ер 27, 4.

⁵ Слово о молитве. 27 (цит. изд., с. 80).

⁶ Там же. 77 (цит. изд., с. 85).

Итак, ставка в этой игре очень высока. Кто дает овладеть собой гневу, тот не может реализовать своего собственного призвания, вложенного в него при творении. Ибо ум был создан именно для того, чтобы он познавал¹, а молитва, в которой познание Бога достигает своего наивысшего выражения, есть «действие, подобающее достоинству ума, или наилучшее и подлинное его употребление»². Тот, кто всеми силами стремится к «истинной молитве» и в то же время впадает в гнев или памятозлобие, подобен безумному³. Столь же безумному, как и тот, кто, желая лучше видеть, выжигает себе очи раскаленным железом...⁴

На карту поставлено наше достоинство творений Божиих, одаренных разумом (*lógos*), которые в силу этого дара обретают способность войти в непосредственные, личные отношения со своим Творцом. Ибо что остается человеку, если он не может осуществить этого истинного своего призвания?

¹ KG I, 50, 87, 89.

² Слово о молитве. 84 (цит. изд., с. 86).

³ Там же. 65 (цит. изд., с. 83–84).

⁴ Там же. 65; Умозритель, или К тому, кто удостоился ведения. 5 (цит. изд., с. 113).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА У ЕВАГРИЯ

Чтобы понять то исключительное значение, которое Евагрий придает роли гнева в духовной жизни, а еще более его противоположности — любви и кротости, прежде всего необходимо рассмотреть, какой образ человека он кладет в основу своего видения. Здесь мы удовольствуемся лишь общими соображениями на эту тему, но позднее мы подробнее остановимся на определенных ее аспектах.

Основные черты образа человека у Евагрия, несмотря на то что они явно облечены в одежды греческой философии, глубоко укоренены в Библии. Ведь речь постоянно идет о человеке, ум которого (*noûs*), стержень его личности, был сотворен *по образу Божию* (Быт 1, 27)¹ — и этого свойства он никогда не теряет², хотя по своей греховности и является «отпавшим образом»³. Конечно, он должен *отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях* (Еф 4, 22), дабы в самой основе своей облечься в нового

¹ In Ps 38, 6 δ и в мн. др.

² In Ps 119, 113 γ.

³ Умозритель. 50 (цит. изд., с. 119).

по образу Создавшего его (Кол 3, 10)¹, Который во Христе делает его новой тварью (см.: 2 Кор 5, 17) еще до того, как он становится восприимчив к благодати Божией. Это «обновление» происходит во святом крещении². Только такой «новый человек» становится — через посредство Сына и Духа — «истинным образом»³, способным к «познанию Отца»⁴.

Итак, человек, о котором мы будем говорить в дальнейшем, — всегда *крещеный*, тот, кто облечен в *нового человека, созданного по Богу* (Еф 4, 24), хотя это новое его бытие постоянно находится под угрозой возвращения к старым порокам. Нас не должно удивлять то, что Евагрий в этом контексте говорит почти исключительно о *монахах*, ибо все его читатели были монахами и монахинями, живущими или в общинах, или как анахореты. Для Евагрия монах был просто прототипом нового человека. В этом смысле человека делает монахом прежде всего его готовность отворотиться от всех *греховных поступков*. Однако «ум» его становится «монахом» только тогда, когда освобождается от *греховных мыслей* и «во время

¹ In Ps 77, 34 (δ и мн. др.

² Ep fid. 11, 9–10.

³ Ep Mel. 19.

⁴ Ep Mel. 16.

молитвы созерцает свет Пресвятой Троицы»¹. Именно в соответствии с этим следует понимать следующее, часто цитируемое определение монаха:

«Монах есть тот, кто, удалившись от всех, со всеми соединен»².

Как нельзя сказать, что тот, кто, удалившись жить в необитаемые места, тем самым уже становится анахоретом, но заслуживает этого наименования лишь в том случае, если «ведет жизнь благочестивую и праведную в мире, созидаемом его духом»³, точно так же недостаточно жить просто одному, чтобы быть монахом. В действительности «гармоническое соединение со всеми» неотъемлемо от разделения! Что именно Евагрий думает об этом «гармоническом соединении», мы узнаем из перечисления следующих «блаженств», которые, как то ясно дают понять библейские реминисценции, могут относиться ко всем христианам, достойным этого имени.

«Блажен муж, который всякого человека считает за бога после Бога».

¹ Ant Prol. 7.

² Слово о молитве. 124 (цит. изд., с. 90).

³ Sk 14.

«Блажен монах, который смотрит на спасение и преуспеяние всех с великой радостью, как на свои собственные».

«Блажен монах, который считает себя прахом, попираемым всеми»¹.

Исторический человек для Евагрия — это «дух в теле» (*noûs ensómatos*)², нематериальная, бестелесная «духовная душа» (*noûs*)³ в материальном «практическом» теле⁴, которая служит ему как «инструмент» (*órganon*) для упражнения в добре, но также и во зле⁵. Со своей духовной душой, сотворенной по образу Божию, человек как бы проникает в мир Божественный, тогда как материальное тело связывает его с этим родственным (и в то же время сингенетическим: *synghenés*), окружающим его чувственным космосом⁶.

Как тело, подобно всему материальному миру, составлено из четырех элементов, так и духовная душа включает в себя три

¹ Слово о молитве. 121–123 (цит. изд., с. 90).

² Sk 35.

³ KG I, 46.

⁴ KG IV, 82.

⁵ Ep 57, 4.

⁶ In Ps 43, 20 fß.

«части»¹, а точнее, три начала (*dynámeis*), фактически образующих единство: разумное (*loghistikón*), яростное (*thymikón*), желательное (*epithymetikón*)². Два последних, которые у нас (на уровне тела) общие с животными³, рассматриваются вместе как иррациональная часть души⁴ и иногда, несколько обобщая, ихто и называют душой⁵, тогда как разумное начало называют умом (*noûs*). Каждое из этих трех начал обладает собственной сферой естественной активности.

«Разумная душа действует в соответствии с природой, когда желательная часть ее устремляется к добродетели, яростная же часть сражается за эту добродетель, а разумная часть обращается к созерцанию тварных вещей»⁶.

Эта гармония возможна лишь тогда, когда все три части действуют не только «в соответствии с природой», то есть согласно воле Творца, но также и во взаимном согласии. Если же иррациональная часть

¹ Умозрительные главы. III, 59 (цит. изд., с. 120).

² Слово о духовном делании. 89 (цит. изд., с. 109).

³ KG VI, 85; Sk 40; М. С. 18, 7 и дал.

⁴ Слово о духовном делании. 84 (цит. изд., с. 109).

⁵ In Ps 107, 3 β.

⁶ Слово о духовном делании. 86 (цит. изд., с. 109).

действует сама по себе, человек теряет свое внутреннее равновесие и становится жертвой страстей.

«Ярость их по подобию змиину»:

Если побеждает ярость, то душа «звереет»¹, если побеждает желательная ее часть, то она становится «конем» или «лошаком»². Если, напротив, побеждает ум, то она становится Ангелом³ или даже Самим Богом»⁴.

Дабы воспрепятствовать сему противоестественному бесчинию «сожителей» ума⁵ и «объединить внутреннюю триаду посредством уз мира»⁶, между тремя частями души должен царить порядок, то есть ум должен принять на себя подобающую ему власть, в силу чего он называется также управителем

¹ Ср.: Пс 48; 13, 21.

² См.: Пс 31, 9. Ср.: in Ps 75, 7 ζ (конь и лошак — это библейские модели «страстных людей, которые одержимы иррациональным влечением к тому, что им не принадлежит, и ржут на жену другого», ср.: Иер 5, 8).

³ Ср.: KG I, 68 (в Ангелах главенствует ум и огонь).

⁴ In Ps 57, 5 [цит. из псалма дана в слав. переводе; здесь и дал. слав. пер. дается в тех случаях, когда он является более точным, нежели русский синодальный перевод]. О человеке как Боге ср.: Ep fid. 3, 8 и дал. («из милости»); KG IV, 51, 81; in Ps 5, 7 γ (цит. Пс. 81, 6).

⁵ In Prov 31, 21 (G 377).

⁶ Ср.: Eul 6.

(*heghemonikón*)¹. Ибо, как указано в цитированном выше тексте, бесчиние всегда возникает в *иррациональной* части души, которая вследствие этого называется также страстной частью². Потому что именно она особым образом восприимчива к страстям, которые Евагрий постоянно трактует как болезнь (*páthe*)³, вызванную злоупотреблением того, что само по себе является добром⁴. Из этой «страстной части» бесчиние поднимается в душе вверх и «омрачает ум»⁵.

Эта предрасположенность к страстям проистекает из тесной связи между двумя иррациональными частями и телом (а через тело — и со всей материальной реальностью), которая может, но не обязательно должна вызывать в нас прилив желания или вспышку гнева. Сами по себе, как творения Божии, материальные вещи этого мира добры и никоим образом не являются препятствием на пути ко спасению⁶. В общем верно, что «страсти могут приводиться в движение чувствами»⁷.

¹ In Ps 65, 15 ζ.

² In Ps 107, 3 β.

³ Ср.: KG I, 41.

⁴ Умозрительные главы. III, 59 (цит. изд., с. 120).

⁵ Слово о духовном делании. 74 (цит. изд., с. 108).

⁶ In Ps 145, 8 β.

⁷ Слово о духовном делании. 38 (цит. изд., с. 102).

«Вне чувственных вещей нами не может овладеть никакая нечистая мысль»¹. Но двигатель страстей все же находится *в нас* самих², в нашем свободном «согласии»³.

«Если мы имеем страстные воспоминания о каких-либо вещах, то это значит, что эти вещи мы прежде восприняли со страстью. И наоборот, о том, что мы восприняли со страстью, будем иметь страстные воспоминания»⁴.

В этом отношении следует помнить, что здесь — в соответствии с пониманием Евагрия — никоим образом не имеются в виду исключительно психологические, внутренние душевные процессы. Если «страсти души имеют истоки в людях, страсти же тела — в теле»⁵ и в его естественных потребностях, то на глубинном уровне невидимые для нас бесы⁶ через свои *искушения* приводят нас к тому, что вещи, сами по себе естественные, преобразуются

¹ М. с. 24, 5.

² Слово о духовном делании. 6 (цит. изд., с. 96).

³ Там же. 75 (цит. изд., с. 108).

⁴ Там же. 34 (цит. изд., с. 102).

⁵ Там же. 35 (цит. изд., с. 102).

⁶ KG I, 22.

в страсти¹. Только душа действительно умиротворенная и достигшая единства защищена от подобных нападений.

«Тот, чей ум всегда с Тобою [с Господом] (Пс 72, 23), у кого яростная часть [души] полна кротости вследствие памятования о Боге, а желательная [часть] обращена исключительно ко Господу, только тот может не бояться наших врагов, со всех сторон окружающих наше тело»².

После этих общих установок следует с большей точностью определить связь между двумя иррациональными началами, как и отношения каждой из них с телом и умом. Как бесы разделяются на «душевных» и «физических» (буквально: телесных)³, нападающих на душу или на тело, точно так же Евагрий проводит различие между «страстями души» и «страстями тела» в зависимости от породивших их причин. Приводной ремень телесных страстей, как уже было сказано, — «иррациональная часть души», тесно связанная с телом.

¹ Слово о духовном делании. 34 (цит. изд., с. 102).

² КГ IV, 73.

³ Умозритель. 31 (цит. изд., с. 116).

«Искуси меня, Господи, и испытай меня, расплавь внутренности мои и сердце мое»:

«Внутренности» суть символы страстной части души, то есть яростной и желательной способностей. «Сердце» же — символ разумной части»⁴.

В другом месте Евагрий еще с большей точностью проводит различие между яростным и желательным началом, и это различие позволяет нам лучше понять ту ключевую позицию, которую яростное начало — как иррациональная способность, а следовательно, и присущие ей страсти — занимает в совокупности человеческой личности.

«Яростная часть души связана с сердцем, где находится также и разумная ее [часть], желательная же ее часть, напротив, связана с плотью и кровью (см.: 1 Кор 15, 50), поскольку мы должны “удалять гнев от сердца и злобу от плоти”⁵»⁶.

«Страсти тела» возникают из естественных потребностей тела⁷, которое нуждается

⁴ In Ps 25, 2 α; ср.: 72, 21 ιδ; 107, 3 β.

⁵ Ср.: in Eccl 11, 10 (G 72).

⁶ KG VI. 84.

⁷ Eul 23.

в пище, одежде, жизни пола и т.п. От этих страстей сравнительно легко излечиться¹ соответствующими средствами, и прежде всего «воздержанием»², как с уверенностью констатирует строгий аскет Евагрий. Ибо они не такие «долговечные», как страсти души³.

Что касается последних, то они имеют источник не только в нашей собственной личности, но и в наших отношениях с ближними⁴. И страсти, проистекающие из этих отношений между людьми, такие, как гнев, ярость, злоба, ненависть, зависть, ревность, клевета, а также тщеславие и высокомерие, «длятся до самой старости»⁵. Здесь требуются средства гораздо более сильные, а в случае уязвленного самолюбия (*philautía*), «ненавидящего всех и вся»⁶, следует прибегнуть к мерам еще более радикальным. Самая действенная из них — «духовная любовь»⁷ во всех ее проявлениях, таких, как кротость, терпение, доброта и так

¹ Слово о духовном делании. 36 (цит. изд., с. 102)

² Там же. 35 (цит. изд., с. 102).

³ Ср.: Ер 25, 3.

⁴ Слово о духовном делании. 35 (цит. изд., с. 102).

⁵ Ер 25, 3.

⁶ Sent. 48.

⁷ Слово о духовном делании. 35 (цит. изд., с. 102).

далее. Говоря об этой любви (см.: 1 Кор 13, 13), Павел по праву называет ее большей¹.

Легко понять, что страсти души, хотя как таковые и сотнесенные с личностью наших ближних, слишком часто могут разжигаться и от материальных объектов, которыми наши ближние обладают или которые как-то с ними связаны. Эти объекты тем или иным образом возбуждают наше желание, поставляя «вещество для гнева»².

Ярость в этом составе занимает особое промежуточное место, ибо она, с одной стороны, принадлежит к «страстной части души», с другой — так же, как и разумная часть, она связана с «сердцем», то есть с умом как ядром человеческой личности. И все же, что происходит, когда, неважно по каким причинам, вспыхивает ярость?

«Яростное начало [души], приведенное в смятение, ослепляет зрящего...»³,

¹ Слово о духовном делании. 38 (цит. изд., с. 102).

² Слово о молитве. 27 (цит. изд., с. 80).

³ Умозрительные главы. V, 27 (цит. изд., с. 121).

то есть ослепляет ум, «умное око» души¹. Страсти гнева лишают ум Божественного «света», то есть ведения,² а вместе с ним и основной его функции³. Потому верно и обратное:

«Ум тогда воспринимает умопостигаемые вещи, когда он уже качественно не определяется⁴ помыслами, исходящими из страстной части души»⁵.

В особенности это относится к помыслам яростной части, занимающей ключевое место между желанием и умом. О грехе гнева и его последствиях, как и о соответствующих путях исцеления от него, мы подробнее поговорим позднее. Здесь же мы хотели бы только наметить общее представление об образе человека у Евагрия, чтобы понять то значение, которое придается в нем гневу.

¹ Ср.: О молитве. 27 (цит. изд., с. 80).

² KG VI, 83.

³ In Ps 145, 8 β.

⁴ Ποῖωται = получить определенное ποῖότης (качество), обвыкнуть в цит. изд. (часто встречается у Евагрия; ср.: Слово о духовном делании. 30, 39; 42, 58; Слово о молитве. 30).

⁵ Умозрительные главы/ VI. 55 gr (цит. изд., с. 122).

«Если разумное начало является наиболее ценным из всех частей души, а оно качественно определяется (см.: 1 Кор 15, 50) только мудростью¹, то последняя является наипервейшей из добродетелей. Мудрый учитель² наш называет ее и Духом усыновления»³.

Образ человека у Евагрия, так же как и его духовность, бесспорно определяется *приматом Духа*. В центре находится ум (*noûs*), который не следует смешивать с *ratio*, но который — по библейской терминологии — обозначает внутреннего человека⁴, сотворенного по образу Божию⁵ и во Христе⁶, посредством крещения «обновляемого по образу своего Создателя»⁷. Поэтому только это личностное ядро человека оказывается способным к общению с Богом «без всякого посредника»⁸. Этот

¹ S1 и S2: мудрость.

² Gregor von Nazianz. Oratio. 31, 29; ср.: 21, 6.

³ Умозрительные главы. VI, 51 гр. (цит. изд., с. 122); посл. цит. см.: Рим 8, 15.

⁴ Ср.: Bunge G. «"Nach dem Intellekt leben". Zum sogenannten «Intellektualismus» der evagrianischen Mystik» «Simandron — Der Wachklopfer», FS K. Gamber. Köln, 1989. С. 95–109.

⁵ In Ps 38, 6 δ.

⁶ In Ps 44, 4 γ.

⁷ М. с. 3, 35; Ер. Mel. 16.

⁸ Слово о молитве. 3 (цит. изд., с. 78).

примат духовного начала не означает пренебрежения телом, что Евагрий отвергал уже в силу своей решительной оппозиции к манихейской враждебности телу¹. Ибо из этой враждебности вытекает пренебрежение двумя «иррациональными началами» души, тесно связанными с телом. Истинно скорее противоположное. Евагрий придает исключительное значение здоровью², этой «страстной части», именно потому, что она должна восстанавливать «естественную деятельность» разумной части. И поскольку эта «внутренняя триада» составляет единство, от которого не может быть отсечена никакая часть, во всяком случае пока мы пребываем в этом теле, то «действующая в соответствии с природой разумная душа»³ неизбежно зависит от упорядоченного действия этих обоих иррациональных начал.

«Не печется о сущих в дому муж ея, егда где замедлит: вси бо у нея одеяни суть»:

«Ум не может ни продвигаться вперед, ни достичь созерцания нетелесных [сущностей], если [прежде того] он не навел порядок внутри [себя]. Ибо [если он этого не сделал], бесчиние «сущих в дому» [ярость и желание] обычно

¹ Ср.: KG IV, 60; in Prov 20, 12 (G 215).

² Ср.: Слово о духовном делании. 56 (цит. изд., с. 106).

³ Там же. 86 (цит. изд., с. 109).

заставляет его вернуться туда, откуда он вышел. Стяжав же бесстрастие, он может «замедлить» в созерцании и «не пещись о сущих в дому». Ибо яростное начало [души его] «одеяно» в кротость и смиренномудрие, а начало желательное — в целомудрие и воздержание»¹.

Цель освобождения от страстей есть не что иное, как восстановление естественной, то есть соответствующей творению, деятельности *всех трех* частей души. И потому нет ничего удивительного в том, что бесы всячески пытаются помешать этому.

«Наша ярость, приходящая в возбуждение, не соответствующее ее естеству, чрезвычайно полезна для намерений бесов и исключительно удобна для всяких их злоухищрений. Поэтому ни один из них не упускает случая возбуждать ее ни днем ни ночью. Но когда они видят, что она связана кротостью, то немедленно под какими-нибудь [по видимости] справедливыми предложениями они избавляются от нее [кротости], дабы ярость, пришедши в возбуждение, стала услужливой рабой их звериных помыслов². Поэтому не следует

¹ In Prov 31, 21 (G 377) (цит. изд.: Комментарии на Слово о духовном делании. С. 234).

² Ярость является «сторожевым псом» души (ср.: М. с. 5, 14, 25 и дал.; Sk 9,10), которую следует постоянно держать на цепи.

возбуждать ее ни ради должных, ни ради не-
должных вещей и не давать [бесам], которые
побуждают [к этому], опасного меча — то, что
многие, как я знаю, часто делают, воспаменя-
ясь недолжным образом по самому ничтожно-
му поводу»¹.

Несомненно, бесы стремятся к тому, чтобы
ввести нас во искушение, используя *все* наши
страсти, однако думается, что особое предпо-
чтение они отдают страсти гнева. Почему?
Именно об этом мы сейчас и поразмыслим.

¹ М. С. 5, 1–12.

ГЛАВА ВТОРАЯ

БЕСОВСКИЙ ПОРОК

Если бы кто-нибудь спросил у Евагрия, какой из пороков, по его мнению, наихудший, какой из них имеет наиболее губительные последствия для духовной жизни, то он без колебаний ответил бы: гнев. На том простом основании, что:

«Никакое другое зло не превращает человека до такой степени в беса, как гнев»¹.

Безусловно, что *все* пороки в конце концов бесовского происхождения. И прежде всего два последних в списке восьми «основных помыслов»²: тщеславие и гордыня, которые суть не только самые отвратительные страсти в сфере наших чувств, но и обладают ярко выраженным «бесовским» характером, ибо тесно связанная с тщеславием гордыня — это «первое порождение дьявольское»³. Более того, «гордыня — это древнее зло, низвергшее на землю денницу (см.: Ис 14, 12), восходящую

¹ Ер 56, 4 гр.

² Слово о духовном делании. 6 (цит. изд., с. 96) и в гл. третьей.

³ М. с. 1, 12.

заутра»¹. А потому и *человеческая* гордыня, как и ее спутница, тщеславие, суть пороки людей зрелых, которые обольщают себя тем, что им удалось собственными силами подняться на духовную высоту. Однако эти пороки по большей части являют себя под конец, дабы способствовать наиболее глубокому падению, доходящему даже до исступления ума. Интересно отметить, что за этим нередко вновь следует гнев², что как раз и свидетельствует об их общем бесовском характере. Однако сам гнев является извращением естественной силы души³, извращением, подстерегающим людей на всех стадиях духовной жизни. Что же делает его столь явно «бесовским»?

«Бес — существо, обладающее разумной природой, отпавшее от [духовного] делания из-за безмерного своего гнева»⁴.

Стало быть, вполне логично то, что Евагрий лаконично констатирует: «Кто господствует над гневом, господствует над бесами»⁵. Приведенное выше определение объясняется

¹ Слово о духовном делании. Пролог [2] (цит. изд., с. 94).

² Там же. 14 (цит. изд., с. 98–99).

³ Умозрительные главы III. 59 (цит. изд., с. 120).

⁴ КГ. III, 34.

⁵ М. с. 13, 1.

следующим образом. Во всяком разумном существе — Ангеле, человеке или бese — есть господствующее свойство, определяющее все его *поведение*. Для бese подобным свойством является именно гнев (*thymós*), который Евагрий воспринимает согласно Священному Писанию, всегда рассматриваемому им в «умопостигаемом и духовном смысле»¹:

«Бог... избавитель мой от враг моих гневливых»:

Над теми, над кем господствует ярость, господствует и гнев. И когда «враги» наши «гневливы», они также и яростны. Ведь сказано: *ярость их по подобию змиину* (Пс 57, 5), *внегда прогневатися ярости их на ны* (Пс 123, 3 [слав. пер.])»².

Естественно, что «враги» — это бесы, «в которых господствует яростная часть»³. Эта злоба отнюдь не свойственна бесам по природе⁴, ибо в таком случае Сам Бог был бы первопричиной зла. Она есть скорее следствие «дурного выбора свободной воли», который произвел в их существовании это «превращение», вследствие чего они стали «вражьей

¹ In Prov 23, 1. 3 (G. 251).

² In Ps 17, 49 κε [нач. цит.: слав. пер.].

³ In Prov 5, 9 (G 60), ср.: KG I, 68 и др.

⁴ KG. V. 47.

силой»¹. В понимании Евагрия гнев, как и всякий порок, ни в коей мере не является «естественным», но «противоестественным», противостоящим нашей тварной природе!

Тем самым зло «существа, одаренного разумом», а значит и человека, коренится не в его «сущности» (*ousía*), но в его «поведении» (*héxis*), которое является свойством² (*poiótes*), которое можно приобрести (или же потерять). Поэтому в случае «гнева вопреки природе»³, который, как мы сказали, является злоупотреблением силой, самой по себе доброй⁴, человек, вследствие своей дурной жизни, может стать бесом либо после смерти⁵, либо уже в течение своей жизни.

«Когда мы формируемся в материнском лоне, то живем жизнью растений, когда рождаемся, то живем жизнью животных, а когда вырастаем — жизнью Ангелов или бесов. Основа первой жизни — это одушевленная субстанция, основа второй — чувства, основа

¹ Ер. fid. 10, 15 и на след. стр.; ср.: in Prov 2, 17 (G 23).

² In Ps 70, 4 β.

³ Слово о духовном делании. 24 (цит. изд., с. 100).

⁴ Ср.: Умозрительные главы. III, 59 (цит. изд., с. 120).

⁵ Ср.: KG. V, 11; in Ps 1, 5 и др.

третьей — наша предрасположенность либо к добродетели, либо к пороку»¹.

Причем Евагрий — вновь с антидуалистических позиций — определенно утверждает, что с момента своего сотворения человек носит в себе «семена добродетелей», а не семена порока². Семена [порока] произрастают, как было сказано, из «дурного выбора свободной воли». Только Бог, по природе Своей будучи благ, внутренне непротиворечив³. Но любое разумное существо «предрасположено к противоречиям»⁴, поскольку оно обрело не только свое бытие, но и свое благобытие. Предрасположенность же означает изменчивость⁵, возможность улучшения или ухудшения своего положения, возможность, на основе собственного *поведения*, собственной жизни, стать Ангелом или бесом.

«Не думай, что бес чем-то отличается от человека, переполненного гневом, которому изменяет чувственное восприятие»⁶.

¹ KG III, 76 gr и суг.

² Умозрительные главы. I, 39 (цит. изд., с. 120).

³ KG. I, 1.

⁴ KG. I, 64.

⁵ Ep. fid. 10, 15.

⁶ Ep 56, 4.

Ибо и бесы имеют тела, но поскольку состав их тел отличен от нашего, то наши чувства их не воспринимают. То, что является в виде бесов некоторым людям, есть всего лишь иллюзорный образ, чужое тело, «наде-
тое» для обмана¹.

«Тот, кто воздерживается от яств и напитков, но дурными мыслями возбуждает гнев свой, подобен кораблю, который, находясь в открытом море, имеет своим кормчим беса»².

С таким суждением легко согласиться. После всего сказанного становится ясным, что человек, который дает овладеть собой бесовскому пороку гнева, в результате сам становится бесом. Как всегда, так и в этом случае Евагрий ссылается на Священное Писание:

«О мне толкуют сидящие у ворот, и поют в песнях пьющие вино»:

«Это “вино” означает *ярость змиев* (Иов 20, 16)»³.

¹ KG. I, 22; V, 18.

² М. с. 13, 15–18.

³ In Ps 68, 13η.

Таким образом, гнев есть то *вино драконов* (ср.: Втор 32, 33), от которого истинный «назорей», монах, должен полностью воздерживаться¹, что Евагрий заключает из книги Чисел 6, 3:

«Вино глумливо, а пьянство буйно»:

«Если “ярость змиев вино их”², а «вино глумливо», значит, и гнев глумлив, который делает людей глумливыми, и «буйна» ярость. Опыянение обычно происходит от закипающего гнева. И потому, если назореи по закону должны воздерживаться от вина, то назореям надлежит воздерживаться и от гнева»³.

Все, конечно, знают, что можно вскипеть от ярости. Но от этого «вина драконов» высокой крепости можно не только опыанеть, но и превратиться в «змия»⁴, в беса, хотя, к сожалению, это понимают лишь немногие. Применительно к данному случаю слова о «зверинной ярости» бессознательно близки к правде.

«Ярость их по подобию змиину»:

¹ KG. V, 44.

² Втор 32, 33 [русский синод. пер.: Вино их яд драконов. — *Примеч. пер.*].

³ in Prov 20, 1 (G. 206). [слав. пер. нач. цит.: «невинно вино, укоризненно же пьянство»; русск. пер.: «вино глумливо, сикера буйна». — *Примеч. пер.*].

⁴ Ер 56, 5.

«Если гнев побеждает, тогда душа звереет»¹, то есть становится бесом, ибо «дикий зверь» (*therion*) — это библейский символ беса², «господствующим» свойством которого является именно дикий, звериный и тем самым иррациональный гнев.

«Не предай зверям душу, исповедающуюся Тебе»:

«Если бесы называются «дикими зверями» и если в диких зверях господствующим является гнев, то тогда и в бесах гнев является господствующим. А в книге Иова сказано: *И звери полевые в мире с тобою* (Иов 5, 23)»³.

Если, с одной стороны, цель духовной жизни состоит в том, чтобы возвести человека на «высоту почти ангельскую»⁴, сделать его «равным Ангелам»⁵, то, с другой стороны, гнев низводит его на уровень ниже его природы, «озверивает» (*apotherioi*) его и делает из него беса...

¹ In Ps 57, 5 β.

² Умозрительные главы I. 53 (цит. изд., с. 120).

³ In Ps 73, 19 θ [нач. цит.: слав. пер.].

⁴ In Ps 118, 171 οθ.

⁵ Слово о молитве. 113 (цит. изд., с. 89) и в главе одиннадцатой.

Возможно, для некоторых современных читателей аллегорическое толкование Писания, основываясь на котором Евагрий выводит свое понимание сущности бесов и превращения людей в бесов, без дальнейших разъяснений отнюдь не столь ясно. Правда, в одном из своих писем Евагрий обращается к контексту, который и сегодня может привлечь наше внимание. В этом письме он призывает некого Эдесия, «укротить свой гнев, который является «Иудой», предающим свой ум бесам»¹. Здесь Евагрий имеет в виду Иуду Искарiota, одного из двенадцати апостолов (см.: Ин 6, 70), избранных Самим Христом (Мф.: 26, 14 и др.), которого Господь наш в один драматический момент, предвещая его предательство в будущем, назвал дьяволом! (см.: Ин 6, 70–71).

Это предательство Иуды — таинственное событие, которое глубоко озадачивало уже первых христиан и которое тревожит нас и сегодня. Но Евагрий как бы указывает на то, что Иуда выдал Господа Его смертельным врагам *из гнева*. Как он мог дойти до этого? Прежде всего посмотрим, что сами Евангелия говорят об Иуде.

¹ Ер 6, 4.

Иуда Искарот, будучи «одним из двенадцати», принадлежал к тому узкому кругу учеников, которые были особенно близки Иисусу. Этим 12-ти Господь доверил многое из того, о чем другим, «внешним», он поведал только в притчах (см.: Мк 4, 11). Эти Двенадцать сопровождали Его в течение всего Его общественного служения, став важнейшими свидетелями Его деятельности. Иуда по собственному почину оставил эту группу незадолго до смерти Иисуса, виновником которой Он стал, предав и продав своего Учителя первосвященникам (см.: Мф 26, 14 и след. ст.).

В этом контексте у Луки встречается выражение, которое неожиданно проливает свет на потаенные причины этого предательства: *Вошел же сатана в Иуду...* (Лк 22, 3). И у Иоанна также говорится, что *диавол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его* (Ин 13, 2). Немного позднее, во время Тайной Вечери, сатана снова *вошел* в Иуду, и это произошло именно тогда, когда Иуда принял кусок [хлеба] из рук Господа (см.: Ин 13, 27).

Итак, евангелисты Лука и Иоанн полагают, что Иуду побудил к предательству именно сатана, диавол, бывший «человекоубийцей от начала», которого Христос заклеил как настоящего отца тех иудеев, которые хотели Его убить (см.: Ин 8, 44). Но как случилось, что

именно в Иуде сатана обрел то оружие, в котором он нуждался, чтобы убить «второго Адама»? Что вообще происходит, когда человек становится дьяволом? Следует поставить этот вопрос, ибо Иуда — не единственный, которого Христос называет дьяволом. В другой, не менее драматический момент он называет сатаной также Петра, одного из трех ближайших к Нему апостолов (см.: Мф 16, 23).

Случай с Петром дает нам важное указание для понимания этого зловещего события. В то время, когда Иисус впервые открыто говорит о предстоящих Ему *Страстях*, Петр, как будто с наилучшими намерениями, пытается воспрепятствовать Ему. Христос обрывает его и называет сатаной, потому что он думает *не о том, что Божие, но что человеческое!* (Мф 16, 23). Точно такой же контекст мы встречаем и у Иоанна. В то время как Иисус в Своей известной «жесткой речи» почти неприкрыто заговорил о Собственной неминуемой насильственной смерти, многие ученики Его были поражены и оставили Его. Тогда Петр от имени Двенадцати исповедует Его «Святым Божиим». Однако Христос дает понять, что Иуда, который, хотя и не оставил Его, уже утратил эту веру и стал дьяволом (см.: Ин 6, 70–71).

Камнем преткновения, и не только для Петра и Иуды, но и для всех учеников

(см.: Лк 8, 23; 24, 21), стали Страсти Христовы, *Крест*. Вначале они видели в Христе чисто «человеческого» Мессию, принадлежащего к этому миру, политического освободителя Израиля и связали с этой «верой» свои весьма эгоистические ожидания, причем не только Иуда, о *жадности* которого мы слышим (см.: Мф 26, 15; Ин 12, 6), но и Петр, и оба сына Зеведеевы (см.: Мф 20, 20). Подобные политические ожидания кажутся нам вполне «человеческими» и потому простительными, тогда как Иисус называет их сатанинскими, ибо они *противостоят Богу*. Точно так же и апостол говорит о «мудрости» земной, душевной, бесовской (см.: Иак 3, 15) — все это вещи одного и того же уровня.

Однако вернемся к Евагрию. Тот факт, что Сам Христос в решающий момент, когда речь шла о сущности Его миссии, называет сатаной и дьяволом как Петра, так и Иуду Искарiota, поскольку они совершенно не поняли этой миссии и даже пытались сбить Его с пути, приводит нас к пониманию сокровенного мотива предательства Иуды. То возвышенное ангельское существо, занимавшее некогда завидное место среди дерев Едемских (Иез 31, 9), пало, утратив свое «ангельское достоинство

и став диаволом»¹, ибо оно уступило пороку *гордыни* (*hyperefanía*), сказав: *возйду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой... буду подобен Всевышнему* (Ис 14, 12–14). Вместо того чтобы признать свою собственную *сотворенность* в «благодарном исповедании Бога» и «истинном познании природы», в «мощном осознании [своей] слабости *смиренно*»² приняв, что собственная его святость не собственность его, но «приобретенное благо»³, этот князь Ангелов вознеся не только выше «звезд», но и гротескным образом захотел стать выше Самого Творца. И тот, кто хотел бы стать «подобным Всевышнему», введет в искушение также и человека, предназначенного к тому, чтобы быть подобным Богу (см.: Быт 1, 26; 1 Ин 3, 2), соблазнив его желанием самовольно стать *как боги!* (Быт 3, 5).

Существо, которое превратило «начало» в то «движение», силой которого были низвергнуты⁴ с неба на землю⁵ *печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты* (Иез 28, 12), раскрывает теперь *тайную движущую пружину* своего «дурного выбора сво-

¹ Ep. fid. 10, 15 и далее.

² Vit Suppl. Изд. J. MUYLDERMANS. Le Muséon. 54. 1941. 5.

³ Ep. fid. 10, 17 и дал.

⁴ KG VI, 36.

⁵ М. с. 14, 11 и дал.

бодной воли». Ибо оно сошло *в сильной ярости* (Откр 12, 12) и его символом является «змея», «дракон». Ненависть его прежде всего обращается против второго Адама (ср.: 1 Кор 15, 45), пришедшего восстановить «падший образ»¹, дабы вернуть его к изначальному предназначению, к «подобию Божию»². Как только оно осознает это, то пытается склонить Того, Кто сказал о Себе: *Я кроток и смирен сердцем* (Мф 11, 29), сначала непосредственно Его Самого³, а затем через посредство ближайшего Его ученика предать Его истинную миссию и самовольно воздвигнуть царство *от мира сего*.

Гнев и зависть (Прем 2, 24) падшего князя Ангелов направлены против тех, кого Мессия, кроткий и смиренный сердцем, искупит полнейшим Своим самоотвержением вплоть *до смерти крестной* (Флп 2, 8). Первую свою жертву он [гнев] нашел в Иуде. Почему именно в нем?

Как мы уже видели, между гордыней и гневом существует скрытая связь. Подобная связь существует также между гордыней и *сребролюбием* — пороком, которому, согласно свидетельству евангелистов, был подвержен Иуда.

¹ Ср.: Умозритель. 50 (цит изд., стр. 119).

² Ер. Mel. 62.

³ Мф. 4, 1 и далее; ср. М. с. 1, 17 и далее.

Указание на эту соотнесенность Евагрий находит в *рассказе об искушении* Самого Иисуса.

«Никто не спасется от гордыни, первого порождения дьявольского, если не избавится от «корня всех зол — сребролюбия» (1 Тим 6, 10), ибо, согласно премудрому Соломону, «нищета мужа смиряет» (Притч 10, 4 [слав. пер.])»¹.

Сребролюбие — это одно из трех искушений, коими дьявол хотел заставить пасть Иисуса в пустыне. Кто поддается им — или хотя бы только одному из них, — может стать жертвой и остальных!² Этим и объясняется случай Иуды Искарота.

«И дьявол да станет одесную его»:

«У тех, чьи “правые” дела сатана обрубает, он становится по правую руку. В книге пророка Захарии говорится: И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по *правую руку его* не просто так, но *чтобы противодействовать ему* (Зах 3,1)». Однако Иуде он не противодействовал³, поскольку у Иуды не было «непорочных рук» и сердце его не было

¹ М. с. 1, 11–14.

² Там же, 15 и далее.

³ In Ps 108, 6 γ.

чистым. Ибо был он на самом деле вор и забирал себе все, что давали ему на хранение¹. *Жизнь*, Христос (Ин 14, 6), Которого и Он носил в себе, так же как и «богатства ведения и духовные блага», которые были даны и ему, никак не послужили ему, «ибо он ради корысти предал Премудрость и Истину Божию»². Однако он совершил все это не только из желания получить тридцать сребреников, но и потому, что был подвигнут к тому дьявольским гневом и гордыней, к коим привело его сребролюбие, эта «мать идолослужения»³.

Как Петр, так и Иуда, хотя и по разным причинам, возмущались при мысли о *Мессии страдающем*. Представление о том, что Иисус не станет столь ожидаемым «Царем Израилевым» в политическом смысле, но должен будет умереть на Кресте, глубочайшим образом ранило их себялюбие (*philautía*), в котором Евагрий усматривает сокрытый корень всех страстей⁴, в том числе гордыни и гнева, которые

¹ Ср.: Ин 12, 6; in Ps 23, 3–4 β.

² In Eccl 5, 17–19 (G. 43).

³ См.: Кол 3, 5; ср.: Ер 27, 5; Слово о духовном делании. Пролог [41] (цит. изд., с. 95).

⁴ Sc 53.

он тесно связывает между собой¹. Поскольку эта *philautía* является «подругой лишь себе самой», Евагрий очень метко называет ее «ненавистницей всего»².

Однако в этом месте пути обоих апостолов разделяются. Несмотря на опасные колебания, Петр остался верен своему Господу, тогда как Иуда предал Христа Его смертным врагам. Для гордого характерна, с одной стороны, *завышенная оценка себя самого*, которая, к примеру, приводит его к отрицанию помощи Божией и приписыванию себе самому всех своих преуспеваний, а с другой стороны — к *пренебрежению* к другим, не способным по-настоящему оценить его величие³. Однако и здесь тайной движущей причиной является гнев.

Легко видеть, что горделивый человек может переносить и на других свои мечты о всемогуществе, представляя себя одним из «пророков» и надеясь стать великим, заняв место в их ряду. Достаточно подумать только о «месте по правую и по левую руку». Если затем эти пустые надежды постигает крах, а подобные разочарования принес ученикам страдающий Мессия Иисус, тогда является гнев⁴ и ра-

¹ Слово о духовном делании. 14 (цит. изд., с. 98).

² Sc 48.

³ Слово о духовном делании. 14 (цит. изд., с. 98–99).

⁴ Там же.

ненное самолюбие превращается в ненависть к «неудачнику», который теперь должен быть уничтожен. То, что Иуда продает Господа буквальным образом, свидетельствует о том, что еще раньше он уже был рабом одного из самых низких, но самых разрушительных пороков — сребролюбия. *Philarghyria* — это не просто корыстолюбие, но (буквально) любовь к серебру, к деньгам. Почему скупец любит деньги? Потому что в конечном счете деньги служат ему *средством для достижения цели*, то есть осуществления своих тщеславных и высокомерных желаний. Власть нуждается в деньгах, а деньги тянутся к власти, одни предоставляют другой возможность порабощения. От этой власти Христос, ставший по Собственной воле бедным, сознательно отказался (см.: 2 Кор 8, 9), когда дьявол предложил Ему ее в пустыне.

Однако с физическим уничтожением Христа *человекоубийца от начала* (Ин 8, 44) еще не завершил своего дела. Как только Иуда увидел, к чему привело его предательство, он не расплакался горько, как сделал Петр, который, постыдно отречьшись от Господа, осознал то, что совершил (см.: Мф 26, 75), но попытался, будучи верен своей завышенной самооценке, исправить зло *собственными силами* (см.: Мф 27, 3 и дал.). И когда это оказалось невозможным, лишил себя жизни (см.: Мф 27, 5). Ибо

вслед за гневом, как следствием разочарованной гордыни, приходят *печаль* и отчаяние и как последнее зло — помрачение духа и бесовские видения¹. Ибо после того, как сатана завершил свое дело, он сбрасывает маску.

Таким зловещим образом заканчивается параллельный путь искусителя и искушаемого. Подобно тому как князь Ангелов из-за своей гордыни утратил особое место среди «дерев Едема», так же и Иуда из-за гордыни лишился своего избранного места среди двенадцати апостолов (см.: Деян 1, 16 и дал.).

Грехи гнева, неверно направленного, по истине ужасны. «Кто поработился этой страсти, тот совершенно чужд монашеской жизни» и не имеет ничего общего с «путями нашего Спасителя»². Его мнимая духовная жизнь, и в особенности его молитва, есть не что иное, как слепое подражание истинной молитве, и подобная дерзость навлекает на себя негодование Божества..³ Тот, кто, находясь в таком состоянии духа, намеревается приступить к молитве, безумен. Он подобен человеку, который «желает быть зорким

¹ Слово о духовном делании. 14 (цит. изд., с. 98–99).

² М. с. 13, 2 и дал.

³ Слово о молитве. 145, 146 (цит. изд., с. 92).

и повреждает собственные очи»¹. Действительно, как бы мог такой «бес» еще и молиться? И потому следует подробнее рассмотреть этот порок, столь часто непризнаваемый, поскольку его так легко недооценить.

¹ Там же. 65 (цит. изд. с. 83–84).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ГНЕВ СРЕДИ ВОСЬМИ ГРЕХОВНЫХ ПОМЫСЛОВ

Как и другие современные ему отцы, Евагрий, сознательно противостоя манихейскому дуализму, весьма распространенному в его кругах, исповедовал абсолютную *онтологическую первичность добра*.

«Было время, когда зла еще не существовало, и будет время, когда зла больше не будет. Но никогда не было времени, когда не существовала бы добродетель, и никогда не будет времени, когда ее не будет»¹.

Ибо зло (*kakia*) в онтологическом плане обладает *вторичной* природой². Оно возникает от извращения бытия, самого по себе доброго, и существует ровно столько времени, сколько длится это извращение. Хотя оба иррациональных начала, ярость и желание, будучи связаны с «плотью и кровью», то есть с временным материальным телом, для Евагрия обладают онтологически вторичной

¹ KG 1, 40 гр.

² Умозрительные главы. I, 39 (цит. изд., с. 120).

природой¹ по отношению к духовной природе человека, его уму, все же известно, что они возникли по желанию Творца и потому являются добрыми. Только *злоупотребление* ими является злом, и от этого происходит то, что мы называем пороком: *páthos* — страдание/страсть.

«Если всякому пороку присуще возникать из разумного, желательного или яростного [начал души] и если эти силы можно использовать либо во благо, либо во зло, то ясно, что пороки рождаются в нас вследствие злоупотребления этими частями [души]. А если это так, то ничто из сотворенного Богом не является злом»².

То же самое относится и к *тварным вещам* и их «отображениям» (*homoiómata*) в нашем духе, к умственным представлениям (*noémata*), которые они [вещи] оставляют в уме как отпечатки³.

«Господь разрешает узников»:

«Не вещи, не умственные их представления [как таковые] сковывают ум, но страстные

¹ KG VI, 85.

² Умозрительные главы. III, 59 (цит. изд., с. 120–121).

³ М. с. 25.

представления вещей. Ибо Господь сотворил золото, и Он же сотворил женщину, и ничто из того, что соделано Богом, не противостоит человеческому спасению. Но скорее блуд и сребролюбие сковывают ум тем, что заставляют умственные представления оставаться в сердце. Ибо вещи сковывают ум посредством страстных умственных представлений, подобно тому как мысль о воде [владеет] жаждущим из-за жажды и мысль о хлебе [владеет] голодным из-за голода. И потому Врач душ не уничтожает вещей, ибо является их Творцом, и не принуждает ум не познавать их, ибо ум был сотворен Им для познания вещей. Однако, разрушая страсти посредством духовных наставлений и заповедей, которые отличны от умственных представлений и от тех вещей, которые они отображают, Он разрешает разум от цепей. Именно это и означают слова Псалма: “Господь разрешает узников”»¹.

Эти запечатленные страстные «помыслы» Евагрий изучал, анализировал и систематизировал всю свою жизнь, чтобы научить себя самого и своих читателей столь важному «различению духов»². И в конце мы находим

¹ In Ps 145, 8 β.

² Ep 4, 4 и 5.

перечисление восьми так называемых порождающих помыслов, которые коренятся в *philautia*¹, или «самовлюбленности».

«Есть восемь основных помыслов, которыми объемлются все [другие] помыслы. Первый помысел — чревоугодия, а за ним [следует] помысел блуда; третий — сребролюбия; четвертый — печали; пятый — гнева; шестой — уныния; седьмой — тщеславия, а восьмой — гордыни. От нас не зависит то, чтобы все эти помыслы досаждали или, наоборот, не тревожили нас; однако от нас зависит то, чтобы они задерживались или, наоборот, не задерживались в нас, чтобы они приводили или не приводили в движение страсти»².

От этих восьми порождающих помыслов могут происходить и все прочие помыслы как многообразные проявления каждого из этих основных типов. Так, из гнева проистекают зависть и страсть к осуждению³, недоверчивость⁴, ненависть, памятозлобие и злословие⁵ и еще многое другое. Хотя сам Евагрий

¹ Sk 53.

² Слово о духовном делании. 6 (цит. изд., с. 96).

³ М. с. 18, 4.

⁴ М. с. 32, 4.

⁵ Умозритель. 32 (цит. изд., с. 117).

систематическим образом как будто и не возводил эти восемь помыслов к одному из трех начал души, легко можно себе представить, каким должно быть соотношение между ними. Чревоугодие, похоть и сребролюбие, очевидно, относятся к «порокам тела»¹, которые рождаются из его извращенных потребностей. Они соотносятся чаще всего с желаниями. Печаль, гнев и уныние суть «пороки души»². Часто — хотя не всегда и не исключительно — причина их лежит в отношениях между людьми. Мы увидим, что восемь помыслов влияют один на другой и рождаются один из другого. Три последних порока могут рассматриваться как извращения гнева. Однако на примере уныния мы понимаем, почему сам Евагрий в этой области не оставил систематических и разъясняющих указаний. Ибо уныние возникает из *одновременного* зарождения желания и гнева³. Оба последних порока, тщеславие и гордыня, могут исходить из разумного начала души. Следует также добавить, что, по мнению Евагрия, первые шесть помыслов роднят нас с животными, ибо они происходят из иррационального начала души, тогда как последние два порока относятся к типично

Ср.: Слово о духовном делании. 35 (цит. изд., с.102).

² Там же.

³ in Ps 118, 28 17; 139, 3 а.

человеческим, то есть обычно поражают лишь «натуры, наделенные разумом»¹. Поэтому они являются типичными пороками тех, «кто легко преуспевает [в духовном делании]»².

Взаимоотношения между этими восемью порождающими помыслами исключительно сложны, так что довольно трудно разъяснить их исчерпывающим образом. Евагрий нигде и не пытался это сделать. Однако он разработал определенные принципы, на основе которых можно как-то ориентироваться. Так, уже в первой главе трактата «О помыслах» мы встречаемся с высказываниями основополагающего характера:

«Из бесов, противящихся [духовному] деланию (*praktiké*), первые, которые начинают брань, — это те, кому вверены страсти чревоугодия, те, которые влагают в нас сребролюбие, и те, что увлекают нас поисками славы людской. Все другие идут вслед за этими и принимают тех, кто уже ими ранен.

Ибо невозможно впасть в руки духа блуда, если [до того] мы уже не пали жертвой чревоугодия. И невозможно пробудить гнев в том,

¹ М. с. 18, 1 и дал.

² Ср.: Слово о духовном делании. 13 (цит. изд., с. 98).

кто не гоняется за пищей, богатством или славой. И не укрыться от беса печали [даже если оставаться равнодушным] тому, кто ощущает нехватку всех этих вещей или невозможность их приобрести. Как нельзя избежать гордыни, первого из порождений дьявола, если до того не вырвать *корень всех зол... сребролюбие* (1 Тим 6, 10), поскольку, согласно премудрому Соломону, *нищета мужа смиряет* (Притч 10, 4; [слав. пер.]).

Короче говоря, невозможно, чтобы человек попал в лапы одному бесу, если до того ему не нанесли ран бесы, ему предшествовавшие. И потому именно этими тремя помыслами дьявол и искушал Спасителя: первым, когда он попросил Его превратить камни в хлебы, вторым — когда обещал Ему весь мир, если [Иисус], пав на землю, поклонится ему, и третьим — когда говорил, что если Он послушает его, то прославится тем, что не причинит Себе никакого вреда, бросившись с такой высоты (см.: Мф 4, 1–10).

Но Господь наш, явив Себя выше всех этих вещей, повелел дьяволу отступить от Него, тем самым научая и нас, что невозможно отогнать дьявола не отвергнув трех этих помыслов»¹.

¹ М. с. 1. [Есть старый перевод в Добротолюбии: YMCA-PRESS, 1988. Т. 1. С. 618. — *Примеч. пер.*]

Подобно тому как Христос заставил замолчать искушителя, каждый раз противопоставляя ему слово Священного Писания, Евагрий строит свой метод «отповеди», которая должна противостоять искусительным помыслам¹.

Из сказанного вытекает интересное наблюдение о том, что «бесы не искушают нас все одновременно», поскольку наш ум, несмотря на присущую ему живость, не способен «воспринимать в одно и то же время помыслы о двух вещах». Бес всякий раз фиксирует наше внимание на одном объекте, который, впрочем, всегда обладает чувственной природой. И потому мы не подвергаемся одновременному нападению нечистых помыслов сребролюбия и памятозлобия, поскольку наш ум не в состоянии одновременно воспринять умственное представление (*noëta*) золота и того, кто нанес нам обиду².

Общим правилом является то, что «помыслы», или бесы, которые их используют³, *следуют* друг за другом. Познание этой очередности является наукой, «основам» которой, наряду с нашими собственными

¹ Ant Prol; ср. с нашим переводом с ком.

² М. с. 24.

³ Eul 15.

наблюдениями¹, может научить нас только Христос². Присмотримся внимательно к этим основам (*lógoi*), как их изложил Евагрий.

Ярость (*orghé*) — это беспорядочное, извращенное движение иррационального яростного (*thymikón*) начала души, называемое просто гневом (*thymós*). Гнев и ярость имеют как первичные, так и вторичные причины, так же как и их последствия. *Первичной причиной* может стать, например, перенесенная несправедливость, оскорбление, настоящее или воображаемое³, незаслуженная клевета⁴, безосновательный упрек⁵ или даже преследования⁶ и побои⁷. То, что мы претерпели, вызывает гнев и ярость, которые настойчиво вызывают к *мести*. Если жажда мести не может быть удовлетворена, то приходит печаль и чувство горького разочарования⁸.

Вспыхнувший гнев толкает свою жертву к *действиям*, которые в других вызывают

¹ Ср.: М. с. 8; Слово о духовном делании. 51 (цит. изд., с. 105).

² Слово о духовном делании. 50 (цит. изд., с. 104).

³ Слово о духовном делании. 11 (цит. изд., с. 97).

⁴ Ant V, 4 и 11.

Ant V, 23.

⁶ Ant V, 34.

Ant V, 36.

⁸ Слово о духовном делании. 10 (цит. изд., с.97); О. sp. 5, 1.

подобные же движения души, такие, как ложь, лжесвидетельство¹, брань² или просто раздраженное ворчание³, подозрения⁴, желание написать другому что-то оскорбительное⁵, отказ от примирения⁶ и т.д. Короче говоря, гнев толкает человека «воздавать злом за зло»⁷.

При этом у беса никогда не бывает недостатка в тонких аргументах, как это следует из нижеприведенного текста, который, видимо, представляет собой чей-то внутренний монолог. Он служит примером того, каким образом практически применяется вышеуказанный «антирретический [антиобольстительный, направленный на борьбу с обольщением. — *Примеч. пер.*] метод».

«[Говорит] о помыслах гнева, которые не позволяют нам примириться с братьями, вызывая перед [внутренним] взором подходящие основания, как-то: стыд, страх и гордость, “дабы тот, кто ошибся один раз, вновь не совершил тех же ошибок”. Однако все это

¹ Ant V, 3.

² Ant V, 5.

³ Слово о молитве. 12 (цит. изд., с. 79).

⁴ Ant V, 10.

⁵ Ant V, 32.

⁶ Ant V, 28.

⁷ Ant V, 42, 53, 61.

признаки козней беса, который не хочет позволить уму освободиться от злобы:

“Солнце да не зайдет во гневе вашем”¹.

Вторичная причина гнева, которая предстает здесь как следствие другой страсти, — это гордыня, как мы видели в предыдущей главе. Поскольку фантазии о всемогуществе того, кто считает себя выше других, не в последнюю очередь разбиваются и от отказа других признать их [эти фантазии]. В этом случае разочарование вызывает вспышки гнева и злобы, за которыми, по вышеупомянутым причинам, следуют печаль и в некоторых случаях нечто еще более худшее: исступление ума и бесовские видения².

Распространенная вторичная причина гнева складывается в основном из *желаний*, которые «поставляют вещество для гнева»³. Так, желание обладания и богатства⁴ может вызвать ненависть к другим, кто стоит на пути к этому. Хотя монахи и живут в добровольной нищете, однако не всегда это легко им дается, и Евагрий не раз упоминает об этой причине⁵.

¹ Ant V, 49; цит.: Еф 4, 26.

² Слово о духовном делании. 14 (цит. изд., с. 98–99).

³ Слово о молитве. 27 (цит. изд., с.80).

⁴ М. с. 1.

Ant V, 15, 30; Ер, 39, 4; Мн 16 и др.

Но вовсе не обязательно, чтобы мы сами были непосредственно вовлечены в это. Порывы гнева могут рождаться и от так называемых естественных помыслов, присущих нашей тварной природе и потому благих самих по себе, например из заботы о наших близких¹. К тому же вовсе не обязательно, чтобы эта озабоченность имела под собой реальные причины. Бесам ничего не стоит *обманным путем внушить* нам, что эти дорогие нам люди находятся в реальной опасности.

«Также бес гнева подражает этому бесу [блуда] и строит [в нашем духе образ] родителей, друзей или родственников наших, которых мучат и унижают всякие недостойные люди, и таким образом возбуждает гнев анахорета, с тем чтобы он сказал или сделал что-нибудь дурное тем [образам], которые возникают перед его умственным взором. За всем этим следует внимательно наблюдать и немедленно отвращать свой ум от подобных образов, дабы он не смог, сосредоточиваясь на них, стать во время молитвы дымящейся головней (см.: Ис 7, 4). Такому типу искушений поддаются люди вспыльчивые, особенно если они легко впадают в гнев. Они далеки от

¹ Sk 56; Ер 55, 3 и дал.

чистой молитвы и ведения Христа, Спасителя нашего!»¹

Весьма своеобразная связь существует между гневом, который здесь всегда активизируется, соединяясь с желанием, и пороком уныния, *akedia*.

«Уныние — это одновременно зарождающиеся и длящиеся некоторое время побуждения гнева и желания, когда первый свирепеет от того, что есть, а второе стремится к тому, чего нет...»²

При унынии связываются (буквально — переплетаются) помыслы гнева и желания, порождая при этом особое явление, которое доводит свою жертву до состояния «безрассудного зверя», которого «влечет желание и поражает ненависть»³. Помысел уныния столь всеохватывающ, что за ним «на протяжении целого дня не следует никакой иной помысел, во-первых, потому, что он не уходит, а также и потому, что он содержит в себе почти все другие помыслы»⁴.

¹ М. с. 16, 22 и дал.

² In Ps 118, 28 17.

³ Ер 27, 6 gr.

⁴ In Ps 139, 3 a.

Таким образом, становится ясным, как помыслы уныния могут проявляться столь противоположными по форме образами: у теплых и холодных — как лень, равнодушие, даже как депрессия, а у совестливых и ревностных — как неудержимая деятельность и аскетический максимализм. Если от этого порока не удастся исцелиться путем упорного сопротивления и дисциплинированной жизни, сопровождаемой «слезами, пролитыми перед Богом», и непрестанными краткими молитвами, он приводит к полному затуханию духовной жизни, а в некоторых случаях — и к самоубийству. Кто, напротив, мужественно и твердо сопротивляется нападениям этого «беса полуденного», который «охватывает всю душу и удушает ум»¹, тот выходит из подобных испытаний внутренне укрепленным и ему неожиданно открывается тот духовный опыт, из которого он считал себя навсегда исключенным².

¹ Слово о духовном делании. 36 (цит. изд., с. 102).

² Ср.: на эту тему: Bunge G. Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos vom Überdruß. Würzburg, 1995.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ОПРЕДЕЛЕНИЕ СУЩНОСТИ ПОРОКА

В понимании Евагрия все пороки рождаются от извращения самих по себе добрых видов деятельности трех начал души. Таким образом, поступать «в соответствии с природой» означает находиться в согласии с изначальной творческой волей Божией, и это является первичным, а поступать «вопреки природе» — это вторичное и противостоящее ей [воле Божией] действие.

«Разумная душа действует в соответствии с природой, когда желательная часть ее устремляется к добродетели, яростная же часть сражается за эту добродетель, а разумная часть обращается к созерцанию тварных вещей»¹.

Таким образом, яростная часть души по природе своей обладает *воинственной* сущностью. Поэтому добродетели, которые ей присущи, суть *смелость* (или мужество: *andreia*), *терпение*² и та специфически христианская

¹ Слово о духовном делании. 86 (цит. изд., с. 109).

² Там же. 89 (цит. изд., с. 109–110).

*любовь*¹, которая проявляется в кротости, добродетели сильных, что можно видеть на примере Моисея (см.: Чис 2, 3), Давида (см.: Пс 131, 1) и Христа (см.: Мф 11, 29), о которых Писание говорит, что они были «кроткими».

Объект этой любви, которая ставит себя на последнее место, — *ближний*. И он остается таковым даже и тогда, когда бесы стараются осквернить этот «образ Божий»². Будучи образом и подобием Божиим, человек продолжает быть достойным любви даже и как грешник³.

Но именно здесь бесы прилагают усилия к тому, чтобы наш праведный гнев против греха превратить в гнев против грешника, по отношению к которому не должно возникать никакого праведного гнева⁴. Все причины для такого гнева, видимым образом оправданные, суть всегда только «предлоги»⁵. Совершенная противоестественность такого гнева в отношении ближнего обнаруживается тогда, когда мы задумываемся о том, что «по природе своей яростному началу [души] свойственно

¹ Умозритель. 47 (цит. изд., с. 118).

² Слово о духовном делании. 89 (цит. изд., с. 109–110).

³ Ps 118, 113 v.

⁴ Слово о молитве. 24 (цит. изд., с. 79).

⁵ Ср.: Слово о духовном делании. 22 (цит. изд., с. 100).

сражаться с *бесами*»¹, то есть с их «помыслами»². Подобный гнев не наносит душе никакого ущерба³, напротив, это скорее та полная ненависть (см.: Пс 138, 22), которую Евагрий считает «первым отличительным признаком максимального освобождения от страстей»⁴.

Гнев, если говорить образно, это «сторожевой пес» души. Задача его в том, чтобы «истреблять только волков [то есть бесов], не пожирая овец, «оказывая всякую кротость ко всем человекам»⁵. Поэтому «ялость — это сила души, которая истребляет помыслы [в отрицательном смысле]»⁶, поскольку она как верный сторожевой пес «охотится за страстными»⁷ и яростно «облаивает неправедные»⁸ [помыслы]. Когда человек всю свою агрессивность обращает на бесов, он поступает в соответствии с природой (*katà phýsin*)⁹. При этом Евагрий не забывает отметить, что «мы поносим бесов из-за того зла, которое они но-

¹ Слово о духовном делании. 24 (цит. изд., с. 100).

² М. с. 16, 16 и дал.

³ Слово о духовном делании. 93 (цит. изд., с. 110–111).

⁴ М. с. 10, 14 и дал.

⁵ М. с. 13, 18 и дал. Цит.: Тит 3, 2.

⁶ Sk 8.

⁷ Sk 9.

⁸ Sk 10.

⁹ Слово о духовном делании. 93 (цит. изд., с. 110–111).

сят в себе», а не потому, что они творения Божии¹, ибо и они «по природе своей не злы»², поскольку они не были сотворены Богом как бесы.

Борьба против бесов и их искусительных помыслов — это лишь негативный аспект «естественной» деятельности яростной части души. Вначале говорилось, что ее задача состоит также в том, чтобы «сражаться за добродетель»³, и в соответствии с этим Евагрий в «Слове о духовном делании. 24» замечает: «По природе своей яростному началу [души] свойственно... бороться за какое-либо наслаждение». Ибо человек расположен также к «блаженству» (*makariótes*) и даже к «наслаждению» (*hedoné*). Но как и все, так и эта открытость или «предрасположенность», как говорит Евагрий, может быть извращена.

«Поэтому Ангелы внушают нам духовное наслаждение и [возникающее] из него блаженство [которое производит только истинное ведение]⁴, призывая нас обращать [свою]

¹ KG V, 47.

² KG IV, 59.

³ Слово о духовном делании. 86 (цит. изд., с. 109).

⁴ Там же. 32 (цит. изд., с. 101).

ярость против бесов. Наоборот, бесы влекут нас к мирским похотям, заставляя яростное начало вопреки природе сражаться с людьми, дабы ум, омрачившись и отпав от ведения, стал предателем добродетелей»¹.

Уже здесь становится ясно, что борьба против порывов гнева не может быть сведена к чисто негативной обороне. Скорее гневливый должен изо всех сил действовать позитивно, дабы вернуть «яростную часть души» к деятельности в «соответствии с природой». Важнейшее *спасительное средство* при вспыхнувшем гневѣ — добродетель, полностью противоположная гневу: духовная любовь во всех формах ее проявления².

В следующем поучительном «определении», в форме, излюбленной Евагрием, делается попытка конкретней описать природу побуждений «ярости» (*orghé*) и «гнева» (*thymós*) и разграничить их между собой. Здесь Евагрий, как это нередко у него бывает, следует за Климентом Александрийским, а через него — и за философией своего времени.

¹ Слово о духовном делании. 24 (цит. изд., с. 100).

² См. главу восьмую.

«Перестань гневаться и оставь ярость»:

«Гнев — это жажда мести, месть — это оплата зла»¹.

«Ярость — это нападение желательной части [самой по себе] миролюбивой души, одержимой прежде всего [мыслью] о мести»².

И последующее описание гнева имеет философские (аристотелевско-стоические) истоки, которые Евагрий усваивает и развивает. Это описание позволяет яснее понять извращение *воинственной* природы вспыльчивости.

«Гнев есть наиболее стремительная страсть. Говорится, что он есть кипение или движение яростного начала [души] против обидчика или кажущегося таковым. Он раздражает душу на протяжении дня, но особенно улавливает ум во время молитв, представляя лик опечалившего»³.

Реальный или предполагаемый проступок нашего ближнего⁴ заставляет «вскипеть»

¹ In Ps 36, 8 с, ср.: Климент Александрийский. Строматы. IV, 23, 152.

² In Ps 36, 8ζ (= in Ps 6, 2 α); ср.: Строматы. V, 27, 10: «Ибо гневом считается иррациональное стремление самой по себе кроткой души к осуществлению мести во что бы то ни стало». Ср. также: ком. А. Le Boulluc. Clément d'Alexandrie. Les Stromates, Stromates V, SC 279. Paris, 1981. 120 и дал.

³ Слово о духовном делании. 11 (цит. изд., с. 97).

⁴ Ср.: Апт V, 18, где говорится не о ближнем, а о животном.

яростное начало нашей души, из-за чего душа теряет свою естественную «мирную предрасположенность». Возникает дикое желание мести, при котором за зло можно отплатить только злом, что строго воспрещено христианам¹. «Стремительный», несдержанно бурный порыв, нападающий на душу как зверь, ее саму делает «дикой», буквально «звериной» (*exagrioî*), как часто говорит Евагрий, и не только в метафорическом смысле.

«Ярость —

безумная страсть.

Того, чьим сознанием она овладевает,
она легко выводит из себя.

От нее звереет душа
и уклоняется
от всякого общения»².

«Взбешенный монах —

это одинокая “дикая свинья”

Едва он на кого-нибудь взглянет,
как начинает скрежетать зубами»³.

«Лев в клетке

постоянно выгибает свою спину,

¹ Рим 12, 17; ср.: Апт V, 42.

² О. sp. 4, 1.

³ О. sp. 4, 4.

как гневливый в своей келье —
гневные мысли»¹.

Как мы видели во второй главе, под этим «озверением» подразумевается превращение человека в беса. Ибо бес — это существо, одержимое гневом², и «дикие полевые звери» суть его библейский символ³. Когда Евагрий говорит, что от гнева «звереет» душа⁴, он подразумевает под этим, что из-за своего образа действий она сама становится бесом⁵ или василиском⁶. И «дикая свинья», опустошающая «виноградник» души, есть не что иное, как библейский символ сатаны⁷.

Вскипая внезапно, гнев и ярость часто длятся недолго. Но если от этого порока не избавиться, то мгновенный порыв души легко превращается в злобу, буквально в памятозлобие (*mnēsikakía*) и в чистую ненависть (*mîsos*). Мы еще встретимся с этим помыслом, когда будем рассматривать последствия порока гнева.

¹ О. sp. 4, 7.

² KG I, 68.

³ In Ps 73, 19 θ.

⁴ In Ps 57, 5 β.

⁵ KG III, 76.

⁶ Ер 56, 4 и 5.

⁷ In Ps 79, 13 ζ.

Мы уже говорили, что телесные страсти сравнительно кратковременны, тогда как страсти души — и в особенности это относится к зависти и злобе — «длятся до самой старости»¹. Более того, грехи гнева особенно свойственны именно *старости*!

«Увещай стариков владычествовать над яростным началом души, а юношей — над чревом. Ибо первые ведут брань с душевными бесами, а вторые — с бесами телесными»².

«Душевные бесы» — это, разумеется, те, которые разжигают страсти души, а «телесные» — те, которые возбуждают страсти тела. Словом, у бесов есть различные сферы действия³. Различие между «юными» и «старыми» заключается не только — как кажется на первый взгляд — в возрасте и несходстве вытекающих отсюда потребностей. «Юные» (*néoi*) — скорее «новички» в духовной жизни, а «старые» (*ghérontes*) — это те, кто уже проделал немалый путь, или даже те, кто достиг совершенства. «Дни», которыми они, подобно Аврааму (см.: Быт 25, 7), богаты или должны быть

¹ Ер 35, 3.

² Умозритель. 31 (цит. изд., с. 116).

³ Ср.: в in Ps 117, 10 β.

богаты, символизируют *вѣдение*¹. Таким «старым», ведущим созерцательную жизнь, особенно досаждают бес гнева, ибо ничто так не омрачает ум, разрушая тем самым и *созерцание*, как гнев, злоба и т.п. С этой точки зрения роли [молодого и старого] иногда меняются.

«Кроткий молодой человек
многое выдерживает,
но кто поддержит
малодушного старца?
Видел я гневного старца, горделиво
восседающего на сидении своем,
но больше надежд возлагал
на того, кто моложе его»².

Ибо кротость — «мать ведения»³. Стало быть, главная добродетель того, кто ведет созерцательную жизнь, — если определять ее в негативных терминах, — это «незлобивость» (*aorghesia*)⁴, а в положительных терминах — кротость, о чем позднее мы будем говорить более подробно. Обе добродетели занимают ключевое место в духовной жизни.

¹ In Ps 117, 24 ζ.; in Prov 10, 27 (G. 122).

² Зерцало иноков и инокинь. 112 (цит. изд., с. 136).

³ Ер 27, 2.

⁴ Умозритель. 4, 45 (цит. изд., с. 113, 118); in Ps 131, 1 α.

«Молитва есть побег [от древа] кротости и незлобивости»¹.

Нет ничего удивительного в том, что бесы употребляют все силы для уничтожения этого «мирного состояния разумной души»², хорошо понимая, что «никакая добродетель так не содействует мудрости, как кротость»³. И потому бесы используют здесь любые средства.

«Закрывай уста злословящим в уши твои и не удивляйся, когда многие порицают тебя, ибо это искушение, исходящее от бесов. Ведь умозритель должен быть свободным от ненависти и памятозлобия, а не потворствовать [бесам]»⁴.

«Умозритель», о котором зесь говорится, — это Евагриев «созерцатель» (*theoretikós*), человек, который не только говорит о Боге, но и посредством внутреннего уразумения⁵ обретает «ведение Бога»⁶, ибо от Него он «удостоился ведения»⁷.

¹ Слово о молитве. 14 (цит. изд., с. 79).

² Sk 3.

³ Ер 36, 3 gr.

⁴ Умозритель. 32 (цит. изд., с. 117).

⁵ KG V, 26.

⁶ Зерцало иноков и инокинь. 120 (цит. изд., с. 136). Ср.: Слово о молитве. 61 (цит. изд., с. 83).

⁷ Об этом свидетельствует само название «Умозрителя»; аналогичным образом в «Scholien zum Psalter» и т.п.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Последствия

Едва ли кто-нибудь усомнится в том, что гнев, ярость и злоба как-то отражаются на отношениях между людьми и на нашем ближнем. Однако не многие осознают, что больше всего вреда они причиняют самому *носителю этих пороков*.

«Ярость: похищение рассудительности,
крушение [внутренней] крепости,
смятение природы,
дикость внешнего облика,
плавильная печь сердца,
вырывающееся пламя,
право ярости,
озлобление из-за всякого оскорбления,
мать диких зверей,
безмолвная борьба,
препятствие для молитвы»¹.

Что касается последствий для *молитвы*, упомянутых в конце, то мы поговорим об этом в следующей главе. Здесь же мы хотим

¹ Vit (PG 79, 1144 A).

прежде всего остановиться на определенных последствиях в сфере «психе», иррациональной части души. Как мы видели, Евагрий определяет ярость как «кипение яростного начала [души]»¹. Следствием его является *смятение* или помутнение (*tarássein*) ума² — состояние души, диаметрально противоположное кротости. Евагрий определяет кротость как «невозмутимость (*ataraxía*) яростной части души»³. Эта невозмутимость, сохраняемая и тогда, когда все вокруг ополчается против нас, — необходимое условие для молитвы⁴. И потому становится понятным, почему бесы прилагают все усилия, чтобы «поколебать» эту невозмутимость. В «психологическом» плане это внутреннее волнение приводит к явлению, о котором Евагрий часто упоминает, — к ужасным *кошмарам*.

«Солнце да не зайдет во гневе вашем (Еф 4, 26), дабы приступающие ночью бесы не испугали душу и не сделали ум более робким в [духовной] брани, [предстоящей ему] на следующий день. Ведь из смятения яростного начала [души] возникают ужасные ночные

¹ Слово о духовном делании. 11 (цит. изд., с. 97).

² In Ps 6, 8 δ и во многих местах.

³ In Ps 131, 1 α.

⁴ Слово о молитве. 21, 68, 82, 89, 108 (цит. изд., с. 79, 84, 86, 89).

видения, и ничто не делает ум [таким трусливым] дезертиром, как приведенная в смятение ярость»¹.

Естественно, что для «психолога» Евагрия то, что мы переживаем во сне, имеет огромное значение. Сон интересует Евагрия — в отличие от воззрений его эпохи — не как предсказатель грядущих событий, но как индикатор нашего нынешнего психического состояния. Евагрий знает, что наши «сонные видения» (*phantasiai*) вызваны различными причинами. «Одни из них рождаются в разумной части нашей души, когда возбуждена наша память, другие — в яростной части, третьи — в желательной части»². Чтобы разобраться в этом, Евагрий посвящает некоторые главы своего «Слова о духовном делании» тому, что происходит с человеком во время сна³. Для возбужденной ярости характерны внушающие страх кошмары.

«Бывает, что когда гнев надолго задерживается и превращается в злобу, то он и ночью причиняет волнения, изнеможение и бледность тела, а также нападения ядовитых гадов.

¹ Слово о духовном делании. 21 (цит. изд., с.99); ср.: in Prov 3, 24–25 (G. 36 кон.).

² In Ps 143, 1 α.

³ Слово о духовном делании. 54–56 (цит. изд., с. 105–106).

Эти четыре [явления], вытекающие из злобы, сопровождаются, как [легко] можно обнаружить, многочисленными помыслами»¹.

Аналогичные наблюдения Евагрий делает относительно печали² и гордыни³. Евагрий часто возвращается к этой теме, очень важной для него. Его описания, иногда достаточно подробные, предоставляют нам возможность заглянуть в то, что было пережито им лично, или в опыт, который поверили ему другие отшельники. В особенности в *Antirrhethikos* Евагрий часто рассказывает о явлениях, которые он наблюдал собственными глазами⁴ либо потому, что испытал их сам лично, в своем теле, либо потому, что был их свидетелем в других. От Палладия мы знаем, что его посещали многие люди, ищущие наставления⁵.

Читая различные описания этих кошмаров в совокупности, нельзя не удивиться их определенным общим чертам. Часто говорится о *диких зверях*, изрыгающих яд, которые не раз упоминаются в IV главе *Antirrhethikos*

¹ Там же. 11 (цит. изд., с. 97).

² Ant IV, 8, 11, 18. 22 и др.

³ М. с. 21, 23 и дал.; 23, 13 и дал.; Зерцало иноков и инокинь. 62 (цит. изд., с. 133); О. sp. 8, 9.

⁴ Напр., Ant IV, 36, 72.

⁵ Vita E.

«О печали». Оставим современным психологам более точный анализ этих переживаний.

«Когда в ночных сновидениях бесы... приводят в смятение яростное начало [души], то заставляют [нас] шествовать [труднодоступными] горными путями, наводят [на нас] вооруженных мужей, ядовитых [змей] и плотоядных зверей. Мы же, уstraшаемые [этими] путями, пустившиеся в бегство от страха перед зверями и [вооруженными] мужами...»¹

В других текстах говорится, что отшельники «ночью во сне сражаются с крылатыми гадюками, что их окружают хищные звери и вокруг них извиваются змеи, которые падают с высоких гор...»² И постоянно повторяется, что подобные «уstraшающие явления происходят прежде всего с гневливыми и впадающими в ярость братьями»³.

«Тревожные сны
видит гневливый
И нападение диких зверей
испытывает впадающий в ярость»⁴.

¹ Слово о духовном делании. 54 (цит. изд., с. 105).

² М. с. 27, 1–5.

³ М. с. 27, 19 и дал.

⁴ О. sp. 4, 20.

В своих писаниях Евагрий постоянно обращается к монахам, и прежде всего к *отшельникам*, то есть тем, кто, подобно ему самому, в великом уединении ведет чисто созерцательную жизнь. При такой жизни контакты с другими людьми отнюдь не исключены, однако они остаются сравнительно редкими. Но они ни в коей мере не являются малозначимыми, напротив, для отшельника они приобретают особую важность, ибо переживаются и осмысливаются с огромной интенсивностью. Поэтому при уходе не только из мира, но даже и из монастырской общины необходимо соблюдать определенные условия. Кто не придерживается соответствующих правил, но поступает по своему желанию, лишается плодов собственных усилий. Ибо его нерешенные проблемы, те, которые вырастают из совместного пребывания с другими, неизбежно настигнут его и в одиночестве и отзовутся ночными кошмарами, о коих мы здесь говорим. Или, если выразить это более точно: кто не в состоянии ужиться с другими в обществе или общине, не будет в состоянии ужиться с самим собой, оставшись в одиночестве. В целом верно, что:

«Лучше [жить] в любви
среди тысячи [людей],

чем, преисполнившись ненавистью,
[проводить жизнь] одному
в заповедных пещерах»¹.

Не случайно записывает Евагрий в книге гостей это предупреждение, обращенное к «монахам, которые живут в киновиях или в [маленьких] общинах» и, возможно, стремятся к мнимому покою в пустынной келье. Там же мы читаем у него:

«Отшельничество, соразмерное любви,
очищает сердце,
а отшельничество, сопровождаемое
ненавистью,
приводит его в смятение»².

И не случайно первый афоризм является цитатой из одного писания *Пахомия*³, который сам начинал отшельником, а затем стал отцом монашеской общины, исчисляемой тысячами братьев. Евагрий ссылается на него не потому, что сам критически относится к отшельничеству, но потому, что хочет защитить эту форму жизни от злоупотреблений. Следующее

¹ Зерцало иноков и инокинь. 9 (цит. изд., с. 129).

² Там же. 8 (цит. изд., с. 129).

³ Ср.: LEFORT L. Th. A propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus, in: Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques. 5-e série. T. 36. 1950, С. 70-79.

определение дает нам первое указание на то, в чем для него заключается положительный смысл этого удаления в пустыню:

«Отшельник есть тот, кто благочестиво и праведно живет в мире, заключенном в его духе»¹.

Всякий христианин, как говорит апостол, должен жить «целомудренно, праведно и благочестиво в нынешнем веке». Поэтому прежде всего он должен отвергнуть *нечестие и мирские похоти* (Тит 2, 12), которые материальные вещи способны возбудить в нас, если душа наша не достигла внутреннего единства. Однако «отшельник» — это человек, который живет праведно и благочестиво не только *во внешнем мире*, но также и во внутреннем духовном его отображении, то есть в том *внутреннем космосе*, который возникает в нашем духе из многообразных умственных представлений, которые материальная действительность оставляет в нем [духе] как «отпечатки» в форме «образов». Внешнее отшельничество, то есть удаление от мирских дел, — это, в конечном счете, всего лишь *вспомогательное средство*, употребляемое ради достижения этого внутреннего отделения.

¹ Sk 14.

«Тело отделить от души может только Тот, Кто их сочетал, а отделить душу от тела может и тот, кто стремится к добродетели. Ибо отцы наши называют отшельничество попечением о смерти и бегством от тела»¹.

«Тело отделить от души» — означает не что иное, как освободить его от тирании страстей, чтобы иметь возможность жить в добродетели. Но страсти души преследуют нас до самой физической смерти². И потому преждевременное отшельничество может быть опасным. Опасность возникает в том случае, когда не удастся установить правильные отношения с ближними. Отношения с людьми для того, кто живет в общине, предоставляют бесам основательную возможность для нападений³.

«Не должен отшельник уединяться под действием гнева, гордыни или уныния и бежать от братьев, когда на него нападают эти помыслы. [Ибо уходить в пустыню в этом состоянии значит оказаться жертвой коварного лукавства бесов]⁴. Ибо от названных страстей возникают условия для отчуждения (*ekstáseis*)

¹ Слово о духовном делании. 52 (цит. изд., с. 105).

² Слово о духовном делании. 36 (цит. изд., с. 102).

³ Слово о духовном делании. 5 (цит. изд., с. 96); ср. Там же. 48.

⁴ Слово о духовном делании. 22 (цит. изд., с. 100).

сердца, когда оно [скользит] от помысла к помыслу, от одного к другому и от другого к третьему, впадая таким образом в пучину забвения»¹.

Как мы видели, помыслы гнева без труда рождаются из помыслов гордыни². Об этом говорится и в следующем тексте:

«Эта страсть по большей части происходит от помыслов гордыни. Ибо если кто-то уединяется в таком состоянии, то прежде всего видит воздух своей кельи воспламененным огнем, а ночами молнии освещают ее стены. Затем [следуют] голоса преследователей и преследуемых и колесницы с лошадьми являются в воздухе, и [он видит] весь дом свой, заполненный эфиопами³ и ужасом. И, побежденный малодушием, он выходит из себя, голова его идет кругом, и, объятый страхом, он забывает о том, что он человек...»⁴

Хотя современному читателю это описание может показаться слишком уж живописным, все же важно отметить, что искаженные

¹ М. с. 23, 1–7.

² Слово о духовном делании. 14 (цит. изд., с. 98–99).

³ В писаниях первых монахов бесы часто являются в виде эфиопов, черных.

⁴ М. с. 23, 13–22.

отношения между людьми, спровоцированные гневом, гордыней, равно как и печалью и порождаемой ею депрессией, имеют наихудшие последствия для человека, страдающего от них, когда он оказывается наедине с самим собой. Разумеется, эти последствия из опыта прекрасно известны и бесам, и потому они, сначала подтолкнув нас к этим страстям, затем меняют тактику.

«Когда, ухватившись за какой-нибудь повод, яростная часть нашей души приходит в смятение, тогда бесы начинают внушать нам, что отшельничество есть [дело] доброе, дабы мы, не устранив причины печали, не избавились и от смятения...»¹

Если мы оглянемся назад, то увидим, что последствия вспышки неконтролируемого гнева часто находятся в парадоксальных отношениях с самой этой вспышкой. Если днем гневливый ведет себя как «лев рыкающий»² или «одинокая дикая свинья»³, готовая броситься на кого угодно, носящаяся «с налитыми кровью

¹ Слово о духовном делании. 22 (цит. изд., с. 100).

² О. sp. 4, 7.

³ О. sp. 4, 4.

глазами»¹, то ночью он превращается в существо, запуганное безумными припадками страха и ночными кошмарами [во сне]. То же самое говорит Евагрий о последствиях *гордыни*², которая фактически тесно связана с гневом. Но если мы присмотримся внимательней, этот парадокс станет нам ясен. Ибо если тот, кем днем владеет гнев, превращается в «беса»³, то ночью он сам мучим этим бесом. И потому тот, кто стремится к духовной жизни, должен остерегаться гнева! Текст, который мы приводим ниже, может служить введением к следующей главе.

«Тот, кто стремится к достижению чистой молитвы и хотел бы принести Богу ум без помыслов, тот да владеет гневом и остерегается помыслов, которые рождаются из него. Я хочу сказать, что помыслы, которые возникают из подозрения, ненависти и злобы, суть те, что ослепляют ум и разрушают его небесное состояние. Так нам советует и апостол Павел. Он говорит, что следует произносить молитвы воздевая чистые руки без гнева и сомнения (см.: 1 Тит 2, 8).

Однако дурная привычка последовала за монахами [в пустыню], нередко они начинают

¹ О. sp. 4, 10.

² О. sp. 8, 9.

³ См. главу вторую, с. 16–17.

судиться со своими родственниками и ссориться из-за денег или имущества, которые предназначены для помощи беднякам. Над таковыми, как мы сказали, смеются бесы, и они сами делают для себя более тяжким монашеский путь тогда, когда загораются гневом из-за денег, а затем спешат погасить его с помощью тех же денег, как если бы кто выколол себе глаза для того, чтобы наложить глазную мазь. Господь предписал нам продавать наше имущество и раздавать [вырученное] беднякам (см.: Мф 19, 21), однако же не с помощью ссор и судов. *Рабу же Господа не должно ссориться* (2 Тит 2, 24), *но тому, кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду* (Мф 5, 40) и *кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую* (Мф 5, 39). Нужно прикладывать усилия к тому, чтобы не только не уйти из жизни с накопленным богатством, но и не умереть, пав жертвой помыслов злобы, поскольку, как говорит мудрый Соломон, *путь же злопмящих в смерть* (Притч 12, 28 [слав. пер.]).

Да будет известно тому, кто удерживает такое богатство, что он украл пропитание и кров у слепых, хромых и прокаженных и что в день суда он должен будет дать отчет в этом Господу»⁴.

⁴ М. С. 32, 26 и дал.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ГНЕВ И МОЛИТВА

После всего, что мы узнали, понятно, что гнев — это отвратительный порок. Он «делает из человека зверя» и даже более того — беса. Тот, кто дает овладеть собой этому пороку, становится игрушкой бесов, которые к тому же ночью запугивают его страшными кошмарами. Но если бы на эту тему Евагрий не мог бы ничего добавить, не стоило бы далее заниматься его писаниями. Однако мы находимся в самом начале!

«Накапливающие в себе огорчения и мятежность подобны тем [людям], которые черпают воду и льют ее в продырявленную бочку»¹.

Исключительное значение, которое во всех своих писаниях Евагрий придает гневу, основывается на целиком отрицательном влиянии, которое он оказывает на *молитву*, что следует из многих ранее приведенных текстов. Молитва понимается здесь как сущность духовной

¹ Слово о молитве. 22 (цит. изд., с. 79).

(или мистической, как мы говорим сегодня) жизни.

«Всякая брань, возникающая между нами и нечистыми бесами, ведется только из-за духовной молитвы и ничего другого. Ведь для них она чрезвычайно неприятна и тягостна, а для нас — спасительна и благотворна»¹.

Для поддержки своего твердого убеждения в том, что гнев и молитва исключают друг друга как огонь и вода, Евагрий наряду с Писанием может сослаться и на «сокровенный и древний людской обычай».

«Скажи мне, почему ты поспешно вступаешь в тяжбу, если ты действительно презрел пищу, богатство и славу? Почему ты кормишь пса [иными словами, ярость], если дал обет ничего не иметь? Но если он лает и бросается на людей, то очевидно, что в доме есть нечто, что он охраняет. Я же убежден, что таковой [человек] далек от чистой молитвы, потому что знаю, что гнев убивает ее.

Еще более удивляюсь, что ты забываешь даже святых: Давида, который взывает: *перестань гневаться и оставь ярость* (Пс 36, 8),

¹ Слово о молитве. 50 (цит. изд., с. 82).

Екклезиаста, который напоминает: *И отстави ярость от сердца твоего, и отрини лукавство от плоти твоея* (Еккл 11, 10 [слав. пер.]), и апостола, который предписывает *во всяком месте... воздевать чистые руки без гнева и сомнения* (1 Тим 2, 8).

Так почему же не научаемся мы сокровенному и древнему людскому обычаю изгонять из дома собак на время молитвы, что прикровенно указывает на то, что в молящихся не должно быть никакого гнева? Кроме того: *ярость змиев вино их* (Втор 32, 33 [слав. пер.]). Потому и назореи (то есть посвященные Господу) должны *воздержаться от вина* (Чис 6, 3).

Желчь и бедра не вкушаются богами, как утверждал один языческий мудрец, не разумея, как мне думается, что говорил. Я полагаю, что первая [желчь] — это символ гнева, а второе [бедра] — неразумного вожделения»¹.

Отрицательное воздействие, которое оказывает на молящегося вспыхнувшая ярость, и в этом случае имеет прежде всего чисто психологическую природу.

¹ М. с. 5, 12–34.

«Все бесовские помыслы вводят в душу умственные представления чувственных вещей, и ум, приняв их отпечаток, возвращает в себе формы этих вещей. И по самой вещи можно узнать о том, какой бес приблизился к нам.

Например, если в моем сознании возникает облик того, кто мне повредил или опозорил меня, это знак того, что тем самым ко мне приблизился помысел злобы...»¹

«Потому и Дух Святой справедливо обличает нас: *сидишь и говоришь на брата твоего, на сына матери твоей клеветнешь* (Пс 49, 20). Ты отверзаешь дверь помыслам злобы и вносишь смятение в ум во время молитвы тем, что постоянно представляешь лицо врага твоего, делая его тем самым богом. Ибо то, что ум созерцает в молитве, может по праву считаться богом»².

Евагрий описывает здесь опыт, знакомый каждому: почти неотступное сосредоточение на какой-то вещи или, хуже того, на определенной личности, которая на самом деле или только в нашем представлении нанесла нам обиду и которую именно во время

¹ М. с. 2, 1–7.

² М. с. 37, 19–25.

молитвы нам не удастся изгнать из нашего духа. В таком состоянии молитва становится карикатурой. К этой теме мы еще вернемся.

Но каким образом бесы узнают, какой именно страстью мы одержимы в данный момент? Евагрий говорит о простых «умственных представлениях» (*noémata*), которые поставляют нам бесы. Бесы не ведают нашего сердца, нашего ума, нашей сокровенной сущности. Для Евагрия это утверждение очень существенно. Внутреннее наше святилище бесам недоступно. Только Бог, сотворивший нас, знает наше сердце¹. Однако бесы находятся в преимущественном положении и обладают опытом, ибо издавна присутствуют в творении как *наблюдатели* нашего поведения: от них не ускользает малейшее, даже не всегда осознаваемое нами побуждение². По этим «знакам» (*symbola*) они узнают, что сокрыто в нашем сердце, откуда исходят наши добрые и злые намерения. Эти указующие знаки поставляют им сырые для искушений³, например, возбуждая нашу

¹ М. с. 37, 1 и дал., отсылаем также к Пс 32, 15 и к Деян 1, 24.

² Ер 16.

³ М. с. 37, 4 и дал.

память во время молитвы¹ и оживляя в нас образ того, кто нанес нам обиду. И этот образ мы постоянно имеем перед глазами как некий «идол» и вместо Бога поддерживаем беседу с ним².

Все материальные вещи «запечатлеваются» в нашем духе, то есть оставляют в нем «изображение» (*eidolon*)³ или «отпечаток» (*týpos*)⁴, с которым мы общаемся в духе, словно с настоящим объектом. Только Бог, полностью «нематериальный»⁵, «лишенный формы»⁶, «бестелесный», не оставляет в уме — в нем самом или же в форме его «помысла» — никакого «отпечатка»⁷. Он присутствует «непосредственно» (*medenòs mesiteiúontos*)⁸, лично, как бы сказали мы, и потому действует также непосредственным образом⁹.

Если по своей или не по своей вине мы вступаем в конфликт с ближним, «страстно» реагируя на это столкновение, в нашем уме

¹ Слово о молитве. 45–47 (цит. изд., с. 81).

² М. с. 37, 24.

³ М. с. 4, 16.

⁴ М. с. 41, 1 и дал.

⁵ Слово о молитве. 67 (цит. изд., с. 84).

⁶ Слово о молитве. 68 (цит. изд., с. 84).

⁷ In Ps 140, 2 а.

⁸ Слово о молитве. 3 (цит. изд., с. 78).

⁹ Ср.: Слово о молитве. 64 (цит. изд., с. 83).

запечатлевается — как бесовский помысел — «образ (*eikon*) конкретного человека, которому “тайно и незаконным образом мы можем что-то сделать или сказать”»¹, как если бы этот человек присутствовал здесь. Это оказывает опустошительное воздействие особенно во «время молитвы», когда ум, ведя беседу с нематериальным, лишенным формы Богом, должен быть «свободен от образов».

Кто «желает молиться *как должно*» (Рим 8, 26), но в то же время огорчил кого-то, «подвизается всеу»². Его предполагаемая молитва есть не что иное, как «обезьянничанье» (*anatyposis*), слепое подражание реальности, что «навлекает на ум негодование Божества»³. Отсюда предупреждение:

«То, что ты сделаешь в отщине брату, обидевшему тебя, станет преткновением для тебя во время молитвы»⁴.

Разумеется, это также относится и к брату, которому *мы* нанесли обиду и не примирились с ним.

Sk 13.

² Слово о молитве. 20 (цит. изд., с. 79).

³ Там же. 145–146 (цит. изд., с. 92).

⁴ Там же. 13 (цит. изд., с. 79).

«Будь внимателен, дабы, прогневавшись на какого-либо брата, не прогнать его. Иначе ты в [здешней] жизни своей не убежишь от беса печали, который во время молитвы всегда будет преткновением для тебя»¹.

Поэтому с полным правом можно сказать, что в молитве происходит своего рода «суд» над внутренним нашим состоянием².

«Когда случится с тобой искушение либо вступишь в спор и, раздраженный противоречием, проронишь непочтительное слово, тогда вспомни о молитве и о суде, который влечет она, — и сразу успокоится в тебе беспорядочное движение»³.

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

¹ Слово о духовном делании. 25 (цит. изд., с.100).

² Ср.: Ер 25, 6.

³ Слово о молитве. 12 (цит. изд., с. 79).

именно при таких состояниях и набрасывается [на нас], подобно псу похищая душу, словно олененка»¹.

Этот текст помогает нам лучше понять, как различные помыслы рождаются один от другого. Тот, кто был причиной длительной ссоры со своим ближним, во всю жизнь не избавится от беса *печали*, ибо у него не будет возможности исправить содеянное [зло]. Укусы совести, которые рано или поздно он будет ощущать, останутся бесплодными. Но печаль — родная сестра *уныния*, которое повергает нас во время молитвы в то особое состояние *акедии*, которое Евагрий описал так метко².

Цель *praktiké* (духовного делания) заключается в том, чтобы принести Богу молитву, очищенную от помыслов, образов и каких бы то ни было умственных представлений тварных вещей³. Это означает также и то, что ум наш может уводиться в сторону, рассеиваться. «Нерассеянная молитва» — это «великое дело»⁴,

¹ Слово о духовном делании. 23 (цит. изд., с. 100).

² Ср.: Bunge G. Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß. Würzburg, 1995.

³ Слово о молитве. 56–58 (цит. изд., с. 82–83).

⁴ Слово о духовном делании. 69 (цит. изд., с. 107).

она есть «высшее мышление ума»!¹ Следуя Евагрию, можно даже сказать, что человек полностью является самим собой только в молитве. Ибо в этой непосредственной, личной «беседе ума с Богом»² тварный «образ» возвращается к своему нетварному «первообразу», к которому он и устремлен³. Сатана, который с самого начала разрушил эту связь (см.: Быт 3), и теперь не оставляет всевозможных попыток помешать этой беседе.

«Когда ум начинает нерассеянно молиться, тогда вся [духовная] брань, ночью и днем, сосредоточивается вокруг яростной части души»⁴.

Было бы ошибкой считать, что по мере развития духовной жизни эта борьба уменьшается. Как раз наоборот! Не против новичков, но против «старцев», против «духовных отцов», против тех, «кто уже получил дар Духа»⁵, бес гнева ополчается самым неистовым

¹ Слово о молитве. 35 (цит. изд., с. 81).

² Там же. 3 (цит. изд., с. 78).

³ В своем Ер. Mel. Евагрий на основе соотношения между первообразом и образом разработал целую теорию о непосредственном познании Бога!

⁴ Слово о духовном делании. 63 (цит. изд., с.107).

⁵ Ер 52, 7.

образом¹. И потому грехи гнева имеют наиболее разрушительные последствия для «созерцателя», для «ясновидца», ибо они ослепляют «глаза» ума, которыми он взирает на Бога и Его творение.

«Ночью лукавые бесы просят [Бога, чтобы Он отдал им] духовного учителя и [они могли бы] сами устрашать его; днем же они [нападают] на него через людей, опутывая его сетью несчастий, клевет и опасностей»².

Поэтому Евагрий настойчиво предостерегает тех, кто все еще, будучи «одержим грехами и гневом», бесстыдно дерзает «простирается к ведению Божественных вещей и приступать к нематериальной молитве»³. Их мнимая «молитва в духе и истине» в таком случае будет только гротескной карикатурой на «истинную молитву». Бог не оставит без наказания подобное кощунство.

«Как страдающему болезнью глаз не приносит пользы напряженное смотрение на палящее солнце в самый полдень, когда взгляд не прикрывается ничем, так и уму страстному

¹ Умозритель. 31 (цит. изд., с. 116).

² Слово о молитве. 139 (цит. изд., с. 91).

³ Там же. 145 (цит. изд., с. 92).

и нечистому совсем не принесет пользы мысленное представление о внушающей трепет и сверхъестественной молитве в духе и истине. Наоборот, [подобная дерзость] навлечет на ум негодование Божества»¹.

Евагрий уже очень хорошо понимал, что то, что сегодня мы называем «самоиндуцированными состояниями», мы только «заимствуем», не переживая их по сути. Характерно, что к подобной «имитации» (*anatyposis*) склонен прежде всего тот, кто «одержим грехами и гневом». Ибо за этим гневом сокрыта *гордыня*, которая побуждает не ждать, пока Бог призовет его, как Моисея, из Неопалимой Купины², но дерзко, с помощью лишь собственных сил пытаться вступить в «место молитвы». Но ведь «истинная молитва» есть «свидетельство благодати» (*chárisma*)³, «дар» (*dôron*)⁴, который «Бог дарует молящемуся»⁵ и которого нужно «быть достойным»⁶.

Стало быть, тот, кто одержим гневом, во все не должен молиться? Ничего подобного!

¹ Слово о молитве. 146 (цит. изд., с. 92).

² М. с. 17, 36 и дал.; ср.: Слово о молитве. 4 (цит. изд., с. 78).

³ Слово о молитве. 87 (цит. изд., с. 86).

⁴ Слово о молитве. 70 (цит. изд., с. 84).

⁵ Слово о молитве. 59 (цит. изд., с. 83).

⁶ In Ps 13, 7 ζ; 43, 4 γ и т.п.

Однако вместо того, чтобы простираться к тому, что остается недостижимым в силу его страстного состояния и что может даже принести вред, он должен искать прибежища в обращении ко Христу с «краткой и напряженной молитвой»¹, о чем постоянно говорит монашеская литература, с теми «краткими молитвами» (блаженный Августин), из которых выросла хорошо известная Иисусова молитва².

«Если хотите обратить в бегство врага, *непрестанно молитесь*»³.

Эти молитвы, краткие, «полные напряжения», «интенсивные», «частые», даже и «непрестанные», суть хлеб насущный для человека, искушаемого бесами и в особенности бесом гнева⁴. Они совершаются со *слезами*, ибо ничто так не «смягчает существующую в душе твоей грубость»⁵, бесовскую по происхождению, как именно эти молитвы⁶. Однако здесь мы уже затрагиваем тему *средств*,

¹ Слово о молитве. 98 (цит. изд., с. 88).

² См.: О. Габриэль Бунге. Скудельные сосуды: Молитвенная практика по учению святых отцов, Рига, 1999, с. 99 и дал.

³ In Ps 55, 10 ε, Цит.: 1 Фес 5, 17.

⁴ Слово о духовном делании. 54 (цит. изд., с. 105).

⁵ Слово о молитве. 5 (цит. изд., с. 78).

⁶ Ср.: Слово о молитве. 91; Слово о духовном делании. 50 (цит. изд., с. 87, 104) и мн. др.

способных исцелить воспламененную ярость, о которых мы будем говорить позднее более подробно¹.

¹ См. главу восьмую.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ОСЛЕПЛЕНИЕ УМА

Каждому известно выражение «слепой гнев», которое мы относим к человеку, «ослепленно-му гневом» против чего-то или кого-то. Под этим чаще всего подразумевают, что человек в своем возбуждении до известной степени теряет физическое зрение. Евагрий понимает эту «слепоту» еще глубже.

«Удали гневные мысли
от твоей души,
пусть гнев не пребывает
в твоём сердце,
и никогда не будешь смущаем
во время молитвы.
Ибо как дым от соломы
застит глаза,
так и злоба [замутняет] ум
во время молитвы»¹.

Злоба застилает, «замутняет» (*tarássei*)
«умное око»² души — ум; хуже того, взбешенная ярость «ослепляет зрящего» (*tòn*

¹ О. sp. 4, 16.

² Слово о молитве. 27 (цит. изд., с. 80).

horônta)¹. Короче говоря, «ничто [так] не омрачает»² и не «ослепляет ум, как взбешенная ярость»³. Образ «глаза» — отнюдь не метафора. Потому что как тело имеет пять органов чувств, так и ум обладает пятью духовными чувствами. И подобно тому как физический орган зрения непосредственно воспринимает материальные вещи, так и духовный орган зрения ума видит умопостигаемые вещи «обнаженными» (*psilá*)⁴, такими, каковы они есть на самом деле. Точно так же, как наш физический орган зрения осуществляет свою деятельность посредством наших двух глаз, так и наш ум обладает двумя «умопостигаемыми очами», посредством которых он «созерцает», то есть познает⁵ Бога опосредованно, через «логосы» сотворенной природы, либо «непосредственно», лично, «во время молитвы». Это двойное видение — ведение уничтожается яростью.

«Бесовские помыслы ослепляют левое око души, которое созерцает творение. Умственные же представления, которые оставляют отпечаток в нашем уме (*heghemonikón*), замутняют

¹ Умозрительные главы. V, 27 (цит. изд., с.121).

² In Ps 30, 10 ζ.

³ In Ps 6, 8 δ.

⁴ KG II, 35.

⁵ Ср.: KG V, 54, 57 и дал.

правое око, которое во время молитвы созерцает блаженный свет Пресвятой Троицы, то око, коим невеста из Песни Песней (см.: Песн 4, 9) пленила сердце самого жениха»¹.

В этом глубоко мистическом тексте нас интересует прежде всего начало. *Все* «помыслы» (в отрицательном смысле) в конечном счете — бесовского происхождения. Однако прежде всего это относится к помыслам гнева. Коль скоро эти помыслы «ослепляют» ум, то «зрящий» не в состоянии более видеть «тварный мир» (*tà ghegonóta*) таким, какой он *на самом деле*². «Созерцание тварного» охватывает все то, что Бог сотворил в пространстве и времени, и все то, что Он творит и сотворит еще. Легко видеть, какие последствия может иметь эта духовная «слепота»!

«Ведение, привходящее к нам извне, пытается представить материальные [вещи] посредством логосов [их]; ведение же, рождаемое благодатью Божией, представляет вещи непосредственному узрению мысли (*autopseti*), и ум, взирая на них, воспринимает и логосы

¹ М. с. 42.

² Ср.: Умозрительные главы. VI, 63 (цит. изд., с. 122).

их. Первому [ведению] противостоит заблуждение, а второму — гнев, ярость и то, что следует за ними»¹.

В то время как «знание, происходящее от людей, укрепляется упражнением и радением внимания», то «ведение, рожденное благодатью Божией, усиливается *праведностью, незлобivостью и милостью*». «Первое знание возможно воспринять и [людям] страстным, второе же доступно лишь для восприятия [людей] бесстрастных — тех, которые во время молитвы созерцают собственное сияние (*phéngos*) своего ума, озаряющее их». Это Евагрий слышал из уст своего учителя Василия, «столпа истины»².

«Внешняя мудрость», принадлежащая «мудрецам века сего»³, — это лишь вопрос интеллектуального навыка. Ее излюбленное оружие, помимо упражнения и радения внимания, — это диалектика⁴. «Ошибка» (*pláne*) в этой сфере — всего лишь «технический просчет», который как таковой отнюдь не

¹ Умозритель. 4 (цит. изд., с. 113). [Для Евагрия «логос» каждой вещи — это онтологическая основа, смысловой центр ее бытия; см. цит. изд., с. 172. — *Примеч. пер.*]

² Там же. 45 (цит. изд., с. 118).

³ KG I, 73; Умозрительные главы. VI, 22 (цит. изд., с. 122).

⁴ KG IV, 90.

дискредитирует «ученого», как не может считаться и его нравственным упущением.

Совершенно иначе обстоит дело, когда знание проистекает «от Бога» (*ek theou*) или «от благодати Божией» (*ek theou charitos*). Чтобы приобщиться к нему, чисто интеллектуального навыка недостаточно.

«Для ведения Христа нужна не душа, погруженная в диалектику, но душа созерцающая. К диалектике может приобщиться и нечистая душа, ведение же дается только чистой»¹.

«Чистота» означает «отсутствие страстей», и прежде всего свободу «от гнева, ярости и того, что следует за ними», от ревности, подозрений, памятозlobия и т.п. В положительном смысле «созерцающий» нуждается прежде всего в добродетели *справедливости*, которая «присуща всем трем частям души в совокупности» и чье действие состоит в том, чтобы «добиваться созвучия и гармонии частей души»². Эту добродетель справедливости выделял не только Григорий Назианзин³, которому

¹ KG IV, 90 gr.

² Ср.: Слово о духовном делании. 89 (цит. изд., с. 109–110). У Сидорова здесь название этой добродетели переводится как «праведность».

³ Умозритель. 44 (цит. изд., с. 118).

Евагрий стольким обязан, но и Антоний Великий, которого он, что весьма показательно, представляет как великого созерцателя.

«К праведному Антонию пришел некто из тогдашних мудрецов и сказал: “Как выдержи-ваешь ты, отче, лишенный утешения, [получае-мого] от книг?” Тот же ответил: “Книга моя, философ, есть природа сотворенных [вещей], и она всегда под рукой, когда хочу я прочитатъ словеса [или основания: *lógoi*] Божии”»¹.

Для этого необходимы добродетели незлобности и милосердия. Когда умозритель, созерцатель, научает как духовный наставник, он должен быть свободен от гнева, памятозлбия и печали². Негневливость — это та добродетель, в которой умозритель нуждается прежде всего³.

«Подобно тому как источник, очищенный от обломков горных пород, изливает прозрачную воду, так и ум, очищенный от гнева, памятозлбия и телесных попечений, обретает

¹ Слово о духовном делании. 92 (цит. изд., с. 110).

² Умозритель. 10 (цит. изд., с. 114).

³ Умозритель. 5 (цит. изд., с. 113).

чистое вѣдение и влагает в того, кто приобрел его, радостное желание»¹.

Вѣдение, которому он становится причастен и которое он воспринимает пассивно², — это не просто знание, но приобретенное благодаря «непосредственному узрению» (*autopseti*) вѣдение вещей такими, каковы они суть³ как творения Бога, о Котором они по-своему свидетельствуют. Если «диалектика» по необходимости оперирует мыслями (*logismoî*), возникшими из чувственной реальности⁴, из концептуальных (*noémata*) или наглядных представлений (*theorémata*), то Бог влагает Свое вѣдение непосредственно в душу⁵, и потому созерцатель должен стать превыше и этого инструмента нашего разума⁶, если хочет «собеседовать с Ним [Богом] без всякого посредника»⁷.

¹ Inst. Mon. Suppl. 23.

² KG I, 34; ср.: Умозритель. 4 (цит. изд., с.113).

³ Умозритель. 4 (цит. изд., с. 113).

⁴ In Eccl 5, 1–2 (G. 35).

⁵ Слово о молитве. 64 (цит. изд., с.83).

⁶ Слово о молитве. 56–58 (цит. изд., с. 82–83); М. с. 40.

⁷ Слово о молитве. 3 (цит. изд., с. 78).

Если ошибки в области «вѣдения, привходящего к нам извне» обладают только относительной значимостью, ибо они могут быть устранены в результате «радения внимания», и «научное знание», несмотря на все временные уклонения и отступления, в принципе постоянно идет вперед, то в области «вѣдения, проистекающего от Бога» дело обстоит совершенно иначе. Здесь определяющим является *внутреннее состояние* человека, потому что «памятозлобие, как сильный ветер, отгоняет ум от вѣдения»¹.

«Искушением умозрителя является ложное мнение, складывающееся в уме относительно существующего, словно о несуществующем; либо о несуществующем, словно о существующем; либо о существующем, которое [представляется] не так, как оно есть [на самом деле]»².

«Грехом умозрителя является ложное вѣдение либо о самих вещах, либо о их созерцаниях. Оно порождается или какой-либо

¹ Ср.: Зерцало иноков и монахинь. К монахам, живущим в киновиях и общинах. 13 (цит. изд., с. 130).

² Умозритель. 42 (цит. изд., с. 117–118).

страстью, или отсутствием видения блага, которое обычно взыскуется»¹.

Из наших «ложных мнений» и, в конечном счете, из «ложного ведения» возникают в области веры те явления, которые мы обычно называем ересями: *потерпевшие кораблекрушение в вере* (1 Тим 1, 19), они могут лишиться того, кто становится их жертвой, вечного спасения, если он не отвратится от них.

«Брань следует вести используя искусство кораблевождения...»:

«Потерпевшие кораблекрушение в вере вели брань с духами, противостоящими богословию, без [знания правил] кораблевождения. То же самое можно сказать и о всякой добродетели. Ибо бывает кораблекрушение и в целомудрии, и в любви, и в несребролюбии. Равным образом оно случается и в отношении каждого из догматов Кафолической и Апостольской Церкви. Ибо если *со управлением бывает брань* (Притч 24, 6, [слав. пер.]), то наша жизнь на земле напоминает морское сражение»².

¹ Умозритель. 43 (цит. изд., с. 118).

² In Prov 24, 6 (G. 266) [цит. изд.; Комментарий на Слово о духовном делании. 144. С. 240].

Бесы не столько противостоят *добродетелям*, сколько побуждают ко греху, противостоящему им, но они ведут свою брань также в области *theologhiké* и *вероучения*¹ «Кафолической и Апостольской Церкви».

«На пути, которым я ходил, они скрытно поставили сети для меня»:

«Наши враги покушаются на все наши добродетели: в мужестве они скрывают сети малодушия, в благоразумии — сети разврата, в любви расставляют сети ненависти. В кротость они вливают высокомерие, в милосердие — сострадание, но не ради Бога, но для того, чтобы нас видели другие, а в пост — пощение ради людей. Это относится и к духовному деланию (*praktike*). Что же следует сказать о созерцании, какие скрытые сети расставили враги правоверию с помощью ересей?»²

«Ереси» суть не просто «догматические заблуждения», сравнимые с «научными», но в головах тех, кто их измышляет и кто им поддается, они суть действие бесовское³. Евагрий уверяет нас, что он испытал это на

¹ Ср.: KG I, 10 и др.

² In Ps 141, 4 а [нач. цит.: Пс 141, 3].

³ Зерцало иноков и монахинь. К монахам, живущим в киновиях и общинах. 123 (цит. изд., с. 136).

собственном теле¹. К таким демоническим ослеплениям склонны лишь те, чей дух в прошлом уже был «ослеплен» бесом гнева и утратил Божественный свет ведения. Кто потерпел подобное «поражение» и не изменился, легко становится «главой ложных учений и мнений»², то есть ересиархом или основателем секты. Не отдавая себе в том отчета, он таким образом осуществляет дело беса гнева, который «ведет брань против него днем и ночью»³.

Как мы уже видели, «бесовские помыслы ослепляют *левое* око души, которое занято созерцанием творения»⁴. Тот, кто поддался им, может прийти к «ложному ведению самих вещей или их созерцания, которое представляет Создателя как несправедливого или немудрого»⁵, иными словами, полагает, что мир не есть отражение справедливости и мудрости Божией, и в нем людям выпадает несправедливая и, в конечном счете, бессмысленная судьба. Подобные идеи встречаются в так

¹ Зерцало иноков и монахинь. К монахам, живущим в киновиях и общинах. 126 (цит. изд., с. 136–137); ср.: Vita. 11 и главу двенадцатую наст. кн.

² KG V, 38.

³ Ср.: KG IV, 47.

⁴ М. с. 42.

⁵ In Ps 143, 7 ε.

называемом лжеименном знании (см.: 1 Тит 6, 20) старой или новой чеканки.

Кроме того, существуют и «богословские» ереси в узком смысле слова, то есть такие, которые касаются не только действий Божиих, но и самого Его бытия, когда, скажем, отвергается единосущие Духа Святого. То, что здесь речь идет отнюдь не об академических проблемах, вытекает из того факта, очень определенно выделяемого Евагрием, что в случае подобного отвержения *Крещение* лишается какой бы то ни было сотериологической ценности¹, и таким образом духовная жизнь лишается своей онтологической почвы! Однако здесь мы не будем останавливаться на этой теме.

Следует задуматься и об убеждении Евагрия в том, что *нравственные недостатки* неизбежно влекут за собой последствия и в сфере «вѣдения» и «духовного созерцания» и, наоборот, что любая ересь — это не просто интеллектуальное заблуждение, но также и бесовское действо в тех, кто до того был «ослеплен» пороком гнева. Совсем иной выглядела бы история Церкви, если бы все те, кто участвовал в догматических спорах, проявляли бы большее внимание к грехам гнева!

И не только тогда, когда в своем мнимом «святом рвении» они выходили на борьбу

¹ In Prov 2, 28 (G. 249 с коммент.).

с предполагаемыми или действительными «лжеучениями», но также и во всех тех конфликтах, которые приводили к разделениям внутри Церкви. Ибо, по убеждению Евагрия, *расколы*, происходившие в истории Церкви, суть не что иное, как дело бесов¹, и прежде всего бесов гнева. Подобные конфликты должны разрешаться, согласно речению пророка Иоила², с воинственной кротостью или кроткой твердостью³. Кто не придерживается этого правила, кто оставляет без внимания *любовь*, для того духовная жизнь, какой бы аскетичной она ни была⁴, есть всего лишь благочестивый самообман.

«То я знаю достоверно, что те, кто разделяет Церковь Господню, далеко отстоят от чистой молитвы»⁵!

Ибо как может быть «чистым» тот, кто заражен гневными помыслами? Здесь следует вспомнить то, что было сказано в предыдущей главе об отношении между гневом и молитвой. Те, кто копят злобу в своем сердце

¹ Ср.: Ер 52, 5.

² Иоил 3, 11: Кроткий да будет храбр [слав. пер.]

³ Ер 24, 2.

⁴ Ер 56, 5.

⁵ Ер 52, 5.

и воображают, что молятся, «подобны тем [людям], которые черпают воду и льют ее в продырявленную бочку»¹. Молитва гневающегося — это тонкая форма идолопоклонства, потому что в духе своем он видит перед собой не Бога, но всегда лик того, кто рассердил его². Еще хуже обстоит дело с тем, кто, будучи подвержен гневу, «бесстыдно дерзает простираться к ведению Божественных вещей и приступать к нематериальной молитве»³. Его молитва, которая, как он мнит, совершается «в духе и истине», в этом случае есть всего лишь «подражание», карикатура на самую высокую степень духовной жизни, которая ни в коей мере не может снискать благоволения Божия, но, напротив, навлекает на себя негодование Божества⁴. В очах Божиих такой человек есть не кто иной, как замаскированный «бес»...

¹ Слово о молитве. 22 (цит. изд., с. 79).

² М. с. 37, 23 и дал.

³ Слово о молитве. 145 (цит. изд., с. 92).

⁴ Там же. 146 (цит. изд., с. 92).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

СРЕДСТВА ИСЦЕЛЕНИЯ

Все пороки рождаются от *злоупотребления* [естественными] силами души, которые сами по себе являются добрыми. Чтобы излечиться от этих «болезней» души, необходим практический навык в добродетелях, противоположных соответствующим им порокам. В случае болезни или, как говорит Евагрий¹, «воспаления» яростного начала души, такие добродетели суть «мужество и терпение»², но прежде всего особая христианская «любовь»³, которая конкретно являет себя как кротость и смирение⁴. Эти добродетели захватывают порок у самого его корня. Кроме того, как показывает опыт, существует целый ряд других целительных средств. С их помощью названные добродетели реализуются на практике. С них мы и начнем.

¹ Умозритель. 47 (цит. изд., с.118).

² Слово о духовном делании. 89 (цит. изд., с. 109–110).

³ KG I, 84; ср.: 41 и др.

⁴ In Prov 31, 21 (G. 377).

«Дело терпения и мужества — не бояться врагов, ревностно и стойко противостоять опасностям»¹.

Естественно, что эти «враги» суть бесы, а не люди. «По природе своей яростному началу [души] свойственно сражаться с бесами»², — было сказано выше. Ибо эти «противники» невидимы для нас³ и в общем мы воспринимаем их дела только через дурные помыслы, «посредством которых они ведут брань с душой»⁴, наша схватка с ними происходит преимущественно в этой области⁵. И потому здесь может помочь «гнев, соответствующий естеству».

«Для борьбы с помыслами исключительно действенно, когда вскипает наш гнев, обращенный непосредственно против беса, ибо прежде всего он боится гнева, вскипающего против помыслов, гнева, который разрушает все его замыслы. И сие-то и значат слова: *гневайтесь, и не согрешайте* (Пс 4, 4; [слав. пер.]).

¹ Слово о духовном делании. 89 (цит. изд., с. 110).

² Там же. 24 (цит. изд., с.100).

³ KG I, 22.

⁴ Eul 15.

⁵ Ant Prol 9.

Полезное целительное средство, прилагаемое к душе во время искушений»¹.

Это применимо и к [духовному] деланию. В духовной жизни «умозрителя», созерцателя *мужество* помогает сохранить «твердость в истинах [христианского вероучения], даже когда воюют [против них еретики], и невхождение в область не-сущих [вещей]», что Евагрий усвоил от своего учителя Григория Назианзина².

«Господь доверил человеку, как овец доброму пастырю, помышления века сего. Ибо Он, как сказано, *вложил мир в сердце их* [людей]³, придав вместе с тем [человеку] для помощи ярость и вожделение, дабы ярость помогала ему обращаться в бегство помышления *волков*⁴, а вожделение — нежно любить *овец* [добрые помышления], даже если при этом его часто настигают ливни и ветры. Сверх того, Он дал ему *пастбище*, дабы пасти овец, *злачные пажити*

¹ М. с. 16, 16–22. Здесь Евагрий имеет в виду искушения сладострастием.

² Умозритель. 44 (цит. изд., с.118).

³ Еккл. 3,11; ср.: in Eccl 3, 10–13 (G. 15).

⁴ Ссылка на бесов, ср.: также М. с. 13.

и тихие воды¹, псалтирь и гусли², жезл и посох³, дабы он кормился и одевался от этого стада и собирал сено нагорное⁴. Ибо сказано: *Кто, пася стадо, не ест молока от стада?* (1 Кор 9, 7).

Итак, отшельник должен днем и ночью стеречь это стадо, дабы ни одно из [добрых] помышлений не оказалось добычей «диких зверей» или не попало в руки к «разбойникам». Но если где-нибудь в долине и случится что-либо подобное, он должен немедленно «отнять [похищенное] из пасти льва или медведя» (см.: 1 Цар 17, 34–35)...»⁵

«Пастырь», чью многотрудную жизнь рисует здесь Евагрий, — это *Иаков*, образец ветхозаветного «практика»⁶, который, прослужив семь лет ради нелюбимой Лии, а затем еще семь лет ради любимой Рахили, которые суть символы молитвы «деятельной» (*praktiké*)

¹ Пс 22, 2. Как овцы питаются травой и водой, так человек живет [духовным] деланием и познанием (in Ps 22, 2 α).

² Пс 56, 9. Псалтирь — символ разума, гусли — символ души (in Ps 56, 9 ε).

³ Пс 22, 4. Жезл — символ духовного делания, посох — символ познания (in Ps 22, 4 γ).

⁴ Притч 27, 25. Сено нагорное [слав. пер.] — символ познания Бога (in Prov 27, 25 [G 341]).

⁵ М. с. 17, 1–17 [Стар. пер. см.: Добротолюбие, Том I., Paris: YMCA-PRESS 1988. С. 629].

⁶ In Ps 77, 21 η; ср.: 86, 2 α.

и «созерцательной» (*gnostike*)¹, становится «Израиелем», то есть *созерцателем*², «человеком, видящим Бога»³.

Добродетель мужества научает действовать яростное начало души в соответствии с ее природой, то есть «сражаться с бесами и бороться за какое-либо наслаждение»⁴. Яростное начало души подобно «сторожевому псу» души, который должен истреблять «волков» [то есть бесов]⁵. Всю нашу агрессивность мы должны направить против них.

«Ненависть к бесам во многом содействует нашему спасению и полезна для упражнения в добродетели. Однако сами мы не в силах питать ее в себе как добрый росток, ибо духи сластолюбия уничтожают ее и вновь призывают душу к содружеству [с ними] и доверительным отношениям. Это содружество, или,

¹ Пролог Слова о молитве (цит. изд., с. 76).

² In Ps 77, 21 η.

³ Толкование имени «Израиль» восходит к Филону Александрийскому, De Abraham 57 и ранее. Климент Александрийский вернулся к нему; ср.: Paid. I, 57, 2; 77, 2; Strom I. 31, 4; II, 20, 2 и др.; отсюда его и заимствовал Евагрий, ревностный почитатель Климента.

⁴ Слово о духовном делании. 4 (цит. изд., с. 96).

⁵ М. с. 13, 18 и дал.

скорее, эту с трудом излечимую раковую язву Врач душ исцеляет посредством оставления ее в небрежении. Ибо он попускает, чтобы мы днем и ночью терпели от них [бесов] что-либо ужасное, для того чтобы душа вновь поспешно возвращалась к первоначальной ненависти [к ним] и была научаема обращаться к Господу словами Давида: *совершенною ненавистию возненавидех я: во враги быша ми!* (Пс 138, 22 [слав. пер.]). Ибо тот ненавидит врагов совершенной ненавистью, кто не согрешает ни делом, ни помышлением, что является признаком первого и наивеличайшего бесстрастия»¹.

Эти «удары», которые яростная часть души наносит бесам, достойны похвалы и суть знаки природной *силы* этого иррационального начала [души]². И потому Евагрий рекомендует этот метод также и для *молитвы*, во время которой грехи гнева мстят нам наихудшим образом.

«При искушении не приступай к молитве, не сказав несколько гневных слов угнетающему [тебя бесу]. Ибо душа твоя, обвыкнув в [худых] помыслах, не может отдаться чистой молитве. Но если ты с гневом скажешь

¹ М. с. 10. [Стар. пер. см.: Добротолюбие, Т. I. Paris: YMCA-PRESS, 1998. С. 624–625].

² Ср.: in Eccl 7, 3–7 (G 56).

что-нибудь бесам, то уничтожишь и изгладишь мысли, [внушенные твоими] противниками. Ведь гнев способен производить подобное уничтожение и [тогда, когда он обращается] на благие мысли»¹.

Но и «гностик», который сам по себе должен быть владыкой над своими пороками, как мы видели, тоже нуждается в мужестве. Евагрий проводит здесь следующее тонкое различие:

«Весь гнев свой произносит безумный, премудрый же скрывает по части»;

«Тот, кто “скрывает гнев по части”, — это тот, кто раздражается гневом [только] по справедливым основаниям или же, благодаря терпению, расходует лишь малую толику гнева. Простодушным преподается первое, ревностным — второе»².

Следовательно, правило, применимое ко всем, звучит так: мы, согласно словам пророка Иоила (3,11; [слав. пер.]), которые Евагрий охотно цитирует, должны быть «кроткими» и «храбрыми» одновременно: кроткими по отношению к нашим ближним, храбрыми

¹ Слово о духовном делании. 42 (цит. изд., с. 103).

² In Prov 29, 11 (G. 363) [цит.: слав. пер.].

по отношению ко врагу, «змею»¹. Таким образом мы не причиним никакого вреда нашей душе. Этому Евагрий научился от Макария Великого².

Цитата из пророка Иоиля учит, что мы не должны довольствоваться простым сопротивлением бесам. Чтобы излечить больную яростную часть души, необходимо, чтобы к этому сопротивлению добавилась как некий позитивный элемент истинно христианская *кроткая любовь*. Ибо, поскольку «и в любви и в ненависти участвует яростное начало души»³, то, стало быть, «духовная любовь»⁴ должна врачевать «воспалившиеся части яростного начала [души]»⁵. Эта простая и тем не менее столь великая истина непрестанно повторяется Евагрием:

«Гнев и ненависть способствуют росту яростного начала [в душе], а сострадание и кротость уменьшают его»⁶.

¹ Eul 10.

² Слово о духовном делании. 93 (цит. изд., с. 110).

³ KG I, 84.

⁴ Слово о духовном делании. 35 (цит. изд., с. 102).

⁵ Умозритель. 47 (цит. изд., с. 118).

⁶ Слово о духовном делании. 20 (цит. изд., с. 99); ср.: KG III, 35.

Человек — это «дух в теле»¹, а тело — это неотъемлемая составляющая часть материального космоса, с которым оно «породнено» [и вместе с которым оно возникло]². Из взаимоотношения иррациональных частей души, связанных с телом, с окружающим нас чувственным миром рождаются страсти, если мы проявляем соответствующую «предрасположенность» к ним.

«Страсти могут приводиться в движение чувствами, и если есть любовь и воздержание, то они не приводятся в движение, а если нет — то приводятся. И [для излечения] яростного начала [души] требуется больше лекарств, чем для [излечения] желательного начала. Потому любовь и называется большей, что она является уздой ярости. И святой Моисей в сочинении, посвященном естественному созерцанию, символически именует любовь офиомахом»³.

¹ Sk 35.

² In Ps 43, 20 if.

³ Слово о духовном делании. 38 (цит. изд., с.102). Евагрий цитирует 1 Кор 13, 13 и Лев 11, 22. Последнее слово навеяно названием определенного рода саранчи, которая там упоминается, по-гречески *ophiomáches*, что буквально означает «змееборительница». «Змей» — это, разумеется, бес, с которым должна сражаться любовь.

Эта «святая любовь»¹, которая многообразно проявляет себя и как милосердие, сострадание, доброта, смирение, великодушие, благожелательность и особенно как кротость, предполагает со стороны того, кто обладает или стремится обладать ею, прежде всего глубинную *готовность к примирению*, чему научил нас Сам Христос.

«Задолжавший десять тысяч талантов пусть служит уроком тебе: если ты не простишь должнику [своему], то и сам не получишь прощения [долга]. Ибо [Писание] гласит: “Отдал его истязателям”!»²

«Эту кротость [Моисееву] принеси в дар своим братьям, и тогда тебе будет нетрудно принять [их] покаяние в гневе»³.

Без этой готовности к примирению, которая вовсе не спрашивает о том, кто прав и кто виноват, не может быть никакой «чистой молитвы». Ибо злоба, «памятозлобие» (*mnesikakía*) неизбежно оскверняет молитву, в чем мы уже убедились.

¹ Ер 60, 2, 4.

² Слово о молитве. 104 (цит. изд., с.88). Ср.: Мф 18, 24–35.

³ Ер 56, 4 гр.

« [Писание] гласит: *Оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди, прежде прими-
рись с братом твоим* (Мф 5, 24); тогда придя бу-
дешь молиться невозмутимо. Ибо памятозло-
бие затемняет владычествующее начало души
(*beghetonikón*) молящегося и омрачает молит-
вы его»¹.

Евагрий еще раз обращается к этому еван-
гельскому тексту для развития своей мысли:

«Если Самодостаточный и Нелицеприят-
ный не принимал пришедшего с даром к алта-
рю до тех пор, пока он не примирился с ближ-
ним, огорчающимся на него², то заметь, сколь
великой должна быть [внутренняя] бдитель-
ность и различение, чтобы мы могли кадить
благоприятным Богу фимиамом на духовном
жертвеннике»³.

Разумеется, что под этим духовным жерт-
венником подразумевается в виду наш ум⁴,
на котором мы приносим Богу наши молит-
вы как «благовонный Богу фимиам»⁵. Но не

¹ Слово о молитве. 21 (цит. изд., с. 79).

² Ср.: Мф 5, 23 и дал.

³ Слово о молитве. 147 (цит. изд., с. 92).

⁴ In Ps 25, 6 δ; ср.: KG V, 53; Sk 6: «жертвенник для фимиама».

⁵ Ср.: Слово о молитве. 1 (цит. изд., с. 77); O. sp. I, 25. О молитве как
фимиае души ср.: Климент Александрийский. Строматы. VII, 32, 5.

любую молитву, а ту высочайшую и совершенную молитву в «духе и истине», которую мы приносим Господу, как двадцать четыре старца из Апокалипсиса в чаше «совершенной и духовной любви»¹. Ибо здесь речь идет о самой цели духовной жизни!

Кто внимательно читает работы Евагрия, должен заметить, что он постоянно и без каких-либо дальнейших пояснений уравнивает любовь с *кротостью*. Что он имеет в виду под кротостью — добродетелью плохо понимаемой и столь мало ценимой сегодня, — легко понять. Кротость имеет две грани в зависимости от того, как на нее смотреть.

«Помяни, Господи, Давида и всю кротость его»;

«Того поминает Господь, в кого Он входит², того не поминает, в кого не входит. Если Господь поминает кротость, то должен быть совершенно негневливым тот, кто хочет принять Господа. Ибо кротость — это невозмутимость яростного начала души,

¹ Слово о молитве. 77 (цит. изд., с. 85). цит.: Откр 5, 8.

² Что он имеет в виду, употребляя это выражение, становится понятным из следующей схолии: «Доколе не найду места Господу: место Господа — чистый ум» (in Ps 131, 5 β).

которая рождается при отказе от преходящих радостей»¹.

Стало быть, кротость — это прежде всего *отсутствие гнева* и всего, что из него следует, «невозмутимость (*ataraxía*) яростного начала души», которая бесстрашна даже посреди всех искушений. Но это только одна ее грань. Упоминаемый здесь Давид — это один из ветхозаветных прообразов Христа, Который Сам о Себе сказал: *Научитесь от Меня: ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф 11, 29). Другой постоянно вспоминаемый прообраз — это Моисей, о котором Писание говорит, что он был *кротчайший из всех людей на земле* (Чис 12, 3). На примере Христа и Его ветхозаветных прообразов становится ясно, что эта *добродетель кротости* не содержит в себе ничего от слабости. Напротив, это *добродетель сильных*. Таким, согласно словам пророка Иоиля (3, 11), Евагрий видит своего гностика: «кроткий да будет храбр» (слав. пер.) — человека, который одновременно кроток и энергично храбр².

«Будь готов быть кротким и храбрым, кротким — с тебе подобными, храбрым — с врагом. В этом заключается [должное]

¹ In Ps 131, 1 а.

² Ер 16, 2; 24, 2.

использование яростного начала души: в борьбе против змея (ср.: Быт 3, 15). И мягкость кротости состоит в том, чтобы из любви быть снисходительным к брату и бороться против [дурного] помысла. Итак, «кроткий да будет храбр», причем его кротость отделена от коварных мыслей, как и его храбрость — от тех, кто близок ему по природе. Не используй яростное начало души вопреки природе, гневаясь на брата своего *по подобию змиину* (Пс 57, 5 [слав. пер.]), тем самым связывая себя дружбой с ним [змием] в том, что касается одобрения помыслов!

Кроткий не оскудевает в любви, даже если ему приходится испытывать самое плохое. Ибо благодаря этой [любви] он остается великодушным и терпеливым, мягким и терпимым (ср.: 1 Кор 13, 4–7). Ведь если любви присуще великодушие, то, следовательно, ей не свойственны гневные ссоры. Гнев возбуждает печаль и ненависть, тогда как любовь уменьшает и то, и другое, и третье.

Если ты крепко укоренен в любви, обрати все свое внимание на нее, а не на того, кто тебя обижает. Служи Богу со страхом и любовью прежде всего потому, что Он Господь и Судия, во-вторых, потому, что Он любит и питает людей. Кто стяжал добродетель любви, тот сумел взять в плен страсти, посылаемые злыми [бесами], и кто получил от Святой

Троицы три этих [дара]: *веру, надежду, любовь* (см.: 1 Кор 13, 13), — тот уподобился граду за тремя стенами, который защищен добродетелями как башнями...»¹

На примере Христа и двух Его ветхозаветных прообразов, Моисея и Давида, легко можно увидеть, в чем состоит сущность этой «кроткой силы». Не в слабой уступчивости, не в безоглядном использовании своей силы и превосходства, но, напротив, в *отдании самого себя*, дабы другой обрел жизнь. Писание учит нас, что «даже только один такой святой, как Моисей, в состоянии отвести гнев [Бога], тяготеющий над всем народом»².

«Ответь же мне, почему Писание, захотев воздать хвалу Моисею, оставило в стороне все чудесные знамения и обратилось только к его кротости? Ибо оно не говорит о Моисее, наказавшем Египет двенадцатью казнями и выведшем из него избранный народ. И не говорит оно о Моисее, который первым получил закон и удостоился видения прошедших миров³. И не говорит оно о том, что жезлом

¹ Eul 10.

² In Ps 105, 23 *ia*.

³ Ср. ниже примеч. 71.

своим он разделил Чермное море и, ударив им о скалу, извлек из нее воду, напоившую народ, страдавший от жажды. Но оно говорит о том, что в пустыне он один предстоял лицом к лицу с Богом, когда Бог хотел уничтожить Израиль, и просил, чтобы Господь и его истребил вместе с сынами его народа. Он явил перед Богом свою любовь к людям и преступление их, сказав: *прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал* (Исх 32, 32). Так говорил кроткий! Тогда Бог предпочел простить тех, кто согрешил, нежели несправедливо поступить с Моисеем»¹.

Благодаря этой кротости, Моисей стал единственным, кто говорил с Господом *лицем к лицу* (Исх 33, 11), от Него он узнал *явно, а не в гаданиях* (Чис 12, 8) основания творения². Ибо кроткая любовь, «матеръ вѣдения»³, — это «дверь в естественное вѣдение»⁴, о чем как раз и свидетельствуют пять книг Моисеевых⁵. Итак, «дружба с Богом» и «совершенная

¹ Ер 56, 6.

² Ер 27, 3.

³ Ер 27, 2.

⁴ Пролог к Слову о духовном делании [8] (цит. изд., с. 95).

⁵ Моисей как автор книги «О природе», то есть о творении, — имеется в виду книга Бытия; ср.: Слово о духовном делании. 38; KG II, 64; Ер. Mel. 37.

и духовная любовь» есть именно то место, где «осуществляется молитва в духе и истине»!¹

Любовь в таком понимании — это высокий идеал. Чтобы постепенно приблизиться к нему, нужно каждодневно делать маленькие шаги. Гнев проявляет себя в людях — в отличие от бесов — не в каких-то закоренелых установках, но в небольших повседневных происшествиях. Как всегда, так и в этом случае Евагрий руководствуется Священным Писанием.

«Гнев и ярость отвращают любовь, а памятозлобие ниспровергает дары [Божии]»².

Об этом говорит уже мудрый Соломон (см.: Притч 21, 14), и Евагрий следует за ним. И, как призывает тот же Соломон, «даяние» должно быть по возможности «тайным», «пусть левая рука твоя не знает, что делает правая»³, так, чтобы *тщеславие*, которое стремится воспользоваться каждой возможностью, не могло бы сюда вкрасься.

¹ Слово о молитве. 77 (Цит. изд., с. 85).

² Увещание к девственнице. 41 (цит. изд., с. 140).

³ Мф 6,3; in Prov 21, 14 (G. 225).

«Дары тушат памятозлобие. И пусть тебя убедит в этом Иаков, укротивший дарами Исава (см.: Быт 32, 6 и дал.), который шел навстречу ему с четырьмястами [мужами]...»¹

Но дары может раздавать лишь тот, кто обладает необходимыми средствами.

«Но мы, бедные [монахи], можем исполнить потребное трапезой»², и тем более, когда видим нашего врага «в горькой бедности»³. Стих Писания, на который ссылается Евагрий, на первый взгляд отнюдь не кажется столь примирительным.

Если голоден враг твой, накорми его хлебом, и если он жаждет, напой его водою: ибо [делая сие], ты собираешь горящие угли на голову его... (Притч 25, 21–22).

Однако Евагрий не затрудняется в расшифровке «мистического смысла» этого отрывка, истолковывая его в «умопостижимом и духовном»⁴ смысле: «[таким образом] ты очищаешь его ум посредством добра

¹ Слово о духовном делании. 26 (цит. изд., с. 100); ср.: Ant V, I.

² Там же.

³ Ср.: Ant V, 28.

⁴ In Prov 23, 1.3 (G. 250–251).

и благоволения»¹. «Огонь» в «умопостигаемом и духовном» понимании — это средство не истребления, но *очищения* и, таким образом, спасения грешника².

«Если раздражает тебя брат твой, введи его в жилище свое и не медли войти к нему есть свой кусок с ним. Это станет избавлением для души твоей, и она уже не будет соблазняться во время молитвы»³.

Кто не готов проявить эту готовность к примирению, того Христос, умный «Врач душ», даже не будучи о том попросенным, станет лечить горьким лекарством обиды⁴, оскорбления и презрения со стороны наших ближних, которые будут резать нашу плоть как хирургические щипцы⁵, прижигая воспаленную рану, чтобы тем самым излечить ее. И здесь наша *кротость* будет подвергаться жесточайшему испытанию.

¹ In Prov 25, 21 и дал. (G. 314).

² In Ps 19, 4 а и др.

³ К монахам, живущим в киновиях и общинах. 15 (цит. изд., с. 130).

⁴ Ер 51, 2.

⁵ Ер 52, 2.

«[Скажи] душе, которая не понимает, что когда Бог попускает ее искушение, то она подвергается оскорблению со стороны наших ближних»¹.

Душе, искушаемой гневом и местью, Евагрий предлагает пример кроткого Давида, который смиренно вынес злословие Вениамитянина Семея (см.: 2 Цар 16, 11 и дал.). По такому поведению узнается и истинный «умозритель».

«Для умозрителя постыдно вести тяжбу как становясь жертвой обиды, так и нанося ее: в первом случае потому, что он не смог потерпеть обиду, а во втором — потому, что сам нанес ее»².

Нечто подобное мы уже читали в другом месте³. Испытание становится еще более трудным, когда оскорбляют и несправедливо обвиняют нас лично⁴. В этом случае «следует молиться за врагов, дабы не оказаться жертвой злобы»⁵, но также и «закрывать уста

¹ Ant V, 8.

² Умозритель. 8 (цит. изд., с.113).

³ М. с. 32.

⁴ Умозритель. 32 (цит. изд., с.117).

⁵ Ср. in Ps 108, 4 β.

злословящим в уши твои»¹. Еще лучше поступает тот, кто закрывает свои уши² — *и молчит*. Как мы еще увидим, Евагрий хорошо знает по собственному опыту то, о чем он говорит. Ибо и его в течение жизни не пощадила ни несправедливая критика, ни клевета³. Однако вместо того, чтобы с криком броситься на свою защиту, он, к немалому удивлению своих современников, а также последующих поколений, молчанием ответил на оскорбления, без всякой злобы по отношению к клеветникам, которых он считал скорее своими благодетелями. Сердцу его были совершенно чужды всякие дразги и препирательства⁴.

«Далее ты написал мне, как наши враги боролись с нами. Я не боюсь людей, но боюсь “Исава”, который может прийти и убить меня и мать с моими детьми⁵, умертвив мой ум для ведения и лишив мое сознание детей, то есть отняв у него плоды добродетели. Что касается врагов видимых, то их я считаю благодетелями. Ибо они своими обидами приучают к скромности мою тщеславную душу.

¹ Умозритель. 32 (цит. изд., с.117).

² Еул 17.

³ См. главу двенадцатую.

⁴ Ер 52, 5, 7.

⁵ Быт 32, 11. Исав является символом сатаны, ср.: Ер. Fid. 1, 13.

И потому я не осуждаю моих оскорбителей и не гоню от себя Врача душ¹, Который возвращает мне здоровье, накладывая повязку пренебрежения. Я знаю, что случается с теми, которые сопротивляются врачу, их связывают ремнями и оперируют против их воли!»²

Авва Зосима, который в VI веке цитирует и комментирует этот текст, заключает свой комментарий следующими меткими словами: «Никто не говорит нам правды, кроме тех, кто умаляет нас!»³

Этим горьким лекарством Христос, Врач душ, хочет привести людей к *добровольному* отказу от себялюбивых желаний.

«Вооружаясь против гнева, никогда не допускай к себе похоть. [Здесь речь идет о естественной силе души (желание, влечение), которая при противоестественном употреблении превращается в греховную страсть; см.: цит. изд., ком. на эту главу, с. 163.— *Примеч. пер.*] Ибо она поставляет вещество для гнева,

¹ Это означает Логос Божий в роли Врача (см.: Мф 9, 12), ср.: in Ps 106, 20 θ.

² Ер 52, 4.

³ Ср.: Bunge G. Briefe aus der Wüste. С. 79–80.

который замутняет умное око, расстраивая молитвенное состояние»¹.

Объекты этих желаний поставляют все те поводы для гнева, с которыми мы уже встречались: пища, одежда, имущество, тщеславное желание славы². Легко понять, что тот, кто отсекает эти «поползновения яростной части души», становится недостижим для гнева³. Ибо как «любовь радуется бедности, так и ненависть услаждается богатством»⁴. «И бес гнева спасается бегством, когда ему не удастся поколебать нас яростью. Ибо по какой причине стал бы предаваться ярости тот, кто не печется о пище, богатстве и не стремится к славе?»⁵

Как бы ни был высок этот предложенный идеал, он никогда не будет экзальтированным и чуждым реальности. Пусть даже «дело любви» состоит в том, чтобы «предоставлять себя каждому образу Божию почти так же, как и Первообразу, даже если бесы и стараются

¹ Слово о молитве. 27 (цит. изд., с. 80).

² Ant V, 30.

³ Ср.: Слово о духовном делании. 99 (цит. изд., с. 111–112).

⁴ К монахам, живущим в киновиях и общинах., 16 (цит. изд., с. 130).

⁵ Ер 39, 4.

осквернить эти образы»¹, ибо и самый смрад-
ный грешник, будучи «образом и подобием
Божиим», остается «достойным любви»². Од-
нако Евагрий знает, «что невозможно любить
одинаково всех братий», и когда любви недо-
стает взаимности, часто приходится доволь-
ствоваться тем, чтобы по возможности «со
всеми обходиться бесстрастно, будучи свобод-
ным от памятозлобия и ненависти»³. То же он
говорит и о гневе:

«Воспламенилось сердце мое во мне»:

«Вполне возможно не поддаваться гневу,
когда бес гнева входит в нас, но, скорее всего,
невозможно не воспламеняться»⁴.

Нам следует *следить за нашим сердцем*⁵, и мы
не должны «задерживаться» на наущениях бе-
сов⁶. Ибо «от нас не зависит то, чтобы все эти
помыслы досаждали или, наоборот, не тре-
вожили нас; однако от нас зависит то, чтобы
они задерживались или, наоборот, не задер-
живались в нас, чтобы они приводили или не

¹ Слово о духовном делании. 89 (цит. изд., с. 110).

² In Ps 118, 113 v.

³ Слово о духовном делании. 100 (цит. изд., с. 112).

⁴ In Ps 38, 4 β.

⁵ Ep 11, 3.

⁶ Ep 55, 2.

приводили в движение страсти»¹, что зависит от нашего свободного «согласия»².

Монашеская мудрость, вырастающая из опыта, знает также другое *практическое средство*, противодействующее этим невольным порывам гнева.

«Нападение ярости
Умиряют долготерпение и псалмопение»³.

Псалмопение — это «благодатный дар»⁴, не менее значимый, чем дар молитвы⁵, который был неотъемлемой составной частью жизни первых монахов. Их «краткие службы», длившиеся от начала и до конца ночи, состояли каждая из двенадцати псалмов, за которыми следовала краткая молитва. В течение дня их ручной труд сопровождался безмолвной «медитацией» или тихим повторением отдельных стихов псалмов, дабы воспрепятствовать тому, чтобы дух, будучи праздным, впадал

¹ Слово о духовном делании. 6 (цит. изд., с. 96).

² Там же. 75 (цит. изд., с. 108).

³ Inst. Mon. (PG 79, 1236 A).

⁴ Слово о молитве. 87 (цит. изд., с. 86).

⁵ Ср.: Слово о духовном делании. 69 (цит. изд., с. 107).

в «рассеяние»¹. Кроме того, как учит нас опыт, псалмопение оказывает *успокаивающее воздействие* на страсти в целом² и в особенности на вспышки ярости. Евагрий часто упоминает об этом его свойстве.

«Когда взбаламучивается яростное начало души, то его успокаивают псалмопение, долготерпение и милосердие»³.

«Бесовские песни приводят в движение нашу похоть и ввергают душу в постыдные мечтания. Псалмы, словословия и песнопения духовные (см.: Еф 5, 19) призывают ум всегда помнить о добродетели, охлаждая кипящую ярость и гася желания»⁴.

«Духовное учение», содержащееся в псалмах⁵, призывает ум к добродетели, тогда как те части псалмов — а они многочисленны, — где говорится о всякого рода врагах и нападениях, позволяют ему направить яростную

¹ Ср.: Bunge G. Irdene Gefäße. Würzburg, 1996. С. 91 и дал. (русский пер.: Иеромонах Габриэль Бунге. Скудельные сосуды. Рига, 1999. С. 91 и дал.).

² Ср.: Слово о молитве. 83 (цит. изд., с. 86).

³ Слово о духовном делании. 15 (цит. изд., с. 99).

⁴ Слово о духовном делании. 71 (цит. изд., с. 107–108); ср.: К монахам, живущим в киновиях и общинах, 98 (цит. изд., с. 135); М., с. 27, 24 и дал.

⁵ In Ps 80, 3 а.

часть души *против бесов*, что и соответствует ее естеству¹. Даже столь нелюбимые и часто попросту забываемые «псалмы проклятий» оказывали на древних монахов оздоровительное действие. Разумеется, это известно и бесам, которые потихоньку отвлекают наше внимание от этих текстов, направляя его на что-либо другое.

«[Говорит] бесу, который возбуждает наш гнев на братьев и затем подстрекает нас петь тот гимн, в котором повествуется о заповеди долготерпения, которую мы не соблюдали. Однако он делает это для того, чтобы обмануть нас, дабы мы псалмословили ту заповедь, которую на самом деле не исполняем:

Как нам петь песнь Господню на земле чужой?
(Пс 136, 4)»².

Следует быть весьма внимательным к этим уловкам бесов, чтобы не попасть дважды в одну и ту же ловушку!³

Как мы видели, следствием вспышек ярости становятся *ночные кошмары* и всякого рода

¹ Слово о духовном делании. 93 (цит. изд., с. 110–111) и др.

² Ant V, 13. Почти идентичный текст мы находим в Ps 136, 3 β.

³ М. с. 9, 26 и дал.

страхи. Они служат явным признаком того, что яростной части души не хватает либо добродетели любви, либо добродетели мужества¹. Что сделать, чтобы освободиться от этих страхов? Знание, рождающееся из опыта, коим Евагрий обязан тем монахам, «которые правильно шествовали до нас», знает одно весьма простое средство: *действенную любовь*.

«[Один из этих отцов] избавил одного из братьев от ночных кошмаров, приводивших [его душу] в смятение, повелев ему присоединить к посту еще и уход за немощными [иноками]. Вопрошаемый [на сей счет], старец сказал: “Ничто так не гасит подобные страсти, как милосердие”»².

Той же мудростью отцов пронизаны и другие его писания, хотя иногда и без указания на источники. Так, например, в *Антиеретике*, где монах (словами псалма 118, 98–99) благодарит Господа за понимание того, что ужасные ночные видения «угашаются милосердием и долготерпением»³. Поэтому Евагрий наряду

¹ Ср.: Слово о духовном делании. 89 (цит. изд., с. 109–110).

² Слово о духовном делании. 91 (цит. изд., с. 110).

³ Ant V, 12.

с «усиленной молитвой»¹ постоянно упоминает и об этой конкретной любви к ближнему.

«Аще бо сядеши, безбоязнен будеши, аще же поспиши, сладостно поспиши. И не убоишися страха нашедшаго, ниже устремления нечестивых находящаго»:

«Отсюда узнаем мы, что милосердие удаляет страшные видения, осаждающие нас в ночное время. То же действие оказывают кротость, негневливость, долготерпение и все то, что служит умиротворению возбужденного яростного начала, ибо страшные видения рождаются обычно из возбуждения яростного начала души»².

¹ М. с. 23, 33.

² In Prov 3, 24–25 (G. 36).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

«ЧИСТАЯ МОЛИТВА»

Гнев, как научил нас понимать его Евагрий, это темная и «бесовская» страсть, и не в переносном лишь смысле. Он разрушает не только отношения между людьми, но и наши отношения с Богом. Он не только смущает нашу душу [*psyche*], что зачастую выражается в ужасных ночных кошмарах, но и «ослепляет» «во время молитвы» наш ум, место непосредственной встречи с Богом. Ибо ум по своей природе создан для молитвы, даже «и без этого [материального] тела»¹. Молитва подготавливает ум «осуществлять то действие, которое ему свойственно»², то есть «побуждает мыслящую силу ума к созерцанию Божественного ведения»³. Таким образом, «молитва есть действие, подобающее достоинству ума, или наилучшее и подлинное его употребление»⁴ и является как бы «высшим мышлением

¹ Слово о духовном делании. 49 (цит. изд., с. 104).

² Слово о молитве. 83 (цит. изд., с. 86).

³ Там же. 86 (цит. изд., с. 86).

⁴ Там же. 84 (цит. изд., с. 86).

ума»¹. Но гнев все это разрушает. Воистину можно сказать, что он мешает человеку следовать своему истинному призванию. И потому Евагрий справедливо увещевает нас:

«Воздерживаясь от гнева, ты и сам обрetchь прощение [от других] и покажешь себя разумным, войдя в число молитвенников»².

Здесь не место детально излагать учение Евагрия об «истинной молитве»³. В этом контексте нас должен интересовать только один, но весьма существенный аспект, который мы уже несколько раз затрагивали: *чистота молитвы*. Ибо среди всех страстей именно гнев с наибольшим постоянством загрязняет ее.

«Чистота» для Евагрия — это всегда синоним «бесстрастия» (*apáttheia*).

«По чистоте рук моих вознаградил меня»;
«Чистота рук означает бесстрастие души, которое достигается посредством благодати Божией и человеческого усердия»⁴.

¹ Там же. 35 (цит. изд., с. 81).

² Там же. 26 (цит. изд., с. 80).

³ Ср. Bunge G. Das Geistgebet. Köln, 1987.

⁴ In Ps 17, 21 иб; ср.: KG. I. 79.

Как и все в жизни, *apátheia* — свобода не от нападений бесов, но от тирании страстей — достигается *постепенно*. Евагрий проводит различие между «святым»¹ или «первым и наибольшим»² бесстрашием и бесстрашием «несовершенным», или «малым»³.

«Совершенное бесстрашие рождается [в душе] после победы над всеми бесами, противоборствующими духовному деланию; несовершенное же бесстрашие, как говорится, соизмеряется с силой борющегося с ним беса»⁴, так как этот первый этап очищает только «желательную часть» души⁵, то есть одно из двух иррациональных ее начал. Кто хочет молиться *как должно*⁶, должен молиться прежде всего «об очищении от страстей»⁷.

Но чтобы научиться молиться «чисто и бесстрастно»⁸, нужно «снять с себя [не

¹ М. с. 3, 37.

² М. с. 10, 15.

³ Ср.: М. с. 15, 1.

⁴ Слово о духовном делании. 60 (цит. изд., с. 106–107).

⁵ М. с. 16, 5.

⁶ Рим 8, 26; ср.: Слово о молитве 20, 24, 49, 51.

⁷ Слово о молитве. 38 (цит. изд., с. 81).

⁸ Там же. 73 (цит. изд., с. 84).

только] всякую страстную мысль»¹, но в конечном счете и любой помысел, «ибо молитва есть отрешение [ума от всяких] помыслов»², как очень точно описывает Евагрий³. Полное бесстрастие» или «чистота» — это не только освобождение от страстных дел и помыслов, но и «преодоление каких бы то ни было помыслов о [тварных] вещах»⁴. Ибо молиться — значит «собеседовать с Богом *без всякого посредника*»⁵. И ничто, даже на начальных ступенях, не угрожает чистоте молитвы так, как гнев.

«Если ты стремишься к чистой молитве, берегись гнева!»⁶

Ибо как только молящийся начинает молиться «не рассеиваясь» посредством каких-либо умственных представлений, «вся [духовная] брань, ночью и днем, сосредоточивается вокруг яростной части души»⁷. Тогда

¹ Там же. 4 (цит. изд., с. 78).

² Там же. 71 (цит. изд., с. 84).

³ Слово о молитве. 56–58 (цит. изд., с. 82–83).

⁴ Sk 23.

⁵ Слово о молитве. 3 (цит. изд., с. 78).

⁶ М. с. 43, 1.

⁷ Слово о духовном делании. 63 (цит. изд., с. 107).

бесы пускают в ход все средства, чтобы отвлечь наш ум от «мысли о Боге». При этом одним из самых могущественных их союзников является наша память (*mnéme*), в которой умственные представления тварных вещей, которыми наш ум занят в силу природы своей, оставляют свои «отпечатки» подобно печати на мягком воске.

«Молясь, будь предельно бдительным в отношении к памяти своей, дабы не предложила она тебе свои [греховные воспоминания]. Наоборот, подвигай себя к ведению служения [своего]. Ибо ум во время молитвы может быть похищен памятью»¹.

Те «воры», которые здесь «грабят нас»², суть, разумеется, бесы, которые могут непосредственно воздействовать на нашу память³. И чаще всего они делают это с помощью помысла гнева.

«Когда ты молишься, то память вызывает в тебе либо мечтания о прошлых делах, либо

¹ Слово о молитве. 45 (цит. изд., с. 81).

² Ср.: Ер Jer 17.

³ Слово о молитве. 10, 47 (цит. изд., с. 78, 81–82).

новые заботы, либо представляет тебе лицо обидчика»¹.

Это «лицо обидчика» есть «образ (*eikón*) чувственного человека», который во время молитвы возникает в нашем духе вопреки нашей воле, и при его посредстве ум — тем самым вновь оживляя скрытую страсть — «тайком говорит или совершает нечто незаконным образом»², вместо того чтобы «собеседовать» с Богом. Это не только карикатура на «чистую молитву», но настоящее идолослужение, так как таким образом молящийся как бы обожествляет (*theopoión*) «лицо врага». «Ибо то, на что ум взирает непрестанно во время молитвы, может по праву считаться «богом»³. Тот, с кем случаются подобные вещи, «очень далек от чистой молитвы»⁴! Ему следует заблаговременно принять предупредительные меры.

«Потому будем, братия, избегать болезни злословия, никогда не будем никого поминать злом и извращать лица свои при воспоминании о ближнем. Ибо злые бесы следят за всем нашим поведением и ничто из того, что мы

¹ Слово о молитве. 46 (цит. изд., с. 81).

² Sk 13.

³ М. с. 37, 24 и дал.

⁴ М. с. 5, 17 и дал.; там же 16, 31 и дал.

делаем, не ускользает от их внимания: ни лежание, ни сидение, ни стояние, ни жесты, ни слова, ни взгляды: все они исследуют, все приводят в движение и *замышляют всякий день козни* (Пс 37, 13), дабы опорочить смиренный ум во время молитвы и погасить блаженный свет ее...»¹

Таким образом, к «чистой молитве», как и к бесстрастию, приближаются постепенно. Прежде всего следует освободиться от «всякой страстной мысли»², а также от *всех* «умственных представлений» тварных вещей³. И этого еще недостаточно! Следует освободиться и от «созерцания» (*theoria*) логосов этих вещей⁴, ибо они в силу своего многообразия «рассеивают» сам наш ум⁵. Итак, тот, кто хочет «собеседовать с Богом без всякого посредника», непосредственно *лицом к Лицу*, должен «приступать к Нематериальному нематериально»⁶!

¹ М. с. 37, 26–35.

² Слово о молитве. 54 (цит. изд., с. 82)

³ Слово о молитве. 56 (цит. изд., с. 82).

⁴ Там же. 57 (цит. изд., с. 83).

⁵ Ср.: там же. 58 (цит. изд., с. 83).

⁶ Там же. 67 (цит. изд., с. 84).

«Да направится молитва моя, как фимиам, пред лице Твое»:

«Поднимается как фимиам лишь молитва того, кто может сказать: *Ибо мы — Христово благоухание Богу в спасаемых и в погибающих* (2 Кор 2, 15). И только *одна* форма молитвы оставляет ум наш без всякого отпечатка: это беседа ума с Богом. Называю незапечатленным такой ум, в котором во время молитвы не представлено никаких вещественных образов (*medèn phantazómenon*). Ибо только те имена и слова оставляют отпечаток в нашем уме и придают ему [отпечатку] форму, которые обозначают какие-либо чувственные вещи. Но во время молитвы ум должен быть свободен от всего чувственного. Мысль Божия неизбежным образом оставляет ум свободным от всякого отпечатка, потому что [Бог] не является телом»¹.

И наша молитва — это тоже благовонное *каждение фимиамом*², которое мы совершаем «на духовном жертвеннике»³ «нашего ума»⁴. Но для того, чтобы это «*приношение*»⁵ было

¹ In Ps 140, 2 а.

² Слово о молитве. 1 (цит. изд., с. 81); ср.: там же. 76–77, 141 (цит. изд., с. 85, 91).

³ Там же. 147 (цит. изд., с. 92).

⁴ In Ps 25, 6 д; Sk 6 и др.

⁵ Ср.: Слово о духовном делании. 23 (цит. изд., с. 100).

благоугодно Богу, «алтарь», на котором приносится этот «дар», должен быть «чистым». И потому Евагрий называет тот ум блаженным, который «во время молитвы стяжал совершенную свободу от материальных образов [*amorphía*]»¹, «совершенное нечувствие»². Почему? Потому что только это состояние делает его глухим и немым (см.: Пс 37, 14 [слав. пер.]) в отношении всех бесовских наущений³, которые, как мы видели, в качестве точки опоры всегда прибегают к чему-то чувственному. И ничто в очах Божиих не оскверняет однажды обретенную «чистоту» больше, чем гнев.

«Молитва гневающегося —
[его] *кадило мерзость Ми есть*
(Ис 1, 13 [слав. пер.]),
и псалмопение взбешенного —
отталкивающее неблагозвучие»⁴.

Дар злобствующего —
жертва червива (см.: Лев 22, 22 [слав. пер.]),
и да не приближается он к священному
“алтарю”»⁵.

¹ Слово о молитве. 117 (цит. изд., с. 89).

² Там же. 120 (цит. изд., с. 90).

³ Там же. 11 (цит. изд., с. 78).

⁴ О. sp. 4, 18.

⁵ О. sp. 4, 19.

Тот, кто стремится к «чистой молитве», не только делом или помышлением должен избегать греха гнева, но и *очищать память свою*. И это касается не только всего чувственного в целом, но в особенности любого воспоминания о *перенесенной несправедливости*. Удастся ли это ему и в какой мере, можно будет судить по его сновидениям. Ибо сон со сновидениями — это зеркало нашей сознательной жизни.

«Следует рассмотреть, каким образом бесы запечатлевают и формируют образы в сонных видениях нашего ума. Кажется, такое случается с умом [и наяву], когда он видит посредством глаз или слышит посредством слуха или другим каким-либо чувством воспринимает то, что вовне, или же память оставляет свои отпечатки в уме не посредством тела, но приводя в движение то, что она восприняла через тело.

И мне кажется, что бесы оставляют отпечатки в уме, приводя в движение *память*, поскольку инструмент [души, то есть тело] во время сна остается бездеятельным.

И потому следует исследовать, *как* [бесы] приводят в движение память. Может быть, посредством страстей? Очевидно так, ибо чистые и бесстрастные ничего подобного не испытывают. Но бывает и простое [бесстрастное] движение памяти, исходящее от нас

самих или от святых сил, благодаря которому мы во сне встречаем святых, беседуем и разделяем трапезу с ними.

Следует принять во внимание, что те образы (*eidola*), которые душа получает через тело, память воспроизводит без участия тела. И это становится ясным из того, что часто мы их [эти образы] воспринимаем во сне, когда тело наше остается в покое...»¹

Во сне не только всплывают из нашей памяти все те вещи, которые мы когда-либо вобрали в себя, но нам открывается дверь, ведущая в мир иной. В этом случае, в зависимости от нашего внутреннего состояния, мы можем встретить или бесов, которые наводят на нас страх ужасными образами наших видений, и это происходит в основном с гневливыми², или же мы встречаем святых и обретаем «во сне видения Ангелов», сопровождаемые «великим покоем души и невыразимой радостью», а днем — «отсутствие страстных помыслов и чистую молитву»³. Все это, как мы видели, дается чистым и бесстрастным.

¹ М. с. 4, 1–18.

² М. с. 27, 20.

³ М. с. 28, 27 и дал.

«Терпеливый

видит видения, собрания святых Ангелов.

И не имеющий злобы

упражняется в духовных основах

И удостоивается ночами

разрешения тайн»¹.

Однако ошибочно полагать, будто бесовские сновидения или вообще ночные кошмары настигают исключительно гневливых. Ибо ночами бесы ведут сильнейшую брань, в особенности против «духовного учителя»². Его блаженное бесстрастие подвергается здесь тяжчайшему испытанию и демонстрирует его совершенную *невозмутимость* перед лицом этого восстания адских сил³. Истинный «умозритель» в полной мере обладает не только добродетелью «духовной любви», но также мужеством и терпением, которые делают его способным «не бояться врагов, ревностно и стойко противостоять опасностям»⁴. Подобные страхи совершенные переживают не только по ночам, но также и во время молитвы. В своем трактате «Слово о молитве» Евагрий рассказывает о многих случаях такого рода,

¹ О. sp. 4, 21.

² Слово о молитве. 139 (цит. изд., с. 91).

³ М. с. 29.

⁴ Слово о духовном делании. 89 (цит. изд., с. 110).

которые кому-то могут показаться совершенно невероятными¹. Мы ограничимся лишь одним отрывком. Он вызывает в памяти те кошмары гневливого, о которых мы уже немало говорили. Но насколько иначе реагирует на эти ужасы не названный здесь святой!

«Дошло до нас, что одному из святых, когда он молился, лукавый противоборствовал настолько, что стоило ему простереть руки, как лукавый преображался в льва и, встав прямо на задние лапы, поднимал передние, вонзая когти в бока подвижника и не отступая, в ожидании что тот отпустит руки. Но святой никогда не ослаблял рук не завершив обычной молитвы своей»².

¹ Слово о молитве. 106–112 (цит. изд., с. 88–89).

² Там же. 106 (цит. изд., с. 88).

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

БЕСЕДА С БОГОМ

Теперь нам ясно, что гнев и «чистая молитва» суть антиподы и взаимно исключают друг друга. Первый является как бы карикатурой на вторую. Ибо когда молится гневающийся — если вообще возможно называть такое состояние молитвой, — то он постоянно имеет перед своим духовным взором того, кто его обидел, или того, кого он сам вверг в печаль, делая его таким образом «богом» (или «божком»)¹, молящийся же истинно совершенно «теряет себя» в «общении с Богом», в беседе лишь с Ним². Только когда мы полностью поймем, что это означает, мы сможем измерить то, чего нас лишает гнев.

«Молитва есть беседа ума с Богом. Какого же состояния должен достичь ум, чтобы он был в силах неизменно простираться к своему

¹ М. с. 37, 24 и дал.

² Слово о молитве. 34 (цит. изд., с. 80–81).

Владыке и собеседовать с Ним без всякого посредника?»¹

В своем трактате «Слово о молитве»² Евагрий, беря за основу удачное определение молитвы Климента Александрийского³, развивает его. Мы коснемся здесь центрального ядра Евагриевого учения об «истинной молитве», которое, несомненно, основано на личном опыте. Подобно Клименту⁴, Евагрий, формулируя это определение, думал прежде всего о *Моисее*, что нам станет еще яснее из дальнейшего⁵. Того состояния (*katástasis*), в котором здесь нуждается ум, он достигает благодаря «четвернице добродетелей»⁶ (если они наличествуют в полной и равной мере, то очищают душу⁷), и в особенности благодаря *кротости*, первой из добродетелей Моисея (см.: Чис 12, 3), ибо «молитва — есть побег [от древа] кротости и незлобивости»⁸. Но кротость (или любовь) сама есть «порождение бесстрастия», которое,

¹ Там же. 3 (цит. изд., с. 78).

² То же определение появляется и в in Ps 140, 1 а и в Sk 28, следовательно, для Евагрия оно важно.

³ Strom VII. 39, 6.

⁴ Ср.: Strom VI, 104, 1.

⁵ См. ниже: Слово о молитве. 4 (цит. изд., с. 78).

⁶ Там же. 1 (цит. изд., с. 77).

⁷ Там же. 2 (цит. изд., с. 77).

⁸ Слово о молитве. 14 (цит. изд., с. 79).

в свою очередь, есть «цвет духовного делания», создаваемого «соблюдением заповедей»¹. Настоящая глава вводит нас в глубину молитвенной тайны.

«Если Моисею, пытавшемуся приблизиться к купине [неопалимой], пылающей на земле, было запрещено это до тех пор, пока он не снимет обувь с ног (см.: Исх 3, 2–5), то разве тебе, желающему созерцать Того, Кто превыше всякого чувства и мысли, и стать собеседником Его, не должно снять с себя всякую страстную мысль?»²

«Молитва» соединяет в себе и то и другое: «созерцать» Бога и «беседовать» с Ним, быть Его «собеседником» (*synómilos*). Ветхозаветным *прообразом* такого соединения, указующим на грядущую реальность, является Моисей. Ибо ему было дано увидеть Бога, хотя и только *сзади* (Исх 33, 18–23). Однако он мог говорить с Ним *лицем к Лицу, якоже аще бы кто возглагоал к своему другу* (Исх 33, 11 [слав. пер.]). «Созерцать» — значит установить непосредственную, бóльшую близость, чем «говорить».

Полностью реальность того, чьим прообразом послужил Моисей, раскрылась только

¹ Слово о духовном делании. 81 (цит. изд., с. 108–109).

² Слово о молитве. 4 (цит. изд., с. 78).

в Новом Завете. Ибо Моисей еще не знал, *чем* или, скорее, *кем* является этот «лик Божий», как понимать «созерцание» и как можно «говорить» с Богом «без всякого посредника». Только Сын, ставший Человеком, будучи совершенным «образом Бога невидимого»¹ и единственным истинным Экзегетом Отца (Ин 1, 18), открыл нам доступ к Отцу (см.: Ин 14, 6). Ибо кто как не Сын мог обращаться к Отцу «без всякого посредника»? *Человек* способен к этому только тогда, когда он принимает веру в Единородного Сына (см.: Ин 1, 12 и др.) и посредством святого *Крещения*, благодаря своему включению в мистическое Тело Этого Сына, становится приемным сыном Отца. Это усыновление является делом Духа Святого, того «Другого Утешителя», Которого Сын умолил послать нам от Отца. Поэтому именно Он предоставляет молящемуся право *возвысить сыновний голос* и, как Он, взывать: Авва, Отче! (Рим 8, 15), как мы делаем это в молитве, которой научил нас Единородный Сын.

«Если желаешь молиться, то тебе нужен Бог, дарующий молитву молящемуся (1 Цар 2, 9). Поэтому призывай Его, говоря: *Да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое* (Мф 6, 9), то есть Святой Дух и Единородный Сын

¹ 2 Кор 4, 4; Кол 1, 15. Ср.: in Ps 16, 2 а; 79, 8 д.

Твой. Ибо так научил [нас Господь], говоря (см.: Ин 4, 23): Отцу должно “поклоняться в духе и истине”»¹.

Бога не видел никто никогда (Ин 1, 18), и все же, благодаря Воплощению Сына, христианину, молящемуся «истинной молитвой», дано узреть «лик Отца Небесного», взирать на лице Которого могут только Ангелы².

«Монах становится равным Ангелам (см.: Лк 20, 36), когда желает видеть лице Отца Небесного»³.

«Видеть лице Отца Небесного» означает взирать на *Сына* и в Нем — на Отца⁴. Ибо сказано: *Видевший Меня, видел Отца* (Ин 14, 9). Это «вѣдение» — отнюдь не чувственное явление визионерского характера. Ибо «видеть» означает «познавать»⁵ («ведать» слав.), поскольку эти понятия являются синонимами⁶. Тот, кто стремится увидеть лик Отца, прилагает все

¹ Слово о молитве. 59 (цит. изд., с. 83).

² Мф 18, 10; ср.: in Ps 29, 8 ζ.

³ Слово о молитве. 113 (цит. изд., с. 89).

⁴ In Ps 16, 2 α.

⁵ In Ps 23, 6 γ.

⁶ In Ps 68, 29 ιζ.

усилия, чтобы увидеть Сына¹, и ничему бесы не пытаются помешать с бóльшим рвением, чем этому «поиску» Сына!²

Только тот, кто *видит* стоящего перед ним, полностью приближается к нему³. Из этой близости, из «пребывания рядом» (*synousia*)⁴ рождается то «собеседование с Богом», Отцом, ветхозаветным прообразом которого был Моисей и полноту которого раскрыл нам только Сын.

«Любящий Бога (см.: Втор 6, 5) всегда беседует с Ним, как с Отцом, отвращаясь от всякой страстной мысли»⁵.

Эта «непосредственное собеседование» с Отцом возможно только в Его Духе Святом и в Его Единородном Сыне⁶. Тот же, кто, по милости Божией, научился *молиться, как*

¹ Слово о молитве. 52 (цит. изд., с. 82).

² Слово о молитве. 51 (цит. изд., с. 82).

³ Ер. Mel. 3 и дал.

⁴ Слово о молитве. 34 (цит. изд., с. 80–81).

⁵ Слово о молитве. 55 (цит. изд., с. 82).

⁶ Там же. 59 (цит. изд., с. 83).

*должно*¹, поистине стал «богословом»², ибо он «чтит благоговейно Творца, не [исходя] от тварей, но [исходя] от Него Самого воспевает Его»³. Сын и Дух — единственные истинные и вечные «посредники» между Отцом и Его творениями⁴, ибо сами Они не являются тварями, но каждый из них есть «Бог истинный от Бога истинного», как сказано в Символе веры 381 года.

И именно к этому человек призван на земле! Но ничто так не отвращает его от своего истинного призвания, как гнев. Кто дает овладеть собой бесу гнева, не только сам становится «бесом», но при этом еще воистину *утрачивает рассудок*.

«Никто не может избежать упрека, когда при любви к истинной молитве человек впадает в гнев или памятозлобие. Ибо такой человек уподобляется тому, кто желает быть зорким и повреждает собственные очи»⁵.

В другом отрывке об этом «повреждении» зрения говорится еще резче:

¹ Рим 8, 26; ср.: Слово о молитве. 20. 24. 49. 51.

² Слово о молитве. 61 (цит. изд., с. 83).

³ Там же. 60 (цит. изд., с. 83).

⁴ Ер. Mel. 31.

⁵ Слово о молитве. 65 (цит. изд., с. 83–84).

«...Легко подвигающийся на гнев подобен тому [человеку], который раскаленным железом выжигает очи себе»¹.

Это больше, чем просто метафора. Ибо душа, как и тело, обладает двумя «очами». Левым оком взирает она на создания Божии, а правым — «во время молитвы созерцает блаженный свет Пресвятой Троицы»². Если же оба этих *ока* ослеплены, гаснет и *свет очей* (Пс 37, 11), то есть свет самого ума³, так же как и «блаженный свет Пресвятой Троицы», Который душа созерцала. Но это уже смерть молитвы, ибо:

«Молитва — это определенное состояние ума, которое осуществляется только благодаря свету Пресвятой Троицы»⁴.

«Свет» у Евагрия — это прежде всего библейский символ *ведения*. «Просветите себе свет ведения», — говорится уже у Осии (10, 12). Но когда Евагрий говорит о «явлении того света, который во время молитвы позволяет познать

¹ Умозритель. 5 (цит. изд., с. 113); ср. М. с. 32, 15 и дал.

² М. с. 42, 6 и дал.

³ Inst. Mon. Suppl. 10.

⁴ Sk 27.

«место Божие»»¹, когда он описывает «свето-
зарный ум» как «местопребывание» Бо-
жие², мы ясно понимаем, что он говорит о не-
посредственном, *личном опыте Бога*, «как бы
в зеркале»³ отразившем его собственное я, со-
творенное «по образу Божию». Об этом в вы-
сочайшем смысле мистическом опыте, кото-
рым он несомненно обладал, Евагрий всегда
говорит только в библейско-символических
терминах.

«Такое состояние ума — это духовная вы-
сота, оно подобно цветению неба и во время мо-
литвы становится причастно свету Пресвятой
Троицы»⁴.

В основе этого и других подобных текстов,
символическое значение которых мы не мо-
жем здесь подробно анализировать, лежит не-
выразимый опыт Бога на Синае, о котором
говорится в книге Исхода (см.: 24, 9–10). Старей-
шины Израиля видели там вместе с Моисеем
«место, идеже стояше Бог Израилев: и под но-
гами Его яко дело камене сапфира, и яко виде-
ние тверди небесная чистотою». Таков опыт,

¹ М. с. 40, 7 и дал.

² Sk 25.

³ Inst. Mon. Suppl. 13.

⁴ Sk 4.

который очищает ум от всех страстей, так что он «видит *себя самого* подобным сапфиру или небесному цветущему», когда Бог «позволяет ему дышать конгениальным Ему светом»¹.

«Когда ум, «совлекшись ветхого человека», облечется в нового² от благодати, тогда и свое собственное состояние узрит он во время молитвы подобным сапфиру или небесному цветущему, каковое [состояние] Писание именует «местом Божиим», какое видели старейшины на горе Синай»³.

Это «небесное состояние» ума разрушается помыслами, которые рождаются из гнева: подозрением, ненавистью и памятозлобием, которые более других «ослепляют» ум⁴. Они-то и гасят этот «блаженный свет ума»⁵.

«В уме чистом запечатлевается небо, исполненное света, и обширное пространство, в котором в той или иной мере⁶ созерцаются

¹ Sk 2.

² См. Еф 4, 24; Кол 3, 9 и дал. Здесь речь идет о крещении!

³ М. с. 39.

⁴ М. с. 32, 3 и дал.

⁵ М. с. 37, 35.

⁶ В KG V, 39 используется выражение «*aykannā*, которое A. Guillaumont переводит словом «comment» (*фр.*). В Ер 39, 5, где мы находим слегка измененный вариант того же текста, вместо этого выражения

логосы тварных вещей и святые Ангелы приближаются к тому, кто этого достоин. Однако подобное видение, запечатленное в нем [уме], затемняется злобой, а воспламенившийся гнев полностью разрушает его»¹.

Гнев уничтожает не только ведение «логосов тварных вещей», но и «блаженный свет Пресвятой Троицы» и ведение его. Воистину: кто по собственной вине лишает себя этого несказанного опыта Бога и Его творения, тот действительно утратил разум.

встречается k'ma hu, что W. Frankenberg совершенно правильно переводит как rosôs. Подобные изменения мы встречаем и в других местах у Евагрия, например в «Слове о духовном делании». 53 и 55.

¹ KG V 39.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

ДОБРОДЕТЕЛЬ АНГЕЛОВ

Образ Божий у Евагрия оставался бы односторонним, если бы был обрисован только со стороны темного фона тех пороков, которые его извращают, без обращения к светлым, «ангельским» граням. Поистине, едва ли у кого-нибудь нашлось бы достаточно мужества и выдержки, чтобы вести брань с гневом, если бы перед его глазами не было притягательного образа подлинного человеческого бытия — идеала, возможно, не всегда достижимого, но который все же расширяет тесный горизонт нашего земного существования. Кое о чем мы уже говорили в предыдущих главах, теперь же попытаемся сделать обобщения и подвести итоги.

«Долготерпение: доспехи разума,
суд над гневом,
лечебница для сердца,
предостережение наглцам,
успокоение озабоченных,
тихая гавань,
облегчение для скорбящих,

благо для всех.
Злословящих благословляет,
жестокому обращению радуется.
Утешение угнетенных,
зерцало ожидаемых благ,
награда измученным»¹.

Пороки, о чем следует неустанно напоминать, суть не что иное, как извращенная деятельность трех частей души. Для того чтобы эффективно бороться с каким-либо пороком, необходимо навыкнуть в противоположной ему *добродетели*. В случае гнева это — *долготерпение*, описанное Евагрием как проявление кроткой любви. Мы уже видели, что такая кротость не содержит в себе ничего от слабости. Среди всех добродетелей именно кротость открывает человеку доступ к Богу и Его тайнам.

«Укажи мне, Господи, пути Твои и научи меня стезям Твоим»:

«Кто хочет знать пути Господни, да станет кротким. Ибо сказано, что Он *научает кротких путям Своим* (Пс 24, 9). Кроткие суть те, кто сумели в своей душе усмирить беспокойную борьбу с гневом и похотью, как и борьбу со страстями, ими вызванными»².

¹ Vit (PG 79, 1144 A-B).

² In Ps 24, 4 γ.

Что кротость — это в лучшем смысле слова *аристократическая добродетель*, было уже достаточно показано; согласно свидетельству Писания, она была неотъемлема от царственного облика Моисея (см.: Чис 12, 13), Давида (см.: Пс 131, 1) и Христа (см.: Мф 11, 29). В этой связи, чтобы явить образ истинного «умозрителя», который, благодаря своей кротости, стал причастен ведению Бога и Его творения, Евагрий прежде всего обращается к Моисею. Давид же — это прообраз «равного Ангелам». Естественно, что в обоих случаях Евагрий исходит из своего понимания Писания, «умопостигаемого и духовного»¹. О Моисее мы уже немало говорили. Теперь мы хотели бы обратиться к Давиду, «равному Ангелам».

«Когда приду и явлюсь пред лице Божие»?
«Если *Ангелы... на небесах всегда видят лице Отца* (Мф 18, 10) и этот [молитвенник] желает видеть лице Божие, то и Давид желает стать Ангелом»².

¹ In Prov 23, 1. 3 (G 251).

² In Ps 41, 3 α

Может быть, желая этого, Давид стремится к чему-то невозможному? Отнюдь нет, что Евагрий вновь выводит из Писания.

«Яви нам свет лица Твоего, Господи!»:

*«Ангелы... всегда видят лице Божие, люди же видят только свет Его Лица. Лице Господа — это духовное созерцание всего того, что возникло на земле, свет же Лица — это лишь частичное ведение тех же вещей, если [верно то, что] согласно [слову (см.: 2 Цар 14, 17, 20)] мудрой женщины Фекоитянки, Давид был как Ангел Божий, которому были ведомы все земные вещи»*¹.

Разумеется, что таким «Ангелом Божиим» Давид стал благодаря своей великой кротости², «ибо она есть добродетель Ангелов»³!

«Рассудительность и кротость
суть Херувимы души»⁴.

Так было уже в Ветхом Завете, когда некоторые люди, могли достичь «почти

¹ In Ps 4, 7 ζ.

² Ср.: Пс 131, 1.

³ Vita K.

⁴ Sent 42.

ангельского состояния»¹ благодаря великой «чистоте сердца»² и силой «истинной молитвы» становились «равными Ангелам» (*isángheloi*)³. И потому для них открывалась возможность вкушать столь желанный⁴ «хлеб ангельский», то есть становиться соучастниками ведения Бога, доступного Ангелам.

«Хлеб ангельский вкушал человек»:

«Искупитель сказал: *Я хлеб живой, сшедший с небес* (Ин 6, 57). Этот хлеб сначала вкушали Ангелы, а теперь [его вкушают] люди. «Вкушать» означает здесь «ведать». Ибо ум «вкушает» то, что познает, и не «вкушает» того, что не познает»⁵.

После всего, что мы слышали до сих пор, становится ясным, что это «почти ангельское состояние» возникает из «*подражания* ангельскому образу [жизни]»⁶. Поэтому человек сам по себе — «как ребенок, пребывающий между справедливостью и несправедливостью», он ни Ангел, ни бес «вплоть до завершения

¹ In Ps 118, 171 об.

² In Ps 141, 8 є.

³ Слово о молитве. 113 (цит. изд., с. 89).

⁴ In Ps 23, 6 γ.

⁵ In Ps 77, 25 ι.

⁶ Слово о молитве. 40 (цит. изд., с. 81).

эона»¹, то есть он свободно может выбирать, разделять ли ему *жизнь* Ангелов или бесов². Если он пьет запретное «вино драконов», гнев со всеми его последствиями, то уже сейчас становится «бесом» или «змием»³. Если же он стяжает ангельскую добродетель кроткой любви, то становится «равным Ангелам». Теперь рассмотрим внимательней, в чем же заключается это «уподобление Ангелам» и кто может быть причастен ему.

В Ветхом Завете «*некоторые* люди ведали логосы земных вещей»⁴, например Моисей и Давид. В Новом же Завете такое ведение в принципе открыто *всем крещеным*, то есть тем, «кто уверовал во Христа»⁵ и получил «духовную печать»⁶, то «помазание» Духа Святого, которое открывает тайны Божии⁷. Они суть те «сыны Воскресения», о которых Христос говорил, что они *умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам* (Лк 20, 36).

¹ In Prov 1, 32 (G. 16), ср.: KG IV, 13.

² KG III, 76.

³ Ер 56, 4. 5.

⁴ KG I, 23.

KG V, 6, ср.: Гал 2, 16 и Евр 12, 22.

⁶ Зерцало иноков и инокинь. I. К монахам, живущим в киновиях и общинах (цит. изд., с. 136).

⁷ In Ps 118, 131 vθ.

Это «уподобление Ангелам», о коем, разумеется, знал и Евагрий, есть *эсхатологическое благо*. И как о всех спасительных эсхатологических благах, так и об этом можно *по благодати* узнать уже на этой земле как о залоге будущей славы (см.: 2 Кор 1, 22 и дал.). И это, как мы уже видели, осуществляется в «истинной молитве»¹, в том «поклонении Отцу в духе и истине»², которое, по словам Христа, уже *теперь*, после Его явления, заменяет ветхозаветный культ и всякое иное поклонение Богу (см.: Ин 4, 23). Ибо Ангел не только особым образом связан с «видением лица Божия на небесах», но также и с молитвой «в духе и истине».

«Когда в «Апокалипсисе» говорится об Ангеле, который приносит фимиам, чтобы дать его [в помощь] молитвам святых (см.: Откр 8, 3), то я думаю, что здесь подразумевается благодать, приводимая в действие Ангелом. [Эта благодать] созидает ведение истинной молитвы, так что ум наконец твердо пребывает вне всякого смятения, уныния и нерадения»³.

¹ Слово о молитве. 113 (цит. изд., с. 89).

² Там же. 59 (цит. изд., с. 83).

³ Слово о молитве. 76 (цит. изд., с. 85).

«Эта благодать» отсылает нас назад, к предыдущей главке «Слова о молитве», где говорится, что «Ангел Божий, представ [перед нами], одним только словом отгоняет от нас всякое вражеское действие и позволяет свету ума действовать неуклонно» (75). Другими словами, «свет» его *способности ведения* не будет встречать никаких препятствий, но сможет свободно распространяться. И мы осознаем, что это ведение устремлено на «истинную молитву», на поклонение «Отцу в духе и истине», что значит в «Духе Его Святом и Единородном Сыне»¹.

Ангел Божий способен передать нам это возвышенное ведение, ибо он поистине не только «ведает все земные вещи»² и предсказывает будущее, как у Даниила³, но и «всегда видит лице Отца Небесного». И в своем стремлении созерцать этот Лик посредством «истинной молитвы» человек сам становится «равным Ангелам»⁴. Следующая главка приводит эту мысль к своему завершению и указывает на условия, способствующие такому возвышению человека.

¹ Там же. 59 (цит. изд., с. 83).

² In Ps 4, 7 ζ.

³ Слово о молитве. 80 (цит. изд., с. 86).

⁴ Там же. 113 (цит. изд., с. 89).

«Чаши, полные фимиама, которые, как говорится, суть молитвы святых и которые принесли двадцать четыре старца (см.: Откр 5, 8), [нужно понимать так]: «чаша» есть привязанность к Богу или совершенная и духовная любовь, в которой и осуществляется молитва в духе и истине»¹.

Те святые, которые соучаствуют в этой «дружбе с Богом», которая в то же время есть и дружба со святыми Силами, то есть Ангелами², суть прежде всего те, о которых нам рассказывает Писание, называя их «друзьями Божиими». Таковы в Ветхом Завете Аврам³ и Моисей (см.: Исх 33, 11), а в Новом Завете — Иоанн Креститель (см.: Ин 3, 29) и апостолы⁴. Кроме того, к ним относятся все, кто удостоился получить «благодать ведения истинной молитвы». Среди них для Евагрия на первом месте — те, кого он называет духовными отцами, коих следует «почитать как Ангелов»⁵. На их примере можно понять, что именно Евагрий разумеет под *ангельскими людьми*. Ибо они

¹ Слово о молитве. 77 (цит. изд., с. 85).

² In Prov 10, 18 (G. 120).

³ Иак 2, 23; ср.: in Prov 19, 4 (G. 189).

⁴ Ин 15, 15; ср. in Prov 6, 1 (G. 69).

⁵ Слово о духовном делании. 100 (цит. изд., с. 112).

стали причастны тому ведению, которое доступно Ангелам¹, и в отношении своих духовных чад они выполняют ту же роль, которая возложена на Ангелов в отношении всех людей.

«Знай же, что Бог во Христе надзирает за всеми и что Он провидит все благодаря святым Ангелам, которые в преизбытке владеют ведением «земных вещей»...»²

Бог многообразными способами осуществляет дело Своего провидения в мире «руками» Ангелов³. Мы же не имеем непосредственного доступа к «мирам» Ангелов и бесов⁴. Мы не можем видеть ни Ангелов, ни бесов⁵ такими, каковы они есть на самом деле, а Ангелов мы не должны даже желать видеть⁶, ибо слишком часто эти «видения» — всего лишь бесовский обман⁷. Тот, кто ему поддается, рискует утратить разум. Бесы же, чтобы сделаться видимыми, часто и охотно

¹ Ср. KG V, 7.

² In Eccl 5, 7–11 (G. 38).

³ In Ps 16, 13 ζ.

⁴ М. с. 19, 27 и дал.; KG III, 78.

⁵ KG VI, 69.

⁶ Слово о молитве. 115 (цит. изд., с. 89).

⁷ Слово о молитве. 95 (цит. изд., с. 87).

облекаются в *чужие тела*¹ и, чтобы обмануть нас, принимают иногда даже вид «Ангела света»².

Невидимым образом все человечество вверено водительству святых Ангелов³. Кроме того, у каждого человека есть свой личный *Ангел Хранитель*, который «от юности приставлен к нему»⁴. Эти Ангелы суть «наши проводники, коим мы были вверены с самого начала»⁵.

Задача Ангелов, которые, разумеется, хорошо видят нас⁶ и могут приближаться к нашему миру⁷ так же, как и бесы, — защищать нас от нападений этих бесов⁸. Не в последнюю очередь они делают это в процессе молитвы, во время которой они всегда стоят рядом с нами⁹, «одним только словом отгоняя от нас всякое вражеское действие [бесов]»¹⁰. Поэтому не подобает нам быть нерадивыми, если

¹ KG I, 22.

² 2 Кор 11, 14; ср.: Ер 29, 4; Еул 34; in Prov 20, 27 (G. 221).

³ In Prov 29, 26 (G. 370); in Eccl 5, 5–11 (G. 38).

⁴ In Prov 19, 4 (G. 189).

⁵ In Prov 29, 26 (G. 370).

⁶ KG VI, 69.

⁷ KG III, 78.

⁸ Ant Prol 1.

⁹ Слово о молитве. 81 (цит. изд., с. 86).

¹⁰ Слово о молитве. 75 (цит. изд., с. 85); ср.: Там же. 30.

мы не желаем сердить Ангелов, которые борются за нас!¹

Кроме того, они внушают нам свои ангельские помыслы, которым «невозможно противостоять»² и которые дают нам силу — вместе с собственной нашей волей и добродетелями, как семена внедренными в тварную нашу природу, — противостоять бесовским помыслам и творить добро³. В выборе воспитательных средств порой они не слишком разборчивы, прибегая иной раз и к ночным кошмарам, и к жестким ударам, дабы направить нас на правый путь⁴. Цель этих многообразных попечений всегда состоит в том, чтобы приобщить нас к доступному им *ангельскому ведению*.

«Через логосы наставлений святые Ангелы очищают нас от зла и делают нас бесстрастными, через логосы природы и Божественные логосы — освобождают нас от невежества и делают мудрецами и гностикami»⁵.

¹ Слово о молитве. 81 (цит. изд., с. 86).

² Слово о духовном делании. 80 (2-е изд., с. 108).

³ М. с. 31; ср.: Ер 18; Sk 46.

⁴ KG VI, 86.

⁵ KG VI, 35.

Итак, Ангелы, научая доступному им «умопостигаемому и духовному ведению»¹, приобщают нас тем самым к совокупному ведению, необходимому для нашего спасения и состоящему из *praktiké* [духовного делания], *physiké* [созерцания] и *theologiké* [богословия]². «Практическое ведение»³, относящееся к духовному деланию (*praktiké*), затрагивает в основном «логосы» аскетической брани с бесами⁴, которая позволяет монаху предаваться *praktiké* [духовному деланию] ведущим образом⁵. Следующий текст дает нам представление о том, что Евагрий понимает под познанием природы.

«После долгих наблюдений мы смогли понять, что различие между помыслами ангельскими, человеческими и внушенными бесами состоит в следующем. Во-первых, ангельские [помыслы] обращены на природу вещей и исследуют их духовные логосы. Например, для чего сотворено золото и почему оно в виде песка рассеяно в глубинах земли, где его находят с большими трудами и усилиями, и почему,

¹ KG VI, 2; in Ps 67, 35 κβ.

² KG VI, 35.

³ In Ps 118, 159 ο β.

⁴ Слово о духовном делании. 83 (цит. изд., с. 109).

⁵ Слово о духовном делании. 50 (цит. изд., с. 104).

будучи однажды найдено, оно промывается водой, а затем предается огню, чтобы после этого быть вверенным рукам ремесленников, которые изготавливают из золота светильник для скинии, *блюда, кадилъницы, чаши и кружки* (Исх 25, 29), из которых, по благодати нашего Спасителя, пьет уже не вавилонский царь (ср.: Дан 5, 2 и дал.), но Клеопа, у которого сердце возгорается от этих тайн (ср.: Лк 24, 18, 32).

Бесовский же помысел не знает и не разумеет этих вещей. Он бесстыдно внушает нам одно лишь желание обладать чувственным золотом и предсказывает имеющие быть от того наслаждение и славу.

А человеческий помысел и к приобретению не стремится и знать не желает, символом чего является золото⁶, но ограничивается тем, что вводит в мысль простой образ золота, свободный от страсти любостяжания.

То же самое мы сможем сказать и о других вещах, если сокровенно станем упражнять свой ум по сему образцу»⁷.

Точно так же святые Ангелы «освещают» для созерцающего не только вещи, сотворенные Богом, но — как когда-то для

⁶ Золото в Иов 28 — символ Мудрости!

⁷ М. с. 8 [стар. пер. см.: Добротолюбие. Т. I. Paris: YMCA-PRESS, 1988. С. 628].

Даниила — и «логосы будущих вещей»¹. Они делают это до тех пор, пока мы не достигнем совершенства в Боге, ибо тогда уже не будет «ни обучаемого, ни обучающего»².

«Божественные логосы» (или логосы, касающиеся Божества)³ относятся к боговедению или к *teologhiké* в узком смысле. В мере, необходимой для нашего спасения, оно заключено в «святых догматах»⁴ «Кафолической и Апостольской Церкви»⁵ и исповедуется в «вере крещения»⁶. И поскольку [боговедение] прежде всего есть объект *веры*⁷ и *поклонения*⁸, а не чисто рационального «исследования», то Евагрий советует лишь изредка обращаться к этим темам.⁹ Наш понятийный аппарат, заимствованный из материального мира, не приспособлен к ведению Божественных

¹ Слово о молитве. 80 (цит. изд., с.86). [У Сидорова: тварных вещей»].

² In Ps 144, 13 ε.

³ Ср.: KG I, 10.

⁴ Зерцало иноков и инокинь. I. К монахам, живущим в киновиях и общинах. 124 (цит. изд., с. 136).

⁵ In Prov 24, 6 (G. 266).

⁶ Зерцало иноков и инокинь. I. К монахам, живущим в киновиях и общинах. 124 (цит. изд., с. 136).

⁷ Inst. Mon. (PG 79, 1237 D).

⁸ Умозритель. 41 (цит. изд., с. 117)

⁹ In Prov 25, 17 (G. 310).

вещей¹. Тот, кто постоянно не помнит об этом, с легкостью применяет к Богу категории, выработанные для ведения тварного мира, и таким образом впадает в заблуждение². Для Евагрия *истинное* ведение единого Бога в Его трех едипосущных Испостасях Отца, Сына и Святого Духа имеет «ангельскую» природу. Оно раскрывается в «истинной молитве» в «духе и истине», которая одна только и делает человека богословом в собственном смысле слова³!

Ангелы суть «служители сострадания и любви»⁴, что становится ясным из *бескорыстности их действий*, когда они, скажем, «побуждают нас к молитве» и «столь подвизаются ради нас»⁵. Поэтому быть «равным Ангелам» значит прежде всего подражать их добродетелям. По сути Евагрий описывает деятельность «учеников Ангелов»⁶, тех упомянутых нами «мудрецов» и «гностиков», то есть прежде всего «духовных отцов», которые называются так,

¹ Ср.: in Eccl 5, 1–2 (G. 35).

² Ср.: Умозритель. 41 (цит. изд., с. 117).

³ Слово о молитве. 61 (цит. изд., с. 83).

⁴ Слово о духовном делании. 76 (цит. изд., с. 108).

⁵ Слово о молитве. 81 (цит. изд., с. 86).

⁶ КГ III, 65.

потому что «обладают даром Духа и многим указуют путь к добродетели и вѣдению Бога»¹ тем же самым образом, как это делают Ангелы.

«Тот же, кто удостоился духовного вѣдения, сможет помочь святым Ангелам привести разумные души от зла к добродетели, от незнания к вѣдению»² и уже во время этой жизни, и тем более в «будущем веке», когда он сам станет Ангелом в подлинном смысле³. О маломощных «стариках», которые по своему возрасту должны были бы достичь вѣдения, но в действительности все еще одержимы страстями, говорится⁴:

«В будущем веке (см.: Мф 12, 32) гневливый не будет причислен к Ангелам и ему не будет дана никакая “власть”⁵. Ибо из-за своей страсти⁶ он не видит и легко раздражается против тех, кого он направляет; он низвергается [с высоты] созерцания и подвергает опасности

¹ Ер 52, 7.

² KG VI, 90; ср.: V, 46. 65.

³ KG VI, 24.

⁴ Ср.: Умозритель. 31; in Ps 118, 100 μ δ; Зерцало иноков и инокинь. I. 2 и 112 (цит. изд., с.129 и 136).

⁵ Имеется в виду власть над «пятью или десятью городами», Лк 19, 17–19, в KG VI, 24 — символ ведения.

⁶ Ср.: KG V, 27.

тех [кто доверен ему]. И то и другое чуждо Ангелам»¹.

Истинный духовный отец ведет себя совершенно иным образом, он как Ангел «намащивает нас маслом для [духовных] борений и исцеляет от укусов диких зверей [то есть бесов]»². Он «всегда имеет жительство на небесах... и не только на словах, но ангельским деланием и Божественным ведением»³.

«Праведно [молиться] — значит молиться не только о собственном очищении, но и о всяком единоплеменнике своем, дабы подражать ангельскому образу [жизни]»⁴.

В своем попечении, простирающемся и до «отпавшей [от истины души]»⁵, духовный отец, так же как и Ангелы, иной раз прибегает к суровым мерам, которые на «чистых» действуют как озаряющий «свет», а на «нечистых» — как едкая, очищающая соль⁶. При этом, будучи строг к любителям

¹ KG IV, 38 gr.

Слово о духовном делании. 100 (цит. изд., с. 112).

³ Слово о молитве. 142 (цит. изд., с. 91).

⁴ Там же. 40 (цит. изд., с. 81).

⁵ Умозритель. 50 (цит. изд., стр. 119).

⁶ Умозритель. 3 (цит. изд., с. 113).

словопрений¹, умозритель не должен быть угрюмым и неприступным², но готовым всегда поддержать малодушных³ и хотеть, как Сам Бог⁴, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Его первейшая добродетель — это ангельская негневливость⁵. Поэтому он скорее готов претерпеть несправедливость, чем бороться за достижение справедливости⁶. В своей «снисходительности» он должен соблюдать меру⁷ исходя из степени духовной зрелости своих слушателей⁸. Ведя жизнь строгого аскета⁹, свободный от попечений о своих нуждах¹⁰ и совершенно бескорыстный¹¹, он всегда щедр в милостыне¹².

Основная задача этого ангельского человека заключается в *обучении*, и оно всегда должно основываться на правильно понимаемом

¹ Там же. 26 (цит. изд., с. 116).

² Там же. 22 (цит. изд., с. 115).

³ Там же. 28 (цит. изд., с. 116).

⁴ 1 Тим 2, 4.

⁵ Умозритель. 5, 10, 32 (цит. изд., с. 113, 114, 117).

⁶ Умозритель. 8 (цит. изд., с. 113).

⁷ Там же. 6 (цит. изд., с. 113).

⁸ Там же. 13, 14, 23, 25, 35, 36.

⁹ Там же. 37 (цит. изд., с. 117).

¹⁰ Там же. 38 (цит. изд., с. 117).

¹¹ Там же. 24 (цит. изд., с. 115).

¹² Там же. 7 (цит. изд., с. 113).

Священном Писании¹, которое является главным источником откровения для нашего познания². При этом он всегда помнит, что его познание уступает познанию ангельскому³. В конце концов, несмотря ни на что, он остается человеком, обремененным, как и все люди, своими слабостями, и, исцеляя других, незаметно врачует и себя самого⁴.

Как бы высоко ни оценивал Евагрий идеал «ангелоподобия», не следует забывать, что речь идет только об образе. Человек не был сотворен Ангелом, как не предназначен он и к тому, чтобы по завершении творения стать «только» Ангелом. Совершенный «образ Божий», в соответствии с которым человек не только был сотворен, но в святом крещении и «обновлен», — это *Иисус Христос*, Сын Божий, ставший Человеком. И потому конечная цель нашего «восхождения» к Богу — это не только «уподобление Святым Силам» (*homotous taís hagíais dynámesin*), а значит Ангелам, но уподобление (*paremphéreîn*) Христу!

¹ Там же. 18–21, 34 (цит. изд., с. 114–115. 117).

² KG VI, 1; ср.: KG II, 64. 69.

³ Умозритель. 16, 40 (цит. изд., с. 114, 117).

⁴ Там же. 33 (цит. изд., с. 117).

«... Таким образом должна полностью исполниться молитва нашего Господа... Ибо именно Иисус молился: *Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино*¹. Именно такими будем и мы: с этого момента мы не будем ни возрастать, ни умаляться в познании, но всегда будем жить целиком в Господе»².

Это «уподобление» начинается с Крещения, *ибо все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* (Гал 3, 27) как в премудрость, праведность и освящение³, а также в «кротость» — свойство, в наибольшей степени присущее Ему⁴. И потому здесь, на земле, мы прежде всего должны «подражать» Христу⁵, должны стать учениками *Его* кротости!⁶

Поэтому даже «хлеба ангельского», то есть совершенного ведения всего, что на земле⁷, иными словами, — устройства творения

¹ Ин 17, 21. Ср.: Bunge G. *Mysterium Unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989). С. 449–469 (Бунге Г. Тайна единства. Идея единства Творца и творения в мистике Евагрия).

² In Ps 88, 46 ι η.

1 Кор 1, 30; ср.: in Ps 21, 19 η.

⁴ М.с. 11, 29 и дал.

⁵ М. с. 13, 12 и дал.

⁶ Ср.: Ер 36, 3; 56, 9.

⁷ 2 Цар. 14, 20; ср.: Умозритель. 16; KG I, 23; in Eccl 5, 7–11 (G. 38, 6);

и Священной истории¹, в конечном счете бывает недостаточно. *Совершенное* ведение первоосновы [первого Логоса] всех вещей ведомо одному только Христу², ибо Ему не только доступно ограниченное «созерцание сотворенного, но Он знает Того, Кто сотворил все»³. И потому надлежит нам «вкушать» *Его* хлеб, *Его* «Плоть и Кровь», дабы стать «соучастниками Логоса и Премудрости» Божией⁴, чему бесы всеми силами стараются помешать⁵. Только Логос и Дух когда-нибудь откроют нам доступ к совершенному *ведению Отца*⁶.

Этот опыт эсхатологического восхождения⁷ посредством благодати человек, «равный Ангелам», приобретает уже здесь, на земле, когда после очищения от страстей он склоняет главу на «грудь» Христову⁸, как когда-то это делал евангелист Иоанн Богослов (см.: Ин 13, 25). Это происходит «во время молитвы», то есть тогда, когда он получает от Отца

in Ps 4, 7 г; 29, 8 ж.

¹ In Ps 118, 171 о θ и дал.

² Умозритель. 40 (цит. изд., с. 117).

³ In Ps 88, 9 δ.

⁴ Ер. fid. 4, 15 и дал.; ср.: К монахам... 118, 119 (цит. изд., с. 136).

⁵ In Ps 67, 24 ιε.

⁶ Ер. Mel. и др.

⁷ Ер. Mel. 54–62!

⁸ К монахам... 120 (цит. изд., с. 136).

«преславнейший дар»¹ истинной молитвы в «духе и истине»², который и его самого делает богословом³, то есть человеком, который не только говорит *о Боге* и Его творении, но свидетельствует о сокровеннейшей близости *с Ним*. С этого момента несказанным образом он возносит хвалу Богу уже не как Ангелы или ангельский человек⁴ — исходя от тварей, но «[исходя] от Него Самого воспевает Его»⁵. Что это означает, может понять лишь тот, кто испытал это на собственном опыте.

¹ Слово о молитве. 70 (цит. изд., с. 84).

² Там же. 59 (цит. изд., с. 83).

³ Там же. 61 (цит. изд., с. 83).

⁴ In Ps 118, 171 о θ.

⁵ Слово о молитве. 60 (цит. изд., с. 83).

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

«...ИБО УЧЕНИЕ ЕГО БЫЛО ОЧЕНЬ КРОТКИМ»

Евагрий был высокоодаренным мыслителем умозрительного плана, и потому, возможно, кто-то мог поддаваться искушению представить его учение об Ангелах, бесах и человеке, о его добродетелях и пороках как всего лишь философско-богословскую теорию. Разве не называли его охотно «философом в пустыне»? При этом часто забывали, что монах Евагрий был также и прежде всего *мистиком*, который опирался на пережитый опыт, как собственный, так и опыт отцов его времени.

Биографические и автобиографические тексты говорят о том, что для него, как и для его собратьев в пустыне, мир ангельский и бесовский был прежде всего *опытной данностью*, предшествовавшей всякой попытке теоретического проникновения в него. Так, например, Евагрий постиг бесовскую природу определенных психосоматических (как бы мы сказали сегодня) явлений на собственном теле¹ и сталкивался с нею на опыте других монахов²

¹ М. с. 33; Vita H. I.

² Ant IV, 36, 72 и дал.

до того, как попытался истолковать ее с помощью своих духовных отцов¹. И та связь, которую он устанавливает между ересью, разрушающей веру, и бесами², была не только широко распространенным убеждением его времени, но и его ужасающим *личным опытом*, как он сам недвусмысленно свидетельствует об этом:

«Ныне же, сын, послушай меня:
не приступай к дверям мужей незаконных
и не броди около ловушек их,
дабы не быть уловленным [ими].
Удали душу свою от [их] лжеведения.
Ведь я часто говорил с ними,
выведывая мрачные речи их,
и яд аспидов [см.: Пс.139, 3] нашел в них.
Нет благоразумия и нет мудрости в словах их.
Все принимающие их — погибнут,
а любящие их — преисполнятся всяческим
злом.
Знаю я отцов догматов ваших
И в пустыне [не раз] встречался с ними.
Враги Господа шли мне навстречу,
бесы [прелестными] речами боролись со
мною,
и я не узревал в словах их истинного света»³.

¹ М. с. 33, 24 и на след. стр.

² In Ps 141, 4 а; ср.: 26, 2 а.

³ Зерцало иноков и инокинь. К монахам... 126 (цит. изд., с. 136); ср.: 123–125.

Палладий, ученик, друг и биограф Евагрия, очень подробно рассказывает нам об этом драматическом столкновении с бесами, которые являлись Евагрию под видом священнослужителей еретических сект¹.

То же самое относится и к другим аспектам духовной жизни, как, например, к видению «света Пресвятой Троицы»², о котором так часто говорит Евагрий. Именно мистическому опыту Евагрий обязан своей постоянно выражаемой уверенностью в том, что кротость не только «мать ведения», но и добродетель, ангельская по своему происхождению. Следует обратить внимание на обстоятельства, при которых Евагрий приобретает этот опыт.

«В другой раз его терзал дух богохульства, и он провел сорок дней не входя под крышу кельи, так что тело его покрылось паразитами, как тело какого-нибудь неразумного животного»³.

Несколькими днями позже он рассказал нам о своих видениях. Он никогда ничего не скрывал от своих учеников. «Однажды ночью, — сказал он, — я сидел в своей келье

¹ Vita 11; сохранено также и в греческом.

² Ср.: Ant VI, 16.

³ Vita 10.

и лампада горела около меня, а я размышлял об одном из пророков. В середине ночи все будто бы исчезло, и я как бы погрузился в сон¹. Я увидел себя висящим в воздухе под облаками, так что взгляд мой охватывал все мироздание. Тот, на ком я висел, сказал: “Видишь все это?” Ибо на самом деле это он вознес меня до облаков, так что весь мир поместился в моем взгляде. Я ответил ему: “да” Он сказал мне: “Я дам тебе заповедь. Если ты осуществишь ее, то будешь владеть всем, что ты видел”. Потом он сказал мне: “Иди, будь милосерден и кроток, погрузи мысль свою прямо в Бога², и будешь владеть всем этим!” Как только он кончил говорить, я вновь увидел себя держащим книгу, фитиль горел, и я не знал, каким образом я был вознесен до облаков. “Был ли я в теле, не знаю, Бог знает, и не знаю, был ли я в духе” (см.: 2 Кор 12, 2).

И он вел брань за две эти добродетели, как если бы [с ними] он обладал всеми добродетелями»³.

¹ Речь идет о мистическом состоянии, которое Евагрий иной раз сравнивает со сном (ср.: in Ps 126, 2 γ), когда неизвестно, пребываем ли мы «в созерцании» (ср.: in Ps 126, 2 γαλ). Поскольку здесь говорится о состоянии «совершенного нечувствия», буквально — об «отсутствии чувственных восприятий» (anaisthesía) (Слово о молитве. 120), то ночь для созерцания благоприятней дня (ср.: KG V, 52), сопоставить с Кассианом, Conl 9, 31!

² Имеется в виду правая вера.

³ Vita J.

Этот опыт, который имеет параллели в христианской мистике¹, должен был оказать большое влияние на Евагрия. Не случайно он ссылается на «восхищение» Павла, оставившее на апостоле неизгладимый след. Во всяком случае Евагрий принял в свое сердце призыв Божественного посланца — Ангела или даже Христа? — и сделал его основой своего собственного аскетически-мистического учения. Об этом Палладий далее говорит:

«Подобает сказать, что кротость ведет ум к истинному ведению, возводя его к горнему. Ибо написано: *научает кротких путям Своим* (Пс 24, 9). Воистину это есть добродетель Ангелов...»²

То, чему Евагрий учил в своих писаниях, он прежде всего сам осуществлял на практике. Те, кто читали его писания³, или же те, кто во множестве приходили к нему, дабы найти у него помощь в разрешении своих трудностей, делали так потому, что «его учение было очень кротким»⁴, как и все его поведение.

¹ Ср.: например, известное видение св. Бенедикта (Григорий Великий, Диал. II, XXXV, 3).

² Vita K.

³ Ср.: Ер 4; 19, 2; HL syr [73, 4].

⁴ Vita E.

«Было невозможно услышать из его уст пустое слово или насмешку, и он не желал слышать их также и от других»¹, ибо такие насмешки, в особенности со стороны людей образованных, слишком часто скрывали в себе *злобу* или *зависть*. Столь же чуждо было ему всякое стремление «сделать карьеру», ибо он расценивал это как внешнее проявление неверного устремления яростной части души. Бывший диакон архиепископа Константинопольского, он уклонился от назначения его епископом Тмуисским и даже сбежал от этого в Палестину². Образ, который возникает из-под пера церковного историка V столетия Созомена, основывавшегося на письменном или устном предании, точнее обрисовывает его характер.

«Говорят, что по натуре он был столь скромн, что сумел обуздать всякое самомнение и высокомерие в такой степени, что тогда, когда его справедливо хвалили, он не раздувался от гордости, а тогда, когда его несправедливо порицали, не выказывал никакой горечи от обиды»³.

¹ Vita L; ср.: Умозритель. 32; Eul 17.

² Vita G. M.

³ Sozomenos. HE VI, 30 (PG 67, 1384 B).

Как мы знаем, благодаря Палладию и его личным письмам, у Евагрия не было недостатка ни в одобрении, ни в порицании. Уже при жизни его духовное учение привлекло всеобщее внимание и стяжало ему похвалы, с негодованием им отвергаемые¹. Эта известность подтолкнула некоторых собратьев даже из его непосредственного окружения к раздраженной критике. Одним из них был эрудит Герон, который заявлял, что «непозволительно иметь никакого иного учителя, кроме Христа»², как если бы Евагрий когда-либо учил чему-нибудь иному или ожидал чего-то другого от своих учеников!³ Позднее из-за своей *заносчивости* Герон постыдным образом пал. То же самое постигло и строгого аскета Евкарпия, который называл Евагрия «точильщиком слов» и обвинял его в том, что его учение вводит людей в заблуждение⁴. Оба монаха, согласно Евагриеву учению, были жертвами беса гнева.

Сам Евагрий не без самоиронии порой намекает на свой несомненный дар слова⁵. Однажды эта способность имела следствием публичное замечание со стороны его учителя

¹ Ер 52, 1 и след.

² HL 26, 1.

³ Ср.: Vita Ab, где помещено трогательное свидетельство Палладия о его учителе.

⁴ HL syг [73, 4].

⁵ Слово о духовном делании. 94 (цит. изд., с. 111).

Макария Александрийского, пресвитера Келлийского. Этот эпизод, несомненно известный и Созомену, вошел в «Геронтикон», собрание изречений отцов в алфавитном порядке, в котором, впрочем, содержатся лишь отрывки из писаний Евагрия.

«Однажды по некоему поводу было собрание в Келлии, и слово взял [также] авва Евагрий. Тогда пресвитер [Макарий] сказал ему: «Мы знаем, авва, что если бы ты остался у себя на родине, то имел бы много возможностей для того, чтобы стать епископом и главой многих. Но сейчас ты пребываешь здесь как чужеземец». Он же, полный раскаяния, не был смущен, но, склонив [в согласии] голову, ответил: “Это верно, отец. Высказавшись один раз, я не буду делать этого во второй”»¹.

Впрочем, Евагрий оставил нам свою собственную версию этого эпизода, происшедшего в первый период его пребывания в Келлии, истолковав его духовным образом. Анонимный брат, который появляется в нем, должно быть, сам Евагрий.

«Некий брат был обижен одним богобоязненным [мужем]. Терпя несправедливость,

¹ Evagrius 7. Цит.: Иов 40, 5. [цит. только в пер. Septuaginta. — *Примеч. пер.*]

он ушел, обуреваемый радостью и печалью. Радостью, потому что, подвергшись несправедливости и оскорблению, он не был смущен, и печалью, потому что богобоязненный [муж] ошибался и, заблуждаясь, радовался»¹.

Таким образом, Евагрий полагает, что Макарий унизил его на людях, поскольку был уверен, что его ученик высказался из тщеславия, хотя очевидно, что это было не так. Затем Евагрий продолжает:

«Пойми же, что и с обманщиком [то есть бесом] случилось то же самое, поскольку он сильно возрадовался, смутив [обидчика], а с другой стороны, сам был еще более огорчен оттого, что не сумел смутить обиженного».

Видимо, Евагрий позднее еще раз возвращается к этому эпизоду и лаконически констатирует: «Когда ты ради своего служения отправляешься в чужую землю, не жди, что все будут относиться к тебе, как к гостю. Почитай себя недостойным этой чести, дабы таким образом обратить в бегство помыслы обиды, даже если он и говорит истину». Когда подвергаешься поношению, следует благословлять

¹ Eul 4.

обидчика и обращать свой гнев на дьявола¹, который является инициатором обид и памятозлобия.

Из этого инцидента, который, вероятно, глубоко поразил его, Евагрий заключает, что лучше всего: «заградить устами дверь гневу»². Это смиренное молчание есть безусловный признак той кротости, которая стала для Евагрия «матерью ведения», ведения и всей бесовской игры «помыслов». Уже его современники, и прежде всего его друг Руфин, с восхищением и похвалой относились к его «различению духов».

«Мы видели там (в Келлии) человека по имени Евагрий, исключительно мудрого и удивительного во всем, который среди прочих превосходных духовных даров имел также дар различения духов (см.: 1 Кор 12, 10) и, по слову апостола, очищения помышлений (ср.: 2 Кор 10, 4), так что можно было бы даже подумать, что никто другой среди отцов не достиг такого тонкого ведения духовных вещей»³.

¹ Eul 21.

² Там же.

³ НМ XXVII (7, 1).

Евагрий не оставил никакого специального трактата «О кротости», однако тема любви, кротости и (духовной) дружбы пронизывает все его творчество. Примечательно, что особенно пронизательные изречения на эту тему мы находим в его личных *письмах* и в *схолиях* к отдельным библейским книгам, которые предназначались кругу людей лично близких автору¹. Здесь яснее, чем в других работах, мы видим, что учение понтийского монаха было действительно «очень кротким». В этих письмах выражение «твоя любовь» часто употребляется как обращение². Ибо «святая»³ и поистине «Божественная любовь»⁴ есть Сам Бог — по слову любимого ученика (см.: 1 Ин 4, 8), — «любовь изначальная»⁵, тот неоспоримый признак, по которому узнают⁶ истинных учеников Христа, Который есть «любовь наша»⁷. Как часто Евагрий призывает адресатов своих писем к кротости, к тем конкретным

¹ Ср.: Bunge G. «Der mystische Sinn der Schrift», *Studia Monastica*. 36. 1994. С. 135–146.

² Ер 3, 4; 4, 1; 12, 1; 19, 1; 21, 2; 31, 1; 35; 41, 1; 58, 1.

³ Ер 60, 2. 4.

⁴ Ер 61, 1.

⁵ Ер 44, 2; 56, 3.

⁶ Ер 40, 3; 44, 2.

⁷ Ер 37, 2; 40, 1.

проявлениям любви, благодаря которым «тушится гнев»¹. Кротость для нас прежде всего — «мать ведения», ибо она делает «ум созерцателем»², которому благодать Божия дарит возможность познавать вещи «непосредственным узрением мысли»³.

«Я убежден, что твоя кротость станет для тебя источником великого познания. Ибо ни одна добродетель так не содействует мудрости, как кротость, за которую и Моисей удостоился похвалы, ибо он был “кротчайшим из всех людей”. И я прошу о том, чтобы стать учеником «кроткого» и таковым называться»⁴.

Поэтому «первая и изначальная (*mía kai archaía*) заповедь есть любовь, благодаря которой ум созерцает Перво-Любовь (*tèn próten agápen*)», ибо Бог *прежде возлюбил нас* (1 Ин 4, 19). «И потому благодаря нашей любви мы созерцаем любовь Бога к нам, как сказано в Псалме: *научает кротких путям Своим* (Пс 24, 9). *Моисей же был человек кротчайший из всех людей на земле*

¹ Ер 19, 2.

² Ер 27, 2, 4.

³ Умозритель. 4 (цит. изд., с. 113).

⁴ Ер 36, 3.

(Чис 24, 9), и замечательно говорит Дух Святой: *Он показал пути Свои Моисею* (Пс 102, 7)»¹.

«Нам подобает умолять вас о плодах любви, вас, которые, благодаря бесстрастию, стяжали Божественную любовь² и обогатились “сокровищем на небесах”³. *Не дети должны собирать имение для родителей, но родители для детей* (2 Кор 12, 14). Поскольку вы отцы, подражайте “Отцу” Христу⁴, питайте нас ячменным хлебом⁵, научая улучшению нравов. Снизойдите к нашей грубости, доколе мы не избавимся от животных нравов и не станем достойны духовного “хлеба”, который “сошел с небес”⁶ и питает все разумные создания в меру их состояния.

Ибо нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все (Еф 4, 10). И когда Он наполнит все, тогда мы исполнимся *всею полнотою* Христа (см.: Еф 3, 19), Искупителя нашего. Ибо полнота Христова (см.: Еф 4, 13; Ин 1, 16) есть духовное ведение

¹ Ер 56, 3 гр. и суг.

² Ср.: Слово о духовном делании. 81 (цит. изд., с.108–109).

³ Имеется в виду мудрость (ср.: Прем 7, 14; Ср.: также Ер 47, Апм 1).

⁴ О Христе как «Отце» ср.: in Prov 20, 9 (G. 210).

⁵ Ин 6, 9. Этот ячменный хлеб символизирует духовное делание (*praktiké*).

⁶ Ин 6, 38. 42. 51. Духовный хлеб — это символ небесного ведения.

минувших и грядущих миров вместе с истинной верой в Пресвятую Троицу.

Но совершенная вера приобретает⁷ лишь отказом от всех помыслов о телесных вещах. И Пресвятая Троица раскрывается уму [дабы ум мог видеть Ее]⁷, когда он освобождается от страстей и от *ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях* (Еф 4, 22). Но уничтожившись, он [ветхий человек] целиком становится жертвой Богу посредством перемены жизни и истинной веры»⁸.

⁷ В некоторых рукописях фраза в скобках отсутствует.

⁸ Ер 61.

ЭПИЛОГ

Мы завершаем наш обзор трудов Евагрия. Усилия наши будут вознаграждены, если заставят читателя задуматься. Было бы уже большой победой, если бы собственная агрессивность стала казаться ему менее «естественной», чем прежде, если бы он понял, что в понимании Евагрия последствия ее совершенно противоестественны, то есть диаметрально противоречат изначальному предназначению человека, заложенному в него при творении. Конечно, при этом он не мог бы еще полностью подчинить себе иррациональную силу яростной части души, однако он яснее осознал бы то, к чему он должен стремиться: образ человека, обладающего большим достоинством и внутренним единством. Ибо дело не в подавлении наших естественных, в том числе и иррациональных, сил [души], но в их *очищении и единении*. Только душа, единая в своих трех «частях», становится недоступной для бесов, которые досаждают нам до самой смерти. Быть христианином значит бороться.

«Как атлет не может быть увенчан,
если не выйдет победителем из состязания,

так никто не может стать христианином без борьбы»¹.

Действительно, нашу жизнь можно уподобить *полю битвы*, на котором бесы посредством своих искусительных «помыслов» ведут против нас неистовую брань, дабы активизировать ту противоестественную деятельность сил нашей души, которую мы называем пороком. Но в этой борьбе мы не предоставлены лишь самим себе. У нас есть *образ* и *учение* Христа, уже победившего сатану, и, кроме того, мощная поддержка Ангелов Божиих. Если человек и проигрывает в этой борьбе, то не из-за превосходящей силы противника и не из-за нерадивости своих заступников, но исключительно по собственной лени²! Лишь от нас самих зависит, *принять* ли «бесовские помыслы» нашего противника или «ангельские помыслы» наших заступников, а значит вести *жизнь* беса или Ангела. Если человек перенимает господствующее бесовское начало — гнев, то сам становится «бесом», «змием». Если же, напротив, он усваивает «ангельский образ поведения» тем, что подражает «ангельской добродетели», *кротости*, то достигает «почти ангельского состояния», становится

¹ Inst. Mon (PG 79, 1236 B).

² Ant Prol 1. 2.

«равным Ангелам». И тот и другой выбор влечет за собой важные последствия. Ибо если гнев «ослепляет» человека, то кротость делает его «созерцателем», тем, кто «созерцает» тайны Бога и Его творения.

Стало быть, гнев и кротость — антагонисты. Они представляют собой два *основных состояния*, взаимно исключающих друг друга. Если верно, что кротость ни в коей мере не является слабостью и «кроткий» должен быть «борцом», то верно и то, что эта кротость никак не может быть связана с агрессивностью в современном смысле слова. Это как будто ясно и вполне очевидно. И все же опыт нас учит, что многие люди пытаются соединить эти два основных состояния. Точнее, на словах они твердо стоят за христианский идеал любви, но их якобы «святая ревность» об *истине*, в которой, согласно и Евагрию, следует проявлять «твердость... даже когда воюют [против них еретики]»¹, слишком часто имеет движущей причиной не любовь, а гнев. Это становится очевидным, когда их ярость обращается не столько против бесов и возбужденного ими зла, включая и ереси, сколько против

¹ Умозритель. 44 (цит. изд., с. 118).

грешника и еретика, хотя «вообще нет праведного гнева на ближнего»¹!

Следовательно, основное заблуждение этих ревнителей, принесших столько бед Церкви, имеет *духовную природу*. Поэтому Евагрий настойчиво увещевает:

«Не одобряйте ту сдержанность, которая изгоняет кротость!»²

Сдержанность или «умение владеть собой» (*enkrátēia*) — это средство для обуздания желаний, точно так же, как кроткая любовь излечивает яростную часть души от противоестественных вспышек. Но обе они *подлинны* лишь тогда, когда наличествуют в душе *одновременно*³. Без любви сдержанность, аскеза — не добродетель, но скорее порок. Ведь бесы не нуждаются ни во сне, ни в пище, ни в других подобных вещах...⁴ Кто этого не понимает, пусть лучше и не пытается вступать на монашеский путь. Евагрий, который отстаивал столь высокий, ангельский идеал монашества, был и суровым судьей своих собратий.

¹ Ср.: Слово о молитве. 24 (цит. изд., с. 79).

² Ер 56, 5 гл.

³ Слово о духовном делании. 35, 38 (цит. изд., с. 102).

⁴ Макарий Египетский, 11.

«Кроткий мирянин лучше
вспыльчивого и гневливого монаха».¹

«Кроткая женщина лучше
девы гневливой и раздражительной».²

Подобный двуличный «назорей», втайне упивающийся запретным для него «вином дракона», то есть гневом, есть обманщик, который в своем «священном облачении»³ — все части которого являются символами тех добродетелей⁴, коими он не обладает, — вводит всех в заблуждение. И подобный обман небезопасен.

«Соблазняющий мирян
не останется безнаказанным,
а подстрекающий их —
порочит звание свое»⁵,

то прекрасное звание «христианина», которое исходит от Того, Который сказал о Себе:

¹ Зерцало иноков и инокинь. I. К монахам... 34 (цит. изд., с. 131); ср.: Там же. 78 (цит. изд., с. 134).

² Зерцало иноков и инокинь. II. Увещание к девственнице. 45 (цит. изд., с. 140).

³ Pr Prol [9].

⁴ Pr Prol [1] — [7].

⁵ Зерцало иноков и инокинь. I. К монахам... 113 (цит. изд., с. 136).

Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем
(Мф 11, 29).

Сам Евагрий, по свидетельству его друзей Палладия и Руфина, был исключительно строгим аскетом¹, «чрезвычайно воздержанным»². Не только его «учение было очень кротким», но и все его «существо было сама скромность». Следующий отрывок из его частного письма можно рассматривать как его *духовное завещание*, за которым вырисовывается вся громада его праведной жизни.

«Что касается меня, то я один из тех, кто хвалит воздержание, и прошу жить с ним, присоединив сюда терпение и любовь. Потому что без них что можно сказать о воздержании? Оно есть прах, оставшийся от огня после того, как пламень любви сжег его [воздержание]. Ибо одно только воздержание напоминает ту неразумную деву, которая не была допущена в брачные покои, потому что у нее кончилось масло и погас светильник (см.: Мф 25, 1 и дал.). Называю светильником ум, сотворенный для того, чтобы воспринимать

¹ Vita B.C.D.

² НМ XXVII (7, 3).

блаженный «свет»¹, но который из-за своего очерствения ниспал [с высоты] ведения Божия. Потому что там, где недостает «масла»², господствует гнев. Вот что я хотел сказать вам, возлюбленные братья мои»³.

Насколько иначе выглядела бы *история Церкви*, основаная на Том, Кто кроток, если бы члены ее, пастыри и пасомые, принимали бы всем сердцем это «кроткое учение». И даже непосредственно там, где дело касается *истины* и тем самым «правой веры».

«Гнев расточает ведение, долготерпение же собирает его»⁴.

Не следует обманываться, ведь гнев может «ослепить» не только того, кто объективно удалился от истины и стал «еретиком», но и того, кому истина была доверена и кто стремится защитить ее. Разве можно обрести «истинное ведение» там, где с гневом и злобой борются против действительных или предполагаемых «ересей», а вернее сказать, — чаще

¹ «Свет» здесь служит символом ведения; ср.: Ер 28, Апм 3.

² Символ «святой любви», ср.: KG IV, 25 и Ер 28, Апм 4.

³ Ер 28, 1

⁴ Зерцало иноков и инокинь. I. К монахам... 35 (цит. изд., с. 131).

всего не признаваясь себе в том — против некоего конкретного собрата, подозреваемого в ереси? Кто-то может быть великим постником и аскетом, но коль скоро он затоплен страстями, то есть злобой и гневом, или тщеславием и надменностью, то его воздержание принесет ему мало пользы.

«Прошу тебя, будь осмотрителен и не думай, что только постящиеся устаиваются ведения Божия! С одной доской не построишь корабль, как и с одним кирпичом — дома»¹.

Умный человек, даже когда весь «мир пребывает в смятении», держится подальше от «пагубных споров»². Ибо что еще могут принести они, кроме «расколов в Церкви Господней», которые есть не что иное, как плоды гнева? Суждение Евагрия отличается здесь пророческой суровостью.

«Того, кто приводит в смятение Церковь
Господню,
истребит огонь,
а того, кто противится иерею,
поглотит земля»³

¹ Ер 52, 6.

² Ер 52, 5.

³ Зерцало иноков и инокинь. I. К монахам... 114 (цит. изд., с. 136).
Под иереем здесь подразумевается епископ.

так, как это было с «людьми Коревыми», восставшими против Моисея и Аарона (см.: Чис 16, 1 и дал.). «Курения» сего разгневанного мятежника Господь не принимает, ибо его молитва Ему отвратительна¹. Потому и здесь Евагрий вновь категоричен.

«Те, кто раскалывают Церковь Господню, весьма далеки от чистой молитвы!»²

В борьбе со всеми страстями и прежде всего с помыслом гнева наивысшим благом является «чистая» молитва. Поэтому бесы пускаются во все тяжкие, чтобы как-то «замутить» эту молитву. Дабы возбудить гнев в том, кто уже приобрел навык в духовной жизни, они стараются самыми разными способами возвести на него напраслину³.

«Бесы не прекращают возводить напраслину на умозрителя и тогда, когда он не делает ни единого ложного шага, только для того, чтобы привлечь к себе его ум. Как бы облако заволакивает его ум и уводит его от

¹ Ср.: О. sp. 4, 18.

² Ер 52, 5.

³ Ср.: Умозритель. 32 (цит. изд., с. 117).

созерцания на то время, пока он изобличает бесов как клеветников»¹.

Если «клеветники» с некоторым успехом осуществляют это в отношении того, на ком нет никакой вины, то «что же они смогут сделать тогда, когда у них будет такой предлог», как «раскол в Церкви Господней»?!²

И наконец, как же следует относиться к *непримиримости*, еще одной форме гнева, питающейся воспоминанием об «обидчике или кажущемся таковым»³, которое делает невозможным какое бы то ни было примирение?

«Эту кротость [Моисееву] принеси в дар своим братьям, и тогда тебе будет нетрудно принять [их] покаяние в гневе»⁴, — настойчиво увещевает Евагрий в том же письме, в котором говорит и о том, что «никакое другое зло не превращает ум в беса так легко, как гнев». Чтобы восстановить «единодушие Церкви», необходимы, как Евагрий писал [епископу Иоанну II Иерусалимскому], и кротость, и твердость⁵: кротость — по отношению

¹ КГ III, 90 гр.

² Ер 52, 5.

³ Слово о духовном делании. 11 (цит. изд., с. 97).

⁴ Ер 56, 4 гр.

⁵ Ер 24, 2.

к заблуждающимся, твердость — по отношению к заблуждению.

И не может ли это «кротчайшее учение» Евагрия, в котором достаточно внутренней твердости, стать для сегодняшних христиан указанием на путь возвращения к той «гармонии разумных душ, которые говорят единодушно и среди которых нет никакого раскола»¹, к гармонии, уже давно утраченной христианами? Эта гармония (*sympphonía*), как в многоголосом хоре, не какое-то утопическое видение будущего, по-человечески весьма понятное, но *дар* Божий, который Христос просил для нас и получил у Своего Отца (см.: Ин 17) и который можно *сохранить* только в смирении, если мы будем в нем «пребывать» (см.: Ин 15) или если мы *вернемся* к нему после искреннего раскаяния (см.: Откр 2, 5) в том, что мы его утратили.

¹ In Ps 150, 4 αε.

ТРУДЫ ЕВАГРИЯ

Ant — *Antirrhetikos*. Изд. W.FRANKENBERG. Evagrius Ponticus. Berlin, 1912.

Ant Prol — *Prolog des Antirrhetikos* ср.: BUNGE G. Evagrius Pontikos: Der Prolog des *Antirrhetikos*. Studia Monastica. 39. 1997. 77–105.

Ep — *Epistulae* LXII. Изд. W.FRANKENBERG. Evagrius Ponticus. Berlin, 1912. Пер. BUNGE G. Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste, Trier, 1986. Греч. Фрагм.: C.GUILLAUMONT. Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique. TU 133 Berlin. 1987. 209–221. P.GÉHIN, Nouveaux fragments des lettres d'Évagre. Revue d'Histoire des Textes. 24. 1994. 117–147.

Ep. Fid. — *Epistula fidei*. Изд. J.GRIBOMONT. In M. FORLIN-PATRUCCO. Basilio di Cesarea. Le lettere. Vol. I. Turin, 1983. 84–113. Немецкий перевод см. BUNGE, Briefe.

Ep. Mel. — *Epistula ad Melaniam*. Изд. FRANKENBERG. Evagrius Ponticus. Berlin, 1912; VITESTAM G., Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'ancienne». Lund, 1964. Нем. Пер. см.: BUNGE. Briefe.

Eul — *Tractatus ad Eulogium monachum*. PG 79. 1093–1140.

In Eccl — *Scholia in Ecclesiasten*. Изд. P.GÉHIN. Évagre le Pontique. Scholies à l'Ecclésiaste. SC 397. Paris, 1993

In Prov — *Scholia in Proverbia*. Изд. P.GÉHIN. Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes, SC 340. Paris, 1987.

In Ps — *Scholia in Psalmos*. С любезного разрешения мlle.M.J. RONDEAU (занимается подготовкой критического изд. этого труда; мы пользуемся выверенным ею манускриптом *Vaticanus graecus*. 754. Ср. работу того же

автора, *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*. ОСР. 26. 1960. 307–348).

Inst. Mon. — *Institutio ad monachos*. PG 79. 1236–1240.

Доп. изд.:

J. MUYLDERMANS, *Evagriana*. Le Muséon 51. 1938. С. 198 и дал.

KG — *Kephalaia Gnostika*. Изд. A. GUILLAUMONT. Les six centures des «Kephalaia Gnostika» d'Évagre le Pontique. PO 28. Paris, 1958.

М.с. — *De diversis malignis cogitationibus*. Изд. P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT, A. GUILLAUMONT. Évagre le Pontique, Sur les Pensées. SC 438. Paris, 1998.

О. sp. — *Tractatus de octo spiritibus malitiae*. PG 79. 1145–1164. Пер. G. BUNGE. Evagrios Pontikos. Über die acht Gedanken. Würzburg, 1992.

Sent. — *Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici Sententiae*, Изд. A. ELTER. Leipzig, 1892.

Sk — *Skemmata*. Изд. J. MUYLDERMANS. *Evagriana*. Extrait de la revue *Le Muséon*. XLIV. Augmenté de: Nouveaux fragments grecs inédits. Paris, 1931, С. 38 и дал.

Vit — *De vitiis quae opposita sunt virtutibus*. PG 79, 1140 и дал..

Зерцало иноков — К монахам, живущим в киновиях и общинах. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. МАРТИС, 1994.

Зерцало иноков и инокинь. II. — Зерцало иноков и инокинь. Увещание к девственнице. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. МАРТИС, 1994.

Слово о духовном делании — Слово о духовном делании, или Монах. Послание к Анатолию. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. МАРТИС, 1994.

Слово о молитве — Слово о молитве. «Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты». Пер., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. МАРТИС, 1994.

Умозритель — Умозритель, или К тому, кто удостоился ведения. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. МАРТИС, 1994.

Другие источники

Conl — Johannes Cassianus, *Conlationes*. Изд. М. PETSCHENIG. In E. PICHERY. Jean Cassien, Conférences. SC 42/ 54/64. Paris 1955/1958/1959.

HL — Palladios. *Historia Lausiaca*. Изд. C.BUTLER. Cambridge, 1898, 1904.

HL syr. — То же. Сир. пер., Изд. R.DRAGUET. Les formes syriaques de la matière de l'*Histoire Lausiaque*. CSCO 389/390 и 398/399. Löwen, 1979.

HM — Rufinus. *Historia monachorum in Aegypto*. Изд. E. SCHULTZ — FLÜGEL. Berlin, 1990.

Vita — Palladios. *Vita Evagrii coptice*; Ср.: BUNGE G. — DE VOGÜÉ A. Quatre Ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'*Histoire Lausiaque*. SO 60. Bellefontaine, 1994. 153–175.



ДОРОГИЕ БРАТЬЯ И СЕСТРЫ!

Мы начинаем строить храм.

По благословению Святейшего Патриарха Кирилла он будет называться храмом Новомучеников и Исповедников Церкви Русской на крови, что на Лубянке. Освятить его, с Божией помощью, мы надеемся в феврале 2017 года.

Построенный к столетию трагических событий минувшего века, этот собор должен быть храмом-памятником победы Господа нашего Иисуса Христа и Его святых учеников — Исповедников и Новомучеников. Все в храме — и архитектура, и убранство — должно нести радость и свет Воскресения Христова, победы Церкви Божией над злом этого мира, торжества Вечной Жизни над смертью, образ Града Небесного, Нового Иерусалима, в центре которого Агнец Господь наш Иисус Христос.

Новый храм станет собратом и соратником нашего любимого древнего собора Сретения Владимирской иконы Божией Матери.

Средства на строительство поступают от наших благодетелей, зарабатываются трудами братии монастыря. Призываем вас, дорогие братья и сестры, принять участие в созидании храма.

Вся информация на сайте:

<http://www.pravoslavie.ru/sobor/>

ГНЕВ, СХИАРХИМАНДРИТ
ЗЛОБА, ГАВРИИЛ (БУНГЕ)
РАЗДРА
ЖЕНИЕ

Второе издание, исправленное

*Перевод с немецкого
священника Владимира Зелинского
и Наталии Костомаровой*

Редактор Татьяна Соколова

Художник Марина Зимогляд

Верстальщик Михаил Родионов

Корректор Лариса Иконникова

Технолог Михаил Мыскин

*В оформлении обложки использована картина
Леонардо да Винчи "Битва при Ангиари",
1503–1506*

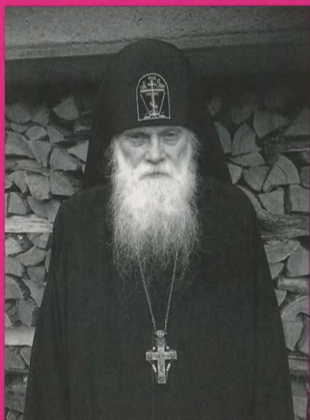
Подписано в печать 11.12.2014. Бумага офсетная. Формат 70×100/32.
Объем 7 п.л. Печать офсетная. Доп. тираж 10 тыс. экз. Зак. № 3892/15.

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт», 170546, Тверская область,
Промышленная зона Боровлево-1, Комплекс № 3 «А»,
www.pareto-print

Издательство Сретенского монастыря:
107031, г. Москва, ул. Б. Лубянка, 19

Интернет-магазин: **www.sretenie.com**
Книжная торговля Сретенского монастыря:
(495) 628-82-10

Магазин «Сречение»: (495) 623-80-46



Схиархимандрит Гавриил (Бунге) — настоятель Крестовоздвиженской пустыни близ швейцарского города Лугано, известный патролог и богослов, автор целого ряда книг, переведенных на многие европейские языки.

Отец Гавриил родился в 1940 году в Германии, в городе Кельн. Воспитывался в христианской семье и в 1962 году, после учебы в университете, поступил в бенедиктинский монастырь, где вскоре принял

монашеский постриг. Прожил в монастыре Шеветонь в Бельгии 18 лет. Затем по благословению духовника основал скит в швейцарских Альпах и живет там анахоретом уже более тридцати лет. В 2010 году принял Православие.

Научные труды отца Гавриила являются важной частью его монашеской жизни и результатом его подвижнического опыта. Отец Гавриил — специалист по творениям отцов Древней Церкви, прежде всего по Евагрию Понтийскому.

В издательстве Сретенского монастыря выходят три книги отца Гавриила, посвященные страстям уныния, гнева и обьядения. Последняя из них издается на русском языке впервые, два других перевода существенно переработаны.

ISBN: 978-5-7533-0927-3



9 785753 309273