

Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 4

профессор Алексей Иванович Сидоров

Том I * Том II * Том III * Том V

Предисловие к четвертому тому

Предисловие к четвертому тому

В IV веке один из учеников преп. Антония Великого, свт. Серапион Тмуитский, писал, обращаясь к своим братьям-подвижникам: «Блаженны вы, монашествующие, перед Богом, потому что, имея общую со всеми людьми природу, обладаете особым намерением, помышляя о великом. Вы окрылили свой ум, воспаряя к одному только горнему [миру], чтобы, со всем старанием изучив там божественные науки и познав пользу их, стать вам подобными Ангелам, славу которых вы принимаете и блаженство которых вас ожидает. Будучи людьми и от людей происходя, вы не увлекаетесь вместе с ними помыслами человеческими, а житейские вещи, кажущиеся вожделенными, не ослабляют вашей горячей любви к Богу, ибо, сразу отрекшись от всего [мирского], вы имеете пред собой лишь одну цель – угодить Богу»¹. Тмуитскому святителю вторит и Златоустый отец Церкви, говоря, что между монашеской и мирской жизнью «такое же различие, как между пристанью и морем, непрерывно рассекаемым ветрами». Ибо иноки в своих убежищах «размышляют уже только о Царствии Небесном, беседуя в безмолвии и глубокой тишине с лесами, горами, источниками, а наиболее всего – с Богом. Жилища их чужды всякого шума, а душа, свободная от всех страстей и болезней, тонка, легка и гораздо чище самого тонкого воздуха. Занятия у них те же, какие были вначале и до падения Адама, когда он, облеченный славою, дерзновенно беседовал с Богом и обитал в преисполненном блаженства рае». Более того, по мнению свт. Иоанна Златоуста, монахи «имеют гораздо больше дерзновения, нежели Адам, так как больше имеют в себе благодати, по дару Духа Святого»². Подобного рода восхвалений монашеского жития в церковной письменности как

древнего периода, так и нового времени можно предостаточно найти во многих памятниках.

Особенно впечатляют древние свидетельства: они показывают, что монашество практически сразу же после своего возникновения стало рассматриваться как средоточие и идеал религии Христовой. Конечно, в историческом бытии Церкви встречались и встречаются различные случаи искажения этого идеала, но по-другому и не могло быть: между идеалом и его реальным осуществлением должен существовать некий зазор, или «люфт», ибо идеал монашеского жития – это цель, к которой обязан стремиться каждый христианин, но которая, вследствие печального состояния человеческой природы после грехопадения, достигается немногими. Их Православная Церковь почтила причислением к лику святых и почитает в этом качестве. Однако трудность осуществления идеала несколько не умаляет его значимости, ибо это побуждает нас неустанно подвизаться подвигом добрым, чтобы стяжать небесную награду неувядающих венцов. Если религия Христова, по глубинной своей сути, аскетична (о чем говорится в первой части нашего тома – «Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества»), то не в меньшей степени она и эсхатологична. Причем обе эти существенные черты нашего Православия нерасторжимы и неразрывно связаны. Каждый православный человек знает, что здешняя земная жизнь есть не более чем приуготовление к жизни будущей и что житие наше здесь подобно пребыванию плода в утробе матери, за которым следует рождение. Но только подобно, а не тождественно, поскольку, если сподобимся блаженной участи в Царстве Божиим, то скорби, немощи, несчастья и прочие беды и несовершенства земного существования уже не будут одолевать нас. А так как Царство Небесное силою берется (Мф. 11:12), или «нудится», то войти в него без постоянного борения, непрерывного трудничества, почти никогда не прекращающейся духовной брани и непрестанного преодоления своего греховного «эго» просто невозможно. Собственно, эта простая истина с предельной яркостью и отчетливостью и выразилась в монашестве. И выразилась она в нем в первую

очередь потому, что именно в иночестве, вероятно, приоритет внутреннего делания над деланием внешним являлся и является руководящим лейтмотивом. Безусловно, подобный приоритет нисколько не уничтожал значимости внешнего, а только поставлял его в должное соответствие с внутренним. Как духовное начало в человеке, будучи владычествующим и первостепенным, ни в коей мере не упраздняет телесного начала (ибо для Православия всегда был чужд и инороден любой спиритуализм или докетизм), так и монашество явило миру асимметричную гармонию внутреннего и внешнего. Данное обстоятельство и позволяет нам понять тот факт, что во многом именно иноками и благодаря им было воздвигнуто величественное здание православной культуры. Ведь как мы писали в одной из своих книг, «православное монашество, будучи с самого возникновения своего, можно сказать, квинтэссенцией христианства, являлось и стержнем единственно подлинной, то есть христианской, культуры, которая зиждется на святости и пронизана ею»³. Некоторые важные аспекты данной культуры и освещены в нашем очередном – четвертом томе.

Этот том состоит из ряда прежде опубликованных в разные годы, а также неопубликованных работ по монашеству, его истории, письменности и богословию:

1. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.

2. Становление древнемонашеской письменности (публикуется впервые).

3. Священное Писание в египетском монашестве IV века (на материале греческой версии творений св. Аммона) //Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996. С. 345–358.

4. Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002. С. 3 –94.

5. Жизненный путь и личность Евагрия Понтийского (Опыт церковно-исторического портрета) (в данном виде публикуется впервые).

6. Анонимная «История египетских монахов» и сочинение пресвитера Руфина Аквилейского «История монахов, или О жизни святых отцов» (публикуется впервые).

В них мы попытались дать обзор истории древнехристианского монашества IV-VI веков в основном через призму его письменных памятников, в которых заключены драгоценные жемчужины его духовного опыта, прочно вошедшие в фундамент церковного сознания. И действительно, как мы стремимся показать, подлинное христианство немислимо без монашества как воплощения высшего идеала христианского совершенства, указанного Господом Иисусом Христом, а история Церкви и история монашества неразделимы по существу. Древнемонашеская литература же представляет собой отнюдь не предмет интереса историков и археологов, а заключает в себе непреходящее сокровище примеров и идей, в котором всякий ищущий современный человек может найти для себя ответы на главные вопросы своего бытия.

А.И. Сидоров

Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества

*Моему духовному отцу
и всем православным инокам и инокиням,
своими молитвами, трудами и скорбями
спасающим нас, грешных,
посвящается ⁴*

Предисловие автора

Эта небольшая книга (своего рода церковно-исторический и патрологический этюд) возникла одновременно и спонтанно, и неожиданно. Первоначальный вариант ее писался в качестве вступительной части к одному из томов моего «Курса патрологии» под названием «Возникновение и расцвет монашеской письменности» (IV – начало V века). Однако когда я взялся дорабатывать этот вариант, то увидел, что он обретает черты вполне самостоятельного целого. Именно как такое целое мы и представляем эту книгу на суд читателей.

Создавая ее, я ставил перед собой одну-единственную цель: самому увидеть и постараться другим показать процесс появления на свет удивительного свидетельства Божией милости к человечеству – православного монашества. Безусловно, подобная задача, если ее исполнять в полной мере, чрезмерно грандиозна и не вмещается в узкие рамки данного беглого очерка. Однако я и не стремился исполнять ее в полной мере, ставя перед собой куда более скромную цель: обозначить главные вехи в истории древнего иночества и древнецерковного аскетизма, наметить существенные моменты этой истории и уловить ее наиболее характерные черты. Для этого я нашел целесообразным разделить всю работу на две части: «Древнехристианский аскетизм» и «Возникновение монашества», каждая из которых содержит по две-три главы (первая, помимо того, предваряется еще небольшим Прологом под названием «Дохристианский аскетизм»). Осуществляя эту работу, я вовсе не пытался сделать ее сугубо научным исследованием, предназначенным для узкого круга специалистов, а писал ее, так сказать, в жанре научно-популярной литературы, предназначая для достаточно широкого круга православных читателей. Как и в некоторых других своих работах, я старался широко, насколько это доступно было мне, использовать разработки других ученых – как русских, так и западных, которые сочетаются и с собственными изысканиями в сфере древнецерковной

письменности. При этом в книге довольно часто приводятся обширные цитаты из трудов этих ученых (в первую очередь из работ русских церковных историков и патрологов), если я нахожу, что мысли, которые и ко мне приходят на ум, уже были высказаны другими точно и ярко, не говоря уже о тех случаях, когда компетенция других исследователей не может быть сравнима с моими скромными познаниями в той или иной области церковно-исторической и богословской науки. Кроме того, по моему глубокому убеждению, православная наука (как и вообще всякая подлинная наука) может иметь право на существование только в том случае, если она является наукой соборной. Поэтому все свои личные мнения я старался и стараюсь сличать со взглядами других православных (а иногда и инославных, если они не встают в противоречие с соборным православным сознанием) исследователей, чтобы избежать самой страшной пагубы для любого христианина – зла «греховной самости», которая у каждого пишущего человека выражается прежде всего в гипертрофии авторского самолюбия, являющейся одной из форм греха гордыни. Если моя точка зрения на какую-либо проблему или частный вопрос отличается от устоявшейся и общепринятой, то я высказываю ее лишь в качестве гипотезы и, когда это позволяют обстоятельства и мои слабые силы, стремлюсь аргументировать ее. В случае, если та или иная гипотеза не подтвердится соборным сознанием церковной науки, я готов всегда отказаться от нее.

Читатель легко заметит, что во второй части наблюдается более сильный акцент на истории западного монашества и аскетического богословия, хронологические рамки которой являются более широкими (IV – первая половина VI века) по сравнению с хронологическими рамками первой части (IV – начало V века). Это объясняется, во-первых, тем, что в названном томе «Курса патрологии» должна быть рассмотрена преимущественно греческая древнемонашеская письменность, а во-вторых, тем, что история древнезападного монашества как-то оставалась обычно вне поля зрения русских православных ученых (чуть ли не единственным исключением в данном плане является небольшой очерк М. Скабаллановича⁵). Восполняя

данный пробел, я и расширил вторую часть. Насколько мне удалось осуществить поставленные цели – судить о том предоставляю читателям. Испрашиваю их молитв о грешном рабе Божиим Алексее.

Пользуясь случаем, приношу сердечную благодарность семинаристам и студентам Московских Духовных школ, которые с подлинно христианской любовью и участием слушали мои лекции, на основе которых и была написана эта книга.

Наконец, могу сказать, что данное сочинение не появилось бы на свет Божий без помощи моей сотрудницы, соавтора и редактора – жены Светланы. Ибо имея одну душу и один ум, мы и создавали вместе сие сочинение.

I. Древнехристианский аскетизм

Пролог. Дохристианский аскетизм

Хотя этимология слов ἀσκέω («упражнять», «упражняться», «заниматься»), ἄσκησις («упражнение») и ἀσκητής («борец», «атлет») остается во многом загадочной, но в античной и позднеантичной литературе аскетизм обрел три основных значения: 1) смысл «физический» (упражнение тела), 2) смысл нравственный (упражнение ума и воли) и 3) смысл религиозный⁶. Если первое значение преобладало в более древних пластах греческой словесности (Геродот, Фукидид и др.), то второе стало обретать права гражданства начиная с Ксенофонта и особенно софистов. Что же касается смысла религиозного, то он прослеживается уже у пифагорейцев, но ярко запечатлевается только в начале поздней античности, прежде всего – у Филона Александрийского (см., например, его фразу «упражнявшиеся в чистом благочестии» – καθάρων εὐσέβειαν ἀσκήσαντες). Примечательно, что названная группа слов в Ветхом Завете употребляется спорадически только в «Книгах Маккавейских», а в Новом Завете глагол ἀσκεῖν встречается лишь в Деян. 24 (в довольно широком смысле: и сам подвигаюсь всегда иметь непорочную совесть пред Богом и людьми). Святой апостол Павел предпочитает использовать синонимы: γυμνάζω («упражнять», «тренировать») и γυμνασία («упражнение»)⁷. Начиная с Климента Александрийского и Оригена, понятие ἄσκησις и сродные с ним слова обретают (вероятно, не без влияния Филона) в христианской письменности тот привычный и преимущественный смысл «подвижничества» («подвига»), с которым они обычно ассоциируются ныне.

Если иметь в виду только нравственный и религиозный смысл названных слов и понимать под аскетизмом путь к религиозно-нравственному совершенству и соединению с Богом, предполагающий определенное внутреннее и внешнее состояние души и тела человека, способствующее указанной цели (девство, воздержание, пост, молитва и т.д.), то можно сказать, что феномен «аскетизма» был достаточно

распространенным явлением в грекоримском мире и ветхозаветной религии в эпоху до Рождества Христова и в период, примыкающий непосредственно к этому эпохальному событию всемирной истории⁸. Рассматривая данный феномен в перспективе «евангельского приуготовления»⁹, можно сказать, что некоторые разрозненные элементы, из которых позднее сложилось органичное целое христианского аскетизма, несомненно присутствовали и в языческой античности, и в религии ветхозаветного Израиля. В меньшей степени они обретаются в греческой и римской религиях, где наличие этих элементов было преимущественно связано с представлением о ритуальной чистоте, а поэтому носили чисто формальный и внешний характер (например, различные предписания касательно воздержания фламинов – жрецов культа Юпитера или обязательность девственности для весталок). Куда в более значительной степени «аскетизм» присущ был греческой философии. Уже в древнем пифагорействе сама философия мыслилась как «инструмент» очищения души и ума человека, как своего рода «аскеза»; φιλόσοφος, согласно Пифагору, это человек, помогающийся мудрости посредством изучения природы и путем практики добродетелей, в числе которых бесстрашие (ἀπάθεια) играло важнейшую роль, поскольку именно страсти рассматривались как главная причина зла для человека¹⁰.

Такая «аскетическая» тенденция прослеживается достаточно ясно и на протяжении всей дальнейшей истории античной философии, выступая ярко, например, у стоиков, видящих в «любомудрии» не некую абстрактную теорию, а «искусство жить», предполагающее «терапию души», исцеление ее от пороков и страстей (ср. также известное определение философии как «искусства умирания» у Платона)¹¹. Но при всем этом следует учитывать то, что «выпуклою чертою аскетизма эллинов, как и вообще язычников, служит противоречие или раздвоенность между настроением и выражением этого настроения в факте. Борьба с одною страстью сопровождается у них рабством другой – преимущественно гордостью, тщеславием, хвастовством». Добродетель смирения была

глубоко чужда им, и «отсутствие этой добродетели красной нитью проходит» через жизнь всех языческих подвижников. «Объяснение такого противоречия у языческих аскетов кроется не столько в недостатке желания быть истинным аскетом, не столько во внешних условиях жизни (дурных примерах), сколько в отсутствии силы благодатной, возрождающей человека. Благодать же дарована Христом»¹².

Что же касается ветхозаветной религии, то аскетические элементы здесь определялись глаголами Божиими, изреченными избранному народу Своему: святы будьте, ибо свят Я, Господь Бог ваш (Лев. 19:2)¹³. Поэтому «в еврейской религии аскетизм выразился в назорействе (Чис., гл. 6), в служении при скинии и в обычном священническом, и особенно проходимом по обету (например, Самуил: 1 Цар., гл. 1 и 2 до ст. 12), в состоянии “сынов”, или “ликов пророческих” (3Цар. 18:4; 22:6), в форме нищеты (Ионадав и его потомки – Иер. 35:6–9) и отшельничества (пророки Илия, Иоанн Предтеча). Эти носители аскетизма могли быть и были, за исключением отшельников, женатыми. Девство было чуждо массе народа еврейского по причине глубоко укорененной в нем идеи деторождения (Втор. 25:9; преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. IV, 24) как средства, при помощи которого должен прийти на землю Мессия и при помощи которого каждый еврей, в лице своих потомков, лелеял надежду быть в царстве Мессии. Осуществителями девства у евреев были только некоторые тайнозрители евангельских истин (прор. Илия, Иоанн Предтеча). Смысл еврейского аскетизма, согласно требованиям самой религии, заключался в непорочном служении Богу (Лев. 19:2; 20:7)»¹⁴. Впрочем, следует еще заметить, что в ветхозаветный период истории еврейского народа наблюдается постоянный разлад между идеей святого брака и ее осуществлением, который «острою болью отзывался в сознании лучших представителей ветхозаветной эпохи и побудил этих носителей ветхозаветных принципов нормативного развития на важные уступки в пользу обстоятельств времени. Отсюда прежде всего горестное для ветхозаветного человека сознание: лучше бездетность с добродетелью (Прем. 4:1), отсюда же затем и

грозно-обличительное для поправшего святую идею брака Израиля предпочтительное призвание в Царство Божие благочестивых евнухов, которым дается теперь приятнейший жребий в храме Господнем (Прем. 3:14; ср. Ис. 56:3–5), и, наконец, чисто аскетические требования воздержания и целомудрия в браке, по которым сопротивляющийся вожделениям увенчает жизнь свою (Сир. 19:5). И вот, когда ветхозаветному сознанию явилась мысль о воздержании, когда в Ветхом Завете ясно послышалось: не похотствуй на жену (Сир. 25:23), в этот момент ветхозаветной истории чувствуется уже веяние новой эры жизни человеческой, когда всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем (Мф. 5:28) и когда, кто может вместить (безбрачие), да вместит (Мф. 19:12). В этот момент идея брака, наравне с прочими естественно-нормативными законами жизни человеческой, готовится уже уступить место и покориться высшим «законам благодати». И было [к Иеремии] слово Господне: не бери себе жены, и пусть не будет у тебя ни сыновей, ни дочерей на месте сем (Иер. 16:1–2) – вот ветхозаветное предвозвещение того времени, когда потребуется уже не временное воздержание ради предстоящих ужасов местного бедствия, а целый жизненный подвиг ради вечного спасения. Ветхий Завет, таким образом, сказал свое первое и сильное слово в пользу девства. Ветхозаветный плач об утерянной райской гармонии брака естественно переходит в новозаветную радость о Христе христианских девственников»¹⁵.

Однако при констатации того факта, что идеал девства был в целом чужд ветхозаветной религии, необходимо принимать во внимание, что брачное сожитие мужа с женой рассматривалось преимущественно в аспекте деторождения и всякое чувственное наслаждение как таковое считалось за «блуд» (πορνεία); данная черта ярко запечатлелась в так называемом «раввинистическом иудаизме», возникшем после Рождества Христова¹⁶.

Во время, близкое к этому величайшему событию в мировой истории, в иудаизме возникают такие секты, как ессеи и терапевты, в мировоззрении которых отдельные черты

«ветхозаветного аскетизма» приобретают своеобразные черты¹⁷. Относительно первой известия сохранились и у древних авторов (Филона Александрийского, Иосифа Флавия, Плиния), но находки в Кумране значительнейшим образом обогатили наши представления об ессеях. «Лихорадка сенсации», поначалу охватившая научный мир в связи с этими находками, заставила некоторых ученых даже говорить о «кумранских монахах»¹⁸, но затем исследователи пришли к более взвешенным суждениям¹⁹. В общем и целом эти суждения сводятся к тому, что ессеи оставались верными идеалам иудаизма, акцентируя момент строгого следования Закону Моисея. Соответственно, и «ветхозаветный аскетизм» более рельефно запечатлелся в их учении и культе. Он сводился преимущественно к жесткому соблюдению ритуальной чистоты, это касалось, в частности, и соблюдения девства (или целибата), которое вряд ли у ессеев было пожизненным и постоянным, исходя совсем из иных мировоззренческих посылок, чем обет безбрачия в христианском монашестве, и идеала бедности (или нищеты), который обуславливался типично иудейским мессианизмом: бедность была состоянием преходящим и временным, за которым должен последовать период вечного владычества избранного народа Божия над здешним миром и обладания им всеми земными благами²⁰. Что же касается терапевтов, то относительно них единственным источником информации служит Филон Александрийский (его сочинение «О жизни созерцательной»)²¹. Согласно этому автору, терапевты (то есть «целители» или те, которые исцеляют свою душу от страстей, и одновременно «служители» единого Бога)²² посвящали свою жизнь целиком созерцанию Бога. Оставив семью, родину и состояние, они жили в уединенном месте Египта. По словам Филона, вступающих на путь «терапии» (θεραπεία), «путь служения Богу и врачевания души, побуждает к тому не пример, не призыв и не совет чей-либо, а исключительно небесное влияние... Вследствие стремления к бессмертной и блаженной жизни, полагая, что смертная жизнь для них кончилась, они оставляют свои имущества сыновьям или дочерям или другим родственникам, еще при

своей жизни добровольно уступая им свои владения. У кого нет родных, те отдают свое имущество друзьям и знакомым»²³. Терапевты селились в местах пустынных, «стремясь к уединению не по преступному человеконенавистничеству, а с целью избежать общества людей совершенно иного образа жизни: они знают, что подобное общество опасно для них и тягостно... Жилища сошедшихся очень просты, устроены так, чтобы служить защитой от двух вещей, с которыми необходимо считаться: зноя солнца и холода воздуха. Они расположены не так, как в городах, а несколько поодаль одно от другого – тесное соседство было бы тягостно для людей, ищущих уединения, – но и не на очень большом расстоянии, так как терапевты любят общение и могут, в случае нападения грабителей, нуждаться во взаимной помощи. В каждом доме есть священное помещение, называемое у них семнионом и монастирионом (молельня, благоговейник), где, уединившись, совершают они тайнодействия (μυστήρια) своей благочестивой жизни. Туда не вносят ни яств, ни питий, ни чего-либо другого, служащего для телесных потребностей, а имеют здесь только закон, боговдохновенные изречения пророков, гимны и прочие (книги), через что возрастают и укрепляются до степени совершенства благочестие и здравые знания»²⁴. Мужчины и женщины у терапевтов жили отдельно, сходясь вместе лишь для общих богослужений (причем мужчины и женщины стояли на них, отделенные друг от друга высокой перегородкой), и вообще, жизнь их характеризовалась строгим воздержанием. Молились они дважды в день: утром и вечером. «Промежуток же времени от утра до вечера всецело употребляется на религиозные занятия. Читая Священные Писания, они разбирают смысл аллегорий в законоположении предков; по их мнению, словесные изречения – только символ внутреннего и скрытого смысла, который становится ясным через толкование»²⁵.

Эти черты жизни терапевтов настолько напоминали житие христианских иноков, что в IV веке известный «отец церковной истории» Евсевий Кесарийский, приведя выдержки из Филона, не обвиняясь заявляет: «Мы думаем, что слова Филона, ясные и

неопровержимые, относятся к нашим подвижникам»²⁶. Однако, не говоря уже о том, что вряд ли можно констатировать какую-либо историческую преемственность между терапевтами и христианским монашеством (как и вообще христианством), сами сведения Филона носят явные черты идеализации и отражают во многом мировоззрение этого александрийского религиозного мыслителя, органично совмещающего в своей личности и «иудея», и «эллина»²⁷. Само его произведение «О жизни созерцательной» носит ярко выраженный полемико-апологетический характер и направлено против язычества. «Фактические сведения о жизни терапевтов прерываются нередко полемическими выпадами, похвалами жизни отшельников и т.д.; встречаются иногда и повторения. Все это сокращает объем непосредственно относящегося к описанию жизни терапевтов почти наполовину. Однако и оставшаяся часть далеко не отличается объективностью... Образ жизни и воззрения терапевтов некоторыми своими сторонами, несомненно, близко подходили к идеалам самого Филона; поэтому его пристрастие к терапевтам всюду сказывается на изображении их жизни; и это нужно сказать не только относительно объяснения тех или иных черт жизни терапевтов, но и относительно данных чисто фактического характера»²⁸. Другими словами, мирозерцание самого Филона часто заслоняет собою жизнь и учение собственно терапевтов. От чтения данного произведения создается впечатление, «что автор не описывает жизнь терапевтов, а рассуждает по поводу наблюдавшегося им явления аскетических подвигов, как бы пользуется случаем соединить апологию с пропагандой полурелигиозных, полуфилософских идей, выработанных иудейско-александрийской мыслью»²⁹. Но даже если предположить маловероятную гипотезу, что терапевты являются плодом идеалистического вымысла Филона, то и само существование подобного вымысла весьма показательно, ибо он отражает тот факт, что отдельные идеи монашества зрели в «ветхом человечестве».

Глава 1. Новозаветный аскетизм

Впрочем, следует подчеркнуть, что то были лишь отдельные идеи, представляющие как бы разрозненные камни (естественно, далеко не все) будущего строения. Эти разрозненные идеи, содержащиеся в «естественном» и ветхозаветном Откровении, собрала, как в фокусе, обогатила их новыми идеями и запечатлела печатью горней благодати религия Христова, которая заповедями ее Божественного Основателя сразу же определила себя в качестве **религии аскетической**: *если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мф. 16:24; ср. Мк. 8:34 и Лк. 9:23)³⁰. «Следование» значит «подражание Христу», и ученики Его, то есть апостолы, именно так поняли это (см. 1Пет. 2:21, и особенно: подражайте мне, как я Христу – 1Кор. 4:16). Цель этого «следования» также была ясно определена: будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5:48). Изрекши сие, «Господь требует, чтобы мы были совершенны, как Отец Небесный совершен, заповедуя сим достигать не равенства, а внутреннего уподобления. Наше совершенство состоит в том, чтобы всецело и вполне быть пред Богом и в Боге; так дети, конечно, могут быть совершенными как дети». Поэтому данные слова «указывают лишь на то, что для христианского совершенства нет нигде конца и предела, что все последовавшие за Христом призываются к достижению такого величия духа, к такой высоте нравственного развития, которая столь беспредельна, как беспределен в Своих совершенствах Небесный Отец. Отсюда открывается та идеальность христианства и евангельского нравоучения, которая отличает его не только от всех языческих и естественных религий, но и от ветхозаветного Откровения. Только в христианстве со всею определенностью указано безмерно высокое предназначение человека; только здесь нравственные заповеди не заключены в такие строго определенные формы, достигнув которых человеку ничего не оставалось бы больше делать»³¹. А стремление к такому совершенству и есть «аскеза», ибо, как говорит

современный православный подвижник, «наше понятие об аскезе можно кратко определить следующим образом: сознательное и добровольное усилие, направленное к достижению совершенства»³².

Эта устремленность к высшему совершенству имеет два основных аспекта: отрицательный и положительный³³. Достижение возможного для человека совершенства, то есть «подражание Христу» (а через Него и «подражание Небесному Отцу») и стяжание Царства Небесного, требовало и требует прежде всего отказа, отречения от благ преходящих и временных. «Чтобы вполне ощутить и постигнуть нравственные блага, предносившиеся их внутреннему взору, ученики Христа должны были отказаться от всего, что мешало беззаветной преданности их своему Учителю и Господу, а с другой стороны, все, чем они располагали в своих внутренних силах и во внешнем приобретении, принести исключительно на службу Богу»³⁴. В словах любимого ученика Господа отрицательная сторона первохристианского аскетизма выражается с предельной отчетливостью: *Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего (1Ин. 2:15–16)*. Под «миром» (κόσμος) здесь понимается «совокупность всего, что в самом своем существе отчуждено от Бога и противно Ему. Этот мир опаснейший из всех, с чем христианину приходится бороться. От него нельзя укрыться ни за какими стенами: он есть нравственная атмосфера, которую создает наша греховная душа; этот мир может быть всюду, где мы, и его мы носим с собою, куда мы ни пошли... Отсюда следует, что любовь к Отцу и к миру несовместима и что в любящем мир, очевидно, нет любви к Отцу, сколько бы и что бы он ни говорил о своем христианском звании и достоинстве». Ведь «похоть мира» (ἡ ἐπιθυμία τοῦ κόσμου) «самым бытием своим свидетельствует о ненормальности, которая с явлением истинного света и восстановлением Царства Божия должна исчезнуть вместе с породившим ее извращенным миропорядком. У любящего мир, то есть сродного с ним по своей нравственной природе, вся

сущность жизни заключается в том именно, чем живет этот космос; и если мир и похоть его преходит, то любящий мир или остается без всякого жизненного содержания, или увлекается вместе с миром к гибели». Наоборот, «творящий волю Божию делается причастником Божественной жизни; в бесконечной воле Божией он находит постоянное и вечное содержание для своей жизни и потому с Богом разделяет Его вечную жизнь»³⁵.

Подобная ярко выраженная аскетическая тенденция, несомненно, прослеживается и у других первых учеников Господа, особенно у св. Павла³⁶. Обращаясь к христианам: *Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем. Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его (Рим. 6:11–12)*, он, по сути дела, выражает ту же самую мысль об отречении от мира ради Бога, что и св. Иоанн Богослов. «Апостол языков» при этом исходит из того, что для христианина Господь есть «живая норма деятельности, его постоянный принцип, неизменное начало его жизни. Каждое душевное явление, каждое движение сердца, каждое решение воли, каждый поступок его определяется исключительно только этим началом». Различая в человеке «плоть» и «дух», «внешнего» и «внутреннего» человека, он полагает, что «в крещении умирает ветхий человек или плоть, но продолжает жить дух, обновленный и преображенный, его лучшее “я”», а поэтому «определяющим началом человека становится дух его, обновленный Духом Святым и посвящающий жизнь свою служению Богу»³⁷. Отсюда проистекает, что христианин должен искать «горнего», о нем помышлять, «а не о земном», вследствие чего умертвить *земные члены свои*: блуд, нечистоту и т.д. (см. *Кол. 3:1–5*)³⁸. Однако в подобном устремлении к горнему христианин встречает мощное сопротивление «ветхого человека» в себе: *не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу делаю, то есть делает живущий во мне грех, ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня*

пленником закона греховного, находящегося в членах моих (Рим. 7:15–23)³⁹.

«Ветхий» или «душевный» человек сопротивляется «новому по Христу» человеку, поскольку, хотя «душевное в порядке бытия должно было вырасти в духовное», но «рост душевного задержан богоборством. Человеком создана отрицательная душевная культура; поэтому он поставлен в необходимость подходить к христианской культуре отрицательным путем: самоотречение, борьба с духом мира сего на арене собственной плотяности. Для прозревшего сознания плоть противостоит как объективная внешняя сила рядом с духом мира сего, находиться в подобных условиях и очищать себя от скверны плоти означает силою благодати противиться принудительным влечениям расстроенной плоти и участвующих в ее разрушении демонов»⁴⁰. Иначе говоря, противление «ветхому» человеку предполагает духовную брань, значение которой апостол особенно подчеркивает: *наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной (Еф. 6:12)⁴¹*. Таким образом, борьба идет не против плоти как таковой, но против плоти греховной, утвержденной в своей призрачной самости и потому одержимой мироправителями тьмы века сего (Еф. 6:12). Поэтому, согласно учению апостола, вся жизнь христиан, «как призванных и освященных во Христе Иисусе, должна вполне соответствовать их высокому избранию: она должна быть свята во всем, и прежде всего в отношении плотской чистоты. Плотская чистота должна составлять отличие христианина от язычника, и потому забота о ней есть прямая обязанность всякого христианина. Христианин, призванный к особенному общению с Богом, должен во всем соблюдать чистоту и достойно владеть своим телом, этим своим сосудом, данным от Бога. Всякий христианин должен заботиться о подчинении своего тела духу и содержать свое тело в целомудренной чистоте, ибо тело христианина имеет высокое назначение быть храмом Св. Духа»⁴².

Это показывает, что в Новом Завете отрицательный аспект устремленности к высшему совершенству мыслится связанным

нерасторжимыми узами с аспектом положительным; единство обоих аспектов христианского аскетизма представляется само собою разумеющимся. А положительный аспект определяется в первую очередь тем, что «христианство и Новый Завет очищают и проясняют загрязненный и потемненный в человеке образ Божий, по коему создан человек, будят в душе человеческой усыпляемое грехом влечение ее к богосовершенству, поднимают горе – к добру низпадшую долу – в зло природу человека, вдохновляют жизнедеятельность в оплотнянный человеком и очеловеченный им идеал богочеловечества. В этом оригинальность Нового Завета и христианства – та сила, что сокрыта от мудрецов и разумников, руководящихся началами мира сего и пустой философии человеческой, и открыта младенцам, невидящим и верующим, ходящим по Христу, во Христе и для Христа (Мф. 11:25; Ин. 20:29; Кол. 2:8 и др. мн.), – та Божественная сила, что в немощи совершается (2Кор. 19:9), посрамляет и оглуляет мудрость мира сего (1Кор. 1:18–25 и др.), делает Евангелие силою Божией во спасение всякому верующему, и иудею и эллину (Рим. 1:16), а весь Новый Завет и всю Библию – Словом Божиим живым и действенным и острейшим более всякого меча обоюдоострого и проникающим до разделения души и духа, составов и мозгов, и судящим помышления и замыслы сердечные (Евр. 4:12), неотразимо влекущим каждую добрую человеческую душу, как отобраз Божий, христианку по природе, к своему прирожденному Первообразу и идеалу, Логосу – Богочеловеку-Спасителю и к богосовершенству (Мф. 5:48)». Или, говоря кратко, «христианство есть религия, преобразующая человека по образу Спасителя-Богочеловека и перерождающая плоть человека из тела душевного в тело духовное, – религия богочеловечества и богосовершенства человека»⁴³. Следовательно, если отрицательная сторона первохристианского аскетизма состоит в отречении от «ветхого» человека, в преодолении жизни животной и как бы сугубо органической (βίος) с прилежащими ей греховными страстями и похотями плоти, то сторона положительная заключается в обретении «нового по Христу» человека, стяжании Царства Небесного и жизни вечной (ζωή)⁴⁴.

Повелев Своим ученикам искать *прежде Царства Божия и правды Его* (Мф. 6:34), Иисус Христос подчеркивает, что *Царство Божие внутри вас есть* (Лк. 17:21). И этому Царству Он «дал такие законы, которые не отвне привзошли в человеческое сознание, но законы, основанные на внутренних потребностях человеческого духа в его высших стремлениях к Богу, законы, составляющие не что иное, как нормальное сознание истинно человеческих потребностей и истинно человеческого значения и назначения»⁴⁵.

Суть этих законов, которые можно назвать «законами христианского подвижничества», изложены Господом в знаменитой Нагорной проповеди, и прежде всего в заповедях блаженства. Ибо, «принесши людям *Евангелие Царствия* (Мф. 4:23), Господь тем самым возвестил им, что и “блаженство” спасения приблизилось к людям, и они могут становиться его участниками, воспринимать его в свое полное и неотъемлемое достояние»⁴⁶. Данные заповеди блаженства находятся в резком контрасте с «миром», под которым подразумевается преимущественно человеческое общество, отчужденное от Бога. Этот «мир открыто стремится к приобретению богатства. Мир избегает страданий и несчастий, насколько возможно, избегает с поразительным самолюбием. Мир отказывается от смирения и говорит: защищай себя и свои права, насколько можешь». И такому «миру», самодовольно ускользящему от «аскезы», противопоставляется «*блаженны нищие духом, блаженны плачущие, блаженны кроткие*». Но наряду с отрицательными чертами истинного блаженства, подразумевающими отречение от данного «мира», даются и положительные: «его (причастного блаженству. – А.С.) сильное духовное стремление к праведности, его деятельное и добродетельное сострадание, его чистосердие или чистота сердца»⁴⁷. И главным из законов, которыми должен руководствоваться «новый по Христу» человек, особенно контрастным по сравнению с законами «мира сего», в Нагорной проповеди является закон всеобъемлющей любви, включающий в себя прежде всего заповедь о любви к врагам (Мф. 5:43–48; Лк. 6:27–36). По этому закону «чем более вражды обнаруживается со стороны по отношению к

христианину, тем более должно в нем возникать и развиваться чувство любви», причем «Наставник определяет эту любовь в своей сущности не как космополитизм, в проявлениях любви доходящий до безразличия между своим и чужим народом, но как любовь личную одного лица к другому определенному лицу, которое мы желаем привлечь на свою сторону, будет ли он нам единоплеменник или нет, все равно безразлично»⁴⁸. Стяжание такой любви, являющейся венцом всех христианских добродетелей, требовало и требует высочайшего подвига, поскольку она выходит далеко за рамки того, что «ветхий» человек привык считать вполне привычным и как бы «естественным». А этот подвиг немислим без веры, ибо «только вера, как безусловная сердечная привязанность и преданность Иисусу Христу, готовая исполнить Его св. Евангелие, единственно имеет великую силу для того, чтобы производить внутренний переворот в человеке и вменить ему в заслугу великие плоды голгофской жертвы, вменить ему праведность Христову. Только деятельная вера дает человеку возможность собрать плоды от веры, потому что только она способна усвоить праведность, результатом которой является то, что Бог перестает иметь гнев на человека за его грехи. И эта вера является таким побудительным средством, что она заключает в себе в сокращенном виде всю религию, все Домостроительство нашего спасения. В ней заключается все внутреннее религиозное убеждение человека»⁴⁹.

Разумеется, что закон всеобъемлющей любви, предписывающий любить и врагов, тем более предполагал братскую любовь христиан друг к другу. Такую братскую любовь Господь назвал *новой заповедью* (Ин. 13– ἐντολήν καινήν), ибо «любовь, зажженная в сердце человека по вере его благодатию Божией, есть полное перерождение человека: любовь делается природой человека и, перерождая его, воздымает его от земли к небу. Но *благодать и истина Иисусом Христом бысть* (Ин. 1:17), говорит Богослов, и только Его пришествие внесло в душу человеческую благодать, способную зажечь истинную любовь. Посему заповедь, даваемая Господом ученикам Своим: *да любите друг друга* (Ин. 13:34), была заповедь новая, ибо она

обращала в факт реальный отвлеченную доселе мысль, непонятую человеком и неисполняемую им. Идеалом этой великой заповеди должна была отныне служить та любовь, которую Господь возлюбил учеников Своих и все человечество: *якоже возлюбих вы, да и вы любите себе (Ин. 13:34)*⁵⁰. Поэтому и *нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих (Ин. 15:13)*, ибо в ней всего более проявляется «синергия» Бога и человека, без которой немислимо спасение. Она служит отличительным признаком истинных учеников Христовых, полагая четко обозначенную границу между ними и миром «ветхого человечества»: *Дети Божию и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего. Ибо таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга, не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны. Не дивитесь, братия мои, если мир ненавидит вас. Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти. Всякий ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной в нем пребывающей. Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев (1Ин. 3:10–16)*⁵¹. Подобной любви другой апостол, св. Павел, возносит вдохновенную песнь (1Кор. 13:1–14:1), где показывает, что она «должна служить вечным светочем для Церкви в ее историческом плавании»⁵². Для обозначения этой высшей любви «родилось в недрах религии откровенной» даже особое слово – ἀγάπη, которого не было в языке древних классиков (употреблявших другие понятия: ἔρως, φιλία, πόθος и т.д.), ибо «высокое нравственное чувство новозаветных писателей не позволяло им унижать достоинство священного языка употреблением слов, имевших невысокое значение в древности»⁵³.

Наконец, следует подчеркнуть, что первохристианский аскетизм немислим и вне эсхатологической перспективы,

которая является вообще сущностной чертой религии Христовой. Борьба с грехом, преодоление «ветхого» человека и стяжание добродетелей человека «нового», из которых высшей почиталась любовь, определялась ясным осознанием принадлежности и причастности к Царству Божию (или Небесному). А оно не было для первохристиан «внешним институтом, а являлось внутреннею созидающею силой, претворяющею все их духовное существо и восторгающею от земли на небо»⁵⁴. При этом, однако, не следует «забывать и того, что Царство Божие, по словам Самого Христа, *не от мира сего (Ин. 18:36)*, что в условиях земного существования и пределах земной истории оно недостижимо. Сколько бы ни существовал мир, всегда в “веке сем” семя Царства Божия будет произрастать наряду с плевелами царства зла, и только новое небо и новая земля – преображенный мир и “век тот” будут местом и временем Царства славы... Необходимым условием развития добра, возрастания семени Царства Божия со стороны человека является, по учению Иисуса Христа, усилие человека, его напряженное стремление в сторону добра и самоотверженная преданность, непоколебимое постоянство в этих стремлениях. Если только *употребляющие усилие восхищают Царство Божие (Лк. 16:16)*, то это усилие не должно быть минутным, мимолетным настроением, ибо *возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия (Лк. 9:62)*. Но и то и другое – напряженное и постоянное стремление к добру возможно **только при условии веры**, непоколебимой и живой уверенности в бытии добра, Царства Божия и благ его»⁵⁵. Из этого следует, что, согласно евангельскому учению, «восхищающий» здесь Царство Божие в подвиге веры, «аскезе» и трудничестве самим своим подвигом как бы снимает и разрешает кажущуюся антиномию между земным и небесным, материальным и духовным, временем и вечностью. Ибо, с одной стороны, *воля пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день (Ин. 6:39)*, а с другой – *кто соблюдает слово Мое, тот не увидит смерти вовек (Ин. 8:51)*,

поскольку *имеет жизнь вечную* (Ин. 5:24), – в этих словах Господа настоящее и будущее тесно сопрягаются и почти сливаются: подвизающийся ради Христа в чистоте сердца и с напряжением всех своих физических и духовных сил как бы уже здесь воскресает. И «под этим воскресением в жизни настоящей нужно разуметь духовное воскресение от греха к высшей жизни сыновства Богу. Отношение этого духовного воскресения к Воскресению в последний день удобно представлять как отношение воскресения начинательного к воскресению совершительному, видеть, таким образом, в обоих этих воскресениях моменты одной и той же жизни, проявляющейся сначала не вполне и односторонне, а потом в полном и совершенном виде»⁵⁶. Вратами же в такую единую вечную жизнь может быть только «аскеза», без которой христианину невозможно чаять воскресения мертвых и жизни будущего века.

Таким образом, христианство с истоков своего исторического бытия, в учении Самого Господа и Его Апостолов, сразу же и недвусмысленно провозгласило себя религией аскетической. Поэтому само собою предполагается, что и «по отеческому пониманию, под именем аскетизма, в самом кратком определении его, разумеется “совершеннейшее христианство”... Мысль об отношении аскетизма к христианству заключается в слове “христианство”. Выражается это отношение в тождестве или совпадении аскетического идеала с общехристианским идеалом святости»⁵⁷. Другими словами, аскетизм не есть удел немногих избранных, но есть неременное и необходимое условие подлинно христианского жития, поскольку каждый христианин в принципе обязан быть подвижником, «аскетом». Поэтому в Священном Писании Нового Завета «под “аскетизмом” разумеется деятельное осуществление религиозно-нравственного совершенства, путем напряжения всех телесных сил христианина посредством борьбы с различными препятствиями, – точнее сказать, в этом понятии мыслится самый процесс, а также вспомогательные приемы или в целой и полной своей совокупности, или же по преимуществу некоторые из них, взятые в отдельности, например молитва, телесные подвиги и лишения»⁵⁸. Такой «процесс» можно

назвать жизнью во Христе, с Христом и ради Христа, то есть житием христианским.

Глава 2. Древнехристианский аскетизм II-III веков

Эти основные принципы и идеи новозаветного аскетизма были усвоены и развиты последующими поколениями древних христиан. «Что действительно в первые три века христианства аскетизм был известен членам Церкви Христовой как один из существенных подвигов, проходя который они тем самым более осуществляли заповеди Христа, – в этом нет никакого сомнения. Ученые разных направлений, исследующие жизнь первенствующих христиан вплоть до эдикта императора Константина Великого (313 г.), все единогласно говорят о существовании у них аскетизма»⁵⁹. Иначе и быть не могло, ибо, как уже было сказано, аскетизм является сущностным и неотделимым свойством религии Христовой. Но в различные периоды земного бытия Церкви он, оставаясь тождественным по сущности, предстает в различных ракурсах в изменяющихся условиях текущей истории человечества. Поэтому несколько не удивительно, что в период с конца I века до начала IV века в древнехристианском аскетизме оттеняются и подчеркиваются несколько иные моменты, чем в период предшествующий, обычно именуемый «апостольским веком». Прежде всего, названный период, как известно, характеризуется периодическими гонениями на христиан, начавшимися еще в период апостольский, но полной своей силы достигшими уже в конце I – начале IV века, когда над Церковью постоянно нависал дамоклов меч преследований и притеснений. В эту эпоху, как ни в какую другую, появился обильный сонм святых мучеников, своей кровью и страданиями запечатлевших истину христианской веры. Мученичество стало важнейшим фактором бытия всех христиан в доникейский период истории Церкви; помимо всего прочего, оно сыграло огромную роль в формировании сущностных черт древнехристианской (и вообще христианской) духовности, породив, в частности, особый вид литературы – «Акты мучеников», которые оказали сильное влияние на последующее развитие церковной словесности (особенно на агиографию)⁶⁰. Данные «Акты», по яркой

характеристике о. Александра Шмемана, ясно показывают, что в мученичестве Церковь осознала «как бы “норму” христианской жизни, а также самое сильное доказательство истины христианства», ибо «христианский мученик не герой, а “свидетель”: приятие страданий и смерти он утверждает, что царство смерти кончилось, что жизнь восторжествовала; он умирает не за Христа, а с Ним, и тогда в Нем же получает и жизнь, “воссиявшую из гроба”»⁶¹. Но такой же «нормой» для церковного сознания был и аскетизм, а поэтому не удивительно, что между обоими явлениями существует глубинная связь и внутреннее сродство⁶².

И недаром св. Климент Римский, касаясь мученичества святых первоверховных апостолов Петра и Павла, называет их «подвижниками» или, точнее, «борцами» (ἀθλητάς)⁶³, используя, правда, термин, бывший в ходу у стоиков и киников для обозначения борцов за «любомудрие», но позднее примененный св. Афанасием Великим в отношении к преп. Антонию Великому⁶⁴. Именно таким «борцом» или «подвижником» являет себя в своих посланиях один из великих отцов Церкви и мученик св. Игнатий Богоносец. Например, своего молодого друга (также будущего мученика) св. Поликарпа Смирнского он увещевает соблюдать трезвение (или быть бдительным), как то и подобает «борцу Божиему» (νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής), ибо «великому борцу свойственно принимать удары и побеждать», и наградой ему будет «нетление и жизнь вечная». Такой подвижник должен быть еще мудрым, как змей, и непорочным (ἀκέραιος), как голубь; являясь «плотским и духовным» (σαρκικὸς καὶ πνευματικός), он обязан с кротостью и лаской принимать «зримые вещи» (τὰ φαίνόμενα) и молиться Богу, чтобы и «незримые» (τὰ ἄορατα) были явлены ему⁶⁵. В этих словах святого мужа ясно обозначаются некоторые темы, характерные для позднейшей монашеской письменности: необходимость для христианского подвижника постоянного трезвения, его стойкость в духовной брани и т.д. Сам он, идя на мученичество, пишет римским собратьям, чтобы они просили у Бога для него силы внутренней и внешней, ибо хочет не только называться христианином, но и оказаться им на деле, то есть

засвидетельствовать свою веру славным мученичеством. Согласно св. Игнатию, христианство (ὁ Χριστιανισμός) состоит не в молчаливом убеждении, но в величии дела, особенно когда ненавидит его мир (ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου). Быть мучеником для него – значит быть подлинным учеником Христовым, сделаться «жертвой Богу» (θεῷ θυσία) и обрести свободу от рабства греху и тлению⁶⁶.

Подобные же черты «мученического аскетизма» прослеживаются и в сочинении «Увещание к мученичеству» известного Оригена – сына мученика и, на закате дней своих, исповедника веры, претерпевшего самые изощренные пытки, но пребывшего «адамантом» в своей верности Господу. Считая «свидетельство» венцом жизни христианской, хотя и будучи чужд «мученического фанатизма»⁶⁷, он, обращаясь к своим друзьям Амвросию и Протоктету (которых ожидал этот венец), считает их уже не плотскими и не младенцами во Христе (οὐκέτι σάρκινοι οὐδὲ ἐν Χριστῷ νήπιοι), но достигшими духовного возмужания и отвыкшими от материнского молока «борцами». Считая их, таким образом, готовыми к подвигу мученичества, Ориген говорит, что во время скорбей, когда души наши угнетают, а «владычественное начало» (τὸ ἡγεμονικὸν, то есть ум или дух) желают отвратить от тягостных страданий (ἀπὸ τῶν ἐπιπόνων), мы должны устремлять свой взор не на эти преходящие страдания, но на то, что благодатью Божией предназначено для «законным образом подвизающихся во Христе» (τοῖς νομίμως ἐν Χριστῷ ἀθλήσασι; ср. 2Тим. 2:5) благодаря их терпению, ибо эта благодать приумножает благодеяния Божии и дарует вознаграждения куда более обильные, чем те, которые получает обычный борец за свои труды (τῶν τοῦ ἀγωνισαμένου καμάτων). Более того, возлюбившие Бога всей душой и испытывающие горячее стремление соединиться с Ним отделяют себя не только от земного тела, но и отрешаются вообще от всего телесного (οὐ μόνον ἀπὸ τοῦ υἱίνου σώματος ἀλλὰ καὶ ἀπὸ παντὸς σώματος); они без всяких колебаний и сомнений отлагают это «тело унижения» (см. Флп. 3:21), когда для них наступает пора через так называемую «смерть» совлечь с себя «тело смерти».

Поэтому и за своих друзей Ориген молится, чтобы во время предстоящего подвига (αὔωνα) они помнили о богатом воздаянии на небесах (ср. Мф. 5:10–12), радуясь и ликуя, а если их охватит малодушие и робость, то укреплялись «умом Христовым». Ибо для подвизающихся (τοὺς ἀγωνιζομένους) жизнь наполнена борьбой за многие добродетели, и с каждой из этих добродетелей воюют либо «помышление плотское» (Рим. 8:6), либо многочисленные внешние обстоятельства (τὰ πολλὰ τῶν ἐκτός)⁶⁸. Эти слова Оригена еще раз подтверждают то, что в древнецерковном сознании мученичество мыслилось именно как высшая «аскеза», как несомненный признак подвига жизни во Христе.

Далее, в указанный период на первый план в древнехристианском аскетизме все отчетливее стал выдвигаться идеал девства. Это отнюдь не было новшеством, ибо, как говорит русский историк монашества, «стремление к девственной жизни так было сильно в первенствующие времена христианства, что нужно даже было ограничить эту ревность и защитить святость брака. Из послания апостола Павла к Коринфянам (1Кор. 7) можно заключить, что некоторые почитали обязанностью не только всем безбрачным оставаться в таком состоянии, но и вступившим в брак разлучаться. Чтобы исправить это заблуждение, святой апостол научает коринфян, что девство не есть неременная обязанность христианина, но произвольный подвиг»⁶⁹. Относительно того, что подобный произвольный подвиг и во II-III веках брали на себя многие христиане, имеется достаточно свидетельств. Так, св. Иустин Философ замечает: «И есть много мужчин и женщин, лет шестидесяти и семидесяти, которые, из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве; и я готов указать таких из всякого народа»⁷⁰. Так же и Тертуллиан восклицает: «Сколько людей посвятило себя целомудрию сразу после крещения! Сколько супругов с обоюдного согласия отказались от плотского общения, став добровольными скопцами ради Царства Божьего!»⁷¹ Наконец, и Ориген пишет, что среди христиан подвиг совершенного девства осуществляется (ἀσκοῦσι τὴν παντελεῖ παρθενίαν) не ради почестей человеческих

и не ради материального вознаграждения; так как они «заботились иметь Бога в разуме», то Бог соблюдает их в безукоризненном (испытанном) уме (ἐν δοκίμῳ νῶ) и хранит для того, чтобы они творили потребное преисполненными всякой правды и благодати⁷². Кроме того, Ориген прямо говорит о существовании в Церкви его времени «вдов» и «воздерживающихся» как об особой группе христиан, посвящающих себя целиком аскетическому служению Богу⁷³. Вообще можно констатировать, что древнехристианские апологеты (в частности, и западные) постоянно указывали на преобразующую силу христианской религии (силу, связанную прежде всего именно с аскетической направленностью религии Христовой), нравственно возрождавшей грешное человечество, чтобы подчеркнуть ее Божественный характер⁷⁴. Следует также отметить, что относительно строго целомудренной жизни древних христиан свидетельствуют не только сами христианские авторы, но и языческие. Например, известный медик и философ Гален утверждает, что среди христиан имеется значительное число не только мужчин, но и женщин, соблюдающих девственное состояние на протяжении всей жизни; кроме того, последователи Христа, не уступая ничем «истинным любомудрам», являют, по словам Галена, образцы сурового воздержания также в еде и питии⁷⁵.

«Новым» в христианском аскетизме II-III веков по сравнению с «новозаветным аскетизмом» является, пожалуй, как бы «теоретическое обоснование» идеала девства, хотя, безусловно, это «обоснование» зиждется целиком на Священном Писании Нового Завета. Так, Тертуллиан по крайней мере два своих сочинения («К жене» и «О поощрении целомудрия») посвящает подобному обоснованию. Для него девство, идущее рука об руку со скромностью, чистотой и другими добродетелями, позволяет христианину или христианке уже здесь, на земле, достичь определенной степени святости⁷⁶. Суть его точки зрения на девство выражается следующим образом: «Бог хочет, чтобы созданный по Его образу человек был так же свят, как свят Бог. Он установил различные степени святости для людей. Первую степень составляет девство,

соблюдаемое от рождения. Вторая степень девства после крещения состоит в том, чтобы мы во время супружества очищали себя добровольною разлукою между мужем и женой или сохраняли целомудрие, пребывая постоянно как бы в безбрачном состоянии. Наконец, третья степень заключается в единобрачии, когда мы по смерти первой жены отказываемся от вступления в новый брак. Первое счастье, первое девство – вовсе не знает того, о чем можно жалеть, познавши оное. Вторая степень – презирать то, что слишком хорошо нам известно. Третья – также достойна похвалы, потому что воздержание есть добродетель». Превознося девство, Тертуллиан не отрицает брачное соединение мужа и жены: признавать брак делом нечистым, по Тертуллиану, могут только еретики, расторгать существующий брак значит восставать против Того, Кто создал и жену, и благословил брак; первый брак – дело законное. Не то представляют вторые браки; Тертуллиан отрицает их⁷⁷. Став монтанистом, он впал в несколько более жесткий ригоризм по отношению к вопросу о браке и девстве, но в целом его позиция и в этот период жизни не слишком отличалась от общецерковной точки зрения на данный вопрос⁷⁸.

Немалое место теме девства уделял в своих творениях и св. Киприан Карфагенский, который, опираясь преимущественно на Новый Завет, подчеркивал, что христианин должен постоянно славить и носить в своем теле Бога (см. 1Кор. 6:19–20). И как бы «цветом Церкви» и избранными дочерьми ее, на которых почивает особая благодать Божия, он почитал девственниц, указывая, что их внутреннее целомудрие должно проявляться и во внешнем поведении – одежде, нравах, привычках, отказе от богатства и роскоши и т.д.⁷⁹ Его идеал девства является прежде всего идеалом церковным и неразрывно связан с представлением о *благочинии*. По словам святого отца, «если в Священном Писании повсюду заповедуется благочиние (*disciplina*), если все здание благочиния и веры зиждется на богобоязненном хранении его, то чего более остается нам желать, к чему стремиться, чего держаться, как не того, чтобы, утвердив храмины наши на сем краеугольном камне, как на

незыблемом основании, мы стояли твердо и непоколебимо против всех напастей и искушений мира сего и таким образом чрез соблюдение Божественных заповедей достигали Божественных даров, рассуждая и сознавая, что члены наши, освящением животворной купели очищенные от всякой нечистоты древней заразы, суть храмы Божии, которые ничем не должны быть растлеваемы и оскверняемы; *аще бо кто Божий храм растлит, растлит сего Бог (1Кор. 3:17)*. Сих-то храмов строители и настоятели – мы; послужим же Тому, Кому уже принадлежим». В общем созвучном хоре церковном девы, согласно св. Киприану, занимают особое место; «это светозарнейшая часть стада Христова. Ими радуется, в них обильно красуется славное чадородие Матери-Церкви: и чем более девство увеличивается в числе своем, тем более возрастает радость матери». Поэтому «целомудрие идет вслед за Христом и девство предназначается для Царствия Божия». Тем более именно посвятившие себя девству должны соблюдать строгое благочиние и внутри себя, и во внешнем виде своем, ибо «неприлично христианину, а тем более девственнице, гоняться за славою и почестями плотскими, а надлежит внимать слову Божию и в нем искать благ, вовеки пребывающих»⁸⁰. При этом св. Киприан, как отмечает один исследователь, в своих похвалах девству не был «слепым идеалистом» и не терял чувства реальности (которого порой не хватало Тертуллиану), а поэтому особенно подчеркивал, что девство есть дело свободного выбора человека и что стяжается целомудрие его ежедневным усилием⁸¹. Примечательно, что подвиг девства и подвиг мученичества нерасторжимо сопрягаются им. По словам св. Киприана, «трудны и тяжелы стези, ведущие к славе (небесной. – А.С.). Этим-то путем, по этим стезям проходят мученики, шествуют девы, идут все праведники. Избегайте широких и пространных путей: там приманки гибельны, удовольствия смертоносны; там диавол улыщается, чтобы обмануть, улыбается, когда наносит вред, завлекает, чтобы убить. Первый плод сториичный – это плод, приносимый мучениками; второй шестидесятикратный – принадлежит вам (девственницам. – А.С.)... И как у мучеников

нет помышления о плоти и мире, когда они вступают в тяжкую борьбу с врагом, так и у вас, которым предназначается вторая после них благодатная награда, да будет близок к ним и подвиг терпения»⁸².

Высшей точки развития в доникейской церковной письменности данная «теория целомудрия» достигла в произведении св. Мефодия «Пир десяти дев». Здесь священномученик выступает «с ревностной проповедью воздержания» и прославляет «девственную чистоту, соединяемую с мудростью, как высший идеал христианской жизни». При этом он подчеркивает, что «если девство, будучи богоподобным, является той высшей ступенью добродетели, на которую человек может подняться, живя на земле, то было бы крайне несправедливо на этом основании осудить и отвергнуть брак и семейную жизнь, ибо хотя “девство, без сомнения, предпочтительнее брачной жизни, но не для всех оно по силам”». Ведь «девство, избираемое как путь жизни, требует от человека, решающегося на безбрачие, самого серьезного и осмотрительного отношения к себе. Речь идет не только о том, что не все люди способны выдержать трудности и опасности, связанные с девственной жизнью; одно только плотское воздержание отнюдь не есть еще девство. Истинное девство – это девство сердца, воздержание всех чувств и способностей ума и души». Поэтому, несмотря на то что «подвиг девства рассматривается как вершина христианских добродетелей и совершенств», сие «вовсе не значит, что девственники и девственницы выделены в какую-то особую категорию (хотя они и удостоятся первых венцов); каждый христианин, совершенствуясь в исполнении Божией воли, должен в той или иной мере приближаться к святыне нетленной чистоты... Если истинное девство (παρθενία) доступно лишь немногим, то целомудрие (σωφροσύνη) может и должно быть нормой поведения для множества христиан, в том числе и для живущих в браке; вдовствующим надлежит пребывать в воздержании (ἐγκρατεία). Все названные здесь добродетели: девство, целомудрие и воздержание – как бы заключаются в одном всеобъемлющем идеале христианского совершенства. Этот

идеал – святая и нетленная чистота (ἀγνεΐα). Забота о чистоте сердца – задача каждого христианина». Весьма важно и то, что, согласно св. Мефодию, «та превосходная награда, которая ожидает подвижающихся “олимпийским подвигом” девства, приравнивается к мученическому венцу». Вследствие чего у св. Мефодия «аскетизм имеет много граней. Аскет – это не только девственник; проявлениями аскетизма должна обогащаться жизнь каждого христианина, поскольку следование по пути, указанному Христом, обязательно включает в себя не только борьбу с внутренними похотениями, но и преодоление внешних искушений». Наконец, «харизматическое освящение девства включает в себя и то особое служение в Церкви, к которому призываются девственные души: именно они, как получившие “обновление и возрождение Духа и как совершеннейшие по степени преуспевания”, становятся “помощницами” Христа, чтобы “с пользой содействовать проповеди для спасения других”... В этом пункте с особой выразительностью встречаются и соединяются экклезиологические и аскетические высказывания св. Мефодия, сделавшиеся впоследствии в этом сочетании жизненной программой, которую монашество в течение многих веков призвано было осуществлять в недрах Церкви»⁸³.

В этом аскетическом учении св. Мефодия привлекает внимание несколько моментов. Во-первых, «девство» (παρθενία) здесь тесно сопрягается с «целомудрием» или «целоумием» (σωφροσύνη), являя тем самым внутреннюю суть данного аспекта христианского воздержания, которое есть прежде всего и главным образом воздержание сердца, ума и души, позволяющее человеку сохранять цельность образа Божия в себе⁸⁴. Во-вторых, ясно указывается на отмеченное выше сущностное свойство христианства как религии аскетической, в которой строгие духовно- нравственные нормы обязательны для каждого христианина, а не для узкого круга «избранных» (ибо все христиане суть такие «избранники Божии») ⁸⁵. Далее, в-третьих, св. Мефодий является несомненным свидетелем осознания Древней Церковью внутренней связи аскетизма и мученичества. Наконец, в-

четвертых, многие черты собственно монашеского аскетизма налицо в «Пире» св. Мефодия, и вполне вероятно, что данное сочинение было задумано «как наставление в вере и в христианских добродетелях, адресованное общине дев, которые принесли особые обеты воздержания и чистоты»⁸⁶.

Другими словами, данное сочинение знаменует собой как бы переход от древнехристианского аскетизма к непосредственно монашеству. Во многом оно сродно по духу (а возможно, и по времени) произведению «О девстве» (или «Слову о спасении»), приписываемому св. Афанасию Великому (авторство его, правда, до сих пор остается под сомнением), в котором «говорится не о монастырских насельницах, но о таких “невестах Христа”, которые стоят еще в близком отношении к миру»; поэтому данное произведение «отмечает переходную ступень от частной жизни, построенной на строгих христианских началах, к жизни в монастыре, по правилам известного устава»⁸⁷. Оба сочинения (наряду с другими подобными, например творениями св. Киприана Карфагенского) как бы синтезируют тот взгляд на девство, который сложился в Церкви к исходу III века. Суть его сводится к следующему: «Во-первых, из этих творений видно, что на девство тогда смотрели не как на заповедь, а как на обет, не как на дело необходимости, а как на дело свободной воли, которое человек в одинаковой степени мог взять на себя и мог не брать, но, взявши, непременно должен был хранить ради Царствия Небесного, во всем благоугождать пред Богом и своею греховностью не оскорблять священников Божиих и Церковь Господню. Как обет, избираемый добровольно, девство в силу этого, во-вторых, считалось подвигом, и притом подвигом высшим, ему приписывалось даже второе место после мученичества... Взгляд Церкви и общества, следовательно, был весьма высок... Будучи же столь высокими во взгляде Церкви и церковного общества, девственницы, в-третьих, составляли тогда в своей совокупности некоторый особый класс или союз, узами соединения коего, вероятно, были не какие-либо официальные правила, а любовь и попечение о них Церкви»⁸⁸. Характерно, что во всех подобных сочинениях III века речь идет

преимущественно о девственницах и в значительно меньшей степени о девственниках. Этот факт, по нашему мнению, является свидетельством того, что женское монашество в своем, так сказать, «утробном развитии» опережало мужское⁸⁹.

И еще одна новая черта по сравнению с предшествующим периодом появляется в древнехристианском аскетизме II-III веков: усвоение церковной мыслью, а соответственно и воцерковление, отдельных элементов античного аскетизма, в первую очередь «философского аскетизма», в результате чего в христианстве возникает форма «созерцательно-мистического аскетизма», представленного в указанное время преимущественно знаменитыми «дидаскалами» Александрийской школы – Климентом Александрийским и Оригеном (правда, в отношении последнего, как будет показано ниже, данное усвоение имело весьма условный характер). Что касается первого из них, то можно сказать, что основной сферой интересов Климента как мыслителя была область нравственного богословия, и здесь им начертывается образ идеального христианина или «церковного гностика»⁹⁰. Набрасывая данный образ, он исходит из идеи теснейшей связи и взаимодействия веры и знания, которые вместе составляют истинное богопочитание, немислимое без богоуподобления. Это богопочитание «тождественно с нравственным совершенствованием христианина, с его преуспеянием в добродетели, ибо чтителями Бога служат все добродетельные люди, в добродетели же выражается и богоподобие». Такое богопочитание, в свою очередь, зиждется на вере, а она «есть акт свободного послушания человека Богу, то есть акт послушного восприятия откровенных истин и осуществление их на деле». Эта вера имеет свои ступени, и высшая из них – ведение (γνώσις)⁹¹. Таким образом, уподобление Богу достигается человеком, согласно Клименту, в процессе духовного преуспеяния, где моменты нравственный и интеллектуальный не могут быть отделены друг от друга⁹². Данный процесс влечет неизбежно преобразование всей личности человека и его все укрепляющуюся связь с духовным миром⁹³. Достигнув самых высот преуспеяния, то есть став «гностиком»,

христианин удостоивается обожения уже здесь, на земле, или, как говорит сам Климент, полностью доверившись Богу и отринув от себя всякое зло, он может уже здесь стать богом (τούτω δυνατόν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστὸν ἤδη γενέσθαι θεόν)⁹⁴. Поскольку же Бог по Своей сущности является бесстрастным (ἀπαθής), то и обожение человека связано с обретением им бесстрастия (ἀπάθεια). Восприняв этот стоический термин, Климент отнюдь не «радушно принял» всю совокупность этики стоиков⁹⁵, поскольку он включил этот (как и некоторые другие) элементы ее в общее созвучие христианского мирозерцания, далекое от стоического пантеизма. Вследствие чего «гностики Климента... не есть только мудрец в смысле, данном этому слову древней философией; он – святой, формируемый по образу и при помощи Слова Воплощенного»⁹⁶. На земле он живет, «словно нетелесный» (ὡς ἄσαρκος); если он владеет значительным состоянием и богатством, то рассматривает их как общее достояние всех братьев во Христе; если вступает в брак, то для того только, чтобы подвизаться в чадородии, причем делать это «без любострастия и беспечно» (ἀνηδόνως τε καὶ ἀλυπήτως); и вообще, христиане, живущие в супружестве и стремящиеся к совершенству, должны соблюдать целомудрие и быть как бы «неженатыми» (οἱ γαμοῦντες ὡς μὴ γαμοῦντες). Данный идеал «церковного гностика», эскизно наброшенный Климентом Александрийским, оказал, безусловно, влияние на последующую монашескую аскетику⁹⁷, однако подобное влияние вряд ли следует преувеличивать, ибо оно распространялось преимущественно на монашество, так сказать, «созерцательного типа», ярким представителем которого был, например, Евагрий Понтийский⁹⁸. В то же время весьма важным и плодотворным для будущего развития православного аскетического богословия представляется тесное сопряжение Климентом аскезы, мистического Боговедения (гносиса) и обожения. Причем для него, как и для всех учителей и отцов Церкви, обожение – «не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего – факт ... внутренней жизни»⁹⁹.

Преемник Климента по руководству Александрийской школой – Ориген также во многом разделял этот идеал своего

предшественника¹⁰⁰, хотя далеко не всегда и не во всем: в частности, он избегал самого термина «гностики» для обозначения совершенного христианина ввиду опасности «лжеименного ведения», узурпировавшего данное понятие. Тем не менее Ориген также постоянно акцентировал единство веры и ведения (считая «гносис» исполнением и свершением веры), которые именно в своем единстве позволяют человеку «торить» свой путь к Богу, преодолевая мощное сопротивление греховных страстей, являющихся своего рода «душой и владычественным началом всякой плоти»¹⁰¹. При этом Ориген исходит из того, что «если понимать веру в смысле только известного способа знания или самого знания, то такая вера сама по себе мертва и не приносит никакой пользы верующему; такую верою веруют в Сына Божия и бесы; то есть они знают только, что Он Сын Божий. Но если понимать веру в Сына Божия как веру жизненную, веру сердца и воли, то есть как глубочайшее единение с веруемым, как внутреннее божественное настроение, то такая вера сама достаточна для нашего оправдания, в ней начало и конец нашего спасения; но вместе с тем самым естественным и существенным выражением такой веры и будет не что иное, как добрая нравственная деятельность, идущая мужественно, постоянно все вперед и вперед, так что сказать в этом случае верою спасается человек или добрыми делами будет совершенно то же самое». Поэтому «не как в философскую аудиторию вступают в Церковь Христову новые члены без разбору и подготовки; нет, всякий желающий вступить в нее предварительно наставляется в высоких истинах веры, очищается от прежних суеверий и предрассудков, упражняется в доброй жизни, испытывается в твердости своего намерения совлечься похотей плотских и жить по Богу, по образу Христа, и тогда делается уже действительным членом Церкви – христианином. Только истинно верующие суть действительные члены Церкви, которая есть тот горний Небесный Иерусалим, к которому не поднимается, в который не входит никто привязанный к земле и любящий земное, – гражданином которого делается только тот, кто, просветив умные очи сердца

своего, может созерцать горнее, небесное. Затем, все члены Церкви не оставляются в своих убеждениях и образе жизни на произвол судьбы, как бывает в философских школах, но воспитываются в истинно добрых людей, граждан – граждан, впрочем, не земного, а небесного, вечного Отечества»¹⁰².

Эта устремленность к горнему определяет вообще весь настрой мирозерцания Оригена. Будучи мыслителем весьма глубоким и чрезвычайно разносторонним¹⁰³, он в своих произведениях объял почти все сферы тогдашней богословской науки, но особое внимание (прежде всего в проповедях) уделял области нравственного богословия¹⁰⁴. Это было связано с тем, что Ориген (в кесарийский период своей жизни, когда творчество его достигло расцвета) сочетал в своем лице и «дидаскала», и иерея, то есть пастыря душ человеческих, заботливо пекущегося о спасении порученных ему Богом «овец». Поэтому в центре его мироощущения постоянно пребывало осознание той великой трагедии грехопадения, в результате которой человек оказался в столь плачевном состоянии. Причина же ее – свобода воли человека как разумного существа¹⁰⁵, а, по словам самого Оригена, «в природе разума (ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου) есть способность (точнее, “основания, исходные точки” – ἀφορμαὶ) к созерцанию доброго и постыдного, следуя которой мы усматриваем доброе и дурное и избираем доброе, злого же избегаем»¹⁰⁶. Изначальный замысел Божий о человеке состоял в том, что человек изберет доброе и не прельстится лукавым. Ибо «достоинство образа (Божия. – А.С.) человек получил в первом творении (*im aginis quidem dignitatem in prim a conditione percepit*), совершенство же подобия (*similitudinem vero ei perfectio*) получается в конце, то есть человек сам должен приобрести его себе своими собственными прилежными трудами в подражании Богу»¹⁰⁷. Однако своим преслушанием человек расстроил этот изначальноный замысел Божий. Бог же – не только Творец мира и человека, но и великощедровитый Промыслитель – не мог не позаботиться о Своей падшей твари, и поэтому сначала через приготовление людей в смутных «тнях» естественного и ветхозаветного Откровения, а затем

через окончательную Истину Воплощения Слова открыл людям путь ко спасению. Ибо «разум человека – эта высшая духовная сила в человеке – вследствие все более и более глубокого отпадения от Бога, своего Света, потерявший свет первоначального боговедения и навывший обращаться более к низшему, земному, чувственному, чем высокому, духовному и небесному, дошел до такого притупления и самоомрачения, что уже не мог (как вначале) созерцать Божество во всем Его величии, во всей полноте и славе. Отсюда необходимость уничтожения или самоистощания Слова, по которому бы Оно явилось людям в человеческом образе и подобии. Если мы должны быть спасены, то Бог Слово должен был снизойти до нашей немощи – явиться и жить среди нас как человек, чтобы, всецело явленный нам, всецело познанный нами, мог таким образом обратить, привлечь нас к Себе, возвратить нас в первобытное состояние полного с Ним единения, – словом, спасти нас»¹⁰⁸. Став Спасителем, Учителем и Целителем душ наших, Господь, согласно Оригену, по человечеству Своему явил нам такой образец святости, к которому христианин должен постоянно устремляться. Естественно, что такое устремление немислимо вне Церкви, ибо только она «возвращает своим членам не то, что нужно для мира, что питает самолюбие и плотские похоти человека, но то, что служит совершенству духа человеческого, что соединяет его с Богом, возвращает истину, премудрость, правду и всякое добро и сама таким образом становится как бы воплощенным добром»¹⁰⁹.

На подобных сотериологических и экклесиологических послылках зиждется и вообще все нравственное учение Оригена, и его аскетика в частности¹¹⁰. Согласно этому учению, суть духовной жизни человека состоит в том, чтобы вернуться, при помощи благодати Божией, к своей исконной природе, восстановить ее в себе¹¹¹. Она предполагает преуспеяние, духовное возрастание и возмужание, ибо всякий, кто, наподобие Исаака, заботливо выращивает «на поле своей души» все добродетели (*qui omnes virtutes suas in animae agro excoluerit*), должен иметь волю, постоянно устремляющуюся к

лучшему (*semper enim voluntas illius ad meliora se tendens habebat*), а ум его должен быть всегда занят созерцанием Божественного. Поскольку же природа человеческая слаба, то для укрепления ее требуется помощь Божия (*infirma est humana natura et, ut fieri possit fortior, divino auxilio indiget*); всегда взыскуя эту помощь, «борец Божий» (*athleta Dei*) попирает «мудрость плоти» (*sapientiam carnis*) и, став духовным, подчиняет тело владычеству души (*spiritalis effectus subdet corpus animi imperio*)¹¹². Светочем, озаряющим эту стезю подвижничества, является Господь, Которого Ориген, толкуя Лев. 21, 12, называет Первосвященником по чину Мелхиседекову, никогда не выходящим из святилища. Он свят во всем: во всех Своих словах, деяниях, волениях (*voluntatibus*). Поэтому и подвижник, следующий за Христом и подражающий Ему (*tu, qui sequeri Christum et imitator eius es*), всегда должен пребывать в Слове Его (то есть, вероятно, «жить постоянно в Священном Писании»), в законе Его поучаться день и ночь (Пс. 1:2) и исполнять заповеди Его, – тогда и сам подвизающийся ради Христа никогда не будет отходить от «святилища». Ведь это «святилище» не следует искать в каком-либо пространственно ограниченном месте, поскольку оно – в деяниях, жизни и нравах (*in actibus et vita ac moribus*) христианина¹¹³. Только так может человек исполнить свое подлинное предназначение в жизни. Ибо он, созданный по образу Божию, точнее – «по Образу Бога Слова (Логоса)», обязан усиленно стараться быть причастником этого «Образа» и в духовном преуспевании обновлять «со дня на день» внутреннего человека в себе (см. 2Кор. 4:16). Он должен всегда иметь перед очами своими сей «Образ», чтобы заново уподобиться Ему (*ad eius similitudinem reformari*), поскольку в результате грехопадения он последовал диаволу, и теперь ему требуются усилия и помощь благодати Божией, чтобы вернуть себе утерянное¹¹⁴.

Приведенные тексты (число которых можно было бы значительно приумножить) показывают, что вся аскетика Оригена выстроена как бы «по вертикальной сотериологической оси», ибо «снисхождение» («катабасис»), то есть Воплощение, Бога Слова ради спасения людей требует и от человека

«восхождения» («анабасиса»); без такой «синергии» взаимного движения со стороны человека спасение для него невозможно. Однако чем выше он поднимается по ступеням лестницы преуспевания, тем сильнее становится сопротивление со стороны темных сил, враждебных ему¹¹⁵. Поэтому тема «духовной брани» занимает важнейшее место в аскетике Оригена, сквозным лейтмотивом пронизывая всю ее. Так, толкуя Книгу Иисуса Навина, он говорит, что описываемые здесь «плотские сражения» ветхого Израиля есть образ духовных браней «новых израильтян», то есть христиан (*bella ista carnalia figuram bellorum spiritualim gererent*), против которых воюют бесчисленные полчища враждебных сил. Ибо до пришествия (Воплощения) Господа и Спасителя все эти бесы обладали душами людей и владовали над членами их тел, пребывая в полной безопасности и покое, но Его пришествие заставило их яростно отстаивать свои владения. Поэтому их нападения на души людей непрерывны: когда подавляется натиск первых их полчищ, тогда восстают другие, более многочисленные (*si opprimantur primi, multo plures exsurgunt*), а если и над этими одерживается победа, то бунтуют третьи силы, еще более лукавые (*tertio aliae virtutes nequiores exsurgunt*). Чем более приумножается «народ Божий», тем более сильная и многочисленная рать демонов восстает против него. Хотя Господь Своим Воплощением, крестной смертью и Воскресением одолел все рати бесовских сил, которые производят в нас грех (*quae peccata operantur in nobis*), но Бог, как говорится, попускает (*Deus dicitur permittere*) им опять выходить на поле брани против нас, чтобы и мы могли одерживать победы над ними. А сил этих – бесчисленное множество, и в каждом человеке есть какие-нибудь «духи», побуждающие его к различного рода грехам (*sunt spiritus aliqui, diversa in his peccatorum generam olientes*); например, есть дух блуда, дух гнева, дух гордыни и т.д.; каждый из них, в свою очередь, имеет множество подчиненных ему духов, действующих во всех людях, поэтому и имя им легион (см. Мк. 5:9). Святые же, вступающие в битву с ними, ослабляют бесовскую рать и многих демонов повергают наземь; например,

если кто ведет жизнь целомудренную и чистую, препобеждая тем самым духа блуда, то этот побежденный таким святым дух уже долго не в силах бывает нападать на другого человека (*non ultra fas sit illum spiritum, qui ab illo sancto victus est, impugnare iterum alium hominem*)¹¹⁶.

Вообще, согласно Оригену, «хотя противные силы и простирают свое влияние на людей, однако это влияние не есть влияние несвободное, подобное физической необходимости; это, так сказать, не больше, как хитрое приспособление диавола к слабостям людей или влияние моральное. Когда, например, злой дух замечает в человеке какую-либо слабость, например страсть сребролюбия, то он и старается воздействовать в этом направлении: начинает рисовать обольстительные картины, а затем уже и предлагать различные способы для удовлетворения страсти. Но и в этом случае человек не вынуждается необходимостью к принятию предлагаемого злым духом – свобода у человека сохраняется всегда. “Когда злая сила начнет подстрекать нас ко злу, мы можем отвергнуть лукавые внушения, воспротивиться злейшим советам и вовсе не совершать преступного. В этом случае у нас сохраняется свобода воли”... Даже в случаях беснования, когда злой дух совершенно овладевает человеком, у последнего все-таки сохраняется свобода воли, самый же факт беснования объясняется одной из причин предшествующей жизни человека... Бог ограничивает деятельность злых духов. Так, Он не дает возможности всем духам или некоторым из них нападать на человека, а только одному. Человек, хотя бы он и был святым, в случае нападения нескольких злых духов не выдержал бы борьбы с ними. Человек может вести борьбу с одним духом; по выдержании борьбы с одним духом может подвергнуться нападению другого. Это подобно тому, что наблюдается на войне: когда пятьдесят врагов стоят против пятидесяти воинов, то каждый из них сражается против одного, а не против всех, хотя после может сказать: мы сражались с пятьюдесятью, то есть все со всеми... Ограничивает Бог деятельность злых духов и тем еще, что оказывает Свою помощь в борьбе с духами. Без помощи Божией одержать

победу над злыми духами человек не мог бы, так как духи превосходят людей своею силою и могуществом»¹¹⁷.

Вследствие чего, по учению Оригена, не будь такой духовной брани, не было бы и великой награды для святых на небесах. Поэтому «вся человеческая жизнь на земле есть время искушения (πειρασμίου ὄντος)»; ибо никогда мы не избавляемся от них: ни тогда, когда, стоя еще в начале пути преуспевания, боремся либо против плоти, вожделевающей и воюющей против духа (см. Еф. 6:12; Гал. 5:17), либо против «души всякой плоти», то есть против владычественного начала или сердца, пребывающего в теле (ἡτις ἐστὶν ὁμωνύμως ὧ ἐγκатоικεῖ σώματι τὸ ἡγεμονικόν, ὃ καλεῖται καρδία), ни тогда, когда, став уже более опытными и совершенными подвижниками, сражаемся не против плоти и крови, а против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных (Еф. 6:12). И известные слова Молитвы Господней (и не введи нас во искушение – Мф. 6:13) означают не молитву об освобождении вообще от искушений, но просьбу о том, чтобы мы, подвергаемые испытаниям, не уступали им¹¹⁸. Однако «верен Бог», и Он не попускает, чтобы народ Его был искушаем сверх сил (см. 1Кор. 10:13). Поэтому Ориген, толкуя Мф. 14:22–36, говорит, что Иисус нас отправил в лодке, как и Своих учеников, «на другую сторону», и лодка наша оказывается на середине моря, захлестываемая волнами искушений. И мы должны выдержать «три стражи» (τρεῖς φυλακὰς) в ночи этих искушений, чтобы не потерпеть кораблекрушения в вере (1Тим. 1:19) или в какой-либо другой добродетели. В первую «стражу» нас искушает «отец тьмы и порока» (τὸν πατέρα τοῦ σκότου καὶ τῆς κακίας), во вторую – его сын, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею (2Фес. 2:4), а в третью – дух, враждебный Святому Духу (τὸ ἐναντίον τῷ ἁγίῳ πνεύματι πνεῦμα). Но в четвертую «стражу» приблизится к нам Сын Божий, идущий по морю, чтобы избавить нас. И если кто-нибудь из находящихся на пути к совершенству, но еще не достигших его выйдет из лодки и испугается, наподобие Петра, то ему стоит только сказать:

«Господи! Спаси меня», и Бог Слово тут же протянет руку и спасет его¹¹⁹.

Таким образом, жизнь каждого христианина, верного Господу и заветам Его, представляет собой, согласно Оригену, непрерывную духовную брань и постоянный подвиг. И вообще, все человечество является ареной борьбы двух царей: царь греха, диавол, властвует над грешниками, а Царь Правды, Христос, – над праведными; первый есть царь почти всего мира (*paene totius mundi rex diabolus est*), но Господь и Спаситель наш, зная силу тирании его, неизмеримо превосходит лукавого по мощи Своей. Однако Он не желает Своей безмерной силой принуждать кого-либо подчиняться Себе, ибо, будучи Правдой, хочет царствовать без греха и так, чтобы в Его Царстве не творилось ничего постыдного (*sed vult regnare quasi iustitia, ut absque peccato regnet, ut nihil faciat indecorum*)¹²⁰. Поэтому перед каждым человеком стоит выбор: либо вести жизнь праведную и добродетельную, став «жребием для Господа», либо совершать злые деяния и предаваться грехам, став «жребием для отпущения», то есть быть тем «козлом», который отводится в «пустыню» (см. Лев. 16:8–22), лишенную Бога, добродетели, правды и всякого блага¹²¹. Выбор первого предполагает как бы «соскабливание» того «образа перстного», который мы наложили своими грехами на образ небесный (см. 1Кор. 15:49), то есть своего рода «реставрацию» образа Божия в себе, поверх которого наложены краски этого безвкусного и отвратительного «перстного образа». Ибо в каждом из нас существуют и «хартии, начертанные Богом», и «хартии (или “расписки”, см. Лк. 16:7), начертанные нами самими» (*sunt quaedam litterae quas Deus scribit, quaedam litteras quas nos scribimus*), то есть «хартии греха». Таинство Крещения смыывает буквы на последних «хартиях», и главная задача христианина состоит в том, чтобы не заполнять их новыми письменами¹²². Для этого необходимо постоянное бдение и трезвение, чтобы «ловить лисенят, которые портят виноградники» (Песн. 2:15), то есть «ловить супротивные силы и лукавых бесов», которые посредством дурных помыслов и извращенного ума (*per cogitationes pravas et perversam intelligentiam*) опустошают нашу

душу, лишая ее цветов добродетели и плодов веры. Причем «ловить» злые помыслы лучше, когда они бывают «еще маленькими», то есть пресекать их в зародыше, ибо тогда их значительно легче исторгнуть из сердца. Но если они уже долго живут и «взрослеют» в душе (превращаются в больших «лисиц»), то бороться с ними становится намного труднее, и человек в таком случае делается более удобоподвижным на грех¹²³.

Следовательно, в сочинениях Оригена уже во многом намечена та «стратегия и тактика духовной брани», которая впоследствии уже детально была разработана отцами-пустынниками, заложены основы глубинного онтологического и психологического анализа причин и следствий ее и контрастно оттенено значение ее в жизни каждого христианина. В произведениях Оригена также проторяется путь и для ряда других тем, ставших позднее в центре внимания создателей шедевров монашеской письменности. Например, Оригена можно назвать «одним из наиболее красноречивых певцов целомудрия», которых знала христианская древность¹²⁴. Он, естественно, признавал христианский брак «за действительное таинственное благодатное освящение и благословение Божие брачного союза, который потому и не должен быть разрываем человеческим произволом... Повторяемые браки Ориген не считал делом прямо преступным, но считал, однако же, делом недостойным всякого истинного христианина, радящего о высшем совершенстве духа, потому что, по мысли Оригена, второй или третий брак сам по себе составляет верный признак слабой, потворствующей плотским влечениям воли и, как удовлетворение этим влечениям, есть дело, прямым образом удаляющее человека от главной его цели – спасения, совершенства духа»¹²⁵. Однако в шкале нравственно-аскетических ценностей Оригена, как и многих других отцов и учителей Церкви, девственное состояние занимает, безусловно, более высокое место, чем супружество. Ибо Церковь, как говорит Ориген, укрепленная благодатью Того, Кто был распят за нее, воздерживается не только от недозволенных и гнусных сожителств, но и от дозволенных и законных (*non solum ab*

illicitis nefandisque cubilibus, verum etiam a concessis et licitis temperat) и, как Невеста Христова, процветает в непорочных и стыдливых девах (*castis et pudicis virginibus floret*), в которых совершается истинное (духовное) обрезание, ибо они подлинно сохраняют завет Божий и завет вечный в своей плоти¹²⁶. Однако на алтарь Господень, как подчеркивает Ориген, нельзя приносить только одно воздержание плоти (*sola carnis continentia*), иначе можно уподобиться тем пяти неразумным девам (см. Мф. 25:1–14), которые хотя и были целомудренны телом, но не имели в своих светильниках масла любви, мира и прочих добродетелей. Поэтому необходимым требованием для всякого христианина, проводящего целомудренную жизнь, является чистота сердечная, безупречность нравов, постоянное преуспевание в добрых делах, и вообще, ему всегда необходимо быть бдительным в ведении, вере и деяниях (*vigilare in scientia, fide et actibus*)¹²⁷. Можно отметить, что учение Оригена о девстве, как и вообще вся его аскетика, во многих своих принципиальных чертах является сродным духовно-нравственному учению св. Мефодия¹²⁸. И вообще, характерной чертой аскетики Оригена является преимущественная опора на Священное Писание; «философские элементы» хотя и присутствуют в его нравственном богословии, но занимают очень небольшой удельный вес, находясь на втором плане¹²⁹. Если нравственно-аскетическое учение Оригена и имеет некий «философский колорит», то он преимущественно объясняется его высокой культурой мышления и мастерским владением богатым арсеналом знаний, накопленных эллинскими любомудрами.

На латинском Западе аналогичный «философский колорит» присущ и мирозерцанию Лактанция – видного церковного писателя конца III – начала IV века¹³⁰. Образованнейший человек своего времени, он принадлежал к числу обращенных из язычников, множество которых наполнило христианские храмы к концу III века и которым пришлось испытать на себе последние, самые тяжелые, гонения на христиан. Лактанций благополучно пережил их, оставив потомкам обширное литературное наследие¹³¹. Принадлежа к, так сказать,

«христианской профессуре» той эпохи, он был хорошо знаком и с античными философскими системами, и с современными ему религиозными течениями, которые наложили некоторый отпечаток на его мирозерцание¹³². Сотериологическими и антропологическими принципами учения Лактанция служат три основных тезиса: целью человеческого бытия и бытия всего мира (их он обозначает как «таинство мира и человека» – *sacramentum mundi et hominis*) является познание Бога, заключающего в Себе высшую Премудрость (это есть ведение Истины – *scientia veritatis*); исповедание истинной религии, то есть достижение праведности; и стяжание бессмертия, благодаря которому человек всегда будет служить Богу¹³³. Данные посылки определяют аскетический настрой мировоззрения Лактанция, ибо, как он считает, «христианин должен блюсти свободу своего духа от угрожающих ей страстей и быть выше их; природным стремлениям, вложенным в нас Богом и, при невнимательности человека к себе, легко обращающимся в опасные и даже губительные страсти, следует давать надлежащее направление, дабы они не причинили вместо добра зло. Сообразно с этим для христианина признается обязательною строгость и суровость жизни... Апологет, правда, говорит о том, что мир создан Богом ради человека, и, следовательно, как бы допускает известное наслаждение дарами природы; но это наслаждение, по нему, не должно быть для человека целью, а должно лишь служить средством для достижения поставленных ему Богом высших целей». Поэтому «для того, чтобы сохранить себя чистым от всякой нравственной скверны и в поступках и в мыслях, человек должен, находясь телом на земле, духом стремиться к небу и постоянно помнить, что Бог знает и наши действия, и слова, и мысли, и не только знает их, но и воздает за них, награждая людей нравственных, привлекающих к себе своею добродетельною жизнью Его милосердие, и наказывая безнравственных, возбуждающих Его праведный гнев... Воля же Божия, с которою должно сообразоваться, выражена в писаном Законе и Слове Божиим и затем отражается в совести человека, которая есть тот же голос Божий, вложенный в сердце

человеческое. Таким образом, для человека есть полная возможность знать, что требуется от него, как от существа нравственного, в настоящей жизни, долженствующей составлять приготовление к блаженной вечности, которая, вопреки мнениям языческих мыслителей, есть высшее благо и последняя цель человека. Земная жизнь христианина представляет постоянную борьбу его со злом и с отцом зла и греха дьяволам и потому бывает преисполнена бедствий или того, что человеку кажется бедствиями; но блаженная вечность вполне вознаградит доброго воина Христова за все его страдания и лишения в настоящей жизни»¹³⁴.

Таким образом, подводя итоги этому беглому обзору, можно сказать, что, во-первых, «начало христианского аскетизма совпадает с самым появлением христианства и, во-вторых, что он носит на себе характер самобытного и самостоятельного происхождения, но не заимствования от других языческих аскетических мировоззрений»¹³⁵. К концу III – началу IV века в лоне Церкви уже сложились основные черты монашеско-аскетического богословия: монашество здесь как бы внутренне созревало и проходило процесс «утробного развития». Поэтому нет никакой необходимости объяснять возникновение христианского монашества какими-либо внешними влияниями¹³⁶. Безусловно, существовали в греко-римском обществе начала нашей эры некоторые «общие и популярные идеи», которые частично «подпитывали» зарождающееся монашество¹³⁷ и которые следует рассматривать как «семена естественного Откровения». Однако они не были непосредственными источниками монашеского мирозерцания, а играли второстепенную и подчиненную роль, ибо немногие «злаки» этих идей были вырваны из языческой почвы, где они заглушались куда более многочисленными «терниями», и пересажены на поле христианского Откровения, благодатная почва которого позволила им вырасти, окрепнуть и принести плод сторицей. Главным и практически единственным источником появившегося монашества является Священное Писание и предшествующее церковное Предание. Вследствие чего между древнехристианским аскетизмом и монашеством

существует прямая преемственность, хотя, вне сомнения, монашеское движение сообщило новые и своеобразные черты христианской религии как религии преимущественно аскетической.

II. Возникновение монашества

Глава 1. Монашество на христианском Востоке в IV – начале V веках

Очень примечательно, что сама грань перехода от древнехристианского аскетизма к собственно монашеству почти неуловима. Пространственный «уход от мира» (ἀναχώρησις)¹³⁸, который некоторые исследователи считают за новую сущностную черту монашества по сравнению с древнехристианским аскетизмом¹³⁹, отнюдь не появился *ad hoc* в конце III – начале IV века. Ибо и до этого «не все предававшиеся аскетическим подвигам жили в мире; некоторые из них, избегая соблазнов мира и гонений язычников или же просто чувствуя склонность к уединенной созерцательной жизни, удалялись от мирского шума и подвизались в уединении, невдалеке от места своей родины. Здесь они могли свободно предаваться созерцательной жизни и богомыслию»¹⁴⁰. В частности, Евсевий Кесарийский сообщает об одном таком примере: Иерусалимский епископ Наркисс (конец II – начало III века), подвергнувшись несправедливым наветам со стороны некоторых из своей паствы, «бежал от братии и провел много лет, скрываясь в неведомой пустыне», так как «ему вообще издавна была любезна жизнь философа». И когда, по прошествии долгого времени, Наркисс вернулся, то «им еще больше восхищались за его отшельничество и за его любомудрие» (Церк. ист. VI, 9–10). Свидетельства папирусов также показывают, что в Египте, на «родине монашества», еще до появления его самого, существовали небольшие общины христианских подвижников, удалившихся от мира¹⁴¹. К таким «монахам до монашества» можно отнести и преп. Павла Фивейского, который был вынужден при гонении Декия (249 год) убежать в возрасте пятнадцати лет «в горные пустыни», а затем превратил «дело необходимости в дело охоты» и около века проводил «на земле небесную жизнь»¹⁴². И хотя в «Житии» этого знаменитого подвижника имеется масса легендарных и фантастических деталей, нельзя сказать, что оно есть, как это полагают некоторые западные исследователи, просто

«сплошной вымысел, не имеющий совершенно никакой исторической ценности, а также и сам Павел – миф, выдумка коптов или самого Иеронима»¹⁴³. Ибо личность преп. Павла Фивейского органично вписывается в контекст той эпохи, когда происходил непосредственный процесс рождения монашества. Что отдельные анахореты, и даже небольшие «монастыри», существовали во II-III веках и в Египте, и на Синае, свидетельствуют также отдельные «Мученические акты»¹⁴⁴. Следовательно, к исходу III века внутри Церкви созрели почти все предпосылки для зарождения монашества.

Однако чтобы эти предпосылки обрели четкую и ясную форму нового явления, потребовалась благодатная личность Преп. Антония Великого, который стал как бы «символом монашеской жизни»¹⁴⁵. Как говорит блж. Иероним, «Антоний был не столько первым из пустынножителей, сколько человеком, возбудившим общее стремление к этому образу жизни»¹⁴⁶. В том же духе высказывается и церковный историк Созомен: «Египтянами ли или кем другим первоначально основано это любомудрие¹⁴⁷ (монашеское. – А.С.), но все согласны, что упомянутый образ жизни на высоту строгости и совершенства своими нравами и приличными упражнениями возвел монах Антоний Великий»¹⁴⁸. Поэтому «вполне справедливо назвать Антония основателем монашества, имея в виду то, что от него форма монашеской жизни получила быстрое распространение. Его имя стало звеном, связавшим всех отдельных, неизвестно где блуждавших отшельников в братские общины, где молодой и слабый отшельник находил сильную нравственную поддержку в иноках престарелых и утвердившихся в подвиге; его благотворное влияние сказалось на всех сторонах широко распространившейся при нем монашеской жизни, а его нравственно-аскетические наставления и воззрения легли в основание всей последующей аскетики»¹⁴⁹. Жизнь этого великого основателя монашества достаточно хорошо известна благодаря его «Житию», написанному св. Афанасием Великим, и другим источникам¹⁵⁰. Будучи коптом по происхождению, преп. Антоний родился в простой, но зажиточной семье египетских земледельцев около

251–253 годов в селении Комы (Средний Египет). Воспитавшийся в благочестивой семье, он с детства обладал чертами истинного подвижника: «Тихий, задумчивый, склонный к уединенным размышлениям, не любивший шума, чуждавшийся общества даже бывших товарищей по школе и участия в их детских забавах и играх, Антоний великое утешение и спокойствие находил для себя, оставаясь наедине и погружаясь в размышления о занимавших его предметах, а также и в посещении церковных собраний и служб, на которые он ходил весьма часто и на которых так внимательно слушал Божественные Писания. Западавшие в его голову мысли, возбуждаемые отрывками из церковных чтений, настроили и укрепили в нем, еще юноше, сильное религиозное чувство, которое под влиянием окружающей обстановки выражалось прежде всего во внешней строгости жизни – в частых молитвах, в строгих постах и пр.»¹⁵¹. Почти одновременная смерть родителей (когда преподобному было около 20 лет) еще более укрепила это религиозное чувство и побудила его сделать самый решительный шаг – удалиться от мира.

Важно подчеркнуть, что непосредственным толчком к такому шагу послужило евангельское чтение в храме (Мф. 19:21), ибо, услышав однажды его, он и принял окончательное решение. Это еще раз подтверждает отмеченное выше значение Священного Писания как непосредственного источника происхождения монашества¹⁵², которое, естественно, не могло возникнуть без благодатной помощи свыше и личного подвига самого преподобного. Продав доставшуюся ему по наследству очень плодородную землю (300 ауров, то есть около 80 гектаров, – состояние значительное), а также движимое имущество и раздав деньги нуждающимся, Антоний поручает сестру на воспитание «известным и верным девственницам (γυνώριμοίς καὶ πισταῖς παρθένοις – вероятно, подразумевается небольшая община их, очень близкий прообраз женских монастырей), а сам начинает подвизаться недалеко от своего дома, внимая себе и мужественно перенося тяготы аскезы (αὐτὸς πρὸ τῆς οἰκίας ἐσχόλαζε λοιπὸν τῇ ἀσκήσει, προσέχων ἑαυτῷ καὶ καρτερικῶς ἑαυτὸν ἄγων)"¹⁵³. По словам св. Афанасия,

в это время «в Египте еще были немногочисленны монастыри (μοναστήρια), и монах не знал совсем великой пустыни (οὐδ' ὅλως ἦδει μοναχὸς τὴν μακρὰν ἔρημον). Каждый из желающих внимать себе подвизался, уединившись недалеко от своего селения». К одному из таких анахоретов – старцу, с юности подвизающемуся в уединенной жизни (γέρων, ἐκ νεότητος τὸν μονήρη βίον ἀσκήσας), и пришел молодой Антоний. Но он не ограничился этим, ибо, если слышал о каком-либо радетеле [благочестия] (τινὰ σπουδαῖον), то тотчас шел к нему и, как «мудрая пчела», собирающая нектар с разных цветов, обогащался и его опытом. Эти слова жизнеописателя преп. Антония ясно показывают, что вторым главным источником возникновения монашества, являемого миру в лице одного из первых основателей его, было живое церковное Предание. Носителями его (в аспекте духовном и аскетическом) были старцы, ибо «старчество современно монашеству. Ищущий монашеского подвига, оставив мир, шел к опытному подвижнику, поступал под его руководство, и подвижник становился для него аввой – старцем. Для начинающего инока в воле и рассуждении старца заключалась вся дисциплина внутренняя и внешняя – монашеская и монастырская. Вот простейшая форма старчества, совмещавшаяся с отшельничеством, то есть с первоначальным образом монашеского жития. Патриарх анахоретов преп. Антоний уже имел старцев-руководителей»¹⁵⁴. В свою очередь, духовно возмужав, преподобный и сам становится старцем: «В нем мы видим старца, который, непосредственно избранный Богом, исполнял свое пастырское служение без всякого начальственного значения в Церкви. К нему, когда слава о святой жизни его распространилась, начали стекаться толпы мирян и монахов за наставлениями и укреплением в жизни. Им начинается ряд старцев, упоминаемых составителями “Луга духовного”, “Истории боголюбцев”, патериков “Скитского” и “Алфавитного” и историками Евагрием, Сократом и Созоменом, затем сиявших в Византийской империи в продолжение всего существования и после падения ее даже до настоящего времени»¹⁵⁵. Таким образом, изначала в монашестве

устанавливается традиция старчества, своего рода «харизматического преемства», без которого немыслимо ни само монашество, ни вообще Православие¹⁵⁶. Ибо только причастность «Преданию старцев» позволяет каждому православному человеку (и в первую очередь священнику) узнать волю Божию, без познания которой невозможна подлинно христианская жизнь.

Обретя некоторые навыки в подвижнической жизни, преподобный вскоре увеличивает свои подвиги, уединившись в заброшенной гробнице недалеко от своего селения и попросив одного знакомого приносить ему изредка хлеб через много дней. В таком добровольном заключении он провел более пятнадцати лет, выдержав самые тяжкие нападки бесов и искушений. После этого, обретя обильный опыт духовной брани и закалившись в ней, Антоний переправился на восточный берег Нила и ушел в Фиваидскую пустыню, где практически в полном одиночестве прожил еще двадцать лет в одном покинутом укреплении на возвышенном месте. Здесь он достиг уже полноты духовного возмужания: искушения, борьба с помыслами и страстями и прочим мучили его все меньше и меньше. Поэтому, «восходя все выше и выше по ступеням духовной лестницы к христианскому совершенству, он предпочитал свой дух к тому, чтобы быть способным понимать бесчисленные проявления премудрости и благодати Божией и не чувствовать соблазнов всегда мятущегося мира»¹⁵⁷. Слава о нем как о великом святом распространилась по близлежащим местностям и привлекла многих, жаждущих подвигов, а также скорбящих и в немощах пребывающих. Они, собравшись в большом числе около келлии преподобного, и побудили его выйти из затвора. Утешив скорбящих и дав наставления нуждающимся в них, Антоний также «убедил многих избрать отшельническую жизнь» (ἔπεισε πολλοὺς αἰρήσασθαι τὸν μονήρη βίον), а поэтому вскоре «пустыня превратилась как бы в город монахов» (ἡ ἔρημος ἐπολίσθη ὑπὸ μοναχῶν). Таким образом, когда преподобному было уже за 50 лет (примерно в начале IV века: хронологию можно установить лишь приблизительно), достигнув «возраста мужа совершенна», он становится, в подлинном и полном смысле этого слова,

«отцом» монахов. Во время вспышки одного из самых последних гонений на христиан при Максимиане Дайе (она произошла в 308 году) преп. Антоний с другими иноками даже покинул свое уединенное место (τὸ μοναστήριον), чтобы, по его собственным словам, переданным св. Афанасием, «или подвизаться, если будем призваны, или видеть подвизающихся» (ἵνα ἀγυωισώμεθα κληθέντες, ἢ θεωρήσωμεν τοὺς ἰαγυωιζόμενους). Сам он жаждал принять мученичество, но не желал добровольно предавать себя в руки гонителей, то есть преподобный и в этом плане стремился только осуществить волю Божию. Но такой воли Божией на мученический венец для него не было, поскольку, как говорит св. Афанасий, Господь хранил Антония, «дабы соделаться ему учителем многих в подвижничестве, которому он научился из [Священных] Писаний (ἵνα καὶ ἐν ἀσκήσει, ἣν αὐτὸς ἐκ τῶν γραφῶν μεμάθηκε, πολλοῖς διδάσκαλος γένηται). Связь между мученичеством, древнехристианским аскетизмом и только что родившимся монашеством явно намечается в этом сообщении св. Афанасия¹⁵⁸.

После возвращения из Александрии, когда слава преподобного еще более умножилась и к нему стали стекаться массы народа, он, избегая соблазнов этой славы и ценя превыше всего молитвенное уединение, решил избрать для себя новое место подвигов. Оставив на прежнем месте несколько иноческих поселений, из которых главным был Писпер (или Писпир, называемый иногда еще, вкупе с близлежащими иноческими келлиями, и «внешней горой»), он отправляется еще дальше на восток к Красному морю и здесь избирает одну высокую гору (она стала называться «внутренней горой»), на которой и поселяется¹⁵⁹. Здесь он и провел всю остальную жизнь вплоть до своей кончины, случившейся в возрасте более ста лет (356 год)¹⁶⁰. Мало что изменилось в стиле жизни преподобного: он также усиленно молился, подвизался и духовно окормлял посещающих его иноков, клириков и мирян; часто он посещал (до тех пор, пока позволяли физические силы) и своих монахов, труждающихся на «внешней горе». Многочисленнейший сонм его учеников и

последователей невозможно перечислить. По крайней мере, Руфин из них «называет обоих Макариев, Египетского и Александрийского, Исидора, жившего в Ските, Памво в пустыне Келлий, Моисея и Вениамина в Нитрии, Сципиона, Гелиаса и Павла в Апелиота, другого Павла в Фоках, Пимена и Иосифа в Писпере, Крония, прожившего 110 лет, Оригена, Гераклида и других. Все они, предаваясь строгому подвижничеству, оставались верными заветам и наставлениям своего учителя»¹⁶¹. При жизни преподобный не определил для них никаких формальных правил, связь их носила сугубо духовный характер. «Между учениками Антония при его жизни не было, конечно, ни настоятелей, ни простых иноков в позднейшем смысле, а все были равны между собою. Если же Антоний признавался учениками главою и руководителем, то в отношениях его к ним ничего не было похожего на отношения, которые установились позднее, и даже при жизни еще Антония в монастырях общежительных, где... требовалось весьма строгое исполнение определенных правил»¹⁶². Именно ученики его, рассеявшись по разным уголкам Египта и сопредельных стран, разносили повсюду высокие идеалы монашества и создавали новые средоточия иноческого жития.

Даже когда центры иноческой жизни возникали независимо, великий старец служил как бы «точкой притяжения» для них, и между ними и преп. Антонием устанавливалась тесная связь. Это хорошо видно на примере становления средоточия монашества в Нижнем Египте пустынях Нитрийской, Келлии и в Скиту¹⁶³. Первооснователем здесь был преп. Амун (Аммун, Аммон, Амон) Нитрийский, проживший со своей женой в девственной чистоте около восемнадцати лет, а затем удалившийся на Нитрийскую гору¹⁶⁴. Произошло это примерно в 315–320 годы, а спустя недолгое время в Нитрии подвизалось около пяти тысяч монахов¹⁶⁵. Несмотря на такое независимое основание этого центра монашеской жизни, «иноки пустыни Нитрийской в своих духовных подвигах особенно воодушевлялись примером и наставлениями Великого Антония. Как Аммон, основатель иноческого жития здесь, пользовался советами и руководством Антония, так и сподвижники его;

первые жители пустыни были ученики Антония. Таковы были: Пиор, Памво, Ориген, ученик его, который так живо повествовал об Антонии, что как бы представлял его живым. Видели св. Антония Иераск, Иаков Беотийский, Кроний. Кроний служил переводчиком у Антония, любил повествовать о добродетелях его и много лет был пресвитером в горе Нитрийской»¹⁶⁶. В Нитрии монашеское житие носило полуобщезжительный характер, совмещая в себе черты киновии и анахоретства¹⁶⁷. Руфин, описывая жизнь нитрийских подвижников, говорит: «В этой местности виднеется до пятидесяти хижин (*monasteria*) или немного менее. В иных хижинах живут по несколько человек вместе, в других – понемногу, а где – и по одному. Но живя отдельно друг от друга, все соединены нераздельно духом, верою и любовью»¹⁶⁸. На несколько километров вглубь в пустыню от Нитрийской горы были Келлии. «Иноки пустыни Келлий соединены были в своем управлении с иноками Нитрийскими. Сюда обыкновенно удалялись любители уединения из горы Нитрийской после того, как утвердились в жизни иноческой. Здесь они проводили жизнь более безмолвную; потому и их келлии так удалены были друг от друга, чтобы ни взор, ни слух не развлекал близким сожитием других братьев. Потому и поставлено было правилом не ходить одному в келлию другого, чтобы не нарушать безмолвия. Только по субботам и воскресеньям они собирались в храм для общего богослужения и тут, как бы восхищенные на небо, изливали душу в пламенных молитвах к Богу»¹⁶⁹. Из знаменитых келлиотов наиболее известным был преп. Макарий Александрийский, называемый также «Городским» (ὁ Πολιτικός)¹⁷⁰.

На целый день пути отстояла от Келлий Скитская пустыня, дикий и суровый вид которой отпугивал многих, а поэтому сюда удалялись лишь наиболее опытные в духовной брани и перенесении тягот подвижники. Первым обосновался здесь преп. Макарий Египетский, а затем она процвела многими выдающимися подвижниками (аввы Пимен, Сирен и др.). Личность самого преп. Макария Египетского, с именем которого связывается множество творений, сыгравших выдающуюся роль

в истории православного аскетического богословия¹⁷¹, заслуживает особого внимания¹⁷². Родился преп. Макарий в благочестивой христианской семье в Нижнем Египте (в селении Пижижвир; иногда ошибочно считают местом его рождения Верхний Египет), примерно в самом конце III или на рубеже III и IV веков. Став клириком (чтецом), он по настоянию родителей женился, но прожил с супругой в чистых отношениях брата и сестры¹⁷³. После ранней смерти жены, а затем и родителей преп. Макарий, ставший уже пресвитером, удалился в пустыню в возрасте около 30 лет. Здесь, подвизаясь в одиночестве на каменной горе, в которой он выдолбил две пещеры (в одной из них «он устроил дарохранительницу, чтобы там приобщаться Святым Христовых Таин»), преподобный «вспомнил, что еще в бытность свою в Египте, то есть в своем родном селении, он слышал о святом Антонии, об его долгой жизни во внутренней пустыне. Отсюда он решил направиться к этому подвижнику с целью получить от него руководственные правила к отшельнической жизни, а также для того, чтобы его – Макария – мысли укрепились прежде, чем он снова вернется в свое местожительство» (с. 194–196). Встреченный великим основателем монашества с радостью и получив от него духовное назидание, преп. Макарий хотел было остаться рядом с ним, но согласия не получил. «Каждый, – так мотивировал свой отказ преп. Антоний, – должен оставаться на том посту, какой назначен ему свыше» (с. 198). Великого старца преп. Макарий посещал еще раз. Издали увидев его, преп. Антоний сказал окружающим, что этот путник есть *«истинный Израильтянин, в немже лести нет (Ин. 1:47)*, что плод ветвей его, как высокой и прямой Отрасли, будет сладок в устах Господа, то есть от него произойдут (духовные) дети и внуки, которые будут следовать святым его наставлениям» (с. 205). И действительно, преп. Макарий, еще сравнительно молодой летами, был назван вскоре другими пустынниками «старцем-отроком» за свою духовную мудрость (там же).

После кончины «отца монашества» в скиту около преп. Макария стали собираться братья. «Все они умоляли преп. Макария о том, чтобы он сделал их монахами, позволил им

жить около него и наставлял их в следовании по Божью пути. Кто бы ни пришел к нему, преподобный, согласно с данным ему свыше повелением, принимал всех и каждого наставлял и направлял особым путем, то есть приспособительно к его склонностям и свойствам... Помещая приходивших к нему около себя, он, в частности, учил их поступанию, согласному с Божией волей, – уменью назидать других и рукоделью. Кроме того, по его приказанию они долбили в каменной горе пещеры, закрывали их камышом и там жили. Некоторых же из братьев преп. Макарий поместил при себе, как бы возведя их на степень ближайших учеников» (с. 212). Позднее, «заметив, что множество явившихся подвижников радостно идет по своему пути, преп. Макарий соединил их всех около себя и велел им взяться за дело постройки маленькой церкви, которую они и воздвигли» (с. 219). Таким образом, он стал преемником и продолжателем дела преп. Антония. Из множества учеников преп. Макария не все «жили вместе с ним. Некоторые из них, ревностно подражавшие своему учителю, обитали вдали от него в других местностях. Их именами были названы различные монастыри (то есть получившие от них свое начало), каковы монастырь Иоанна Колова, аввы Пишои и др. И вообще, «в пустыне собрались отшельники не только из обитателей Египта, но из других местностей: из «Романии и Испании, Ливии и Пентаполя, Каппадокии и Византии, Италии и Македонии, Азии и Сирии, Палестины и Галатии» (с. 233–234). Скончался преп. Макарий около 390 года. Наследниками его дела стали многие ученики, «величайшим между которыми был авва Пафнутий (обвиненный впоследствии вместе с другими иноками Феофилом Александрийским в оригенизме. – А.С.). Он, так сказать, наследовал состояние своего учителя. Подражал ему всем, сам был известен своею святостью и пользовался большою славою всюду. Не только из скитской пустыни, но и из стран почти всего Египта к нему стекалось множество монахов, учась у него добродетельной жизни, которой он сам научился у преп. Макария» (с. 268–269). Другим учеником преп. Макария, окормлявшимся также и у преп. Макария Александрийского, был известный богослов и церковный писатель Евагрий

Понтийский¹⁷⁴. Они, вкуже с другими, хранили то духовное Предание, которое завещал им преподобный, благодаря чему Скит к концу IV века стал одним из главных средоточий иноческой жизни.

Скитские монахи, так же как и келлиоты, поддерживали тесные отношения с Нитрией: «...главные старцы нитрийские собирались иногда вместе со старцами Скита, чтобы согласиться в принятии общих мер для блага управляемых ими иноков или разрешить недоумения, возникавшие по особенным случаям»¹⁷⁵. Труднодоступность Скита послужила причиной того, что церковные авторы IV-V веков сообщают об этом иноческом поселении очень скудные сведения¹⁷⁶, но значение его в истории древнего монашества было чрезвычайно важным, ибо дух заветов преп. Антония сохранился здесь в наиболее чистом своем виде. Кстати сказать, группа скитских монахов (аввы Силуан, Захария, Зинов и др.), переселившись в Палестину в конце IV – начале V века, дали новый импульс развитию здесь монашества¹⁷⁷.

Но и само становление палестинского иночества связано с именем одного из учеников преп. Антония – св. Илариона Великого. Родом из окрестностей Газы, он молодым юношей был послан продолжать свое образование в Александрии. И, по словам блж. Иеронима, «услышав же знаменитое тогда имя Антония, бывшее на языке у всех египетских народов, и воспламенившись желанием видеть его, он пошел в пустыню. А когда увидел его, тотчас переменял прежнюю одежду и жил подле него почти два месяца, наблюдая порядок его жизни и строгость нрава»¹⁷⁸. После этого юный Иларион вернулся на родину и стал подвизаться в одиночестве в пустыне недалеко от своего селения. Проведя в строгом отшельничестве более двадцати лет (примерно с 308 по 330 год), он, по просьбам ищущих его благодатной помощи, исцеления и утешения, пришел, в Газу, и к нему стали стекаться многие, жаждущие монашеских подвигов, вследствие чего вокруг Илариона образовалось общество его последователей¹⁷⁹. «Взамен строгого одиночества, полного разобщения с миром отшельников... преп. Иларион стремится связать отдельных

подвижников в общину, внести большую определенность во взаимные отношения отшельников; прежнюю разрозненность среди них он считает вредною для целей истинного подвижничества и дает в обители Газской первый пример общинного иноческого жития. Как первая попытка общинного устройства жизни палестинских отшельников, обитель эта представляла, с внешней и внутренней стороны, много не вполне законченного, неопределенного и даже своеобразного. Подобно всем вновь организующимся иноческим братствам, она не имела определенных правил, которые указывали бы ее членам их отношения к настоятелю, выясняли бы их обязанности и узаконили известный распорядок монастырской жизни. В одно целое и неразрывное их связывали не эти правила, а личность основателя монастыря – преп. Илариона, в большем или меньшем подчинении которого находились все члены братства»¹⁸⁰. Примечательно, что зародившееся вблизи Газы иночество тяготело к Египту, что частично объясняется и географической близостью; «между монастырями египетскими и газскими сразу установилось взаимообщение, выразившееся в частом посещении газскими монахами Египта»¹⁸¹.

В иудейской же пустыне примерно в то же время стал подвизаться другой великий старец – св. Харитон Исповедник, который основал одну за другой три лавры, первой из которых была лавра Фаран, заложив тем самым основы своеобразной формы жизни палестинского иночества. В его лице наглядно представляется отмеченная выше связь мученичества и первомонашества. «Житие» его свидетельствует, что после того, как святой, претерпев многие страдания за веру Христову¹⁸², отправился со своей родины в Малой Азии (г. Икония) в Палестину, он на пути был схвачен разбойниками и помещен ими в одну пещеру. Затем, чудесным образом освобожденный Господом (разбойники выпили вино, в который выпустила свой яд ехидна, и умерли), преподобный начал свои подвиги в той же пещере. Став невольным наследником неправедного богатства, награбленного разбойниками, он его «хорошо распределил и явил себя исполнителем Божественной заповеди, раздав часть бедным и святым отцам, жившим в пустынях. Они были редки и

немногочисленны и сами во время гонения предпочитали пустыню отечеству, живя рассеянными в пещерах Каламоновых близ Мертвого моря. На остальные деньги он построил... Святую лавру и, сверх того, святейшую в ней церковь, которую освятил Макарий, некогда державший бразды Церкви Божией в Иерусалиме и бывший в списке благочестивого Собора, собравшегося в Никее»¹⁸³. Таким образом, около 330 года в Палестине образовался еще один центр монашеского жития¹⁸⁴. «Подвижники лавры Фаранской не были свободными отшельниками, руководствовавшимися в своей жизни только собственной волею; отличались они и от учеников преп. Илариона: так, не жили, подобно последним, в далеком расстоянии от того подвижника, духовному руководству которого себя вверяли, а группировались в известной местности и в известном порядке. Инок лавры Фаран, оставаясь тем же одиночником, каким был и раньше, до устройства первой палестинской лавры, входил, однако, в состав общины, каждый из членов которой жил отдельно от других, хозяйничал и трудился для себя; но для всех был общий закон, общий начальник и общий храм молитвы, и таким образом отдельные жилища и их обитатели соединялись в одно целое. Церковные историки противопоставляют жизнь лаврскую строгому отшельничеству, но вместе с тем отличают лавры и от строгих общежитий: лавры составляли как бы посредствующую ступень между этими двумя формами монашеской жизни»¹⁸⁵. Можно только отметить, что аналогичную посредствующую ступень составляла и нитрийская монашеская община, хотя она вряд ли находилась под единым руководством (ею, скорее всего, управлял «совет старцев»).

Третьим основателем палестинского иночества был преп. Евфимий Великий, деятельность которого приходится уже на V век (родился он в 377 году)¹⁸⁶. По словам его жизнеописателя Кирилла Скифопольского, «небосожитель Евфимий имел родителей Павла и Дионисию, которые были не только не неизвестны, но даже весьма родовиты и украшены всею добродетелью о Боге; их отечество и место жительства была Мелитина, славная митрополия армян» (гл. 4). После смерти

отца он в юном возрасте был посвящен Мелитинским епископом Отрием в чтеца, а «по прошествии немного времени епископ, рассудив, что он уже перешел детский возраст и что ему необходимо заняться учением, передает его учителю Священного Писания. Тогда в чтецах были два юноши, почтенные родовитостью и целомудрием и украшенные всяческим смыслом, по имени Акакий и Синодий; они после многих иноческих подвигов получили, каждый в свое время, архиерейство святейшей церкви Мелитинской... Они, приняв Евфимия от руки епископа, научили его высшему благочестию; этот Евфимий в короткое время превзошел многих из своих сверстников боголюбием души и любовью к учению; в особенности его готовность превосходила его возраст, так что Акакий дивился его просвещенному разуму» (гл. 8–9). Проводя жизнь в целомудрии, воздержании и смиренномудрии, святой, «пройдя через все последование церковных чинов... рукополагается епископом того времени во пресвитера святейшей церкви Мелитинской и получает поручение заботиться о честных монастырях города; на него была возложена эта забота потому, что он был монахолюбец из детства и, стремясь к безмолвию, проводил большую часть времени в монастыре святого Полиевкта и в обители святых тридцати трех мучеников; во дни же святой Четырнадцатницы он удалялся в гору, близ города, в то время пустынную... Эту пустыню он любил от дня святых Богоявлений до праздника Пасхи, подражая любомудрию Или и Иоанна» (гл. 10). Следовательно, по свидетельству Кирилла Скифопольского, преп. Евфимий являл собою образ подлинного «исихаста».

Именно любовь к исихии побудила его оставить родину в 29 лет и отправиться в Палестину, где он стал иноком лавры Фаран. Здесь преподобный, поселившись в отшельнической келлии вне стен лавры, «научился плести веревку для того, чтобы не быть никому в тягость и чтобы иметь возможность уделять от своих трудов нуждающимся. Освободив себя от всякого земного попечения, он имел только одну заботу – как угодить Богу в молитвах и постах» (гл. 12). Вскоре он сдружился с другим святым мужем, по имени Феоктист, и «настолько

соединился с ним духовною любовью, что оба имели одну волю и образ жизни и представляли как бы одну душу в двух телах»; вместе они удалялись в пустыню Кутила, «отлучив себя от всякого человеческого общения, желая молитвенно беседовать с Богом в уединении» (гл. 13). Таким образом, как это верно подмечает Х. Шёнборн¹⁸⁷, оба святых представляют собой то единство двух «соподвижников», примерами которого богата история древнего монашества (свв. Савва и Феодосий, Софроний и Иоанн Мосх и др.). После пятилетнего пребывания в лавре Фаран они (опять же вместе) поселились окончательно в пустыне, избрав для уединенных подвигов большую пещеру. Но вскоре к ним стали стекаться со всех сторон иноки, и место уединения стало монастырем. «Сначала они не хотели сделать место общежитием, но лаврою наподобие Фаранской; когда же увидели, что никто не может ночью приходить в церковь, так как это место было труднопроходимым, они у входа сделали киновию, а пещеру превратили в церковь» (гл. 16). Вся последующая жизнь преп. Евфимия протекала подобным же образом: взыскав безмолвия, он удалялся в пустыню, но мир вновь настигал его – приходили жаждущие иноческих подвигов, и преподобный устраивал новый монастырь, а затем опять удалялся в пустыню. Примечательно, что среди учеников его преобладали выходцы из восточных и северных провинций: Сирии, Месопотамии и Каппадокии, что позволяет Х. Шёнборну сделать следующий вывод: если палестинское монашество в начальный период своей истории было преимущественно как бы «ориентировано» на юг (Египет), то в V-VI веках эта «ориентация смещается на северо-восток»¹⁸⁸. В общем и целом палестинское монашество эпохи своего первоначального развития характеризуется преобладанием полуобщежительных форм иноческого бытия (лавр), хотя процветает также анахоретство и начинают появляться киновии.

Сама же форма строгого общежития (киновия) была впервые учреждена в Египте преп. Пахомием Великим, младшим современником преп. Антония¹⁸⁹. Также копт по происхождению, рожденный в Верхнем Египте около 292–294 годов от родителей-язычников, он обратился уже в

сознательном возрасте, когда, призванный в армию, впервые встретился с христианами (примерно в 312–313 годах). Они произвели на молодого человека столь сильное впечатление строгостью и чистотой своей жизни, а также искренностью братской любви, что, когда его военная служба не состоялась, Пахомий достаточно быстро проходит оглашение и принимает святое крещение в общине селения Шенесит (греч. Хенобоскион), а затем вскоре избирает путь иноческой жизни. Его руководителем в ней становится опытный подвижник Паламон, у которого и окормляется в течение семи лет молодой инок. Важность этого периода жизни преп. Пахомия состояла в том, что у опытного старца он прошел серьезную школу послушания: она-то и определила основные черты его монашеского мирозерцания¹⁹⁰. Накануне смерти своего старца и по его благословию Пахомий начинает подвизаться самостоятельно в развалинах селения Тавенниси; спустя некоторое время к нему присоединяется его старший брат Иоанн (правда, скоро умерший) и еще несколько человек, взыскивающих высшего любомудрия. «Для утверждения первых своих учеников в добродетели св. Пахомий наложил на них некоторые правила. Единообразие в пище и одежде было признано необходимым и в этом маленьком общежитии»¹⁹¹. Как осуществился переход от отшельнической и полуотшельнической формы иноческой жизни к собственно общежитию и как созрела сама идея строгой киновии в уме преп. Пахомия, остается во многом для нас сокрытым. Что это не было резким и неожиданным поворотом иноческого мирозерцания преподобного в новом направлении¹⁹² – очень вероятно, однако нельзя представлять данный переход и в виде медленного эволюционного процесса. Ибо произошло чудо рождения нового: Пахомий создал *правила как таковые*, и все его ученики и последователи рассматривали их в качестве дара небесного и «нормы истины»¹⁹³. Без благодатной помощи свыше подобное чудо не рождается, и большинство древних источников, касающихся этого события, сообщают о явлении Ангела преподобному. Вряд ли Ангел дал ему устав в готовом виде, как это повествуется в «Лавсаике»¹⁹⁴, поскольку в

наиболее достоверных коптском и греческом «Житиях» преподобного «нет ни слова о том, что при этом явлении Ангел вручил Пахомию начертание для будущего иноческого общежития, не приводится здесь и этот первоначальный устав Пахомиева общежития»¹⁹⁵. Тем не менее сама идея этого устава, несомненно, была открыта Пахомию свыше, хотя мысль о нем, скорее всего, достаточно долго созревала в уме великого подвижника. В основе его идеала общежительного монастыря лежали мотивы «назидания братьев» и «плодоношения Богу»; преподобный исходил при этом из того, чтобы цель христианского совершенства могла бы быть достигнута путем упорядоченного ритма послушаний, молитв и богослужений практически каждым иноком. Этот идеал нисколько не противоречил идеалу преп. Антония, а являлся органичным развитием последнего, а поэтому вполне закономерно, что между двумя этими великими святыми (хотя лично они никогда не встречались), как и между их учениками, существовали самые дружественные и сердечные отношения¹⁹⁶.

Дело преп. Пахомия увенчалось, при помощи Божией, полным успехом: к моменту его сравнительно ранней кончины (346 год; он стал жертвой одной эпидемии) под управлением преподобного находилось 11 монастырей, из них 2 женских; к концу IV века в них жило, по свидетельству Палладия, около семи тысяч монахов. Большинство общежительных обителей, руководствующихся правилами преп. Пахомия, располагались в Верхнем Египте, но одна (монастырь Метания) находилась недалеко от Александрии¹⁹⁷. Блж. Иероним описывает жизнь этих иноков следующим образом: они «имеют в каждом монастыре отцов (игуменов), экономов, седмичных, слуг и настоятелей отдельно для каждого дома, так что в одном доме живут по сорок и более или менее братьев, повинующихся одному настоятелю. В монастыре же одном, смотря по числу братьев, бывает по тридцати или сорока домов; причем три или четыре дома соединяются в отдельную общину, частью для совместного выхода на работы, частью для очередных седмичных услуг. Кто первым вступил в монастырь, тот первым садится, первым встает, первым поет псалом, первым

протягивает руку за столом, прежде других причащается в церкви. Внимание у них обращается не на возраст, а на образ жизни. В кельях они не имеют ничего, кроме исатия (рогожа, служащая постелью. – А.С.), двух лебитонариев (это род одежды египетских монахов, не имеющий рукавов) и одного уже изношенного – для спанья или работы; имеют они также по льняному покрывалу, по два клобука, козью кожу, которую называют милотью, льняной пояс, башмаки да посох – спутник в дороге. Больные пользуются чрезвычайным уходом и пищей, приготовленной в полном изобилии; здоровые же отличаются способностью к большому воздержанию... Братия, занимающиеся одним и тем же ремеслом, живут в одном доме и под ведением одного настоятеля; например, ткущие плотно живут вместе; приготовляющие рогожи составляют особую семью; швецы, мастера, делающие повозки, валяльщики сукон, башмачники, каждые порознь управляются своими настоятелями. По прошествии каждой недели все вообще представляют отцу монастыря отчеты в своих работах. Во главе всех монастырей стоит один главный начальник... Во дни Пасхи, исключая самых необходимых в монастыре людей, к нему собираются все, так что Страсти Господни празднуют вместе до пятидесяти тысяч человек»¹⁹⁸. Таким образом, идея строгого устава общежития, рожденная преп. Пахомием, упорядочила и регламентировала стихию иноческой жизни, ввела ее в четко определенное русло. И недаром преп. Пахомий остался в памяти своих учеников как «возвышенный толкователь воли Божией», будучи для них своего рода, «недостижимой вершиной монашеского предания»¹⁹⁹, ибо благодаря ему появилась еще одна форма иноческой жизни, позволяющая богатому содержанию ее быть более доступной для многих христиан.

Очень близок по духу преп. Пахомию был другой великий светоч Церкви и законоположитель устоев монашества – св. Василий Великий. «Внутренний монах», главным занятием которого было, по словам св. Григория Богослова, «любомудрие, то есть отрешение от мира, пребывание с Богом, по мере того как чрез долнее восходил он к горнему и посредством непостоянного и скоропреходящего приобретал

постоянное и вечнопробывающее»²⁰⁰, он стал и великим организатором монашеского жития. Появившись на исторической сцене сравнительно поздно (род. в 330 году), св. Василий застал монашество не у его истоков, а уже в расцвете. В том числе на его родине Каппадокии и вообще в Малой Азии оно имело под собой уже достаточно сложившуюся традицию, связанную преимущественно с именем Евстафия Севастийского²⁰¹. Созомен характеризует его следующим образом: «У армян, пафлагонян и обитателей припонтских начало монашеской жизни положил, говорят, предстоятель церкви Севастийской Евстафий. Он ввел правила касательно всех частей благоговейного поведения – какие, то есть, употреблять яства и от каких воздерживаться, какие носить одежды, какие соблюдать обычаи – и начертал весь образ строгой жизни; так что аскетическую книгу, надписанную именем Василия Каппадокийского, некоторые приписывают Евстафию. Говорят, что, по любви к излишней строгости, Евстафий допустил некоторые странности, несколько не согласные с постановлениями Церкви; но иные защищают его от этого упрека и обвиняют некоторых учеников его, что они осуждали брак, запрещали молиться в домах людей брачных, презирали брачных пресвитеров, постились в Господские праздники, собирались для богослужения в частных домах, чуждались людей, вкушавших мясо, и не хотели одеваться в обыкновенные хитоны и далматики, но употребляли одежду странную и необыкновенную и вводили много других новостей. Обманутые этим, многие женщины, оставляя своих мужей и будучи не в состоянии сохранять целомудрие, впали в прелюбодеяние; а некоторые, под предлогом благочестия, стригли волосы на голове и одевались не так, как прилично женщинам, но как свойственно мужчинам»²⁰². Другими словами, иноческое движение в Малой Азии на первых порах своего развития имело характер излишне ригористического аскетизма (переходящего порой в свою противоположность) и сродного в некоторых чертах своей ереси мессалиан²⁰³. Вряд ли в подобных крайностях был виноват сам Евстафий – хотя и строгий подвижник, но чуждый «аскетических излишеств»,

перерастающих в антицерковность. Во всяком случае, трудно обвинить его в мессалианстве²⁰⁴.

Личность Евстафия оказала сильное влияние на формирование аскетических воззрений св. Василия²⁰⁵. Их связывала долгая дружба учителя и ученика вплоть до 373 года, когда они разошлись по догматическому вопросу о Святом Духе и св. Василий, судя по всему, остался верен сущности аскетики Евстафия, превзойдя только своего учителя в теоретическом осмыслении ее. Оба они рассматривали монашество не как некую «элиту», стоящую над «церковью несовершенных» и несколько особняком от нее, но как осуществление церковного идеала христианского совершенства тем путем, который в принципе доступен любому верующему²⁰⁶. Это ясно обнаруживается в одном из наиболее ранних творений св. Василия – «Нравственных правилах» (ок. 360 года), представляющем собой преимущественно сборник цитат из Нового Завета и недвусмысленно являющем тот факт, что все нравственно-аскетическое учение святителя (как, вероятно, и учение Евстафия, о котором мы имеем самые скудные сведения) зиждется на Священном Писании и целиком ориентировано на него²⁰⁷. Именно поэтому он говорит здесь, что, если христианину в первую очередь свойственна *вера, действующая любовью* (Гал. 5:6), то вере свойственна «несомненная уверенность в истине Богодухновенных глаголов, которая не колеблется никаким помыслом, наводит ли его естественная необходимость или прикрывается он видом благочестия»²⁰⁸. Вследствие чего эти «Богодухновенные глаголы» есть камень, полагаемый святителем в основание всей своей аскетики, сущностной чертой которой является своего рода «созерцание в действии»²⁰⁹. Поскольку же сии «глаголы» имеют равное значение и для иноков, и для клириков или мирян, то естественно, что нет и принципиально не может быть особой «этики для монахов» и особой – для «всех прочих христиан». Поэтому в творениях св. Василия с предельной четкостью выражается характернейшее свойство всего православного аскетического богословия – его всецелый и бескомпромиссный «антиэлитаризм».

Руководящим же началом аскетического богословия святителя, его жизненным нервом и всепроницающим лейтмотивом является добродетель любви, прежде всего – любви к Богу²¹⁰. Ибо она не есть что-либо учением приобретаемое и «невозможно отвне научиться любви Божией; но вместе с устройением живого существа, разумею человека, вложено в нас некоторое прирожденное стремление (λόγος ὀπτερματικός)²¹¹, в самом себе заключающее побуждения к общению любви». Эта любовь представляет собою как бы «родовую добродетель», поскольку «она силою своею приводит в действие и объемлет всякую заповедь»²¹². Любовь к Богу, как первая заповедь, немислима, согласно святителю, без заповеди второй – любви к ближнему, ибо «через исполнение первой заповеди можно преуспеть и во второй, а чрез исполнение второй опять возвратиться к первой, и кто любит Господа, тот, конечно, любит и ближнего»²¹³. Именно осуществление этих двух основных заповедей в их единстве, влекущее за собой стяжание и всех прочих добродетелей, является прямым путем к христианскому совершенству, стремиться к которому обязаны равным образом и монахи, и верующие, живущие в миру. Поэтому в одном из своих посланий (22-м), представляющем по сути дела аскетический трактат («О совершенстве жизни монашеской»), св. Василий говорит о христианском, а не о некоем особом монашеском совершенстве. В частности, здесь он замечает, что «христианину следует иметь помыслы, достойные небесного призвания, и жить достойно Евангелию Христову (δεῖ τὸν χριστιανὸν ἀξία τῆς ἐπουρανίου κλήσεως φρονεῖν καὶ ἀξίως τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι)»²¹⁴. И его знаменитые «Правила» (в двух редакциях – пространной и краткой) не есть монашеский устав в собственном смысле слова, а представляют собой сборник аскетических произведений, первоначально носивший название «Аскетикон». Позднейшие переписчики переименовали его в «Правила» (ῥοι), что дисгармонировало с мирозерцанием самого святителя, для которого единственным «правилом», «уставом» и «законом» было Священное Писание²¹⁵. Вследствие чего, сам избрав

монашескую стезю, основав обитель, а позднее, будучи уже епископом, руководя многими иноками, св. Василий видел в монашестве лишь наиболее благоприятную «среду обитания» для произрастания, цветения и плодоношения евангельских идеалов, которые являлись общими для монахов, мирян и клириков²¹⁶. А подобное плодоношение данных идеалов, согласно святителю, немислимо было вне Церкви. Ибо, по его убеждению, «единое человеческое естество рассечено грехом на множество враждующих частей. Воплощение на земле Единородного Сына Божия открыло возможность восстановления единства естества человеческого. Если люди следуют Христу, то они достигают того состояния, когда их множество не разделяет единого естества, и человечество, поскольку, конечно, возможно это для существ ограниченных, уподобляется Троиственному Божеству. Осуществление этого идеала церковного или хотя бы приближение к нему св. Василий видит в монашеских общинах, где люди свободно объединяются настолько, что ясно видно их единое естество, которого не разрушает и которому ничуть не противоречит существование отдельных личностей»²¹⁷. Следовательно, идеал евангельский и идеал церковный были нерасторжимы в аскетике св. Василия, как и в аскетике подавляющего большинства отцов и учителей Церкви.

И вообще, «все, что ни вводил св. Василий, он вводил потому, что так требовал дух жизни мироотречной. Все заводимое он старался осмыслить, чтобы исполнявшие то исполняли разумно, с убеждением, для чего он ввел беседы, в которых законы избранной им жизни выводил из Писания, подтверждал примерами отцов и объяснял некоторыми соображениями»²¹⁸. Личный опыт иноческой жизни и общение со многими подвижниками привели его к убеждению относительно многих преимуществ общежительной формы монашества перед отшельнической. По собственным словам святителя, «поприще подвижничества, благонадежный путь к преуспеянию, постоянное упражнение и поучение в заповедях Господних – это совокупное жительство братий, целью имеющее славу Божию, по заповеди Господа нашего Иисуса Христа»²¹⁹. Поэтому св.

Василий стал таким же основателем киновий в Малой Азии, как и преп. Пахомий в Египте, причем независимо от последнего²²⁰. Характерно, что тип киновий св. Василия не был столь строго общежительным, как монастыри преп. Пахомия, включая в себя «элементы отшельничества» и будучи в чем-то сродни палестинским лаврам. И недаром св. Григорий, оценивая труды своего друга по устройению монашества, говорит: «Василий превосходнейшим образом соединил и слил оба сии рода жизни (общежительную и пустынную. – А.С.). Построил скиты и монастыри не вдали от общин и общежитий, не отделял одних от других как бы некоторою стеною и не разлучал, но вместе и привел в ближайшее соприкосновение, и разграничил, чтобы и любомудрие не было необщительным, и деятельность не была нелюбомудренною, но как море и суша делятся между собою своими дарами, так и они бы совокупно действовали к единой славе Божией»²²¹.

Кстати сказать, и сам св. Григорий Богослов вложил свою немалую лепту в развитие монашества и аскетического богословия²²². Внутренне склонный к уединению и созерцанию, он, по Промыслу Божию, был вовлечен в активную церковную жизнь и силою обстоятельств принужден был большую часть зрелого периода жизни провести в борьбе с еретиками, отстаивая чистоту Православия²²³. Лишь в конце земного жития своего он обрел ту «исихию», к которой был склонен всегда. Свою искреннюю и горячую приверженность аскетическому образу жизни святитель выразил преимущественно в поэтических произведениях. Здесь он, в частности, воспекает иноков как Христоносцев, «которые стоят превыше земли, не связаны узами супружества, едва касаются мира, и день и ночь своими песнопениями славят Царя, чуждаются земных стяжаний, какими князь мира обольщает жалких земнородных, издеваясь над ними тем, что отдает дары сии то тому то другому... Они не имеют нужды в ребре, которое бы любило плоть свою, не опираются на юную руку, то есть на детей, не полагают надежды на единокровных и на товарищей, на кровь и на прах, который наутро погибнет; они в городах и обществах не гордятся самонадеянною крепостию, похожею на крепость

бессильного ветра, не гоняются за быстролетною человеческою славою – этим услаждением сновидца, но к Богу возводят всецелый ум, к Божественному твердому камени привязывают корабль свой. Они – таинники сокровенной жизни Христа Царя, и когда она явится, возблистают славою, созерцая чистое сияние Троицы, воедино сходящейся и открывающейся очам непорочным, созерцая и великую славу небесного воинства не в темных обликах и не в немногих следах истины. Но сие будет впоследствии; по крайней мере, все здешнее есть ничего не стоящий дым и прах для тех, которые предпочли небесную жизнь...»²²⁴ И хотя по своему психологическому типу св. Григорий отличался от св. Василия²²⁵, оба святителя были вполне единомысленны в своих аскетических идеалах. И не случайно, что св. Григорий Богослов принимал достаточно деятельное участие в редактировании «Правил» св. Василия²²⁶.

В принципе вполне согласен с ними в своем подходе к христианскому аскетизму был и третий великий каппадокиец – св. Григорий Нисский, хотя его личный жизненный путь отличался от пути святых Василия Великого и Григория Богослова²²⁷. Ибо «несмотря на подвижнический вообще дух того времени и особенное уважение к иноческой аскетической жизни, так высоко ценившейся благочестивыми христианами первых веков, несмотря даже на строго-подвижнические воззрения, усвоенные, по смерти отца, всем вообще домашним семейством св. Григория, – Григорий тем не менее вступает в брак с благочестивою христианкою по имени Феосевия, находя, что истинно христианская жизнь вполне совместима с брачным состоянием»²²⁸. Но традиции семьи, и прежде всего влияние брата, св. Василия, которого св. Григорий Нисский называет «общим нашим отцом и учителем»²²⁹, не могли не сказаться на миросозерцании будущего великого богослова, которого преп. Максим Исповедник называет «вселенским учителем», а VII Вселенский Собор – «отцом отцов»²³⁰. Не исключено, что св. Григорий посещал (скорее всего, до своей женитьбы) «семейный монастырь» в Анези, где помимо Василия подвизались его мать Эмилия и сестра Макрина, обретая там первые навыки иноческой жизни²³¹. Поэтому не случайно, что,

уже будучи женатым, св. Григорий пишет аскетический трактат «О девстве» (около 371 года). Здесь святитель, правда, говорит, что его ведение о благах, даруемых девством, является для него лично как бы «тщетным и бесполезным» (ματαιὰ καὶ ἀνόνητος ἡ γυνῶσις ἐμοὶ τῶν τῆς παρθενίας καλῶν)²³², подразумевая, конечно, факт своего пребывания в браке, но высказывает искреннюю приверженность христианскому подвижничеству. Примечательно, что «основным пунктом этого сочинения служит вопрос: что такое жизнь сама в себе и что такое жизнь, которую проводит большинство людей? Ответом на этот вопрос служит беспощадная критика фактов действительности и утверждение евангельского положения, что весь мир во зле лежит. С признанием этого положения выдвигается вопрос об освобождении мира от зла. Средство к этому освобождению указывается в неуклонном направлении человеческой воли к Богу, а средством к осуществлению этого неуклонного направления признается παρθενία – девство, которое не есть только безбрачие тела, но по преимуществу безбрачие духа есть φιλοσοφία"²³³. Характерно, что в «Житии» своей сестры Макрины («Послании о житии святой Макрины»)²³⁴ святитель говорит, что «посредством такого любомудрия (то есть посредством подвижнической жизни) она взошла на вершины человеческой добродетели (πρὸς τὸν ἀκρότατον τῆς ἀνθρωπίνης ἀρετῆς ὅρον ἑαυτὴν διὰ φιλοσοφίας ἐπάρασα) (Послание о житии святой Макрины. 1, 27–29). Причем она вела подобный строгий образ жизни долгое время, восходя по ступеням духовного преуспеяния, так что ее любомудрие постоянно возрастало, устремляясь к самой возвышеннейшей из доступной людям чистоте (11, 45–48). Эта чистота в глазах св. Григория Нисского представляется неразрывно связанной с бесстрашием (ἀπάθεια)²³⁵, то есть стойкостью в многочисленных скорбях и искушениях, и подобное сочетание чистоты и бесстрастия уподобляло св. Макрину Ангелу (22, 25–31). Таким образом, блаженная сестра, несмотря на свой «слабый пол», являет собой в жизнеописании святителя образец подлинно «непобедимого борца» (τις ἀθληνῆς

ἀκαταύωυτος) Божия (14, 27–29), осуществив на деле идеал христианской жизни.

Следовательно, поставляя в центр всей своей аскетики *внутреннее целомудрие* (тождественное *любомудрию*), епископ Нисский подчеркивает общехристианскую значимость аскетического идеала вполне в духе св. Василия²³⁶. Согласно св. Григорию, «не одни только девственники, а также и лица, ведущие брачную жизнь, должны пользоваться благами этого мира не иначе, как “по закону бесстрастия”, то есть должны нисколько не привязываться своим сердцем ко всему мирскому, а, напротив, обращать свой взор к небесному отечеству и к нему одному стремиться всем своим существом. Таким образом, “закон бесстрастия”, которым должны определяться отношения ко всему нас окружающему, как и “благочестивый образ жизни” вообще, обязателен для всех христиан, будут ли то мужчины или женщины, девственники или лица брачного состояния, и, следовательно, в этом отношении между ними различия какого-либо быть не должно»²³⁷. И не случаен тот факт, что переход самого св. Григория Нисского к жизни монашеской в собственном смысле слова был очень органичным и не повлек за собой никаких внутренних потрясений: после смерти св. Василия (379) он, овдовев (ок. 386), стал руководить малоазийским иночеством, продолжая дело своего покойного брата вплоть до собственной кончины.

Сподвижником св. Григория Нисского в деле устройства малоазийского монашества в 80–90 годы IV века был еще один ученик св. Василия – св. Амфилохий Иконийский, взявший на себя основную тяжесть борьбы с мессалианством. По сравнению с первыми тремя каппадокийскими отцами св. Амфилохий обычно остается в тени. Г. В. Флоровский характеризует его следующим образом: «Амфилохий не был мыслителем. Он богословствовал, как пастырь и учитель, противопоставляющий учение Церкви лжеучению еретиков. Это не лишает его богословия оригинальности. В нем чувствуется ясность горячей и спокойной веры»²³⁸. Оценить в полной мере богословскую значимость св. Амфилохия мешает плохая сохранность его творений, от которых до нас дошли

незначительные остатки²³⁹. Поэтому не совсем корректным представляется суждение о нем как о «церковном деятеле», по преимуществу интересующимся в первую очередь «практикой христианства», а не как о богослове, тяготеющем к сфере «чистого учения»²⁴⁰. Во-первых, слишком узка основа источников для подобной оценки, а во-вторых, в христианстве «практика» вообще немыслима без «теории» и наоборот, а поэтому разграничение «церковного деятеля» и «богослова» всегда имеет сильный момент условности и относительности. Но если вопрос о соотношении в личности св. Амфилохия «церковного деятеля» и «богослова» достаточно спорен, то нет никаких сомнений в искренней приверженности этого святого отца монашеским идеалам. Об этом свидетельствует уже один тот факт, что, оставив свою почетную и прибыльную профессию ритора и адвоката, он вместе с престарелым отцом (также Амфилохием) удалился в пустыню. «Из занятий, которым он посвящал здесь время, известны только молитва днем и ночью и услуги отцу, нуждающемуся в успокоении и помощи по глубокой своей старости». Причем одним из побуждений, заставивших св. Амфилохия удалиться в пустыню, «было опасение избрания во епископа». Тем не менее «не избежал он определения Божия. Через год своей пустынной жизни или немногим более он против воли своей и отца своего избран был епископом смежной Писидийской области во епископа Иконии. Такое неожиданное избрание повергло в скорбь и его самого, и отца его. Истинные друзья не оставили их без утешения» – и св. Григорий Богослов, и св. Василий Великий прислали ему утешительные послания²⁴¹. Став же архиереем, св. Амфилохий мужественно нес свой крест, мудро окормляя паству и борясь за чистоту веры против всяких еретиков. И когда его епархию наводнили мессалиане (евхиты – специфичная «монашеская ересь», утверждающая значимость для спасения только одной молитвы и отрицающая церковные таинства и иерархию)²⁴², то св. Амфилохий, «усердно содействующий пастырям других церквей в борьбе с еретиками, как скоро узнал о распространении этой новой ереси, со всей ревностью восстал против нее, и его паства по-прежнему осталась верною

Православию»²⁴³. Именно в противоположность этим еретикам, отрицающим брак как скверну, он развивает «учение о равноценности брака и девства. Так, в одной из бесед, сказав о высоком достоинстве девства и о почетности брака, он продолжает: “Говоря так, возлюбленные, мы не возбуждаем войны между браком и девством, но удивляемся тому и другому как необходимым друг для друга, так как Владыка и Предусмотритель того и другого не противопоставляет одно другому, ибо в том и другом есть благочестие и без честного благочестия нет ни достохвального девства, ни честного брака” (Orat. I, 45B)”².

Таким образом, благодаря трудам названных великих каппадокийских отцов Церкви, а также усилиям многих малоизвестных или неизвестных подвижников малоазийское иночество к началу V века обрело силу и расцвело благоуханными цветами монашеских подвигов в такой же степени, как иночество египетское и палестинское. И вообще, к этому времени монашество встало на твердую почву во многих областях и уголках Римской империи, а также за ее пределами. Например, своеобразные черты обрело сирийское (особенно восточносирийское) иночество, развившееся самостоятельно и давшее христианскому миру множество выдающихся подвижников и глубоких богословов²⁴⁴. Одним из них был Афраат Персидский Мудрец, деятельность которого приходится на первую половину IV века и который, возможно, мученически скончался во время гонений на персидских христиан при Шапуре II. Среди его 23 творений (гомилий) особое внимание привлекает шестая гомилия, где речь идет о «членах (сынах, дочерях) завета» – явном прообразе иноков²⁴⁵. Это произведение, написанное в присущей Афраату поэтической манере, пронизано, как и прочие творения этого сирийского автора, духом Священного Писания, ссылки на которое и реминисценции из которого наполняют каждую страницу его. «Чад завета», называемых также «братиями Мессии», Персидский Мудрец призывает восстать от сна, в который их погружает век сей, и пробудить сердца свои к лицезрению Бога Небесного, ибо грядет «Жених Славы», обручившись с Которым

они должны войти в Брачный Чертог (ср. Мф. 9:15; 25:1–13). Для этого нужно стать чуждыми этого мира, как чужд был Он, причаститься Его страданий, чтобы жить Его воскресением, быть бедными в веке сем, чтобы обогатиться Его научением, стучаться в двери небесные, чтобы они отверзлись. Особое место в этой проповеди Афраат уделяет духовной брани. Каждый «член завета» должен, по его мнению, получить «воспитание борца (атлета)», заключающееся в постоянном хранении себя от греховного мира и его соблазнов, а также в непрестанном уподоблении Ангелам; надев шлем спасения и взяв всеоружие Божие (Еф. 6:13–17), он обязан выйти на битву, все время очищая себя для этого подвигом воздержания, стяжая всегда «Дух Мессии», совлекая с себя ветхого человека и облачаясь в человека нового (Еф. 4:22–24), помыслы свои постоянно обращая к закону Господа и отсекая всякие мирские помыслы. При этом необходимо помнить, что супротивник ловок, коварен и искусен, но тот, кто обладает крыльями Духа, может воспарить и стать недостижимым для стрел лукавого. Пока Святой Дух пребывает в человеке, сатана боится приблизиться к нему, но он улучшает всякий удобный момент и зорко подстерегает подвижника, чтобы при малейшей оплошности подвергнуть его испытанию искушениями и убедиться, что он подлинно верен Господу. Лукавый не видит, когда Дух оставляет подвижника, но по внешнему поведению его (признакам гнева, гордыни и пр.) улавливает, что сердце «сына завета» погрузилось в суетные помыслы мира, и тогда начинает навязывать ему свою волю. Увидев же, что тот бдит, пребывает в молитве и размышляет над законом Господним, отступает – и Дух вновь вселяется в подвижника.

Вообще, творения Афраата являются ярким свидетельством того, «как широко были распространены аскетические тенденции среди персидских христиан и как успешно они укоренялись, давая прекрасные плоды в критические времена церковной жизни. Весьма многие из членов персидской христианской общины, оставляя все, зачисляли себя в ряды «сынов завета», желая проводить богоугодную жизнь. По-видимому, многие поступали в этот союз

еще с самых юных лет. По крайней мере, Афраат говорит: «...нужно жить таким именно образом, о котором сказано у пророка Иеремии: “блажен человек, когда он несет иго свое от юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо иго свое он наложил на себя”... и затем добавляет, что тот, кто несет иго Христово, должен пребывать в чистоте». Вступление в ряды «сынов завета» было связано с обетами: они «давались пред лицом всего союза, то есть его действительных и будущих, пока только приготавливающихся ко вступлению в союз, членов. Дабы обеты, даваемые вступающим, были совершенно добровольны, на обязанности проповедников союза лежало разъяснять сущность этих обетов, тяжесть их достойного выполнения. Ищущий места среди членов союза должен был серьезно подумать, вынесет ли он то бремя, которое желает взять. В случае колебания или сомнения, вообще неподготовленности аспирант мог отказаться от своего намерения и, по мнению Афраата, в этом случае поступал лучше, чем если бы он, слабый и малодушный, взялся бы за подвиг, ему непосильный... Обеты подвижнической жизни (наиболее характерный из них девство, что и понятно само по себе и доказывается тем, что для Афраата “девство” и “святость” почти синонимы, равно “святой” и “сын завета”, аскет) давались на всю жизнь, и поэтому возвращение к жизни даже с собственной прежней женой считается уже прелюбодеянием»²⁴⁶. Свою верность Господу многие «чада завета», о которых пишет Афраат и к которым он сам принадлежал, засвидетельствовали мученическим венцом во время многолетних гонений на персидских христиан.

В первой половине IV века, как отмечает Р. Прайс, мы не обнаруживаем еще в Сирии монашества в полном его расцвете, но сирийские подвижники и в это время обнаруживают свою активную деятельность, проявляющуюся среди прочего и в обращении язычников, коих множество еще обреталось по всей Сирии²⁴⁷. На сей счет Созомен сообщает: «Сирия же, или так называемая Кела и страна за нею, кроме Антиохии, хотя и медленнее принимали христианство, однако не оставались также без духовных любомудрствователей. И эти мужи были и

казались тем мужественнее, чем больше испытывали ненависти и козней от тамошних жителей: они великодушно противодействовали им, не защищаясь и не отмщая за себя, но с готовностью перенося оскорбления и побои со стороны язычников»²⁴⁸. Примечательно, что в IV веке, когда в Сирии (особенно восточной) осуществлялся переход от «протомонашества» к собственно монашеству, характерной чертой древнего иночества было «странничество», возможно, каким-то образом связанное с «купеческой культурой», определявшей «духовный лик» сиро-месопотамского ареала в отличие от ареала египетского с его преимущественно «сельскохозяйственной (оседлой) культурой»²⁴⁹.

Переход к собственно монашеству в сироязычном ареале Востока осуществился, скорее всего, в середине и второй половине IV века. Сами сирийцы «с полным убеждением называют Мар-Евгена “отцом всех монахов” Востока, просветителем или “учителем восточных стран”, “строителем Церкви восточной” и даже “вторым Христом”»²⁵⁰. Его «Житие», несмотря на множество легендарных деталей, восходит в основе своей, вероятно, к этому периоду становления сиро-персидского монашества, вследствие чего «есть серьезные основания предполагать, что монашество в его общепринятой (египетской) форме стало распространяться в Персии около 363 года»²⁵¹. Как гласит это «Житие», Мар-Евген был родом из Египта, подвизался некоторое время в обители преп. Пахомия, а затем отправился в восточную Сирию. «И из тамошних отцов пошли со святым 70 мужей, чтобы идти с ним до страны Месопотамской во владение города Низибии»²⁵². Таким образом, напрашивается довольно вероятное предположение, что египетское иночество наложило свой отпечаток на окончательное оформление автохтонной сирийской аскетической традиции, дав ей импульс к преобразованию в монашество. Стихотворная «мемра» о св. Мар-Евгене, принадлежащая, как считает А. Дьяконов, перу Феодора Мервского (VI век), усиливает вероятность данного предположения. Знаменательны следующие слова автора этой «мемры»: «Египет, мать всяких нечестий и нелепостей, с

явлением Сына стал начатком к служению правде. Внутри его (Египта) впервые возникли сонмы благословенные иноков, от него начались и возобладали во всей вселенной. Из него вышел также и атлет праведности, муж подвигов и исповедник испытаний заветов Сына. В стране египтян принял доблесть жизни подвижнической и в Месопотамии положил сокровища в жизнь людям. Знаменитый Евген – вот наименование мужа, о котором я сказал: он есть причина жизни для обитателей страны нашей. Послало его мановение [Божие] из Египта в страну парфян, и пришел и поселился на горе Марды подле Собы. В этом городе умножилось учение его – ученика Истины, и он (город) принял его в начале пришествия его в Месопотамию»²⁵³. Следовательно, «странничество», как характерная черта древнего монашества, оплодотворяло семенами иночества не только области Римской империи, но и сопредельные с ней страны.

Вообще можно отметить, что притягательная сила монашества повела к своего рода «религиозной миграции», игравшей весьма существенную роль в жизни общества ранней Византии: жаждущие «высшего любомудрия» и аскетических подвигов устремлялись в Египет, Палестину и Сирию²⁵⁴. «В результате подобного стремления со всех концов империи в обители и пустыни Востока в этих последних образовалась настоящая смесь племен, языков и наречий»²⁵⁵. Однако данная миграция происходила не только в одном направлении, так сказать, «из городов в пустыни», но и в обратном – «из пустынь в города» (хотя последнее движение хронологически следовало за первым, будучи своего рода «откатной волной»). Ибо радители истинного любомудрия подвизались не только в пустынях, горах и лесах, но и селились в городах, многие из которых стали средоточиями монашеской жизни. Одним из таких средоточий был Константинополь, где обители, по мнению некоторых ученых, возникли еще в царствование Константина Великого²⁵⁶. В качестве свидетельства подобного движения «из пустынь в города» может служить судьба преп. Александра, начальника обители «Неусыпающих»²⁵⁷, который, совершив «исход из Месопотамии», после долгих странствий осел в

Константинополе, обосновав здесь знаменитый монастырь, «где иноки занимались непрерывным совершением богослужения»²⁵⁸. Эта обитель стала своего рода матерью многих византийских монастырей; в частности, когда в 463 году вельможный ктитор Студий задумал основать ставший впоследствии знаменитым свой (Студийский) монастырь, устав и первых иноков для него он испросил у тогдашнего настоятеля обители «Неусыпающих» преп. Маркелла²⁵⁹.

Можно указать еще один достойный пример городского иночества – Руфинианский монастырь близ Халкидона²⁶⁰. Основанный около 392 года известным в свое время префектом претория Руфином в непосредственной близости от столицы Византии, он Первоначально был населен египетскими иноками, но после смерти Руфина эти насельники вскоре покинули обитель (около 396 года). Новую жизнь в нее вдохнул преп. Ипатий, родом из Фригии²⁶¹; поселившись здесь примерно в 400 году с двумя сотоварищами (Тимофеем и Мосхием), он быстро привел обитель в порядок, и вскоре число иноков в ней возросло до пятидесяти. «Житие св. Ипатия»²⁶² содержит много назиданий этого аввы, которые представляют несомненный интерес для понимания духа древнемонашеского аскетического богословия. Традиционная для этого богословия тема любви к Богу и ближним увязывается преподобным с «сокрушением (умилением) от Духа Святого» (κατάνυξις τοῦ ἁγίου πνεύματος), позволяющем человеку осознать, что «проходит образ мира сего» (1Кор. 7:31). Такое осознание мирской тщеты и суеты приводит к отречению от мира и уходу в уединенное место, где можно в безмолвии молиться Богу (ἀπελθεῖν ἐν ἰδιάζοντι τόπῳ καὶ ἐν ἡσυχίᾳ δέεσθαι τοῦ θεοῦ), угождая только Ему одному. Монашеская жизнь, немислимая без размышления над Священным Писанием и проникновения в смысл наставлений святых отцов, дарует опытное (ἐξ αὐτῆς τῆς πείρας) познание того, как следует должным образом угождать Господу; это же познание на опыте стяжается только путем скорбей и искушений, исходящих от диавола, внушающего нам, что благом для нас являются обильные яства, изысканные вина и рождение детей в законном браке, – все это суть приманки его.

Заманив ими, лукавый затем погружает человека, склонившего свою волю к прилогам его, в многохлопотные заботы века сего, так что тот начинает забывать и дорогу в храм, становясь непричастным ведению Божиему. Наоборот, скорби и искушения есть прямая стезя к этому «гносису», обретаемому лишь в духовной брани, которую сатана иногда доводит до мученичества (μαρτυρήσαι) подвижника. Только через искушения и скорби иноки вступают «в ангельский полк» (εἰς ἀγγελικὸν τάγμα), наподобие Ангелов прославляя Бога своими делами и добродетелями, в число которых входят в первую очередь любовь к Богу и ближним, воздержание, исихия, терпение, нестяжательность и пр. Проводя таким образом ангельскую жизнь на земле (ἐπὶ γῆς ἀγγελικὸν βίον), они, с помощью благодати Христовой, ниспровергают все козни дьявольские (ср. Еф. 6:11) и тем самым превосходят даже Ангелов (ссылка на 1Кор. 6:3: Разве вы не знаете, что мы будем судить ангелов?). Ведь Ангелы – нетелесны и не могут грешить, а для нас сама плоть есть искушение (ἡ δὲ σὰρξ αὕτη πειρασμὸς ἡμῶν ἐστίν), и достойно прошедшие его удостаиваются высшей награды. Таким достойно проходящим через искушение Господь уже здесь уделяет особые дары, освобождающие их от рабства миру и житейских попечений, а также позволяющие в безмолвии предаваться созерцанию Бога. Поэтому монахам следует непрестанно благодарить Его за эти дары – благодарить даже тогда, когда жестокие скорби разлучают подвижающихся с Ним. Ведь, как говорит преподобный, не мир (покой) питает воина (στρατιώτην εἰρήνη οὐ τρέφει), а сражения; поэтому истинный воин Христов не забывает о Господе и в самой жаркой схватке (гл. 24).

Приведенных немногих выдержек из поучений преп. Ипатия вполне достаточно для того, чтобы заметить, что и особые условия городской жизни не изменили сути аскетических воззрений древнего иночества. И в пустынном отшельничестве, и в сутолоке шумного града монашество всегда пребывало равным и тождественным самому себе. Стремление угодить единому только Богу, любовь к Нему и образу Его, затемненному грехом в человеках, бесстрашие истинных воинов

Божиих, всегда готовых к кровавой сече в духовных бранях, – все это одинаково характеризовало древних иноков, различных по своему национальному происхождению и подвизающихся в разных местах: Египте и Сирии, Палестине и Малой Азии, Греции и сопредельных с ней стран. Идеал исихии – внутреннего безмолвия, сопряженного с постоянным собеседованием с Богом в молитве и свободным полетом облагодатствованного Спасителем человеческого духа, сбросившего с себя оковы плоти, попорченной скверной греха, и облекшегося в светлые одеяния плоти обоженной, – особенно характерен для восточного монашества эпохи своего начального развития. Иноческий постриг принимали лучшие из лучших, самые верные из верных Господу: юноши и девы, зрелые мужи и убеленные сединой старцы, печальные вдовы и наслаждавшиеся земным и преходящим счастьем супружества жены, простые крестьяне и сиятельные вельможи, рабыни и знатные матроны, неграмотные простецы и изощренные в мирской мудрости ученые мужи – все они за стенами обителей и в суровых пустынях становились равными в Господе. Ибо все устремлялись к одному, высшему любомудрию, к подлинной философии Христовой, горнии высоты которой неумолимо влекли к себе желающих быть осиянными любовью Божией.

Глава 2. Западная аскетическая традиция и влияние на нее восточного монашества (IV – начало V века)

С греческого Востока монашество проникло на латинский Запад, где распространение его начинается со второй половины IV века²⁶³. Семена иноческих идеалов здесь упали на благодатную почву, ибо аскетизм, как уже упоминалось выше, был у западных христиан II-III веков не в меньшем почете, чем у восточных. По словам М. Скабаллановича, «на Западе монашество развилось главным образом из подражания Востоку, хотя еще в начале III века в Вероне были две затворницы, Тевтерия и Туска. Начало монашеству на Западе положено в IV веке ознакомлением с восточными, особенно египетскими, подвижниками. Этому ознакомлению способствовали особенно св. Афанасий Великий, блж. Иероним, Руфин своей “Историей монахов”, блж. Августин и преп. Кассиан. Афанасий Великий был сослан в 335 году в Трир, где рассказывал о жизни египетских отшельников, а впоследствии и сюда... прислал свою “Жизнь Антония”; по словам блж. Августина, в Трире два военных, тронутых жизнью Антония, стали монахами и склонили к тому же своих невест; в 341 году Афанасий Великий приезжал в Рим с двумя монахами, которые рассеяли господствующее здесь ложное представление о монашестве и вселили симпатии к нему»²⁶⁴. Аскетическое мировосприятие, характерное для многих из последователей Господа на Западе, в IV веке еще более окрепло и распространилось, о чем свидетельствуют многие памятники латинской христианской письменности. В частности, можно указать, что традиционная апология девства занимает в них, как и раньше, значительное место. Так, св. Иларий Пиктавийский, сам человек строгой жизни и, судя по всему, со времени своего вступления в клир живущий с супругой только в духовном браке, советует дочери, обратившейся к нему по поводу сватовства, избрать «другого Жениха, дающего Своей возлюбленной нетленную вечность», то есть «отказаться от брака и посвятить себя девству»²⁶⁵.

Одним из главных носителей светлых идеалов христианского целомудрия на Западе, подготовившим почву для произрастания цветов монашества здесь (особенно в Италии), был св. Амвросий. По жизни своей великий подвижник, он своим клирикам подавал пример, как соединить строгую подвижническую жизнь с обязанностями пастыря Церкви. «Сам же чтимый епископ, говорит очевидец Павлин, был мужем великого воздержания, долгих бдений и трудов; ежедневно он умерщвлял свою плоть постом, который прерывал только по субботам и воскресеньям и в праздники знаменитых мучеников. Он прилежал молитве днем и ночью и не уклонялся от труда писать книги своею рукою, если не был удерживаем от сего болезнью телесною». Будучи строг к себе, он был добр, ласков и доступен ко всем. «Он радовался с радующимися и плакал с плачущими. Если кто, падши, исповедывал ему грех свой, он так плакал, что и того возбуждал к слезам. Заботясь о клире, он покровительствовал инокам и любил обитель их, находившуюся близ Медиолана. Слово его было особенно сильно и увлекательно, когда он говорил о девстве и девственницах, так что многие матери в Медиолане, боясь за дочерей своих, употребляли усилия к удалению их от его проповеди; но истинно благочестивые родители приводили к нему дочерей для благословения и принятия девственного покрывала из далеких стран. “Из Пиаченцы идут для посвящения девы, из Болоньи идут, из Мавритании идут, чтобы принять здесь монашеский покров”, – говорил он сам в обличение врагов девства»²⁶⁶.

Естественно, что св. Амвросий «высоко ставит добродетель девства, почитая ее даже основною добродетелью. Она, по его словам, имеет своим отечеством небо, своим начальником Христа, плоть Которого не видела тления, а Божество не было причастно греху, своим образом – Церковь. Девственницы окружены особою стражею из Ангелов, жизни которых они подражают»²⁶⁷. Естественно, что этим святым отцом, как и другими светочами Церкви, не подвергается сомнению достоинство и святость христианского брака, но девству он отдает несомненное преимущество, говоря: «Хороши оковы (*vincula*) брака, но все-таки они остаются оковами; хорошо

супружество (*conjugium*), но все-таки оно связано с ярмом и само представляет ярмо мира (*jugo mundi*), так как жена более желает угождать (*placere*) мужу, чем Богу». При этом св. Амвросий указывает, что, при всех своих преимуществах, дар девственной жизни не может быть общим уделом, а «является лишь достоянием немногих (*paucorum quippe hoc munus est. Illud omnium*)». Соответственно подобной высокой оценке девства, Медиоланский епископ важнейшее значение придает и христианскому подвигу поста, который, как и целомудрие, имеет не земное, человеческое происхождение, но «небесное, Божественное: пост служит содержанием и образом жизни небесной (*substantia et imago coelestis*), является жизнью Ангелов (*jejunium vita est angelorum*). В силу этого на земле он является необходимым средством для приобретения нравственной чистоты и невинности; он обозначается как обновление души (*refectio animae*), пища ума (*cibus mentis est*), смерть вины (*culpaе mors*), уничтожение грехов (*excidium delictorum*), основание нравственной чистоты (*fundamentum castitatis*); насколько чистота мыслится нераздельно с возвращением благодати, пост вместе с тем является средством спасения (*remedium salutis*), корнем благодати (*radix gratiae*). Добродетель поста настолько велика и сильна, что может поднять людей на небо»²⁶⁸.

Возвышая добродетель целомудрия, св. Амвросий стремился все свое аскетическое богословие основывать на Священном Писании. По его словам, «мы, конечно, по праву осуждаем все те новшества, которые не были учением Христа, а Христос есть путь для верных. Рассмотрим же, учил ли Христос целомудрию, или, может быть, Он считал нужным отвергать его. И есть, говорит Он, скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного (Мф. 19:12). Есть, следовательно, славное воинство, которое воинствует для Царства Небесного. Итак, уже тогда Господь учил, что должно существовать непорочное стремление к целомудрию. Затем и апостолы, замечая, что (целомудрие) стоит выше других (добродетелей), говорят: Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться (Мф. 19:16). Этими словами они

высказали суждение, что бремя супружеских оков тяжело, и поэтому предпочли дар (*gratiam*) истинного целомудрия. Но Господь, зная, что целомудрие, возвещаемое всем, должно составлять предмет подражания для немногих, сказал: Не все вмещают слово сие, но кому дано (Мф. 19:11), то есть: целомудрие не составляет удел множества (людей) и не есть явление обыкновенное; и не даруется оно ради слабости, а подается ввиду добродетели»²⁶⁹. Поскольку же целомудрие есть «цвет из цветов» католической Церкви и избравшие его суть «избранные из избранных» (подразумевается, естественно, «избранничество» подвига, труда и скорбей), то, согласно Медиоланскому епископу, тем страшнее падение таких «избранников», их позорное дезертирство, навлекающее кару на них самих и служащее пагубным соблазном для других. Поэтому в своем сочинении «О падении посвященной девственницы» он говорит: «Скажет кто-нибудь: лучше вступить в брак, нежели разжигаться (1Кор. 7:9). Но ведь эти слова касаются той, которая еще не дала обещания, которая еще не возложила на себя покрывала. Та же, которая обещалась Христу и приняла священное покрывало, уже вступила в брак, уже сочеталась с бессмертным Мужем. И если она захочет выйти замуж даже по общему закону супружества, то и тогда она совершает прелюбодеяние, делается служительницей смерти. Если же это так, то что нужно сказать о той, которая оскверняет себя постыдным блудом тайно и скрытно и в то же время представляется такою, какою она не состоит? По одеянию она девственница, но на самом деле она уже не девственница; она сугубо прелюбодействует: и делом, и притворством»²⁷⁰.

Предъявляя столь высокие требования к избравшим девственную жизнь, св. Амвросий ясно осознавал, что «на земле человек достигает только полусовершенства, полное же совершенство для него станет возможным лишь там, в будущей жизни»²⁷¹. Поэтому, по его словам, «девство не может быть повелеваемо, но только желаемо: то, что превыше нас, и выражается более в форме совета (*in voto*), а не в форме научения (*in magisterio*)»²⁷². Однако раз выбран этот самый

тяжкий и самый тесный путь, то возврата с него нет, ибо возложивший рук у свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия (Лк. 9:62). В то же время необходимо отметить, что, будучи сам строгим подвижником и призывая «самых верных из верных» на этот путь, святитель паче всего ценил кротость, любовь и смирение. В этом плане показательны его слова: «Когда конец добродетелей наипаче состоит в том, чтобы взирать на пользу многих, то умеренность почитается изящнейшею из всех добродетелей, ибо она и самым тем, коих осуждает, не делает обиды, и осужденных творит достойными разрешения. Единая она распространила Церковь, кровью Христовою искупленную, учреждая спасительный конец искупления так, чтобы оный был сносен умам человеческим, приятен мыслям и непротивен сердцам. Понеже кто старается исправить пороки человеческой слабости, тот должен самую сию слабость собственными своими плечами поддерживать и как бы весить, а не отвергать... Почему Господь Иисус сострадал нам, да не утрашит, но призовет нас к себе. Пришел кроток и смирен... И так как Господь Иисус упокоевает, а не исключает и отвергает, и справедливо избрал таких учеников, которые бы, проповедуя волю Господню, собрали народ Божий, а не отвергали бы». По этой причине «не должно считать между учениками Христовыми тех, кои вместо кротости дышат жестокостью и вместо смирения облачаются гордостью и, сами ища милосердия Божеского, другим оное отрицают»²⁷³. Следовательно, нравственно-аскетическому учению св. Амвросия, как и аскетике подавляющего большинства отцов Церкви, чужд жесткий ригоризм: строгий и принципиальный к самому себе, он был снисходителен и кроток к другим – это и составляет одну из существенных черт православной этики.

Пример св. Амвросия (а число таких примеров можно было бы значительно приумножить) наглядно представляет тот факт, что аскетические идеалы были столь же глубоко укоренены и широко распространены на христианском Западе IV – начала V веков, как и на христианском Востоке. Вследствие этого здесь «распространеннейшею формой жизни аскетически настроенных мирян являются общежития аскетов или аскеток около города

или в самом городе (аскетерии) – *divesoria sanctorum*, как называет их блж. Августин. От этих аскетериев через отдельные группы и семьи, ведущие более строгий образ жизни, как группа Марцеллы или семья Павлы, впоследствии вместе с Иеронимом переселившейся в Вифлеем, незаметен переход к обыкновенным мирянам. С другой стороны, были и люди, уходившие от мира, бежавшие на Восток, как Иероним, Руфин и обе Мелании, основавшие там монастыри. Но насколько здесь Запад самостоятелен, сказать трудно. Во всяком случае, влияния родины монашества – Востока сказались очень рано и сплелись до неразличимости с западной аскетической струей»²⁷⁴. Такого рода «аскетерии» (к ним, скорее всего, принадлежал и монастырь св. Амвросия) представляли собой в некотором роде переходную ступень от древнехристианского аскетизма к собственно монашеству. Например, «одна из знатнейших римлянок Марцелла, ставши вдовой, отказалась от брака ради Христа (*vidua professa*) и с матерью Альбиной и Принципией в своем дворце на Авентинском холме начала вести аскетическую жизнь, которая мало еще была известна и не пользовалась почетом в Риме и о которой они узнали от искавших здесь убежища (от ариан) свв. Афанасия и Петра Александрийских; при взятии Рима остготы искали сокровищ в монастыре Марцеллы, но она указала им на свою бедную тунуку, за что была избита и вскоре умерла. Один из первых женских монастырей Рима находился при базилике св. Лаврентия»²⁷⁵. Первый мужской монастырь здесь возникает значительно позднее – при папе Сиксте III (433–440 годы). Вообще в Италии существование отдельных подвижников констатируется примерно около 360 года (свидетельство «Обсуждений Закхея и Аполлинии» – «*Consultationes Zacchaei et Apollonii*»). Епископ Евсевий Верчельский положил начало здесь институту каноников (ок. 345 года), живя со своими клириками в общем доме и проводя строго подвижническую жизнь²⁷⁶. Во второй половине IV века многие острова Средиземного моря, близкие к Италии (Капрария, Горгона, Галинария и др.), населяются отдельными анахоретами²⁷⁷. Импульс этой «аскетической волне», покотившейся по Италии и по всему

латинскому Западу, был дан православным Востоком и сильно поддержан автохтонной аскетической традицией.

Подобная встреча и слияние западнохристианской и восточнохристианской аскезы произошла в лице нескольких выдающихся подвижников и подвижниц. Примером указанной встречи может служить Руфин Аквилейский. Родившись около 345 года в Аквилее, он в молодости отправился в Рим для завершения своего образования, где и подружился с блж. Иеронимом. По окончании образования Руфин вернулся на родину и некоторое время жил в монастыре в Аквилее, продолжая поддерживать близкие отношения с блж. Иеронимом и другими аскетически настроенными итальяскими христианами; всех их современники, по свидетельству того же Иеронима, прозвали «хором ангелов» (*chorus angelorum habebantur*). В 373 году Руфин отправился в Египет, где он встретился со св. Меланией Старшей, вместе с которой отправился в Палестину. Они основали здесь два монастыря близ Иерусалима на Елеонской горе (обитель Руфина была основана несколько позднее, в 380 году, ибо он дважды возвращался в Египет – к старцам, подвизающимся там). После конфликта с блж. Иеронимом и свт. Епифанием Кипрским во время «оригенистских споров» Руфин вернулся на Запад, где и умер в 410 году. Как аскетический писатель Руфин знаменит «Жизнью пустынных отцов» («Историей монахов»), сыгравшей великую роль в становлении мирозерцания западного монашества. Но основное свое время он уделял делу переводов памятников древнехристианской греческой письменности на латинский язык (творений Оригена и пр.), подвизаясь также и в качестве толкователя Священного Писания²⁷⁸. Его сподвижница св. Мелания Старшая являет не менее яркий пример внутреннего единства западного и восточного иночества в ту эпоху. Св. Палладий, посвятивший две главы своего «Лавсаика» этой знаменитой подвижнице, которую он называет «треблаженной» (ἡ τρισκακάρια Μελανία)²⁷⁹, свидетельствует, что она, по матери испанка (Σπανὴ γέγονε τὸ γένος), принадлежала к «самым сливкам» римского аристократического общества²⁸⁰, принадлежа к сановной семье, многие отпрыски которой верой и

правдой служили всемирной державе на различных государственных должностях. Овдовев в 28 лет, она отправилась в Египет, где окормлялась у многих выдающихся старцев, оказав им материальную помощь и всячески поддерживав их во время случившихся здесь гонений на православных со стороны ариан. Затем Мелания отправилась в Палестину, где основала обитель, в которой прожила вместе с пятидесятью инокинями много лет. Уже в преклонных летах, когда ей было около шестидесяти лет, св. Мелания вернулась в Рим, став здесь своего рода «апостолом иночества», ибо, как говорит Палладий, многих знатных римлян (в числе которых было немалое число ее родственников) она «привела к монашеской жизни» (ἐπί τὸν μονήρη βίον). Незадолго до взятия Рима готами эта старица покинула «столицу мира» (в 408 году) и опять направила свои стопы в монастырь на Елеонской горе, где почил в Бозе около 410 года.

Судьба ее внучки, св. Мелании Младшей, является почти копией жизни этой старицы²⁸¹. Выданная замуж родителями совсем в младых летах (13–14 лет) за также юного (17 лет) знатного римлянина по имени Пиниан, она, после ранней смерти двух своих детей, уговорила мужа отречься от мира, примерно с двадцатилетнего возраста начав вести подвижническую жизнь (вероятно, не без влияния своей бабки и Руфина, вернувшихся тогда в Италию). Раздав свое огромное состояние по церквам, обителям и уделив от него нуждающимся, супруги стали подвизаться в богоугодной жизни. После захвата Рима готами (410 год) они отправились в Африку, где их радушно приняли епископ Алипий и блж. Августин, сыгравшие немалую роль в окончательном формировании аскетического мироощущения св. Мелании Младшей. Пробыв в Африке семь лет, супруги, через Александрию, прибыли в Палестину, где оба приняли монашеский постриг (Пиниан спустя некоторое время скончался во Святой Земле). Близ Иерусалима св. Мелания создала одну женскую и две мужских обители (в одной из них иноками были два грузина, получившие впоследствии известность: Петр Ивер и Иоанн Евнух). Здесь она и отошла ко Господу в самом конце 439 года. «Житие» этой

подвижницы, написанное пресвитером и монахом Геронтием (скорее всего, ее духовником), является одним из ценнейших памятников древнемонашеской и агиографической письменности, содержа в то же время богатый материал по истории древнего богослужения²⁸². Здесь (гл. 22), в частности, духовное преуспеяние святой и ее возрастание в добродетелях описывается как переход от «дела Марфы» к подражанию Марии (τὸ ἔργον τῆς Μάρθας πληρώσας, ἤρξατο λοιπὸν μιμεῖσθαι καὶ τὴν Μαρίαν; ср. Лк. 10:42). Подвизаясь много лет в строжайшем посте и бдении, св. Мелания трижды или четырежды в год прочитывала все Священное Писание, собственноручно делая из него выписки, которые считала необходимыми для духовной пользы сестер, бывших под ее началом. Усердно она также читала и творения святых отцов (τὰ τῶν ἁγίων συντάγματα), как греческих, так и латинских (ибо в совершенстве владела обоими языками), не упуская ни одной мысли или выражения из них (гл. 26). Ревнуя о Православии, святая всячески старалась обратить еретиков с губительного пути; кротость же и ласковость ее по отношению к тем, кто подвизался в истинном любомудрии (πρὸς τοὺς φιλοσοφίαν ἀσκοῦντας), превосходила всякую меру (гл. 27). Подобно своей бабушке, св. Мелания Младшая осуществляла и «апостольскую миссию монашества», убедив многих юношей и девушек вести целомудренную жизнь. Призванная в Константинополь своим престарелым и больным дядей Волусианом (436 год), бывшим еще язычником, она, с помощью св. Прокла Константинопольского, и его обратила в христианство. В Константинополе же святая, видя, что ересь Нестория увлекает многих представителей высших слоев столичного общества, бесстрашно вступала в догматические споры, «не переставая богословствовать с утра до вечера (ἀπὸ πρωτὴ ἕως ἑσπέρας οὐκ ἐπαύετο θεολογοῦσα)», склонив немалое число оппонентов к правой вере (гл. 53–54). Окормляя инокинь своей обители, она особенно подчеркивала значимость богослужений и совместных псалмопений для правильного течения подвижнического жития и духовного преуспеяния (гл. 46–48) – литургический характер, составляющий сущностную черту древнего (и вообще всякого

православного) монашества, выступает здесь с наглядной очевидностью. Вообще, как отмечает ее жизнеописатель, главным попечением святой было постоянное назидание сестер «в делах духовных и добродетелях» (περί τῶν πνευματικῶν ἔργων τε καὶ ἀρετῶν), увещание их блюсти целомудрие души и тела, непрестанно возжигать в сердце любовь к Богу и ближним, поскольку без такой духовной любви (χωρίς ἀγάπης πνευματικῆς) тщетными являются и всякая аскеза, и всякая добродетель (гл. 42–43). Одним словом, в личности св. Мелании Младшей пред нами предстает классический образец подлинной старицы, которая, обладая высочайшей духовной культурой, оказала сильное влияние на людей той эпохи, причем это влияние распространялось в равной степени и на христианский Восток, и на христианский Запад.

Еще одним ярким примером названной «встречи Востока и Запада» был блж. Иероним Стридонский. Несомненный преемник предшествующей западнохристианской аскетической традиции и, в частности, св. Киприана Карфагенского, которого блж. Иероним весьма почитал и считал одним из главных глашатаев отеческого Предания²⁸³, он большую часть своей жизни провел на Востоке, осев окончательно в Вифлееме. Здесь он устроил для себя «тесную и убогую келлию, занимавшую столько пространства, сколько требовалось для того, чтобы уместиться несколькими книгами и их усердному любителю. Он начал жить, как сам же выражался, с самим собою, испытывать свою душу, оплакивать грехи юности и приготовляться ко дню Страшного Суда Христова. Безмолвное уединение казалось для него раем, а всякий город, с его шумным волнением жизни, казался ему темницей. Он не имел ничего и не хотел иметь что-либо. Довольствовался одеждою самую бедною, пищею самую скудною и такую строгость соблюдал до самой смерти»²⁸⁴. Свои аскетические подвиги он совмещал с учеными трудами и к концу своей жизни, уже став настоятелем монастыря в том же Вифлееме, обрел широкую известность: «...слава обширной учености и высокого благочестия Иеронимова огласила целый мир западный. Взоры всех обратились на смиренного отшельника Вифлеемского, и к

нему начали обращаться лица всякого звания с просьбами различного рода, в различных случаях и обстоятельствах жизни. Блаженный старец, уже склонившийся годами к старости, не затруднялся ответом на просьбы нуждающихся. Высказывал ли кто свое недоумение относительно понимания какого-нибудь места Писания, затруднялся ли в избрании рода жизни, желал ли кто поучиться у него правилам иноческого жития, просил ли написать какую-нибудь книгу, как видимый залог всегдашней памяти о нем, испытывал ли кто в жизни тяжкие потери и превратности счастья и требовал совета, как без малодушия перенести их, – во всех этих и подобных случаях мудрая опытность блаженного всегда была готова к ответу, а искренняя любовь к ближним, несмотря на его старческую слабость, заставляла его при этом предпринимать такие труды для блага их, какие едва ли мог совершить кто и в самые бодрые лета мужества»²⁸⁵.

Являя собою классический тип ученого монаха, преимущественно переводчика и экзегета²⁸⁶, блж. Иероним основывал свое аскетическое учение на Священном Писании, которое он рассматривал в качестве «великой пищи, насыщающей духовную жизнь»²⁸⁷, хотя, естественно, Писание не существовало для него вне и помимо Священного Предания. Созвучие их определяло весь настрой творений блж. Иеронима и всю его аскетику. Схожий по темпераменту с Тертуллианом, он с жаром и ревностным пылом отстаивал иноческие идеалы. Чрезмерно чувствительный по натуре своей и легко ранимый, блж. Иероним многими скорбями и искушениями стяжал духовный опыт, который он запечатлел на многих страницах своих сочинений. Трудно не внять, например, такой горестно-радостной исповеди его: «О, сколько раз, уже будучи отшельником и находясь в обширной пустыне, сожженной лучами солнца и служащей мрачным жилищем для монахов, я воображал себя среди удовольствий Рима. Я пребывал в уединении, потому что был исполнен горести. Истощенные члены были прикрыты вретисцем и загрязненная кожа напоминала кожу эфиоплян. Каждый день слезы, каждый день стенания, и когда сон грозил захватить меня во время моей

борьбы, я слагал на голую землю кости мои, едва державшиеся в составах. О пище и питии умалчиваю, потому что даже больные монахи употребляют холодную воду, а иметь что-нибудь вареное было бы роскошью. И все-таки я – тот самый, который ради страха геенны осудил себя на такое заточение в сообществе только зверей и скорпионов, – я часто мысленно был в хороводе девиц. Бледнело лицо от поста, а мысль кипела страстными желаниями в охлажденном теле, и огонь похоти пылал в человеке, который заранее умер в своей плоти. Лишенный всякой помощи, я припадал к ногам Иисусовым, орошал их слезами, отирал власами и враждующую плоть укрощал неядением по целым неделям. Я не стыжусь передавать повесть о моем бедственном положении, напротив, сокрушаюсь, что я теперь уже не таков. Я помню, что я часто взывал к Богу день и ночь и не переставал ударять себя в грудь, как, по гласу Господню, наставала тишина. Я боялся даже кельи моей, как сообщницы моих помышлений. Во гневе и досаде на себя самого, я один блуждал по пустыням. Где я усматривал горные пещеры, неудобовосходимые утесы, обрывы скал, – там было место для моей молитвы, там острог для моей окаянной плоти; и Господь свидетель – после многих слез, после возведения очей на небо я иногда видел себя среди сонмов ангельских и в радостном восторге воспевал: в след Тебе, в воню мира Твоего течем (Песн. 1:3)»²⁸⁸. Некоторая перенасыщенная экзальтированность и легкий налет сентиментальности, проскальзывающие в этой исповеди и вообще чуждые духу греко-восточного монашества (за редкими исключениями: например, они свойственны отчасти творениям преп. Симеона Нового Богослова)²⁸⁹, не затеяют ее искренней честности.

Поэтому, пройдя через горнило скорбей и искушений, в прямом смысле выстрадав свое иноческое призвание, блж. Иероним, конечно, не мог оставаться равнодушным, когда монашеские идеалы, столь дорогие ему, подвергались поруганию и посрамлению. И стоило появиться в западной Церкви достаточно влиятельной «антимонашеской тенденции»²⁹⁰, он, с характерным для него пылом, ринулся в

бой. В первую очередь блж. Иерониму пришлось защищать дорогое его сердцу «ангельское житие» от нападок Иовиниана, который, «после довольно долгой жизни в монастыре, вдруг возненавидел свой образ жизни, бросил монастырь и, явившись в Рим (ок. 390 года), начал проповедовать свои ложные убеждения, к соблазну неопытных и легковверных. Обольстительное учение его, особенно насчет девства и воздержания, оправдываемое его жизнью, которую стал проводить он среди удовольствий чувственности развращенного Рима, вскоре нашло себе довольно последователей. Осужденное сначала в Риме папою Сирицием, оно проникло в Милан; но и здесь бдительный пастырь стада, св. Амвросий, осудил его на соборе с епископами северной Италии и в то же время написал опровержение ереси в послании к папе. Иовиниан упорствовал. Он так мало сознавал свою вину, что заблуждения свои собрал в одну книгу и пустил в свет. Желая остановить разливающийся поток зла, Паммахий и Домнион послали к блж. Иерониму еретическую книгу, прося его «обличить ее нелепости и евангельским и апостольским оружием сокрушить Эпикура христианского». Иероним не замедлил выступить против врага Православия с оружием слова и написал (392 год) «В обличение Иовиниана две книги», довольно обширные по объему и проникнутые сильною ревностью по вере»²⁹¹.

Здесь он, обильно цитируя Священное Писание, доказывает, что аскетизм выражает сущность религии Христовой, полностью созвучен заповедям Господа и заветам Апостолов. В частности, толкуя 1Кор. 7:7, блж. Иероним говорит: «Блажен тот, кто будет подобен Павлу. Счастлив тот, кто внемлет Апостолу повелевающему, а не снисходящему. Того, говорит он, хочу я, того желаю, чтобы вы были подражателями мне, как я Христу. Он девственник от Девы, от неистленной неистленный. поскольку мы, люди, не можем подражать рождению Спасителя, будем подражать по крайней мере Его жизни. Первое – свойство Божества и блаженства, последнее доступно и человеческой ограниченности и подвигу»²⁹². Согласно блж. Иерониму, «имеющий жену называется

должником, необрезанным, рабом жены и, что свойственно худым рабам, – связанным. А живущий без жены, во-первых, не должник никому, потом обрезанный, в-третьих, свободный, наконец, разрешенный»²⁹³. Вообще, супружество соотносится с образом века сего преходящего и не соответствует Царству Небесному, «ибо по Воскресении не будет супружеств»²⁹⁴. Единственное оправдание брака, согласно вифлеемскому отшельнику, ссылающемуся при этом на 1Тим. 2:13–15, состоит в том, что «жена спасется тогда, если она родит таких детей, которые останутся девственниками, если потерянное ею самое приобретет в детях и повреждение и гнилость корня вознаградит цветами и плодами»²⁹⁵. Склоняется он и к целибату иереев: «Если мирянин и всякий верующий не иначе может молиться, как только воздерживаясь от брачных сношений, то священнику, которому всегда должно приносить жертву за народ, должно всегда молиться; а если всегда должно молиться, то всегда должно лишать себя брачных отношений»²⁹⁶. Столь же строг блж. Иероним и в отношении других аспектов воздержания, считая, например, что стремящийся к христианскому совершенству не может позволить себе вкушать мясо и пить вино²⁹⁷. Как видно из этих рассуждений, горячность темперамента и полемический задор увлекли блж. Иеронима в крайность «ригористического аскетизма», соблазн которого для «среднего и царского пути» Православия хотя и менее опасен, чем противоположная крайность, но всегда нежелателен²⁹⁸. Это насторожило даже единомышленников блж. Иеронима, вызвав на него нарекания с их стороны, а поэтому он был вынужден написать «Письмо к Паммахию, или Апологию книг против Иовиниана», где прямо говорит, что его обвиняют в крайности «как в похвале девства, так и в унижении брака»²⁹⁹. Но и в этом послании он, хотя и в более мягкой форме (отстраняясь от еретических видов энкратизма), продолжает отстаивать свои позиции: «Знаем, что в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные, и глиняные и что на Христовом основании, положенном архитектором Павлом, иные надстраивают золото, серебро и камень честное, а иные, напротив, дрова, сено, тростие. Не отрицаем честного брака и

ложу нескверного... Но мы все-таки ставим супружество ниже девства, которое рождается от супружества, [поскольку] девство – золото, замужество – серебро»³⁰⁰.

Если блж. Иероним, в силу своеобразных черт своей личности и характера, был склонен к крайностям в отстаивании аскетических идеалов, то подобного рода крайности совсем не свойственны его современнику – преп. Иоанну Кассиану Римлянину, который «по праву может быть причислен к первым основателям монашества в Галлии и вообще на Западе»³⁰¹. Впрочем, жизненный путь его во многих чертах сходен и с жизнью блж. Иеронима, и с судьбой Руфина Аквилейского³⁰². Родившись около 360 года (хотя место его рождения до сих пор остается спорным: Галлия или Скифия)³⁰³ в семье достаточно состоятельной и занимающей хорошее общественное положение, он, по всей видимости, получил вполне приличное образование (по крайней мере, сам преподобный говорит о полученных им познаниях в словесности – *notitiam litterarum*), которое впоследствии считал препятствием для спасения (*impedimentum salutis*), ибо оно цепко запечатлелось в памяти, отвлекая ум от молитвы поэтическими образами и мечтаниями, навеваемыми начитанностью в мирской литературе (Собес. XIV, 12)³⁰⁴. По окончании своего образования, вместе со своим верным другом Германом³⁰⁵, отправились на Восток, горя желанием вкушать от плодов истинного любомудрия и вступить в ряды «духовного воинства» (примерно ок. 378–380 гг.). Сначала они пребывали некоторое время в одном Вифлеемском монастыре, возможно, также навестили соседнюю Сирию, а затем отправились в Египет. По словам самого преподобного, преуспев немного в начатках веры в сирийской киновии (*cum in coenobio Syriae consistentes, post prima fidei rudimenta succedentibus*), друзья возжелали «благодати большего совершенства» и решили направить стопы свои на родину монашества (Собес. XI, 1). Здесь они посетили немалое количество обителей и уединенных мест, где подвизались анахореты, получив духовное окормление у многих великих подвижников. Особую роль в духовном преуспевании двух молодых иноков сыграл известный авва Пафнутий, о

котором преп. Иоанн отзывается так: «В лике (хоре – *choro*) святых, как чистейшие звезды сиявших в ночи мира сего, наподобие великого светила блистал светлостью ведения (*claritate scientiae*) святой Пафнутий» (Собес. III, 1). И вообще, Скит, где был пресвитером этот авва – ученик преп. Макария, пользующийся широкой известностью, произвел на двух друзей неотразимое впечатление: здесь жили испытаннейшие среди монахов отцы и пребывало всякое совершенство, по отзыву преп. Иоанна (Собес. I, 1). Естественно, что пустыни Нитрийская и Келлии также были почтены вниманием их, взыскивающих всякого совершенства по Богу. В Скиту, Нитрии и Келлиях они пребывали долгое время (примерно около семи лет), до самого конца IV века, когда Феофил Александрийский начал гонения на так называемых «оригенистов», сильно опустошившие это средоточие иноческой жизни. Многие монахи из него бежали в Палестину, а два друга, также ставшие жертвами этих гонений, нашли приют, вместе с «длинными братьями» из Нитрии и некоторыми другими иноками, в Константинополе у св. Иоанна Златоуста³⁰⁶.

Личность великого святителя пленила преп. Иоанна и Германа, ставших его почитателями и верными сподвижниками. Он также обратил внимание на двух способных монахов, уже прошедших суровую школу подвижничества и достигших поры духовного возмужания, а поэтому рукоположил Германа (бывшего по возрасту старшим) во пресвитера, а Иоанна – в диакона. Когда св. Иоанн Златоуст пал жертвой интриг Феофила³⁰⁷, друзья не оставили его в беде. Именно они, как сообщает св. Палладий Еленопольский в своем «Диалоге о жизни св. Иоанна Златоуста»³⁰⁸, отправились в Рим с письмом от клира опального Константинопольского патриарха, ища защиту там у папы Иннокентия I (404 год). В Риме, судя по всему, Герман скончался, а преп. Иоанн пробыл около десяти лет, будучи рукоположен здесь и во пресвитера. Затем он перебрался в Марсель, основал здесь два монастыря (мужской и женский) и провел в Галлии всю остальную жизнь свою (скончался он около 435 года), проповедуя делом и словом

высокие идеалы подвижничества и распространяя по всей Галлии семена монашества.

Таким образом, преп. Иоанн Кассиан Римлянин, волей Промысла Божиего, оказался носителем и распространителем идей восточного монашества на христианском Западе. И все его мирозерцание, отраженное в двух знаменитых аскетических сочинениях этого святого отца³⁰⁹, запечатлено духом Предания египетских (и вообще восточных) отцов-подвижников³¹⁰. В духе данного Предания преп. Иоанн рассматривает иноческое житие как высшую науку и возвышеннейшее искусство. В уста аввы Нестероя им вкладывается следующее рассуждение: приведя пример мирских наук, имеющих каждая свои правила и законы, он замечает: «...тем более наука и занятие (профессия) нашей религии (*religionis nosrae disciplina atque professio*), которая стремится к созерцанию незримых таин и не ищет мзды в жизни настоящей, а взыскует вечной награды, имеет известный порядок и метод (*certo ordine ac ratione subsistit*). Знание ее двояко: первое – практическое (πρακτική), то есть деятельное и относящееся к исправлению нравов и очищению пороков; второе – теоретическое (θεωρητική), состоящее в созерцании божественных вещей и познании сокровеннейших смыслов (*sensuum*) всего» (Собес. XIV, 1). Как говорит далее авва, сначала необходимо обрести «науку деятельную», или нравственную (*ethicam*), без которой невозможно стяжание «созерцательной чистоты», обретаемой уже в качестве награды за труды подвижничества. Поэтому желающему воздвигнуть в своем сердце священную скинию для духовного ведения следует прежде всего очистить себя от всех пороков и отрешиться от мирских попечений. «Ибо той душе, которая хоть немного, но предается мирским развлечениям, невозможно заслужить дар ведения, породить духовные чувства и быть постоянной в священном чтении». Вследствие чего не человеческое учение или мирская ученость (*nullatenus humana doctrina nec eruditio saecularis*), а чистота души (*puritas mentis* – чистота ума), стяжаемая подвигом и даруемая просвещением Святого Духа, позволяет проникать в сущность небесных глаголов и созерцать сокровенные тайны (Собес. XIV, 9). Такое

созерцание, согласно преп. Иоанну, немислимо без истинного знания Священного Писания; путь к этому знанию, которое не надмевает, а просвещает, – смирение сердца, споспешествуемое «усовершеннием в любви» (*caritatis consummatione*). Постоянное чтение Писания и размышление над ним напитывает душу (ум) человека и как бы преобразует ее в подобие себе (*quasi in similitudinem sui formet*), делая ее «ковчегом завета» (Собес. XIV, 10).

В этих рассуждениях преп. Иоанна, определяемых во многом воздействием идей Евагрия Понтийского, с его основополагающим разделением аскетики на «деятельное любомудрие» и «любомудрие созерцательное» (мыслимых, конечно, в неразрывном сопряжении друг с другом)³¹¹, ясно улавливается тот неистощимый порыв от дольного к горнему, который составляет самый глубинный нерв греко-восточного тайнозрительного богословия. Та же устремленность от дольного к горнему накладывает неизгладимый отпечаток и на все прочие аскетические воззрения преп. Иоанна, в частности, на его учение о молитве. Относительно нее он говорит: «Цель всякого монаха и совершенство сердца состоит в непрерывном постоянстве молитвы и, насколько это возможно брэнному человеку, в неподвижном покое души (ума – *immobilem tranquillitatem mentis*) и постоянной чистоте ее» (Собес. IX, 2). Таким образом, умная молитва всегда сопутствует созерцанию небесных тайн и практически тождественна ему. Подобный порыв к горнему совершенно не «отрывал от земли» мироощущение преп. Иоанна и не заставлял его абсолютно забыть о дольном. Все сочинение «О постановлении киновитян» посвящено, по сути дела, целиком «практике», то есть тактике (а частично и стратегии), борьбы со страстями и чувственными пожеланиями греховной плоти, являющимися очень (и даже слишком) земными и реальными. И преп. Иоанн, описывая эту тактику и стратегию, проявляет, как и все великие отцы-подвижники, тонкое понимание человеческой души³¹². Он, стяжавший богатый духовный опыт, ясно осознавал, что человеческая природа в результате грехопадения пришла в окончательное расстройство (а вслед за ней расстроился и

пришел в состояние дисгармонии и весь тварный мир), и прежде всего нарушилось богоустановленное и должное созвучие духовного и телесного начал в человеке, пораженных тлением. Ибо, как говорит один русский богослов, «тление – это постепенное умирание отчужденного от Бога человека, превращение его в ничтожество. По отношению к телу тление выражается в собственном смысле в превращении тела в прах (смерть телесная); по отношению к душе тление выражается не в разрушении души, которая неуничтожима, а в обуревании ее страстями, удаляющими ее от Бога (так называемая смерть духовная: Рим. 8:6–7). Тление есть как бы яд, как бы ржавчина, постепенно источающая природу человеческую»³¹³. Воплощение Бога Слова сделало возможным восстановление человеческой природы в ее изначальном виде, но, чтобы данная возможность актуализировалась, необходимо сознательное усилие самого человека, подкрепляемого и укрепляемого благодатью Божией. Однако не только усилие, но и знание того, как применить это усилие, в чем и заключается наука христианского подвига, аскетика³¹⁴.

Одним из учителей этой науки на латинском Западе являлся преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Наставляя своих братьев по вере, он, в частности, говорит: «...течение нашей жизни должно быть установлено таким образом, чтобы ни в какое время не отвлекаться от духовных занятий (*a spiritualibus studiis*), разве только когда немощь тела побуждает нас снизойти к попечению о необходимом. Когда мы подчиняемся этой необходимости, уступая больше потребности [земной] жизни, нежели [внутреннему] желанию духа (ума – *mentis desiderio*), то должны поспешать скорее оставить то, что отвлекает нас от спасительных занятий. Ведь только в том случае мы можем презреть удовольствие, доставляемое земной пищей, если ум, предавшись Божественному созерцанию, будет услаждаться любовью к добродетели и красотой небесных яств. Таким образом, всякий будет презирать все настоящее как брэнное (преходящее, тленное – *velut caduca*), устремляя очи ума к незыблемому и вечному, и, пребывая еще во плоти, созерцать блаженство будущей жизни» (Постан. V, 14). Суть названной

науки, преподаваемой пресвитером Иоанном своей пастве, друзьям и всем жаждущим познать ее, довольно проста, и ее можно свести к одному тезису: необходимо заменить низменные похоти и желания греховной плоти и извращенного сердца желаниями возвышенными и духовными. Или, как говорит сам преподобный, «если мы хотим исторгнуть из наших сердец плотские похоти, то вместо них должны сразу насадить духовные радости, чтобы дух (*animus*), всегда погруженный в них, мог отвергнуть искушения нынешних и преходящих удовольствий» (Собес. XII, 5). Эта суть духовной науки со всей очевидностью являет, что она есть наука радостная и наука высшего блаженства, ничего не имеющая общего с «мрачным аскетизмом», который приписывают ей люди, никогда не подходившие к церковной ограде³¹⁵. Раскрывая данную суть, воспринятую им от египетских старцев, западному христианскому миру, преп. Иоанн представлял здесь ту живую струю православного духовного Предания, которое всегда обладало и обладает «динамизмом, жизненностью и способностью к постоянному обновлению, оставаясь неизменно верным своей подлинной природе»³¹⁶. Поэтому его аскетическое богословие характеризуется внутренним созвучием и соразмерностью.

Данная гармоничность аскетического мирозерцания преп. Иоанна органично вписывается в созвучный лад воззрений египетских отцов-подвижников. Впрочем, следует подчеркнуть, что он не был просто пассивным подражателем своих духовных наставников, но внес в унаследованное им духовное Предание и нечто новое. Согласно суждению преосвященного Феодора Поздеевского, «можно без преувеличения, конечно, сказать, что Восток в лице своих представителей к началу V века в общей сумме аскетических творений выяснил и определил подвижничество и со стороны его основ и принципов и осуществления. И если теперь преп. Кассиан в своем сочинении о подвижничестве говорит, что он намерен говорить о вещах глубоких (*profundis*) и тонких (*sublimis*), и притом таких, *quae in usum styli, ut arbitror, antea non venerunt*, то это не противоречит его же словам, что он не свои идеи будет излагать, а идеи

восточных отцов. Восток действительно в лице отдельных аскетов дал ему эти идеи, дал ему все элементы, необходимые для того, чтобы построить целую систему подвижничества, чтобы обнять подвижничество во всем разнообразии и совокупности его проявлений, уяснить его смысл, начала и осуществления, но тот же самый Восток не имел у себя еще полной, научной системы аскетики, которая бы с одинаковой полнотой обнимала все стороны подвижничества, и преп. Кассиан прав, когда свою задачу – представить аскетику в духе идеалов и воззрений Востока – называет трудом еще новым»³¹⁷. Именно это и позволило преп. Иоанну дать сильный толчок развитию западного иночества.

Глава 3. Расцвет аскетического богословия и монашества на христианском Западе во второй половине IV – первой половине VI века

Естественно, что преп. Иоанн Кассиан Римлянин отнюдь не был единственным наставником в «духовной науке» на латинском Западе того времени. Многие другие ревнители высшего любомудрия подвизались на этом же поприще, и труд их был нелегким и скорбным, ибо встречал часто глухое сопротивление, а иногда и открытую вражду. По словам Гизо, «язычество было еще сильно на Западе, особенно в Италии: высшие классы, которые покинули уже свои верования, хотели по крайней мере сохранить свои нравы, а часть черни придерживалась еще старых предрассудков. Монахи сделались там при своем появлении предметом презрения и злобы. На похоронах Блезиллы, молодой римской монахини, умершей, как говорили, от чрезмерных постов в 384 году, народ кричал: “Когда же наконец выгонят из города это ненавистное отродие, монахов? Отчего не побьют их камнями? Отчего не бросят их в реку?”» Так передает св. Иероним народные восклицания. «В городах Африки, говорит Сальвиан, и особенно в стенах Карфагена, как только показывался человек в плаще, бледный и с бритую голову, народ, столь же злосчастный, как и маловерный, не мог видеть его без того, чтобы не осыпать его проклятиями и оскорблениями; и если какой-либо служитель Божий, явившийся из монастырей Египта, или из святых мест Иерусалима, или из уважаемой обители какой-либо пустыни, приходил в город, чтобы выполнить какой-нибудь благочестивый обет, народ преследовал его нанесением обид, гнусным хохотом и отвратительным свистом»³¹⁸. Тем не менее иноки не оставляли своего тяжкого подвига, превращая многие западные области, представляющие собой мерзость языческого запустения, в цветущие сады духовности.

Одним из таких садов постепенно становилась Галлия. По словам отца Серафима (Роуза), «сердцем христианской жизни в ранней православной Галлии было монашество»³¹⁹. Примерно

за полвека до прибытия сюда преп. Иоанна Кассиана Римлянина семена монашества здесь уже были брошены щедрой и сильной рукой св. Мартина Турского (ок. 316/317–397 гг.). В отличие от названных выше западных подвижников, св. Мартин был преимущественно человеком действия и никак не проявил себя на поприще церковной письменности. О его жизни и деятельности мы узнаем главным образом из «Жития» этого святого, написанного учеником его Сульпицием Севером вскоре после кончины учителя³²⁰. Родом из Паннонии, хотя проведший детские и юношеские годы в Италии (Павии), св. Мартин был сыном римского легионера, ставшего затем трибуном (*pater eius miles primum, post tribunus militum fuit*), причем служившего в привилегированных войсках – конной гвардии императора. Родители будущего святого были язычниками (*gentibus*), и лишь позднее, когда он сам стал христианином, ему удалось обратить свою мать, хотя отец так и остался пребывать в языческом заблуждении³²¹. Как сообщает Сульпиций Север, будучи десяти лет от роду, св. Мартин, помимо воли своих родителей, возжелал стать оглашенным (*catechumenum fieri postulavit*), а в двенадцать – возгорелся стремлением удалиться в пустыню (*erenum concupivit*), отдавшись целиком «делу Божиему». Однако судьба его сложилась иначе: императоры издали эдикт, чтобы сыновья ветеранов также посвящали себя военной службе, и молодой Мартин с пятнадцати лет вынужден был взвалить на себя ее бремя (2, 1–5). Нес он ее примерно четверть века (из них 22 года после крещения), и это во многом сформировало характер его. Именно воинская служба привела его в Галлию, и здесь же она закончилась. По описанию агиографа св. Мартина, он воспользовался для получения давно задуманной отставки следующим случаем: когда печально знаменитый Юлиан Отступник, бывший в то время правителем Галлии³²², раздавал денежные подарки (*donatium*) воинам и очередь дошла до Мартина, тот сказал цесарю: «До сих пор я служил тебе (*militui tibi*); позволь же ныне нести воинскую службу Богу (*militem Dei*)... ибо я – воин Христов (*Christi ego miles sum*)». Однако «тиран» обвинил Мартина в трусости, на что тот попросил назавтра дозволить ему выйти

безоружным против неприятеля³²³. Мартина заключили в карцер до исполнения обещания, а на следующий день варвары запросили мира, и он был отпущен и уволен в отставку (4, 1–7)³²⁴.

После этого драматического события св. Мартин познакомился со св. Иларием Пиктавийским – по словам Сульпиция Севера, известным и признанным тогда своей твердой верой богословом (*cuius tunc in Dei rebus spectata et cognita fides habebatur*). Пиктавийский епископ благосклонно принял бывшего «воина цесаря», ставшего «воином Христовым», приблизил к себе и даже хотел рукоположить его во диакона, но св. Мартин отказался, признав себя недостойным такой чести; тогда епископ сделал его «экзорцистом» (*exorcistam*)³²⁵. Св. Иларий оказал мощное влияние на св. Мартина, многие черты мирозерцания которого сформировались под сенью благодатной личности «западного Афанасия»³²⁶. Именно по благословению своего епископа св. Мартин отправился в Италию и Ил лирик (5, 1–3), вероятно, с целью консолидации православных в борьбе с арианством, ибо, как говорит Сульпиций Север, эта ересь распространилась по всему миру, и особенно в Иллирике (*haeresis Arriana per totum orbem et maxime intra Illiricum pullulasset*). В Милане св. Мартин попытался устроить монастырь (*Mediolani sibi monasterium statuit* – фраза подразумевает, что он устроил себе келлию, подвизаясь в одиночестве), но тамошний епископ Авксентий, именуемый Сульпицием Севером «покровителем и начальником ариан» (*auctor et princeps Arrianorum*)³²⁷, изгнал его из города (вероятно, за твердые православные убеждения подвижника). Тогда святой удалился на некий остров под названием Галлинария (*Gallinaria*), где некоторое время подвизался в сообществе одного пресвитера, мужа высокой добродетели (6, 1–5). После возвращения св. Илария из ссылки в 361 году³²⁸ он последовал за ним в Галлию и здесь, недалеко от Пуатье (в селении Лигужье – вероятно, родовом поместье епископа Пиктавийского), создал в том же году первый на латинском Западе монастырь (7, 1). Через 11 лет (372 г.) его, уже прославившегося по всей Галлии подвижника, избирают во

епископа Турского, хотя подобному избранию противились и некоторые миряне, и даже епископы, ссылаясь на то, что человек «внешностью презренный, одеждой грязный и волосами лохматый» (*vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformat*) недостойн быть епископом (9, 1–3). Став епископом, св. Мартин нисколько не изменился – то же смирение было в его сердце и та же бедность в одежде (*eadem in corde eius humilitas, eadem in uestitu uilitas erat*); долгое время он занимал келлию при храме (*ad ecclesiam cellula*), а затем, одолеваемый посетителями, основал свой знаменитый монастырь Мармутье в дикой местности близ Луары, недалеко (2 мили) от Тура (10, 1–7). По точной характеристике Л. Карсавина, «собравшиеся около него восемьдесят учеников вели крайне суровую жизнь, отказавшись от имущества и живя милостынею от доходов церкви. Жилищами их были пещеры или деревянные хижины. Как египетские пустынники, сходились они вместе только на общую молитву и поздний и скудный вечерний обед. Как Иоанн Креститель, одевались они в одежды из верблюжьего волоса. Более старые молились и несли на себе церковные службы, более молодые переписывали священные книги. До глубокой старости насаждал Мартин монашество в Галлии, основывая все новые и новые монастыри. Две тысячи монахов провожали его тело в могилу, около которой скоро начали совершаться чудеса»³²⁹.

Такова жизнь этого великого западного святого. Обладающий богатым воображением и чувствительный по природе³³⁰, он стяжал, по благодати Божией, удивительную способность концентрировать все силы и способности своей души на одном только служении Господу. Поэтому бывший солдат, ставший воином Христовым, св. Мартин проявил неутомимую энергию в деле обращения грубо языческого кельтского населения Галлии, явив себя «подлинно мужем апостольским» (*vir vere apostolicus*)³³¹. Но личность св. Мартина привлекала к себе не только сердца людей простых, но и сердца тех, которые принадлежали к образованнейшим и высшим слоям тогдашнего общества западной части Римской империи. Свидетель тому – его жизнеописатель Сульпиций

Север, представляющий собой классический образец «христианского интеллектуала» той эпохи. Он, человек высокой культуры и хорошего образования, выражает свое искреннее изумление перед значимостью, весомостью и благородством речи святого, восхищается его искусством в разрешении труднейших вопросов, возникающих при чтении Священного Писания³³². Другими словами, св. Мартин, подобно святому апостолу Павлу, был всем вся (1Кор. 9:22); в нем, как и в преп. Антонии Великом и других благодатных подвижниках, просияла та подлинная мудрость Христова, которая позволила «рыбакам» разогнать полусумрак лжемудрости (или «частичной мудрости») эллинских философов³³³. И эта подлинная мудрость Христова объединяла в себе не только эллина и иудея, но и аристократа и крестьянина, сиятельного царедворца и ремесленника, изысканного ратора и грубого простолюдина. Поэтому св. Мартин, как передает его жизнеописатель, в одном из своих поучений, где он призывал покинуть соблазны мира и бремя века сего (*mundi inlecebras et saeculi onera*), чтобы свободно следовать за Господом Иисусом, приводил пример Павлина Нольского (Ноланского)³³⁴ – блистательного вельможу, в молодости сделавшего яркую карьеру, став сенатором и консулом, а потом вместе с женой отрекшегося от всего этого ради Господа. Его-то св. Мартин называет «почти единственным в наше время, кто осуществил в полноте евангельские заповеди» (*solus paene his temporibus euangelica praescepta conplesset*; 26, 4–5); с ним Турского епископа, бывшего некогда простым воином, связывала тесная дружба, ибо они были участниками единой Премудрости.

Следует отметить, что в романизированной Галлии, где в IV-VI веках происходил сложный и бурный процесс становления нового народа и новой культуры³³⁵, таких взыскателей единой Премудрости, ради нее отрекавшихся от всего, было много. Одним из таких стяжателей ее являлся Гонорат (350–429 гг.). Принадлежа к знатному роду северной Галлии³³⁶, он с молодых лет воспытал желанием вести богомудрую жизнь подвижника и вместе с братом Венанцием стал подвизаться близ Марселя на одном из островов под руководством отшельника по имени

Капразий. Братья, уже прославившиеся на Западе своей подвижнической жизнью³³⁷, даже вознамерились совершить путешествие на Восток по святым «аскетериям», но по дороге Венанций скончался, а Гонорат, вернувшись в Галлию, основал на необитаемом тогда из-за множества ядовитых змей острове Лерин (напротив Канн) ставший быстро знаменитым монастырь (основание его датируется приблизительно 410 годом). Здесь Гонорат с несколькими присоединившимися к немузыскателями истинноголюбомудрия начал вести строгую жизнь. «И несмотря на постоянные туманы, на опасности одинокой жизни среди лесов, болот и змей, стремление к аскезе было так велико, что число учеников-пустынников быстро возрастало. Свободно сложившаяся, заселившая Лерин, а за ним Леро и другие острова группа напоминала строем жизни своей египетские лавры. Братья жили в отдельных кельях, собираясь вместе на богослужения и, может быть, на обед. Рядом с этой осевшей на Лерине “лаврой” в других частях его и на Леро жили уединившиеся монахи-анахореты. Во главе всех стоял сам Гонорат, еще до основания своего монастыря принявший сан пресвитера, и его устными указаниями направлялась жизнь братства и анахоретов. Не писанный устав, а обычай определял пост и молитвы, песнопения и чтения Священного Писания. Источником существования был труд. Монахи ловили рыбу изготовленными их же руками сетями; обрабатывали землю, сея хлеб и возделывая виноград. И мало-помалу изменялся прежний дикий вид Леринских островов. Лерин превратился в центр южно-галльской аскезы. Из него вышло много епископов»³³⁸.

Сам Гонорат позднее (426 г.) также становится епископом Арелатским и, уже в качестве архипастыря, продолжает просвещать полуязыческую Галлию светом евангельских и монашеских идеалов. Его ученик, а впоследствии и преемник по кафедре Иларий (которого не следует путать со св. Иларием Пиктавийским)³³⁹ высоко оценивает деятельность этого подвижника, в «Похвальном слове» (точное название его: «Слово святого Илария о житии святого Гонората») своему учителю говоря так: «На острове воздвигается храм,

построятся жилища для монахов, обильно текут воды, каких прежде не находили... Вокруг Гонората собираются ищущие Христа, вполне находят Христа пристающие к Гонорату... Ибо здесь обитала чистота, святость, вера и добродетель, здесь сияла мудрость и истина... Со всех сторон к нему стекались. Какая страна, какая нация в монастыре его не имела своих граждан? Какого варварства он не укротил? Сколько раз он из лютых зверей делал кротких голубей! Сколько раз жестокие нравы смягчал сладостью Христовой! И чья порочность прежде тяжела была для самих порочных, тех совершенство сделалось увеселением для всех: вкусивши сладости добра, они не могли не ненавидеть более и более того, чем они были... Увещанием его уничтожались различные язвы души... Изумительная и удивительная перемена! Не напиток Цирцеи, который, как говорят, людей превращал в зверей, но слово, как сладчайший напиток, по действию Гонората, зверей превращал в людей Христовых». Поэтому, «благодаря его неутомимой деятельности и оживляющей любви, всем становилось вблизи него легко и приятно принятое на себя иго Христово, и перед всеми исчезали те соблазны, какие смущают духовных подвижников по действию врага спасения. Оттого все называли его господином и отцом и в нем снова находили отечество и родных, которых оставляли в миру. На остров приходили любители и читатели благочестия, и ко всем была простерта щедрая рука Гонората, разделявшая дары учения и дары милосердия: все разделивший из своего имени охотно делился со странниками и имуществом монастырским»³⁴⁰.

Из среды Леринского монашества выходит и такой замечательный памятник, как «Правила святых отцов»³⁴¹. Он содержит серию монашеских уставов, являющихся соборным творчеством леринских иноков с момента основания обители и до середины VI века; эти уставы суть: «Правила четырех отцов», «Второе правило отцов», «Правило святого аввы Макария», так называемое «Восточное правило», «Третье правило отцов» и южно-италийская редакция (достаточно самостоятельная) «Правил святых отцов». Все они характеризуются краткостью и анонимностью, будучи

приписываемы известным восточным отцам-подвижникам, а также единством стиля и умонастроения. Наибольший интерес из них представляет, конечно, «Правило четырех отцов», поскольку оно, скорее всего, отражает самый древний пласт леринской традиции³⁴². По литературной форме своей это произведение представляет собеседование трех известных египетских подвижников: Серапиона, Пафнутия и Макария (в лице которого происходит смешение двух Макариев – Египетского и Александрийского). Подобный литературный жанр позволяет анонимному автору подчеркнуть соборность воззрений, излагаемых им; это авторское намерение усиливается такой словесной формулой (в «Прологе»), как «когда мы сидели вместе» (*sedentibus nobis in unum*), или цитатой святого апостола Павла: *при устах двух или трех свидетелей будет твердо всякое слово* (2Кор. 13:1), что, по словам аввы Макария, позволяет «правилу благочестия» (*regula pietatis*) быть твердо установленным (XIII). Целью создания такого правила поставляется совместное проживание братьев в единокровии и радости (*volumus ergo fratres unianimam in domo iocundite habitare*; III). Объясняется здесь и необходимость учреждения именно кинувии в Лерине: пустынность места и опасности, подстерегающие иноков на каждом шагу от змей и диких зверей, заставляют их жить сообща (III). Единодушие и созвучие монашеской общины (иногда, правда, предполагается и наличие нескольких общин) обеспечивается строгим послушанием братии настоятелю или «предстоятелю» (*unum praeesse super omnes*; IV), который должен возводить души иноков от земли к небу (*fratrum animas ad caelestia de terrenis erigere*; V). Он должен испытывать и новоначальных, воспитывая в них смирение и послушание; оказывать гостеприимство странникам, следить за чинностью псалмопений и богослужений и т.д.; за нарушение монастырских порядков определяются и наказания соответственно тяжести проступков. Особо подчеркивается равенство всех иноков, угодное Богу (*aequalitas placet apud Deus*; XVI). Все остальные леринские уставы являют развитие этого изначального варианта «Правил», который подвергся переработке и редактированию

на протяжении около полутора столетий. Причем каждый очередной редактор или редакторы накладывали свой индивидуальный отпечаток на этот изначальный прототип, вследствие чего леринское иночество, отраженное в этих различных редакциях «Правил», предстает, подобно всем прочим отраслям древнего монашества, как единство в разнообразии.

Леринская традиция во многом определила мировоззренческий и духовный лик древнегалльского христианства и церковных писателей, живших и творивших в Галлии в V-VI веках³⁴³. В частности, она сыграла значительную роль в жизни и творчестве Кесария Арелатского (ок. 470–542 гг.), деятельность и творения которого как бы подводят черту под развитием первоначального монашества в Галлии, являясь одним из самых зрелых плодов этого галльского иночества³⁴⁴. Родившись в Бургундии в простом благочестивом семействе, он «не проходил курса светских наук и не посещал тех школ, в которых изъясняли классических писателей учителя грамматики и риторики. В молодые годы в нем выдавалась одна черта, отмеченная его жизнеописателями, – сострадательность к бедным и благочестивое стремление угодить Богу. Под влиянием этого настроения он способен был к необыкновенным действиям, так что раз, будучи еще семилетним дитятей, отдал бедным, встретившимся ему на улице, всю свою одежду и полунагой возвратился домой, и когда родители спрашивали его, куда девал он свою одежду, он сказал, что ее отняли у него попавшиеся ему люди»³⁴⁵. С восемнадцати лет Кесарий начал подвизаться в Леринском монастыре, где «божественная наука не была забыта, и между аскетическими подвигами, которые возлагались уставом монастыря на его членов, не забыт был и подвиг благочестивой мысли, стремящейся к уяснению веры посредством чтения священных и назидательных писаний»³⁴⁶. Кесарий быстро преуспел в этой науке и аскезе, но, подорвав свое хрупкое здоровье чрезмерными подвигами, вынужден был вскоре покинуть монастырь. Дальнейшая судьба Кесария связана с Арелатом: тамошний престарелый епископ Эоний, познакомившись с молодым монахом, оценил его природный

ум, знание Священного Писания и благочестие, а поэтому испросил разрешение у настоятеля Леринского монастыря принять Кесария в свой клир. Вскоре Кесарий был рукоположен в диакона, затем – пресвитера, а позднее стал настоятелем монастыря в Арелате (499 год); спустя три года он, по настоянию того же Эония, избран был его преемником по Арелатской кафедре³⁴⁷. Став епископом в 32 или 33 году, Кесарий оставался на Арелатской кафедре до самой кончины.

Его архипастырское служение характеризуется тем, что «дела внешнего экономического и частью административного характера Кесарий, тотчас же по вступлении в должность епископа, распорядился поручить лицам, занимающим подчиненное положение в его клире, а сам всецело посвятил себя на то, чего требовал от него духовный характер пастырского служения. Ему не хотелось развлекать себя множеством внешних занятий, лежащих на епископе как на хозяине, правителе и смотрителе церкви, и тот дух, каким впоследствии увлекалась западная иерархия, вдавшаяся в хлопоты мирского характера, был противен его чувству и настроению. Он не заботился о том, чтобы увеличить богатство своей кафедры или церкви, ни о том, чтобы подчинить своей воле административных исполнителей государственной власти, а о том, чтобы его паства и церковь преуспевала благодатью, верою, любовью, чистотою»³⁴⁸. Поэтому одно из самых значительных мест в своем архипастырском служении Кесарий уделял, помимо заботы о церковном благочинии, проповеднической деятельности. Не имея светского образования, не обладая солидной ученостью и философской культурой, как, например, его современник Клавдиан Мамерт³⁴⁹, или изысканной риторической культурой, как Сальвиан, пресвитер Массилийский (V в.)³⁵⁰, Кесарий имел главное – Божий дар мысли и слова, позволивший ему занять почетное место в истории латинской христианской письменности. Этот дар он приумножал постоянным самообразованием³⁵¹, а поэтому его проповеди, характеризующиеся живым слогом и нравственно-аскетической направленностью, насыщены реминисценциями и цитатами из творений древнецерковных

писателей (Оригена, блж. Иеронима, блж. Августина и др.), не говоря уже о постоянных ссылках на Священное Писание³⁵².

Среди прочих забот архипастырского служения Кесария особое место занимало попечение о монастырях и вообще об аскетической жизни, «поддержанию и развитию которой он хотел содействовать по мере сил, данных ему природою и положением в Церкви. Воспитанник одного из самых строгих монастырей, призванный на епископскую кафедру из настоятелей другого монастыря, который он старался приблизить к норме самой совершенной киновии, Кесарий не разрывал своей связи с уединенным приютом благочестия, когда дела епископского звания отвлекали его от забот отшельничества. И в епископском сане он нередко является среди отшельников, удалившихся от мира, ведет с ними назидательную беседу и заботится о чистоте и безупречности их жизни, в то же время питая и обновляя свой дух общением с людьми, посвятившими себя на исключительное служение Богу»³⁵³. Следует отметить, что особая благодать Божия почилла на всем семействе Арелатского архипастыря (подобно семейству, например, св. Василия Великого): его сестра – Кесария Старшая – также стала настоятельницей обители св. Иоанна Крестителя в Арелате; ее примеру последовала племянница Кесария Арелатского – Кесария Младшая, после смерти тети принявшая на себя бремя управления названной обителью; наконец, и племянник епископа, по имени Тиридий, также избрал иноческую стезю – рукоположенный в диакона, он стал правой рукой своего дяди, а после кончины его был настоятелем (уже в сане пресвитера) мужского монастыря. Все они были единомышленниками Кесария и его верными сподвижниками.

Памятником постоянного попечения Кесария Арелатского о монашестве являются его аскетические творения, не так давно увидевшие свет в новом двухтомном критическом издании³⁵⁴. Первый из них включает сочинения, адресованные инокиням, а второй – произведения, предназначенные для иноков. Подобной порядок издания творений Кесария отнюдь не случаен, ибо арелатский женский монастырь, управляемый

сначала его сестрой, а затем племянницей, был предметом особых забот архипастыря, и «благодаря этой заботливости монастырь быстро достиг цветущего состояния и был по нравственной строгости своих обитательниц действительным украшением Арелатской церкви»³⁵⁵. Именно для этого монастыря Кесарий пишет устав или «Правила для святых дев» (*Regula sanctorum virginum*) – первый из известных нам письменных уставов женских обителей³⁵⁶. До Кесария жизнь многочисленных уже к тому времени женских обителей регулировалась либо сложившимся обычаем и устным преданием, либо адаптацией уставов мужских монастырей к своеобразным условиям женских иноческих поселений (так, например, произошло с «Правилами» преп. Пахомия Великого и блж. Августина). Кесарий же пишет свой устав специально для женской обители, хотя, опираясь на предшествующую монашескую традицию, использует имевшиеся у него под рукой уставы (преп. Иоанна Кассина Римлянина, блж. Августина и пр.). Сам он в Прологе к уставу говорит, что этот памятник создавался «в соответствии с предписаниями древних отцов, указаниями духовными и святыми» (*secundum statuta antiquorum patrum monita vobis spiritalia ac sancta condidimus*).

Устав, содержащий (в новом издании) 73 главы, касается различных сторон иноческого жития дев, определяя течение его строгими рамками, чтобы инокини могли жить «чинно» (*regularite uiuiant*). Здесь, в частности, предписывается, что если дева, решившаяся отречься от мира и покинуть родителей, чтобы избежать, с Божией помощью, «пасти духовных волков» (*spiritalium luporum fauces*), поступает в монастырь, то она не должна покидать его до самой смерти (гл. 2). Определяются также условия поступления в обитель вдов и женщин, по тем или иным причинам расставшихся с мужьями; руководящим принципом при этом является то положение, что монахини, имеющие какую-либо собственность, не могут достичь совершенства (*sanctimoniales, quae possessionem habuerint, perfectionem habere non poterint*), ибо облачение в иноческое одеяние предполагает свободу от всех «препятствий мира» (гл. 5). Запрещается иметь (даже настоятельнице) служанок, и

только в случае крайней необходимости можно пользоваться услугами инокинь, преимущественно молодых; девочки могли поступать в монастырь только с 6–7-летнего возраста (гл. 7). По правилам Кесария, жить инокини должны в общей келлии, где находились отдельные лежа для каждой (*omnes diuisis lecturis in una maneant cellula*); даже для больных и престарелых не делалось исключения из этого правила (гл. 9). Если за какой-то проступок сестре делался выговор, она не должна была отвечать на него ни единым словом (гл. 13); естественно, что всякий ропот также исключался (гл. 17). От всех требовалось строгое послушание настоятельнице («матери»), поставляемой второй после Бога (*matri post Deum omnes oboediant*); во время трапезы следовало сидеть молча, повторяя про себя «священные глаголы», читаемые одной из сестер (гл. 18). И вообще, чтению Священного Писания и прочих душеполезных книг в «Правилах» уделяется большое внимание; по крайней мере, ему отводится два часа в день (гл. 19). Исходя из того, что все сестры должны иметь «одну душу и одно сердце в Господе» (*anima una et cor unum in Dominum*), Кесарий устанавливает всецелую общность имущества в монастыре, предполагающую равенство всех сестер: прошлое богатство или бедность их не имеет никакого значения (гл. 20–21). Постоянный труд и непрестанная молитва должны были определять всю жизнь инокинь; кроме того, они должны были всегда размышлять о словах Священного Писания (*de diuines scriptures semper aliquid ruminare*; гл. 22). Строго воспрещалась «похоть очей» при лицезрении мужчин, ибо нельзя иметь «целомудренную душу» и «бесстыдные очи», а поэтому советовалось по возможности избегать общения с лицами мужского пола (гл. 23). В таком же духе выдержаны и прочие правила Кесария (относительно порядка богослужений, псалмопений и т.д.), диктуемые его пастырской заботой о спасении вверенных ему Господом овец Христовых.

К уставу тесно примыкает и его дополняет «Послание к инокиням», предназначенное сестре архипастыря и всей ее общине³⁵⁷. Написанное раньше устава, оно, как определяет сам автор, представляет собой «Малое увещание»

(*ammonitiunculam*), хотя по объему своему – достаточно обширное, являясь по сути дела небольшим аскетическим трактатом. Опираясь опять на святоотеческую традицию (*in qua etiam antiquorum patrum capitula pauca inserui*), и прежде всего на св. Киприана Карфагенского или, более точно, на сочинения Псевдо-Киприана (неизвестного анонима, произведения которого приписывались перу св. Киприана), блж. Иеронима и преп. Иоанна Кассиана Римлянина, Арелатский епископ напоминает сестрам, что они, изойдя из «мрака мира», начали созерцать свет Христов, а потому должны быть преисполненными духовного бдения. Ибо все прошлые пороки и грехи могут быстро возвратиться к нам, если их ежедневно не изгонять добрыми делами. До тех пор, пока мы живем в теле, нам необходимо противостоять постоянно диаволу, почему всякая душа, желающая блюсти благочестие (*religionem seruare desiderat*), обязана побеждать чревоугодие, избегать опьянения и прочих пороков, хотя при этом нельзя преступать должной меры воздержания. Особый акцент Кесарий делает опять на той рекомендации, что посвятившим себя иноческой жизни необходимо всячески воздерживаться от дружбы и приятельских отношений с мужчинами (*familiaritas virorum*); рекомендуется видеть, если есть такая нужда, лишь мужчин престарелых и святой жизни (*quos aetas et sancti uita commendat*), да и то разговаривать с ними следует как можно кратко. Кесарий напоминает о лукавом коварстве диавола, указывая, что он может долгое время позволять чисто дружеским отношениям, без всякой чувственной страсти, между мужчиной и женщиной крепнуть и развиваться, дабы в самый неожиданный момент, когда они уже чувствуют себя в полной безопасности, шквалом похоти опрокинуть обоих и из простой человеческой любви раздуть огонь любви страстной и непозволительной (*de simpliciter caritate amore conflatur illicitum*). Поэтому никогда нельзя уповать на собственную добродетель и чистоту совести, ибо делающий это уже падает (*iam enim cecidit, qui de sua virtute confidit*). И вообще, как замечает Арелатский архипастырь, если прочим порокам мы можем противостоять посредством добродетели, то с чувственной похотью нельзя бороться – ее необходимо

избегать (*contra libidinem uero non expedit repugnare, sed figere*). Столь же горячо он увещевает сестер отречься от привязанности ко всем земным вещам: богатству, роскоши, нарядам и пр., поскольку всякое земное достояние (*terrena substantia*), подобно тягучему клею, заставляет «слипаться» крылья души, не позволяя им расправиться. Завершает свое послание Кесарий указанием на то, что из всех браней, в которых приходится участвовать «воинству Христову» (*Christiana militia*), самая тяжкая есть «битва за целомудрие» (*praelia castitatis*), ибо за него приходится сражаться каждый день и победа здесь бывает редкой.

Не меньшую важность для понимания существенных черт западнохристианского аскетического богословия имеют сочинения Кесария, адресованные инокам. Они состоят из шести «Проповедей к монахам» и устава («Правила монахов») ³⁵⁸. Что касается «Проповедей», то они являются лишь небольшой частью плодотворной гомилетической деятельности Кесария, занимая в изданиях обычно последнее место среди прочих гомилий (№ 233–238). Характерная черта всех проповедей Арелатского епископа – их назидательность ³⁵⁹, естественно, присутствует и здесь, обогащаясь только более ярко выраженными «аскетическими регистрами». Значение данных «Монашеских гомилий» Кесария определяется в первую очередь тем, что они, помимо индивидуальных особенностей мирозерцания самого автора их, раскрывают и тот достаточно мощный пласт аскетического мироощущения, который все более и более определял тип западной культуры в раннее Средневековье, развиваясь по контрасту с не менее мощными и действенными реликтами языческого мировосприятия ³⁶⁰. Этому погруженному в «подчревь», бездуховному и не желающему быть причастным Святого Духа миру, уподобляемому непрестанно волнуемому и полному опасностей морю, Кесарий противопоставляет монастырь, сравниваемый им с тихой гаванью (233, 1). Иноки, собранные Господом в этой гавани покоя и отдохновения (*in portu quietis et repausationis*), «словно в некой части рая» (234, 1), должны не просто внешним образом изойти из мира, но, прежде всего и главным образом,

отречься от него и от пристрастий ко всему земному. Ибо лучше жить в мире, пребывая бесстрастным («холодным») к соблазнам его, чем разжигаться в монастыре (*melius tibi fuerat, aut in saeculo remansisse frigidum, aut in monasterio esse ferventem*; 235, 4). Примерно по той же причине лучше «смирненное супружество», чем «горделивое девство» (237, 4). В этой связи Кесарий проводит различие между «монахом внешним» и «монахом внутренним»: есть некоторые, которые снаружи облачены иноческим одеянием (*religioso habitu*), словно овечьей шкурой, а внутри суть волки хищные (Мф. 7:15; 237, 5).

Говоря о монастыре как о «тихой гавани», Арелатский архипастырь прекрасно осознает, что «корабль», зашедший в нее, имеет «мятежную команду», то есть естество человеческое, поврежденное грехопадением. Отсюда его постоянный акцент на том, что монах, оставивший мир, не имеет права быть нерадивым, иначе пороки и грехи, казалось бы уже извергнутые им, вновь вернуться к нему, привлекая вместе с собою и множество других (237, 3). Вследствие чего иноческое житие есть постоянное трудничество, непрерывное понуждение себя к молитве, духовному чтению и пр. (236, 4), ибо только претерпевший до конца спасется (Мф. 10:22). Жизнь инока, проходящая в непрестанной духовной брани с дьяволом и пороками, насаждаемыми им, имеет целью своей достижение совершенства. А оно невозможно без помощи благодати Божией, которая в идеале должна сопутствовать иноку вплоть до смертного часа (238, 2). Именно она оберегает монаха от тяжких грехов (*de omnibus capitalibus criminibus*), хотя не освобождает от мелких прегрешений (*de parvis et minutis peccatis*; 234, 4). Последние преодолеваются лишь постом, бдением и молитвой (235, 5). Из добродетелей, особо важных для монаха, Кесарий указывает на смирение, послушание и любовь, которые постоянно сопрягаются им друг с другом. Именно союз этих трех добродетелей позволяет противостоять, при помощи Божией, главной опасности на иноческом пути – гордыне. Относительно нее Арелатский епископ говорит: «...если мирянин, который живет в мире, одержим гордыней, то это – грех (*peccatum*), но если монах впадает в нее, то это –

святотатство (*sacrilegium*)» (233, 7). Этот самый тяжкий из всех грехов, согласно Кесарию, «имел место среди служителей Божиих в раю» (*habere locum inter servos Dei in paradiso* – подразумеваются Ангелы); вследствие него диавол стал диаволом, утратив свое первенствующее положение на небе, а поэтому, пав, он главным образом гордыней искушает иноков, чтобы и их лишить блаженного упования на небесах (238, 2).

Таковы, в самом беглом очерке, основные черты аскетического богословия свт. Кесария Арелатского³⁶¹. Продолжая славную традицию западных «монахов-епископов», он и в своих проповедях к мирянам увещевал их вести жизнь, сходную с иноческим житием³⁶². Тем более строгие требования Кесарий предъявлял к монахам, которых, по словам В. Певницкого, наставлял, что «и пустыня не помогает человеку, если он несет в нее мир (то есть век сей. – А. С.) в сердце. Пустыня дает удобный приют людям, ищущим высшего совершенства, но не для лени, не для духовного сна скрываются они в этом приюте от треволнений века: освобожденные от внешних житейских забот, они с тем большею сосредоточенностью должны трудиться для единого на потребу, для целей благочестия. А если за внешним покоем они забудут ту задачу, для выполнения которой зовет их к себе пустыня, их постигает большее осуждение, и они дадут тяжкий ответ пред Судиею за то, что, имея все удобства ко спасению, не пользовались ими как следует и не хотели выполнять обязанности своего звания»³⁶³. Монашество потому и является высшим христианским подвигом, что оно сопряжено с постоянным напряженным усилием всех духовных, душевных и телесных сил человека, непрерывным трудничеством и скорбями. Мираж «места бесскорбного» вообще не должен приковывать к себе взора любого христианина, а тем более инока, ибо, как говорит свт. Игнатий, «место и жизнь бесскорбные – на небе: оттуда отбеже всякая печаль и воздыхание. Земля – место воздыханий, и блаженны воздыхающие на ней: они утешатся на небе. Место и жизнь бесскорбные – когда сердце обрящет смирение и смирением войдет в терпение»³⁶⁴. В этом и состоит сокрытая суть и

средоточие христианской науки, а «тот, кто хочет до конца пройти [ее], в полном смысле слова неминуемо придет к монашеству»³⁶⁵. Преподавая эту науку своим современникам, свт. Кесарий Арелатский, вместе с преп. Иоанном Кассианом Римлянином, св. Мартином Турским, Гоноратом и многими другими подвижниками, закладывал в Галлии (и вообще на Западе) прочный фундамент подлинно духовной культуры, то есть культуры Святого Духа, которая была полной противоположностью грубо языческой «культуры подчревь»³⁶⁶, но также, хотя и не в такой степени и только отчасти, более утонченной культуры самодовлеющего интеллекта, тонкой паутиной бездуховной «игры в бисер» опутавшей впоследствии Запад. И не их вина, что здание, которое должно было воздвигнуться на этом прочном фундаменте, так и осталось непостроенным...

Кроме Лерина, Массилии (Марселя), Лиона и Арелата, в Галлии имелись и другие центры иноческой жизни (например, Реомаусский монастырь)³⁶⁶. Важное значение среди них имела обитель Кондат (позднее Сен-Клу), основанная около 435 года ревностным подвижником Романом в Юре (в районе современной восточной Франции и Швейцарии, близком к Женевскому озеру). «Жития юрских отцов», написанные неизвестным кондатским иноком в начале VI века и содержащие жизнеописания первых трех настоятелей этого монастыря (Романа, Лупицина и Евгенда), существенно дополняют наше представление о древнегалльском монашестве³⁶⁷. Влияние восточного (хотя также леринского и лионского иночества) в значительной степени определило «духовный климат» Кондата. Жизнеописатель называет его основателя Романа «учеником Павла (Фивейского)» (7) и «подражателем Антония» (*imitator Antonii*; 12); иноки Кондата ежедневно читали (*cotidie lectitantes*) правила св. Василия Великого, святых леринских отцов, преп. Пахомия Великого (который называется «древним настоятелем сирийцев» – *Syrorum priscus abba*) и преп. Иоанна Кассиана Римлянина. Причем творения последнего отдавались предпочтение, поскольку они более подходили к климату Юра и условиям труда здесь, а также потому, что следование

правилам Кассиана было легче для «немогущей галльской природы» (*efficacius haec faciliusque natura uel infirmitas exsequitur Gallicana*)³⁶⁸. Впрочем, как свидетельствует тот же жизнеописатель, «немогущая галльская натура» отнюдь не препятствовала Лупицину придерживаться самого строгого воздержания: не вкушать никогда масла или молока, не говоря уже о вине, а тем более о мясе, которое не ели все иноки Кондата (66). Помимо богослужений и псалмопений, на которые братья собирались обычно три раза в день, их ежедневная жизнь проходила в труде и чтении, хотя, естественно, находились и нерадивые иноки, отлынивающие от этих послушаний (35–40). Впрочем, таковых среди древних кондатских насельников было немного, и обитель прославилась благочестием и подвижничеством своих монахов. Поэтому многие приходили сюда, чтобы лицезреть это «чудное учреждение» (*nonnulli institutionis huius uisuru miracula*), являющее образец богоугодной жизни. Немалое число болящих и бесноватых входило в ворота обители; некоторые, обретая исцеление по молитвам святых мужей, сочетавшихся с верой болящих (*oratione sanctorum cum propria fide curandos*), оставались навсегда в монастыре, постясь и пребывая в бдении здесь с великим умилением. И из обители, подобной переполненному улью, разлетались во все стороны «досточтимые рои отцов» (*uenerabilia patrum examina*), по благодати Святого Духа заселяя не только область секванов (*Sequanorum prouinciae loca*), но и более отделенные области, в которых воздвигались благодаря им монастыри и храмы (14–16)³⁶⁹. Таким образом, Кондат, как и другие центры иноческой жизни, стал «обителью-матерью», породившей многих достойных чад.

Помимо Галлии, монашество распространилось и по другим западным провинциям Римской империи, хотя не повсюду с одинаковой интенсивностью и быстротой³⁷⁰. Что же касается Северной Африки, то если ростки иночества до V века здесь и появлялись, то были очень слабыми и разрозненными. Нива монашеского подвига в этой области была посажена в основном энергичной рукой блж. Августина, сыгравшего видную роль и

вообще в развитии древнего иночества и аскетического богословия³⁷¹. Безусловно, один из самых глубоких умов своей эпохи, он в своей духовной эволюции прошел сложный путь от девятилетнего увлечения манихейским лжеучением к прелестному мерцанию неоплатонизма и, наконец, к благодатному свету религии Христовой³⁷². Все эти увлечения наложили свой отпечаток на личность и мирозерцание блж. Августина, будучи ощутимы вплоть до самой кончины его: ведь как прошлая жизнь, если человек проводил ее вне стен церковных, имеет мощную «инерцию греха», не позволяющую (или препятствующую) ему восходить по лестнице духовного преуспевания и, как многопудовые гири на ногах, постоянно тянущую его вниз, так и интеллектуальная прелесть и заблуждение равным образом тянет человека вниз, сильно препятствует его воцерковлению, а иногда, если он вдруг попытался с любовью и тоской оглянуться на свое «прелестное прошлое», превращает в соляной столп, подобно жене Лота. С блж. Августином последнее, по милости Божией, не произошло, но интеллектуальные прелести прошлых заблуждений ему приходилось преодолевать очень долго – может быть, всю жизнь³⁷³. Могучим движителем, позволившим этому отцу Церкви преодолеть инерцию прошлых грехов, и увлекающее сладкозвучие, подобное пению сирен, умственных прелестных видений, была любовь. Ибо «основною силою личности блж. Августина всегда был любовь, но неодинаковы были объекты этой любви. Содержанием его отжившей (то есть “доцерковной”. – А. С.) личности была любовь к реальным, но непрочным и вечно убегающим благам настоящей жизни, а их частичность, мгновенность и неустойчивость возбуждали в нем лишь неудовлетворенную жажду, но не давали ему ни насыщения, ни счастья. Содержанием его новой личности служит также любовь, но сосредотачивающаяся на Боге как высшем и неотъемлемом Благе и в Нем нашедшая для себя успокоение»³⁷⁴. Именно эта любовь позволяла блж. Августину всю свою исключительную одаренность обратить на служение Церкви, сообщала самой одаренности необыкновенно стремительный динамизм и придавала его творениям

удивительную живость мысли, оттеняемую постоянными переливами многоцветия красок богатого воображения³⁷⁵.

Названный динамизм пронизывает все части системы блж. Августина, если, конечно, его мировоззрение может быть названо «системой»³⁷⁶. Например, этот динамизм присущ его знаменитому учению о «двух градах». Согласно блж. Августину, различие градов «лежит в самых основах или принципах их жизни, в силу которых последняя у одного слагается так, а у другого совершенно иначе. “Один из градов желает жить по плоти, а другой по духу”; под этой жизнью по плоти надобно разуметь плотность, а под жизнью по духу – духовность всего человека по душе и по телу или в цельной его природе; другими словами, жить по плоти – значит жить по человеку, по себе и для себя, по лжи, подобно диаволу, а жить по духу – значит жить по Богу, по Его воле, по правде, не для себя, но для Бога. Основным принципом, основною побудительною силою, полагающею постоянно различие между обоими царствами, служит у земного любовь к самому себе, доходящая до забвения Бога, а у небесного – любовь к Богу, простирающаяся до забвения себя. Этими основными принципами, заправляющими всю жизнь двух градов, и объясняется направление их деятельностей... Если град земной полагает цель своего существования только в здешней жизни и ищет только благ земных (почему и называется земным градом), то град Божий, напротив, полагает свою цель в Боге, на небе, и потому его земная жизнь есть не что иное, как странствование, в котором он живет надеждою на будущее, “терпением ждет вечной оседлости”, “пользуясь земными благами, как странник”. Этими принципами, лежащими в основании жизни того и другого града, обуславливается и характер их взаимных отношений. Эти два града существуют один возле другого; очень часто они являются даже как бы переплетенными между собою, так что члены града Божия живут среди членов града земного и наоборот; поэтому они находятся между собою в постоянных сношениях. [Такое] существование двух противоположных между собою градов обуславливается воздействием на человека двух, также противоположных между собою, факторов:

Бога и злых духов. Но так как верховным распорядителем всей истории является Бог, содержащий злых духов в Своей власти и направляющий всемирно-исторический процесс по единому, известному Ему одному плану, то, несмотря на столь резкую противоположность между двумя градами, подразделяющими все человечество на два течения, устремляющихся по различным путям и к различным целям, всемирно-исторический процесс получает, однако, единый смысл, так что два исторических течения стремятся к одной цели и одушевляются одной идеей»³⁷⁷.

Данная динамичная и, в своей динамичности, грандиозная концепция «двух градов» определила во многом нравственное учение блж. Августина, хотя она, естественно, не была единственным определяющим фактором этого учения³⁷⁸. Пройдя через горнила искушений манихейства и неоплатонизма, он, когда стал православным, сразу определил и исходную точку своей этики: всякий христианин, поскольку он является в принципе членом «града Божиего», должен неумолимо следовать законам этого «града», требующим в первую очередь отречения от своего греховного «эго» и нового обретения своего подлинного «я», то есть образа Божия. Поэтому обращение блж. Августина сразу же породило в нем глубокое убеждение в том, что подлинное, «серьезное» христианство есть и должно быть аскетичным³⁷⁹. Этот подлинно христианский аскетизм, как отмечал он в одной из своих ранних антиманихейских работ «О нравах Кафолической Церкви» (*De moribus Ecclesiae Catholicae*), не предполагает негативного отношения к телесному началу в человеке³⁸⁰, разрушение и подавление эмоций и ощущений как таковых, но их «переориентацию» на высшее Благо, то есть устремление их к Богу, взыскание (*secutio*) Которого обозначается в качестве «желания блаженства» (*appetitus beatitudinis*)³⁸¹. Подобное взыскание должно в идеале полностью поглощать человека, однако блж. Августин ясно осознавал ту «дистанцию огромного размера», которая существовала между идеалом и реальностью. Это проявляется, в частности, в его отношении к богатству. Он прекрасно понимал, что всякое «земное

стяжание» является препятствием на пути к Богу, а поэтому призывал к бедности, позволяющей исполниться христианским упованиям; он видел многих, которые называют себя христианами, но возлагают все свои надежды на мир сей и одержимы мирским честолюбием: они почитают внешним образом Христа и поклоняются Ему, но не получают удовлетворения от Его Мудрости и Праведности, ибо не являются бедными³⁸². В то же время блж. Августин, как это констатирует В. Герье, «приходит к заключению, что отрешение от мира не тождественно с отречением от имущества и раздачею его. “Всякий, – говорит он, – кто отрекается от мира, отрекается, конечно, и от своего богатства, если оно у него есть, или таким способом, что, не любя его, он все имущество раздаст и освободится от излишнего бремени в мире; или же так, что, любя Христа выше всего, переносит свое упование на Него со своих богатств и так ими пользуется, как говорит Апостол, всегда готовый оставить как семью свою, так и богатство свое, если может сохранить их не иначе, как оставив Христа”». Вследствие чего блж. Августин, разделяя «общий, основанный на Евангелии взгляд, что отрешение от собственности есть признак христианского совершенства, [он] при этом настаивал на необходимости побороть главное зло, то есть любостяжание»³⁸³. В этой точке зрения, сходной с точкой зрения Климента Александрийского, проявляется пастырская мудрость и снисходительная «икономия» блж. Августина, которая отнюдь не вступает в противоречие с его аскетическими принципами. Подобная же пастырская мудрость запечатлевается и в его проповедях: «Излагая с церковной кафедры правила добродетели христианской, проповедник останавливает внимание других не столько на внешних обнаружениях этих правил, сколько на том настроении, с каким они выполняются, и в этом полагает всю ценность нравственного поведения человека (см., например, рассуждения проповедника о терпении, посте, о девстве и др.). Все внешние действия получают свою значимость, по мнению блаженного Августина, лишь постольку, поскольку они утверждаются на чувстве самоотверженной любви к Богу и

ближнему, поскольку проникаются и возгреваются именно этим чувством»³⁸⁴.

Этот акцент на «внутреннем», а не на «внешнем» определяет и все нравственное учение блж. Августина, и его аскетику в частности. Воззрения этого отца Церкви на девство и брак служат тому подтверждением. Несмотря на некоторые колебания его в этом вопросе, вызванные необходимостью полемики с крайними точками зрения на сей счет, он, стремясь идти «средним, царским путем» и отстаивая святость брака, остается верным новозаветному идеалу «единства ума» (*single-mindedness*), или чистоты сердечной, когда человек не разделяется между заботами «о Господнем» и заботами «о мирском» (ср. 1Кор.7:32–34)³⁸⁵. Поэтому в его шкале нравственных ценностей, как и у всех отцов Церкви, девство занимает высшее место по сравнению с супружеской жизнью. В одной из своих проповедей Иппонийский архипастырь говорит: «В Теле Христовом существуют не одни только превосходнейшие члены. Есть достойная похвалы брачная жизнь, и она имеет свое место в Теле Христовом, как и в нашем теле имеют место не одни только те члены, которые помещены вверху: так, например, части лица занимают высшую часть тела, но если бы не было ног, как бы высоко иная часть ни находилась, она лежала бы на земле». Но такое высшее место обеспечивается девству при одном необходимом условии – смирении. Поэтому блж. Августин, обращаясь к девственнице, изрекает: «Высшее место займет дочь – дева, низшее – мать, вышедшая замуж, однако обе будут там (в Царстве Небесном. – А.С.), подобно тому как блестящая звезда и тусклая звезда – обе остаются на небе. Но если мать твоя смиренна, а ты – горда, она, какое ни на есть, будет иметь место там, а ты – никакого»³⁸⁶. Помимо гордыни, главное, чего следует избегать в христианском и иноческом житии в особенности – это, по мнению блж. Августина, похоть³⁸⁷, ибо она является первостепенным злом³⁸⁸. В общем, указанный акцент на «внутреннем» позволяет В. Герье оценить аскетику блж. Августина следующим образом: «В глазах Августина подвижничество, не исключая и мученичества, есть “доблесть

не тела, а духа”. Следовательно, телесные подвиги, буквальное исполнение евангельских советов, получают свою цену только если вытекают из духовного подвижничества. В этом этическом идеализме, внесенном в аскетизм, и нужно искать характерную черту мировоззрения Августина и его роли в истории аскетизма. Эта черта должна служить меркой при оценке средневекового аскетизма и его отличий от августиновского. Из этого этического идеализма вытекало и другое условие, без которого подвиг терял свою цену: он не должен был представляться подвигом тому, кто его совершал, и потому не должен был служить источником самопревознесения»³⁸⁹.

Аскетическое смирение, которое должно в принципе быть присущим каждому христианину, определяется ясным сознанием того, что «людей от Бога отделяют грехи, очищение которых в настоящей жизни происходит не по нашей добродетели, а по Божественному милосердию, – по Божественному снисхождению, а не по нашей власти. Да и самая добродетель, какова бы она ни была, хотя и называется нашею, подается нам Божественною благодатью. Мы много бы приписали себе в этой плоти, если бы наша жизнь к отложению ее не была делом милости. Для того и дарована нам Посредником благодать, чтобы, оскверненные плотью греха, мы очищались подобием плоти греха. Эту Божественную благодать, которую Бог явил к нам великое Свое милосердие, мы водимся и в настоящей жизни чрез веру, и в будущей достигнем полного совершенства чрез лицезрение самой непреложной Истины»³⁹⁰. Поскольку полное совершенство, к которому должен стремиться каждый член Церкви Христовой, обретается лишь в будущей жизни, то нравственно-аскетическое учение блж. Августина, как и любое подлинно христианское этическое учение, немислимо вне эсхатологической перспективы, придающей ему глубину и объемность³⁹¹. Это ясно обозначается им, например, в следующих словах: «...высочайшее благо есть вечная жизнь, а величайшее зло – вечная смерть; поэтому для приобретения первой и избежания последней нам следует жить праведно... Так как блага своего мы еще не видим, то и нужно, чтобы его искали верою; да и

самая праведная жизнь для нас не по нашим силам, если по нашей вере и молитве не поможет нам Тот, Кто дал нам самую веру, в силу которой мы веруем, что Он должен помочь нам»³⁹².

Намеченные черты аскетического богословия блж. Августина определили и его отношение к монашеству. Весьма важен автобиографический эпизод, сообщаемый им в своей «Исповеди»: в Милане, где он жил вместе со своим другом Алипием и переживал бурный процесс обращения в Православие, к ним зашел однажды общий их земляк Понтациан, «занимавший видное место при дворе». Завязалась беседа, и, как повествует блж. Августин, «когда я объяснил ему, что больше всего занимаюсь Писанием, зашел у нас разговор (он стал рассказывать) об Антонии, египетском монахе, изрядно прославленном среди рабов Твоих, но нам до того часа неизвестном. Узнав об этом, он только о нем и стал говорить, знакомя невежд с таким человеком и удивляясь этому нашему невежеству. Мы остолбенели: по свежей памяти, почти в наше время неоспоримо засвидетельствованы чудеса Твои, сотворенные по правой вере в Православной Церкви. Все были изумлены: мы – величиим происшедшего; он – тем, что мы об этом не слышали. Отсюда завел он речь о толпах монахов, об их нравах, овеянных благоуханием Твоим, о пустынях, изобилующих отшельниками, о которых мы ничего не знали. И в Медиолане, за городскими стенами, был монастырь, полный добрых братьев, опекаемых Амвросием, и мы о нем не ведали». Свое состояние после этой беседы блж. Августин описывает так: «...кидаюсь я к Алипию и с искаженным лицом в смятении ума кричу: “Что это с нами? Ты слышал? Поднимаются неучи и похищают Царство Небесное, а мы вот с нашей бездушной наукой и валяемся в плотской грязи! Или потому, что они впереди, стыдно идти вслед, а вовсе не идти не стыдно?” Не знаю, что еще говорил в том же роде; в своем волнении я бросился прочь от него, а он, потрясенный, молчал и только глядел на меня: речи мои звучали необычно»³⁹³. Рассказ этот столь красноречив, что не требует никаких комментариев³⁹⁴. Можно только констатировать, что благодатная личность «отца монашества» дала мощный импульс и духовному развитию

лично блж. Августина и является еще одним ярким свидетельством воздействия преп. Антония Великого на развитие всего западного иночества³⁹⁵.

Вскоре, вернувшись на родину (388 год), блж. Августин основывает в Тагасте монашескую общину – одну из первых в Северной Африке³⁹⁶. «Поссидий, современник и биограф Августина, в начале его жизнеописания рассказывает об устройении и обычаях первого монастыря в Тагасте: “Получив благодать обращения, решил он вернуться вместе с соотечественниками и друзьями, подобно ему посвятившими себя служению Богу, в Африку, в свой дом и в свое селение. Прибыв туда, он там утвердился, отказавшись от собственности и прожив около трех лет с теми, которые одинаково с ним приплелись к Богу постом, молитвою и молитвенными размышлениями, равно как и совершением добрых дел. И к тому, что открывал ему Бог, он приобщал ближних и дальних, наставляя их речами и книгами своими” (Жизнь Августина. III)»³⁹⁷. Судя по всему, это было братство довольно свободного типа, жизнь которого не регулировалось никаким уставом и которое по сути дела представляло собой сообщество друзей, посвятивших себя целиком молитве, богослужениям, труду, чтению и духовно-интеллектуальным беседам. В данное братство входили сын блж. Августина Адеодат, его вернейший друг Алипий (ставший вскоре епископом Тагаста), Север, Еводий и другие близкие по духу блж. Августина североафриканские подвижники³⁹⁸. Однако вскоре Господь призывает блаженного сначала на пастырское, а затем и архипастырское служение, с его тяготами, скорбями и многохлопотными заботами. Но и исполняя это служение, блж. Августин не изменяет своему иноческому призванию, став, по выражению В. Герье, и «строгим блюстителем аскетизма среди монашествующих», и «апостолом аскетического идеала среди мирян»³⁹⁹. Начало одной из проповедей его очень показательно в этом плане. Здесь говорится: «Два рода любви существуют в этом мире, которые постоянно между собою враждуют: любовь к миру и любовь к Богу. Которая из них победит, та и влечет любящего как бы своей тяжестью. Потому что не на крыльях или

на ногах, но чувством приближаемся мы к Богу. Равным образом не телесными путями или узами, но противоположными тем чувствами привязываемся мы к земле. И Христос приходит для того, чтобы изменить твои привязанности и вместо любви к земному возбудить в тебе любовь к жизни небесной. Сделался по причине нас Человеком Тот, Кто создал человека; Бог принимает образ человека, чтобы обожествить человека. Здесь, на земле, предстоит нам борьба, борьба с плотью, борьба с диаволом, борьба с миром. Но станем надеяться, что Тот, Кто установил эту борьбу, не оставит нас без Своей помощи; Он увещевает нас не кичиться своими силами»⁴⁰⁰. Таким образом, идеал общехристианский и идеал монашеский в глазах блж. Августина являются по сути дела тождественными, ибо имеют одну цель – взыскание и обретение Бога, дарующее внутреннее упокоение, неразрывно связанное с трудничеством⁴⁰¹.

На последнее, то есть на трудничество, Иппонийский архипастырь обращал особое внимание, написав специальное сочинение «О ручном труде в монастырях», где, опираясь на известные слова святого апостола Павла (2Фес. 3:10 – кто не хочет трудиться, тот и не ешь), подчеркивает высокую значимость труда для иноков. Оно вызвано еще и тем своеобразным церковноисторическим обстоятельством, что во времена блж. Августина усилился приток в монастыри представителей бедных слоев населения, некоторые из которых искали в обителях не «беспечалия небесного», а «беспечалия земного». Поэтому блаженный особенно настойчиво указывает на то, что «не для того богатые с благочестивым смирением вступают в воинство Христово, чтобы бедные возносились гордынею. И ни в коем случае не должно быть допущено, чтобы там, где вельможи становятся рабочими, – рабочие становятся тунеядцами; и чтобы там, куда приходят, покинув земные наслаждения (*deliciis*), властители земли, – плодились белоручки-мужики (*delicati rustici*)» (с. 155). Много ценных указаний, советов и размышлений насчет сути иноческого жития рассеяно и в других творениях блж. Августина. Особое значение имеет его послание к монахиням обители, которой долгое время управляла сестра его⁴⁰². В этом послании «ясно

обнаруживается его взгляд на монастырскую жизнь и его оценка монашеского быта: “Первое, ради чего вы собраны воедино, это – чтобы вы единодушно жили в доме и чтобы у вас было единое сердце и единый дух в Боге. И пусть никто не имеет ничего собственного, а все будет между вами общее”. В этом духовном единодушном общении (*societas unanimes habitandi*), сопряженном с имущественным общением, заключается, очевидно, в глазах Августина преимущество монастырского быта перед мирским. Тогда многие отрекались от брака, предпочитая ему целомудренную жизнь, и таких святых девственниц (*sanctimoniales*) было много в Африке еще до появления монастырей. Подобным образом и прежде многие раздавали свое имущество бедным, но, поступая в монастырь, к этому добавляли новый подвиг – отречение от собственности в пользу общины; это был уже не единичный, совершенный в пылу религиозного энтузиазма подвиг, а, так сказать, хронический, постоянный подвиг. Отдавший свое имущество монастырю поступал вместе с тем со своей личностью в услужение общины. Эта тяжелая связь с общиной – *dura societas*, – с ее отречением в пользу общины, составляла в глазах Августина особый, высший подвиг, отличный от отдельных подвигов, входивших в монашество, – отречение от брака и собственности, отречение от мира вообще. Монашество должно быть постоянным, ежедневным отречением от мира» (с. 159).

На основе всего сказанного можно, наверное, прийти к выводу, что в лице блж. Августина древнезападное аскетическое богословие достигает одной из высших точек своего развития. Одаренный мыслитель и пылкий мастер слова, умный церковный деятель и энергичный подвижник, он в своей личности гармонично сочетал «теорию» и «практику» церковного Богомыслия, являя в то же время редкое совмещение эмоциональности и строгой логики рассуждения⁴⁰³. Целиком преданный идее высшего смысла жизни во Христе, Иппонийский архипастырь не только сам был «атлетом Божиим», но и других постоянно увлекал за собою, стремясь всегда устремлять свой духовный взор к созерцанию горнего Света – тому созерцанию,

которое здесь стяжается многим потом и тяжким понуждением себя. Как для святых Иоанна Златоуста, Василия Великого и многих других святых отцов, для него идеал монашеский был тождественен идеалу церковному. А согласно учению блж. Августина, «Церковь есть такой духовный союз, в котором только и действительны освящающие средства. Основа этого союза – не внешняя только к нему принадлежность и не признание церковного учения, а нравственное единство всех членов в любви: вне Церкви – вне любви и наоборот»⁴⁰⁴. Поэтому и монашество в глазах блж. Августина немислимо без любви и на ней воздвигается.

В общем, можно прийти к выводу, что в V-VI веках иночество, в трех основных своих разновидностях – отшельничестве, полуотшельничестве и кинувитстве⁴⁰⁵, твердо обосновалось во многих странах и областях Западной Европы, в том числе и в Италии. Помимо всего прочего, об этом свидетельствует так называемое «Правило учителя» (*Regula magistri*) – обширный устав (а в некотором смысле и аскетический трактат), созданный в первой четверти VI века неизвестным настоятелем небольшой монашеской общины, расположенной недалеко от Рима⁴⁰⁶. Это произведение, оказавшее сильное влияние на преп. Венедикта, который часто цитирует или пересказывает его, интересно не только массой деталей, позволяющих восстановить образ жизни и быта древнеиталийских иноков, но и своим аскетическим учением, на которое, по нашему мнению, и следует обратить основное внимание. Данное учение зиждется на ряде сотериологических и антропологических постулатов. Так, во вводной части своего произведения (состоящей из трех небольших трактатов: «Притчи об источнике», «Толкования на *Отче наш*» и «Толкования на Псалтирь») автор говорит, что, рожденные из земной утробы нашей матери Евы (*de utero matris Euae terrae nati*) и от избыточной похоти отца нашего Адама, мы «спустились» в жизнь века сего (*in saeculi huius descendimus uitae*), приняв на себя бремя жизни в изгнании. Но услышав слова: «Придите к [Источнику] влаги, все жаждущие! *Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас*

(см.: Мф. 11:28–30)», мы взяли на себя иго Господа, которое легко, и приняли Премудрость Божию, хотя и остаемся еще отягощенные обузой грехов (*peccatorum sarcinis adgrauati*). Далее, исходя из того, что человек есть дух-душа-тело, автор сочинения предполагает следующее: подлинный «человек Божий» в нас соотносится с духом (*spiritalis homo Dei est, non carnalis*; 81, 20); плоть же есть противоположное ему начало (причем, как кажется, понятия «плоть» и «тело» различаются), а душа как бы колеблется между ними, и эти колебания души между духом и плотью составляют всю драму жизни человеческой, жизни христианской, жизни монашеской. Ибо душа есть жизненный принцип, и она формирует тело; одаренная свободной волей, она делает выбор между духовным и плотским, и от такого выбора зависит бытие человека.

Поэтому, делая подобный выбор, он должен осознавать, что все земные блага, по исходе души из тела, останутся в веке сем и не последуют за душой в жизнь вечную (*animam nostram post mortem sequi non possunt*; 86, 10–11). Если человек действительно всеми фибрами души осознает это, то он неизбежно изберет иноческое житие, являющееся «школой служения Господу» (*Dominici scola servitii*). Поступая в нее, необходимо знать, что она есть школа испытаний, ибо пока человек пребывает в миру, диавол не подвергает его особым искушениям, поскольку он часто открыто исполняет волю супротивника (*cuius aperte semper voluntatem perfecit*), но стоит только человеку покинуть ряды «воинства века сего» (*militia saecularis*) и вступить в воинство Божие, как начинается жестокая брань (90, 69–70). Эта брань не есть только личное дело каждого, но касается она всего братства, ибо, сломив одного, враг может ворваться в стройный ряд монахов и нанести удары сзади прочим братьям; гибель одного может повлечь гибель многих. Поэтому настоятели и наместники (*abbates et praepositi*), будучи наиболее опытными в духовной жизни из всех братьев и возглавляя порученное им Богом воинство, должны быть особо бдительными и внимательно следить за жизнью каждого подопечного (11, 2–14, 28–30). В

этой связи настоятель называется «мастером святого сего искусства» (*sanctae huius artis sic artifex*), то есть иноческой жизни, однако служение свое он должен приписывать не самому себе, но Господу, дарующему нам освящающую благодать (2, 51), – без постоянной помощи ее невозможно никакое духовное преуспевание и свершение. Вообще, по мнению автора, без Господа человек не может ничего сделать; именно Господь среди прочего есть тот Камень, о который разбиваются «младенцы» злых помыслов (ср. Пс. 136:9). Подражая Христу, поступившие в монастырь должны все претерпеть подобно мученикам (*sustinent uelut in martyrio patientur*; 7, 59). Приходится, например, терпеть и боль отсечения собственной воли, но необходимо помнить, что отсечение ее не есть уничтожение свободы воли, как сущностного принципа образа Божия в человеке, но подавление воли греховной, то есть воли плотской, исходящей от пораженного грехом тела (*quia omnis propria voluntas carnalis est et a corpore descendit*; 90, 51)⁴⁰⁷. Именно отсечение данной греховной воли ведет к стяжанию трех основных монашеских добродетелей: послушания, молчаливости (*taciturnitas*) и смирения (7–11). Только стяжав их, можно приблизиться к идеалу духовного человека, о котором говорит святой апостол Павел (Гал. 6:1); духовный же человек есть тот, кто по своей благой воле любит более дух, чем плоть (*per bonum liberum arbitrium spiritum prorsus amare quam carnem*; 44, 18). Ему свойственна совершенная любовь и чистота сердца, позволяющие войти в «небесное Отечество святых» (10, 118–122). Такова идеальная цель иноческого жития, согласно анонимному автору «Правил учителя». Намечая ее, он органично вписывается в духовно-соборное Предание древнего иночества.

Завершает этап становления монашества на латинском Западе деятельность преп. Венедикта⁴⁰⁸. По оценке одного католического писателя (естественно, несколько более восторженной, чем этого требует историческая правда), «величайшим монашеским законодателем был в VI веке Бенедикт Нурсийский, бывший отшельник пещер Субиако, осаждаемый учениками (ему пришлось разделить их по

двенадцати общинам), в лице которого Церковь прославляет “Патриарха западных монахов” и Устав которого остается шедевром произведений этого рода. Это (в 73 замечательно сжатых статьях) сборник нравственных или практических наставлений, с точностью отвечающий на все вопросы монашеского звания, определяющий в нескольких бессмертных строках место молитвы, труда и отдыха в жизни, посвященной Богу. Эти краткие страницы содержат “краткий курс духовности”, кодекс управления монастырем и ряд христианских определений, столь ясных и совершенных, что они дали большинству крупных орденов основу их созерцательной жизни»⁴⁰⁹. Значение иноческого уложения, созданного преп. Венедиктом, несомненно, велико и неоспоримо; недаром св. Григорий Великий (Двоеслов) характеризует это уложение и его автора следующим образом: «...не хочу скрыть от тебя того, что святой муж, прославившийся столькими чудесами в мире, сиял также и светом учения. Ибо он написал для монахов правила, отличающиеся определенностью и изяществом речи. Если кто хочет подробнее узнать его обычаи и жизнь, может в этом начертании правил найти все способы его учительства, потому что святой муж никак не мог учить иначе, нежели как сам жил»⁴¹⁰. Поэтому отнюдь не случайно, что «Устав» преп. Венедикта определил все историческое течение бытия последующего западного монашества, определяет его в некоторой степени и ныне⁴¹¹. Причисление преподобного к лику святых Православной Церкви свидетельствует о величии дела, совершенного им.

В отличие от блж. Августина – не только энергичного делателя на ниве церковной, но и мыслителя, богослова и созерцателя, преп. Венедикт, подобно преп. Пахомию Великому и св. Мартину Турскому, был смиренным «практиком», которому Бог, именно за его смирение, даровал благодать духовного рассуждения. И если «Устав» блж. Августина был скорее «Увещательным посланием», то «Устав» преп. Венедикта являет собою именно устав – четкие и ясные предписания, отлитые в строгие и законченные формы. Он предназначался, как говорит сам автор его (гл. 1)⁴¹², для наиболее стойкого из

всех разновидностей монашествующих «рода киновитов» (*ad coenobitarum fortissimum genus*). Это, впрочем, не означало, что общежительную разновидность иночества преп. Венедикт противопоставлял отшельнической: стараясь исправить некоторые погрешности и недостатки анахоретства, он имел своей целью подготовить более «крепких бойцов» для духовной брани и подвига в одиночестве⁴¹³. Завися в первую очередь от «Правил учителя»⁴¹⁴, а также от «Устава» блж. Августина, преп. Венедикт органично сочетал в своем произведении два течения общежительного монашества: одно, в котором элементы отшельничества были достаточно сильны, имело своим истоком египетское иночество (посредниками здесь были преп. Иоанн Кассиан Римлянин и анонимный автор «Правил учителя»), а другое, с более выраженным акцентом на строго киновитском житии, исходило непосредственно от блж. Августина (I, 38–39). Задача «Устава» состояла в том, чтобы соблюдающие его доказали «порядочность нравов» своих и способность одолеть «азбуку» монашеского жития (*honestatem morum aut initium conversationis*). Для желающих же взойти на вершины совершенства, по словам преподобного, имеются «наставления (*doctrinae*) святых отцов», приводящие человека на подобные высоты совершенства (*ad celsitudinem perfectionis*). Не случайно в «Уставе» (гл. 42) предписывается после ужина монахам собираться вместе (*sedeant omnes in unum*) и внимать чтению «Собеседований» преп. Иоанна Кассиана Римлянина, «Житиям отцов» или какому-либо иному произведению, которое назидает слушающих (*quod aedificet audientes*). Пример святых отцов, согласно преп. Венедикту, всегда должен быть перед глазами иноков: каждая книга «святых католических отцов» указывает вернейший путь к Творцу нашему, и тот, кто стремится к высшему совершенству, должен ясно осознавать, что без научения (*doctrinae*) их невозможно достичь его (гл. 73). При этом преп. Венедикт подчеркивает, что древние отцы превосходили современных ему иноков силой духа и усердием в подвигах (гл. 18), а поэтому уподобление им проявляет желание каждого монаха приблизиться к идеалу. Также каждая страница Священного Писания представляет собой «вернейшую

норму» (*rectissima norma*) жизни человеческой. Причем преподобный предписывает монахам не только чтение книг Ветхого и Нового Заветов, но и толкований (*expositiones*) на них «православных и католических отцов» (гл. 9). Таким образом, Священное Писание и Священное Предание мыслятся им в неразрывном единстве. В целом, согласно преп. Венедикту, тот, кто «поспешает к Отечеству Небесному» (*ad patriam caelestem festinas*), должен, с помощью Христа, использовать «это малое правило для новоначальных» (*hanc minimam inchoationis regulam*), а затем уже восходить на высоты «учения и добродетели» (гл. 73). И не случайно в «Предисловии» к «Уставу» преподобный говорит, что его желанием было основать «школу служения Господу» (*constituenda est ergo nobis Dominici scola servitii*), воспитывающую иноков таким образом, чтобы они пребывали в монашеском звании вплоть до смерти.

Средоточием всего «Устава» является седьмая глава его, где в кратком виде излагается главная суть аскетического богословия преп. Венедикта: здесь речь идет о смирении, то есть основе основ и жизни христианской вообще, и жития монашеского в частности⁴¹⁵. Опираясь, как это он постоянно делает, на Священное Писание (Лк. 14и Пс. 130:1–2), преподобный говорит, что восхождение на небесную высоту возможно лишь путем смирения в жизни настоящей (*par praesentis vitae humilitatem*). Для этого необходимо воздвигнуть «лестницу Иакова» (о такой же «лестнице», кстати сказать, идет речь и в «Правиле учителя»)⁴¹⁶, которая есть жизнь наша в веке сем (*vita in saeculo*) и которая воздвигается Господом, если сердце наше преисполнено смирением. Две стороны данной «лестницы» представляют наше тело и наша душа; между ними находятся «перекладины», или «степени смирения», – двенадцать таких «степеней» указывает преподобный. Монах, прошедший их, достигает той любви Божией, которая изгоняет вон страх: благодаря ей он уже без всякого труда, как бы «естественным образом» (*naturaliter*) и «по обыкновению» (*ex consuetudine*), совершает то, что раньше исполнял не без боязни. Господь дарует ему, посредством Святого Духа, такую благодать, как «работнику» (*operario*) Своему, очищенному от

пороков и грехов. Из других аспектов аскетического богословия преп. Венедикта обращает на себя внимание то воззрение, что иночество он, подобно св. Мартину и многим другим отцам-подвижникам, рассматривает в качестве «воинства Христова»: монахам следует готовить сердца и тела свои к сражениям за заповеди святого послушания («Предисловие»), а поэтому они должны спать всегда одетыми и быть наготове в любой час дня и ночи приступить к делу Божию (*praevenire ad opus Dei*; гл. 22). Все остальные части «Устава» носят чисто прикладной характер регламента обыденной жизни иноков.

В общем, по суждению Л.П. Карсавина, «Устав Бенедикта, бесспорно, лучшее решение той проблемы, которую поставило монашеству его развитие и к которому подходил Кассиан. Бенедикт сумел соединить идеалы Востока с особенностями западной жизни и культуры, дал основания “монашеского служения”, счастливо избежав, с одной стороны, неосуществимого, с другой – принижения идеала. Устав Бенедикта роднее Западу, чем василианский, близкий к нему по духу и частностям. Краткость является выгодой по сравнению с классическими трудами Кассиана, а полнота, достигаемая несмотря на сжатость изложения, далеко оставляет за собою другие распространенные на Западе уставы. В Средней Италии устав Бенедикта был единственным, останавливающим на себе внимание, и качества его обеспечили ему быстрый успех. Они же частью объясняют быстрое распространение его на севере Италии и во всей западной Европе»⁴¹⁷. Безусловно, в деятельности и мирозерцании преп. Венедикта дух древнего иночества нашел свое яркое выражение; сравнение его, например, с другим известным подвижником и аскетическим писателем – аввой Дорофеем Газским, его современником, указывает на определенное духовное сродство этих двух отцов Церкви⁴¹⁸. Однако такое сродство и близость их по сущности оттеняется определенным контрастом различия по форме проявления данной сущности: в «Уставе» великого «законоположника» западного монашества чувствуется сила организующая, дисциплинирующая и устраивающая все благочинно – та сила, которая в языческом прошлом покорила

Риму весь тогдашний «круг земель» (*orbis terrarum*). В последующей истории латинского иночества она стала все более и более доминировать, и в результате такого все усиливающегося доминирования форма здесь стала все сильнее подавлять содержание⁴¹⁹; обратной стороной этого процесса явилась «реакция мистицизма» (Франциск Ассизский и др.) – мистицизма уже надрывного и прелестного. Но в «классический период» истории западного монашества и аскетического богословия должно равновесие между содержанием и формой в основном соблюдалось. Одним из существенных элементов такого равновесия была гармония между «деланием» и «созерцанием», которая, например, констатируется в сочинении современника преп. Венедикта Юлиана Померия «О жизни созерцательной» («*De vita contemplativa*» – кстати сказать, первое христианское произведение, имеющее подобное название)⁴²⁰ или в творениях папы св. Григория Великого (Двоеслова)⁴²¹. Данное равновесие и созвучие содержания и формы иноческого жития наблюдается и в «Уставе» преп. Венедикта, при учете, конечно, специфики жанра этого произведения.

Окидывая взором это удивительное цветение райского сада иночества, насажденного рукой Божией на латинском Западе в благодатный период существования единой Церкви, невольно задаешься вопросом: как же произошло, что эти чудные цветы, радующие взгляд богатейшим многообразием красок и переливом тысячи оттенков, не принесли достойных плодов и засохли, в лучшем случае оставшись лишь завязью? По нашему мнению, главная причина этого прискорбного явления заключается в том, что папство подмяло под себя иночество. Ибо «под знаменем, на котором было написано презрение к миру, папство достигло своих величайших побед над миром: во имя аскетического идеализма папы преобразили церковь и дали ей ту организацию, которая послужила прочным основанием для их всемирного могущества; монахи, умершие для мира, пробуждались к жизни, чтобы проводить в Церкви и в мире идею всемирной папской власти, отстаивать ее интересы, содействовать ее укреплению и расширению; покидая свои

монастыри, они сами, в качестве прелатов и пап, завоевывали мир во имя идеи единовластия»⁴²². Папство в значительной степени спасло западный мир от распада и дезинтеграции в смутную и почти апокалиптическую эпоху варварских нашествий и переселения народов, но спасло ценой непопулярной и небогоугодной жертвы – закланием духовности христианства ради власти над этим миром⁴²³. В результате победы папской идеи и окончательного оформления теократии (примерно к XI веку) христианство на Западе стало пониматься «преимущественно как закон, который извне скрепляет людей во единое целое, как власть, которая обуздывает их дурные страсти, карая их грехи и преступления. Оно не проникает во внутренний мир человеческой воли, не побеждает ее эгоизм, а только извне его ограничивает; оно представляется не как внутренний закон человеческой совести, а как внешний порядок»⁴²⁴. Поэтому процесс становления папской идеи в Средневековье был процессом противоестественным, то есть противным воле Божией и несозвучным Промыслу Божию, ибо это развитие «совершалось искусственными и часто незаконными мерами, как изменение основной мысли, учения и взглядов христианской Церкви»⁴²⁵. И первым на кровавый алтарь папской теократии было принесено монашество, хотя оно еще долго и упорно сопротивлялось. Однако мощная длань папской власти сломала становой хребет западного иночества и заставило даже его склонить свою крепкую выю... Последствия этого были самые печальные для судьбы христианства на Западе.

Заключение

Данный краткий очерк истории становления древнецерковного аскетического богословия и древнехристианского монашества, несмотря на его беглость, представляет в самых общих чертах появление на земле этого удивительного феномена, сыгравшего и играющего важнейшую роль и в истории человечества, и в истории духовной культуры. Но не только: нельзя понять смысла истории монашества и смысла иноческого подвига, если ограничиться узкими рамками «феноменального мира». Ибо «иноки должны быть ангелами-хранителями мира, служить миру и продолжать в этом направлении линию ангельского служения. Это служение может проходить в непосредственном контакте с этим миром или же быть пустынным, анахоретским, от мира географически отдаленным, но зато еще более тесно связанным метафизически, духовно, молитвенно. Такое иночество уходило от жизни мирской к жизни мировой, к молитвенному служению всему миру, к его охранению. Во всяком случае, монашество не есть по замыслу и не может быть в действительности эгоизмом... Свое стремление к святости, к духовному совершенствованию, свое, выражаясь аскетическим языком, спасение оно осуществляет не самостно, не самозамкнуто. Очищаясь, оно очищает и окрест себя стоящих, будь то близкие или дальние; просвещаясь молитвою, богомыслием, созерцанием, оно просвещает и должно просвещать окрест себя весь мир, всех человеков». Поэтому «цель иночества как нравственной силы – спасение не только самих себя, но спасение всего мира и освящение твари. Это не только спасение от мира, но именно спасение мира. Поэтому без гнушения его болезнями и не брезгуя его нечистотой, иночество служит миру: охраняет его, кормит его, исповедует его и за него предстательствует. К этому сводилось служение многочисленного сонма преподобных отцов, как в пустынях подвижающихся, так и открывавшихся этому миру. Вознесение себя на столп (препп. Симеон, Алипий, Никита, Даниил

Столпники) или на камень (преп. Серафим Саровский), уход в затвор, в пустынные пещеры, лесные скиты – все это подвиг молитвенного заступничества за мир. Но и этот подвиг за мир, отмаливание его перед престолом Господним видоизменяется подчас открытым служением человечеству. Особенно созревшие духом подвижники передают себя подвигу исключительной сострадательной любви к миру, обращаются к нему с исцелительной молитвой и советом. Они раскаленным углем Имени Божия касаются язв души. То “милующее сердце”, о котором так глубоко и трогательно говорит авва Исаак Сирианин, содрогающееся печалью и состраданием о всякой душе и всякой твари, и даже о врагах истины, то есть о демонах, обращается к миру в подвиге духовничества и старчества»⁴²⁶. Эта «метафизическая суть» иночества, прекрасно и ярко обозначенная архимандритом Киприаном, определила и «феноменологический аспект» его, проявившийся в ходе земной истории.

Появление иночества в ней не совпадает по времени с началом истории Церкви. Иногда его возникновение объясняют внешними факторами, в частности – прекращением гонений на христиан, признанием христианства «дозволенной религией» (иногда даже употребляют неуклюжую и почти непотребную фразу «официальная религия») и начавшимся в связи с этим якобы имеющим место процессом «обмирщения Церкви»⁴²⁷. Однако подобный поверхностный взгляд на возникновение монашества вряд ли можно считать удовлетворительным: не говоря уже об исторической неточности (иночество возникло до прекращения гонений), внешние факторы если и играли какую-то роль, то второстепенную. Монашество не «принималось в лоно Церкви», а зародилось в этом лоне и проходило здесь почти трехвековой процесс «утробного развития». Вероятно, столь длительный период потребовался для того, чтобы аскетизм, являющийся сущностной и определяющей чертой религии Христовой с самого появления ее на мировой сцене, мог созреть и окончательно оформиться, явив миру зрелый плод свой, удивительное чудо – православное монашество⁴²⁸. Решающим значением внутреннего фактора в рождении

монашества объясняется и тот факт, что оно почти одновременно появляется на свет Божий в самых разных частях и уголках Римской империи и за ее пределами (пример сирийского монашества), причем центры иноческого жития часто возникают независимо один от другого. Кроме того, с тем же внутренним фактором, или с «метафизической сутью» иночества, связано то обстоятельство, что именно монашество стало одной из главных «интегрирующих сил» в истории Церкви первого тысячелетия, удерживая единство восточной и западной половин христианского мира, все более и более стремящихся к обособлению⁴²⁹. Наконец, той же «метафизической сутью» можно объяснить, наверное, и то, что различные исторически сложившиеся формы проявления сущности монашества (такие как анахоретство, лавры, киновии) не являются противоположностями друг другу ни в плане богословском, ни в аспекте духовном, почему и следует говорить о некоем «едином монашеском богословии» (*d'un théologie monastique unique*)⁴³⁰.

В общем, оценивая значение возникновения монашества, можно сказать словами А. В. Горского: оно «имело преимущественное влияние на духовную жизнь Церкви. Исходя из духа ревности о благочестии, оно дало более строгий и определенный вид древнему подвижничеству и, при усиленном стремлении язычников в недра Церкви Христовой, под покровительством императоров, содействовало пастырям в преобразовании языческого направления и образа жизни в обращающихся, которых искренность и твердость расположения к вере не могли быть испытываемы как прежде, во времена гонений, тяжким искусом. Тот же дух благочестия, который удалял первенствующих христиан от удовольствий языческого общества и заставлял их жертвовать всеми удобствами жизни и самую жизнь соблюдению закона христианского, и в последующие времена из среды мирского общества изводил в пустыни на все лишения, чтобы в свободе духа служить единому Богу. Посещение сих пустынножителей, воспитание у них детей, избрание подвижников на высшие степени церковные, всегдашний пример жизни иноческой,

осуществляющей собою указание Спасителя на совершеннейший образ жития (Мф. 19:19, 21), – все это благотворно действовало на другую часть христианского общества, в которой не отступали от обыкновенных условий общественной жизни»⁴³¹. Или, как это говорит отец Александр Шмеман: «Надо прямо сказать, что до сего дня монашество являет нам единственную в своем роде на опыте проверенную, тысячами примеров подтвержденную – практическую “удачу” христианства. Это, конечно, совсем не значит, что теоретически она исключает возможность других удач, отрицает другие пути: но в нем явлен несомненный успех хотя бы одного пути... В течение веков над всем христианским миром возвышался и светил лик Преподобного. В этом лике, изможденном постом, бдением и подвигом, омытом слезами покаяния, просветленном “умным видением”, само тело преобразовавшим в дух, бесчисленные поколения христиан видели несомненное доказательство реальности нового неба и новой земли, тоску по которым Евангелие навсегда привило человеческой душе...»⁴³².

Становление древнемонашеской письменности

Введение

1. Основные черты и характерные особенности древнемонашеской письменности

Бурное и стремительное развитие и распространение монашества в IV веке породили и особый вид древнецерковной литературы, который с некоторой долей условности можно назвать «монашеской письменностью». Условность здесь состоит в том, что, хотя сочинения, относящиеся к этому виду церковной литературы, писались преимущественно иноками и для иноков, они стали наиболее читаемыми произведениями (вместе с житиями) в христианском (особенно православном) мире в Средние века. Родиной этой монашеской письменности, как и родиной самого монашества, может считаться Египет. Причем, несмотря на тот факт, что здесь, как и в других областях Римской империи, уже давно существовал в христианских общинах феномен «городского аскетизма», основной стимул к появлению данного вида древнецерковной литературы дало пустынножительство⁴³³. Наиболее примечательной и характернейшей особенностью этой монашеской письменности является то, что она как бы «выросла» из Священного Писания, будучи ответвлением от мощного древа его⁴³⁴. Вся монашеская культура зиждилась на Священных глаголах: ими монахи питывались и во время богослужений, и пребывая уединенно в своих келлиях, когда либо произносили на память, либо читали их, постоянно пребывая в благодатной атмосфере богооткровенных словес⁴³⁵. Такое постоянное занятие словом Божиим вело к непрестанному духовному обновлению и преобразению древних иноков, позволяя им восходить от силы в силу⁴³⁶. Данная сущностная черта была свойственна не только монашеству восточному на всех этапах его становления⁴³⁷, но и западному, о чем ярко свидетельствует ранняя бенедиктинская традиция, где чтение Священного Писания (вкуче с творениями святых отцов) и размышление над ними являлось неременным условием иноческого жития⁴³⁸. Писание в обоих своих частях (Ветхом и Новом Заветах) являлось основой и руководителем

всей жизни древних монахов⁴³⁹. Естественно, что ветхозаветные и новозаветные святые служили для них образцом (блж. Иероним даже говорит о «монахах Ветхого Завета»); особенно это относилось к пророку Илие и его ученику Елисею, которые, начиная с «Жития преподобного Антония», рассматривались в качестве одного из высших примеров подвижнической жизни⁴⁴⁰. По общему мнению творцов древнецерковной (и древнемонашеской, естественно) письменности, Илия, будучи «прообразом Христа» (*typum Christi*), вместе с другими ветхозаветными святыми (Авраамом, Моисеем, Давидом и др.) как бы «предуказывал» на высший образец всякой святости – Господа и Его апостолов. Поэтому вполне закономерно, что древние иноки стремились целиком и полностью жить по-евангельски, черпая вдохновение для своих подвигов и трудов в Священном Писании⁴⁴¹; кстати сказать, русское иночество в этом отношении, как и во множестве других, следовало славным образцам древних отцов-подвижников⁴⁴². Наконец, можно констатировать, что церковное Предание⁴⁴³, прежде всего «Предание старцев», мыслилось в неразрывном единстве со Священным Писанием, вследствие чего в монашеской культуре письменная и устная традиции сплелись воедино, часто сливаясь почти до неразличимости⁴⁴⁴.

Органичной частью этой единой и как бы «устно-письменной традиции» являлось толкование Священного Писания, которое обычно носило характер преимущественно «жизненно-практической экзегезы», имея своей главной целью духовную пользу назидаемых; впрочем, такой «практический характер» этой экзегезы не препятствовал использованию иносказаний и определенной утонченности толкований у древних иноков⁴⁴⁵. Причем отцы-пустынники постоянно подчеркивали необходимость благоговейно-осторожного подхода к священным глаголам: лучше смолчать и не высказывать своего мнения относительно них, чем с дерзновенной опрометчивостью безблагодатных глупцов пытаться «глубокомысленно интерпретировать» Писание, впадая в тяжкий грех «отсебятины»⁴⁴⁶. Примечательно в этом плане одно повествование о преп. Антонии: «Пришли однажды старцы к

авва Антонию, и с ними был авва Иосиф. Старец, желая испытать их, предложил им изречение из Писания и стал спрашивать каждого, начиная с младшего, что значит это изречение? Каждый говорил по своим силам; но старец каждому отвечал: нет, не узнал. После всех он говорит авва Иосифу: “Ты что скажешь об этом изречении?” – “Не знаю”, – отвечал Иосиф. Авва Антоний говорит: “ Авва Иосиф попал на путь, когда сказал: не знаю”»⁴⁴⁷. Такое «экзегетическое смиренномудрие» рождалось опытом подвижничества; данный же опыт, а также «равнодушное отношение ко всему земному и ревность к славе небесной, стремление построить всю жизнь на началах, указанных Самим Словом Божиим, давало подвижнику высшее, так сказать, разумение истин Писания и проникновение в его дух»⁴⁴⁸. Это благоговейное проникновение в дух Священного Писания и хранение его, постоянное смиренномудренное размышление над ним и живое церковное Предание, струящееся вместе с Писанием в едином русле великой реки Православия, определили духовный мир и древнемонашеской культуры вообще, и монашеской письменности в частности.

Указанное двуединство «устно-письменного» начал в традиции древнемонашеской письменности отнюдь не было новшеством, ибо оно частично прослеживается и в античной (а также в древневосточной), и в раннехристианской литературе. Устное слово часто лежало в основе письменного произведения: развитое искусство «тахиграфии» (стенографии) позволяло «надиктовывать» сочинения (яркий пример тому – Ориген). Кроме того, сами книги обычно читались вслух, воспринимаясь поэтому как живое слово. Наконец, нередко письменные произведения стилизовались под устную речь, примером чему может служить широко распространенный жанр «диалогов». Эта связь устного и письменного рельефней и четче, чем где-либо, выступает в древнемонашеской литературе, обретая здесь часто весьма своеобразный смысл и звучание. Например, «фиктивная устность» используется в «Диалогах» Сульпиция Севера не для обсуждения философских вопросов (как в «Диалогах» Платона), а для духовного назидания и как бы для «начертания лика» почившего святого

(Мартина Турского); преп. Иоанн Кассиан Римлянин, также широко пользующийся в своих творениях подобной стилизацией под устную речь, с ее помощью подчеркивает тот факт, что в основе всей монашеской письменности лежит духовный опыт (*experientia magistrante*)⁴⁴⁹. К этому следует присовокупить, что многие читатели (точнее, «слушатели»), а также некоторые создатели произведений древнемонашеской литературы были людьми «некнижными» и принадлежали к числу восточных народов, традиционно обладающих исключительной памятью⁴⁵⁰. Поэтому некоторые из этих произведений (яркий пример – «Апофтегмы») создавались, так сказать, устно, хранились в памяти и передавались первоначально устно, лишь позднее запечатлевшись в письменах. Это наложило своеобразный отпечаток на древнемонашескую литературу и вообще на всю культуру древнего иночества, как часть древнецерковной культуры. Значительный удельный вес «устного элемента» в этой культуре объяснялся еще и редкостью книг, что, впрочем, нисколько не препятствовало расцвету духовной жизни, являющейся стержнем ее, как всякой подлинно христианской культуры⁴⁵¹.

Содержание древнемонашеской письменности определялось в основном ответами на главный вопрос христианского жития: «Как спастись?» Вокруг этой центральной сотериологической оси сосредотачивались антропологические, нравственно-аскетические и эсхатологические проблемы, диапазон которых был очень широк, а регистры звучания поражают богатством оттенков. Поскольку вообще христианское вероучение обладает органичной взаимосвязью всех своих частей, то данная взаимосвязь нашла, естественно, отражение и в монашеской письменности, где, например, учение о Святой Троице или христология также не оставались в небрежении, пребывая тем не менее все-таки на втором плане. Хотя древние иноки принимали самое живое участие в догматических спорах своей эпохи, но, так сказать, понятийно-философский аспект этих споров мало привлекал их внимание. Они духовными очами прозревали глубинную сотериологическую суть этих споров, а потому и становились, как правило,

решительными борцами за Православие. Однако боролись они за него преимущественно молитвой и деланием, а не пером, чем и объясняется тот факт, что из среды древнеегипетского иночества IV века практически не выходили, за редким исключением, полемические трактаты, направленные против ариан (правда, ситуация коренным образом изменилась в позднейшую эпоху христологических споров – можно указать примеры преп. Максима Исповедника, преп. Анастасия Синаита и др.). В соборном созвучии церковной письменности монашество разрабатывало иные пласты – преимущественно пласты духовной жизни⁴⁵². Само собою разумеется, что разрабатывались они по-разному в зависимости от личных свойств, интеллектуальных и душевных способностей каждого подвижника и даже его национальности. Иногда это приводило к диссонансам в созвучии «монашеского хора», ярким примером которых служат печально знаменитые «оригенистские споры»⁴⁵³.

Однако в целом эти диссонансы были явлением случайным, а потому древнее иночество и способно было создать удивительную симфонию культуры святости, одной из граней которых была монашеская письменность.

Для выражения своего богатого содержания данная письменность и использовала различные жанровые формы, которые имелись уже в наличии (послания, слова и т.д.), и создавала новые (например, патерики, главы и пр.); однако сами по себе эти формы играли второстепенную роль в ее развитии, ибо благородное вино не изменяет своего аромата от того, наливается ли оно в простой стакан или в хрустальный бокал. Поэтому творцы монашеской литературы, как правило, мало заботились об изяществе и отточенности стиля и формы своих произведений (хотя среди них встречаются и подлинные шедевры в этом плане); четкое разграничение жанровых особенностей здесь также наблюдается не очень часто, вследствие чего, например, под формой «послания» нередко можно обнаружить нравственно-богословский трактат, а под формой «беседы» – почти поэтическое произведение. Особо хотелось бы подчеркнуть тот факт, что практически невозможно выделить из общей массы монашеской письменности

агиографию, ибо она органично входит в единый контекст этой письменности и составляет с ней единое целое. Трудно, например, представить монашескую литературу без «Жития преподобного Антония», написанного св. Афанасием, или без серии «Житий» палестинских святых, созданных монахом-"интеллектуалом» Кириллом Скифопольским⁴⁵⁴. Поэтому формальные критерии, предполагающие иногда, в частности, разграничение патрологии и агиологии, здесь совсем неприменимы. Это еще раз свидетельствует о том, что вся древнецерковная письменность определялась в своем развитии преимущественно мировоззренческим содержанием; «искусство ради искусства» ей было чуждо, как никакой другой литературе⁴⁵⁵.

2. Протомонашеская письменность: сочинения о девстве

Если само монашество как бы естественным образом выросло из древнехристианского аскетизма, то монашеская письменность является, в свою очередь, естественным продолжением древнехристианской аскетической литературы, обретая, само собою разумеется, совершенно новое качество по сравнению с последней. А древнехристианский аскетизм нашел свое наиболее полное литературное выражение в произведениях, которые можно (с определенной долей условности) объединить под общим названием «О девстве». Если исключить всякие еретические отклонения от главного течения древнехристианского подвижничества типа энкратитов⁴⁵⁶, то можно сказать, что данное течение, оставив свои четкие следы в сочинении Псевдо-Климента Римского, произведениях Тертуллиана, св. Киприана Карфагенского, Оригена и пр., обрело классическую форму в диалоге св. Мефодия Олимпийского «Пир десяти дев»⁴⁵⁷, который был своего рода учебником древнехристианского нравственного богословия⁴⁵⁸. Традиция таких сочинений «О девстве» была продолжена и в IV веке. Автором одного из них был уже упоминавшийся Василий Анкирский, произведение которого дошло среди неподлинных творений (*spuria*) свт. Василия Великого⁴⁵⁹. Написанное около середины IV века, данное сочинение отличается образным и метафорическим языком. Автор акцентирует прежде всего чистоту сердечную у избравших подвижническую жизнь, доказывая, что чисто физическая девственность без такой душевной чистоты тождественна лицемерию⁴⁶⁰. Также под именем св. Василия Великого сохранилось и еще одно аналогичное сочинение, называющееся «Проповедь о девстве»⁴⁶¹. Она написана, скорее всего, в первой половине IV века неизвестным автором, принадлежащим, по всей видимости, к клиру (может быть, и епископом); но авторство св. Василия полностью исключается. Вся гомилия, с точки зрения содержания ее, является

развитием идей св. Апостола Павла (особенно высказанных в 1Кор. 7). Аноним признает значимость христианского брака, но несравненно выше его поставляет девство (исходя из слов: выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше – 1Кор. 7:38). Сочными красками описывает он скорби и тяготы супружеской жизни, противопоставляя им духовную радость тех, кто постоянно блюдет целомудрие. Проповедь обращена к отцам христианских семейств и содержит много советов, касающихся воспитания детей в страхе Божиим. Как считают издатели этого сочинения, оно отражает этап домонашеского «семейного аскетизма»; создатель его, по их мнению, явно склонялся к «гипераскетизму» и даже некоторым энкратитским воззрениям. Однако, по нашему мнению, проповедь не производит подобного впечатления, ибо идеи ее автора не выходят за пределы обычных рамок древнецерковного аскетизма. Примерно то же самое можно сказать и о двух произведениях схожего характера, принадлежащих перу Евсевия Емесского. Родившись в Эдессе около 300 года, он принадлежал к той двуязычной (сирийско-греческой) культуре, которая вообще была характерна для этого города⁴⁶². Получив здесь начальное образование, Евсевий для продолжения его перебрался в Палестину, где сблизился с представителями будущей так называемой «антиникейской партии» (Евсевием Кесарийским, Акакием Кесарийским, Георгием Лаодикийским и др.). Впрочем, догматические вопросы, столь горячо взбудоражившие многих его современников, мало интересовали Евсевия, пребывая на периферии его мирозерцания, ибо основная сфера интересов лежала в области экзегетики и (с тех пор как он стал Емесским епископом) пастырского богословия⁴⁶³.

Однако если экзегетические сочинения Евсевия сохранились плохо (преимущественно во фрагментах), то в латинском переводе полностью дошли 24 проповеди его, из которых две привлекают особое внимание в плане аскетического богословия этого писателя⁴⁶⁴. Они называются «О мучениках» и «О девах»; в обеих проповедях собственно аскетические воззрения органично включены в общий контекст

христианского учения о нравственности. Описывая печальное состояние человечества после грехопадения, конец которому положило Воплощение Бога Слова, Евсевий особо подчеркивает необходимость для каждого христианина следовать примеру Христа. Это предполагает прежде всего подавление в себе греховной природы: отречение от земных стяжаний, строгое соблюдение постов и постоянное стремление вести целомудренную жизнь. Естественно, что в центре всех рассуждений Евсевия в указанных проповедях оказывается идеал девства. В целом же эти проповеди тесно соприкасаются по своему содержанию с упомянутой выше анонимной гомилией «О девстве», подобно ей запечатлевая характерные черты «семейного аскетизма», весьма распространенного в Церкви IV века, как и в предшествующую доникейскую эпоху ее истории⁴⁶⁵.

Несколько иную ситуацию отражает «Слово о спасении к девственнице» (или «О девстве»), приписываемое свт. Афанасию Великому⁴⁶⁶. Проблема авторства «Слова» являлась и является дискуссионной в патрологической науке, но есть серьезные основания сомневаться в принадлежности его александрийскому святителю⁴⁶⁷, хотя имеется также и малая вероятность того, что оно относится к самому раннему периоду его творчества. Обращено сочинение к общине девственниц, живущих еще в своих семьях, но часто собирающихся вместе; «парфены», о которых речь идет в данном произведении, еще не удалялись полностью от мира. Общины таких дев являют собой ближайший прообраз собственно женского монашества. Содержание «Слова» определяется традиционными темами древнецерковной аскетики: всецелой преданностью избравших целомудренную жизнь Христу, презрением к миру и его соблазнам, смирением, постом, молитвой и пр. Но шедевром рассматриваемого жанра древнецерковной письменности можно считать трактат «О девстве» свт. Григория Нисского, где он, опираясь на уже вполне устоявшуюся традицию христианского аскетизма (в первую очередь – на творения св. Мефодия Олимпийского, св. Василия Великого и Василия Анкирского), осмысливает идеал целомудрия в общем контексте

тайнозрительного богословия, сотериологии, антропологии и учения о нравственности⁴⁶⁸.

Несколько позднее было написано аналогичное сочинение свт. Иоанна Златоуста «Книга о девстве» (или просто «О девстве»)⁴⁶⁹, входящее в общий корпус его аскетических творений. В данном сочинении много тем, созвучных трактату св. Григория Нисского (не исключено, что Златоустый отец был знаком с этим произведением Нисского святителя), хотя философский и несколько абстрактный характер трактата, несомненно, не нашел отклика у св. Иоанна Златоуста, более склонного к жизненно-практическим размышлениям⁴⁷⁰. На христианском Западе тот же жанр представлен шестью сочинениями свт. Амвросия Медиоланского⁴⁷¹, в творчестве которого вообще элемент нравственного назидания и «аскетического увещевания» занимал значительное место⁴⁷². Следовательно, в IV веке, на который приходится первый расцвет монашеской письменности, наряду с ней продолжала существовать и живая традиция древнехристианского аскетизма, нашедшая свое выражение в довольно большом количестве произведений, посвященных вопросу о девстве и целомудрии.

Единство этой древней традиции с преданием недавно появившегося на свет монашества отражено в литературном наследии св. Афанасия Великого. Если «Слово о спасении к девственнице» вызывает серьезные сомнения в подлинности, то несколько других сочинений аналогичного содержания признаются несомненно принадлежащими перу святителя⁴⁷³. Так, в двух коптских произведениях («Послании к девам» и «О любви и воздержании»)⁴⁷⁴ св. Афанасий подчеркивает, что девство превосходит естество человеческое, делая того, кто добровольно избрал его, подобным Ангелу. Этот дар Божий был в полной мере уделен лишь христианам, и св. Афанасий показывает кардинальное отличие христианского целомудрия (образцом которого представляется Приснодева Мария) от добродетелей ветхозаветных и языческих. Высоко поставляя девство, он тем не менее не оценивает негативно законного супружества, вступая в данном случае в полемику с

еретическим лжеаскетизмом, представленным в Египте (IV век) неким Иераксом (считавшим, что супружество есть зло). В том же духе выдержаны и два аналогичных произведения св. Афанасия («Слово о девстве» и «Послание к девам»), дошедших в сирийском переводе⁴⁷⁵, где подчеркивается, что избравшие девственную жизнь должны постоянно стремиться к тому, чтобы исполнять волю Господа – их Небесного Супруга. Немалый интерес с точки зрения аскетического богословия св. Афанасия представляют и два фрагмента из его сочинения «О болезни и здравии»⁴⁷⁶, где христианское учение о подвижничестве тесно увязывается с антропологией; столь же интересны в плане аскетики и «Пасхальные гомилии» (сохранившиеся главным образом в коптском и сирийском переводах). Но, конечно, центральное положение среди аскетических сочинений св. Афанасия занимает «Житие преподобного Антония», которое один исследователь назвал «программой монашеской жизни»⁴⁷⁷. Начиная с Реформации, некоторыми западными учеными (преимущественно протестантского толка) предпринимались и предпринимаются попытки поставить под сомнение авторство св. Афанасия⁴⁷⁸, однако все они разбиваются о несокрушимое единодушие древних свидетельств⁴⁷⁹. Эти мощные внешние свидетельства весьма ощутимо подкрепляются свидетельствами внутренними: «Житие» по своим богословским воззрениям и терминологии полностью созвучно с прочими подлинными творениями александрийского святителя⁴⁸⁰. Поэтому более значимая проблема в настоящее время состоит в несколько другом: насколько св. Афанасий, как автор «Жития», точно изобразил «духовный лик» преп. Антония и адекватно передал характерные черты его мирозерцания⁴⁸¹. Впрочем, тот факт, что святитель создавал это свое произведение вскоре после смерти преподобного (скорее всего, оно датируется 365 годом), когда живы были многие духовные чада и ученики «отца монашества», подсказывает самое простое и верное решение данной проблемы: исказить «лик» преподобного или освещать его в искаженной перспективе святитель никак не мог, иначе он был бы сразу уличен в этом. Поэтому его сочинение в целом

верно передает факты жизни преп. Антония, содержа также и достаточно большие выдержки из подлинных поучений его (например, из «Слова к монахам» в главах 16–43). Естественно, что авторское видение самого св. Афанасия запечатлелось в данном произведении, а потому «Житие» можно рассматривать как своего рода групповую икону обоих святых, тем более что фундаментальные богословские интуиции их в существенных моментах своих являли полную гармонию. В общем же «Житие преподобного Антония» стало тем образцом, на который ориентировалась вся последующая монашеская письменность и агиография.

I. Литературная деятельность преподобного Антония Великого и его учеников

1. Преподобный Антоний Великий

В «Житии» святого, автором которого является св. Афанасий, несколько раз подчеркивается, что он «не обучался грамоте», то есть умению читать и писать (гл. 1: $\upsilon\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \mu\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \eta\nu\acute{\epsilon}\sigma\chi\epsilon\tau\omicron$; гл. 72: $\upsilon\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha\ \mu\grave{\eta}\ \mu\alpha\theta\acute{\omega}\nu$; гл. 73: $\mu\grave{\eta}\ \mu\epsilon\mu\acute{\alpha}\theta\eta\kappa\epsilon\ \upsilon\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha$), и вообще был человек простой ($\acute{\iota}\delta\acute{\iota}\omega\tau\eta\varsigma$); вслед за св. Афанасием это суждение повторяет Созомен («граматы не знал и не уважал») ⁴⁸² и другие древнецерковные писатели (блж. Иероним, блж. Августин и др.). Единодушное свидетельство их стало для ученых нового времени как бы само собою разумеющимся фактом, не вызывающим никаких сомнений ⁴⁸³. Однако в самых последних исследованиях наблюдается более тонкий и взвешенный подход к вопросу о неграмотности преподобного. Прежде всего указывается на то, что приведенная св. Афанасием характеристика его практически совпадает с определением святых апостолов Петра и Иоанна в Деян. 4 как людей некнижных и простых ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\tau\omicron\iota\ \acute{\alpha}\upsilon\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\omicron\iota\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\iota}\delta\acute{\iota}\omega\tau\alpha\iota$), что отнюдь не означает, будто эти апостолы не могли читать и писать; в глазах св. Луки – ученого автора Деяний – данное определение предполагало лишь отсутствие у них «высшего образования», каким обладал он сам. Аналогично обстояло дело и с преп. Антонием, который, скорее всего, не мог читать и писать на греческом языке, но вполне владел коптской грамотой. С точки зрения св. Афанасия, образованнейшего человека своего времени, преподобный действительно был человеком «некнижным», и в этом заключалось среди прочего его подобие первым ученикам Господа ⁴⁸⁴. Характерно, между прочим, что св. Афанасий не определяет «отца монашества» словом $\acute{\alpha}\upsilon\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ – обычным термином для обозначения полной (или почти полной) неграмотности. Кроме того, выражение $\upsilon\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha\ \mu\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ в «Житии» употребляется в связи с противопоставлением языческой философии подлинному любомудрию христиан, ярко и полно представленному личностью преп. Антония, который был «научен Самим Богом» ($\theta\epsilon\omicron\delta\acute{\iota}\delta\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$) ⁴⁸⁵. Другими словами,

св. Афанасий акцентирует не столько момент собственно неграмотности преподобного, сколько момент отсутствия у него опыта в суетной и бесполезной языческой «мудрости», а также момент его непричастности сухой и бездуховной книжности. Поэтому гипотеза относительно того, что преп. Антоний мог по крайней мере читать и писать на родном ему коптском языке (а возможно, в некоторой степени и понимал и греческий язык), представляется достаточно вероятной, тем более что современные исследования все более рассеивают старый научный миф о дихотомии между Александрией, как мировом центре тогдашней науки и просвещения, и коптскими областями Египта, как своего рода «культурной пустыней»: в Среднем и Нижнем Египте, согласно данным исследованиям, «образовательный ценз» автохтонного и пришлого населения был достаточно высоким⁴⁸⁶.

Примечательно, что преп. Антонию приписывается много творений, однако подлинными среди них признаются далеко не все⁴⁸⁷. Это прежде всего касается сочинений, вошедших в греческое «Добротолюбие», а соответственно, и в русский перевод его, осуществленный свт. Феофаном⁴⁸⁸. Уже С. Лобачевский по поводу их высказывал такое суждение: «Перу самого Антония они, несомненно, принадлежать не могут; следовательно, в отношении к этим сочинениям вопрос состоит не в том, какие из них принадлежат Антонию, а в том, какие из писаний, известных с именем Антония, в большей или меньшей мере заключают в себе изречения и мысли этого подвижника и какие по своему содержанию не имеют близкого отношения к Антонию»⁴⁸⁹. Из пяти сочинений, вошедших в «Добротолюбие», первое («О жизни во Христе») – явно позднейшая компиляция; то же самое можно сказать и о четвертом («Изречения св. Антония»); однако оба эти произведения, судя по всему, хранят в себе отдельные элементы подлинных наставлений великого аввы, отделить которые, впрочем, от позднейших напластований не представляется возможным. Пятое произведение, как показывает само его название («Объяснение некоторых изречений св. Антония»), является самостоятельным сочинением, будучи «комментарием на Антония»; что касается

«Устава», то он также, вне сомнения, более позднего происхождения (ибо идея строгой регламентации иноческой жизни была глубоко чужда «отцу монашества»), хотя в основе его могут лежать советы благодатного старца. Наконец, «О доброй нравственности» (170 глав) или «Наставления», по мнению того же С. Лобачевского, «не только не выражают высокого нравственно-подвижнического Антония, но даже стоят иногда в прямом противоречии с ним»⁴⁹⁰. Высказывается даже предположение, что это сочинение есть «слегка христианизированный» стоический трактат⁴⁹¹; во всяком случае, преп. Антоний вряд ли имел к нему прямое отношение. Однако тот факт, что названные сочинения не являются в прямом смысле слова творениями великого «отца монашества», нисколько не умаляет их значения: они представляют собою замечательные произведения древнемонашеской письменности, отражая богатый духовный мир древнего иночества. Поэтому включение их в замечательную сокровищницу православной духовности (то есть «Добротолубие») вполне оправданно.

Послания

О том, что преподобный получал письма и отвечал на них, повествует в «Житии» св. Афанасий (см., например, гл. 81 – ответ императору Константину и его сыновьям и гл. 86 – письмо военачальнику Валакию). Также в первом греческом «Житии преп. Пахомия» имеется интересное сообщение, что после кончины этого основателя общежительного монашества его иноки посетили преп. Антония. Приняв их с честью, старец отпустил их, послав вместе с ними письмо свт. Афанасию Великому⁴⁹². Наконец, блж. Иероним также свидетельствует: «Антоний монах послал разным монастырям семь написанных на египетском (то есть коптском. – А. С.) писем апостольского духа и слова, которые переведены на греческий язык и между которыми особенно замечательно послание к Арсеноитам»⁴⁹³. Сборник этих семи посланий (условно его можно назвать «краткой редакцией») в полном виде был переведен с греческого на латинский язык Валерием Саразием (Valerio de Sarasio). Данный перевод Саразия, обладающий множеством дефектов, опубликовал в 1516 году Симфориан Камперий, а затем он неоднократно переиздавался; к сожалению, как греческий перевод, так и рукопись латинского перевода самого Саразия утеряны. От коптского оригинала сохранился в папирусах только один фрагмент, содержащий конец третьего, все четвертое и начало пятого посланий; имеются также переводы на сирийский (1-е послание), грузинский (почти все послания за исключением начала 1-го и конца 7-го) и арабский (весь сборник). Сравнительный анализ этих переводов показывает, что арабская версия представляет собой довольно свободный и сокращенный перевод непосредственно с коптского языка, латинская переведена с греческого текста, стоящего во времени достаточно близко к коптскому оригиналу, но сам перевод на латинский язык был осуществлен, как говорилось, уже в Новое время и неудобовразумителен, а грузинская и сирийская – с греческого перевода, отражающего более позднюю рукописную традицию⁴⁹⁴. Причем грузинский

перевод отражает, вероятнее всего, наиболее древнюю и аутентичную версию текста⁴⁹⁵. Относительно этих семи посланий остается еще ряд нерешенных вопросов: писал ли их преподобный собственноручно или диктовал, созданы ли они были первоначально на коптском языке (наиболее вероятное предположение, учитывая сообщение блж. Иеронима) или коптская версия является переводом с греческого языка? Но тем не менее подавляющим большинством исследователей они признаются подлинными⁴⁹⁶. Помимо этой «краткой редакции» собрания посланий преподобного существует еще «пространная редакция», сохранившаяся в арабском переводе и включающая 20 писем. С данной арабской версии был сделан Авраамом Энхелленским латинский перевод, и в таком виде они были изданы в 1641 году; из двадцати посланий семь тождественны «краткой редакции», то есть являются арабской версией ее. Долгое время многие ученые были склонны считать «пространную редакцию» за собрание подлинных писем преп. Антония⁴⁹⁷, однако серьезное исследование Ф. Клейна развеяло всякие сомнения на сей счет. На основе глубокого текстологического анализа этот ученый пришел к выводу, что послания 8–20 принадлежат не самому «отцу монашества», а по большей части – его ученику и сподвижнику св. Аммону (о нем см. ниже), а также другим анонимным авторам⁴⁹⁸. Выводы этого исследователя признаются ныне большинством ученых⁴⁹⁹. Таким образом, речь может идти лишь о семи подлинных посланиях преп. Антония.

Представляется целесообразным кратко обозреть содержание их⁵⁰⁰. В первом послании преподобный различает три вида «душ», которые «близки к любви Божией». К первому виду относятся души, обладающие «законом любви», как благом, насажденным в них «при первом творении»; таковым был, например, патриарх Авраам, познавший любовь к Богу не от научения человеческого, но от этого закона, присущего природе. Второй вид составляют люди, внимающие писаному закону, определяющему наказания для порочных и обещающему награды для ходящих в страхе Божиим; через этот писанный закон они и стараются стать достойными «призвания».

Третий же вид – закоренелые грешники; милосердный Бог посылает таким душам кары и скорби, чтобы они, образумившись, обратились к Нему. Те люди, которые услышали призыв Сына Божия, последовали за Ним и презрели все «печали плоти», с необходимостью вступают на нелегкую стезю духовной брани, но Святой Дух приходит к ним на помощь и делает эту брань сравнительно легкой; видя усердие их, Он дарует им сладость покаяния и научает, как всем сердцем обратиться к Богу. Затем Дух отверзает очи души их, научает ум проводить различие между телом и душой, делая сей ум «нашим руководителем» в очищении тела и души. Именно как «руководитель» – ум – подчиняет себе тело и отделяет от нас все «плоды плоти», которые примешались к членам тела после грехопадения. В самом же теле имеется три вида движений: одно – присущее по природе и соединенное с ним «при первом творении», оно не может действовать, если того не пожелает душа, и бывает как бы «бесстрастным движением»; другое возникает тогда, когда человек наполняет себя пищей и питием, разгорячая тем самым кровь, следствием чего и является брань в теле; возбудителями третьего движения являются злые духи, которые из зависти и ненависти к роду человеческому искушают нас, стараясь осквернить вступивших на путь чистоты. Если ум пренебрегает «свидетельством Духа», запечатленным в нем, то злые духи начинают властвовать над ним, сеют в теле всяческие страсти и развязывают жестокую борьбу до такой степени, что душа изнемогает, истощается и слабнет. В этом случае только искреннее покаяние может исцелить ее. Поэтому лишь в «любовном содружестве с Духом» ум способен одержать победу в духовной брани и привести человека к спасению. Для этого прежде всего должны соблюдаться «правила чистоты», установленные Духом, которые сводятся к необходимости придерживаться поста, воздерживаться от похоти и т.д. И когда тело подобным образом целиком очистится, оно получит уже здесь полноту Духа и «некую часть того духовного тела» (some portion of that spiritual body), которое оно воспримет в целокупности при воскресении.

Второе послание посвящено преимущественно таинству Домостроительства Божиего. Согласно преп. Антонию, Бог не единожды только «посетил Свое творение», но от сотворения мира великий по Своей щедрости Создатель присутствует благодатью Своего Духа в каждом из тех, которые притекают к Творцу через закон Его Завета, насажденный в них. Однако поскольку в «разумных природах» этот Завет охладел и их «умное постижение» умерло так, что они не могли более познавать самих себя в своем изначальном состоянии, превратились в неразумных и стали почитать тварь вместо Творца, то Бог, обладающий бессмертной сущностью, воздвиг законоположника Моисея, и тот основал для нас «Дом Истины», или «Кафолическую Церковь», чтобы нам вернуться к своему началу. Однако Моисей не закончил здания, и на смену ему пришли пророки, но и они не завершили строительства; все эти богодухновенные мужи видели, что «рана человечества» – неисцелима и ни одно тварное создание не способно вылечить ее, ибо подобное исцеление по силам одному только Единородному, Который есть Ум и Образ Отца: по этому образу и были сотворены все разумные существа. Поэтому Единородный, будучи Образом Божиим, послушным воле Отца, уничижил Себя и принял образ раба, смилив Себя даже до смерти крестной (Флп. 2:6–11); Он явил щедрое милосердие Отца, даровав нам спасение. Господь, как говорит преподобный, собрал нас со всех концов земли и воскресил умы наши; отпустив грехи, Он научил нас, что мы суть «члены друг друга». И каждое из разумных существ, к которым главным образом и пришел Спаситель, должно видеть в Нем образец для себя, «познать свой ум» и научиться отличать добро от зла, дабы быть свободным благодаря Его Пришествию и сподобиться почетного названия «раба Божиего». Впрочем, это еще не является совершенством в собственном смысле слова, но лишь праведностью, ведущей к усыновлению; Иисус Христос знал, что достигшие подобной праведности близки к принятию Духа Усыновления и что, наученные Святым Духом, они ведают и о Нем Самом. Поэтому, познав Его, самих себя и свою «умную (духовную) сущность», они и становятся в ходе дальнейшего

преуспевания сынами Божиими. И если не прилагать всех сил для достижения этой цели и не стремиться к постоянному преуспеванию, то Пришествие Спасителя будет для нас, по мнению преп. Антония, в осуждение.

Третье послание в основном развивает темы, намеченные во втором: тему благого Домостроительства Божиего и тему ведения («гносиса»), причем преподобный тесно сочетает их, высказываясь следующим образом: тот, кто знает самого себя (то есть познал себя в своей «умной или духовной сущности»), ведает и Бога, а соответственно, знает и о Домостроительстве Творца, направленном на благо тварей. Черты личности самого Антония также довольно отчетливо просвечиваются в этом послании: себя он называет «бедным узником Иисуса» и замечает, что «в нашем поколении» многие носят личину благочестия и, прикрываясь именем Иисуса, устраивают свое личное благополучие (do business in the name of Jesus), творя «волю плоти». О таковых «лжехристианах» преподобный скорбит, зная, что для них Пришествие Господа будет великим Судом. В связи с этим в послании говорится, что каждому человеку следует готовить себя к тому, чтобы быть жертвой, угодной Богу, для чего необходимо упражнять сердце и чувства, ибо без такого упражнения (то есть «аскезы») нельзя отличить добра от зла, правого от левого, действительности от нереальности.

Еще более ярко личность преп. Антония проявляется в четвертом послании, где он обращается, судя по всему, к инокам Писпера, называя их «членами Церкви». Говоря о том, что между ним и ими существует не телесная, но духовная любовь, великий старец предостерегает своих возлюбленных чад от того, чтобы они не соблазнились лжеучением Ария, «глаголющего странные словеса» о Единородном и считающего Того, Кто не имел начала, имеющим его. Ересiarха преподобный причисляет к тем, кто «не познал самого себя», и противопоставляет ему своих чад-инок как «людей разумных», которые, будучи научены Святым Духом, познали самих себя в своей духовной сущности, а поэтому познали и Бога.

В пятом послании Антоний обращается опять к тем же монахам, именуя их «святыми израильтянами в своей умной сущности» (holy Israelites in their intellectual substance). Как говорит он здесь, «мы обитаем в нашей смерти, пребываем в жилище грабителя и связаны узами смерти». Поэтому непозволительно нам давать сон очам нашим и векам нашим дремание (ср. Пс. 131:4), дабы могли мы принести себя во святую жертву Богу. Наша немощь и униженное состояние заставляет скорбеть святых, проливающих за нас слезы пред Творцом всяческих, но если сонм святых видит наше преуспеяние в праведности, то он ликует и свою радость изливает пред Создателем. Для обретения же такого преуспеяния следует возненавидеть все «естество земного стяжания», отречься от него всем сердцем и воздеть «руки сердца» к Отцу всяческих – без этого нет спасения. Ибо если совершить сие, то Бог сжалится над подвижником за его труды и пошлет «незримый огонь», сожигающий всю нечистоту в нем. Тогда «наш главный дух» (our principal spirit) будет очищен, Святой Дух вселится в нас и внутри нас будет обитать Иисус. Однако до тех пор, пока мы миримся с «природами мира сего», мы остаемся врагами Бога, Его Ангелов и всех Его святых. Поэтому преподобный увещевает братьев не пренебрегать своим спасением, чтобы «кожа тленного тела» не лишила их неизреченного Света, а жизнь преходящая не отлучила их от жизни вечной. Весьма ярко подчеркивается значение свободной воли человека: «Истинно, дети мои, сердце мое в изумлении и дух мой в ужасе, что все мы услаждаемся, как пьяницы при молодом вине, ибо каждый из нас продал себя в рабство по своему свободному произволению, и мы сделали рабами нашего вольного выбора и не желаем поднять глаз наш к Небесам, чтобы искать славы небесной и дел всех святых и идти по их стопам»⁵⁰¹. В заключении подчеркивается различие тварей от Творца – всесовершенной и благословенной Троицы. Тварный мир был первоначально единым, и только «дурные действия» разумных созданий привели к разрушению этого Богоустановленного единства.

Шестое послание есть как раз то «Послание к Арсеноитам», которое блж. Иероним характеризует как «особенно замечательное». И оно действительно по объему и по содержанию несколько выделяется из всех писем преподобного. Две основные темы ясно прослеживаются в данном послании: тема любви и тема духовной брани, общим фоном для которых служит лейтмотив Домостроительства спасения. Адресуя послание к «братиям в Арсинойе и окрестностях» (именуемым опять «чадами-израильтянами»), преп. Антоний прежде всего замечает, что «умная (духовная) сущность» людей, в которой отсутствует различие мужского и женского, – бессмертна; она имеет начало, но у нее нет конца. Хотя эта сущность и оказалась в результате грехопадения в великом унижении и нечестии, но она остается бессмертной и не разрушается вместе с телом. По мысли преподобного, сия бессмертная сущность присутствует во всех нас и является основой любви к Богу и друг к другу, ибо познавшие самих себя знают, что все они принадлежат таковой сущности. Данное самопознание влечет и ведение Домостроительства Божиего, в первую очередь ведение того, что, по молитвам святых, Господь наш Иисус Христос – Ум Отца, по Образу Которого создано каждое разумное существо, и Глава творения стал также Главой Церкви, Тела Христова, членами которого мы являемся. Но если член отделяется от Тела и Главы Его, предавшись плотским страстям, то это означает, что его рана неизлечима и что он забыл свое начало и свой конец. Будучи по природе разумным существом, он в таком случае облачается в «ум неразумных тварей», бунтуя против единой духовной сущности, общей для всех людей. Поэтому он забывает о главной заповеди, гласящей, что творящий грех в отношении к ближнему грешит против самого себя, а делающий добро ближнему благоворит самому себе. Забвение этой заповеди, как и расторжение единой умной сущности, проявляющейся в единстве Церкви и в братской любви, постоянно служит заботой диавола и его присных, стремящихся из зависти к роду человеческому привести нас к гибели, всегда соблазняющих нас и строящих многообразные козни против нас. Враги

добродетели неусыпны в своих происках и в первую очередь стараются действовать через наше смертное тело – сей «сосуд погибели» и «дом, преисполненный брани». Сами они не обладают зримым телом, но мы служим для них как бы телом, если душа наша склоняется к их лукавству, – тогда они делаются явными через тело, в котором мы обитаем, превращая его в «склад злых таинств». Предметом особых стараний темных сил является расторжение братской любви, ибо они знают, что как наша погибель, так и наша жизнь и спасение зависят от ближнего. В первую очередь натиск их обрушивается на подвижников, уже достаточно преуспевших в духовной жизни; именно между ними лукавые духи стремятся посеять вражду с помощью тщеславия и гордыни. Поэтому истинно подвизающемуся необходимо стяжать в своем сердце «дух различения», чтобы посредством него и великого смирения сердца, ума, духа, души и тела унаследовать Царство Небесное.

Наконец, последнее послание ярко отражает одну из характернейших черт мирозерцания преп. Антония – его «христоцентризм», который проявляется и в других его письмах, но не так рельефно. Согласно преподобному, «рабство» (bondage) Господа сделало нас свободными, Его слабость укрепила нас, а Его юродство умудрило нас. «Кенотическое состояние» Бога Слова обрисовывается в послании по контрасту с величием Его Божественной Ипостаси: будучи истинным Умом и неизменным Образом Отца, Господь есть Творец всего мироздания и Жизнь каждой разумной твари, созданной по этому образу Отца. Но это отнюдь не означает забвение кардинального различия Творца и твари: если Господь обладает непреложной Божественной сущностью, то «умная сущность» разумных тварей способна изменяться, вследствие чего и возникло зло, которое само по себе чуждо этой «умной сущности». Однако обращенность воли разумных существ ко злу привела к изменению их «умной сущности», иссушила закон Завета Творца в них, возбудила алчность страстей и погубила чувства души, так что они стали неспособными воспринимать великолепие своей «умной сущности». Поэтому Бог Отец, видя

такое неизлечимое болезненное состояние разумных существ, и послал Своего Единородного Сына для спасения их, проявив безмерное человеколюбие и неисчерпаемую любовь, присущие Ему. Сын, приняв «зрак раба», уничижил Себя, но именно это уничижение и спасло нас; однако оно же требует от нас, как от учеников Иисуса, постоянных усилий. Если Иоанн Предтеча крестил во отпущение грехов, то во Христе мы уже освятились Духом, а поэтому должны во всей святости денно и нощно очищать чувства ума. Это очищение («катарсис») немыслимо без «гносиса», поскольку разумному человеку следует сначала познать самого себя, затем познать Божественное и благодаря этому изведать, что грех чужд его «умной сущности» и что вследствие свободной воли избрано неестественное, в котором мы умираем. Отсюда следует необходимость постоянного упражнения ума и чувств, ибо только через подобную аскезу они способны понять различие добра и зла и познать все «Домостроительство Иисуса».

Таково вкратце содержание семи посланий преп. Антония⁵⁰², которые имеют первостепенное значение для характеристики его богословского мировоззрения. В триадологии он – безусловный и непримиримый противник арианства, и хотя не употребляет самого слова «единосущие», явно защищает «никейскую веру»⁵⁰³. Примечательно, что для обозначения второй Ипостаси Святой Троицы преподобный использует термин «Ум», введенный в подобном контексте в учение о Троице апологетами Афинагором и св. Феофилом Антиохийским⁵⁰⁴. Понятие «Логос», наоборот, почти отсутствует в посланиях, но тем не менее триадология преп. Антония вполне созвучна тринитарному учению св. Афанасия Великого, предпочитающего это понятие. Ибо для святителя «как собственное порождение из сущности Отца, Сын неизменяем: сущность Отца неизменна, а потому неизменно и собственное порождение ее. Логос есть то сияние, которым Отец все просвещает; Он есть начертание (ἡρακτῆρ) и образ, в котором созерцается и познается Отец, а потому уразуметь и постигнуть Сына значит приобрести ведение об Отце, так как Сын есть собственное рождение сущности Отца»⁵⁰⁵. Этот круг

догматических идей сроднен и богословию преп. Антония: мысль о непреложности (неизменности и) сущности Сына и понимание Его как «Образа Отца» ясно свидетельствуют о том. Общий взгляд на сущность религии Христовой также роднит преп. Антония со св. Афанасием, для которого «христианская религия есть новый союз или воссоединение падшего рода человеческого с триипостасным Богом крестною смертью воплотившегося Сына Божия. Как союз новый или восстановленный, она предполагает, во-первых, религию первобытную, но утраченную человеком или до крайности ослабевшую; во-вторых, указывает на исправление и вознаграждение утраты Иисусом Христом и, в-третьих, дает знать, что в христианстве опять есть действительный и надежнейший союз между Богом и людьми»⁵⁰⁶. Если же рассматривать мирозерцание преп. Антония (так, как оно отражено в посланиях) в целом, то, несомненно, обращает внимание явный «колорит александрийского богословия», присущий ему. В частности, акцент на познании самого себя и Бога очень напоминает учение о «гносисе» Климента Александрийского⁵⁰⁷. Иногда указывается, что постоянное подчеркивание в посланиях того, что подлинной сутью человека является «умная (духовная) сущность» (οὐσία νοερά), единая для всех разумных тварей (причем тело мыслится как нечто инородное этой сущности), достаточно тесно соприкасается с аналогичным учением Оригена; весьма неопределенное высказывание преподобного о «первом творении» (можно понимать его как творение только одной этой «умной сущности») также очень напоминает идею Оригена относительно изначального творения единства первозданных духов или «умов»⁵⁰⁸. Думается, что подобное подчеркивание влияния идей Оригена на преп. Антония искажает сущностные черты его мирозерцания. Высказывание «отца монашества» о единой для всех людей «умной сущности» является аналогом известного тезиса, фундаментального для всего христианского богословия, об образе Божиим в человеке. Причем для всех александрийских богословов характерным было подчеркивание мысли о том, что этот образ содержится прежде всего в

разумном начале человека. Далее, для преп. Антония, как для любого подлинно христианского богослова, чуждо презрение к телесному началу человека; наоборот, человека он мыслит как органичное единство ума, души и тела. Одно место из первого послания (по русскому переводу) ясно свидетельствует об этом: «Вначале тело очищается многим пощением, бдением и молитвами и служением, которое укрепляет человека телесно, отсекая всякую плотскую похоть. И дух покаяния становится руководителем его в этих вещах и испытывает его ими, чтобы враг не смог вернуться назад. Затем Дух-водитель начинает открывать очи его души, чтобы ей подать покаяние, и тем самым она бы очистилась. Ум начинает различать между телом и душой и начинает учиться у Духа, как очистить и тело, и душу покаянием. И наученный Духом, ум становится нашим проводником в трудах души и тела, указывая, как очистить их. И он отделяет нас от плодов плоти, которые смешались с каждым членом тела нашего с первого прегрешения, и приводит все члены тела к их первоначальному состоянию, которое не имело ничего от нечистого духа. И тело приводится в подчинение уму, научаясь у Духа». Таким образом, для преп. Антония тело, как органичная часть состава человека, устроенного Богом, принципиально отличается от плоти, как того печального состояния человека, которое появилось в результате грехопадения. Данная мысль, начиная с Нового Завета (особенно посланий св. Апостола Павла), является общим достоянием святоотеческого богословия. Что же касается мысли преподобного о «первом творении», то она явно относится к созданию ангельского мира и нисколько не противоречит Православию; кстати, эта же идея, хотя и в несколько измененном виде, позднее встречается у св. Григория Богослова⁵⁰⁹. Важно то, что в рассматриваемых посланиях абсолютно нет никакого намека на представление о предмирном падении «умных существей», которое и является стержневым центром еретического оригенизма⁵¹⁰. Все эти отмеченные моменты учения преп. Антония отнюдь не означают, что его мирозерцание можно определить как «оригенистское богословие», где «платоническая структура» (the Platonic

framework) служит «самоочевидным обрамлением» (a self-evident setting) для «христианского гносиса»⁵¹¹. Не говоря уже об очень большой условности такого выражения, как «оригенистское богословие», следует учитывать тот известный факт, что именно в IV веке происходил наиболее активный процесс воцерковления лучших плодов греко-римской культуры, особенно греческой философии. Это воцерковление, начатое греческими апологетами II века, усиленно продолженное Климентом Александрийским и св. Афанасием Великим⁵¹², достигло своей кульминации в творчестве святых каппадокийских отцов⁵¹³. Данный процесс «воцерковления эллинизма» предполагал, что отдельные идеи греческой философии, усвоенные и переработанные христианской мыслью, просто «витали в воздухе». Среди духовных чад великого «отца иночества» было немало высокообразованных людей, он встречался и беседовал с языческими философами, а поэтому нет ничего удивительного в том, что преподобный воспринял некоторые из этих идей.

Впрочем, следует подчеркнуть, что преп. Антоний, как и все другие отцы Церкви, воспринимая их, включал данные идеи в единую симфонию православного богословия, определяющим мотивом которого служила сотериология. Поэтому руководящим началом мировоззрения преподобного, отраженного в посланиях, является мысль о единстве и преемстве Домостроительства спасения, изливающего благодатные потоки Божией милости на человечество от сотворения рода людского до сверхдивного таинства спасительного деяния Господа. При этом преп. Антоний особо подчеркивает, что ветхозаветная Церковь и Церковь Христова есть одна «Кафолическая Церковь» (или «Дом Истины»), которая сопрягает в себе небесное и земное, ибо «единение и общение всех членов Церкви небесной и земной выражается, по Антонию, в молитвах веры и любви»⁵¹⁴. Именно эта единая Церковь и есть то мистическое Тело Христово, которое является нерасторжимым на веки вечные, – мысль, в различных своих вариациях и оттенках постоянно встречающаяся в греческой святоотеческой письменности, где, в отличие от латинской патристики,

уделяется мало внимания «формальным аспектам» экклесиологии⁵¹⁵. И здесь мирозерцание преп. Антония опять органично «вписывается» в общий контекст восточно-православного богословия. В целом же можно сказать, что послания преподобного оставляют впечатление, далекое от традиционного образа «отца монашества» как «безграмотного крестьянина»: не пройдя, конечно, школы философского мышления с ее строгой дисциплиной ума (а эта школа ему, наученному благодатью Божией, и не была нужна), он живо воспринимал и деятельно перерабатывал своим святым и созерцательным умом многие богословские интуиции, характерные для его эпохи, живо отзывался на них и ясно улавливал их своеобразное звучание в общей симфонии православного Богомыслия.

Изречения преподобного Антония и сказания о нем

Они дошли до нас преимущественно в «Древнем патерике» («Апофтегах») – памятнике чрезвычайно сложном и неоднородном по своей рукописной традиции, сохранившимся в двух основных редакциях и множестве самостоятельных версий на различных языках (о нем речь будет идти ниже). В этих многочисленных редакциях и версиях с именем преп. Антония связано всего 119 «апофтегм», но в одну из так сказать «стандартных» основных версий, именуемую обычно «алфавитно-анонимной» (в русском переводе: «Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов»), включено под именем Антония всего 38 изречений. Сам отбор этих 38 изречений из массы других был результатом достаточно долгого процесса сначала в устном предании, а затем и в письменной фиксации его. Нет сомнений относительно первичности устного предания, ибо, по словам Созомена, египетские монахи считали важным делом «через посредство неписанного предания тщательно хранить память о добродетелях древнейших подвижников»⁵¹⁶. В это предание отбиралось далеко не все, ибо преследовалась цель преимущественно духовной пользы (ὠφέλεια), а не цель формального «обучения» (διδασκαλία) иноков⁵¹⁷. Естественно, что для такой цели отбиралось главным образом наиболее «типическое» в высказываниях того или иного древнего «аввы», а «личностное» и «специфическое» часто опускалось: этот принцип был реализован и в собрании «апофтегм» преп. Антония⁵¹⁸. Тем не менее личность и мирозерцание «отца монашества» нашли в них достаточно верное отражение, а поэтому «они являются ценным источником для характеристики личности Антония Великого и изложения его учения». Важнейшей чертой этих «апофтегм», по мнению С. Лобачевского, представляется та, что «в них Антоний является главным образом строгим подвижником и опытным учителем в нравственно-аскетической жизни – не строгий и карающий, но любвеобильный и исправляющий согрешивших»⁵¹⁹.

Содержание «апофтегм» преп. Антония довольно пестрое, но в целом они касаются насущных моментов христианской аскетики⁵²⁰. Некоторые из изречений созвучны мыслям, высказанным в посланиях преподобного. Так, в одной «апофтегме» (№ 22) практически повторяется рассуждение о трех видах движения тела, встречающееся в первом послании: первое – естественное, присущее телу [от сотворения] (κίνησιν φυσικὴν συναναφύρεϊσαν αὐτῷ), которое не действует без желания души, а только указывает на наличие в теле бесстрастного движения (μόνον δὲ σημαίνει ἐν τῷ σώματι ἀπαθῆ κίνησιν); второе возникает тогда, когда тело насыщает и разогревает себя пищей и питаем, отчего и происходит побуждение тела к действию (подразумевается действие страстное и греховное, ибо преподобный ссылается на Еф. 5:18 и Лк. 21:34); наконец «в подвизающихся» (τοῖς ἀγωνιζομένοις) рождается и третье движение, происходящее от коварства и зависти бесов. Другое изречение (№ 9) является несомненным отзвуком мысли, высказанной в шестом послании: «от ближнего зависит и жизнь и смерть (ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος). Ибо если мы приобретаем брата, то приобретаем Бога, а если соблазняем брата, то грешим против Христа». Это изречение полностью гармонирует не только с посланиями преп. Антония, где он неоднократно подчеркивает значение братской любви для христиан, но и со всей личностью благодатного старца, олицетворяющей собой живое воплощение данного наиглавнейшего принципа христианского жития. Недаром авва Иоанн Евнух передает: «...отец наш Антоний сказал: я никогда не предпочитал своей пользы пользе брата своего»⁵²¹. Такое всегдашнее предпочтение «пользы брата», определившее всю жизнь великого старца, предполагало подвиг жертвенной любви. И здесь он предстает перед нами не только как преемник и наследник, но и как носитель самого духа Нового Завета⁵²², где любовь обретает, так сказать, «онтологическую» значимость⁵²³. И когда он на вопрос братьев о том, как спастись, отвечает (изречение № 19): «Разве вы не слышали Писания? И этого вполне довольно для вас», то лишь выражает этот дух Нового Завета, являющийся «дыханием» всей жизни и

мироощущения его. Таким образом, «апофтегмы» запечатлевают ряд сущностных моментов мирозерцания преподобного, которые нашли также отражение и в его посланиях⁵²⁴.

Большинство же изречений посвящено «практической аскезе», то есть тому «деланию», которому вообще уделяется преимущественное внимание в монашеской письменности. Суть монашеской аскезы кратко суммируется в таком поучении преподобного (№ 33): «Всегда имей страх Божий пред глазами; помни Того, Кто мертвит и живит (1Цар. 2:6). Возненавидьте мир и все, что в нем; возненавидьте всякое плотское успокоение (σαρκικὴν ἀνάπαυσιν); отрекитесь от этой жизни, дабы жить вам для Бога; помните то, что вы обещали Богу, ибо Он взыщет это от вас в День Судный. Алкайте, жаждайте, наготуйте, бодрствуйте, плачьте, рыдайте, вздыхайте в сердце своем; испытывайте себя (δοκιμάσεται), достойны ли вы Бога; презирайте плоть, чтобы спасти вам души свои». Данное изречение (возможно, являющееся симбиозом двух изречений, на что указывает переход от единственного числа к множественному) сплетает вместе сразу несколько тем христианского нравственного богословия. Прежде всего это тема «страха Божиего»; характерно, что предшествующее изречение преп. Антония (№ 32) на первый взгляд противоречит тому, что сказано о «страхе» в рассматриваемой «апофтегме». Оно гласит: «Авва Антоний говорил: Я уже не боюсь Бога, но люблю Его; ибо любовь изгоняет страх (1Ин. 4:18)». Однако никакого противоречия на самом деле не наблюдается в рассуждениях преподобного, ибо речь идет о двух разных «страхах»: «страхе-любви», то есть боязни хоть чем-то обидеть любимого (в данном случае Бога) или нанести даже самое малое оскорбление, и «страхе-ужасе», возникающем как следствие самозамкнутости греховного «эго», всегда страшась, что кто-нибудь или что-нибудь разрушит его «плотское успокоение»⁵²⁵. Данное «плотское успокоение» и составляет суть «этой жизни», то есть «жизни по плоти» или «по ветхому человеку», противоположной «жизни по Богу», которая

характеризуется главным образом «страхом Божиим», то есть совершенной любовью.

Необходимым же средством стяжания «жизни по Богу» и отречения от «жизни по плоти» («мира») является телесная аскеза: пост («алкайте, жаждайте»), обуздание плотской неги («наготуйте»), бодрствование и т.д., всегда идущие рука об руку с сокрушением сердечным. Телесная аскеза немыслима и без постоянного труда: одна «апофтегма» (№ 1) повествует о некоем видении, бывшем с преп. Антонием: когда он, «пребывая некогда в пустыне, впал в уныние (ἐν ἀκηδία) и в глубокую тьму помыслов, тогда воззвал к Богу: Господи! Я хочу спастись, а помыслы не дают мне. Что мне делать в стеснении моем? Как спастись? И вскоре потом Антоний, встав, вышел из келлии; и вот видит кого-то похожего на себя, который сидел и работал, потом встал из-за работы и молился; после опять сел и вил веревку; далее опять встал на молитву. Это был Ангел Господень, посланный для исправления и подкрепления Антония. И Ангел сказал ему: и ты делай так – и спасешься». В этом достаточно подробном видении преподобного явно подмечена сущностная черта православного подвижничества: теснейшая связь «телесного» и «духовного» делания, причем в «духовном» делании основная роль отводится молитве. Сам преп. Антоний был и великим «практиком», и великим «теоретиком» молитвы, о чем, например, недвусмысленно свидетельствует преп. Иоанн Кассиан Римлянин: «Мы знаем, что он иногда столь усердно молился, что когда, во время молитвы в восхищении ума (in excessu mentis), возшедшее солнце начинало его жечь, мы слышали, как он в горячности духа взывал: “Солнце! Почему ты препятствуешь мне? Как будто ты для того восходишь, чтобы отвлечь меня от ясности истинного Света!” Антонию также принадлежит и такое скорее небесное, чем человеческое изречение (caelestis et plus quam humana sententia) о цели молитвы: “Несовершенна та молитва, в которой монах сознает (intellegit) сам себя или то, что он молится”»⁵²⁶. Такая совершенная молитва, несовместимая с рассудочно-приземленным мышлением, предполагающая самозабвенное погружение в ясную чистоту Божественного

Света и слияние ума человеческого с Умом Божиим, дарует подвижнику ясность духовного видения, или «различение», всегда смыкающуюся с прозорливостью и истинным разумением, которые не могут быть достигнуты одной лишь телесной аскезой. Об этом гласит еще одно изречение (№ 8) преп. Антония: «Есть некоторые, которые изнурили тело свое подвижничеством (ἐν ἀσκήσει) – и, однако же, удалились от Бога, потому что не имели духовного различения (δάρκρισιν)». Это «различение» немислимо без смиренномудрия (ταπεινοφροσύνη), позволяющего избегать коварных ловушек лукавого (см. изречение № 7), и достигается оно посредством «исихии», то есть внутренней молитвенной сосредоточенности, без которой духовная жизнь подвижника иссыкает (изречение № 10): «Как рыбы, оставаясь долго на суше, умирают, так и монахи, находясь долго вне келлий или общаясь с мирскими людьми, ослабляют свое напряженное стремление к безмолвию (πρὸς τὸν τῆς ἡσυχίας τόνον ἐκλύονται). Поэтому как рыба рвется в море, так и мы должны спешить в келлию, дабы, оставаясь вне нее, не забыть о внутреннем бдении (τῆς ἐνδον φυλακῆς)». Кроме того, «исихия» является мощным оружием в духовной брани (изречение № 11): «Кто пребывает в пустыне и безмолвствует, избавляется от трех браней (πολέμων): от брани слуха, языка и взора; его единственная брань – брань сердца (τὸν τῆς καρδίας)».

Следовательно, контуры аскетического богословия преп. Антония достаточно хорошо прослеживаются в «апофтегмах». Главной и существенной чертой его нравственно-подвижнического учения является единство «практики», то есть богатого духовного опыта трудничества, преодоления физических невзгод, телесных немощей и различных житейских препятствий, и «теории», то есть молитвенного созерцания. Тем самым преподобный указал путь всему последующему «монашескому любомудрию». Закаленный в духовных бранях ум великого старца, достигший через постоянное преуспевание чистоты и ясности видения, не нуждался в сухой книжной премудрости, чтобы постигать высокие истины бытия. Это, например, отчетливо проявляется в «апофтегме», переданной

Евагрием Понтийским: «К праведному Антонию пришел некто из тогдашних мудрецов и сказал: “Как выдерживаешь ты, отче, лишенный утешения, [получаемого] от книг?” Тот же ответил: “Книга моя, философ, есть природа сотворенных [вещей], и она всегда под рукой, когда хочу я прочитать словеса Божии”»⁵²⁷. Не случайно, что общения с преподобным искали «внешние мудрецы», ибо они интуитивно чувствовали, что он, по благодати Божией, обладает таким ведением, которое они никогда не смогут почерпнуть в книжной премудрости. Поэтому когда св. Афанасий в «Житии» описывает, как два посетивших старца языческих философа сочли его «весьма умным» (μάλα φρόνιμον), то это если не в деталях, то в принципе верно отражает суть встречи греческой философии и христианского любомудрия. Преподобный говорит философам: «А если считаете меня умным, то будьте такими же, каков я, потому что хорошему (τὰ καλὰ) следует подражать. Если бы я пришел к вам, то стал бы вам подражать, но, поскольку вы ко мне пришли, то будьте такими же, каков я». Другими словами, преп. Антоний указал тот единственный путь, посредством которого языческая философия могла обрести Истину, – путь преобразования ее в христианское любомудрие, основой и душой которого является аскетизм.

«Слово к монахам»

Оно включено в «Житие преп. Антония» (гл. 16–43), написанного св. Афанасием. Можно предполагать, что Александрийский святитель пользовался какой-то записью («тахиграфией») речи преподобного, сделанной одним из его слушателей-монахов, подвергнув эту запись редактированию. «Конечно, нельзя утверждать, что приводимая в житии Антония его речь включает в себе его подлинные слова. Этого не может быть, так как Афанасий описал жизнь Антония только после его смерти, но мы утверждаем, что настоящая речь верно передает мысли Антония. Как всякий писатель, Афанасий внес в это произведение свою индивидуальность, выразил, может быть, в более изящной и сложной форме то, что Антонием было сказано проще и безыскусственнее, но мы не смеем думать, чтобы великий учитель Церкви намеренно внес в эту речь свои собственные мысли. Этого не позволяет допустить то уважение, с каким Афанасий относился всегда к Антонию, и благоговейная память о нем после его смерти»⁵²⁸.

Само «Слово» носит характер увещевания, в котором великий старец делится своим богатым духовным опытом («я передаю вам то, что сам испытал на опыте»: ὧν πετλείραμαι μεταδίδωμι) с более молодыми подвижниками. Аскетическое богословие преп. Антония, как оно находит свое выражение в «Слове», определяется прежде всего эсхатологической перспективой, то есть антитезой века нынешнего и века будущего. Как говорит преподобный, «вся жизнь человеческая весьма кратка по сравнению с будущими веками, а поэтому все время наше (πάντα τὸν χρόνον ἡμῶν) – ничто перед жизнью вечной». Поэтому, подвизаясь на земле краткое время, «не на земле обретем наследие, но обетование имеем на небесах. При этом, совлекши с себя тело тленное (φθαρτὸν), мы облечемся в него же, но уже нетленное (φθαρτοῦν)». Данная эсхатологическая перспектива, унаследованная преп. Антонием непосредственно от богодухновенных авторов Нового Завета, фокусируется в противопоставлении настоящего и будущего как

«тления» и «нетления»⁵²⁹. Опираясь на 1Кор. 15:42–53, он здесь разделяет точку зрения большинства отцов Церкви⁵³⁰, но «озвучивает» ее в, так сказать, «сугубо аскетическом регистре». Нетление есть одно из основных свойств Царства Небесного, но, поскольку это Царство «внутри вас есть» (Лк. 17:21), постольку, по мысли преподобного, оно стяжается отчасти уже в здешней жизни и тождественно стяжанию добродетелей: разумения (φρόνησις), целомудрия и т.д., которые подготавливают для нас радушный прием в будущей «земле кротких».

Для обретения же добродетели потребно одно только усилие нашей воли (ἡ ἀρετὴ τοῦ θέλειν ἡμῶν μόνου χρεῖαν ἔχει), ибо «она в нас и из нас образуется». Это «образование» или возникновение добродетели происходит тогда, когда «умное (духовное) начало души пребывает в соответствии со своим естеством (τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ νοερὸν κατὰ φύσιν ἐκούσης)". А «соответствие с естеством» означает для души быть такой, какой она была создана Богом, поскольку сотворена она доброй и правой (καλὴ καὶ εὐθής). Исследователи⁵³¹ отмечают в этих словах преподобного наличие идей, присущих лично св. Афанасию⁵³², однако присутствие общих для двух святых мыслей вряд ли может о чем-либо говорить, кроме как о созвучии их мирозерцаний. Кроме того, представление о жизни «соответствующей естеству» было весьма распространенным в позднеантичную эпоху: восходя к греческой философии (прежде всего – к стоицизму), оно было достаточно хорошо известно многим отцам и учителям Церкви⁵³³. Учитывая это, было бы ошибочным преувеличивать в данном случае воздействие стоических представлений на учение преп. Антония⁵³⁴, ибо определяющей константой данного учения является мысль о тварности человеческой природы. Эта мысль ясно высказывается в следующем рассуждении преподобного: «Ибо душе быть правой – значит умному началу ее оставаться таким, каким оно сотворено (ὡς ἐκτίσθη). Наоборот, когда она уклоняется и отвращается от своего естественного состояния, тогда это называется пороком души. Стало быть, дело это совсем не трудное. Если пребываем,

какими созданы, то мы – добродетельны (ἐν τῇ ἀρετῇ ἔσμεν: “находимся в добродетели”), а если помышляем о дурном, то осуждаемся как порочные. Если бы [добродетель была бы чем-то приобретаемым извне], то сие было бы подлинно трудным, но поскольку она – в нас, то нам следует лишь блюсти себя от нечистых помыслов и сохранять ее, как принятый залог, для Господа, чтобы признал Он в ней творение Свое, [увидев] душу таковой, какой Сам сотворил ее». Следовательно, для преподобного «согласие с природой» есть прежде всего и преимущественно соответствие ее тому, какой она была создана Богом, полное созвучие ее с замыслом Божиим о ней. Здесь опять преп. Антоний высказывает одну из основных интуиций всего святоотеческого богословия, явно подразумевая мысль о высоком назначении и богоподобии человека⁵³⁵.

Однако, будучи в принципе «делом легким», данное «соответствие естеству» требует от человека постоянных усилий и преодоления сопротивления темных сил, вследствие чего основная часть «Слова» посвящена так называемой «демонологии», а соответственно, «стратегии и тактике» духовной брани. Согласно преподобному, жизнь христианская должна проходить в непрестанном трезвении (πολιτευόμενοι νήφωμεν), ибо имеем «врагов страшных и коварных» – лукавых бесов. По природе своей они не являются злыми, ибо Бог не создал ничего злого. Но хотя бесы и были сотворены добрыми (καλοί), они, тем не менее, стали злыми, а поэтому, «отпав от небесного разумения, скитаются окрест земли», обольщая эллинов мечтаниями. Завидуя же нам, христианам, они все приводят в движение, желая воспрепятствовать нашему восхождению на небеса и стараясь, чтобы мы не взошли туда, откуда ниспали они. Поэтому необходимы усиленная молитва и подвижничество (πολλῆς εὐχῆς, καὶ ἀσκήσεώς ἐστὶ χρεία), дабы, приняв от Духа дарование различения духов (1 Кор. 12:10), могли бы мы познать [все] относительно них: какие из них менее дурны, а какие более; к какому [злокозненному делу] обычно прилагает старание каждый из них и как можно каждого одолеть и изгнать». В этом рассуждении преп. Антония, на наш взгляд, находит выражение сущность «демонологии» как его лично, так

и вообще всех церковных (преимущественно аскетических) писателей. Ибо «самый факт большого внимания, уделяемого демонским силам, не является, конечно, случайным и может быть объяснен различными причинами. Та же самая черта может быть найдена и в Священном Писании, особенно в Евангелиях, где так много рассказов о бесноватых и об их исцелениях Христом. Вполне естественно, что аскетические писатели, всегда столь верные духу Нового Завета, также и в этом вопросе следуют примеру Евангелистов. Практические аскетические соображения также сыграли здесь свою роль. Бесы – наши враги, и потому жизненно важно для нас знать их способы борьбы и различать их, между тем как Ангелы помогают нам, даже если мы не знаем об этом»⁵³⁶. Преп. Антоний и в данном случае определил во многом развитие последующего православного аскетического богословия.

Ясно осознавая, что бесы чинят всяческие препятствия всем христианам, а особенно трудолюбивым и преуспевающим монахам (μάλιστα δὲ μοναχοῦς, φιλοπονοῦντας καὶ προκόπτοντας), полагая «соблазны», то есть «нечистые помыслы», на их пути, преподобный тем не менее подчеркивает, что сила их сломлена благодаря Воплощению Бога Слова, ибо диавол «связан Господом». Поэтому он и его приспешники-бесы низложены перед нами, чтобы, как змей и скорпионов, нам попирать их ногами (ср. Лк. 10:19). Доказательством сему служит то, что христиане «живут ныне вопреки ему» (τὸ νῦν ἡμεῖς πολιτεύεσθαι κατ' αὐτοῦ). Ибо «если бы у них была власть, то они не оставили бы в живых никого из христиан». Поэтому темным силам остается только страшить и обольщать последователей Христовых; если они и творят зло, то только по попущению и разрешению Божию (пример Иова и свиней в Мф. 8:31: «если же не имеют власти над свиньями, тем паче не имеют над человеком, созданным по образу Божию»). Вследствие чего «должно бояться только Бога, а бесов презирать и нисколько не страшиться их: чем более страхований производят они, тем более следует усилить подвиги против них (ἐπιτείνωμεν ἡμεῖς τὴν ἄσκησιν κατ' αὐτῶν)». Главное оружие в этой брани – «правая жизнь и вера в Бога»,

поскольку более всего боятся они «поста подвижников, их бодрствования, молитв, кротости, внутреннего покоя (τὸ ἡσυχον)» и пр. добродетелей, а паче всего – «благочестивой веры во Христа (τὴν εἰς τὸν Χριστὸν εὐσέβειαν)». Этот радостный оптимизм преп. Антония, прошедшего через многие и жестокие духовные брани, в которых ему было нанесено немало ран, целиком и полностью уходит своими корнями в Новый Завет. Ибо «со смертью Христа, с Которым мы умерли для греха (ср. Рим. 6: дал.), для верующих начинается великая духовная пасха, когда квасное – грех не должно иметь места. Для истинного христианина, как говорит св. Иоанн Златоуст, пасха – все дни воскресные и Пятидесятница. Празднование состоит в азимах чистоты (ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας от πρὸς εἰλην κρίνειν: “судить при свете солнца”), то есть ясности чистоты сердца, не боящейся света, и истины, то есть объективной евангельской истины, исполнение которой должно проникать всю нравственную жизнь христианина (Ин. 3:21; Еф. 4:24)»⁵³⁷. Свет этой пасхальной радости и разгоняет влажный и тяжелый «смог» бесовских наваждений; радость сия неразрывно связана с упованием и чаянием будущего века. Для этого «необходима душевная преданность светлому будущему, со всецелым убеждением, что оно несомненно последует и станет моим в полном объеме. Такова и есть вера христианская, которая дает исповедникам спокойное самообладание при всех внешних поражениях и радостную надежду на совершенную реализацию их блаженных упований... Это есть отличительное достоинство святых и безусловный завет для всех других собратий»⁵³⁸. Подобная пасхальная радость и незыблемое упование, вместе со спокойным самообладанием, пронизывает всю жизнь и все мироощущение преп. Антония, полагающего в основу христианского бытия «благочестивую веру во Христа». Ибо он твердо знал, что Христос оправдал весь род человеческий и освободил людей от власти дьявола. Такую благочестивую веру в Господа, оправдавшего и освободившего род людской, разделяемую всеми отцами Церкви⁵³⁹, преподобный завещал и своим непосредственным ученикам, и всем последующим поколениям христиан. Одним из таких непосредственных

учеников «отца монашества», принявших и сохранивших его завет, был св. Аммон.

2. Св. Аммон: личность и творения

Имя Аммон, в различных своих вариациях (Амон, Амун, Аммонас, Аммоний, Пиаммон и др.) было широко распространенным среди египетских иноков IV века. Известный знаток истории восточного христианства аббат Ф. Но называет по крайней мере девять известных подвижников, носящих это имя в IV веке: 1) преп. Аммон Нитрийский – основатель монашеского поселения в Нитрии, вознесение души которого по его кончине видел преп. Антоний; 2) Аммон (или Аммонас) – ученик преп. Антония; Амун – «укротитель змей (драконов)», о котором повествует Руфин в своей «Жизни пустынных отцов» (гл. 8); Амун – настоятель («отец») трех тысяч тавеннских иноков (там же, гл. 3); 5) Аммоний Нитрийский Младший; 6) Аммоний – ученик аввы Памво, прозванный Одноухим, ибо отсек себе ухо, чтобы не быть епископом; 7) Аммон, подвизавшийся сначала в Фиваиде, затем в Нитрии, а впоследствии ставший епископом Антинойским (автор известного послания о преп. Пахомии и Феодоре); 8) Аммон Раифский – ученик аввы Сисоя; 9) Пиамон, подвизавшийся в пустыне близ города Диолка (Руфин, гл. 32). Данный список, как отмечает Ф. Но, является далеко не исчерпывающим всех подвижников, носящих такое имя⁵⁴⁰. Естественно, что при подобном числе известных подвижников, носящих одно и то же имя, трудно решить, кому из них принадлежат творения, надписываемые данным именем.

Корпус же этих творений достаточно обширен, и сохранились три версии их: греческая, сирийская и арабская; основное значение имеют две первые версии. На греческом языке дошли до нас: 1) пятнадцать «Повествований («апофтегм» – изречений) об авве Аммоне»; 2) семь его посланий; 3) «Наставления», включающие в себя «Поучения» (числом 4), «Увещательные главы» (19 глав), «Слово аввы Аммона о желающих безмолвствовать» (11 глав) и сочинение под названием «О радости души того, кто начал служить Богу» (73 главы); 4) два фрагмента неизвестного происхождения.

Впервые греческую версию, в очень неполном виде и страдающую текстологическими дефектами, опубликовал в Иерусалиме (1911 год) известный знаток и любитель христианской древности монах Августин. Критическое же издание ее осуществил Ф. Но, включивший в это издание еще сирийскую редакцию «Повествований об авве Аммоне» (25 «апофтегм», часть из которых совпадает с греческими, а другие отсутствуют в греческом оригинале) и две выдержки из сирийского перевода «Historia monachorum» Руфина. Кроме того, в сирийском переводе существует еще корпус посланий аввы Аммона, более обширный и полный, чем сборник их на греческом языке; издал их (с параллельным латинским переводом) М. Кмоско⁵⁴¹. Данное литературное наследие св. Аммона является достаточно неоднородным, и подлинность отдельных его частей не всегда можно установить с полной определенностью. Например, один греческий фрагмент, приписываемый св. Аммону, представляет собой выдержку из сочинения Евагрия «Изображение жизни монашеской» (PG. T. 40. Col. 1261). Кому из двух подвижников в действительности принадлежит этот текст, установить в настоящее время вряд ли возможно. Но некоторые особенности мирозерцания и стиль позволяют высказать гипотезу, что автором фрагмента был все же св. Аммон, а Евагрий позднее включил в свой трактат выдержку из поучений уважаемого аввы. Однако подобная гипотеза является лишь очень шатким предположением. Далее, среди творений преп. Макария Египетского, изданных Г. Л. Марриотом («Духовные беседы», 51–57)⁵⁴², последняя «Беседа» во многом тождественна десятому посланию сирийского сборника посланий св. Аммона⁵⁴³. Судя по некоторым мировоззренческим моментам, данная «Беседа» скорее принадлежит перу св. Аммона, чем перу преп. Макария, однако до детальных текстологических исследований, а также до тщательного изучения рукописной традиции, которые, возможно, будут проведены в будущем, утверждать это преждевременно. Наконец, «Увещательные главы» св. Аммона частично совпадают с двадцать седьмым «Словом» аввы Исаии⁵⁴⁴. Однако греческая рукописная традиция творений аввы

Исаии, так же как и традиция переводов их на древние языки (сирийский, латинский и пр.), столь запутана, что разобраться в ней достаточно сложно. Во всяком случае, исследователи предполагают наличие нескольких редакционных пластов в этих традициях⁵⁴⁵. Выделить из этих напластований подлинные произведения самого преп. Исаии до появления критического издания их не представляется возможным. Ясно только, что в ходе многократного переписывания на протяжении длительного времени к творениям этого отца Церкви были присоединены сочинения других подвижников; не исключено, что среди них были и произведения «тезки» его – известного в свое время (середина V века) монофизитствующего монаха Исаии Газского⁵⁴⁶. Во всяком случае, можно с достаточно большой долей вероятности предполагать, что в «Исаиевский корпус» попали и некоторые фрагменты творений св. Аммона, подвергнувшиеся здесь частичной переработке.

Безусловно, центральное место в литературном наследии св. Аммона занимает сборник его посланий. Исследование Ф. Клейна убедительно показало, что сирийская версия этих посланий обладает преимуществом в том плане, что она является более полной и адекватней отражает изначальную рукописную традицию их (*ursprungliche Textanordnung*). Однако греческой версии (при учете того факта, что св. Аммон, скорее всего, писал на греческом языке) следует отдавать предпочтение в том аспекте, что она, несмотря на свою неполноту, сохранила смысловые нюансы языка и стиля писаний святого⁵⁴⁷. Учитывая уже отмеченный факт, что послания св. Аммона совпадают со значительной частью тринадцати неподлинных писем преп. Антония (пространная арабская версия), можно сказать, что греческая версия имеет большое значение для понимания самого духа первоначального египетского иночества. В этой связи важным фактором является решение вопроса, кто из перечисленных выше подвижников IV века, носящих имя Аммон, являлся автором сочинений, надписанных данным именем.

Для решения этого вопроса необходимо вкратце остановиться на содержащихся в данных творениях

биографических и автобиографических свидетельствах. Значительная часть их рассеяна в «Апофтегмах»; здесь, в частности, авва Аммон говорит о себе, что он четырнадцать лет провел в Скиту (греч. 3), и именно в Скит к нему и приходил за духовным советом некий старец из Келлий (греч. 4). Авва Аммон лично знал преп. Антония, который предсказал ему, что он «преуспеет в страхе Божиим» (греч. 7–8). Более того, Аммон определенное время жил вместе с великим основателем монашества и, скорее всего, был его учеником и келейником (греч. 12). В свою очередь, у аввы Аммона окормлялся один из известнейших древних подвижников – преп. Пимен, принадлежавший к более младшему поколению египетских иноков и доживший почти до середины V века (греч. 13–15; сир. 16–17)⁵⁴⁸. Поддерживал близкие отношения Аммон и с еще одним славным подвижником – аввой Пафнутием, учеником преп. Макария Египетского (сир. 21)⁵⁴⁹. Другими словами, Аммон был связан узами духовной дружбы с рядом известных подвижников своего времени. И вообще, судя по всему, он был признанным старцем, духовного назидания которого жаждали многие иноки (сир. 22–24). На каком-то отрезке своего жизненного пути (определить точно этот отрезок не представляется возможным, но, вероятно, уже в зрелых годах) авва Аммон был хиротонисан во епископа и стал архипастырем как монахов, так и мирян (греч. 8,10). Одной из характерных черт его личности, помимо величайшей простоты, прозорливости, духовной мудрости и пр. добродетелей, было сознательное «юродство во Христе»: он прикидывается глупым (ἔμωροποίησι) и кажется «слабоумным» (σαλός), чтобы скрыть, из-за величайшего смиренномудрия, великие харизмы, дарованные ему Богом за многолетние труды подвижничества (греч. 9).

Эти внутренние свидетельства, содержащиеся в «Апофтегмах», дополняются несколькими важными штрихами из греческого и сирийского сборника посланий св. Аммона⁵⁵⁰. Так, здесь он говорит о себе, что служит Богу «от юности своей» (a iuventute mea; сир. VII, 2; XIII, 6), из чего можно вполне определенно заключить, что монахом св. Аммон стал уже в юношеских летах. Подтверждает он и свою связь с преп.

Антонием (*Pater Antonius dicebat nobis*) и к инокам, окормлявшимся у «отца монашества», обращается как его несомненный преемник (сир. IX, 3). Подобно своему благодатному учителю, св. Аммон имел обыкновение покидать на время духовных чад (*egressus sum a vobis*) и удаляться в пустыню (*in mea solitudine sum*) для того, чтобы подвигом напряженного молитвенного делания встать на более высокую ступень духовного преуспевания (сир. XIII, 4). Однако тесной связи со своими чадами авва никогда не прерывал: денно и нощно поминал их в своих молитвах (*memor sum vestri nocte et die in orationibus meis*); знал, что они жаждут лицезреть его (*scio namque vom desiderare me videre*), а поэтому и сам стремился постоянно посещать их, чтобы укрепить «научением Святого Духа» (сир. V, 2; VI, 2; VIII, 3; XIII, 9). Вероятно, удаляясь в пустыню, св. Аммон часто брал с собой одного или двух ближайших учеников, ибо в одном из посланий он говорит, что посылает «сына своего» (*filius meus veniret ad vos*) к оставшимся вдали от него инокам (сир. VI, 2). На время своего отсутствия авва оставлял «заместителя», руководящего в такие периоды иноками; к этому «заместителю» он обращается как к «отцу доброму и наставнику лучшему» (*scimus enim te patrem esse bonum et optimum educatorem*), полностью доверяя ему во всем и призывая иноков слушаться его (сир. XIII, 11). Можно с уверенностью констатировать, что большая часть дошедших до нас посланий св. Аммона является результатом той переписки, которую он постоянно поддерживал во время отлучек с монахами своего монастыря (или монастырей).

Наконец, к биографическим данным, содержащимся в творениях св. Аммона, можно присовокупить и некоторые внешние свидетельства. Например, в одном рукописном сирийском кодексе VIII века (*Cod. Vat. Syr. 122*), содержащем сочинения св. Аммона, он назван «отшельником и епископом Оксиринха» (*eremita et episcopus Oxyrinchi*). Далее, в греческом тексте «Истории египетских монахов» (известном более в переложении на латинский язык, осуществленном Руфином, который внес в текст ряд изменений и дополнений) повествуется об авве Питирионе, бывшем одним из учеников

преп. Антония (εἰς τῶν μαθητῶν Ἀντωνίου) и «третьим, унаследовавшем это место» (τρίτος τὸν τόπον ἐκεῖνον διαδέξαμενος – подразумевается монашеская община Писпера, основанная преп. Антонием). А став преемником Антония и «его ученика Аммона», как говорится далее, Питирион «принял и наследие их дарований» (τὴν κληρονομίαν τῶν χαρισμάτων ὑπεδέξατο)⁵⁵¹. С достаточно большой долей вероятности можно предположить, что Питирион и есть тот «отец добрый и наставник лучший», о котором говорится в одном из посланий св. Аммона⁵⁵². Поскольку же «История египетских монахов» была написана в самом конце IV века, то с уверенностью можно констатировать, что к этому времени св. Аммон уже отошел ко Господу.

Исходя из совокупности приведенных внешних и внутренних свидетельств источников, исследователи приходят к единодушному выводу, что автором творений, надписываемых именем Аммона, следует признавать «второго Аммона», то есть ученика преп. Антония Великого⁵⁵³. Правда, необходимо также констатировать, что хронология и многие детали жития св. Аммона во многом покрыты туманом, а поэтому здесь часто приходится выстраивать только гипотезы. В частности, можно предполагать, что родился он в самом конце III – начале IV века; поскольку же будущий авва с юных лет начал свой монашеский подвиг, то это начало его иноческого жития следует относить примерно к двадцатым годам IV века. Не исключено, что монашеский путь святого начинался в Нитрии под руководством преп. Аммона Нитрийского, около 315 года основавшего здесь иноческое поселение. Однако достоверность подобного предположения несколько колеблется из-за отсутствия прямых указаний в творениях св. Аммона на имя этого подвижника, поэтому с такой же долей вероятности можно предположить и то, что в молодости св. Аммон окормлялся и у какого-то другого старца. Если монашеский путь его начинался в Нитрии, то очень вероятно, что он, следуя довольно распространенной среди тамошних иноков практике, ушел впоследствии в Келлии, а затем поселился на длительное время в Скиту. В таком случае св. Аммон должен был прибыть

сюда почти одновременно с преп. Макарием Египетским, поселившимся в Скиту ок. 330 года⁵⁵⁴; этим, быть может, частично объясняется тот факт, что одно послание Аммона попало в рукописную традицию в качестве «Беседы» преп. Макария. Так как великие скитские подвижники (сам преп. Макарий, аввы Памво, Пимен и др.) поддерживали постоянную личную связь с преп. Антонием⁵⁵⁵, то и св. Аммон, по всей видимости, иногда посещал «отца монашества», чтобы получить от него духовное назидание. Видимо, в одно из таких посещений он, по благословению своего старца, остался у него в Писпере. Произошло это, вероятнее всего, тогда, когда св. Аммон достиг меры духовного и телесного возмужания (предположительно – в 40-х годах IV века). Преп. Антоний, наверное, временами брал с собой св. Аммона во «внутреннюю гору», где он обычно подвизался в одиночестве, но, достигнув весьма преклонных лет, стал брать туда и одного или двух «келлейников». Видя святость жизни и неусыпное трудничество своего ученика, благодаря которым он стяжал обильные харизмы, «отец монашества» стал поручать ему настоятельство в Писпере на время своего отсутствия. После кончины преподобного св. Аммон стал общепризнанным главой иноческого поселения здесь. Ф. Но высказывает не лишнюю вероятности догадку, что св. Афанасий, скрывавшийся несколько лет в пустыне от преследования ариан⁵⁵⁶, встречался со св. Аммоном и, оценив его духовные дарования и мудрость этого аввы, после своего очередного возвращения на Александрийскую кафедру рукоположил его во епископа. Став архиереем в 60-х годах IV века, св. Аммон, как и другие православные клирики, иноки и миряне, защищавшие Никеийский символ веры, оказался, наверное, жертвой нового гонения со стороны арианствующих, разразившегося в Египте в 373 году. Торжество Православия в 381 году должно было вернуть святого к его пастве, и скорее всего, он в мире и покое закончил свой земной путь, дожив до глубокой старости. Кончина св. Аммона предположительно приходится на 80-е или начало 90-х годов IV века. Православная Церковь почитает его память 26

января (и в субботу сырную среди прочих египетских подвижников)⁵⁵⁷.

Что же касается аскетического богословия, как оно нашло отражение в греческих творениях св. Аммона, то в нем можно выделить несколько ведущих и характерных тем. Одним из главных лейтмотивов, пронизывающих все сочинения святого, является тема стяжания Святого Духа и вообще благодати Божией. Для обозначения их авва Аммон обычно использует термин «Сила» (δύναμις), имеющий у него достаточно размытые грани: иногда он говорит о «Силе Божией» или «Силе благодати», а порой (Посл. II, 1) подразумевает под этой «Силой» и Ангела – «Стража» человека. Святой Дух также обозначается им различно: как «Дух Божий», «Дух кротости», «Дух истины» и пр.⁵⁵⁸ Однако за всеми этими различными обозначениями прослеживается единая мысль: без «Силы», то есть без Духа Святого и без благодати Божией, тщетны все подвижнические труды и все добродетели христианина («дело Божие»); именно с помощью Ее подвижник успешно преодолевает сопротивление других «сил», то есть сил демонических, и Она помогает ему во всех искушениях и трудностях духовной брани. Эта «Сила» дарует «великую сладость благодати Божией» и «Божественную теплоту» (Посл. II, 2–3; III, 2), которых не имеют «иноки нерадивые» (соблазняющиеся часто «лжетеплотой», то есть «псевдоблагодатью»), и позволяет исполнять волю Божию тем, кто «взыскует Бога в правдивости сердца» (Посл. IV, 9). Исполнение же этой воли Божией неминуемо предполагает отсечение собственной воли, то есть воли греховного «эго» (а не воли «я», то есть личности человека как образа и подобия Божия), или «отсечение собственных желаний ради Бога» вкуче с «принуждением своих помыслов» – в этом и состоит шествие по «узкому и тесному пути», который указал нам Господь (Изреч. 11). Такое следование воле Божией, когда человек, подавляя в себе греховные страсти и всякое плотское наслаждение, становится «рабом Божиим», и есть обретение истинной свободы, то есть свободы от греха, и стяжание бесстрастия (Наставл. 2, 11–13). Непременным условием

подобной свободы являются в первую очередь «память смертная» (Изреч. 13) и «сокрушение сердечное», или «плач о грехах», ввиду страшного Дня Судного (Изреч. 1), дарующий подлинное смирение (Наставл. 2, 2–4, 11) евангельского мытаря (Изреч. 4), ниспосылаемое благодатью («Силой»; см.: Наставл. 4, 1), – высший образец подобного смирения явило уничтожение Бога Слова (Наставл. 2, 1). В стяжании смиренномудрия и состоит суть духовного преуспеяния, связанного с преодолением «утруждения сердечного» и многочисленных и многоликих искушений (Посл. IV, 1–7), которые обычно случаются с «уже получившими Духа», дабы стали они «испытанными» (Посл. VII, 4–5). А это «испытание» душа проходит в разнообразных бранях, когда она подвергается нападкам печалей, уныний и всевозможных тягот, посредством которых бесы надеются одолеть ее (Посл. 1, 1–6). Преодолев же их, она стяжает вожделенную «исихию», то есть то внутреннее «безмолвие», которое тождественно безмятежной ясности духа (Изреч. 6), «способности различения» (Изреч. 14) и истинному «гносису» (Наставл. 4, 12), противоположному греховному неведению (Наставл. 4, 21). Понимаемая так «исихия» становится незыблемой основой «восхождения души к небу небес» (Посл. IV, 6), то есть восхождения ее к высотам тайнозрительного богословия и небесным истокам чистого богомыслия.

Эти сущностные черты аскетики св. Аммона ясно показывают, что не только в своей жизни, но и в своем мирозерцании он являет себя несомненным преемником преп. Антония. При вполне понятном и необходимом различии в нюансах аскетического богословия⁵⁵⁹, обоих выдающихся подвижников роднит благодатная ясность духа, рождающая четкое осознание смысла жизни человеческой и конечной цели ее. Ибо «все частные цели всех действий наших должны относиться, подчиняться одной главной цели жизни, как радиусы круга относятся к своему центру». А этой главной целью не может быть что-либо иное или кто-нибудь иной, кроме Бога, поскольку Он «на всех тварях видимого мира отпечатлел следы Своих совершенств, а человека украсил образом и

подобием Своим – предпочтительно пред прочими тварями: потому что они созданы непосредственно на пользу человека, а человек для Бога, чтобы: а) при разумно-свободном раскрытии своих сил проявлял в себе Богоподобные совершенства, б) прославлял тем Бога, в) возрастал в Богоподобных совершенствах, более и более приближался к Богу и в общении с Ним и в Нем наслаждался блаженством. Это высшее назначение человека открывается и из существенных свойств и потребностей нашего духа. Существенное же свойство нашего духа, как существа, созданного по образу беспредельного Бога, есть непрерывное стремление к нескончаемому развитию своих сил, расширению круга деятельности, умножению полноты внутренней жизни. Остановка жизненных обнаружений, прекращение стремлений к высшему совершенству, неподвижность есть смерть для духа... Но как под влиянием прирожденных нашему духу идей совершеннейшей истины, благодати и красоты человек, ища познаний как необходимой пищи для разума, истинного блага как необходимой потребности свободной воли и наслаждения красотой, непреходящую радость как пищу сердца, нигде в конечных, земных предметах не находит удовлетворения этим существенным потребностям, без которых душа не может жить, как тело без пищи, – то побуждается искать этого удовлетворения только в Бесконечном Существе, Боге, к Которому она (душа) и по сродству должна стремиться, как созданная по образу и подобию Божию, и стремится к Нему как к источнику жизни и всех благ, как к своему Первообразу, идеалу истины и мудрости для ума, идеалу благодати и святости для свободной воли, идеалу совершеннейшей красоты, блаженства, чтобы, получая от Бога пищу для своей жизни, постепенно и постоянно развивая и укрепляя свои силы, раскрывая, уясняя в себе образ Божий, возрастая в Богоподобных совершенствах, находиться в общении с Богом, в Нем более и более просвещаться светом Его ведения, согреваться, оживляться теплотой Его благодати и любви, наслаждаться Его блаженством и вечно прославлять Его премудрость, святость, благодать и пр. Вот высшее назначение, последняя цель жизни всякого человека! Это на языке Св.

Писания называется благоугождением Богу, исканием Царства Божия и правды Его, спасением души»⁵⁶⁰. Ревностным стремлением к этой высшей цели человеческого бытия, непрестанным благоугождением Богу, постоянным взысканием спасения души и исканием Царства Божия запечатлеваются вся жизнь и все творения св. Аммона, как и его учителя преп. Антония.

3. Св. Серапион, епископ Тмуитский: его жизнь и творения

Имя Серапион, так же как и имя Аммон, было широко распространенным среди древних египетских иноков. В IV-V веках по крайней мере восемь довольно известных подвижников носили его. Среди них можно назвать: Серапиона Синдонита, о котором повествует в «Лавсаике» Палладий (гл. 69 русского перевода); Серапиона (или Сарапамона) – ученика преп. Антония и автора коптского «Жития преп. Макария»; Серапиона Нитрийского, прозванного Великим («Лавсаик», гл. 7 русского перевода); Серапиона Скитского, который выступает в «Собеседованиях» преп. Иоанна Кассиана Римлянина (пятая книга этого сочинения так и называется: «Собеседование аввы Серапиона») – возможно, этот подвижник тождественен предыдущему; Серапиона Антропоморфита, о котором повествуется в тех же «Собеседованиях» (кн. 10, гл. 3); Серапиона Арсинойского (упоминание о нем в гл. 18 «Истории монахов» и в гл. 67 «Лавсаика»); Серапиона, епископа Тентирского, связанного с монастырями преп. Пахомия Великого, и, наконец, Серапиона, епископа Тмуитского⁵⁶¹. Именно последний, сподвижник преп. Антония и св. Афанасия, и был достаточно известным в свое время церковным писателем⁵⁶².

Блж. Иероним характеризует его так: «Серапион, Тмуисский епископ, своими превосходными дарованиями заслуживший прозвание Схоластика, искренний друг Антония отшельника, написал прекрасную книгу против манихеев, книгу о надписании псалмов и полезные послания к разным лицам, и даже, при императоре Констанции, заслужил славу исповедника»⁵⁶³. Созомен также отзывается о нем с высокой похвалой, говоря о Серапионе как о «муже весьма уважаемом за святость жизни и красноречие»⁵⁶⁴.

Наконец, Евагрий Понтийский, передающий одно изречение этого святого, говорит: «Ангел Тмуитской Церкви Серапион сказал: ум, утоляющий жажду духовным ведением, очищается;

любовь врачует воспалившиеся части яростного начала [души]; воздержание останавливает лукавые истечения желательного начала [ее]»⁵⁶⁵. Судя по этим свидетельствам древнецерковных авторов, св. Серапион стяжал высокий духовный авторитет в Православной Церкви IV века. Тем не менее многие конкретные факты его жизненного пути остаются неясными. С достаточно большой долей вероятности можно предполагать, что родился будущий святитель в конце III века и, судя по отзыву блж. Иеронима и по прозвищу, получил вполне приличное риторское образование (что, кстати сказать, наложило несомненный отпечаток на творения св. Серапиона) и, быть может, подвизался одно время в качестве юриста (адвоката). Когда он начал свой иноческий подвиг, сказать трудно, но, по всей видимости, в сравнительно молодых годах. Высокий нравственный авторитет и твердые православные убеждения св. Серапиона послужили причиной того, что он достаточно скоро стал «аввой» и настоятелем одного из монастырей, а примерно около 340 года избран на Тмуитскую кафедру. Вне сомнений остается теснейшая связь св. Серапиона с преп. Антонием: как и многие известные уже подвижники, он духовно окормлялся у «отца монашества». Во всяком случае, знаменателен тот факт, что именно Серапиону преп. Антоний пересказывает бывшее ему видение о предстоящем гонении на православных («Житие преп. Антония», гл. 82) и ему завещает одну свою милоть (вторая милоть была завещана св. Афанасию; там же, гл. 91). Это завещание умирающего основателя монашества также очень показательно, ибо святых Серапиона и Афанасия связывала теснейшая дружба и единомыслие непреклонных защитников Православия. Св. Серапиону адресует александрийский святитель несколько посланий, из которых наиболее известными являются четыре послания о Святом Духе. В 353 году епископ Тмуитский вместе с несколькими другими делегатами отправляется в Милан к императору Констанцию, чтобы ходатайствовать о защите православных от наветов ариан. После этого следы св. Серапиона в истории Церкви исчезают. На Селевкийском соборе 359 года соборные определения подписывает уже другой

Тмуитский епископ, по имени Птолемей. Однако не ясно, отошел ли ко Господу в это время св. Серапион или же он был в ссылке за незыблемость и непреклонность своего исповедания Православия. Современные ученые предполагают второе и считают, что скончался св. Серапион после 362 года.

Что касается литературной деятельности этого святого⁵⁶⁶, то из упомянутых блж. Иеронимом сочинений его практически ничего не известно относительно произведения «О надписании псалмов», поскольку оно полностью утеряно. Трактат же «Против манихеев» в новое время был найден и опубликован; он свидетельствует о солидной богословской и философской эрудиции св. Серапиона, аргументировано и со знанием дела разбивающего дуалистические посылки еретиков. Характерен сам зачин произведения: «Истина ниспровергает обман (τὴν πλάνην) и уничтожает прелесть (τὴν ἀπάτην), и всякая ложь проходит, словно ее и не было. Обратимся же с мольбою к Господу Иисусу, Сущей Истине, чтобы Он просветил мысль нашу и чтобы никакой обман и никакая прелесть не смогли одолеть ее... Ибо только Он один, являясь нам, озаряя нас лучами Своей Истины и [разгоняя ими туман] прелести, способен сохранить непрельстившейся мысль нашу». В данном зачине ясно выражается то искреннее благочестие, которое вообще характерно для личности и мироощущения св. Серапиона и которое состоит прежде всего в смирении ума и в твердом уповании на силу благодати Божией.

Кроме названного полемического трактата Тмуитского епископа, полностью сохранился и еще один труд его, под названием «Евхологион», представляющий собой сочинение литургического характера⁵⁶⁷. Будучи сборником молитв, это произведение отразило в себе богослужебную практику египетской церкви IV века, а поэтому является ценнейшим памятником древнецерковного литургического творчества. Правда, в современной западной науке по поводу данного памятника высказываются самые противоречивые суждения: его рассматривают либо как единородное произведение, либо как компиляцию, составленную из различных частей; нет единого мнения и относительно датировки, а также подлинной

принадлежности его перу св. Серапиона; наконец, в нем находят даже следы влияния «полуарианской» (духоборческой) ереси⁵⁶⁸. Однако одно из самых последних исследований М. Джонсона, характеризующееся серьезным и корректным подходом, убедительно показывает шаткость многих из непродуманных мнений современных историков-литургистов. Сам автор приходит к выводу, что «Евхологион», несомненно, является египетским по происхождению сборником молитв, датирующимся примерно серединой IV века, и автором (точнее, редактором и издателем, ибо относительно древних литургических текстов трудно говорить о проблеме собственно авторства, поскольку здесь обычно находит выражение соборное творчество) его, вполне вероятно, был св. Серапион⁵⁶⁹. Дошли до нас несколько фрагментов сирийского перевода проповеди, посвященной теме девства, и комментария на «Книгу Бытия», но ввиду краткости и сомнительности происхождения этих фрагментов их вряд можно учитывать при обзоре литературной деятельности Тмуитского епископа.

Наконец, следует констатировать, что в древности существовал еще и сборник посланий св. Серапиона, включавший в себя по крайней мере 23 его письма. Из них сохранилось лишь три послания: два в греческом оригинале и одно – в сирийском и армянском переводах. Последнее называется «Послание о смерти преподобного Антония», и адресовано оно ученикам «отца монашества». Данное послание – очень небольшое по объему и включает в себя 22 небольшие главы, каждая из которых обычно содержит всего несколько слов⁵⁷⁰. Начинается оно так: «Мир потерял великого старца (арм. – ходатая), а небеса приняли великого человека». Далее св. Серапион говорит, что горние обитатели получили того, кого они взыскивали, а дольные жители потеряли того, кого они имели, а поэтому день отшествия преподобного из этого мира был праздником «в вышних» и отозвался скорбью «в дольных». Ибо когда преп. Антоний пребывал в телесной храмине, то его молитвы и возносящаяся горé мысль препятствовали гневу Божию обрушиться на нас, но после его кончины никто не

может помешать этому, поскольку достойного преемника великого старца, равного ему по силе духа и обильным дарам благодати, св. Серапион не видит. Впрочем, он призывает учеников преподобного во всем подражать учителю и верно хранить заветы его. Если они будут стремиться к этому, пребывая в единомыслии и согласии, то все вместе ученики преп. Антония смогут способствовать тому, чтобы благодать снизошла на Церковь Божию и умиротворила Тело Христово, раздираемое ересью арианствующих и различными расколами. Таково содержание этого письма, которое показывает, что св. Серапион находился в тесных дружеских отношениях с иноками монашеских поселений, основанных преп. Антонием. Второе послание Тмуитского епископа, сохранившееся на греческом языке, предназначено тяжело болевшему архиерею по имени Евдоксий. Оно еще более краткое, чем предыдущее, и является по содержанию утешением скорбящего брата. Здесь св. Серапион замечает, что намного лучше подвергаться телесным скорбям и немощам, чем впасть в грех, ибо болезнь тела прекращается со смертью его, а недуг души не прекращается, и даже многократно приумножается, если грешник не покается в здешней жизни.

Безусловно, наибольший интерес с точки зрения истории православного монашества и аскетического богословия представляет третье послание св. Серапиона, называющееся «Посланием к монашествующим»⁵⁷¹. Сохранившись также на греческом языке, оно написано в довольно распространенном в античности и средневековье жанре «энкомия», представляя собой похвалу жизни монашеской. В четырнадцати достаточно обширных главах этого послания св. Серапион высказывает свое видение сути иноческого служения. Уже в зачине послания данное видение формулируется вполне отчетливо: «монашествующие» блаженны пред Богом, ибо, имея общую с прочими людьми природу, обладают особым «намерением» (целью), поскольку помышляют только о «великом». Окрыляя свой ум и изучая «божественные науки», они становятся подобными Ангелам и истинными подражателями Христа, преследуя одну и единственную цель – угождение Богу. Поэтому

они – «народ избранный» и «свет мира»; более того, сам здешний мир, от которого они отреклись, становится блаженным благодаря монахам – заступникам и ходатаям о мире пред Творцом его. Иноческому житию св. Серапион противопоставляет суетные тяготы жизни мирской, приведя ряд ярких примеров этой суеты мирской: если человек женится, то это становится для него причиной многих забот и печалей – он беспокоится о том, чтобы обеспечить жену всем необходимым; беременность супруги и ее роды доставляют ему новые скорби; подрастающие дети умножают его хлопоты, заставляя заботиться о их судьбе, и т.д. От всех этих житейских попечений избавляются избравшие иноческий путь, ибо уже здесь они предвосхищают будущую жизнь в Царстве Небесном, где ни женятся, ни выходят замуж (Мф. 22:30). Поэтому монахов св. Серапион называет «вертоградом Христовым», поскольку в этом «вертограде» и произрастают преимущественно разнообразные виды деревьев, плодоносящие зрелые плоды благодатных даров, ниспосылаемых Богом на Церковь Свою. Ведь именно иноки обретают навык созерцания Бога посредством чистых молитв, они несут легкое иго «воинской службы» ради единосущной Троицы и подвизаются в бесчисленных духовных бранях ради Бога. Высокое достоинство этого служения никогда не позволяет монахам ослабевать своих усилий и падать духом, ибо на них возложена высокая задача «сочетать конец с началом и начало с концом», то есть спасти самих себя и весь мир. Но только претерпевший до конца спасется (Мф. 24:31) и обретет «рай сладости».

Этот «энкомий» равноангельскому житию, запечатленный епископом Тмуитским в ярких и сочных образах, определил во многом, наряду с другими памятниками древнемонашеской письменности, то видение смысла иноческого служения Церкви, которое стало характерным для православного мирозозерцания во все последующие века. Особенно примечателен тот контраст жизни в миру и монашеского жития, который задает главную тональность этого послания св. Серапиона. Значимость данного контраста для самосознания православного иночества трудно переоценить. Для сравнения, например, можно привести

взгляды на существо монашеского жития, высказанные одним из столпов и законоположителей византийского (и русского) монашества преп. Феодором Студитом. Этот отец Церкви, хотя и «не полагает разницы между жизнью собственно подвижнической, монашеской, и вообще христианской, евангельской, по существу религиозно-нравственных задач той и другой», тем не менее считает, что «если религиозно-нравственные задачи у иноков те же, что и у всякого истинного христианина, живущего в миру, то есть спасение души, преуспевание в евангельских добродетелях, то средства для осуществления этих задач у них разные, и это-то выделяет иночество в особый церковный институт»⁵⁷². Примечательно в этом плане одно место из «Великого оглашения» преп. Феодора, где он описывает свой кратковременный «исход из монастыря» по благословению архиерея и погружение в мирскую суету: «Подобно тому как из спустившегося летом облака иногда падают (крупные) капли, так и из моих глаз полились слезы, и я испустил вздох из глубины сердца своего и, сдержав при помощи разлившегося божественного спокойствия волнение мыслей, принес Господу приличное благодарение и ублажил вас, чада мои желанные, что вы вышли и разлучились с этой средой и отказались прикасаться к мирской нечистоте, пребывая на поприще подчинения и ежедневно борясь на арене терпения и мысленно своим божественным поведением восходя на высоту добродетелей. Кто может быть блаженнее вас? Что более желательно и прилично? Вы поистине дети Христовы, служители Бога и Отца и ненавистники плоти и крови. Тем принадлежит мир, а вам небо. Их участь – безрадостная здесь радость, нищенское обогащение и голодное наслаждение – иначе не могу выразиться; а ваша участь – радость в надежде, приятность будущего века и при телесной бедности обогащение вечными благами, стеснение в воздержании и наслаждение вечными благами»⁵⁷³. Напоминая и самому себе, и монахам своего монастыря о прошлой мирской жизни, преподобный увещевает вспомнить «то время нашей юности, когда мы, вследствие своего неведения, бродили как бы во тьме, то как на бурном море метались в своих делах, то как бы

тонули в пучине удовольствий, – вспомним, откуда вызвал нас и от чего спас нас всеблагий Бог, из каких страстей Он извлек нас и потом, простерши нам Свою руку, Он поставил нас на ноги, указал нам истинный путь и побудил нас стремиться к этому светлому и святому образу (подразумевается, скорее всего, иночество. – А. С.), вспомним, что, в то время как столько близких нам людей – родственников, товарищей, ближних, друзей, знакомых – все еще по-прежнему остались в миру, мы только одни вошли на эту высокую гору добродетелей и отсюда взираем и смотрим на остальных людей, как будто они живут в какой-то глубочайшей долине, как они там набрасываются и как низвергают друг друга, совершенно напрасно трудясь для тленных, непостоянных и преходящих вещей, проявляя в этом громадные и упорные усилия»⁵⁷⁴. Монахи же, согласно преп. Феодору, отрекшись от мира, суть «святые Бога, Его земные ангелы, поклонники Его могущества, служители Его славы, наследники Царства Небесного, сожители святых, обитатели рая, люди, предназначенные к наслаждению уготованными неизреченными благами»⁵⁷⁵. Поэтому к ним преподобный обращается так: «Смотрите, чада мои, каково ваше звание, воззрите на пути живших в нем святых отцов наших и следуйте им. Вместо земли вам дается небо, вместо родителей – Бог, первый и истинный Отец, вместо сродников – сподвижники и рожденные от Духа братья, вместо друзей – бесплотные и богоподобные Ангелы, вместо великих сокровищ – богатство добродетелей, вместо высоких должностей – великое, непостижимое и бесконечное Царство Небесное, вместо блудного сластолюбия – сладкое бесстрастие, которым невозможно насытиться, вместо гордых коней и всякого имущества – непостижимые и неизреченные блага»⁵⁷⁶. Поэтому-то иноки должны быть «светом для находящихся во мраке»⁵⁷⁷.

Св. Серапион не столь резко акцентирует этот контраст жизни в миру и жития монашеского, который рефреном проходит через всю аскетическую письменность на протяжении многих веков⁵⁷⁸, но, подбирая относительно мягкие по сравнению с преп. Феодором тона, он являет себя тонким психологом, с помощью этого контраста как бы нейтрализуя ту

присущую каждому человеку подсознательную «тоску по несбывшемуся». Монахи в его изображении отнюдь не сверхъестественные существа, но «люди и от людей происходят», они лишь не позволяют себе увлекаться «помыслами человеческими». А человеку, как твари разумной, свойственно целеполагание, стремление к цели и достижение ее по мере сил своих; однако эта цель должна быть не только осознана, но и внутренне прочувствована им – тогда он готов пойти на многие лишения, скорби и тяготы для достижения ее. Но поскольку человек принадлежит двум мирам и двум планам бытия – духовному и материальному, то в земной своей жизни он «есть противоречие между наличным содержанием жизни и ее идеальным применением». Как в образе Божиим, в нем «заложено стремление к святости и чистоте, но вместе с тем весь жизненный опыт учит о невозможности достичь этого идеала. В нас есть тоска по нашей родине небесной, тоска по потерянному раю, но вместе с тем в нас лежит груз огромной тяжести, влекущий нас долу»⁵⁷⁹. Этот «груз» все время отягощается ложным целеполаганием, погоней за призраками преходящего и вечно текущего материального бытия, увлечение фантомами мирской суеты, в результате чего человек попадает в тяжкое рабство прелести, то есть той «суеты сует», которая «все суета» (Еккл. 1:2), увлекающая его прочь от Бога⁵⁸⁰. Развенчанию этой прелести и указанию на истинную и единственную цель жизни, достойную человека как образа Божия, и посвящен «энкомий» св. Серапиона. Он также указывает и на наиболее удобное средство достижения этой цели – монашество, которое «не напрасно именуемое “ангельским образом”, должно как-то уподобляться тем, чей образ оно на себе носит. Оно все же должно в своей земной ограниченности и отягченное своим плотским бременем делать то духовное, что и роднит его с ангелами-духами и с Самим Богом Духом. Уподобляться ангелам-духам оно может только духом, а не телом; только “частицей Божества” в себе, по слову Григория Богослова, то есть своим ипостасным началом. Оно должно, как и все разумное, духовно одаренное человечество, раскрывать в себе заложенную в нем потенциально духовную

стихию, развивать свое духовное дарование, совершенствоваться и приближаться к Первоисточнику духовной жизни»⁵⁸¹. Поэтому Тмуитский епископ, ясно сознавая высшую цель иноческого служения, говорит об «окрылении ума», «воспарении к горнему миру» и «изучении божественных наук».

Но для достижения такой цели необходим еще тяжкий подвиг телесной аскезы и духовный труд по очищению себя от скверны греховных страстей, без которых немислимо никакое подлинное богомыслие. Однако описание пути избавления от страстей, как и разработанная «психология греха», отсутствует в произведении св. Серапиона, ибо сам жанр «энкомия» не способствует подобному анализу. Тем не менее они, несомненно, предполагаются, ведь «для христианского анахорета важно не деяние, а источник, из которого оно вытекает. Он уединялся и замыкался в себе, чтобы “очистить внутренняя стекляницы”, чтобы достигнуть совершенной чистоты духа, не омрачаемой ни одною дурною мыслию, ни одним дурным движением чувства или воли. Для достижения этого необходима упорная борьба с дурными мыслями и чувствами. Задача внутреннего очищения сосредоточивала все внимание подвижника на внутренних движениях духа, уединение и замкнутость этому содействовали, необходимость борьбы с греховными поползновениями побуждала искать точек приложения для воли и средств, которые давали бы возможность владеть воображением и всевозможными видами похоти. Не удивительно, что в этих условиях изоцрлялась психологическая наблюдательность. Но психология страстей, разработанная в аскетической литературе, есть дело скорее коллективного, чем индивидуального творчества. Это – опыт отцов, сокровища которого тщательно собирались и сохранялись отчасти в памяти духовных руководителей монашества, отчасти в различных сборниках и специальных аскетических произведениях»⁵⁸². Данный опыт психологии борьбы с грехом, одновременно и соборный, и личный, остается у св. Серапиона на заднем плане, хотя, вне сомнения, присутствует. Эта, так сказать, «кухня духовной жизни» не стоит

в центре его внимания, ибо задача его другая – показать великолепие тех «кушаний», которые готовятся на этой «кухне», и предложить отведать их желающим вкусить от плодов небесной сладости, возвращенных на ниве подвижничества тяжким трудом и многим потом. Эту свою задачу св. Серапион, без всякого сомнения, выполнил, и его похвала иноческой жизни представляет собой, безусловно, один из самых блестящих по форме и глубоких по содержанию памятников древнецерковной аскетической письменности.

II. Преп. Пахомий Великий и его сподвижники как церковные писатели

Преп. Пахомий, несомненно, занимает выдающееся место в истории древнего иночества⁵⁸³, почти сравнимое со значением личности преп. Антония. Каждый из этих двух великих подвижников выполнял свое служение, руководствуясь волей Божией и понимая ценность служения другого. Характерен уже упоминавшийся эпизод прихода к преп. Антонию учеников уже умершего преп. Пахомия. О почившем их наставнике «отец монашества» говорит так: «Великое он принял служение, собрав (вокруг себя) столь многих братьев, и идет он путем Апостолов». Один из пришедших иноков, авва Закхей, изрек: «Скорее это ты, отче, являешься “светом всего этого мира” (Мф. 5:14). И молва о тебе дошла до царей, и через тебя прославляют они Бога». На что преп. Антоний ответил: «Вначале, когда я только стал монахом, еще не было общежития, чтобы питать другие души, но каждый из старых монахов вел после гонения аскетическую жизнь в одиночку. И после этого ваш отец сделал доброе дело, угодное Богу». Еще он добавил: «О вашем же отце часто я слышал, как правильно он жил (Евр. 13:18), в соответствии с Писанием. И воистину часто я хотел его увидеть, пока он был жив. Может быть, не был я этого достоин. Но в Царствии Небесном, по милости Божией, увидим мы друг друга и всех святых отцов»⁵⁸⁴. Преп. Пахомий дал мощный толчок развитию особого тапа общежительного монашества, всю историю которого можно подразделить на три периода: 1) период деятельности самого преподобного Пахомия (ок. 323–346), 2) период служения преп. Феодора и преп. Орсисия (ок. 346–400) и 3) последний период самостоятельного бытия пахомиевского иночества (ок. 400–565), после чего оно, как некое особое течение церковной жизни, заглохло, рассеяв множество плодотворных семян. Следует констатировать, что пик литературной деятельности преп. Пахомия и его последователей приходится на второй период. К первому периоду относятся только послания преп. Пахомия и, с

определенными оговорками, его «Поучения» («Оглашения»). Ко второму же периоду следует отнести большую группу сочинений: различные редакции «Житий преп. Пахомия», так называемые «Паралипомена», «Послание Аммона», «Правила Пахомия», послания преп. Феодора Освященного и его «Наставления», послания аввы Орсисия, его «Наставления» и так называемую «Книгу отца нашего Орсисия» («Liber Orsiesii», или «Завещание Орсисия»). Наконец, с третьим периодом соотносятся: «Слово» Тимофея Александрийского, «Житие Авраама», «Житие Манассии» и «Похвала Аполлону»; на это же время приходится и написание достаточно загадочного и трудного для восприятия произведения под названием «Откровение Чарура»⁵⁸⁵; как отмечается, под именем Чарура в одной рукописи «дошел загадочный текст, который по причине неизвестной лексики и необычного синтаксиса иногда не поддается переводу. Жанр сочинения можно определить как апокалипсис о печальном будущем монастыря Пабау. Об авторе мы почти ничего не знаем» Поскольку третий период существования пахомиевской письменности выходит за хронологические рамки нашей работы, то наш краткий обзор коснется лишь первых двух периодов.

1. Преподобный Пахомий Великий

Сборник посланий (числом 11), переведенный на латинский язык с греческого перевода блж. Иеронимом в начале V века, был известен издавна и неоднократно переиздавался. Однако лишь в новейшее время был открыт коптский оригинал этих посланий, хотя и в очень фрагментарном виде, а также греческий перевод их (опять же в неполном виде – примерно половина всего текста сборника). Принадлежность этих писем преп. Пахомию серьезными исследователями не оспаривается, но ученых ставит в затруднительное положение характернейшая черта посланий – использование тайнописи. О ней сообщает уже блж. Иероним, замечая: «Фивяне рассказывают, что Ангел научил Пахомию, Корнелия и Сира (о котором говорят, что он жив до сих пор, имея более ста десяти лет) таинственному языку, чтобы они писали для себя и говорили, скрывая таинственные мысли под особым алфавитом, под некоторыми знаками и символами»⁵⁸⁷. Аналогичное свидетельство имеется и в первом греческом «Житии» преп. Пахомия, где говорится, что святой собственноручно писал не только «слова и установления» (ἰδίᾳ ἐποίησε γραφήναι οὐ μόνον περὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ κοινοβίου λόγους καὶ θεσμούς), но и многие послания к «отцам монастырей»; в этих посланиях он использовал «названия букв» (ὀνόματα γραμμάτων) от альфы до омеги, сообщая ради руководства душами (ἔνεκεν κυβερνήσεως ψυχῶν) нечто, понятное только корреспондентам, посредством «духовной тайнописи» (ἐν γλώσσῃ κρυπτῆ τοῦ πνεύματος); «отцы монастырей», будучи духовными (πνευματικοὶ ὄντες), отвечали преподобному таким же образом⁵⁸⁸. Эта тайнопись (lingua mystica, γλῶσσα κρυπτή) до сих пор представляет неразгаданную головоломку для исследователей, ибо все попытки дешифровки ее оканчивались неудачей⁵⁸⁹. Удовлетворительного объяснения самого факта использования тайнописи преп. Пахомием и его учениками пока также не представлено. В качестве одной из главных причин этого использования, например, отмечается «традиционная любовь

египтян к криптограммам» (чему способствовало само начертание иероглифов), и в этой связи констатируется, что надписи на египетских храмах эллинистической и римской эпохи представляют собой «Эльдорадо криптографии»⁵⁹⁰. Однако сразу возникает вопрос: почему данная «традиционная любовь» проявилась преимущественно у преп. Пахомия и не обнаружилась, например, у преп. Антония, также копта по происхождению? Поэтому, оставляя решение данной проблемы для будущих исследователей, можно только отметить, что использование тайнописи весьма затрудняет понимание смысла посланий преп. Пахомия, хотя это касается и не всех их, поскольку в некоторых письмах криптография отсутствует (или почти отсутствует).

Примером такого затруднения может служить второе послание⁵⁹¹, которое гласит следующее (в переводе А. Л. Хосроева): «Помни, что я написал тебе О в письме через Т, потому что написано. Вспомни и напиши Н через С, потому что написано. Разве ξ не является О? А γ не является К? Обо всем этом вспомни и напиши Π и Ι, чтобы α было красиво написано в благодати тех, которые наверху. Разве Μ не является О? Κ это Т. Открой уста свои и умой свое лицо, чтобы увидели твои глаза и ты мог хорошо читать то, что написано. Обрати внимание на то, чтобы ты не писал Δ над Φ, чтобы не состарились дни твои и твои воды не уменьшились. Вспомни и напиши Φ и Ρ, чтобы оказалось хорошо написанной»⁵⁹². Столь же загадочно и первое послание, начало которого, правда, достаточно вразумительно (мы опираемся на греческий текст): «Премудрый Бог, нелицеприятный Бог, безукоризненный Бог даровал упокоение (ἀνάπαυσιν) духу твоему. И ты дай отдохновение духу своему, чтобы Сион радовался во дни рождения своего». Но далее следуют криптограммы: «Твори дело “иоты”, которая называлась “омикрон” в предшествующие дни. И полагай “дельту” пред очами своими, чтобы это было добром для души твоей (ἴνα καλῶς γένηται σοῦ τῆ ψυχῆ)». Среди писем преп. Пахомия, правда, есть и исключения в данном плане. Так, в четвертом послании, которое, согласно переводу блж. Иеронима, адресуется Суру (Сиру), настоятелю монастыря

Пхнум (Пихнум), и Иоанну, эконому того же монастыря, преподобный высказывает сожаление, что он при посещении этой обители не смог вследствие обилия хлопот побеседовать с ними на духовные темы. Поэтому послание и предназначено заменить подобную духовную беседу. В нем преп. Пахомий среди прочего увещевает начальствующих над иноками прилагать все усилия к тому, чтобы «следовать обычаю монастыря и исполнять то, что предписано». Именно подобным образом можно избежать грядущего в веке будущем наказания и избавиться от «уз греха» в веке нынешнем. Следует постоянно напоминать братьям о служении и трудах, понесенных святыми, дабы иноки стали сонаследниками того же обетования и обрели от Бога бессмертную веру, созданную «духом пророков» и укрепленную апостолами, претерпевшими много скорбей и гонений за нее. Для этого необходимо отложить всякую гордыню и бесстрашно противостоять греху (обозначаемому буквой «альфа»), который действует «в телах». Достаточно понятным представляется также и седьмое послание. Оно написано в преддверии общего собрания пахомиевских иноков, происходившего обычно в месяце Месоре, когда все монахи прощали взаимно друг другу грехи и обиды. Именно о таком обычае прощения (κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἀφέσεως) и идет речь в послании, где преп. Пахомий призывает братьев очистить свои души «в освящении и страхе Божиим» (ἐν ἁγιασμῷ καὶ φόβῳ Θεοῦ). Он увещевает иноков жить в мире друг с другом, служить Богу и друг другу, но не служить своим желаниям и плотским порокам. Ибо «закон Божий» был запечатлен в письменах для того, чтобы упразднились закон плоти и «права тел». В исполнении «закона Божиего» нужно подражать святым, воспринимая наследие их, ибо они всегда искали вечного, презрев временное и преходящее⁵⁹³. Таким же пастырским духом проникнуты и остальные послания преп. Пахомия, смысл которых относительно ясен. В общем же эти письма преподобного представляют, к сожалению, очень небогатый материал для суждений о личности и мирозерцании его.

"Поучения"

В коптском оригинале до нас дошли два «Поучения», приписываемые преп. Пахомию, из которых первое является достаточно обширным аскетическим трактатом, сохранившемся также и в арабском переводе. Однако, как установил Л. Лефорт, в этот трактат включена обширная выдержка из одной гомилии св. Афанасия (которая сохранилась только в коптском переводе)⁵⁹⁴, а также одно изречение Евагрия Понтийского⁵⁹⁵. Поэтому исследователи приходят к выводу, что текст первого «Поучения» представляет собой компиляцию, в которой подлинное сочинение преп. Пахомия подвергнуто серьезной и кардинальной переработке, осуществленной каким-то пахомиевским иноком позднейшего поколения⁵⁹⁶. И хотя из данной компиляции весьма трудно вычленить подлинные элементы текста самого преп. Пахомия, она имеет несомненный интерес для понимания духа пахомиевского монашества и мирозерцания древнего иночества в целом. Начинается это «Поучение» с цитаты Притч. 23(Слушай, сын мой, и будь мудр) и с призыва воспринять истинное учение, назидательное относительно «двух путей»⁵⁹⁷. Автор (или компилятор) предполагает при этом, что для христианина открыт только один-единственный путь – путь праведности. Шествуя им, он должен следовать по стопам святых, подражая послушанию Авраама, смирению Иакова, мудрости Иосифа и, конечно, имея в первую очередь пред очами образец святости Господа. Если христианину не под силу совершать одному сей путь, то он должен присоединиться к другому подвижнику, «живущему по Евангелию Христову», и тогда он достигнет посильного совершенства в духовном преуспейании. Для такого преуспейания необходима прежде всего бдительность, ибо злые силы постоянно подстерегают подвижника, непрестанно строя козни и уготовляя ловушки свои: дух малодушия и дух сомнения, дух лжи и дух хитрости, дух блуда и дух нечистоты и прочие духи не устают в «злохудожном творчестве» измышления всяческих козней. Причем в сочинении имеется на сей счет и «лирическое

отступление», несколько не нарушающее органической ткани развития мыслей: «Чадо мое! Часто, со дней детства, злые духи нападали на меня. Когда я пребывал в пустыне, они так удручали меня, что я был близок к унынию и думал, будто уже не в силах противостоять страхованию дракона, ибо он всячески мучил меня... Не раз сердце мое ввергалось в печаль, и тогда ворочался я с боку на бок, но не обретал покоя. Когда же я слезно притекал к Богу, постясь и бодрствуя, тогда враг и все духи его слабели предо мною, отвага Божия вселялась в меня, и я на опыте изведывал помощь Божию». Но чтобы обрести эту помощь, согласно дальнейшему рассуждению автора, необходимо верно служить Богу, а, служа Ему, нельзя, сделав шаг вперед, затем делать два шага назад. Единственный путь к обретению совершенства – любовь к Богу от всего сердца, а для этого нужно прежде всего избегать гордыни – начала всякого зла, ибо она отделяет от Бога и ожесточает сердце впавшего в нее. Единственное средство, помогающее избежать ее, – смирение, позволяющее быть милостивым во всем и ко всем, презирая равным образом и похвалы, и поношения человеческие. Далее в сочинении говорится, что для шествующих путем духовного преуспевания особенно опасны нерадение и лень, поскольку они более всего препятствуют изливаю благодати Духа Божиего, а без этой благодати подвижник становится слабым и лишенным всяких сил. Поэтому, подобно Самсону, он делается легкой добычей врагов. Напротив, постоянное и неусыпное трудничество, то есть преодоление собственной нерадивости и лени, позволяет христианину соблюдать сердце в чистоте, обретая тем самым мир душевный, без которого невозможна любовь к ближнему и прочие добродетели. В подобном духе нравственных увещаний выдержан весь этот достаточно обширный трактат.

Второе «Поучение», также сохранившееся на коптском языке, называется «На шесть дней Пасхи», под которыми подразумевается Страстная неделя. Сомневаться в подлинности данного сочинения нет никаких оснований (за исключением лишь последнего предложения, представляющего собой позднейшую вставку). В отличие от первого «Поучения»,

оно очень краткое и содержит всего четыре небольшие главы, в которых преп. Пахомий увещевает братьев особенно усилить свой подвиг в дни Страстной седмицы, даруемые каждый год «для спасения души», дабы мы провели их «в делах Божиих»⁵⁹⁸. Причем он сравнивает названные шесть дней с шестью днями творения. «Дела Божии» же суть молчание, рукоделие, многообразные молитвы, хранение уст, телесная чистота и святость сердца. Согласно преподобному, в Страстную седмицу, когда требуется усиленный подвиг внутреннего и внешнего поста, нельзя позволять унынию вкрадываться в сердце. Наоборот, следует с радостным упованием ожидать Светлого Христова Воскресения, когда мы, как и Бог, после творения мира упокоимся на седьмой день от дел своих. Таково содержание этого маленького произведения, которое в рукописи обрывается.

Фрагменты

Наконец, следует отметить, что в коптских рукописях преп. Пахомию приписываются еще пять фрагментов. В первом из них речь идет о «втором действии» дьявола, который, видя, что в подвижнике, выдержавшем его первые нападки, обитает Святой Дух, оставляет на время его. Но когда подвижник, успокоенный этим временным затишьем в духовной брани, впадает в нерадение, то лукавый тихо подкрадывается и неожиданно набрасывается на спящего, перехитрив, таким образом, успокоенного. Во втором фрагменте говорится о стяжании сокрушения («плача») и молчания, а также о необходимости всяческим образом избегать клеветы на ближнего. Постоянное хранение уст должно быть непоколебимым правилом для монаха, иначе он может бездумно расточить все то духовное богатство, которое собрал трудом своего подвижничества. Третий фрагмент содержит одно поучительное повествование, сохранившееся (в разных вариациях) также в сборниках анонимных «апофтегм» на коптском, греческом и латинском языках⁵⁹⁹. Данное повествование гласит: некий брат возжелал стать монахом, но мать его препятствовала этому. Однако он оставался непреклонным, заявляя: «Я хочу спасти свою душу». Мать наконец уступила горячему желанию сына, и он сделался иноком, но иноком нерадивым и недостойно проводящим свою жизнь. Когда же мать этого монаха умерла, а с ним самим приключилась тяжкая болезнь, то он увидел сон, что его влекут на Страшное судилище [Христово] и там, среди ожидающих суда, он видит свою мать. Она очень изумилась, узрев и его среди тех же подлежащих суду лиц, и напомнила ему его прежние слова о желании спасти свою душу. Речь матери повергла его в глубокий стыд, а после этого нерадивого инока повлекли на судилище. Очнувшись от сна, а затем и выздоровев, он искренне покался в своих прежних прегрешениях и стал добрым монахом, так что и многие другие были спасены благодаря ему. В четвертом фрагменте

преподобный предостерегает братьев от того возможного помысла, который бы нашептывал им: «Вот, патриархи и пророки жили супружеской жизнью, но тем не менее были угодны Богу». Как бы «возражая» подобному помыслу, преп. Пахомий говорит, что для монаха, уже принесшего обеты, невозможно обратиться вспять, вновь вернуться к земным попечениям и многим скорбям мирских людей. Но и для живущего в миру человека, если он родил детей и впал в бедность, было бы беззаконием бросить своих чад на произвол судьбы под предлогом желая стать иноком. Наконец, пятый фрагмент представляет отрывок из какого-то поучения преподобного, где он прежде всего обращает внимание на страсть чревоугодия, которая, по его мнению, является худшей из страстей⁶⁰⁰. И если человек не соблюдает воздержания в еде, то он становится подобен иссякнувшему источнику и пересохшей реке. Но еще более тяжким грехом, чем чревоугодие, является неверие, ибо оно обрекает душу на смерть.

Данный краткий обзор сохранившихся творений преп. Пахомия показывает, что они представляют сравнительно небогатый материал для суждения о его мирозерцании. Несомненно, черты «духовного лика» святого просвечиваются в полустертых красках этих сочинений. Поэтому вместе с русским исследователем творчества его вполне можно сказать, что «необычайно пронизательный, притом же постоянно с отеческой любовью наблюдавший за всеми проявлениями жизни в своих монастырях, сам достигший высокого духовного совершенства, преп. Пахомий всегда был опытным руководителем иноков в борьбе с грехом. Он и каждого наедине, и всех вместе учил, указывая и долг инока идти к совершенству, и самый путь к совершенству. Зная, с каким ожесточением диавол нападает на подвижников, св. Пахомий все делал, чтобы предохранить иноков от козней духов злобы, чтобы спасти каждого от греха, особенно когда человек сам не замечал той опасности, какая угрожала ему». Вследствие этого «иноки под его руководством достигают высокого совершенства. Даже ленивые и закоснелые в пороках исправляются и стараются достигнуть высшей

степени совершенства»⁶⁰¹. Помимо этого «пастырски-духовного» аспекта личности преподобного в творениях его проявляются и отдельные грани нравственно-аскетического богословия, наиболее характерные для него⁶⁰². Исходя из идеи чистоты, святости и всемогущего могущества Бога, преп. Пахомий видит основную цель человека во всецелом послушании воле Божией, которое возможно только при постоянном смирении, – именно таким единственным путем можно обрести спасение души. Сама возможность спасения энергично утверждает преподобный: хотя человек за свой грех преслушания изгнан был из рая, он, чрез послушание, молитву, телесную аскезу и непрестанное стяжание добродетелей, способен, при помощи Господа, искупившего Своей крестной смертью весь род человеческий, достичь этого спасения. Тем более что, согласно преп. Пахомию, час этого спасения как для отдельного человека, так и для всего человечества близок. В мирозерцании основателя киновий как бы с новой силой возрождается тот напряженный эсхатологизм, который был особенно присущ первохристианству. В первом «Поучении» он (или один из его последователей), например, увещевает евангельскими словами: «Борись, [брат] мой возлюбленный, ибо время уже близко и дни сократились!» (ср. Мф. 24:22). По убеждению преподобного, мрак со всех сторон объят человечество: церкви преисполнены немощных и впавших в малодушный страх, общины монахов раздраются ревностью, гордыня царствует везде; другими словами, поколения увлечены злом (*saecula efferbuerunt in malo*), нет уже пророка и нет мудреца. Подобная ясно выраженная эсхатологическая перспектива определяет глубинную суть всего мироощущения преп. Пахомия: нет смысла уповать на этот временный и преходящий мир, от которого следует отречься, возложив все упование на Бога. Данные сущностные черты мировоззрения преподобного обрели более ярко запечатленный характер в творениях его ближайших учеников и последователей.

2. Вопрос о различных редакциях «Жития преподобного Пахомия». «Паралипомена», «Послание Аммона» и «Правила Пахомия»

«Жития преподобного Пахомия»

Житийная традиция, посвященная основателю «киновий», чрезвычайно обширна, многообразна по своему выражению на различных языках (греческом, латинском, коптском, арабском и др.) и весьма запутана⁶⁰³. До конца XIX века в распоряжении ученых имелись только греческие и латинские источники, но в 1889 году Э. Амелино ввел в оборот коптские и арабскую версии «Житий» преп. Пахомия и его ближайших учеников⁶⁰⁴, после чего материал источников на восточных языках стал постоянно пополняться. Находка новых источников вызвала оживленную научную дискуссию о приоритете, достоверности и точности этих источников соотнесительно с «традиционными источниками», продолжающуюся и донныне. Сам Э. Амелино с несколько излишней, хотя и понятной горячностью отстаивал превосходство открытых и опубликованных им новых житийных материалов над известными прежде, получив поддержку со стороны некоторых других исследователей⁶⁰⁵. Однако данная точка зрения была подвергнута серьезной критике П. Ледёзом, указавшим на вторичность и малую достоверность новонайденных источников по сравнению с греческими и латинскими версиями «Жития преп. Пахомия»⁶⁰⁶; эту критику приняли и подкрепили рядом аргументов отдельные специалисты по истории древнего монашества⁶⁰⁷.

Следует отметить, что названная дискуссия нашла отклик и в русской церковно-исторической науке. Так, известный своей многообъемлющей эрудицией (идущей, правда, иногда в ущерб глубине мысли) историк Церкви А. П. Лебедев живо отозвался на публикации Э. Амелино и высоко оценил их значение, хотя и занял определенную критическую позицию по отношению к самому французскому ученому⁶⁰⁸. В целом же А. П. Лебедев разделяет энтузиазм последнего, вызванный находками, и отдает новым документам несомненную пальму первенства. По его мнению, «греческие и латинские источники очень темного происхождения, источники притом же немногочисленные, – вот и все, что было в распоряжении исследователя такого

замечательного исторического явления, как первоначальное монашество в Египте. Лично на меня указанные сейчас источники всегда производили такое впечатление, что как будто бы читаешь вторую половину растрепанной книги, начало которой безвозвратно утрачено». Ссылается А. П. Лебедев и на авторитетное суждение своего учителя А. В. Горского (высказанное на устном диспуте), полагающего, «что точную и полную историю древнеегипетского монашества возможно будет написать только тогда, когда будут опубликованы коптские сказания о первых представителях этого монашества». Памятники, опубликованные Амелино, вполне оправдали чаяния А. В. Горского: они «с такою полнотою переносят нас в сферу жизненных отношений первоначальных египетских монахов, как никакой другой памятник». Особенно важным представляется следующее впечатление, оставляемое ими: «...хотя монахи по своему происхождению и были коптами, но они дышали чувствами чисто христианскими. Все они или прямо говорят и назидают друг друга текстами Св. Писания (знание Писания, судя по этим памятникам, было у них поразительное). Они жили чистейшими библейскими идеалами. Мало этого: почти для всех сколько-нибудь важных действий у них образцом служили поступки лиц библейских». Правда, много важных известий о древнем иночестве сохранилось и в «традиционных источниках», но «все эти известия, пройдя через призму греческого мышления, потеряли свою колоритность, силу, живость, оригинальность, а иногда – и подлинность. Иероним, имея у себя список сочинений Оригена, говорил о себе, что он богат как Крез; с не меньшим правом теперь может хвалиться своим богатством и историк древнеегипетского монашества и св. Пахомия, имея в своем распоряжении рассматриваемые документы»⁶⁰⁹.

Несколько излишне эмоциональная позиция А. П. Лебедева смягчается более уравновешенным подходом архимандрита Палладия: «С появлением в печати коптских документов возвышаются в своей цене прежде известные греческие и латинские источники. Прежде известные памятники являются подтверждением новооткрытых документов, дают ключ к

пониманию их»⁶¹⁰. Впрочем, можно констатировать, что такая уравновешенная точка зрения не получила полного и всеобщего признания в русской церковно-исторической науке. Например, А. Спасский целиком и полностью встал на сторону А. П. Лебедева, предельно заострив его тезисы, утверждающие приоритет и превосходство источников на восточных языках⁶¹¹. Наоборот, в монографии И. Троицкого резко обозначается совершенно противоположный взгляд на указанную проблему: коптские редакции «Жития» по своему значению «должны быть поставлены, несомненно, ниже своих литературных предков (то есть греческих редакций. – А. С.) как в силу своей прямой зависимости от них, так и по своему литературному характеру, то есть именно за их коптские качества красоты, изящества и интереса, которыми щедро обогатили их копты, тем самым искренно желая им лучшего, стараясь возвести их на высшую ступень литературного достоинства». За этими источниками признается определенная ценность и относительная важность, но категорически утверждается превосходство греческой версии «Жития» (так называемой «первой редакции»): «Какая странная и удивительная, но вместе с тем и в высшей степени счастливая, странно разумная случайность! Грек пишет историю коптов. Но это-то и было единственным средством получить историю в собственном смысле, беспристрастную повесть о днях минувших. И счастливо киновитство, что произошло именно так, что в силу только чисто случайного обстоятельства история виновника рождения киновитства, его колыбели и первых шагов занесена в летописи истории не трудами какого-нибудь коптского монаха, а явилась прежде под пером греческого повествователя. В первом случае мы, несомненно, имели бы только странную смесь исторических фактов с вымыслами фантазии, где было бы трудно разобраться, провести граничную черту между истиной и ложью, вообще произвести сравнительную оценку и испытание различных повествований. Но осуществился второй случай, и мы имеем теперь истинную историю, а для коптских источников – отличный пробный камень»⁶¹².

Эта дискуссия в России прервалась революцией, но на Западе она продолжалась и затихла сравнительно недавно⁶¹³. Однозначно в пользу приоритета и большей значимости «традиционных источников» высказался такой серьезный знаток древнего монашества, как Д. Читти, который преимущественно эти источники (особенно первую греческую редакцию «Жития преп. Пахомия») полагает в основу своего изложения истории пахомиевского монашества и его хронологии⁶¹⁴. Однако он встретил не менее убежденного и солидного по своей научной эрудиции оппонента в лице крупного специалиста-коптолога Л. Лефорта⁶¹⁵. После этого научный спор в определенной степени зашел в тупик: каждая сторона практически исчерпала свои аргументы, но решение проблемы все равно повисло в воздухе. Выход из данного тупика исследователи пытаются найти с помощью несколько иных путей по сравнению с уже проторенными: исходя из той предпосылки, что изначальное «Житие преп. Пахомия» было создано на коптском языке, они предполагают, что ни одна из известных ныне коптских редакций не тождественна с этой *Urquelle*, которая более адекватно отражена двумя арабскими редакциями (поздней датировки), являющимися переводом с коптского языка⁶¹⁶. Впрочем, и данное решение вопроса не осталось без серьезных возражений⁶¹⁷. Такое «тупиковое положение» этой проблемы заставляет думать, что единственное решение ее лежит за пределами дилеммы (или греко-латинские, или восточные источники), а поэтому напрашивается предположение, что к концу IV века, когда пахомиевское иночество широко распространилось, охватив своим влиянием самые различные слои христианского общества в Египте и частично за его пределами, в нем одновременно жило множество устных преданий о святом основателе киновий. Эта полиморфная устная традиция, равнозначная в принципе по своему историческому достоинству, переливаясь многоцветной изменчивостью красок и преломляясь через призмы отдельных умов и сердец, обрела, также почти одновременно, письменную фиксацию и на греческом, и на коптском языках (позднее захватив и другие «культурно-языковые сферы»), Каждая

подобная письменная фиксация отражает в определенной степени соборное сознание последователей и преемников преп. Пахомия, но ни одна из них не отражает это сознание абсолютным и исключительным образом⁶¹⁸. Более того, мы осмеливаемся думать, что указанная «тупиковая ситуация», в которой оказались светские исследователи древнего монашества, коренится в неправильности их подхода к агиографическому жанру. По нашему убеждению, любое житие того или иного святого есть икона его, а поэтому требование «фотографической точности» и подход к житию как к только историческому источнику направляет ученых на ложный путь. Ведь главное в иконе – не ее ценность как «памятника искусства» какого-либо исторического периода (ибо это – вторичный и не очень существенный элемент), а то, что каждый список любой иконы содержит в себе «свет и энергию первообраза», благодатная теплота и животворное сияние которого согревают и озаряют всякую душу, молитвенно припадающую к нему. Подобным же образом и любое житие можно, а в ряде случаев и нужно рассматривать в качестве исторического источника или литературного памятника, но при этом нельзя забывать, что такая перспектива видения – очень узка и ограничена, а поэтому в поле зрения исследователя, смотрящего с такой точки зрения, попадает много случайного и несущественного.

В указанном богатстве житийной традиции только на греческом языке сохранилось шесть «Житий», из которых главную ценность имеет первая редакция – о ней речь пойдет ниже. Вторая редакция, хотя и самая читаемая в Средневековье, «не прибавляет ничего нового (по сравнению с G 1 и “Паралипомена”) к нашему знанию о пахомиевом монашестве; ее автор, плохо знакомый с египетскими реалиями и пахомиевой терминологией, не был ни жителем Египта, ни монахом пахомиева монастыря»⁶¹⁹. Другие греческие «Жития» представляют собою позднейшие компиляции, не имеющие особой ценности. Столь же малую ценность имеет и латинская версия «Жития», автором которой является Дионисий Малый, живший в начале VI века, – она во многом сближается с второй

греческой редакцией⁶²⁰. Помимо них существуют коптские «Жития» преподобного отца, дошедшие на двух диалектах – саидском и бохайрском; наибольшую ценность имеет бохайрская версия. Наконец, имеется и несколько арабских версий «Жития»⁶²¹. Одна из поздних греческих версий вошла и в сирийский агиографический сборник под названием «Рай отцов», составленный несторианским монахом VII века по имени Анан-ишо⁶²². Как указывают издатели данной версии, она, вместе с «Лавсаиком» Палладия, «Паралипомена», латинской редакцией Дионисия Малого, «Раем отцов», эфиопской версией и пр., предполагает наличие одного древнего источника, носящего название «Аскетика» («Аскетикон»), который знаменует собой один из самых ранних этапов письменной фиксации устных преданий пахомиевского иночества⁶²³.

Не ставя перед собой широких задач, мы ограничимся лишь некоторыми наблюдениями над первой греческой редакцией «Жития преп. Пахомия», попытавшись таким образом представить, хотя бы в самом частичном и неполном виде, некоторые характерные черты отражения образа этого святого в древней житийной традиции. Эта первая редакция была издана впервые в 1680 году одним из болландистов (Д. Папербохом) в «Acta Sanctorum», а в XX веке вышло, благодаря трудам выдающегося агиолога Ф. Алкена⁶²⁴, и критическое издание данной редакции⁶²⁵. По мнению И. Троицкого, она «составляет для нас самый главный источник исторических сведений о самом Пахомии, его учениках и монастырях, им основанных или принявших выработанную им дисциплину». Автор ее был монах-тавеннисiot, грек по происхождению, создавший свое произведение в конце IV века. Обладая достаточным критическим чутьем, он «был человек точный и хорошо знал, что писал. Всякий, читающий греческую “Жизнь Пахомия”, не найдет в ней ничего искусственного, натянутого, а встретит только простую, бестенденциозную и без всяких намеренных прикрас, точную передачу фактов минувшего»⁶²⁶. Главным источником его сведений были, по всей вероятности, рассказы аввы Феодора, непосредственного ученика преп. Пахомия, который,

по свидетельству одного коптского «Жития», увещевал братьев таким образом: «Послушайте меня, братие мои, и поймите, что говорю я вам, ибо человек, жизнь которого я рассказываю, есть отец всех после Бога. Бог заключил с ним договор, чтобы чрез его заступничество спасти многие души, и нас спасти его молитвами. Он – один из святых Божиих. Я боюсь, чтобы мы не забыли о его страданиях, – о том, кто сделал из этого множества едино тело и един дух». Неоднократно преп. Феодор старался сломить сопротивление тех братьев, которые восставали против записи его рассказов: «Часто между вами находятся люди, думающие, что делать так – значит прославлять плоть. Нет, неправда, потому что – в чем наша надежда? Конечно, не в человеке: мы прославляем и прославляем Духа Божия, Который был в нем (Пахомии), а когда благословляем и плоть, то она достойна этого, потому что она была храмом Божиим». Среди слушателей, внимающих авве, были и братья из числа греков, несущих послушание переводчиков: слушая, как он «множество раз рассказывал о подвигах отца нашего Пахомия, они предались всем сердцем тому, что слышали, и записали это, потому что Феодор, окончив рассказывать и прославлять все подвиги Пахомия, сказал братьям со вздохом: заметьте хорошенько слова, которые я сказал вам, потому что придет время, когда вы не найдете никого, кто бы рассказал вам это»⁶²⁷. К данной записи изустного предания, носителем которого являлся преп. Феодор, а также другие ученики преподобного отца, и восходит первая греческая редакция «Жития преп. Пахомия». Кроме того, констатируется, что автор ее, будучи двуязычным, «имел дело с греческими и коптскими письменными источниками (как литературными, так и документальными)»⁶²⁸.

Уже зачин сочинения являет автора человеком достаточно богословски образованным и вполне искусно владеющим пером. Начинается оно с краткого описания Домостроительства Сына Божия, воплотившегося ради спасения людей; благодаря этому Благая Весть распространилась по всей земле (εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τοῦ εὐαγγελίου αὐξανομένου). Тогда, по попущению Божию (ἐκ συγχωρήσεως Θεοῦ), языческие цари воздвигли

гонения на христиан, и многие из последователей Господа засвидетельствовали свою веру мученическим венцом. С этого времени (то есть со времени последних гонений на христиан) стали возникать монастыри, поскольку, видя подвиги и терпения мучеников, недавние язычники делались монахами (οἱ πάλαι ἐξ ἐλλήνων γεγονότος μοναχοί)⁶²⁹. Отцом этого добродетельного и подвижнического жития был авва Антоний, подвиги которого письменно запечатлел святейший архиепископ Афанасий. Одновременно с Антонием стал подвизаться и Аммуны, «монахоначальник» (ἀρχιμονάζωντος) братий на горе Нитрийской, и вообще в каждой области вскоре появилось много «отцов монашествующих». Правда, «в Египте и Фиваиде» этих монашествующих было еще очень немного, но после преследований Диоклетиана и Максимиана покаяние язычников (ἡ μετάνοια τῶν ἐθνῶν) приумножилось и быстро стало плодоносить в Церкви благодаря епископам, ведущим их к Богу в соответствии с апостольским учением (τῶν ἐπισκόπων ὁδηγούντων αὐτούς πρὸς τὸν Θεὸν κατὰ τὴν ἀποστόλων διδασχῆν; 1–2). Последняя фраза весьма примечательна: она показывает, насколько сильно в сознании древнего монашества было осознание своей теснейшей связи с церковной иерархией.

После такого зачина автор приступает уже непосредственно к описанию жизни и подвигов преп. Пахомия. Побуждением встать на стезю иночества, как говорит жизнеописатель, стала его любовь к Богу (κινούμενος τῇ εἰς Θεὸν ἀγάπῃ ἐζήτησεν μοναχὸς γενέσθαι), приведшая молодого человека к анахорету Паламону. Между немногословным старцем и им произошел краткий диалог: «Что ты хочешь?» – «Прошу тебя, отец, сделай из меня монаха». – «Не сможешь, ибо непростым является это дело Божие, почему многие приходили, но не выдерживали». – «Испытай меня в этом, и увидишь». Молодому Пахомию удалось убедить Паламона, он облачил юношу в монашеское одеяние (τὸ σχῆμα τῶν μοναχῶν), и они стали вместе подвизаться, посвящая себя молитве и рукоделию – изготовлению власяниц (σάκκους τριχίνους – грубой ткани; 6)⁶³⁰. Вскоре старец увидел необычно быстрое преуспевание начального инока в страхе Божиим: тот был усерден не только

во «внешнем подвижничестве» (τὴν φανεράν ἄσκησιν), но и горячо старался очистить и сделать совершенной свою совесть (9). Достаточно возмужав духовно, Пахомий расстался с Паламоном по благословению его самого и стал вести отшельническую жизнь. Стойко он выдерживал многообразные искушения, не позволяя нечистым помыслам овладеть сердцем (18). Наподобие святого Антония, он долго сражался против бесов, как подлинный подвижник Истины (ὡς τῆς ἀληθείας ἀθλητής), и до того, как обрести от Господа совершенное ведение (τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχειν παρὰ Κυρίου), стяжал полноту веры (21–22)⁶³¹. Обретя такое ведение, преподобный однажды во время молитвенного ночного бдения, когда он вопрошал волю Божию, услышал глас: «Воля Божия состоит в том, чтобы служить роду человеческому (τὸ διακονεῖν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων) и примирять людей с Богом» (23). Следуя этой воле Божией, он и устроил киновию.

Эта небольшая «проба» из начальной части «Жития» оставляет впечатление, что в данной греческой редакции представлен один из лучших образцов древней агиографии. Автор, обладая достаточно высокой культурой мышления и будучи человеком отнюдь не чуждым образованности, ясно видит тот исторический контекст бытия Церкви, в котором протекала земная жизнь преп. Пахомия. Имея серьезный опыт духовной жизни, он глубоко понимает суть иноческого служения и великие трудности его. Сам, судя по всему, истинный монах, он преисполнен подлинного «авторского смирения», рассматривая себя лишь передаточным звеном «предания старцев». При всем том в «Житии» отсутствует «отсечение авторской личности» (ибо отсекается только «авторская гордыня»): чувствуется, что на все описываемые события у автора имеется своя, продуманная и выношенная духовным разумением точка зрения. Он не склонен принимать без разбора все сведения, доступные ему, поскольку обладает вполне развитой способностью «различения» и критического суждения. Одним словом, в авторе данной греческой редакции «Жития преп. Пахомия» можно видеть одного из лучших представителей древнего монашества и носителей духа его.

«Паралипомена»

Это произведение принадлежит к той же самой житийной традиции пахомиевского иночества, представляя собой, однако, более позднюю стадию ее, чем первая греческая редакция. Само название его (данное первыми издателями памятника в «Acta Sanctorum») указывает на это («то, что пропущено» или «обойдено молчанием»). И в «Прологе» анонимный автор ясно раскрывает цель своего труда, говоря, что уже написанного (τὰ γραφέντα) о святом муже (то есть о преп. Пахомии) вполне достаточно для того, чтобы принести пользу читателям⁶³². Однако автор убежден в то же время, что продолжить эту житийную традицию – дело вовсе не зазорное, ибо даже повторение уже сказанного позволит читателям более точно постичь смысл повествований. Ибо, как считает он, отказ от такого повторения вследствие нерешительности или лени влечет духовную опасность для отказывающегося. Впрочем, свою задачу автор видит не только в повторении уже сказанного, но и изложении тех фактов жития преп. Пахомия, которые были упущены или нарочито обойдены молчанием его предшественниками, но и в несколько ином осмыслении их. Обычно исследователи придерживаются невысокого мнения о данном произведении. Например, И. Троицкий характеризует его следующим образом: оно есть «не что иное, как только ряд таких отрывков, не имеющих между собою совершенно никакой связи – ни логической, ни историко-хронологической». У автора «заметно стремление к красноречию и риторике и вообще в языке отчасти можно видеть претензию на красоту и стильную изящность». Кроме того, «стремление к чудесному настолько проникает собою весь рассматриваемый документ, что исторический и хронологический элементы не только остаются в тени, а даже совершенно отсутствуют». Автор, по мнению И. Троицкого, опирался на те же источники, что и создатель первой греческой редакции «Жития», однако выбирал из них те, которые «были забракованы им, выброшены за борт, оставлены без внимания, как совершенно не заслуживающие вероятия.

Менее критичный и более снисходительный в своих требованиях автор Паралипомена увидел в них нечто достойное исторической памяти и таким образом создал прибавление и добавление к главной βίος». Написано произведение было, скорее всего, во второй половине V века⁶³³. Впрочем, можно отметить, что некоторые современные исследователи менее строги в своих суждениях об этом сочинении, полагая, что отдельные элементы древних преданий о преп. Пахомии включены в него, а поэтому пренебрегать им совершенно вряд ли целесообразно⁶³⁴. Во всяком случае, «Паралипомена» принадлежат к агиографической традиции пахомиевского монашества и, хотя отнюдь не является шедевром этого жанра, запечатлевает в себе некоторые черты ее, без которых наше представление о духовном мире древних иноков было бы, несомненно, неполным. Например, в самой первой главе этого сочинения передается интересный эпизод: однажды преп. Пахомий поручил «говорить с братьями» вместо себя преп. Феодору, «который был в монастыре двадцать лет». Тот «стал говорить им о вещах, им полезных». Но некоторые из наиболее «старых братьев» возмутились тем, что их поучает «новичок», и удалились, объяснив свой уход Пахомию так: «Ты сделал ребенка учителем столь многих старцев и других братьев». На это преп. Пахомий указал им, что они впали в тот грех, из-за которого грех вошел в мир, то есть впали в гордыню, а поэтому «отнял у вас диавол всю вашу добродетель, – у вас, не знающих, что мать всех зол – это гордыня». Подобных поучительных эпизодов в «Паралипомена» достаточно много, а без них наше видение мира древнего монашества остается явно неполным.

«Послание Аммона»

Это сочинение, состоящее из 36 глав, носит полное название «Послание епископа Аммона об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора»⁶³⁵. Об авторе его мы узнаем только из содержания самого письма, ибо внешние свидетельства почти полностью отсутствуют. Судя по посланию, Аммон примерно в 352 году прибыл в один из пахомиевских монастырей (Пабау или Фбоу), где прожил три года, после чего удалился в Нитрию и, после долгих подвигов здесь, стал епископом⁶³⁶. Свое послание, адресованное патриарху Феофилу Александрийскому, Аммон написал ок. 399–400 годов⁶³⁷, то есть спустя почти полвека после описываемых в нем событий. По характеристике И. Троицкого, «все свое длинное письмо Аммон посвящает почти одному Феодору, а изложению сопутствующих обстоятельств и самому Пахомию уделяет сравнительно очень немного места в своем труде. Поэтому в существе дела письмо является панегириком Феодору. Замечательно, что об Орсисии, главном игумене и правителе всех обителей тавенниситов, Аммон не упоминает даже единым словом. Это – нужно заметить – дает один из самых характерных и сильных штрихов портрета аввы Орсисия как истинного монаха, совершенно не видного за своим смирением, и, кроме того, как человека, совершенно не способного к какой-нибудь истинно административной деятельности». Несмотря на длительный срок, прошедший со времени его пребывания в среде пахомиевских иноков, память почти никогда не подводит Аммона: «Письмо это может служить образцом замечательной аккуратности и точности. Постоянное указание лиц, имен и мест, постоянное точное указание даже числа действующих лиц, указания иногда мельчайших подробностей какого-нибудь события, даже не имеющего никакой исторической важности, весьма многочисленные, почти не перемежающиеся хронологические даты и указания – вот тому доказательства»⁶³⁸. Современные ученые также достаточно высоко оценивают историческую значимость данного

памятника: так, Д. Читти считает его одним из наиболее надежных свидетельств о преп. Пахомии, начертывающих образ его, который запечатлелся в памяти его ближайших преемников⁶³⁹. Правда, тот же И. Троицкий отмечает преизобилие элемента чудесного в сочинении, предполагая, что, «может быть, некоторую долю преувеличения нужно отнести на счет монахов-рассказчиков, а может быть, это нужно объяснять исключительно складом ума Аммона, только в этом чудесном видевшего истинно достопримечательное и достойное исторической памяти или же только внимания Феофила. Он не сообщает нам ничего об управлении монастырем, о монашеской дисциплине того времени и вообще обо всем монастырском строе. Очевидно, это мало затрагивало его ум». Впрочем, как констатирует русский исследователь, «всматриваясь в содержание чудесного элемента письма Аммона и замечая исключительно внутренний характер его, не имеющий никакого внешнего исторического значения и лежащий, так сказать, в области иного измерения сравнительно с чисто историческими фактами, мы замечаем, что его легко можно выделить из среды этих последних и взять только ту историческую рамку, в которую он вставлен. Упражнять же над ним совершенно бесцельно свой скептицизм для ученых нет никакой надобности: чудо ждет, конечно, не критического анализа историка, для которого оно бесполезно, а верующей души, которая найдет в нем пищу для своего назидания»⁶⁴⁰.

Присоединяясь к мнению исследователей, высказывающихся весьма положительно о данном памятнике, можно только добавить, что личные воспоминания Аммона о днях своей юности, проведенных рядом с благодатной личностью преп. Феодора Освященного, оставляют, несомненно, живое и яркое впечатление. В послании Аммон повествует, как, став в семнадцать лет христианином (вероятно, оглашенным), он однажды услышал в храме проповедь св. Афанасия Александрийского об образе жизни монашествующих и «приснодевственников» (τὴν πολιτείαν τῶν τε μοναζόντων καὶ ἀειπαρθένων) и решил следовать такому образу жизни. После крещения он был отправлен неким иереем Павлом к преп.

Феодору в Пабау, где находилось около шестисот монахов. Во время прибытия Аммона они все вместе ожидали преп. Феодора; когда он пришел и сел под пальму, иноки расселись вокруг него. Затем один из них встал и попросил авву поведать перед всеми о его прегрешениях (εἰπεῖν αὐτοῦ τὰ πλημμελήματα ἐπὶ πάντων). Преп. Феодор ответил ему, процитировав одно место из Священного Писания, – так происходило с каждым из монахов, причем Феодор сопровождал иногда цитаты из Писания своими краткими замечаниями. Все это авва изрекал на коптском языке, а переводчиком при нем служил Феодор Александриец, бывший раньше чтецом при храме, именуемом Перей, – муж святой по жизни и речи своей. Как замечает Аммон, он сам, в силу своей молодости и неопытности, не понимал всего смысла происходящего. Однако он видел, как преп. Феодор после вопроса одного из братьев встал и молча устремил взор свой к небу, а затем начал изрекать слова пророчества, которые предварялись его замечанием, что эти пророчества должны привести в возмущение людей «плотских». Авва предсказывал новые гонения, ожидающие Церковь Божию от тех, которые принадлежат к ней (ὕπὸ τῶν ἐκ γένους), то есть от «негодных ариан». После этих пророчеств авва поручил молодого Аммона Феодору Александрийцу и еще одному опытному монаху, по имени Авсоний, дав им наставление: «Постарайтесь, чтобы он изучил Священное Писание, ибо долго он не задержится в монастыре, но будет служителем (leitourgos) Церкви Божией». Наставники Аммона привели его в дом, где жили двадцать греческих иноков, и стали исполнять поручение аввы.

Аммон, на которого неизгладимое впечатление произвела благодатная личность преп. Феодора, начал расспрашивать о нем своих наставников и некоторых других иноков. Те поведали, как авва, будучи еще тринадцатилетним отроком, стал подвизаться под руководством преп. Пахомия, преуспевая в подвижничестве. Он быстро достиг высоких ступеней совершенства, и от Бога ему вскоре дано было откровение о Святой Троице, которое наглядно показало всю лживость учения ариан. Когда он молился, то узрел три световых столпа,

нисходящих с неба, подобных во всем и тождественных друг другу (ἐξ ὅλων ἴσους, ταυτότητα πρὸς ἀλλήλους ἔχοντας). И был дан глас ему свыше, чтобы он не обращал внимания ни на очертание, ни на разделение этого зримого явления (μήτε τῆ διαστάσει τοῦ ὀρωμένου ὑποδείγματος, μήτε τῆ περιγραφῆ), но лишь на тождество, которое оно обнаруживает. Феодор поведал об этом откровении преп. Пахомию, а тот, в свою очередь, рассказал ему о видении, бывшем с ним самим в начале его монашеского пути. Тогда, узнав о множестве ересей, ополчившихся на Церковь, преподобный пришел в смущение и стал молиться Богу, чтобы узнать, где же обретается истина. При молитве он оказался в состоянии «исхождения из себя» (ἐγεγάμεν ἐν ἐκστάσει) и увидел, как все пространство под небом покрылось тьмой. В этой тьме бродило множество людей, и со всех сторон раздавались одни и те же слова: «Здесь истина». И только на востоке сиял светильник, подобный утренней звезде. И раздался глас: «Не позволяй вводить себя в заблуждение теми, кто бродит во тьме, но следуй свету, ибо в нем – истина». Светильник сей, как изрек тот же глас, есть «проповедь (τὸ κήρυγμα) Евангелия Христова, которая раздается лишь во святой Церкви, где и был ты крещен». Носителями же света единственной Истины, согласно тому же гласу, были святые Александр и Афанасий Александрийские. Относительно последнего преп. Пахомий сказал, что Святой Дух изрек: «Я воздвиг его, как столпа и светоча Церкви».

Далее Аммон повествует, как он убедился в прозорливости преп. Феодора, когда стал невольным свидетелем одного случая: авва обличал одного монаха за его тайные помыслы, совершенно мирские и чуждые монашескому призванию, а инок признавал, что действительно его одолевали подобные помыслы. Кроме того, Аммон был свидетелем многих чудотворений, дарами которых Бог ущедрил святого. Многие сокровища мудрости преподобного также раскрылись перед молодым Аммоном. В частности, при нем иноки неоднократно просили авву растолковать непонятные им места Священного Писания, и каждому из братьев он давал соответствующее объяснение. Наставлял он братьев и относительно практики

монашеских подвигов, увещевая, например, не поститься сверх сил, дабы тела их не стали немощными вследствие чрезмерного усердия в аскезе. При этом преп. Феодор придерживался самых возвышенных воззрений на иноческий образ жития, считая его превышающим жизнь обычных людей и «ангельским» (ὑπερβαίνων τὴν τῶν ἀνθρώπων πολιτείαν, ἀγγελικὸς τυγχάνει). И каждый избравший сей путь, по убеждению старца, должен постоянно стремиться жить по Христу, имея в качестве образа и образца (τύπον καὶ ὑπογραμμὸν) тех, кто шествовал той же стезей раньше. Ибо для желающих достичь Царства Небесного Бог указал в качестве главных путей не только Священные Писания, но и жизнь служителей Своих, незыблемо утвердившихся в вере. Говорит Аммон и еще об одном откровении, данном преп. Феодору, о котором авва поведал братии: совершившие грехи после святого Крещения, если они хранят апостольскую веру и искренне каются, получают от Бога отпущение этих прегрешений. Данное откровение аввы удостоверяется и посланием преп. Антония (текст его Аммон приводит), в котором «отец монашества» говорит то же самое. Наконец, преп. Феодор, по свидетельству автора послания, горячо отстаивает истину Православия против ариан, а поэтому отправляет с Аммоном письмо к нитрийским инокам, увещевая их быть твердыми в правой вере.

Данный краткий обзор послания Аммона показывает, что в этом сочинении мы имеем дело с одним из наиболее интересных памятников древнемонашеской письменности. Эпистолярный жанр позволяет автору его не только запечатлеть личные воспоминания о далекой юности, связанной со святыми законоположниками киновий, но и вставить эти воспоминания в общий контекст «предания старцев». Собственно говоря, сам Аммон совершенно не отделял себя от этого предания, и его «авторское самосознание» было всего лишь призмой, через которую проходил свет предания, естественно преломляясь и обретая своеобразную форму. Поэтому его послание часто сближается по своему содержанию с агиографическим жанром, имея в то же время много достоинств исторического источника.

И недаром, как повествует Аммон в заключении своего послания, когда он рассказал св. Афанасию об авве Феодоре (именно этот рассказ и был положен в основу послания), тот удостоверял его слова полным своим доверием (ταῦτα οὕτως ἔχει πιστεύω). Впрочем, рассматривать произведение Аммона лишь как исторический источник, свидетельствующий о внешних формах жития пахомиевских иноков, значит слишком ограничивать перспективу видения его. Послание более ценно тем, что оно приоткрывает завесу, скрывающую от нас внутреннюю духовную жизнь древних подвижников, их видение смысла христианского бытия и их великие труды, позволяющие им обрести «нового по Христу человека». Поэтому среди прочих памятников древнемонашеской письменности «Послание Аммона» занимает, несомненно, почетное место.

«Правила Пахомия»

В полном своем виде они сохранились лишь в латинском переводе блж. Иеронима, который осуществил его в 404 году, имея перед собой греческий перевод с коптского оригинала этих «Правил». В «Предисловии» к своему переводу блж. Иероним говорит: «Мы переводим эти писания в том виде, как они читаются у египтян и греков, представляя их в том составе, в каком нашли. Перевод покажет, насколько мы подражали простоте египетской речи. Это для того, чтобы риторическая речь не поменяла речи мужей апостольских и исполненных духовной благодати. Что же касается содержания их трактатов, я не хотел излагать его предварительно, предоставляя изучать по самим авторам. Пусть те, которым доставляет удовольствие изучение святого подвижничества, пьют лучше из источников, чем из ручьев»⁶⁴¹. Там же указывается цель такого перевода: в монастырях Фиваиды и в монастыре «Метании» («Покаяния»), находящемся в Александрии и устроенном по пахомиевскому типу, жило множество латинян, не знавших ни коптского, ни греческого языка, – для них и предназначался перевод блж. Иеронима. В XX веке были обнаружены достаточно обширные фрагменты коптского оригинала и греческого перевода этих «Правил», а также три редакции эфиопского перевода (значимость этих редакций очень незначительна в силу их вторичного характера – они представляют собой либо переводы с уже известных греческих текстов, либо позднейшие компиляции). Сравнение перевода блж. Иеронима с фрагментами коптского оригинала показывает, что в целом он достаточно верно следовал подлиннику, хотя в частностях и допускал некоторые «переводческие вольности»⁶⁴².

В версии блж. Иеронима «Правила» состоят из четырех частей: «Наставления» (или «Правила» – Praecepta), «Наставления и установления» (Praecepta et Instituta), «Наставления и суды» (Praecepta atque Judicia) и «Наставления и законы» (Praecepta ac Leges)⁶⁴³. В новейшее время была предпринята попытка установить хронологическое соотношение

этих частей и высказано предположение, что третья часть (Praecepta atque iudicia) отражает наиболее ранний слой пахомиевских узаконений, а первая (Praecepta) – наиболее поздний⁶⁴⁴. Однако такой подход к различным частям «Правил» встретил достаточно серьезную критику со стороны других ученых, которые, в частности, указывали, что «хронологическая перспектива» видения этих частей вряд ли имеет под собой солидные основания, поскольку они, скорее всего, являются «параллельными текстами», возникшими примерно в одно время, но в иных «культурно-бытовых» контекстах. Кроме того, констатируется, что поскольку оригинал, с которого делал перевод блж. Иероним, определял жизнь иноков монастыря «Метании» в Александрии⁶⁴⁵, то от изначальных установлений пахомиевского иночества он отличался весьма значительным образом; во всяком случае, выделить из этих «Правил» первоначальный и наиболее древний субстрат вряд ли возможно⁶⁴⁶. Ибо, как говорит русский исследователь, «Иеронимовский сборник правил св. Пахомия есть лишь отрывочное обобщение тех явлений, какие были заметны в жизни киновии Пахомиевой приблизительно полвека спустя по смерти Пахомия. Таким образом, эти правила – не особенно важный источник для истории первой киновии. По ним нельзя составить цельного, полного и живого представления о жизни киновии»⁶⁴⁷. Тем не менее нельзя полностью отрицать всякое значение данного сочинения, хотя процесс становления его остается для нас во многом неясным. Безусловно, следует иметь в виду, «что в этих правилах нужно видеть не дело единичного ума Пахомия, а коллективную работу его и следующих за ним авв... Последующие правила постепенно присоединялись к кодексу действующих узаконений... Могли изменяться условия жизни или вообще почему-либо с течением времени и сам авва видел необходимость изменить что-нибудь в данной монастырской практике, отсюда – ...несогласия и противоречия»⁶⁴⁸. Сам жанр «Правил», то есть во многом чисто канонических документов, не предполагает, естественно, больших литературных достоинств, но они ценны как памятник, отражающий повседневную жизнь определенной части древнего

иночества. В них сразу привлекает внимание четкая и подробная регламентация монашеской жизни, часто касающаяся того, что обычно называется «мелочами». Это показывает, что для основателя киновий и его ближайших учеников никаких «мелочей» не существовало – вероятно, они ясно осознавали, что лукавый скрывается именно в «мелочах». Примечательны и требования к поступающим в монастырь: «Если кто-нибудь подойдет к воротам монастыря с желанием отречься от мира и примкнуть к числу братьев, то не может он свободно войти, но прежде должны доложить отцу монастыря, а (пришедший) должен несколько дней оставаться снаружи перед входом в монастырь, и его будут учить Господней молитве и стольким псалмам, сколько он сможет выучить. Он должен основательно доказать, что он не сделал ничего плохого и что не пришел (сюда) на (короткое) время, побужденный страхом, и что не находится под чьей-то властью и что может отречься от своих родителей и отказаться от собственности. Если же его найдут подходящим во всех отношениях, тогда должны научить его и прочим правилам монастыря»⁶⁴⁹. Этот маленький отрывок из «Правил» показывает, сколь высокие требования предъявлялись в древнем монашестве к новоначальным.

3. Творения преподобного Орсисия и преподобного Феодора Освященного

Оба этих святых мужа были непосредственными учениками преп. Пахомия, а поэтому жизнь, служение и литературная деятельность обоих были тесно взаимосвязаны. Умирая, преп. Пахомий избрал в качестве преемника себе Петрония, но тот возглавлял все обители только около месяца, ибо вскоре также отошел ко Господу. Преемником Петрония стал авва Орсисий – один из выдающихся подвижников того времени⁶⁵⁰. О жизни его мало что известно, но, скорее всего, он, как и преп. Феодор Освященный, с юных лет избрал узкую монашескую стезю. Опубликованный В. Крамом коптский папирус, в котором повествуется о встрече и беседе Орсисия с Феофилом Александрийским, состоявшейся в 386 году, содержит одно интересное хронологическое указание: престарелый авва здесь говорит о себе, что он уже 68 лет несет иноческое служение. Таким образом, к преп. Пахомию Орсисий пришел, если верить этому документу, около 320 года, то есть был одним из первых сподвижников основателя киновий. И не случайно, что по прошествии определенного времени «Пахомий нашел его способным к управлению иноками и сделал его начальником в монастыре Хенобоския. Когда некоторые из братьев роптали по поводу молодости Орсисия, Пахомий послал сказать им, что ропот их не имеет основания: Царство Небесное назначено не старым обитателям этого монастыря, а тем, кто ведет праведную жизнь и истинно чтит Бога. Если и давно живущий в монастыре брат начинает роптать, то он губит свои прежние труды. Монашеская жизнь требует прежде всего смирения и скромности. Господь не спросит нас, давно ли мы удалились в монастырь; но Он потребует от нас отчета в том, исполняем ли мы Его заповеди. Пахомий сказал: “Орсисий, молодое растение, сделался в доме Божиим как светильник золотой и как звезда светоносная”»⁶⁵¹. Когда преп. Орсисий встал во главе всех пахомиевских обителей, то «монастыри под его руководством несколько времени пребывали в том благочестии и единении, в

каком оставил их св. Пахомий». Но затем «между некоторыми монахами начал вкрадываться дух честолюбия, угрожавший разрушением мира, о сохранении коего Орсисий старался со всевозможною заботою»⁶⁵². Это честолюбие питалось среди прочего и возросшим материальным богатством монастырей – на данный факт имеется прямое указание в первой греческой редакции «Жития преп. Пахомия» (гл. 127)⁶⁵³. Настоятели отдельных монастырей, имея в своем распоряжении значительные материальные средства, стали проявлять тенденцию к «сепаратизму». Во главе их оказался Аполлоний, настоятель обители «Монхосис» (Μονυχώσεως) – наиболее богатой среди прочих. Тогда, как свидетельствует все та же первая греческая редакция «Жития» (гл. 128), авва Орсисий ушел в пустынное место и обратился к Богу с молитвой, чтобы Он указал ему помощника, ибо сам он один не в силах справиться с возникшими нестроениями (οὐκέτι δύναμαι μόνος). Во сне ему было дано откровение, что таким помощником может быть только преп. Феодор Освященный. И действительно, преп. Феодор, обладая несомненными административными талантами, недюжинной энергией и волей, а также непререкаемым авторитетом среди иноков, быстро преуспел в деле восстановления изначального единства и созвучия хора пахомиевских иноков, хотя это и стоило ему многих скорбей и трудов⁶⁵⁴. К сожалению, деятельность преп. Феодора продолжалась сравнительно недолго, ибо он скончался ок. 368 года. Авва Орсисий намного пережил своего сподвижника и отошел ко Господу в самом конце IV или в начале V века, то есть после своей встречи с архиепископом Феофилом Александрийским, происшедшей, как отмечалось, в 386 году.

Сочинения аввы Орсисия «Книга Орсисия»⁶⁵⁵

Это сочинение, полное название которого «Книга отца нашего Орсисия, которую он, умирая, передал братьям как завещание» («Liber Patris nostri Orsiesii quem moriens pro testamento Fratribus tradidit»), сохранилось только в латинском переводе блж. Иеронима и занимает, безусловно, первое место среди прочих творений аввы⁶⁵⁶. По характеристике архимандрита Палладия, это сочинение «подробно знакомит нас со взглядами аввы Орсисия на обязанности монаха-киновита и начальствующих в монастыре лиц. Отсюда видно, как любил он вверенных его попечению братьев, как свято хранил заветы преп. Пахомия, как желал поддержать любовь и уважение к прежде установленным порядкам общежития. Знание Священного Писания у аввы Орсисия было поразительное. Примерами и изречениями из Ветхого и Нового Завета он пользуется в изобилии для подтверждения каждой своей мысли»⁶⁵⁷. Действительно, первое, что бросается в глаза при прочтении данного сочинения, мощный «библейский субстрат» мирозерцания его автора. Хотя это – вообще характерная черта мировоззрения древних иноков, но у преп. Орсисия она выступает с предельной четкостью. Он и обосновывает подобное первенствующее значение Священного Писания для духовной жизни, поучая иноков⁶⁵⁸: «Приложим тщание к чтению и научению в Писаниях, пребывая всегда в размышлении о прочитанном (*in earum semper meditatione versemur*)... Они ведут нас к жизни вечной, как передал нам отец наш, заповедав всегда размышлять о них (*iugiter meditanda praesepit*)». Согласно Орсисию, и «Слово Божие» (*sermo Dei*) побуждает нас к такому размышлению над Священными Писаниями, дабы то, что мы произносим устами, стало нашим неотъемлемым достоянием благодаря вере (так, думается, лучше переводить фразу: *ut quae ore volvimus possideamus fide*; гл. 51–52). В данном рассуждении аввы Орсисия центральное значение имеет слово «размышление» (*meditatio*; греческий эквивалент *μελέτη*), которое постоянно встречается и в

пахомиевских источниках, и вообще в древнемонашеской письменности⁶⁵⁹. Здесь оно неразрывно связано с молитвой и псалмопением, предполагая искреннее осознание всей пагубности греха, влекущего за собой вечные наказания в будущей жизни, и радостную светозарность пути добродетели, шествуя которым душа обретает блаженные награды на небесах⁶⁶⁰. Смысл такого «размышления» ясно обозначил преп. Иоанн Кассиан Римлянин, говоривший: «Если хочешь достигнуть истинного ведения (*scientiam*) Писаний, то постарайся сначала приобрести непоколебимое смирение сердца, которое свершением любви (*cantatis consummatione*) приведет тебя не к тому знанию, которое надмевает, а к тому, которое просвещает. Ибо нечистому уму (*immundam mentem*) невозможно приобрести дар духовного ведения (*donum scientiae spiritalis*). А поэтому со всей осторожностью избегай того, чтобы твое прилежание к чтению [Священного Писания] (*studium lectionis*) вместо света знания и вечной славы, приобретаемых через просвещение наукой, не стало бы причиной гибели через суетную гордыню. Для этого надобно всячески стараться, отвергнув всякую заботу и помышление земное, со всем усердием и непрестанно заниматься священным чтением до тех пор, пока постоянное размышление (*continua meditatio*) не напитает твой ум и как бы преобразит его в подобие себе»⁶⁶¹. И недаром в «Уставе» преп. Венедикта каждая страница и каждое место Ветхого и Нового Заветов названы «вернейшей нормой жизни человеческой» (*rectissima norma vitae humanae*); они, вместе с научениями святых отцов (*doctrinae sanctorum patrum*), позволяют достичь совершенства в духовном преуспевании и указывают путь ко Творцу нашему⁶⁶². Подобное отношение к Священному Писанию преп. Орсисий и другие древние отцы-подвижники завещали всему позднему иночеству⁶⁶³.

Если Священное Писание, согласно авве Орсисию, является центром всей духовной жизни любого христианина вообще и монаха в особенности, то отсюда проистекают и нравственные нормы к живущим в киновиях. Они определяются прежде всего «хождением в заповедях Господних» (гл. 2) – в этом и состоит преимущественно тайна (*mysterium*) веры во

Христа (гл. 5). Когда такое дело Божие неуклонно исполняется, то есть братия следуют законам киновий, то «отец наш и первооснователь их» (*pater qui primus instituit coenobia*), то есть преп. Пахомий, может с радостью обратиться к Господу и сказать: «Они живут так, как я передал им» (*sicut tradidi eis, sic vivunt*; гл. 12). В данном случае проявляется еще одна характернейшая черта мирозерцания Орсисия – его «глубинный традиционализм». Себя он мыслит не иначе, как «хранителя преданий старцев», в первую очередь – предания преп. Пахомия. Ибо, по словам аввы, «Бог явил нам великую милость через отца нашего Пахомия, научившего нас, как следует отречься от мира и ни во что вменять всякую печаль века сего и все заботы о мирских вещах». Вследствие этого «мы свободны (*liberi sumus*), сбросив с выи своей иго мирского рабства» (гл. 21). Поэтому «предания отца нашего» (*traditiones patri nostri*) мыслятся Орсисием как ступени лестницы (*scalas*), ведущие в Царство Небесное (гл. 22). Отсюда следует, что необходимо быть подражателями святых (*nos igitur sanctorum imitatores simus*) и не забывать наставлений, которые «преподал нам отец наш, пока пребывал еще в теле», ибо его стараниями Бог «принял нас в семейство Свое» (*nos in propriam familiam rescereperit*; гл. 47). Эти и подобные им назидания преп. Орсисия определяются еще и ярко выраженной эсхатологической перспективой: нерадение в осуществлении заповедей Божиих и преданий преп. Пахомия влечет неминуемо потерю Града Небесного (*nos autem, si Deus viderit negligentes, in futuro saeculo amittens civitatem nostram*) и лишение вечной радости, которую отцы и братия наши обрели постоянством в труде (гл. 2). Примечательно, что «традиционализм» и «эсхатологизм» часто неразрывно сплетаются у аввы Орсисия, что, например, видно в таком поучении его: «[Надо быть бдительным,] чтобы, когда наступит время исхода нашего из тела, нам не оказаться супротивниками отца нашего (*ne inimici efficiamur patris nostri*), рабски служа [земным] сокровищам, и вместо того, чтобы постом и утеснением тела стяжать свободу души, стать рабами плоти, сластей, красивых одеяний и мягких постелей» (гл. 46).

Таковы те основные мировоззренческие интуиции, которые определяют настрой «Книги Орсиция».

«Наставления» («Поучения»), послания и фрагменты

Все прочие творения аввы Орсисия сохранились, хотя и не в полном виде, только на коптском языке⁶⁶⁴. Из них первое место по объему и по значимости занимают «Наставления» («Поучения»), число которых семь (однако последнее не признается исследователями подлинным). Все они характеризуются простотой мысли и стиля, представляя собой преимущественно толкования на отдельные места Священного Писания. Несколько примеров подобных толкований позволят достаточно ясно понять основные черты «мировоззренческого стиля» преп. Орсисия. Так, толкуя Пс. 33:12–15, он говорит, что под «днями благими» здесь следует понимать «дни» будущего блаженства и радости жизни вечной. Упование на них и заставляет нас мужественно выдерживать все невзгоды и скорби духовной брани, не позволяя бесам отчуждать нас от Царства Божия и совершать деяния, несовместимые с высоким званием христианина. Устремляясь же к Царству Божию, мы должны иметь всегда перед очами своими образец жизни святых отцов наших, ибо она была подлинно ангельской жизнью, распространяя свое благоухание на весь мир. Для того чтобы подражать житию святых мужей и удостоиться Царства Небесного, необходимы прежде всего плач и сокрушение о грехах своих, ибо без искреннего покаяния нельзя достойно покинуть сию «землю слез» и стяжать милосердие Божие (Наставл. 1). Далее, объясняя фразу «житницы твои» (Притч. 3:9–10), авва замечает, что в данном месте Священного Писания речь идет о «житницах души», которые «земледельцы праведности» наполняют добрыми плодами благочестия. Душа уподобляется винограднику, в котором должны произрастать одни только плодоносные лозы и в котором нет места для сорняков порока, беспощадно искореняемых из земли души (Наставл. 3). Слова в Притч. 3:27–28 гласят, согласно преподобному, о том, что нельзя откладывать добрые дела на завтра, поскольку душа должна ежедневно украшаться

добродетелью, «достойной неба». Кроме того, проводя различие между потребностями тела и потребностями души, авва говорит, что несомненным преступлением против благочестия является пренебрежение теми братьями, которые испытывают какие-либо телесные потребности и оказываются в нужде. Но еще большим преступлением, по его мнению, представляется небрежение о тех братьях, чья душа оказывается в нужде, испытывая, например, потребность в духовной пище и одеянии добродетели (Наставл. 4). Наконец, можно отметить, что «дом души» сравнивается преп. Орсисием с храмом, возводимым некогда Соломоном: данный «дом» также должен строиться на твердом основании, материалом для него должны служить драгоценные добродетели, и кроме того, этот «дом» следует украшать не тем, «что принадлежит земле», а тем, «что достойно неба» (Наставл. 5). При этом человек должен постоянно быть преисполненным благодарения к Творцу своему, создавшему его «из ничего» и из небытия приведшего в бытие (Наставл. 6). Таковы некоторые из основных тем, затронутых в «Наставлениях» преп. Орсисия.

Что же касается его четырех сохранившихся посланий, то они часто представляют собой почти сплошную подборку выдержек из Священного Писания. Посредством такого метода авва стремится выразить ряд фундаментальных для святоотеческой аскетики идей: необходимости взыскания воли Божией и следования ей, бдительности и мужества в духовной брани, братской любви, верности «преданию старцев» и пр. Помимо этого сохранилось еще и два небольших фрагмента из неизвестных сочинений преп. Орсисия. В одном из них речь идет о строгой верности монашеским обетам у тех, которые избрали иноческую стезю, поскольку только сохранивший их в чистоте войдет в «Град Божий». Второй фрагмент содержит предостережение подвижникам, предающимся чрезмерной аскезе: излишнее рвение к подвижничеству может исходить и от лукавого, который таким образом стремится истощить подвизающегося, чтобы возникшие как следствие чрезмерных усилий телесные немощи ослабили в нем страх Божий, а тем самым подготовили почву для грехопадения. Наоборот,

умеренное умерщвление плоти, когда подвижник все упование свое возлагает на Бога, одного только и дарующего силы человеку, позволяет преуспевать в страхе Божиим и строго исполнять закон Божий.

На коптском языке сохранились и довольно значительные фрагменты «Правил», авторство которых ученые ныне усвоят Орсисию⁶⁶⁵. Весьма примечательны начальные фрагменты их, где основной тон задает эсхатологическая перспектива всего жития человеческого, и особенно жития монашеского: идея посмертных воздаяний как праведникам, так и грешникам. Последним предлежат великие наказания, подобные тем, которые уготовал Господь позванному на брачный пир, но не имеющему брачной одежды (см. Мф. 22:13). «Поэтому давайте постоянно думать о достойном жалости скрежете зубов, чтобы понять его природу, а более всего (μάλιον) потому, что (наказания) продолжаются и страдания тьмы пребывают вовек». Приводится и известный пример пяти неразумных дев (Мф. 25:12; Лк. 13:25): «...давайте иметь страх перед словами Бога; давайте пробудимся от губительного сна и вечной смерти, чтобы не были мы захвачены плотскими желаниями и наслаждениями этого века, чтобы Отец Иисуса не отсек нас от виноградной лозы, чтобы не казались мы самим себе мудрыми. Давайте не нарушать даже самых малых [заповедей], чтобы не назвали нас самыми малыми (ср. Мф. 5:15). Давайте пребывать в истинной виноградной лозе, чтобы не выбросили нас как побег, чтобы мы не засохли и не бросили нас в огонь». В подобном духе выдержаны начальные фрагменты «Правил», которые еще раз убеждают, что одним из самых мощных стимулов древнего иночества было необычайно живое ощущение краткости и быстрой преходящести земной жизни. Такое «мимолетное видение» не имеет никакого смысла, если нет жизни будущей, а перспектива ее немыслима без наличия праведного Суда Божия, при котором, как говорится в «Правилах», «каждый должен получить соответственно тому, что он делал, живя в теле» (ср. 1Кор. 2:9; Рим. 14:10). И лучше здесь принять на себя вольные скорби и утеснения подвижнической жизни, чем в будущем подвергаться

нескончаемым мучениям и страданиям. Именно в монашестве этот, казалось бы, обыденный факт человеческого жития определял все детали обыденной жизни. В пахомиевском иночестве подобный лейтмотив христианского подвижничества проявляется весьма отчетливо.

Таким образом, сохранившиеся на коптском языке творения преп. Орсия добавляют ряд существенных моментов, определяющих его мирозерцание. Как и в этой «Книге», авва являет собой образец смиренного монаха и мудрого старца, бережно хранящего заветы своего учителя, преп. Пахомия Великого. Во всех сохранившихся творениях этого преподобного отца явно преобладает тенденция к духовно-нравственному толкованию Священного Писания, которое является для него, как и для всех святых отцов, живым Словом Бога, а не неким мертвым текстом, требующим изысканно-интеллектуальной «герменевтики». Несомненно, данная тенденция явилась результатом того непрерывного «размышления» над Писанием, о котором говорится в «Книге Орсия» и которое древние иноки рассматривали, помимо всего прочего, и как мощное оружие в духовной брани⁶⁶⁶. Это «размышление» (или «поучение») в словах Божиих определяло и внутренний настрой монахов «киновий», и все нюансы их обыденной жизни.

Творения преподобного Феодора Освященного⁶⁶⁷

«Наставления» («Поучения»)

На коптском языке сохранились фрагменты трех произведений этого жанра, принадлежащих, по мнению большинства исследователей, перу преп. Феодора, из которых два представлены очень краткими фрагментами, а третье, хотя текст его также несколько испорчен временем, является довольно обширным сочинением, состоящим в настоящем своем виде из 47 глав (правда, оно содержит лакуны и обрывается, то есть конец его отсутствует). Во втором «Наставлении» привлекает высказывание преп. Феодора относительно появления на земле «святой Киновии», благодаря которой основатель ее позволил изведать жизнь апостолов тем, кто желает следовать образцу учеников Господа. И вообще, авва Пахомий в этом сочинении уравнивается с апостолами, и преп. Феодор увещевает братьев неукоснительно соблюдать его «заповеди и закон», чтобы разделить с ним славу, которую Бог уготовил ему в горнем мире, и сподобиться жизни вечной. В третьем же «Наставлении» преп. Феодором затрагивается ряд тем нравственно-аскетического учения. Прежде всего здесь говорится о том, что Бог посредством искушений воспитывает тех, кого Он возлюбил; в качестве примера приводятся ветхозаветные святые (Иосиф, Иов, Давид), пророки, апостолы, мученики и «отцы Киновии» – среди последних упоминается и «наш отец Орсисий», подвергаемый осуждению со стороны людей недостойных, терзаемый телесными болезнями и пр. Но все эти святые, мужественно выдержав всяческие искушения, показали, что «от скорби происходит терпение» (Рим. 5:3). Их образец, согласно преп. Феодору, должен постоянно вдохновлять братьев, непрестанно побуждая к тому, чтобы строго блюсти «закон Киновии». Обладая всецелым ведением Священного Писания и зная о том, как Бог воспитывал святых и «отцов Киновии», они никогда не должны отчаиваться и впадать в уныние от натиска скорбей, укрепляя друг друга в терпении и смирении. А стяжание этих добродетелей невозможно без постоянного сокрушения сердечного, ибо ежечасно и

ежеминутно необходимо [иметь] пред очами дурные пороки и злые помыслы свои, пускающие ростки в душе, чтобы сокрушением и плачем о них в этом веке избежать позора на Страшном Судилище Христовом и вечного осуждения в будущем веке. Подобное сокрушение предполагает непрестанное бдение и трезвение, без которых невозможно совлечь с себя «ветхого человека» и облечься в «нового по Христу человека».

Обретению этих высочайших христианских добродетелей, по мысли преп. Феодора, наиболее способствует общежительная форма монашества. Чистосердечное и добровольное подчинение ритму жизни киновии, а также безропотное послушание позволяют иноку стяжать совершенный внутренний покой – сей величайший дар Господа. Кроме того, именно киновия, как считает Феодор, создает идеальные условия для воспитания братской любви, милосердия и заботы друг о друге. Безусловно, преподобный, сам пройдя все ступени школы послушания, на опыте познал многочисленные опасности, подстерегающие того, кто встал на путь духовного воспитания, а поэтому он предостерегает братьев от чувства возмущения и обиды на якобы допущенные по отношению к кому-либо из них несправедливости. Впрочем, это отнюдь не предполагает «бессловесную покорность», ибо послушание должно осуществляться только в строгих рамках того Божиего закона, выразителем которого стал преп. Пахомий и который живет в «предании старцев»; этому закону в киновии подчиняются все – от малых до великих. Если настоятель преступает сей закон, то ему нельзя подчиняться, ибо он производит «соблазн», нарушая правило, установленное отцами. Ведь каждый, поступивший в общежитие, добровольно давал свое обещание Господу Богу и с каждого спросится соответственно его «чину»: с великого великое, а с малого – малое. Большое внимание в третьем «Наставлении» уделяет преп. Феодор и теме «хранения уст», которое для него тождественно «хранению души»: изрекать следует только то, что служит духовной пользе других; всякое же «недержание языка» часто служит причиной искушений для других братьев,

позволяя лукавому рассеивать семена своих прелестных помыслов. Говоря же только полезное братьям, мы проявляем подлинно христианскую любовь и укрепляем их в здоровой вере. Помимо «недержания языка», согласно преп. Феодору, следует всячески бороться против любых проявлений малодушия, ибо, если жить по Божию закону, то и Дух Божий непременно поселится в нас и дарует нам силу. Но для получения ее необходимо возложить все упование на Господа, следуя примеру аввы Пахомия и прочих святых отцов, что предполагает постоянное взыскание Бога и непримиримую борьбу с собственным нерадением. Ведь нельзя допускать, чтобы «соответствующее плоти» гнало «соответствующее духу» (ср. Гал. 4:29), а поэтому ни в мысли, ни в слове своем нельзя противодействовать вере, запечатленной в Священных Писаниях, или допускать незнание учения Христа – истинного Учителя. Таковы, в самом сжатом виде, основные темы, затронутые в «Наставлениях» преп. Феодора.

Послания и фрагменты

Известны два послания преп. Феодора, оба связанные с обычаем пахомиевских иноков дважды в год собираться всем вместе⁶⁶⁸. Первое послание преподобного, сохранившееся в латинском переводе блж. Иеронима, является пасхальным посланием; для аввы в этом великом Празднике сочетаются воедино и Ветхий, и Новый Завет, ибо о нем глаголали и Моисей (Исх. 12:11), и св. Павел (1Кор. 5:7). По словам преподобного, необходимо «приходить в Иерусалим за шесть дней до Пасхи» (см. Ин. 11 и 12:1), чтобы отпраздновать святой День в святости, с опресноками чистоты и истины (1Кор. 5:8). Далее говорится, что никто не может в это время остаться в своем монастыре без особого благословения на то своего настоятеля, а самим настоятелям предписывается строго блюсти это «правило нашего отца» (то есть преп. Пахомия), чтобы «всем членам собраться в едином теле и совместно возвести храм Богу». Упоминается еще об оглашенных, которые были достаточно многочисленны в пахомиевских монастырях и обычно принимали Таинство Крещения в Навечерие Пасхи: им предписывается приступать к этому Таинству уже подготовленными и смывшими покаянием свои прежние грехи.

Второе послание преп. Феодора, сохранившееся на коптском языке, связано с ежегодным собранием пахомиевских иноков в месяце Месор: речь здесь идет о взаимном отпущении (коптское слово ouet, соответствующее греческому ἄφεσις и латинскому remissio) грехов и обид друг другу, порождающем чистоту и здравие совести. Также упоминается и о подведении итогов хозяйственной деятельности монастырей. Кстати сказать, Месор был последним месяцем по египетскому календарю, и в Египте издавна установилась практика проведения в этом месяце административных совещаний и собраний самого различного уровня, посвященных итогам года. Поэтому преп. Пахомий, устанавливая в этом месяце общее собрание своих иноков, следовал данной практике, но придал ей еще и сакраментальный смысл. Наконец, необходимо сказать

несколько слов о фрагментах из неизвестных творений преп. Феодора, сохранившихся на коптском языке. Их всего два, и, судя по содержанию, они являются выдержками из духовно-нравственных поучений его. В первом речь идет о хранении уст, без которого не может быть, согласно автору, подлинного смирения; когда христианин стяжает и то и другое, то Ангелы уже здесь, на земле, становятся его друзьями, а душа его издает благоухание, изливающееся на других людей. Во втором фрагменте развивается та же тема, хотя и в несколько иной аранжировке. Здесь говорится, что заповеди любви ближнего твоего, как самого себя (Мф. 19:19) и «обуздывай свой язык» (см. Иак. 1:26) теснейшим образом связаны друг с другом, то есть добродетель немногословия предстает как один из аспектов добродетели любви.

Таково содержание творений двух преподобных учеников и преемников св. Пахомия Великого. Как и творения их учителя, они носят преимущественно «утилитарный» характер, ибо причиной написания их послужили насущные потребности монашеского жития. Однако подобный «утилитарный» характер не лишил эти творения глубокой содержательности, ибо в них запечатлелся богатый духовный опыт святых авторов их. Своеобразием данного опыта, запечатленного вообще во всех памятниках пахомиевской литературы и отличающего их от прочих произведений древнемонашеской письменности, является идеал «святой Киновии»⁶⁶⁹. В этом идеале отчетливо обнаруживается соборное (кафолическое) сознание⁶⁷⁰ древнего иночества и его глубоко церковный характер. Ибо киновия, с ее четкой иерархией и созвучным единством самых различных послушаний, как бы являла собой сущностные черты Церкви как Тела Христова⁶⁷¹. Гармонией такого созвучного единства был проникнут весь ежедневный быт пахомиевских иноков и каждодневное житие их, наполненное в многообразных своих «мелочах» высоким духовного смысла. Ведь монахи пахомиевских обителей были «проникнуты глубокою верою, пламенною любовью к Богу, нелицемерным благочестием. Они всею душою преданы вере православной. Они стремятся и в действиях, и в намерениях согласовать свою волю с волею

Божию. Их радость – в прославлении Бога. Их утешение – в молитве за Церковь, за весь мир, за царей и правителей, за себя и своих собратий-подвижников, за благочестивых и за уклоняющихся от благочестия. Здесь молитва келейная ежедневно дополнялась молитвою церковною, но и церковная молитва не лишала иноков времени для уединенного молитвенного подвига в келлии: согретый домашнею молитвою, киновит шел в церковь, чтобы здесь разделить свое благоговение пред Богом со своими собратиями и вынести отсюда бодрость и силу для келейных подвигов. Иноки усердно читают Слово Божие, часто беседуют о прочитанном, беседуют и о других предметах для взаимного назидания. Не слышно у них праздных, пустых разговоров. Не заражены они страстию осуждения. Да и нет здесь времени и места для пересудов. Время, свободное от Богомыслия, чтения и молитвы, киновиты отдают труду телесному. Но этот труд, хотя и был обязательным и усердным, не подавлял высших движений духа, не отвлекал внимания от духовных упражнений, не лишал подвижников времени для молитвенного делания и назидательного чтения. Этот труд был необходим для приобретения средств к существованию и был полезен для души, давая отдых от духовного напряжения и не оставляя времени для праздности. Ради корысти, ради накопления богатства тавенниситы не трудились. У них была нестяжательность не только лично-иноческая, но и общая монастырская»⁶⁷².

Соборно-эклесиологическое сознание древнего иночества, столь ярко отразившееся в памятниках пахомиевской письменности, нашло свое выражение и в постоянном акценте на значении Предания как важнейшего «регулятора» ритма духовной жизни и каждого отдельного инока, и всей монашеской общины в целом. В данном случае творения отцов пахомиевского монашества явились выразителями убежденности в высокой практической значимости Предания, присущей вообще древнецерковному веросознанию. Ибо «в жизни древних христиан понятие о ценном практическом значении предания сказалось в глубоком убеждении их в том, что следование истинному преданию в каких бы то ни было

сферах религиозно-нравственной деятельности обеспечивает собою пребывание в истине; напротив, уклонение от этого следования служит причиной появления лжи»⁶⁷³. Будучи глашатаями общецерковного Предания (хотя и выражая его в своеобразной форме), отцы пахомиевского монашества передали и завещали его, как бесценное сокровище, всем последующим поколениям православных иноков. В самом Египте продолжателем традиций преп. Пахомия стал великий Шенуте, давший новый импульс развитию коптского монашества⁶⁷⁴. Он же продолжил и традиции пахомиевской письменности, возвысив коптскую христианскую литературу до уровня лучших образцов мировой художественной прозы. Ибо, «пользуясь метафорами, сравнениями, аллегориями, приводя живые примеры, вызывая в представлении слушателей прекрасные и устрашающие образы, грозно громя пороки и поэтически воспевая целомудрие и благочестие, Шенуте поднимался до высоких художественных вершин. Свойственная египтянам любовь к аллегориям и мистическим символам проявляется и в его произведениях... Шенуте можно назвать классиком коптской литературы. Равных ему среди коптских писателей нет»⁶⁷⁵.

Священное Писание в египетском монашестве IV века

(На материале греческой версии творений св. Аммона)⁶⁷⁶
То, что возникшее в конце III – начале IV века монашество зиждилось, так сказать, на «библейском фундаменте», имело «евангельский характер» и само было своего рода «благовествованием в пустыне», – факт широко известный⁶⁷⁷. Хотелось бы только подчеркнуть, что этот факт нельзя мыслить и вне предшествующего святоотеческого Предания, на которое также опирались древние иноки. Это подтверждается прежде всего тем, что само монашеское призвание преп. Антония Великого началось с того, что однажды, еще будучи юношей, он зашел в храм Господень (εἰς τὸ κυριακόν) и услышал здесь слова Евангелия: Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим (Мф. 19:21), а другой раз, также в храме, ему возвестили: Не заботься о завтрашнем дне (Мф. 6:34)⁶⁷⁸. Аскетический идеал «отца монашества» был глубоко укоренен в Священном Писании как Нового Завета, так и Завета Ветхого: ветхозаветные святые (Моисей, Илия и др.) служили для него образцами подвижнической жизни⁶⁷⁹. Поэтому изначальной «парадигмой» монашеского служения становится не идеальный тип эллинского мудреца и героя, то есть не «божественный человек» (θεῖος ἄνθρωπος), а библейский «человек Божий» (ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ)⁶⁸⁰. Этим и определяется во многом роль и значение Священного Писания в раннем монашестве. Исследование Д. Бартона-Кристи показывает, что для египетских иноков IV-V веков Писание было не столько «записанным Словом», сколько Словом, «воспринимаемым на слух», то есть «живым Словом». Вообще, Священное Писание, будучи постоянно изрекаемым вслух Словом Божиим, являлось как бы атмосферой всего их бытия и воздухом, которым они дышали⁶⁸¹. Далеко не все египетские монахи первых поколений были грамотными (хотя их безграмотность часто преувеличивается), и к тому же приобретение книг в условиях сурового пустынного жития часто являлось роскошью,

доступной отнюдь не для всех⁶⁸². И в то же время св. Епифаний Кипрский говорил: «Приобретение христианских книг для имущих необходимо (ἀναγκαία τῶν Χριστιανῶν βιβλίων ἢ κτήσις τοῖς ἔχουσι), ибо сам взгляд на эти книги делает нас более медлительными на грех (ὀκνηροτέρους ἡμᾶς πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἐργάζεται) и побуждает сильнее стремиться к праведности». Поэтому чтение Священного Писания он называет «великим оплотом против греха» (μεγάλη ἀσφάλεια πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν – «великой защитой от свершения греха»), а незнание Писания – «опасной кручей и глубокой пропастью» (μέγας κρημνὸς καὶ βαθύ βάραθρον)⁶⁸³, предполагая, что такое неведение слова Божиего низвергает человека с «кручи» в «пропасть» греховную. Высказываясь так, св. Епифаний, сам монах с молодых лет, изрекает соборный глас всего древнего иночества. Поэтому многие египетские монахи знали Писание наизусть и в своих келлиях постоянно произносили вслух слова Его, непрестанно размышляя над ними. Известно, например, что авва Даниил ежедневно произносил в день по десять тысяч строк Писания, и он отнюдь не был исключением; иноки, умеющие читать и имеющие у себя в келлиях тексты Священного Писания, читали его также ежедневно вслух; но главное, как для неграмотных, так и для грамотных, было «воспринимать сердцем» Богодухновенные глаголы⁶⁸⁴. В них египетские иноки находили разрешение своих духовных проблем, ими иногда старцы отвечали на вопросы, поставленные чадами, а сами ответы старцев рассматривались так же, как слово Божие, органическое продолжение Священного Писания, поскольку общепризнанным было, что устами старца глаголет Сам Дух Святой⁶⁸⁵. Единство Писания и Предания в данном случае предстает с наглядной четкостью. Наконец, содержание и стиль произведений ранней монашеской литературы во многом определялись духом и стилем книг Священного Писания, как это отчетливо проявляется, например, в сочинениях Евагрия Понтийского⁶⁸⁶. Суммируя, можно сказать словами Г. Бахта: Писание было «нормой жизни» египетских монахов первых поколений⁶⁸⁷.

Обращаясь непосредственно к греческой версии творений св. Аммона, можно видеть, как эти общие черты отношения древних иноков к Священному Писанию обретают конкретную реальность. Весьма показательна, например, одна «апофтегма» (греч. 12), гласящая: «Братия пришли к авве Антонию и сказали ему одно речение из Книги Левит. Старец удалился в пустыню, и авва Аммон, зная его привычку, скрытно последовал за ним. Уйдя далеко, старец встал на молитву и сильным голосом вскричал: “Боже! Пошли мне Моисея, и пусть он наставит меня относительно этого речения (ἀπόστειλον τὸν Μωσῆν, καὶ διδάξει με τὸ ῥῆμα τοῦτο)!”». И сошел к нему глас, глаголющий с ним. Авва Аммон говорил об этом: «Глас (φωνήν) я слышал, но смысл (τὴν δύναμιν) сказанного не понял». Данная «апофтегма» примечательна в двух аспектах. Во-первых, она свидетельствует о том, что иноки Писпера, читая Священное Писание, вдумчиво и внимательно относились к каждому слову его. Во-вторых, размышляя над Писанием, они отнюдь не уповали на силу только собственного разума, но, встречая затруднительные места, за разъяснением их обращались к старцу. Однако и сам преп. Антоний, достигший высот духовного преуспевания, также не полагается на свой разум: он встает на молитву (στὰς εἰς προσευχήν) и просит вразумления от Бога. Поскольку молитва есть «беседа с Богом», то просьба преподобного заключается в прошении о ниспослании ему богодухновенного автора «Пятикнижия». И тот сам объясняет старцу смысл написанного. Отмеченное выше единство Писания и Предания проявляется здесь очень отчетливо. Примечательно еще то, что два святых – ветхозаветный и христианский – общаются как бы «на равных»: средостение земного бытия между ними разрушается силой молитвы преп. Антония, почему старец и становится живым носителем Предания.

Опыт подобного равенства всех святых во Господе запечатлен и в одном из посланий св. Аммона (греч. 1, 2), где он говорит: «Святые отцы удалялись в пустыни, как, например, Илия Фесвитянин, Иоанн Креститель и остальные отцы. Не думайте, что праведники, пребывая среди людей, достигли

праведности [в мирской суете]. Нет, но подвизаясь прежде во многом безмолвии (πολλὴν ἡσυχίαν πρότερον ἀσκήσαντες), они обретали Божественную силу (τὴν δύναμιν τὴν θεϊκὴν), вселяющуюся в них, и [лишь] тогда Бог посылал их, уже обретших добродетели, в среду людей для назидания человеков и исцеления болезней их». Таким образом, для св. Аммона ветхозаветные святые (Илия Пророк, Иоанн, Предтеча Господень, и др.) суть «отцы» (πατέρες), такие же подвижники, «исихасты» и целители душ, каким был его учитель авва Антоний и другие святые подвижники египетских пустынь. Ведь ветхозаветные праведники также получали благословение Божие и также лукавый воздвигал брань на них, ввергая в искушения, – пример тому Иаков, к которому приступило искушение от Исава (Быт. 27), но он явил достойную подражания твердость, и диавол ничего не смог сделать с ним. Приведя этот пример ветхозаветного праведника, св. Аммон тут же обращается к своим чадам: «И я, отец ваш, претерпел великие искушения, тайные и явные, подчиняясь воле Божией; я ждал, молил [Бога], и Он спас меня» (греч. Посл. IV, 1). Таким образом, для св. Аммона ветхозаветные праведники являются «живыми современниками», служа тем образцом, который христианский подвижник должен всегда иметь пред очами своими. Соответственно, и Ветхий Завет есть для св. Аммона не «повествование о прошлом», но «живая Книга», служащая непосредственным «руководством» в деле христианского подвижничества.

Тем более это значимо в отношении Нового Завета. Ибо, как говорит св. Аммон, Господь Иисус Христос «стал Образцом для нас (τύπος ἡμῶν ἐγένετο), чтобы мы следовали по стопам Его» (Наставл. II, 1). Поэтому каждая фраза и каждое слово Евангелия, согласно св. Аммону, является благовествованием, обращенным лично к каждому подвижнику, вследствие чего и требуют сугубого внимания. Показательна, в частности, одна «апофтегма» (греч. 11): «Авву Аммона спросили: “Что есть узкий и тесный путь (Мф. 7:14)?” Он ответил: “Узкий и тесный путь есть [постоянное] принуждение своих помыслов (τὸ βιάζεσθαι τοὺς λογισμοὺς ἑαυτοῦ) и отсечение собственных желаний (τὰ

ἵδια θελήματα) ради Бога. Об этом и говорят слова: Вот, мы оставили все и последовали за Тобою (Мф. 19:27)»». Таким образом, по мысли аввы Аммона, христианский подвижник есть строгий «последователь Господа», ревностно старающийся соблюсти и исполнить все заповеди Его. Следует отметить, что подобная строгая ревность в исполнении заповедей у египетских подвижников иногда достигала своих крайних пределов, о чем свидетельствуют, например, две «апофтегмы» в коптском «Патерике». Одна гласит: «Сказал апа Евагрий: некий брат имел у себя только одно Евангелие, но и это продал и раздал полученные за него деньги нуждающимся, говоря: “Это есть Слово, которое говорит мне: продайте ваше имение и раздайте нищим (см. Мф. 19:21)”». Другая: «Апа Феодор Фермейский приобрел три хорошие книги. Он пришел к апе Макарию и сказал ему: “У меня есть три хорошие книги. И я получаю от них пользу, и братья также берут их и получают пользу. Скажи мне, что надлежит мне сделать?” Ответил старец: “Хорошее дело, но нестяжание лучше всего”. Когда же он услышал это, он пошел, продал их, получил за них деньги и раздал их нуждающимся»⁶⁸⁸.

Для св. Аммона, как и для остальных египетских отцов-подвижников, евангельские заповеди определяют ту идеальную цель земного бытия, к которой христиане должны неустанно стремиться, осознавая при этом свою немощь. Одно место «Увещательных глав» выражает такое осознание с предельной четкостью (Наставл. 11, 11): «Строго блюди себя (τήρει σεαυτὸν ἀκριβῶς), зная написанное: Мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать (Лк. 17:10). Творя дела по Богу, не делай их ради мзды, но со всем смиренномудрием совершай их, как ничего не стоящий раб и великий должник (ὡς ἀληθῶς δοῦλος ἄχρειος καὶ ὡς πολλῶν χρεώστης). Даже если делаешь доброе, считай, что делаешь меньше должного и что через нерадение свое каждый день приумножаешь грехи свои. Ибо кто разумеет делать добро и не делает, тому грех (Иак. 4:17)... Поскольку же заповеди Божии никогда не исполняются тобой до конца, следует непрестанно и сильно рыдать, моля Бога, чтобы Он, по многой милости и человеколюбию Своему,

простил бы грехи твои и сжалился бы над тобой». Следовательно, но мысли св. Аммона, Священное Писание содержит в Себе одновременно и принципиальные жизненные установки для человека, и определяет пути достижения их. Иначе говоря, оно есть «Слово спасения», где «цель» («телос»), «смысл» («логос») и «способ» («тропос») осуществления «цели» и проявления «смысла» находятся в нераздельном единстве.

Поэтому Библия не может быть мертвым объектом интеллектуального исследования, ибо тем самым расторгается связь «теории» («созерцания») и «практики» («духовного делания»). Начало «Слова аввы Аммона о желающих безмолвствовать» высказывает эту главную идею монашеской (и вообще христианской) экзегезы вполне отчетливо (Наставл. III, 1–2): «Любовь к исследованию Писания ради пустого любопытства (τὸ ἀγαπῆσαι τὸ περιεργάζεσθαι τὴν γραφὴν) порождает вражду и спор, а плач о [своих] грехах приносит мир. Для монаха, сидящего в келлии своей, грехом является такое праздное исследование [Писания], особенно когда оно сопровождается небрежением к собственным прегрешениям. Поэтому один прилагает сердце свое к [постижению] случайного в Писании (πῶς εἶχεν; думается, здесь отзвук стоической категории «случайного качества» – πῶς ἔχον), [вопрошает:] так это или иначе? – и еще не обретя самого себя (πρὲν ἑαυτὸν πρότερον κτήσεται), попадает в тяжкий и долгий плен [греховный], имея суетное сердце (καρδίαν περιεργὸν). Другой бодрствует, чтобы не попасть в этот плен, и любит повергать себя ниц перед Богом. Один [поспешно] взыскует подобие окрест Бога (ζητεῖ ὁμοίωμα περὶ Θεοῦ) – и впадает в богохульство. Другой стремится почитать Его, возлюбив чистоту в страхе Божиим; он блюдет слова Божии (τοὺς λόγους τοῦ Θεοῦ – или “заповеди Божии”), считает их обязательными для себя – и обретает ведение Бога. Поэтому не взыскуй горних высот Божиих (τὰ ὑψηλὰ τοῦ Θεοῦ), но моли Бога, чтобы Он пришел и спас тебя от греха. Ведь дары Божии приходят сами собой, если место [для них] становится чистым и заповедным (ἀβέβηλος). Кто утверждает лишь на собственном ведении

(στηρίζει ἑαυτὸν ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ γνώσει) и следует только своей воле, тот не может избежать духа, повергающего сердце в печаль. И кто рассматривает речения Писания, сообразуясь лишь с собственным ведением, и опирается на эти речения, чтобы сказать: “Это – [только] так”, тот не ведает [подлинной] славы своей и [истинного] богатства своего. Наоборот, кто, [читая Писание,] говорит: “Не знаю, ибо человек есмь”, тот воздает славу Богу. И он, насколько это возможно для него, обретает богатство Божие (букв.: богатство Божие обитает в таковом – εἰς τὸν τοιοῦτον ὁ πλιούτος τοῦ Θεοῦ κατοικεῖ)”).

Этот большой отрывок, на наш взгляд, является центральным для понимания сути подхода аввы Аммона к Священному Писанию. Здесь он прежде всего предостерегает монахов (и вообще христиан) от суетного, пустого и предпринимаемого только ради любопытства исследования Писания, обозначая такое исследование глаголом *περιερεύω*⁶⁸⁹. Оно лишь изобличает суетное сердце «исследователя» и уводит ум от сути Священного Писания, направляя внимание на случайные детали и нюансы словесных выражений. Такая «праздная суетливость» в подходе к Писанию не только бесполезна, но и опасна, ибо «развлекая» (то есть «растаскивая») ум и сердце человека, делает его беззащитным от козней лукавого, который сразу же берет человека в плен греховный – долгий и тяжкий. Человек начинает искать «подобие окрест Бога» – фраза, которая обозначает, скорее всего, гордыню, ибо это подобие уже дано человеку при творении Богом, но только покрыто густым слоем греховной скверны. Его не надо искать где-то, но следует лишь обнаружить в самом себе, очистив от скверны, – это и значит «обрести самого себя», то есть обрести образ Божий в себе. Именно путь подобного «обретения себя», то есть путь покаяния, плача о грехах своих и смирения, и приводит к постижению сути Священного Писания, познанию духовного и душеполезного смысла Его. Оно недоступно тому, кто уповает лишь на силу собственного интеллекта, поскольку густая и липкая грязь греха обволакивает и ум человека, мешает ему воспарить и делает пленником «духа печали». Необходимо не только «смирение

сердечное», но и «смирение интеллектуальное» («человек есмь»), которое очищает место для благодати Божией, открывающей человеку тайны слова Божиего. Данное смирение не есть некая «пассивность»; наоборот, оно достигается тяжким трудом духовного делания. И только в перспективе такой «синергии» Бога и человека может мыслиться подлинно христианское толкование Священного Писания.

Суть этой подлинно христианской экзегезы св. Аммон выражает следующими словами (Наставл. II, 6): «Душу свою всегда и непрестанно упражняй, насколько это возможно, в размышлении над Писаниями (ἐν τῇ μελέτῃ τῶν Γραψῶν), а после этого размышления усиленно плачь и молись. И если будешь пребывать в таком настроении мыслей (εἶναι κατὰ τὴν διάνοιαν), словно совершаешь непрерывно богослужение (ὡς ἀδιαλείπτως σύναξιν ποιῶν), то бесы не найдут места в сердце твоём, чтобы внушить тебе лукавые помыслы». Следовательно, согласно св. Аммону, περιεργία («суетное любопытство», «пустые хлопоты») имеет своим антиподом μελέτη («попечение», «упражнение», «радение» и т.д.). Последнее понятие (латинский эквивалент – meditatio) в аскетической письменности часто имело смысл непрерывного размышления над словами Писания и произнесения их речитативом вслух, которое органично перерастало в собственно молитву⁶⁹⁰. В «Книге Орсиция» («Liber patris nostris Orsiesii» – она сохранилась в латинском переводе блж. Иеронима), ученика преп. Пахомия Великого, о таком «размышлении», например, говорится: «Мы должны иметь попечение (curam) о том, чтобы читать Писания, изучать их и постоянно размышлять о них (in earum semper meditatione versemur)... Это есть то, что ведет нас к вечной жизни; это передал (tradidit) нам отец наш (преп. Пахомий. – А. С.), повелев пребывать в непрерывном размышлении (iugiter meditanda praesepit)»⁶⁹¹. Этот подлинно христианский подход к Священному Писанию, связанный со специфичным употреблением понятия μελέτη, ясно намечен уже у Оригена. Так, он, толкуя Иер. 4:3 (Ибо так говорит Господь к мужам Иуды и Иерусалима: распашите себе новые нивы и не сейте между терниями), замечает, что данные слова обращены к

«оглашенным» (τοῖς ἀκροαταῖς), каждый из которых должен стать «новой нивой» и принять в себя «семена» из Закона, из Пророков, из «Евангельских Писаний» и из «Апостольских речений», а приняв эти «семена», засеять ими свою душу посредством [постоянного] памятования [о них] и размышления [над ними] (ταῦτα σπέρματα σπείρον τὴν ψυχὴν διὰ τῆς μνήμης καὶ μελέτης)⁶⁹². Особенно часто связывает Ориген такое «размышление» с Пс. 1(и о законе Его размышляет он день и ночь). По словам александрийского дидакала, это «размышление» (meditatio) над Священным Писанием подобно «некой трубе» (tuba quaedam), которая пробуждает душу на [духовную] брань (ad proelium), дабы человек не спал тогда, когда враг не дремлет, ибо лукавый всегда готов к нападению на человека⁶⁹³. Данное «размышление», согласно Оригену, предполагает свободу человеческого духа от всех житейских попечений и мирских дел (ab occupationibus saeculi et a mundanis actibus). Кроме того, оно мыслимо только в том случае, когда человек не уповает на собственные силы, но простирается в молитвах и мольбах к Богу (non humani ingenii viribus nitendum est, sed orationibus et praecibus ad Deum fuis)⁶⁹⁴. Подобное понимание Оригеном μελέτη – meditatio, переработанное позднейшим Преданием, было усвоено и многими творцами произведений монашеской литературы. Постигаемое как деятельность и ума, и сердца, и воли, и телесного состава человека, μελέτη – meditatio формировало всю жизнь древних иноков, сопрягающих в единое духовное движение «чтение» (lectio), «размышление» (meditatio), «молитву» (oratio) и «созерцание» (contemplatio)⁶⁹⁵. Поэтому жизнь их была своего рода «непрерывным богослужением», центром которого являлось Священное Писание. Творения св. Аммона – яркое свидетельство этого.

Преподобный Макарий Египетский (его жизнь, творения и богословие)

О преп. Макарии, который, по словам преп. Иоанна Кассиана Римлянина, первым поселился в Скитской пустыне⁶⁹⁷, сообщают многие древнецерковные писатели, однако их сообщения касаются преимущественно различных чудес, совершенных этим святым мужем, но содержат мало конкретных сведений относительно жизни его. Имеется также достаточно богатый житийный материал, средоточием которого является «Житие» святого, приписываемое свт. Серапиону Тмуисскому и дошедшее до нас в различных редакциях (коптской, греческой, сирийской, арабской и древнеславянской). Однако авторство свт. Серапиона очень и очень сомнительно, поскольку он умер, скорее всего, раньше преп. Макария. Само же «Житие», как предполагают, является позднейшей компиляцией и датируется, вероятно, VIII веком⁶⁹⁸. Впрочем, такое позднейшее происхождение данного памятника отнюдь не означает его малую ценность: очень вероятно, что в нем сохранились многие жемчужины древнего предания о святом.

Обычно даты земного жития преподобного устанавливаются приблизительно 300–390 годами; Палладий в своем «Лавсаике»⁶⁹⁹ говорит, что он прожил девяносто лет, проведя в пустыне шестьдесят из них, то есть начав свои подвижнические труды сравнительно молодым человеком (τριακονταετῆς ἀνελθὼν νέος)⁷⁰⁰. Все источники единодушно утверждают, что родом он был египтянин, то есть копт⁷⁰¹, причем Сократ добавляет, что Макарий происходил «из верхнего Египта»⁷⁰². Но это свидетельство Сократа скорее относится к родителям преподобного, которые до его рождения действительно жили в Верхнем Египте «были благочестивые, богобоязненные, вообще добродетельные люди. Отец его ревностно проходил звание священника Церкви Божией. Изобилуя материальным достатком, следовательно, не имея нужды прилагать заботы к приобретению жизненных средств, они особенно пеклись о спасении своих душ»⁷⁰³. Затем они разорились и переселились в Нижний Египет, в селение Пижижвир, где занялись достаточно

успешно земледелием. Здесь Господь и послал им сына, которого нарекли Макарием. Как это было в обычае у многих древних народов, он, по всей видимости, помогал отцу в добывании хлеба насущного. Об этом и гласит одно повествование (третья коптская апофтегма), переданное аввой Пафнутием, учеником преп. Макария: «Когда я был юношей, я пас коров с другими мальчиками»⁷⁰⁴. Очень вероятно, что с детства он был обучен своим родителем (бывшим священником и человеком, несомненно, грамотным) читать и писать; возможно, не только на коптском языке, но и на греческом⁷⁰⁵. Один автобиографический рассказ (греческая апофтегма 1)⁷⁰⁶ гласит: «Авва Макарий рассказывал о себе: “Когда я был молод (νεώτερος) и жил в келлии в Египте, взяли меня и сделали клириком в селе (ἐπίοισαν κληρικόν εἰς τὴν κώμην). Не желая быть им, я убежал в другое место”». Для того чтобы состоять в клире даже на низших иерархических ступенях (чтеца и т.д.), требовался, вне всякого сомнения, определенный «образовательный ценз». В «Житии» содержится еще романтический рассказ о том, как родители преп. Макария, побуждаемые, естественно, самыми благими намерениями, женили его на какой-то девице, чему он, относящийся с почтением к родителям, не смел прекословить. «Но так как сердце преп. Макария прилепилось только к одному Господу, то, как и следовало ожидать, он совсем не прикасался к своей жене и даже не смотрел на нее, чтобы даже и взгляд его оставался чистым»⁷⁰⁷. В таком целомудренном браке молодые супруги прожили некоторое время, пока преп. Макарий вместе с другими односельчанами не отправился на промысел – на добычу натра в расположенной не так далеко Нитрийской долине. Видимо, к этому времени относится сказание (являющее также элементы юродства во Христе преподобного), сохраненное церковным Преданием (греческая апофтегма 31): «Об Авве Макарии рассказывали: если к нему приходил брат с благоговением (μετὰ φόβου – со страхом), как к старцу, святому и великому, он ничего не говорил с ним. Если же кто из братьев его будто бы без всякого уважения (ὡς ἐξουθένων αὐτὸν – словно презирая его) говорил: “Авва! Когда ты смотрел за

верблюдами (ἦς καμηλίτης – был погонщиком верблюдов), воровал селитру и продавал ее, не били ли тебя сторожа?” – если кто так говорил ему, тому он с радостью отвечал, о чем бы тот ни спрашивал его». Здесь, в Нитрии, ему было явлено видение о том, что он поселится вблизи от этих мест и породит множество духовных чад. После возвращения преп. Макария его супруга скончалась, а вскоре за ней последовали и его родители. Он оказался свободным и мог следовать воле Божией. Впрочем, реальные детали жизни преп. Макария в этот период нам опять же неизвестны.

Если преп. Макарий начал свой иноческий путь в возрасте примерно тридцати лет, то первоначально он, как и преп. Антоний, подвизался, вероятно, где-то недалеко от родных мест: во всяком случае, вышеприведенная первая греческая апофтегма намекает на это. Спустя некоторое время он, по словам Палладия, в сопровождении двух учеников пришел «в самую внутреннюю пустыню, именуемую Скит» (εἰς τὴν ἔρημων τὴν ἐνδοτάτω, τὴν καλουμένην Σκῆτιν): один из учеников жил при преподобном, прислуживая тем, которые приходили в эту пустыню за исцелением, а другой подвизался в близлежащей келлии. Источники говорят о преп. Макарии как об ученике преп. Антония (например, Руфин свидетельствует: *discipulus beati Antonii fuit*), хотя надо учитывать тот факт, что у отца монашества был и еще один ученик, также носящий имя Макарий⁷⁰⁸. Что знаменитый скитский подвижник окормлялся у отца всех иноков – факт этот не вызывает никаких сомнений. Одно сказание (греческая апофтегма 4) гласит: «Авва Макарий Великий пришел однажды к авве Антонию в Гору. Когда он постучал в дверь, Антоний вышел и спросил: “Кто ты?” – “Я Макарий”, – отвечал он. Антоний затворил дверь и ушел [внутри келлии], оставив его (в русском переводе “старца”, но в греческом – просто αὐτόν). [Спустя некоторое время,] увидев терпение Макария, отворил ему дверь, приветствовал его и сказал: “Я давно желаю видеть тебя, слыша о твоих делах (τὰ πρὸ σοῦ)”». Если доверять данному сказанию (а сомневаться в нем у нас нет никаких оснований), то оно описывает первую встречу двух великих подвижников, причем преп. Макарий

пришел к авве Антонию, уже будучи известным человеком в иноческих кругах⁷⁰⁹. Еще одно повествование (греческая апофтегма 27) сообщает следующее: «Авва Макарий однажды ходил к авве Антонию и, побеседовав с ним, возвращался в Скит. Отцы вышли ему навстречу. Старец, беседа с ними, сказал: “Я говорил авве Антонию, что у нас здесь нет приношения (οὐκ ἔχομεν προσφορὰν ἐν τῷ τόπῳ ἡμῶν)”. А отцы начали говорить о другом и не спрашивали об ответе старца, не желая узнать его и того, что сказал им старец». Это повествование свидетельствует о том, что преп. Макарий посещал отца монашества несколько раз (а может быть, и регулярно), решая с ним все важнейшие вопросы как своей духовной жизни, так и жизни скитской общины отшельников, руководимой им; в конкретном случае речь шла о такой насущной проблеме, как отсутствие постоянного богослужения (Евхаристии) в Скиту (вероятно, за отсутствием священника). Таким образом, преп. Макарий входил в круг учеников и ближайших духовных чад знаменитого старца⁷¹⁰, занимая здесь далеко не последнее место. Во всяком случае, в «Истории египетских монахов» передаются такие слова преп. Антония, сказанные преп. Макарию: «Вот, дух мой почил на тебе, и ты потом будешь наследником моих добродетелей» (Ἰδοὺ ἐπιαναπέπταται τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ σέ, καὶ ἔσῃ λοιπὸν τῶν ἐμῶν ἀρετῶν κληρονόμος)⁷¹¹. В коптской редакции «Лавсаика» даже сообщается, что преп. Макарий был тем учеником, который похоронил тело отца монашества.

Духовное наследство преп. Антония перешло в надежные руки. Преп. Макарий от природы был чрезвычайно одаренным человеком и талант свой многократно приумножил постоянным трудничеством. По словам Палладия, он удостоился такого дара духовного рассуждения (διακρίσεως), что его называли «отроко-старцем» (παιδαριουέροντα); быстро достигнув высот преуспевания, он в сорок лет принял благодатные дары [власти над лукавыми] духами, исцелений и пророчеств (κατὰ πνευμάτων ἔλαβε χάριν ἰαμάτων τε καὶ προρρήσεων)⁷¹². Вскоре удостоился он и священства (ἱερωσύνης), вероятно, по благословию преп. Антония. О подвигах телесной аскезы

преподобного говорить даже излишне. Евагрий Понтийский, его ученик и ближайший сподвижник, передает такие слова своего духовного отца: «Будь мужественным, сын [мой]: целые двадцать лет не вкушал я до сытости ни хлеба, ни воды, ни сна. Ибо хлеб я ел, отвешивая [малый кусок]; воду пил, отмеривая [малой] мерой; а малую толику сна урывал, прислонившись к стене»⁷¹³. Но телесный пост для него, как и для всех истинных подвижников, был только средством. У преп. Иоанна Кассиана Римлянина встречается такое изречение основателя Скитского пустынножительства: «Монах так должен поститься, словно собираясь прожить в теле сто лет, а страсти душевные (*motus animi* – движение души) обуздывать, обиды забывать, скорби отвергать, болезнями и лишениями же так пренебрегать, словно ежедневно должен умереть. В посте необходимо полезное и благоразумное рассуждение (*discretio*): монах должен поступать всегда с одинаковой строгостью, чтобы под предлогом слабости тела не переходить от чрезмерной суровости (*de arduis* – с вершин, с крутизны) к губительной распущенности. А в подавлении страстей состоит спасительное величие души (*magnamitatis salutaris*), что значит: не увлекаться видимым благополучием настоящего мира, не унывать в несчастиях и скорбях, а пренебрегать ими, как маловажными и ничтожными, постоянно имея взор ума (*mentis intuitum*) своего устремленным туда, куда ежедневно и ежеминутно можем переселиться»⁷¹⁴. Такой путь духовного преуспевания привел преподобного на самые вершины тайнозрительного богословия: согласно Палладию, он непрестанно «исходил из себя», то есть пребывал в состоянии «экстаза» (ἀδιαλείπτως ἐξίστασθαι)⁷¹⁵, проводя значительно больше времени в собеседовании с Богом, чем занимаясь «поднебесными делами» (τοῖς ὑπ' οὐρανὸν πράγμασι).

Естественно, что столь обильные духовные дарования привлекли к преп. Макарию множество учеников. По словам русского историка древнего иночества, в Скит «собралось много ревнителей благочестия, которые вверяли себя руководству сего подвижника; скитские иноки славились между всеми по совершенству жизни и по своей мудрости. Чем страшнее была

пустыня Скитская, тем более требовалось мужества, чтобы селиться в ней. Таких только и принимал Макарий к себе»⁷¹⁶. Со своими духовными чадами он был в первое время достаточно суров⁷¹⁷, но то была строгость любящего отца. Примечательно, что некоторые повествования свидетельствуют о его кротком обхождении (ἐν ἀκακίᾳ) со всеми братьями, за что его даже и порицали другие иноки (греческая апофтегма 9). Ради братий преп. Макарий был готов на все: когда больной монах, которого он пришел навестить, захотел сладостей (πάστιλον), то старец, не раздумывая, отправился в тяжелый и долгий путь пешком, нашел в Александрии это «утешение» и принес его брату (греческая апофтегма 8). Еще более показательна характеристика преподобного, данная теми, кто его хорошо знал (греческая апофтегма 32): «Об авве Макарии Великом говорили, что он был, как написано [в Писании], бог земной (θεὸς ἐπίγειος); потому что как Бог покрывает мир (σκεπάζειν τὸν κόσμον – оберегает, защищает мир), так и авва Макарий прикрывал согрешения, которые он и видя как бы не видел, и слыша как бы не слышал». Многочисленные чудеса его, о которых повествуют памятники древнецерковной письменности, также являют нам неизбывное человеколюбие этого святого мужа. Кроме того, «от преп. Макария братия всегда жаждала услышать слово назидания. Его при встрече просили что-нибудь сказать. А если долго авва не показывался, братия скучала и даже за ним посылала»⁷¹⁸. Тот же великий дар духовной мудрости позволил ему во всеоружии защищать правую веру. В коптской редакции «Лавсаика» содержится повествование о диспуте преподобного (по просьбе некоего епископа) с одним из представителей ереси иеракитов⁷¹⁹, в котором преп. Макарий побеждает не только с помощью чуда воскресения мертвеца, но благодаря ясности рассуждения и незыблемой верности правой вере (само чудо совершается лишь через нее). Епископ, пригласивший преподобного, наслаждается потом духовной беседой с ним и расстается, пораженный тонким умом старца. Не случайно, что когда после кончины свт. Афанасия Великого в 373 году начались в Египте гонения на православных⁷²⁰, то одними из первых жертв его пали оба Макария – Египетский и

Александрийский. По свидетельству Сократа, арианствующий епископ Люций (или Лукий), занявший осиротевшую Александрийскую кафедру, указал на них светским властям как на главных вождей сопротивления православных. Но и в ссылке преподобный остался непреклонным⁷²¹.

После возвращения из ссылки преп. Макарий вернулся к своим обычным занятиям: подвигам поста и молитвы, тайнозрению, духовному окормлению своей многочисленной паствы и различным исцелениям болящих, во множестве притекающих к нему. Но главное состояло, конечно, в том, что он приумножил драгоценное наследие преп. Антония, принеся «плод сторичный» (Мф. 13, 8) в лице множества своих учеников. По словам А. Бронзова, «не все они жили вместе с ним. Некоторые из них, ревностно подражавшие своему учителю, обитали вдали от него в других местностях. Их именами были названы различные монастыри (то есть получившие от них свое начало), каковы: монастырь Иоанна Колова, аввы Пишой... Видя, что его ветви умножаются, что его поколение становится славным, что оплодотворяются духовные деревья, насажденные им в винограднике Господа Саваофа, преп. Макарий возрадовался и благодарно воздал славу Богу... И как было не радоваться?! В пустыне собрались отшельники не только из обитателей Египта, но из множества и других также местностей: из “Романии и Испании, Ливии и Пентаполя, Каппадокии и Византии, Италии и Македонии, Азии и Сирии, Палестины и Галатии”. Словом, очи преп. Макария увидели то, что было сказано ему с начала. Все это исполнилось...»⁷²²

Конкретных свидетельств об этом завершающем этапе жизни великого старца сохранилось, опять же, очень немного. Большой интерес представляет коптская версия «Лавсаика», описывающая последние дни земного поприща преподобного и его блаженную кончину. Здесь говорится, что к старости преп. Макарий стал грузным и тело его сделалось немощным вследствие тех тяжких подвигов, которые он нес в тайне от всех, избегая славы человеческой; зрение его также ослабло. От истощения он часто лежал, почти не выходя из келлии. Но братьев преподобный продолжал наставлять, говоря, что

окормление их он всегда считал одним из главных своих послушаний, возложенным на него Господом, и старался исправно исполнять это послушание. Никогда в жизни не ложился он на ложе свое отдохнуть, если находился еще в ссоре с братом. Как говорит преподобный, совесть его на исходе дней чиста, ибо он не пренебрег ни одним делом Божиим, всегда пребывал в любви к Богу, к ближним и вообще ко всякой твари Божией. Выйдя победителем из многих духовных браней, старец отнюдь не приписывал себе честь этих побед, ибо они были возможны лишь благодаря благодати Божией. Как говорится далее в той же коптской версии, перед кончиной преп. Макарию в славе явились два святых мужа – преп. Антоний и преп. Пахомий, которые сказали, что их послал к нему Господь, чтобы они предупредили старца об оставлении им своих «кожаных риз» (ср. Быт. 3:21) через девять дней. Братия, узнав об этом, чрезвычайно опечалились, ибо они смотрели на него как на полководца многочисленного воинства иноков. Прекрасно понимая, что благодаря в первую очередь такому полководцу они и отражали натиски легионов бесов, они также хорошо осознавали, что если его не будет, то ратные борения их станут во много раз тяжелее и скорбнее. Вообще, как отмечается в данной версии, преподобный был для монахов богом после Бога. В определенный девятый день (он приходился на 23 марта) преподобный, будучи один, тихо отошел ко Господу. Когда братия узнали об этом, то пустыня огласилась рыданиями и жалобными причитаниями множества его духовных чад. Погребли преподобного там же, в Скиту, близ храма, который он построил. Из всех учеников преп. Макария наиболее выдающимся являлся авва Пафнутий, который принял от него преемственное предание старчества⁷²³. Таково завершение земного жития этого одного из самых великих столпов Православия. Честна пред Господом смерть преподобных Его.

II. Творения. Проблема авторства их. Преподобный Макарий и мессалианство

Церковное Предание издавна приписывает перу преп. Макария достаточно большое количество творений, которые в новое время открывались и публиковались постепенно.

1. «Духовные беседы» и открытие новых творений преподобного Макария

Из всех этих творений наиболее известными являются, безусловно, «Духовные беседы», являющиеся, по словам владыки Филарета, «драгоценным наследием опытной мудрости великого Макария»⁷²⁴. Впервые они были опубликованы Йоханном Пикусом в 1559 году и вскоре привлекли внимание как ученого мира, так и широкой публики на Западе. Данные «Беседы» неоднократно переиздавались, и эта серия изданий увенчалась добротным критическим изданием, опирающимся на восемь манускриптов, из которых наиболее древние датируются XII-XIII веками⁷²⁵. В новое и новейшее время эти «Беседы» были переведены на ряд европейских языков (голландский, французский, английский и т.д.); из них первым являлся перевод на немецкий язык, осуществленный уже в 1696 году (кстати сказать, «Беседы» стали излюбленным чтением мистиков и пиетистов нового времени – Г. Арнольда, Й. Арндта и др.)⁷²⁶. Издавна о них знали и на святой Руси: известны по крайней мере одиннадцать рукописных переводов «Бесед», относящихся к XVI-XIX векам. Много раз переводились они и на русский язык⁷²⁷; из этих переводов лучшим можно считать, наверное, перевод, сделанный при Московской духовной академии, который выдержал несколько переизданий⁷²⁸. «Духовные беседы» являются, несомненно, одним из шедевров святоотеческой письменности и, конечно же, заслуживают той оценки, которую дал им архимандрит (впоследствии владыка) Арсений⁷²⁹: «Некоторые беседы его (преп. Макария. – А.С.) читаются с величайшим интересом. Какая-то сладость охватывает сердце при чтении их. Читаешь и чувствуешь, что твоей душе все то, о чем говорит великий авва, не безызвестно, только оно у тебя заглушено, придавлено, находится где-то глубоко-глубоко в твоей душе. Некоторые мысли преподобного отца являются иной раз непонятными при первом чтении, как бы трудными задачами арифметическими, так что приходится несколько раз перечитывать, задумываться.

Но вот при новом чтении проясняется мысль, и ты не только начинаешь понимать, сколько чувствовать, что то, что казалось тебе прежде загадочным, близко касается твоего сердца, сродно тебе, и трепет радости охватывает твою душу. Преподобный Макарий часто описывает духовную сладость, благодатное упокоение, какое души верные находят в единении с Богом, и вот этого всего при чтении бесед нашего отца начинает жаждать твоя грешная душа»⁷³⁰. В старых изданиях к «Беседам» обычно присоединялись так называемые семь Слов⁷³¹ и несколько посланий⁷³². Что касается Слов, то, как установили современные исследователи, они представляют собой собрание выдержек (часто – очень неточных) из различных творений преп. Макария и самостоятельной ценности не имеют. Из посланий, напечатанных в старых изданиях, только одно – «Послание к чадам своим» – заслуживает внимания, и о нем речь пойдет ниже. Прочие же к числу сочинений самого преп. Макария не принадлежат, являясь также позднейшими компиляциями.

Долгое время «Беседы» считались главным творением преп. Макария. Однако после Первой мировой войны начинается серия новых открытий, которые показали, что эти «Беседы» представляют лишь один из видов рукописных сборников произведений (его назвали «тип II»). Открытия начались в 1918 году, когда Г.Л. Марриот опубликовал семь новых «Духовных бесед», примыкающих к уже известным⁷³³. Они дошли всего в двух рукописях сравнительно позднего времени (ранняя из них датируется XVI веком). Из данных новооткрытых произведений «Беседы» 54-я и 57-я вызывают сомнения в подлинной принадлежности их перу преп. Макария: первая представляет переработанную выдержку из «Лавсаика» Палладия (гл. 47 и частично гл. 58), а вторая – 10-е послание из сирийского собрания писем св. Аммона – ученика преп. Антония Великого. Впрочем, эти сомнения полностью обосновать довольно трудно: Беседа 54 содержит в основном мудрые рассуждения аввы Пафнутия, который, как уже говорилось, был одним из ближайших учеников преп. Макария, а поэтому вполне мог передавать поучения своего великого учителя; нет полной уверенности и в том, что Беседа 57 действительно принадлежит

св. Аммону, хотя это и вероятно. После этого делается еще ряд открытий рукописей, в результате чего современные ученые выделяют четыре группы (или типа) сборников творений преп. Макария. Первый «тип» представляет собой самое обширное из всех собрание 64 Слов и Посланий, дошедшее полностью в двух манускриптах XIII века, а также частично еще в двух рукописях. Возглавляет это собрание «Великое Послание», о котором речь будет идти ниже, ибо оно издано отдельно. Остальные 63 сочинения издал (в двух частях) Х. Бертольд в 1973 году⁷³⁴. Частично (13 Слов) их перевел на русский язык архимандрит Амвросий (Погодин)⁷³⁵, а также архиепископ Василий (Кривошеин) (8 Слов)⁷³⁶. Второй «тип» представляют уже упоминавшиеся пятьдесят «Духовных бесед». Третий «тип», сохранившийся в трех рукописях (из которых ранняя – XI век), представляет собрание из 43 Слов, но из них 15 совпадают с «Духовными беседами»; издание других 28 Слов (под названием «Новые гомилии») осуществили в 1961 году Э. Клостерманн и Х. Бертольд⁷³⁷; они частично также переизданы в серии «Христианские источники» В. Деспре (с весьма компетентными комментариями и предисловием), который, правда, исключил из своего переиздания восемь Слов, кои, по его мнению, во многом совпадают с «типом I», а поэтому и должны публиковаться вместе с ним⁷³⁸. На русский язык несколько из этих гомилий перевел владыка Василий Кривошеин⁷³⁹; полностью их перевел (под псевдонимом В. Вениаминов) некий анонимный переводчик (скорее всего, это был В. В. Бибахин)⁷⁴⁰; кроме того, первые восемь гомилий (с обширными комментариями) появились и в нашем переводе⁷⁴¹. Что же касается четвертого «типа», то он включает 26 Слов, которые почти полностью совпадают (хотя есть и варианты) с творениями, вошедшими в первый «тип»; отдельно эти Слова четвертого «типа» не издавались. Наконец, особое положение в творческом наследии преп. Макария занимает его «Великое Послание», обычно возглавляющее, как указывалось, собрание рукописей «типа I». Полный текст его впервые открыл и издал В. Йегер⁷⁴², а критическое издание появилось позже⁷⁴³. Данное особое положение этого послания объясняется не только

богатством богословского и аскетического содержания его, но еще и тем, что оно во многом совпадает (иногда даже буквально) с новооткрытым аскетическим трактатом св. Григория Нисского «О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве» (часто оно цитируется под латинским названием «*De instituto christiano*» – «О христианском устройении»)⁷⁴⁴. Подобное совпадение вызвало среди ученых дискуссию относительно «первенства», то есть возник вопрос относительно того, кто зависит от кого: преп. Макарий от св. Григория Нисского или наоборот. Дискуссия продолжается и доныне, хотя большинство исследователей склоняется к тому, что «Великое Послание» предшествует во времени трактату св. Григория Нисского.

Как видно из данного беглого обзора, творения преп. Макария в греческой рукописной традиции были широко распространены и весьма часто переписывались. Указанные четыре «типа» в результате часто смешивались друг с другом и в них также включались фрагменты сочинений других древних отцов Церкви: так, в Слове 62 из «типа I» имеется фрагмент, приписываемый Клименту Александрийскому и преп. Максиму Исповеднику, а в собрании «типа III» содержится глава из сочинения св. Василия Великого «О Святом Духе» и одно из Слов преп. Исаии. Из творений преп. Макария также делались различные собрания выдержек и парафраз (как, например, знаменитое собрание Симеона Метафраста, вошедшее в греческое «Добротолубие»), что еще более осложняло дело издания подлинных творений этого отца Церкви. Кроме того, нельзя не отметить, что существует богатейшая традиция древних переводов творений преп. Макария на различные древние языки⁷⁴⁵. Наиболее древним является сирийский перевод, две рукописи которого датируются VI веком. Он содержит 7 гомилий (из них первая – сокращенное «Великое Послание») и 17 посланий (первое – «Послание к чадам своим»). Интересно отметить, что две выдержки из «Духовных бесед» включены в сирийское собрание переводов (так называемый «Аскетикон») преп. Исаии. На коптском языке известна компиляция под названием «Добродетели святого

Макария», включающая часть «Послания к чадам своим» и два фрагмента из «Духовных бесед». На арабский язык в XI веке было переведено собрание «типа IV», а также уникальная компиляция (обозначаемая как TV) из собраний «типов» I-III, восходящая к греческому оригиналу IX века. Имеются также переводы на древнеармянский, древнегрузинский и эфиопский языки.

2. «Послание к чадам своим»

Среди большого количества творений, приписываемых преп. Макарию, это послание (называющееся еще и «Посланием к чадам Божиим») занимает особое место. Ряд западных ученых считает, что оно является единственным подлинным произведением, вышедшим из-под пера великого подвижника. Рукописная традиция данного сочинения, сохранившегося на разных языках, достаточно богата⁷⁴⁶. Долгое время о нем было известно лишь по латинскому переводу⁷⁴⁷, но недавно был открыт и опубликован также греческий текст послания (скорее всего, представляющий собой оригинал)⁷⁴⁸. Известны также фрагменты сочинения на коптском языке, а кроме того, две версии перевода его на армянский язык. Большое значение имело послание в сирийской аскетической традиции, где оно часто занимало первое место в различных сборниках переводов творений преп. Макария⁷⁴⁹. Во всяком случае, преп. Исаак Сирийский прямо ссылается на это послание, считая его одной из драгоценных жемчужин святоотеческого Предания⁷⁵⁰. Как то констатирует А. Вильмар, большим авторитетом послание, перевод которого на латинский язык был осуществлен уже в начале V века, пользовалось и у древних подвижников латинского Запада. В целом древность послания и принадлежность его к одному из самых ранних слоев монашеской письменности не вызывает у исследователей никаких сомнений, хотя вопрос об авторе его остается открытым.

Данное послание по содержанию своему представляет небольшой аскетический трактат, состоящий из 17 глав⁷⁵¹. Основная тема его – описание духовного прозрения и возрождения человека, его обращения к Благу (то есть к Богу), а затем и постепенного преуспевания его. Начало такого прозрения повергает человека в скорбь (λύπη) о прошлых прегрешениях. Однако данная скорбь – животворяща, ибо даруется Богом; она заставляет человека стать на путь духовного преуспевания. Первая стадия его – телесные труды, бдения, посты и вообще

отречение от материального (ἀποταγῆς τῆς ὕλης). Они рожают в душе сокрушение (πένθος), смирение и страх Божий, заставляющие человека обращать внимание только на собственную греховность и не видеть грехов своих ближних. Однако даже такое малое преуспевание заставляяет «врагов» (οἱ ἐχθροί), то есть бесов, восстать на подвизающегося, вследствие чего сразу возникает духовная брань. В человека «сеются злохудожные помыслы» (λοῦσιμοὺς κακοτέχνους); первый из них – обескураженность (разновидность уныния) и ощущение собственного бессилия. Если же сердце человека не воспринимает этого «ведения» (γνώσις) бесов, то тогда ему внушается помысл тщеславия. А если и он не прививается, то лукавые преисполняют человека рвением к подвигам, которые он еще не может понести, чтобы он, будучи не в силах выдержать их, впал бы в отчаяние. Когда же подвижник с честью выходит из этого испытания, то Бог, будучи Благим, приходит к нему на помощь и рассеивает «диавольский мрак» (предполагается, что диавол есть «ночь» – νύξ, а Сын Божий – «день», ἡμέρα). Тем не менее на этом искушения не кончаются: начинается блудная брань, в котором изнемогает сердце подвизающегося. Но вновь к нему на помощь приходит Бог, посылающий ему Свою «Святую силу», укрепляющую сердце и дарующую отдохновение и радость. Затем наступает последний «цикл» духовной брани: Бог, видя, что сердце человека «усилилось на врагов», отзывает Свою силу и оставляет подвизающегося один на один со всей «бесовской ратью». Вновь человек изнывает, одолеваемый многими страстями (гордыней, «наслаждениями очей» и тщеславием), и опять Бог, призрев на «тварь Свою», посылает Святую силу и утверждает сердце, душу, тело и прочие части состава человека «членами Утешителя»; Он накладывает на человека иго Свое, которое благо (Мф. 11:29–30)⁷⁵². У подвижника отверзаются «очи сердца», и он познает, что вся сила – от Бога, а поэтому преисполняется смиренномудрием. Затем ему открываются будущие небесные блага (τὰ ἐπουράνια), ждущие святых, достойно прошедших все искушения; зрит он и наказания, ожидающие грешников. После этого Утешитель устанавливает в

сердце «пределы чистоты души», позволяющие ей гармонично осуществлять добродетели. Бесы, правда, пытаются вновь внести разлад в эту гармонию, однако если сердце соблюдает «заповеди Духа», то это им не удастся – душа уже навечно пребывает с Богом.

Таково содержание данного послания. Как видно из краткого обзора его, ведущими темами этого небольшого сочинения являются: тема духовной брани (в перспективе ее и понимается весь процесс преуспеяния человека), тема противопоставления немощи человеческой и силы Божией и тема стяжания эсхатологического Царства Божиего, частично доступного уже здесь, на земле, достойно подвизающимся. В основе этих тем, достаточно обычных для древнемонашеской письменности, лежит идея «синэргии», взаимодействия усилий человека и благодати Божией (при несомненном преобладании последней), определяющая многие сущностные черты всей православной сотериологии и православной духовности⁷⁵³. Данная идея (как и названные темы) характерна и для «Духовных бесед» преп. Макария, где часто проводится та мысль, что «стремиться к идеалу и трудиться для его осуществления человек может в силу присущей ему свободы воли, но достигнуть цели своих стремлений одними собственными усилиями ему не дано». Тем не менее «своими свободными стремлениями к добру и подвигами, предпринимаемыми для своего нравственного очищения, человек привлекает к себе благоволение Божие, ниспосылающее ему Духа Святого. Видя усилия человека, Бог изливает на него Духа Святого и в Святом Духе соединяется с ним, творит его Своею обителью»⁷⁵⁴. Описание этапов духовного преуспеяния и возрождения человека в послании также нисколько не противоречит аналогичным описаниям в «Духовных беседах»⁷⁵⁵.

При констатации подобной общности тем и основополагающей идеи в «Послании к чадам своим» и «Духовных беседах» трудно уловить специфические черты, резко отличающие их; если это различие и можно уловить, то оно касается лишь оттенков и нюансов мыслей, а также

способов их выражений. Кроме того, именно на это послание, как на произведение преп. Макария Египетского, указывает в V веке Геннадий Марсельский, и именно оно вошло в древнейшие сирийские переводы святого отца. Поэтому совокупность внешних и внутренних свидетельств вряд ли позволяет выделять данное послание из общего массива творческого наследия преп. Макария⁷⁵⁶. Если оно не было написано самим автором «Духовных бесед», то, возможно, вышло из ближайшего круга его сподвижников и учеников. В авторе послания, несомненно, виден духовно умудренный подвижник, подлинный авва и старец, стяжавший своим многолетним трудничеством всеильную благодать Божию.

3. Вопрос об авторе «Макарьевского корпуса» и гипотеза мессалианского происхождения его

Сомнения в авторстве преп. Макария относительно «Духовных бесед» возникли у ученых Нового времени уже сравнительно давно, причем у западных исследователей XVIII-XIX веков эти сомнения часто соседствовали с довольно абсурдными подозрениями его в «пелагианстве» или в «полупелагианстве»⁷⁵⁷. В новейшее время акценты несколько сместились и изменились: теперь автора «Духовных бесед» и прочих сочинений преп. Макария подозревают уже в ереси мессалианства, причем такого рода суждения высказываются как протестантскими, так и католическими исследователями. Данное единодушие несколькостораживает и невольно наводит на мысль, что проблема эта не только чисто научного, но и конфессионального порядка. Ведь общеизвестен тот факт, что писания египетского подвижника с конца IV – начала V века были приняты и признаны Православной Церковью и составляют сущностную и неотделимую часть всей аскетической традиции православного Востока. И если признать, что они написаны неким мессалианином («евхитом»), то само собой разумеется, что вся эта традиция глубоко поражена «пороком мессалианства». А данная ересь, несмотря на ее определенную опасность в конкретный период истории Церкви, представляет собой явление акцидентальное в общем потоке православной духовности, является легким «детским недугом» и кратковременным искушением ее. И здесь, наверное, и таится главная причина того, что «Макарьевский вопрос» искусственно раздувается некоторыми представителями западной науки, чуждыми духу православного Предания (а иногда – и враждебными ему). Вольно или невольно, намеренно или непреднамеренно отдельные западные исследователи подменяют субстанциальное акцидентальным и смешивают случайное с сущностным. Поэтому такой крупнейший из католических исследователей православной духовности, как И. Хаусхерр (или Осэrr), мог сказать, что «мессалианство есть великая ересь христианского Востока»⁷⁵⁸.

Однако чтобы быть объективным, необходимо отметить, что «Макарьевский вопрос» имеет достаточно длительную историю. В одной греческой рукописи конца XIII – начала XIV века, содержащей текст «Духовных бесед», Ж. Дарузес обнаружил пометку анонимного схолиаста, который находит черты мессалианства в творениях преп. Макария. Позднее, в XVIII веке, два греческих ученых – Неофит Кавсокаливит и Дорофей Вулисмас – также считали, что «Духовные беседы» подвержены влиянию мессалианского учения⁷⁵⁹. В XX веке, особенно под воздействием нескольких небольших работ бенедиктинца Л. Виллекура, сравнившего отдельные места из «Духовных бесед» с извлечениями из мессалианского «Аскетикона» и установившего их близость (и даже тождество), подобные спорадические подозрения в «мессалианстве» преп. Макария переросли в устойчивую научную гипотезу⁷⁶⁰. Наиболее полно развил и обосновал ее Г. Дёррис, полагавший, что творения преп. Макария принадлежат мессалианину Симеону Месопотамскому⁷⁶¹. После этой работы Г. Дёрриса, вышедшей в 1941 году, гипотеза о «мессалианском характере» творений преп. Макария и о Симеоне как подлинном авторе их стала на Западе почти уже доказанной теорией, возражать против которой осмеливались немногие исследователи⁷⁶². Примечательно, что сам Г. Дёррис в своем последнем труде о богословии «Макария-Симеона», подводящем итог его многолетним штудиям, относящимся к «Макарьевскому корпусу», во многом отказывается от данной теории: он уже не считает возможным говорить о мессалианском характере творений преп. Макария, хотя по-прежнему признает принадлежащими их некоему «Симеону»⁷⁶³. Имеются и другие точки зрения, но они менее распространены⁷⁶⁴. Из православных ученых, помимо архимандрита Киприана (Керна) (см. указанную выше его книгу), ответ на эту теорию попытался дать отец Иоанн Мейендорф, но этот ответ не во всем видится нам удовлетворительным⁷⁶⁵. Наиболее серьезной представляется аргументация греческого патролога А. Хатзопулоса, который, проанализировав воззрения преп. Макария и преп. Симеона Нового Богослова и сравнив их с

мессалианскими тезисами, пришел к выводу, что оба святых отца, являющиеся яркими выразителями православной духовности, в своем мирозерцании коренным образом отличаются от мессалианства; порой (особенно в творениях преп. Макария) можно обнаружить некую «лингвистическую близость» к мессалианским положениям, но эта «поверхностная похожесть» только сильнее проявляет сущностное различие богословских посылок⁷⁶⁶.

Дополняя эти выводы греческого патролога, хотелось бы сделать одно замечание. Как кажется, для решения данного вопроса с методической точки зрения следует провести различие (несколько условное) между «псевдоэпиграфами» и «подлогами». Первое понятие, по нашему мнению, обозначает сочинения того или иного отца Церкви или церковного писателя, приписываемые другим святым отцам или православным христианским писателям, а второе – произведения еретиков, злонамеренно надписываемые именем какого-либо отца или учителя Церкви. С православной точки зрения между этими двумя видами неподлинных сочинений имеется существенное различие: если разоблачение «подлогов» (как, например, изобличение аполлинаристских подлогов)⁷⁶⁷ имеет важнейшее догматическое и мировоззренческое значение, то установление «псевдоэпиграфов», весьма распространенных, относится скорее к узкой сфере частных проблем патрологической науки, не имея сугубого и принципиального для каждого православного человека значения. Тот факт, что то или иное творение, приписываемое какому-либо отцу Церкви, было написано другим отцом или даже анонимным (но православным!) автором, конечно, важен для патрологов, но он почти безразличен с позиций православного мирозерцания. Например, большинство творений, приписываемых в «Добротолубии» преп. Антонию Великому, не принадлежат ему⁷⁶⁸; однако это не означает, что они лишены высокой духовно-нравственной ценности и значимости. Большинство из этих творений вышли либо из круга учеников «отца монашества», либо написаны (или составлены) другими духовно умудренными древними подвижниками, а поэтому

несколько не теряют своего значения. Также тот факт, что сочинения Дионисия Ареопагита на самом деле не принадлежат знаменитому ученику святого апостола Павла, отнюдь не умаляют их выдающегося положения в истории святоотеческого богословия. Совсем иначе обстояло бы дело, если бы указанные «Псевдо-Антониевы произведения» или сочинения, входящие в «Ареопагитский корпус», были написаны какими-либо еретиками.

Если перейти от этих общих методических соображений к вопросу об авторе «Макарьевского корпуса», то прежде всего следует констатировать, что для всякого православного ученого исходной точкой здесь, как и в прочих случаях, является свидетельство церковного Предания. Если высказывать сомнения в том, что творения преп. Макария не принадлежат ему, то должны быть серьезные и веские основания для подобных предположений, даже если высказывается гипотеза об этих творениях как о «псевдоэпиграфах». И действительно ли у нас есть такие серьезные основания, чтобы поставить под сомнение церковное Предание? Отвечая на этот вопрос, целесообразно, как кажется, выделить несколько аспектов, исходя из тех доминирующих в современной патрологической науке предположений, что творения преп. Макария Египетского якобы написаны мессалианином Симеоном Месопотамским (или просто неким «Симеоном») и созданы не в Египте, а в Сирии. Прежде всего необходимо учитывать данные рукописной традиции⁷⁶⁹. Подавляющее большинство греческих рукописей (хотя они и датируются не раньше XI века) указывают на преп. Макария как на автора названных сочинений, хотя эпизодически они надписываются именем св. Ефрема Сирина, свт. Василия Великого, преп. Марка Подвижника или Евагрия Понтийского. Во всей греческой рукописной традиции можно найти лишь несколько скудных намеков на Симеона Месопотамского. Первый: одна рукопись XIII-XIV веков, хранящаяся в Киеве и представляющая собой сборник аскетических творений отцов Церкви. Здесь среди прочих произведений значится сочинение, надписываемое: «Симеона Месопотамского Об исходе души»⁷⁷⁰. Данное сочинение в «Патрологии» Миня (PG. Т. 34.

Col. 385–392) приписывается преп. Макарию Александрийскому, однако среди творений преп. Макария Египетского оно не числится и явно неподлинное⁷⁷¹. Примечательно, что в той же Киевской рукописи содержатся также сочинения преп. Макария Египетского под общим названием «О совершенстве по духу», которые являются переработкой текстов его подлинных творений и значатся именно под его именем, а не под именем Симеона. Другими словами, оба эти имени в рукописи строго различаются, что явно говорит против гипотезы «Макария-Симеона», но отнюдь не в пользу ее. Другой намек имеется в 51-й «Духовной беседе», опубликованной Г. Марриотом. Она имеет подзаголовок: «Того же самого монаха, божественного отца нашего Макария, Второе послание к авве Симеону, подвижнику из Месопотамии Сирийской, и к остальным братьям, иже с ним». Начинается же она так: «Макарий возлюбленным и единокорным братьям в Господе». Г. Марриот издал свои новые «Беседы» по двум рукописям XVI века. Однако в более ранней (XIV век) Московской рукописи Г. Дёррис обнаружил, что та же «Беседа» начинается словами: «Симеон возлюбленным и единокорным братьям»⁷⁷², сделав вывод, что здесь скрываются следы изначальной и подлинной «Симеоновской традиции», замененной впоследствии неподлинной «Макарьевской традицией». Однако, во-первых, вся указанная Московская рукопись надписывается: «Это книга святого Макария Египетского»⁷⁷³, а поэтому, вероятно, переписчик просто по ошибке перенес имя «Симеон» из подзаголовка в начало послания. Во-вторых, речь идет отнюдь не о мессалианине Симеоне, ибо, как справедливо предположил Г. Марриот⁷⁷⁴, в данном случае скорее подразумевается один из учеников преп. Ефрема Сирина, упоминаемый церковным историком Созоменом⁷⁷⁵. Кроме того, в одной итало-греческой рукописи именем Симеона Месопотамского надписывается пространная редакция «Духовной беседы» 22, а в другой итало-греческой рукописи имя просто «Симеона» значится в заголовке компиляции, составленной из различных творений преп. Макария. Однако обе эти рукописи отражают поздний пласт рукописной традиции. Во всяком случае, имя Симеон было

столь широко распространенным, что отождествлять его с никому не известным евхитом (личностью, судя по всему, бледной и ничем не примечательной) можно лишь при чрезвычайно богатом воображении. Поэтому, в общем и целом, греческая рукописная традиция творений преп. Макария не дает никаких оснований для «Симеоно-мессалианской гипотезы» или просто «Симеоновской гипотезы».

Еще более красноречива традиция сирийских переводов этих творений. Следует отметить, что они оказали мощное воздействие на сирийское аскетическое богословие; особенно сильно оно чувствуется у персидских подвижников VII века (Дадишо Катарский, преп. Исаак Сирийский)⁷⁷⁶. Однако Персидская церковь этого (и последующего) времени стояла в непримиримой оппозиции к мессалианству⁷⁷⁷, а поэтому у персидских подвижников данной эпохи трудно (точнее, невозможно) обнаружить какие-либо следы ереси евхитов. Далее, следует констатировать, что сирийская традиция переводов сочинений преп. Макария чрезвычайно богата: насчитывается около восемнадцати манускриптов их, причем два из них, как указывалось, относятся к VI веку (одна рукопись датируется точно 543 годом)⁷⁷⁸. Но нигде в этой традиции нет даже косвенного и беглого намека на Симеона Месопотамского. Небольшое количество рукописей надписывается именем преп. Макария Александрийского; имеется также сборник творений египетского аввы, где автором назван преп. Ефрем Сирийский, но имя Симеон здесь отсутствует. Другими словами, авторство преп. Макария Египетского признавалось в сирийской традиции уже в начале VI века; учитывая же, что это были переводы, можно предполагать, что на греческом Востоке подобное признание существовало и ранее – в V веке. Нет таких же намеков на Симеона Месопотамского и в переводах на другие языки, хотя в одной арабской рукописи позднего происхождения встречается имя св. Симеона Столпника (называемого также Симеоном Подвижником). Таким образом, если рассматривать указанную проблему в аспекте рукописной традиции, то последняя не дает никаких, даже легких, поводов к гипотезе «Симеона Месопотамского».

Второй аспект – это датировка творений преп. Макария. Как уже говорилось, сирийские переводы ясно свидетельствуют об их распространении в начале VI века. Но есть данные и об их более ранней известности. Например, «Житие преп. Ипатия Руфинианского», написанное учеником святого Каллиником в первой половине V века⁷⁷⁹, показывает, что автор его (а скорее всего, и сам Ипатий) был знаком с творениями египетского подвижника, а поэтому в начале V века они должны были несомненно существовать⁷⁸⁰. Однако решающим моментом в определении датировки «Макарьевского корпуса» является связь «Великого Послания» с указанным трактатом св. Григория Нисского. Последний («*De institute christiano*») был создан, скорее всего, в последние годы жизни святителя, то есть около 390 года. Р. Штаатс, выпустивший в свет критическое издание этих сочинений, предполагает, что «Великое Послание», в свою очередь, датируется приблизительно 381 годом⁷⁸¹. Соответственно, ничто не препятствует предположению, что и остальные творения преп. Макария были созданы в пределах ближайших десятилетий до или после этой даты. Отсюда вытекает естественный вывод: по чисто хронологическим соображениям у нас нет никаких оснований лишать преп. Макария авторства творений, традиционно приписываемых ему.

Наконец, третий аспект указанной проблемы – это место написания творений преп. Макария. Важность его заключается главным образом в том, что он тесно связан с гипотезой мессалианского генезиса «Макарьевского корпуса». Именно в этой связи ряд западных исследователей поддерживает теорию сиро-месопотамского происхождения творений преп. Макария, на которой и следует преимущественно остановиться, ибо другие теории (например, теория малоазийского происхождения, высказанная отцом Иоанном Мейендорфом) не получили широкого распространения. Необходимо сразу отметить, что названная теория, как правило, весьма слабо обосновывается. Так, один из сторонников ее, Г. Квиспел, старательно изыскивает параллели между писаниями преп. Макария и иудеохристианскими сочинениями, произведениями Татиана, апокрифическими «Евангелием от Фомы» и «Деяниями

Фомы», чтобы доказать, будто автор «Макарьевского корпуса» принадлежит к «сиро-семитскому христианству»⁷⁸². Но вся его аргументация представляет собой лишь серию весьма искусственных натяжек, ибо столь же отдаленные параллели с названными сочинениями можно найти почти у любого греческого аскетического писателя IV-V веков. Примерно в том же духе выдержана и аргументация известного знатока сирийского христианства А. Вёёбуса. Например, он считает, что термин «братство» (ἀδελθότης), употребляемый преп. Макарием для обозначения монашеской общины, является необычным для греческой аскетической письменности⁷⁸³. Однако подобное же словоупотребление мы встречаем в аскетических творениях св. Василия Великого, «Лавсаике» св. Палладия Еленопольского и у преп. Марка Подвижника⁷⁸⁴. Столь же неудачен и еще один довод А. Вёёбуса: у преп. Макария Святой Дух называется в одном месте «Небесной Матерью», что абсолютно исключается для сферы грекоязычного богословия, но вполне органично вписывается в «христианство семитского Востока» (на семитских языках слово «дух» – женского рода)⁷⁸⁵. Можно, тем не менее, указать на пример такого «очень греческого богослова», как Ориген, который, толкуя «Евангелие от евреев», где Господь называет Святой Дух «Своей Матерью», замечает: если исполняющий волю Отца Небесного есть брат, и сестра, и мать (Мф. 12, 50) Его и если выражение «брат Христов» приложимо не только к роду человеческому, но и к «более божественному, чем этот род» (τὰ τοῦτου θεϊότερα), то нет ничего необычного (οὐδὲν ἄτοπον) в том, что Святой Дух называется «Матерью», ибо Он исполняет волю Отца Небесного⁷⁸⁶. Поэтому вполне естественно предположение, что истоки подобного названия Святого Духа у преп. Макария примерно те же самые, что и у Оригена, то есть апокрифическое «Евангелие от евреев», получившее достаточно широкое распространение у христиан Египта (если, конечно, не предполагать, что преп. Макарий был знаком с сочинениями Оригена – гипотеза менее вероятная).

На филологическом уровне проблему «семитизмов» в творениях преп. Макария поднял еще и Т. Инкен⁷⁸⁷. Но он

обнаружил только одно подлинно сирийское слово, встречающееся в них, – термин βίζάκιον («маленький камень, камешек»), который, кстати, встречается позднее также у преп. аввы Дорофея и Антиоха Монаха. Все остальные так называемые семитизмы суть лишь косвенные доказательства, связанные с синтаксисом, употреблением предлогов, стилем и т.п. – вещами весьма скользкими, зыбкими и трудно верифицируемыми, а поэтому не имеющими силы подлинных доказательств. Во всяком случае, на основе подобного рода аргументов сделать вывод о сирийском происхождении автора «Макарьевского корпуса» никак нельзя. Примечательно, что в этих творениях имеются и латинизмы, что позволило В. Деспре (склонному, кстати сказать, к гипотезе Псевдо-Макария – Симеона) констатировать принадлежность их автора к «греческому миру», который уже издавна ассимилировал в себя многие элементы латинской культуры⁷⁸⁸. Еще один вид доказательств «сирийской теории» связан с цитированием преп. Макарием Священного Писания. Однако и здесь трудно отыскать ясные свидетельства в пользу этой теории: большинство цитат у преп. Макария соответствует общепринятому тексту Писания. Некоторые же отклонения от данного стандартного текста близки к так называемому западному типу рукописной традиции Библии, которая засвидетельствована не только у сирийских авторов, но и у Климента Александрийского, а также у латинских церковных писателей⁷⁸⁹. Можно еще отметить, что сирийская теория происхождения «Макарьевского корпуса» в смягченной и умеренной форме представлена и в последней работе К. Стюарт. Исследовательница полагает, что эти сочинения были написаны на греческом языке, но испытали сильное влияние образного мышления, присущего сирийской (и вообще семитской) культуре. По мнению К. Стюарт, данное влияние можно объяснить либо тем, что сам автор (Псевдо-Макарий) был сирийцем, свободно владеющим не только родным, но и греческим языком, либо тем, что поддерживал постоянные контакты с христианами подобной двуязычной культуры⁷⁹⁰. Однако апелляция к образности мышления и языку метафор

нисколько не убеждает, поскольку данные черты не являются исключительным свойством только сирийской, но и многих других древних культур, в частности египетской (коптской). Тем более что эта образность (как и некий «семитский колорит» ее) может быть объяснена куда проще: всецелой укорененностью мирозерцания преп. Макария в Священном Писании, пронизанностью его творений духом запечатленного в письменах слова Божия, отмечаемой многими учеными⁷⁹¹. Таким образом, никакими серьезными доводами «сирийская теория», как единственная значимая альтернатива египетского происхождения творений преп. Макария, не располагает. Можно только еще добавить, что отмечается тесная связь мироощущения автора «Макарьевского корпуса» с мироощущением подвижников триединого монастыря Нитрии-Келлии-Скита, насколько оно известно нам по письменным памятникам⁷⁹².

Тем не менее нельзя вообще отрицать связь преп. Макария с миром древнесирийского монашества. Во всяком случае, 51-я «Духовная беседа» предполагает подобную связь. Не исключается возможность, что преп. Макарий путешествовал по Востоку и, быть может, побывал и в Сирии⁷⁹³, ибо известна «быстродвижность» раннего монашества: недаром здесь «странничество» (ξενιτεία – жизнь на чужбине) входило в число важнейших иноческих добродетелей, как одна из форм полного отречения от мира⁷⁹⁴. Правда, житийный материал не дает нам оснований для предположений о странничестве преп. Макария. Однако житийные повествования и не ставили перед собой цель с биографической точностью фиксировать факты жизни святого. Во всяком случае, в этих повествованиях умалчивается о том, отлучался ли он когда-нибудь в юности и молодости из Египта или нет. А такое умолчание равным образом может свидетельствовать как о таких отлучках преподобного, так и об их отсутствии. Далее, в Сирии преп. Макарий мог побывать и до того, как удалился окончательно в пустыню. Вполне разумным и не лишенным вероятности кажется соображение архимандрита Киприана (сказанное, правда, в иной связи): «Житийные данные говорят о том, что в пустыне он появился в возрасте 30 лет.

Почему обязательно думать, что до этого возраста Макарий не мог получить какого-нибудь образования в Александрии или в ином городе? Язык, составленный из аллегорий, метафор и иных риторических фигур, язык, богатый ссылками на светских авторов и на мифы, есть настолько естественное явление, что оно не должно было в то время никого удивлять. Кроме того, есть еще одна подробность, заставляющая думать о Макарии как вовсе не о безграмотном феллахе, а как о человеке, хотя бы немного просвещенном: Макария в пустыне удостоили священного сана. Для принятия в число иноков пустыни образования, естественно, не требовалось, так как проходить покаянное житие может всякий, без всякого образовательного ценза. Но для пресвитерского сана нужна была все же известная грамотность, какая-то, пусть и элементарная, книжность»⁷⁹⁵. Наконец, связь с сирийским монашеством могла быть установлена и в обратном направлении: сирийские подвижники вполне могли посещать великого авву (указанный выше пример Адельфия весьма показателен в данном отношении). Исходя из всех этих соображений можно с достаточной долей вероятности предполагать наличие живых контактов преп. Макария с миром древнесирийского иночества. Подобными контактами можно объяснить и его «антимессалианство», хотя следы полемики с евхитами, встречающиеся в творениях преподобного, могли быть следствием проникновения их в Египет уже в конце IV века, еще при жизни преподобного. Вообще следует подчеркнуть, что мир древнего иночества был единым: несмотря на разбросанность отдельных центров монашеской жизни, все они были тесно взаимосвязаны.

Впрочем, исключить полностью ту гипотезу, что творения преп. Макария являются «псевдоэпиграфами», естественно, нельзя. Как уже отмечалось, такие «псевдоэпиграфы» были явлением довольно распространенным в древнецерковной письменности и, учитывая несовершенства «книгоиздания» в античности и Византии, вполне объяснимым⁷⁹⁶. Можно строить догадки, что автором этих сочинений был какой-то другой подвижник IV века, носящий также имя Макарий, тем более что

в IV веке, по исчислению К. Батлера, известны семь монахов, носящих такое имя⁷⁹⁷. Особенно это касается преп. Макария Александрийского (Городского), пресвитера в Келлиях, часто посещавшего и Скит; установлено, что уже в самом конце IV – начале V века предания о нем и его апофтегмы смешались почти до неразличимости с апофтегмами преп. Макария Египетского⁷⁹⁸. Такое смешение двух Макариев в глубокой древности могло бы повести к предположению, что творения, дошедшие до нас под именем Макария Египетского, принадлежат его современнику и тезке. Но никаких свидетельств в пользу того, что Макарий Городской подвизался на литературном поприще, у нас нет (так же как и свидетельств о творчестве других Макариев IV века); «Правила», сохранившиеся в латинском переводе, и сочинение «Об исходе души» (см.: PG. Т. 34. Col. 967–982, 385–392), приписываемые этому подвижнику, явно не принадлежат ему⁷⁹⁹.

Следовательно, подвергать сомнению церковное Предание, гласящее, что автором «Духовных бесед» и других аналогичных творений был преп. Макарий, нет никаких серьезных оснований, ибо весомая альтернатива этому гласу Предания отсутствует. В этой связи, как и в случае с преп. Антонием, возникает проблема определения понятия «авторство». Если понимать его в узком смысле, то есть в том смысле, что преп. Макарий самолично писал свои сочинения, то, учитывая приведенное выше соображение отца Киприана (Керна) (нельзя представлять преподобного «безграмотным феллахом»), ничто не препятствует признанию Макария Египетского создателем «Духовных бесед». Принимая во внимание еще его предельное смирение и отсутствие каких-либо следов «авторского самолюбия» (вообще не присущего древнецерковным писателям), подобное признание становится очень и очень вероятным. Если же понимать «авторство» в широком смысле, то есть в том смысле, что преподобный либо диктовал свои творения, благословляя кого-либо из учеников редактировать их, либо они выросли из записи его наставлений и поучений духовным чадам (также с последующим редактированием), то опять же нет никаких причин отвергать авторство преп.

Макария. При этом необходимо учитывать, что среди ближайших учеников преподобного было немало лиц, обладавших широким и глубоким эллинским образованием (например, авва Пафнутий, авва Евагрий и др.). И хотя подобная редакторская обработка его писаний затянулась на несколько веков, как это отмечает Г.В. Флоровский⁸⁰⁰, тем не менее в основе их лежат подлинные слова и мысли великого египетского старца, ибо единство стиля и языка всех творений безусловно признается подавляющим большинством исследователей. Этот стиль – отнюдь не стиль ученого мужа (хотя определенная образованность присуща автору), полемиста или догматиста⁸⁰¹, но стиль умудренного подвижническими трудами наставника, стиль «увещательный» («паренетический»), далекий от всяких сухих абстракций и схематических конструкций⁸⁰². Одновременно это – стиль тайнозрителя, воспаряющего на крыльях Духа к высотам Богомыслия, стиль богодухновенного поэта и провидца, возродившего в себе глаголы священных авторов и пророков Ветхого Завета, стиль непосредственного ученика Христового и собеседника апостолов. Все это и соделало творения преп. Макария одним из самых сладкозвучных инструментов «святоотеческого ансамбля».

4. Преподобный Макарий и мессалианство

Рассмотрев гипотезу «псевдоэпиграфа», которая, как констатировалось, с православной точки зрения не имеет принципиального значения, хотелось бы обратиться к гипотезе «подлога», то есть к предположению, что творения, приписываемые преп. Макарию, вышли из среды мессалиан. И здесь, естественно, следует кратко остановиться на истории и учении этой ереси.

Мессалианство

Наименование «мессалиане»⁸⁰³ есть калька с сирийского (mesallean; греч. Μεσσαλιανοί), представляет собой причастие от глагола «молиться», а поэтому буквально обозначает «молящиеся». Греки именовали этих еретиков еще «евхитами» (εὐχίται), иногда «энтузиастами»; сами же еретики предпочитали называть себя «духовными» (πνευματικοί). Уже названия ереси указывают, что она являлась типично и специфично «монашеской» ересью, распространялась преимущественно в среде древних иноков, хотя захватывала и прочие слои церковного общества. Первые свидетельства о ней восходят ко второй половине IV века; о мессалианах упоминает св. Ефрем Сирин в «Гимнах против ересей», написанных в 363–373 годах, и свт. Епифаний Кипрский в «Панарии», говорящий о присутствии мессалиан в Антиохии около 376–377 годов⁸⁰⁴. Эти ранние свидетельства, как и само название ереси, ясно говорят о ее восточно-сирийском (месопотамском) происхождении. Иногда высказывается даже шаткое предположение, что мессалианство зародилось в атмосфере «духовной мистики», традиционной для древнесирийского христианства, которая нашла свое отражение прежде всего в творениях Афраата, Персидского Мудреца, и анонимном аскетическом сочинении «Книга степеней» (хотя признается, что сами эти произведения отнюдь не являются мессалианскими)⁸⁰⁵. Благодаря блж. Феодориту Кирскому⁸⁰⁶, преп. Иоанну Дамаскину⁸⁰⁷ и патриарху свт. Фотию Константинопольскому⁸⁰⁸ известны имена и первых представителей этой ереси: Дадой, Савва Монах, Ерм, Симеон, другой Савва, по прозвищу Кастрат, и некий Евстафий Эдесский. Сирийские источники в качестве родоначальников этой ереси называют еще Евсевия Эдесского и Адельфия. О личности последнего интересные данные приводит монофизитский автор рубежа IV и V веков Филоксен Мабуггский. Согласно ему, Адельфий был учеником известного сирийского подвижника Иулиана Савы⁸⁰⁹. Он путешествовал по Синаю и Египту, где встречался со многими выдающимися

отшельниками, в том числе с преп. Антонием Великим. Филоксен говорит, что Адельфий воспринял многие существенные черты аскетического богословия египетских подвижников (учение о чистоте ума, созерцании, бесстрастии и пр.). Затем он возвратился в Сирию (Эдессу), проводил здесь строго аскетическую жизнь, но затем впал в прелесть, приняв сатану за Утешителя. Вследствие этого Адельфий стал считать, что подвижнические труды ему уже не нужны, ибо он достиг полноты совершенства. У Адельфия появились и последователи, которые проникли в район Антиохии, но тамошний епископ Флавиан изгнал их из города. Блж. Феодорит повествует, что Флавиан для этой цели собрал Собор, на котором имел беседу с Адельфием, в результате чего и была изобличена вся еретическая суть мессалианского учения. «После такого открытия болезни их они были изгнаны из Сирии и, удалившись в Памфилию, наполнили ее своею заразою»⁸¹⁰.

Памфилия, Ликаония и другие районы Малой Азии становятся после этого главным средоточием данного еретического движения. Мессалиане здесь, вероятно, соединились с крайними сторонниками Евстафия Севастийского⁸¹¹. Это заставило малоазийских пастырей Церкви собрать Поместный Собор в Сиде (ок. 388 года), который возглавлял свт. Амфилохий Иконийский; данный Собор, как и аналогичный в Антиохии, провозгласил церковное осуждение мессалианской ереси. Однако такое осуждение не останавливает распространение мессалианства. В самом начале V века (а возможно, и в конце IV века) оно проникает (скорее всего, посредством монахов, прибывших с Востока) даже в Северную Африку, и блж. Августин вынужден был противостоять этой ереси⁸¹². В начале V века мессалиане появляются и в Константинополе. Феодосий II издает против них специальный эдикт (428 год), повелевающий изгонять евхитов из пределов империи. На Третьем Вселенском Соборе (431 год) дело мессалиан специально рассматривается, и два епископа – Памфилий Ликаоникийский и Валериан Иконийский – выступают обвинителями еретиков, представив Собору их сочинение под названием «Аскетикон». Вследствие этого

Вселенский Собор еще раз осуждает их, подтвердив вердикт двух Поместных Соборов. Все эти меры, хотя и достаточно действенные, не пресекают полностью мессалианской пропаганды. Несомненно, что в первой половине V века ересь эта проникла и в Египет (возможно, это случилось значительно раньше): одно послание свт. Кирилла Александрийского, написанное накануне Ефесского Собора 431 года, показывает его озабоченность проповедью мессалиан. Повествование об авве Лукие (вероятно, середина V века) также свидетельствует об отпоре, даваемом православными подвижниками евхитам⁸¹³. Блж. Диадок Фотикийский должен был отводить полемике с мессалианами значительное место в своих творениях⁸¹⁴. Около середины V века мессалианство получает новый стимул развития благодаря некоему Лампетию, долго жившему в Египте, а затем путем обмана посвященному в пресвитеры епископом Алипием Кесарийским (в Каппадокии). Лампетию удалось основать мессалианский монастырь (муже-женский, или двойной) в горах между Киликией и Исаврией и заручиться еще поддержкой одного египетского епископа по имени Алфей. Из-под пера Лампетия вышло сочинение под названием «Завет» (о нем сообщает патриарх свт. Фотий), способствующее распространению мессалианских взглядов. В VI веке появляется новая разновидность мессалиан, именуемая «маркианистами» (от некоего Маркиана, жившего в эпоху Юстиниана). Следы мессалианства ясно прослеживаются в Византии еще в VII-IX веках, но затем эта ересь сливается с ересями павликиан и богомилов и как нечто индивидуальное уже растворяется, хотя обвинения в «мессалианстве» раздаются еще в XIV веке (именно в «мессалианстве» обвиняются св. Григорий Палама и другие исихасты)⁸¹⁵. На сирийском Востоке мессалианство также пускает глубокие корни; по крайней мере, крупнейший несторианский богослов VII века – Бабай Великий – выступает непримиримым оппонентом его⁸¹⁶. Но и здесь начиная с IX века реальные следы этой ереси исчезают и она уходит в небытие.

Учение мессалиан четко обозначить и определить достаточно трудно, ибо данная ересь, по выражению Ж.

Грибомона, являлась «ускользающей ересью» (une heresie fuyante)⁸¹⁷ не обладая строго выраженными гранями своего вероучения. Кроме того, подлинные произведения мессалиан не дошли до нас: мы имеем только свидетельства ересеологов, опирающихся на устные сведения, сообщаемые им об этих еретиках, и на мессалианский «Аскетикон» (извлечения из него сохранились преимущественно у пресвитера Тимофея Константинопольского и преп. Иоанна Дамаскина)⁸¹⁸. Судя по ним, исходной точкой учения мессалиан является ложное представление о следствиях грехопадения прародителей: со времени осуждения Адама каждый человек, наследуя от прародителей свою природу, получает и соединенный с нею «корень греха». Поэтому любой рождающийся человек имеет обитающего в нем беса (демона), который соединен с ним «субстанциально» («существенно» – οὐσιωδῶς) и обитает в нем «воипостасно» (ἐνυποστάτως – данное наречие тождественно в основном первому и имеет основной смысл «субстанциально», хотя возможен также и «личностный» оттенок). Данный бес (а с ним и сатана) полностью владевает над человеком. Церковное крещение не в силах вырвать «корень греха» и изгнать данного беса, поскольку и после этого Таинства сатана и Святой Дух сообитают в христианине (συνοικοῦσιν), вследствие чего, по мнению мессалиан, крещение не приносит никакой пользы. Другими словами, согласно еретикам, крещение отсекает только личные грехи (или «первые ростки грехов» – τῶν ἀμαρτημάτων τὰ πρότερα), но не может отсечь «природный грех». Поэтому крещаемый лишь частично приемлет Святого Духа, но не воспринимает Его полностью (πάντως). В результате, как утверждали мессалиане, только одна усердная молитва способна изгнать беса и даровать человеку бесстрашие. Подвизающийся в такой молитве определенный период (продолжительность этой аскетической практики устанавливалась по-разному: от трех до двенадцати лет) достигает того, что бес выходит из него, так сказать, «ощутительно» (чувственно зримым образом – αἰσθητῶς), иногда посредством харканья и выплевывания, иногда – в виде дыма, огня или змея. Одновременно с этим происходит такое

же «ощутительное» вхождение в душу Святого Духа или Небесного Жениха (подобно тому как при соитии мужчина «телесно входит» в женщину). Он, подобно чистому огню, испепеляет «корень греха», обновляет человека и делает из него новую тварь (2Кор. 5:17), обретшую полноту бесстрастия. После этого человек общается с Духом уже «чувственным образом» (ἐν αἰσθήσει) и «в полноте удостоверенности». Удостоившиеся подобного «вхождения» Духа становятся «духовными» (мессалиане так и называли себя – οἱ πνευματικοί); они обретают способность чувственно видеть «извне и изнутри» (ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν) грех и благодать, а также зреть невидимые духовные Силы. Поэтому мессалиане иногда производили соответствующие телесные движения: делали вид, что стреляют из лука в бесов, как бы перепрыгивали через них и т.д. Душа таких «духовных» якобы получала и прочие «харизмы»: способность «читать в сердцах», получать от Духа откровения о настоящем и будущем и т.п. Это позволяло мессалианам считать себя «уже обожженными», при предположении, что их душа превращается в чистую и Божественную природу, а поэтому может зреть чувственными очами и Саму Святую Троицу. Поскольку же еретики признавали себя достигшими полного и абсолютного бесстрастия, то полагали совершенно свободными от всякого греха. Отсюда отпадала для них всякая необходимость в духовном делании: посты, воздержание и прочие телесные подвиги, как и всякое рукоделье, они презирали, считая их уделом лишь «несовершенных» и «недуховных». Вследствие чего аскетизм мессалиан иногда превращался в свою противоположность, то есть невоздержанность и аморализм. Согласно такого рода евхитам, человек «духовный» может себе уже все позволить: сладко есть, вступать в сожитие с женщинами и т.д., ибо его «бесстрастие» все равно остается незамутненным. Далее, считая только себя «нищими духом», они отрицали необходимость всяких видов милостыни и дел милосердия, полагая, что любое благотворение должно оказываться лишь им одним. Церковное богослужение и все церковные таинства евхиты признавали за дело «безразличное» (ἀδιάφορου), то есть

не благое и не дурное, предпочитая им молитвы в своих собственных собраниях. Естественно, с пренебрежением относились они и к клиру, хотя порой добивались рукоположения, чтобы обрести власть и авторитет. Вследствие этого с Церковью они полностью не порывали, стараясь отколоть от Тела Христова верующих и заманить их на свои сборища. Всякие социальные связи и обязанности мессалиане также презирали: вели бродячую часто жизнь и, бездельничая, жили на подаяния.

Таковы вкратце учение мессалиан и практические выводы из него. Характеризуя это лжемонашеское движение, К. Попов говорит, что система воззрений евхитов «в сильной степени отражает в себе многие воззрения и некоторые черты деятельной жизни древних монахов; в ней встречаются выражения, находящиеся в творениях древних подвижников. Учение о полной нестяжательности, о непрерывности и силе молитвы, о предпочтении внутреннего делания телесному труду, об ощутительном воздействии Святого Духа на человека, о силе диавола и пр. полно мечтательности и заблуждения; но с формальной стороны и частью даже материальной оно напоминает собою многое такое, что высказывалось некоторыми неразумными монахами, которые за свою мечтательность порицались опытными представителями древнего подвижничества. Поэтому должно считать правильным суждение Епифания Кипрского, что учение мессалиан образовано не без влияния чрезмерной простоты “некоторых братьев”, под коими он понимает монахов, как показывают его дальнейшие рассуждения об египетских подвижниках (*Advers. haeres.*, с. 4, 6, 7). Однако мессалиане не были монахами: они не называли себя монахами, но некоторых из своих сочленов они именовали ἄσκηταί...; их сожителство с женщинами не относится к признакам монашества. Равным образом и церковные писатели, говорившие об этих еретиках, не считают и не называют их монахами. Но если воззрения и практика (ἡ πρακτικὴ) некоторых монахов имели влияние на образование учения мессалиан и их жизнь, то и учение этих еретиков в свою очередь воздействовало на воззрения некоторых монахов»⁸¹⁹.

Таким образом, мессалианство в общем Теле Церкви паразитировало преимущественно на одной его части – монашестве.

Судя по всему, это псевдомонашеское движение было достаточно пестрым и разнородным как по своим конкретным мировоззренческим установкам (при наличии, однако, определенного идейного единства), так и по социальному составу. В своих наиболее умеренных представителях мессалианство, вероятно, не очень отличалось от православного иночества, соприкасаясь с теми из «простецов» среди монахов, которые, целиком уповая только на одну силу молитвы, близки были к искушению отрицания церковных таинств⁸²⁰. В своих же крайних представителях мессалианство имело мало общего с христианством; эти «радикалы-евхиты» являли собой нечто вроде «лжемонашествующих бомжей». Характерной чертой мессалианства, наверное, можно считать то, что оно было ересью не столько сугубо догматической (как, например, арианство), сколько ересью, так сказать, «эклесиологической», очень близко подступая к той почти неуловимой границе, отделяющей собственно ересь от раскола. И тем не менее отцы Церкви и отцы Третьего Вселенского Собора определяли мессалианство именно как ересь, что вполне закономерно⁸²¹. Ибо по своим глубинным вероучительным посылкам (в первую очередь сотериологическим) оно кардинально отличалось от Православия, и данные еретические посылки отчетливо проявлялись в презрении к церковным таинствам и церковной иерархии. Однако внешняя неуловимость, как бы «хамелеонообразность», этой ереси иногда вводила в заблуждение даже духовно умудренных мужей. Например, преп. Нил Анкирский (иногда неточно именуемый Синайским) сопоставляет евхита Адельфия с преп. Александром, основателем монастыря «Неусыпающих» в Константинополе, считая, что оба отверзают дверь праздности (ἀρυίαις ἀνοίγουμεν θύραν) под предлогом усердного занятия молитвой⁸²². Тем не менее при внешней схожести молитвенной практики у сторонников Адельфия и братии преп. Александра между ними пролегал

пропась: основатель обители «Неусыпающих» постоянно акцентировал литургический и церковный характер непрестанной молитвы, а его идеал иноческой жизни органично вписывался в аскетику православного монашества⁸²³. Поэтому Православной Церковью он и был причислен к лику святых. Примерно такая же пропась пролежала между евхитами и преп. Макарием.

Некоторые существенные моменты отличия мирозерцания преподобного Макария от мессалианства

Необходимо сразу признать, что некоторые мессалианские положения часто внешне близки фразам и выражениям преп. Макария, иногда почти текстуально совпадая с ними⁸²⁴. Не углубляясь в сравнительный анализ подобных параллелей, можно привести несколько примеров. Первый: у преп. Иоанна Дамаскина приводится такое выражение мессалиан: «сатана и бесы держат (κατέχουσιν) ум людей, естество которых общается (κοινωνική ἔστι) с духами лукавства»⁸²⁵. У преп. Макария (II, 27, 19)⁸²⁶ мы читаем: «Конечно, есть лукавые духи, сатана и бесы держат ум и стреножат душу. Ибо изворотливый диавол, имеющий запоры, тройные двери и множество [других] ухищрений, овладевает пастбищами души и помыслами, не позволяет правильно молиться и приближаться к Богу. Ведь само естество [человеческое после грехопадения] общается, [с одной стороны,] с бесами и духами лукавства, [а с другой –] бывает равным образом в общении с Ангелами и со Святым Духом. Оно бывает и храмом сатаны, и храмом Святого Духа. Поэтому, братия, внимательно исследуйте ум свой: с кем общаетесь вы – с Ангелами или с бесами? Чей вы храм: Бога или диавола?» Сравнение обоих текстов показывает, что мессалианское положение есть как бы «однобоко урезанное» высказывание преп. Макария. У египетского подвижника речь идет о духовной брани, в центре которой стоит свободная воля человека, могущая обратиться и к Богу, и к диаволу; соделать свою душу (и ум) и «храмом Божиим», и «храмом сатаны». Мессалиане же акцентируют лишь одну сторону: одержимость (субстанциальную) любого человека, пребывающего целиком под властью диавола и находящегося в (постоянном) общении лишь с духами лукавства.

Можно еще констатировать, что в учении о свободе воли обретается одно из главных отличий мирозерцания преп. Макария от мессалианства⁸²⁷. Безусловно, святой отец ясно

осознавал реальность и значимость зла, живописуя эту реальность яркими красками. Например, он говорит: «Лукавый князь – царство тьмы, – вначале пленив человека, так обложил и облек душу властью тьмы (ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ σκότους), как облачают человека, чтобы сделать его царем и дать ему все царские одеяния и чтобы от головы до ногтей носил он на себе все царское. Так лукавый князь облек грехом душу, все существо (τὴν ὑπόστασιν) и всю ее осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы» (II, 2, 1). Но это пленение человека и его души играло воспитующую роль, ибо Адам, по попущению Божию, был отдан лукавому «ради упражнения» (εἰς γυμνασίαν) в добре (I, 4, 6, 1). Подобное «упражнение», то есть духовная брань и подвижничество, есть неременный факт всего земного бытия человека – оно не прекращается никогда, даже если человек достиг высот духовного преуспевания. А этот тезис является прямой противоположностью утверждению мессалиан, что достигшие совершенства подвижники являются абсолютно свободными от греха. Если для мессалиан существует только плоская антиномия «рабства греху» и «абсолютной свободы», то преп. Макарий подчеркивает динамический характер соотношения этих величин, который зависит от «синэргии» свободной воли человека и благодати Божией. Для него, как и для всех отцов Церкви, зло не субстанциально или, как говорит он сам, «для Бога нет самосущего зла» (θεῶ γὰρ οὐδὲν ἐστὶ κακὸν ἐνυπόστατον; II, 16, 5). Оно является реальностью лишь для нас – «живет и действует в сердце, внушая лукавые и нечистые помыслы, препятствует нам приносить чистые молитвы, делая ум пленником века сего. Оно облачается в души, касается самого мозга костей (ὀστέων καὶ μυελῶν). Как в воздухе бывает сатана и, там же соприсутствуя, Бог нимало ни стесняется тем, так и в душе есть грех, а равно соприсутствует, нимало не стесняясь, и Божия благодать» (II, 16, 6). Мера присутствия того и другого зависит от свободной воли человека, которая есть Божий дар, ибо Бог изначально создал человека самовластным (αὐτεξούσιον) и свободным «делать то, что он

желает» (I, 22, 1, 17), вследствие чего человек может на равных, при помощи Божией, сражаться с лукавым: «Супротивная сила и ум равномоцны между собой (τὸ ἰσόρροπον κατ' ἀλλήλων) и имеют равную силу (ἰσοδυναμίαν): как сатана преклонять и лестию вовлекать душу в волю свою, так опять и душа прекословить и ни в чем не повиноваться ему, потому что обе силы могут только побуждать (πρὸς τρεττικαὶ – увещевать), а не принуждать (οὐκ ἀναγκαστικά) к злу и добру» (II, 27, 22). Из этих немногих примеров видно, насколько противоположны исходные положения преп. Макария и мессалиан.

Можно привести также некоторые примеры и относительно еще одного существенного пункта различия этих двух мировоззрений. Так, согласно Дамаскину, мессалиане утверждают, будто «человеку должно стяжать (δεῖ κτήσασθαι) две души: одну – общую с людьми, а другую – небесную». Смысл подобного мессалианского утверждения не совсем ясен, но если взять «Макарьевский корпус», то здесь учение его автора хотя и многообразно, но достаточно ясно и совершенно православно⁸²⁸. Так, преп. Макарий в обычной для него образной манере говорит, что человек в физическом смысле совершенен, когда обладает двумя руками, двумя ногами и т.д., а без какого-либо члена он – калека; равным образом и птица без одного крыла – увечна. Ибо «все парное, будучи двойным, есть единое и таким образом являет себя совершенным». Вследствие чего, продолжает преподобный, «душа без небесной души и Божиего Духа является несовершенной и увечной. Поэтому, по благоволению Господа, истинному христианину должно обладать двумя душами: одной – сотворенной, а другой – небесной, [происшедшей] от Божиего Духа. Ибо только подобным образом [христиане] могут быть совершенными и пригодными для Царства Небесного, воспаряемые и возносимые [туда] крыльями Духа» (II, 52, 5). Таким образом, очевидно, что для преп. Макария «небесная душа» есть дар Божий человеку (благодать). Этот дар предполагает новую жизнь, или, как говорит преподобный: «Все Ангелы и святые Силы радуются о душе, рожденной от Духа и соделавшейся духом. Ибо тело сие есть подобие души, а душа

– образ Духа; и как тело без души мертво и не может ничего делать, так без небесной души, без Духа Божия, и душа мертва для Царства и без Духа не может делать того, что Божие» (II, 30, 3). Обретение такой «небесной души» немислимо также без Господа и предполагает полное преображение человека: «Господь наш Иисус Христос для того и пришел, чтобы изменить, преобразить и обновить естество и эту душу, вследствие преступления низложенную страстями, создать вновь, растворив ее собственным Своим Божественным Духом. Он пришел верующих в Него соделать новым умом, новою душою, новыми очами, новым слухом» и т.д. (II, 44, 1). Иногда преп. Макарий даже говорит, что лукавый, пробравшись внутрь человека, делается здесь «словно другой душой, наряду с [обычной] душой» (ὡς ψυχὴ ἑτέρα μετὰ τῆς ψυχῆς ; II, 15, 35). Естественно, что обе эти души, «небесная» и «другая», должны с необходимостью вступить в сражение между собою, и здесь опять появляется обычная для преп. Макария тема духовной брани, что опять вполне созвучно духу общей православной аскетической традиции⁸²⁹.

Даже приведенных нескольких примеров достаточно, чтобы уловить кардинальную несовместимость аскетики египетского подвижника и псевдоаскетизма мессалиан. И эта несовместимость делается совершенно очевидной при учете общего контекста мирозерцания преп. Макария. Более того, постоянные ссылки в творениях его на благодать Таинства Крещения и значимость Евхаристии позволяют в определенном смысле говорить об антимессалианской направленности его взглядов⁸³⁰. Поэтому поверхностное сходство некоторых выражений и оборотов можно объяснить только одним: мессалиане на каком-то этапе своего исторического бытия заимствовали из творений преп. Макария отдельные мысли и выражения, вставив их в совсем иной контекст и сделав принципиально другие расстановки акцентов. Нечто подобное (только с более широким размахом) осуществляли монофизиты с творениями свт. Кирилла Александрийского. В том-то и состоит обычно ересь, что она из гармоничного и единого «космоса Православия» извлекает отдельные элементы,

которые затем уже чисто механическим путем соединяются друг с другом и с инородными православному вероучению элементами, создавая «какофонию хаоса».

III. Основные интуиции богословия преподобного Макария

1. Сотериология как основа всего мирозерцания преподобного Макария

Учитывая своеобразные черты стиля творений преп. Макария, насыщенность их образами, их поэтический и символический язык, трудно проецировать мироощущение автора этих творений на плоскость рассудочной «системы взглядов». Но если ограничиться только попыткой наметить «траектории» богословского мировоззрения преподобного, то можно сказать, что для него основополагающие догматы Православия – учение о Святой Троице и Лице Господа нашего Иисуса Христа – являлись само собою разумеющимися и непреложными истинами. Не случайно к своим духовным чадам он обращается так: «Полностью доверяйте божественнейшему и священнейшему определению истинного и благочестивого учения и веры, поскольку оно право догматствует о едином поклоняемом Божестве, единосущии Троицы, единой воле, единой славе и едином поклонении одному триипостасному Божеству, как благочестиво исповедовали мы благое исповедание пред лицом многих свидетелей во Святом Таинстве Святого Крещения» (Вел. Посл. I, 3). Таким образом, «никейская вера», запечатленная Церковью и ее Таинствами, служила фундаментом всего богословия преп. Макария. Она же предполагала признание того, что в Лице Богочеловека неслиянно и нераздельно (говоря словами позднейшего Халкидонского «ороса») соединились две природы. В обычной своей поэтической манере преп. Макарий выражает этот аспект православного вероисповедания следующим образом: «Он есть Бог и Он же – Человек; Он – Живой и Он – Умерший; Он – Господь всех и Он – Раб всех; Он – Агнец и Он – Жертва... Он – претерпевающий страсти и Он – Бесстрастный» (II, 52, 7).

Центром же всего мирозерцания преп. Макария и его средоточием является таинство Домостроительства Божиего о человеке, немислимое, естественно, без триадологии и христологии и органично сопрягающее в себе сотериологию и антропологию. Прежде всего он указывает, что Бог, будучи

благим Творцом, сотворил два мира (δύο κόσμους)⁸³¹. Создал Он небо и землю и всякую прочую тварь, но ни в одной из этих тварей «не почивает Господь», но «благоволил лишь одному человеку, общаясь с ним и в нем почивая». Поэтому между Богом и человеком установилось некое «сродство» (συγγένειαν; II, 45, 5). Это «сродство» в первую очередь объясняется тем, что человек создан по образу Божию (Быт. 1:27) (II, 49, 5)⁸³². Причем в первозданном человеке преп. Макарий различает «чистое и прекрасное, по образу и подобию Божию, созданное достояние естества» (τὸ κτῆμα τῆς φύσεως) и сам «образ» (τὴν εἰκόνα), в котором и состояло все его «небесное наследие» (II, 12, 1). Сама по себе человеческая природа изменчива (τρέπτῃ): она может склоняться и к добру, и к злу, воспринимая и благодать Божию, и действие супротивной силы, но такое восприятие ее этих двух начал не является принудительным (οὐκ ἀναγκαστική; II, 15, 25). Можно предполагать, что это естество человеческое преп. Макарий мыслит как некое пассивное начало; активную же роль играет произволение или свободная воля, входящая в число сущностных характеристик высшего начала в природе человека – его разумной души. Сама же душа, будучи великим и чудным творением Божиим (II, 46, 5; III, 19), есть некое «тонкое тело», подобное также «тонким телам» Ангелов и бесов (II, 4, 9)⁸³³, и она должна воспринимать от Бога, Его Духа и Света Его духовную пищу, питье и небесные одеяния – они и составляют истинную жизнь души (II, 1, 10). Будучи единой, душа в то же время включает в себя волю (τὸ θέλημα), совесть (συνείδησις), ум (νοῦς), и «любящую силу» (ἡ ἀγαπητικὴ δύναμις) – ими и управляется «колесница души» (II, 1, 3). Причем ум часто мыслится преп. Макарием в качестве высшей части души, играющей главную роль в духовной брани: «Ум есть всадник, он впрягает колесницу души, сдерживая бразды помыслов, и устремляется против сатанинской колесницы, так и сатана уготовил ее против души» (II, 40, 5). Большое значение преп. Макарий придает и сердцу, которое есть как бы средоточие всей душевной и духовной жизни человека⁸³⁴. В сердце обретаются «ум, все помыслы души и [все] обетование ее» (ἐκεῖ γὰρ ἐστὶν ὁ νοῦς καὶ ὅλοι οἱ λογισμοὶ τῆς

ψυχῆς καὶ ἡ προσδοκία αὐτῆς; II, 15, 20). Если душа, созданная раньше тела (III, 26, 7)⁸³⁵, есть «образ Духа», то тело есть «подобие (ὁμοίωμα) души» (II, 30, 3). Обладая такой природой, человек и находился в постоянном общении с Богом; как царь земли, он был владыкой над всем поднебесным миром, и все покорялось ему (II, 4, 3).

Драма грехопадения прервала это блаженное состояние человека. Эту драму предваряла другая – падение сатаны, которое преп. Макарий описывает в традиционном для древнецерковного богословия ключе⁸³⁶. Его преподобный определяет как «дух разумный, мирской (πνεῦμά ἐστὶ λογικόν, ἐυκόσμιον), глаголющий лукавое, который, вследствие собственной порочности и темного произволения (σκοτεινὴν προαίρεσιν), [сам] соделался темным». Не желая исполнять волю Божию, он ниспал с небес, и апостол Павел называет его грехом (Рим. 5:13), ибо сатана стал родоначальником и изобретателем греха (I, 2, 2). Изгнанный из горней области, диавол, однако, не покаялся и не пришел в послушание Богу, что могло бы ему вернуть «прежнее достоинство», но к своей злобе добавил еще и зависть к человеку. А Адам вследствие непослушания и превозношения соблазнился им, и поэтому «как мгла накладывается на воздух, так и сила сатаны наполнила сердца [потомков] Адама и дым [этой силы] окутал все произволение их» (III, 1, 3). С этим падением в мир вошел грех, который преп. Макарий понимает как «разумную и умную силу сатаны» (II, 24, 3)⁸³⁷. Ум человека в результате ослаб и не в силах был руководить «помыслами», то есть мыслями о вещах; духовные очи его стали видеть не только добро, но и зло. Поэтому «как пшеница в решете у просеивающего бьется и, подбрасываемая, непрестанно в нем переворачивается, так и князь лукавства постоянно занимает людей земными делами, приводит их в смятение и тревогу, заставляет их [ум] приражаться к суетным помыслам, гнусным желанием, [сковывает] их земными и мирскими связями, непрестанно пленяя, смущая и улавливая [в свои сети] грешный род Адама» (II, 5, 2). Вместе с душой и умом изменилось и тело: некогда здоровое и бодрое, оно подпало под власть смерти, болезней и

немощей (II, 48, 5). Или, как говорит преподобный, «душа умерла, отделившись от Бога и от вечной жизни», а после этого и «тело было осуждено на видимую смерть» (I, 28, 3–4).

Но хотя зло действует в нас «во всей силе и ощутительно» (ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ αἰσθήσει), оно, как уже говорилось, не обладает субстанциальным бытием (не является ἐνυπόστατον) и не может быть сравниваемо с Богом, хотя вполне реально для человека⁸³⁸. Отношение зла к душе человека преп. Макарий сравнивает не со «смесью (τὴν μίξιν) вина и воды», но с полем, где сами по себе растут пшеница и плевелы (II, 16, 1). От Адама греховная «закваска» (ἡ ζύμη) перешла на весь род человеческий; и эта «закваска» с течением времени все росла и приумножалась (II, 24, 2), то есть плевелы стали постепенно и все больше забивать пшеницу и поглощать поле⁸³⁹. Опираясь на Священное Писание, преп. Макарий особенно подчеркивает печальные последствия грехопадения для духовного начала в человеке: «Дух через Писания возвестил нам, что от преступления Адама, первого человека, преступившего заповедь Бога, вошедший в мир грех (Рим. 5:12), дух лукавства, древний змий, называемый дьяволом (Откр. 12:9), обманувший Адама и стянувший его с его славы под свою власть, и, взяв его рабом и подчиненными всех его детей, он самый своей тьмой покрыл душу, чтобы не [могла она] видеть Сотворившего ее и не [способна была] наслаждаться Его светом. Это есть причина и несчастье, от начала случившиеся с человеком, – не видеть своего Владыку и не делать Ему угодное, но быть во тьме греха и выполнять волю греха, вошедшего в человека и ослепившего очи души, потому что, прежде чем преступить Адаму, он, будучи чистым от греха, видел своего Владыку и удостаивался Владычного общения и с Ангелами веселился. С тех же пор, как был пленен лукавством, очи его души ослепли, и он более не видит ее Господа, здесь пребывающего, но Он стал ей невидимым. Во всех, следовательно, и повсюду существует Бог, но из-за покрывала тьмы, лежащего на душе, Он находится от души как бы далеко» (I, 35, 2–3). Тем не менее нельзя сказать, что грех подобен исполину, а душа – малосильному отроку. В человеке ум остался в принципе «равносильным» (ἰσόρροπον)

супротивной силе, к тому же по природе он является борцом, противостоящим ей (II, 3, 6; II, 27, 22). Но у падшего человека силы хватало только на то, чтобы сопротивляться греху, но искоренить зло и властвовать над ним он не мог (II, 25, 1). Ветхозаветный закон также не мог исцелить человека (II, 20, 6), ибо он был лишь «тенью», а тень только отбрасывается телом и как бы «предуказывает» на него, однако не может заменить само тело⁸⁴⁰. Поэтому и Моисей не мог войти в сердце рода человеческого и совлечь нечистые одеяния тьмы, ибо тень не может перевязывать раны, подавать пищу и пр. (II, 30, 6). Это было только под силу Богу, ставшему Человеком (II, 2, 2).

С пришествием на землю Сына Божия, принявшего на Себя полноту человечества, и начинается главный этап Домостроительства спасения. Преп. Макарий описывает это так: Царь и Сын Царский держал «совет» (συμβούλιον) с Отцом Своим, в результате которого и было послано Слово; Оно «облачилось в плоть» (σάρκα ἐνδυσάμενος) и «скрыло Свое божество, чтобы через подобное спасти подобное», а также «положило душу Свою на кресте. Так велика любовь Божия к человеку!» (II, 15, 44). Бог столь сильно благоволил к человеку, что, сойдя со святых небес, принял на Себя его «разумную природу» и «срастворил плоть, которая от земли, с Божественным Своим Духом, чтобы перстный человек принял небесную душу (τὴν ἐπουράνιον ψυχὴν)». Поэтому человек получил возможность общаться с Духом, ибо в него может войти «небесная душа» (II, 32, 6). Вследствие чего христиане подобны светильникам, зажженным Божественным огнем Сына Божия (II, 43, 1). Отсюда вытекает и учение об обожении, которое преп. Макарий понимает как следствие обожения плоти Господа. Своим обычным поэтическим языком он описывает это так: «Как сопрославлена багряница с царем, и не бывает поклоняем царь без багряницы, так была сопрославлена плоть Господа с Его божеством и поклоняем Христос вместе с Его плотью; ибо плоть с душою и божеством стали чем-то единым, хотя они двое. Ведь как шерсть, окрашенная багряным, хотя из двух состоит естеств и ипостасей, образует один боголепный вид (поскольку не может шерсть отделиться от краски после окраски или краска

от шерсти), так и плоть, соединенная душой с божеством, стала с Ним чем-то единым, то есть образовалась одна Ипостась, Небесный Бог, поклоняемый с плотью. Искупил, следовательно, Господь всякую плоть Своею собственною кровью, и всякая плоть, уверовавшая и последовавшая за Ним и принимающая Его, ныне сопрославляется с плотью Господа в тот день, когда Он, как говорит апостол, преобразит тело нашего смирения, чтобы стать ему сообразным Телу славы Его (Флп. 3:21)» (I, 10, 4).

Такое обожение в некоторой степени доступно уже в здешней жизни, ибо «мы, будучи на земле, имеем жительство на небесах», поскольку являемся гражданами того мира «соответственно уму и внутреннему человеку» (κατὰ τὸν ἕσω ἄνθρωπον). Поэтому если ум очищается, то он всегда видит «славу Света Христова» и с Господом пребывает днем и ночью (II, 17, 4)⁸⁴¹. Обожение простирается на весь целокупный состав человека, охватывая и духовную, и материальную стороны его существа, делая телесное духовным, а духовное – божественным⁸⁴². Вследствие этого душе, истинно верующей во Христа, следует изменить «нынешнее лукавое состояние» на «другое, благое состояние». Тогда через силу Святого Духа она может стать «благопотребной для Небесного Царства» (II, 44, 5). Данное обожение, согласно преп. Макарию, является реальным, будучи «небесным даром от ипостаси Божества» (II, 39)⁸⁴³, а своей высшей точки достигнет в будущем веке, когда преобразится и сделается световидным и воскресшее тело наше, причем личность и изначальный вид естества каждого человека будут сохранены (I, 15, 10). Или, как говорит преподобный: «Те, которые уже ныне носят одеяния славные и небесные, те, которые сеют в землю сердца своего семя небесное и духовное, – они несомненно вкусят от славы тела [воскресшего]. Ибо ныне сокрытая и обитающая в душе красота Божия проявится при Воскресении, покроет собой и прославит внешнее тело вечным Светом» (III, 2, 1)⁸⁴⁴.

2. Своеобразие экклесиологии преподобного Макария

Обожение, как и вся великая тайна Домостроительства спасения, невысказано для преп. Макария без Церкви и вне ее. Церковь есть органичное продолжение Пришествия и Воплощения Бога Слова. По словам преподобного, «Господь наш Иисус Христос Сам – основание (1Кор. 3:11) и Сам – исполнение, краеугольный камень (Еф. 2:20). Ибо от земли и от неба Господь: пришел с неба, будучи Богом, и принял человека от земли и слился (συνεκεράσθη) с человеком. Вот Он от неба и Он же от земли; вот Он основание и Он же краеугольный камень. Так Он благоволил совершить и сущим от земли дал Дух Святой с неба, чтобы вышних и нижних сделать единой Церковью, сливши божество с человечеством» (III, 21, 1). Другими словами, для преп. Макария, как и для всех святых отцов, Церковь есть «кость от костей и плоть от плоти Христа»⁸⁴⁵. Единая Церковь есть Тело Христово, члены которого соединяются любовью (εἰς ἓνα σύνδεσμον τῆς ἀγάπης; I, 4, 14). Необходимо, впрочем, констатировать, что Церковь как «организация» не привлекает особенно к себе взора преп. Макария, ибо в центре его внимания стоит Церковь как «мистический организм». В творениях его очень мало мест, касающихся церковной иерархии, обязанностей священнослужителей и пр. Земные аспекты Церкви не очень интересуют преподобного, ибо все его мирозерцание обращено к духовной сути Тела Христова.

Отсюда происходит своего рода «интериоризация» экклесиологии его. Одно место из «Духовных бесед» весьма показательное в этом плане. Здесь, толкуя 1Кор. 14(в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим), преподобный замечает: «Церковь можно мыслить в двух видах (ἐν δυοῖν προσώποις): как собрание (объединение, организация) верных (τῷ συστήματι τῶν πιστῶν) или как состав души (τῷ συκρίματι τῆς ψυχῆς). Поэтому когда церковь понимается духовно в значении человека, то она мыслится как целокупный состав его» (II, 37, 8). Эта мысль

весьма пространно развивается в другом сочинении преп. Макария, где говорится, что «все видимое Домостроительство Церкви Божией (πᾶσα ἡ φαίνομένη τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ) возникло ради живой и умной сущности разумной души, сотворенной по образу Божию, которая и сама есть живая и истинная церковь Божия. Поэтому схожими названиями, принадлежащими разумному, живому и небесному, было почтено неразумное, неодушевленное и телесное, чтобы, пройдя через тень (διὰ τῆς σκιάς), младенческая душа достигла истины. Ведь церковью Христовой, храмом Божиим, жертвенником и истинной и живой церковью является человек Божий, благодаря которому и телесные святые (τὰ σωματικὰ ἁγιαζόμενα) получили в удел наименование небесных. Ибо как служение и образ жизни [ветхозаветного] Закона были тенью нынешней Церкви Христовой, так и нынешняя зримая Церковь есть тень внутреннего человека, разумного и истинного. Потому что все видимое Домостроительство и служение (διακονία) Таинств Церкви преходящи и имеют конец, а разумная и умная сущность души внутреннего человека – непреходяща (μένει – пребывает постоянно), и ради нее должны осуществляться в силе Святого Духа Домостроительство и служение небесных таинств Церкви Божией, дабы действием Живого Духа [эта сущность] вновь бы стала подлинно святым храмом и церковью Христовой, сделавшись наследницей жизни вечной». Далее преп. Макарий ведет речь о своих оппонентах или о «многих младенствующих в ведении истины» (πολλοὶ τῶν νηπιαζόντων τῆ γνώσει τῆς ἀληθείας), которые удовлетворяются «преходящим домостроительством» и полагаются только на «плотские оправдания». Поэтому они пренебрегают исследованием (τῆς ἐρεῦνης) «внутреннего человека», его обновлением души, и не понимают, в чем состоит смысл новой твари. Им преп. Макарий противопоставляет душу, возлюбившую истину (ἡ φιλαλήθης ψυχῆ) и исследующую «корень вещей», которая не считает христианство чем-то поверхностным (ἐπιπολαίως) и не удовлетворяется «внешними образами (τύποις ἐξωτέροις) оправданий и почитаний», но с верою ожидает принять силу Святого Духа полноту удостоверенности (τὴν πληροφoρίαν) – в

этом и заключается истинное христианство. Ради этого Бог даровал Святой и Соборной Церкви Свой Святой Дух, устроил соединение Его со святым жертвенником и водой Святого Крещения; и чтобы Самому присутствовать при каждом богослужении Святой Церкви Божией, Спаситель, через апостолов, даровал Духа Утешителя. Целью всего Домостроительства Церкви является побуждение «верных сердец» к тому, чтобы жить истинной жизнью «по небесному мудрованию» (κατὰ τὸ ἐπουράνιον φρόνημα), совлекшись «мудрования материального и земного». Поэтому во всех Таинствах Церкви Дух присутствует, осуществляя в достойных и верных Свое действие и уделяя им различные дарования, а от недостойных Он – далек. Ведь для того и Спаситель пришел, для того и существует вся внешняя форма образа Церкви (τῆς εἰκόνοσ τῆς ἐκκλησίας διατύπωσις), чтобы умная сущность верных душ могла действием благодати быть восстановленной, обновленной и, изменившись, унаследовать жизнь вечную (I, 52, 1–6).

В этом большом отрывке, где чувствуется вообще не свойственный для преп. Макария полемический жар, достаточно ясно излагаются основные принципы его «духовной эклесиологии». На первый взгляд она может вызвать некоторое смущение, ибо, при поверхностном взоре, здесь ощущается некоторый разрыв между «земной» Церковью и Церковью «духовной» (или «внутренней», «по внутреннему человеку»), своего рода «эклесиологический дуализм» и даже возвешение «третьего Завета». Однако подобное ощущение полностью исчезает, если учитывать ту эсхатологическую перспективу, которая определяет все мировосприятие преп. Макария, как и прочих святых отцов. Оно все обращено к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах (Евр. 12:23)⁸⁴⁶. Поэтому своих чад преподобный увещевает: «Старайся соделаться неукоризненным чадом Божиим и войти в оный покой, куда предтечу за нас вошел Христос (Евр. 6:20). Старайся быть написанным в Церкви на небесах с первородными, чтобы обрестись тебе одесную величества Всевышнего. Старайся войти во святой град, умиранный

(εἰρηνευομένη νῆν) и горний Иерусалим, где и рай» (II, 25, 7). Или: «Пусть душа твоя сочетается с Христом, как сочетается с женихом невеста... Ибо никто не будет записан в Церкви первенцев на небесах (Евр. 12:23), кроме непорочной души» (III, 28, 5). В такой эсхатологической перспективе, неотделимой от идеи обожения, тайна Домостроительства спасения предстает во всей силе своего единства: ветхозаветная Церковь есть «образ» или «тень» («сень») Церкви Христовой на земле, а последняя, в свою очередь, – «тень» будущей Церкви, Церкви Небесной, но они не суть «три Церкви», а единая Церковь, возрастающая от земли к небу. С этой эсхатологической перспективой связана и «интериоризация» экклесиологии преп. Макария, ибо подлинным членом данной единой Церкви является «внутренний человек», *поскольку если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется (2Кор. 4:16)*⁸⁴⁷. Это, кстати, отнюдь не предполагает какого-либо нигилизма по отношению к телу: тлеет греховная плоть, а тело обоживается и одухотворяется и в таком своем качестве обоженого и одухотворенного тела является неотъемлемой частью «внутреннего человека».

Данная «духовная экклесиология» преп. Макария, с ее сущностным эсхатологизмом и определенным «идеализмом» являющаяся антиподом «номинистического христианства», органично вписывается в общую традицию александрийского богословствования. Уже у Климента Александрийского Церковь мыслится преимущественно как идеальный Град Небесный⁸⁴⁸. Черты подобной же «духовной экклесиологии» присущи и Оригену, ибо для него «только истинно верующие суть действительные члены Церкви, которая есть тот горний, небесный Иерусалим, к которому не поднимается, в который не входит никто привязанный к земле и любящий земное, гражданином которого делается только тот, кто, просветив умные очи сердца своего, может созерцать горнее, небесное»⁸⁴⁹. Следует отметить, что понимание души как «церкви» у преп. Макария в определенной мере можно также возвести к Оригену, который, толкуя «Песнь песней», понимает под «Невестой Слова Божия» либо душу, созданную по образу

Божию, либо Церковь⁸⁵⁰. От такого соположения души и Церкви один шаг до их отождествления, и этот шаг также делается Оригеном, замечаящим: «Невеста Слова есть душа – церковь Христова (του Χριστοῦ ἐκκλησία)⁸⁵¹. Традиция этой александрийской «духовно-эсхатологической экклесиологии» прослеживается и впоследствии. Например, она несомненно присутствует у преп. Максима Исповедника, который в обычном для него ключе «анагогического толкования» пишет: «Святая Церковь Божия есть человек; алтарь в ней представляет душу, божественный жертвенник – ум, а храм – тело. Потому что Церковь является образом и подобием человека, созданного по образу и подобию Божию. И храмом, как телом, она представляет нравственную философию; алтарем, словно душой, указывает на естественное созерцание; божественным жертвенником, как умом, проявляет таинственное богословие». С другой стороны, «человек есть в таинственном смысле Церковь, ибо телом своим, словно храмом, он добродетельно украшает деятельную способность души, осуществляя заповеди в соответствии с нравственной философией; душой, как алтарем, он приносит Богу, при посредничестве разума и в соответствии с естественным созерцанием, логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи; умом же, словно жертвенником, он призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием молчания многовоспеваемое в Святой святых Молчание незримой и неведомой велеречивости Божества»⁸⁵². Позднее та же традиция александрийской экклесиологии чувствуется и у преп. Симеона Нового Богослова, вообще очень сродного по своему мировоззрению и мироощущению с преп. Макарием и также стоящего в резкой оппозиции к «законническому христианству». Для него, как и для египетского аввы, характерна эсхатологическая перспектива и ясное понимание того, что Церковь в своей полноте «есть Иерусалим небесный», а в своей земной реальности она не обладает этой полнотой, есть нечто весьма «незаконченное». Из-под пера Нового Богослова выходят и такие строки: «Церковь Христа есть украшенный мир и сам весь человек, в котором, как говорится, живет и

прохаживается Бог»⁸⁵³, которые служат отзвуком мыслей преп. Максима. Следовательно, намеченные выше экклезиологические интуиции преп. Макария, упав на благодатную почву святоотеческого Предания, принесли хорошие плоды.

Отмеченные черты учения о Церкви преп. Макария проявляются и в постижении им высшего смысла церковных таинств. Особое значение в Домостроительстве спасения преподобный придает Таинству Крещения. В частности, он говорит, что именно в Крещении мы получаем «начаток Ипостаси Духа (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως τοῦ πνεύματος) и нашего спасения» (I, 43, 1). Великая сила этого Таинства обозначается преподобным так: «После пришествия Христа люди вновь, благодаря силе Крещения, достигают предшествующего состояния Адама, становятся владыками страстей и бесов, и *последний враг – смерть, под ноги (1Кор. 15:26–27) Адама покорился*» (III, 1, 2). Столь же красноречиво и еще одно место из творений преподобного: «Задаток неизреченного благоденствия Духа мы, верующие, получили через святое и трижды блаженное призывание [Святой Троицы] в [Таинстве] Крещения для возрастания и преуспевания в совершенном наследии [Царства Небесного] и для приумножения таланта (Мф. 25:14–30; Лк. 19:12–17), доверившись великому и чистому Таинству. Ибо Божественный Дух Утешитель, данный апостолам, а через них – единственной и истинной Церкви Божией для служения ей, различным и многообразным способом, соразмерным вере, сопребывает от часа крещения с каждым, кто приступает к этому Таинству, побуждаемый подлинной верой. Ведь, как говорится в Евангелии, каждый получает свою мину, чтобы пустить ее в оборот, приумножить и преувеличить (Лк. 19:12–27; Мф. 25:14–30)» (Вел. Посл. II, 3). Эти высказывания преп. Макария о Таинстве Крещения целиком созвучны общему святоотеческому гласу, согласно которому данное таинство «не есть только видимое или чисто символическое священнодействие, а с ним внутренне и нераздельно соединяется, и через него подается крещаемому невидимая благодать Божия, которая духовно

возрождает его или, что то же, дарует вместе с оставлением всецелое очищение всех, со включением и первородных, грехов, а также новую во Христе жизнь с правом быть благодатным чадом Божиим и сонаследником Христовым»⁸⁵⁴. Крещение у преподобного отца тесно увязывается с другим таинством – Евхаристией (I, 52, 1)⁸⁵⁵, о котором он, в частности, говорит так: «Истинная Плоть жизни (ἡ ἀληθινὴ σὰρξ τῆς ζωῆς), которую вкушают христиане, и Кровь, которую они пьют, слово Его [Господа] и Святой Дух; Он [Господь] обитает в благодарении хлеба (ἐν τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου) и освящает его словом и силой Духа – и этот хлеб становится плотью и кровью Христовой» (I, 26, 3). Таким образом, реальное претворение хлеба и вина в Плоть и Кровь Христовы при Таинстве Причастия само собою подразумевается преподобным.

3. Божия благодать и свободная воля человека

Однако оба таинства, несмотря на их выдающееся значение в жизни христианина, не даруют автоматически спасения: свободная воля человека сохраняется, и он может использовать ее как во спасение, так и на погибель себе. Крещение дарует человеку благодать Святого Духа, но только как задаток (τὸν ἄρραβῶνα); этот задаток позволяет ему на равных сражаться с многочисленной сатанинской ратью; он подобен семени, которое должно произрасти и принести добрые плоды. Преп. Макарий в своей обычной образной форме на сей счет говорит так: после преступления заповеди «земля сердца» человека стала рождать *тернии и волчцы* (Евр. 6:8); человек трудится над ней и возделывает ее, но терния все продолжают возрастать. Поэтому потребовалась помощь Святого Духа, и Господь бросил в эту землю «небесное семя» (σπόρον ἐπουράνιον), после чего и Сам Господь совместно с человеком начал возделывать «землю души». Однако *тернии и волчцы* пустили глубокие корни и продолжали произрастать. И так будет продолжаться до тех пор, пока не наступит «лето» и не приумножится благодать – тогда под жаркими лучами солнца и засохнут тернии (II, 26, 21). И хотя преп. Макарий огромную роль в Домостроительстве спасения отводит благодати Божией⁸⁵⁶, он отнюдь не умаляет, как и многие святые отцы, и значения свободной воли. Поэтому в деле духовного преуспевания им особенно подчеркивается «синэргия» Бога и человека. Для Бога важно, чтобы человек сначала понял (νοήσῃ), а, поняв, возлюбил и предуготовил свое спасение собственной волей. С целью привести ум в действие (τὸ δὲ ἐνεργηθῆναι τὸν νοῦν) и дабы человек мог потерпеть труд и исполнить свое дело ему дается благодать – она, естественно, подается только «возжелавшему и уверовавшему».

Поэтому воля есть «ипостасная помощница» (παράστασις ὑποστατική) Богу, и без нее Бог ничего не делает, хотя все в Его власти. Отсюда «исполнение дела Божиего» во многом зависит от человека (II, 37, 10). Ведь «как вино, смешанное с водой,

становится годным для питья и сладким, так и Божество, смешав Себя с человечеством, пришло, чтобы всех желающих и верующих смешать со Своим Духом; и таким образом произволение их превращается в [произволение] сладчайшее и вкусное. Как краска становится единой с шерстью в порфире, так и души, принявшие совершенное крещение, делаются одной духовной порфирой с Духом» (II, 52, 6). В краткой и лаконичной форме эта идея «синэргии» выражается преподобным так: «Как невозможно усвоить возрастание преуспеяния посредством одной лишь Божией силы и благодати, без содействия и усердия самого человека, так невозможно и достичь совершенной воли Божией и прийти в [полную] меру свободы и чистоты лишь посредством собственной силы, усердия и настойчивости, без содействия и помощи Святого Духа» (Вел. Посл. III, 1). Поэтому можно вполне согласиться с мнением Н.И. Барсова, что «учение св. Макария о взаимном отношении благодати и свободы воли в деле нравственного преуспеяния и вечного спасения людей, в котором святой авва счастливо избегает обеих крайностей в этом вопросе – и монтанистической, и пелагианской, составляет ту часть его учения, которая доставила его Беседам в богословии Православной Церкви и в общем составе святоотеческой литературы классическое значение: решение этого вопроса, им намеченное, лежит, нам кажется, в основании символического учения Церкви по этому вопросу»⁸⁵⁷. Во всяком случае, преп. Макарий в данном плане вполне единодушен с лучшими древними отцами⁸⁵⁸. В общем же этот аспект мирозерцания преп. Макария, согласно определению одного православного ученого, можно резюмировать так: «Тесное единение и органическое, нераздельно-совместное функционирование благодати и воли зиждутся на натуральном родстве идеальных запросов человека с небесными законами жизни Духа. Благодать – не чуждая для нас, но родственная нам сила. Поэтому в действиях благодати мы сознаем себя свободными в своем жизнеопределении и не испытываем вмешательства чуждой силы. Божественная благодать, будучи воспринята человеком, сливается с его самосознанием и, как закваска,

становится в его природе чем-то естественным и неопределенным, как бы одною сущностию (ὡς μία οὐσία). Теперь ясно, почему Бог не принуждает, а только побуждает человека ко спасению. Если бы сила Божия подавляла силу человека, то получилось бы раздвоение человеческого самосознания, а это было бы не спасением, а уничтожением личности»⁸⁵⁹.

Именно с действием благодати, даруемой прежде всего через Таинство Крещения, и связано возрождение человека и его духовное преуспеяние. Процесс возрождения души преп. Макарий описывает как «исправление и исцеление ума и помыслов» (τὴν τοῦ νοῦς καὶ τῶν λογισμῶν διόρθωσιν καὶ ἴασιν) или «исцеление и избавление умной сущности души» (ἴασιν καὶ λύτρωσιν τῆς νοεραῖς οὐσίας τῆς ψυχῆς), а также «исцеление язв души и восстание падшего ума» (ἴασις τῶν τραυμάτων τῆς ψυχῆς καὶ ἡ ἀνάστασις τῆς πτώσεως τοῦ νοῦ).

Данный процесс немислим без Христа, к Которому душа должна целиком и полностью прилепиться, ибо только Воплощение Господа и сделало возможным восстановление (ἀποκαταστήσει) ее драгоценной сущности в изначальной чистоте. Именно благодаря Ему и Духу «вместо чертополоха и колючек лукавых помыслов и злых грехов, которые приносила в пору плодоношения земля сердца, в ней [теперь] должны распускаться и плодоносить праведность и благочестие Божиего и Небесного Духа благости; вместо зловония и грязи и развалин и мерзостных свалок, которые духи злобы нагромоздили в невидимом поле души действием страстей, теперь должны быть построены палаты небесные – обитель и покои Небесного Царя; вместо одежд скверных и грязных, которые носила душа, теперь она облекается в светлые одеяния Божиего Духа – одеяния веры, любви, доброты и всякой добродетели; вместо чудовищного безобразия и блуда злых духов, с которыми душа блудила в своих лукавых помыслах, теперь душа ведется к целомудрию, освящению, чистоте и общению с Небесным Царем Христом и увенчивается в почете благодати небесным венцом славы Духа» (III, 25, 3–5).

Акцентируя тот факт, что великая и первая цель Домостроительства Пришествия (Воплощения) Спасителя есть «дар и восстановление чистой природы» (ἡ τῆς καθαρᾶς φύσεως ἀποκατάστασις καὶ δωρεά) Адама (I, 61, 1), преп. Макарий отнюдь не понимает этот «апокатастасис» как некое простое возвращение к исходному началу, ибо данный «апокатастасис» есть преобразование ветхого человека и обретение им нового состояния («катастасиса») ⁸⁶⁰. На сей счет преподобный, ссылаясь на 2Кор. 5:17, говорит так: «Господь наш для того и пришел, чтобы естество [наше] изменить, преобразить и обновить (τὴν φύσιν ἀλλάξαι καὶ μεταβαλεῖν καὶ ἀνακαινίσει), а душу эту, вследствие преступления поработленную страстями, воссоздать заново (ἀνακτίσει), растворив ее Своим собственным Божественным Духом. Он пришел соделать верующих в Него новым умом, новой душой, новыми очами, новым слухом, новым духовным языком или, сказать одним словом, новыми людьми и новыми мехами, помазав их светом ведения Своего (τῷ ἑαυτοῦ φωτὶ τῆς γνώσεως), чтобы влить в них вино новое, то есть Дух Свой (II, 44, 1). Именно благодаря силе этого Духа и вследствие духовного возрождения человек не только «приходит в меру первого Адама» (εἰς τὰ μέτρα τοῦ πρώτου Α=δὰμ), но и становится лучше (μείζων) его, ибо он обоживается (ἀποθεοῦται; II, 26, 2; I, 7, 3). Таким образом, для преп. Макария учение о Домостроительстве спасения исключает идею цикличности: конечный пункт и цель этого Домостроительства хотя и является в определенной мере возвратом, или «апокатастасисом», но это не есть замыкание круга, а приход к аналогичной точке, только на ином витке спирали. В данном случае он опять довольно ясно формулирует одну из основных мыслей православной сотериологии, в различных вариациях высказываемую многими отцами Церкви ⁸⁶¹.

4. Духовное преуспеяние и его этапы

Началом возрождения и духовного преуспеяния человека служит, помимо Таинств Крещения и Евхаристии, еще и покаяние, которому преп. Макарий уделяет значительное место в своем аскетико-нравственном учении. А. Бронзов, суммируя этот аспект его мирозерцания, пишет: «Момент покаянный должен сопровождать собою каждый поступок человека, если только последний заботится о своем нравственном совершенствовании: не будь налицо этого момента, сейчас явится момент эгоистический, момент самомнения, между тем как чувство покаянное постоянно дает человеку возможность сознавать свои слабости и таким образом очищать свое внутреннее “я” от вредных наслоений, а чрез то и подготавливать надлежащую почву для нравственных успехов; не говорим уже о том, что и самый добродетельный поступок – если, совершая его, человек чувствует, что он должен был бы поступить еще лучше, или если он, человек, сознает, что этот поступок отмечен нежелательными со строгой точки зрения моментами и пр., – является в глазах наблюдателей, особенно по сравнению с поступками иного рода, еще более симпатичными... Ведь и в обыденной жизни тот усвершеняется в своем, например, ремесле, кто в каждом своем произведении, как бы оно по-видимому ни было совершенным, старается усмотреть какие-либо недочеты и заботится о том, чтобы устранить их на будущий раз, и т.д. Кто всецело собою доволен, тот осужден на неподвижность, которая могла бы быть понята только в том случае, когда бы и сам человек, и его произведения были всесовершенны... о чем, конечно, и мечтать невозможно»⁸⁶².

В самом духовном преуспеянии преп. Макарий обычно выделяет две стадии: на первой из них человек все время понуждает себя к трудничеству, приучая себя к добру и постоянному памятованию о Господе. На второй же стадии Господь, видя усердие человека, преисполняет его Своим Духом, и тогда тот, уже без огромных усилий и напряжения,

творит заповеди Господни, плодонося плоды Духа (II, 19, 2). Причем, по Промыслу Божию, такое преуспеяние происходит домостроительно и в соответствии с индивидуальными особенностями каждого человека, ибо Бог «различным образом (διαφόρως) испытывает верующие души», поскольку видит пределы и меру свободного произволения и «воли любви» (τοῦ θελήματος τῆς ἀγάπης) каждого (II, 29, 5). Однако такое домостроительное попечение и «воспитание» Божие отнюдь не избавляют полностью человека от духовной брани. Поэтому преп. Макарий обращается к инокам со следующими словами: «Большинство людей из желающих угодить Богу утруждаются только телом. Но человеку Божию должно подвизаться и мыслью, и помыслами, и внутренним скрытым произволением. Это и есть истинное борение души пред лицом Божиим с незримыми помыслами, [внушенными] лукавыми силами... Эти духи злобы, незримые и нетелесные, торжествуют над вещами зримыми так же, как душа, незримая и нетелесная, торжествует над дебелистью тела. Поэтому и должно существовать незримое и нетелесное борение и подвиг во внутреннем человеке. В этом борении с самого начала подвизались [святые] отцы, хотя внешне они и казались обыкновенными людьми» (II, 53, 6). Тема данной духовной брани красной нитью проходит через все творения преп. Макария. И в этой теме он значительное место уделяет силам тьмы, воинствующим против всякого, вступившего на путь духовного преуспеяния, «ибо всякая душа, любящая Господа, угнетается бесами, ведущими брань с нею и не позволяющими ей приступить к Животворцу Христу» (III, 3, 1)⁸⁶³. В данной связи преподобный часто ссылается на Еф. 6:12, рассуждая, например, так: «Сатана, будучи духом, тоже скрытно воинствует в глубине сердца. Подъявшие ныне духовный труд (ἔργον πνευματικόν), по апостолу, *не против крови и плоти имеют брань, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы (Еф. 6, 12)*». Таким образом, «лукавый неявной силой пленяет человека для видимого служения беззаконию» (III, 21, 1). В данном случае, как и во многих других, преп. Макарий есть верный ученик святого апостола Павла⁸⁶⁴.

Впрочем, согласно преподобному, эта жизнь состоит не из одних только борений, скорбей и трудничества, но, по милости Божией, здесь даруются иногда и периоды отдохновения; в духовной жизни, как и в жизни обыденной, существуют чередующиеся циклы, руководимые правдой Божией. Эту мысль он выражает так: «И как в этой жизни не всецело отдых и урожаи, и рождения плодов, и мир бывают у людей, но мерилом правды Бог наказывает, и милует, и промышляет о мире, так и душа, вождевающая родиться для горнего мира, не всецело бывает в отдохновении и радости и веселии духа, но мерилом правды и благодати наказывает и милует и устраивает ее Бог. Ибо если бы все было отдохновением в жизни людей, и услаждение, и сытость, и богатство без скорбей и болей не могли бы вынести и перенести люди, пренебрегающие Богом и всецело предающие себя в услаждение плоти». Поэтому «скорби действуют на пользу и на большую опытность души» (I, 19, 2). Мерилом же подлинной христианской жизни, соответствующей правде Божией, является устремленность к горнему миру, немислимая без постоянного трудничества. Своих духовных чад преподобный авва наставляет так: «Мы, возлюбленные братия, будем всегда в вышнем мире иметь нашу цель, [ибо ради него] наше борение и наш труд, ни на час не давая себе послабления, и ни в малом, ни в большом деле не послушаем советов зла, чтобы в нас не прекращалась духовная и существенная работа (ἡ πνευματικὴ καὶ ἐνυπόστατος ἐργασία), убивающая сущий в нас порок. Ибо тысячи слов не приносят никакой пользы [там, где] нужна [эта] духовная и существенная работа» (III, 18, 1). В этом и заключается суть духовного преуспевания, которое захватывает целиком всего человека⁸⁶⁵. Только посредством великого трудничества, став закаленной в духовных бранях, душа увенчивается своим Небесным Женихом, утешается Богом и упокоевается в Господе (II, 47, 14–17).

Это состояние, достигаемое на высшей стадии духовной жизни, преподобный понимает как обитание Господа в человеке, происходящее «во всяком ощущении и действии Духа» (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος). Тогда человек вкушает

благодать Господню, с него снимается «покрывало тьмы», он озаряется светом Христовым и «удостоверяется» (πληροφορεῖται), имея с собой Господа «в великой любви». Данное состояние есть как бы предвкушение и предощущение будущего Царства Божиего и эсхатологического горнего Иерусалима (II, 14, 2). Оно является деревом, выросшим из семени крещения и принесшим плоды, и его преп. Макарий называет еще «горним рождением» (II, 18, 7; 48, 6; 49, 2–3). Необходимо подчеркнуть, что для преподобного отца, как и для всех выдающихся православных таинозрителей, данное состояние – отнюдь не фантазия, а является вполне реальным фактом духовной жизни, причем фактом вполне осознаваемым⁸⁶⁶. О нем свидетельствует духовный опыт, который преп. Макарий обозначает как «ощущение» (αἴσθησις) и «удостоверенность» (πληροφορία)⁸⁶⁷. Во время подобного состояния у человека полностью отверзаются очи ума и сердца, и он обретает способность духовного видения. Это духовное видение есть одновременно и ведение («гносис»), которое преп. Макарий противопоставляет неведению, как неточному началу многих зол. На сей счет он замечает: Бог «желает изгнать из нас всякую причину зол, дабы мы могли отстранить неведение – причину всех пороков, а также сущее в нас плотское и неразумное помышление, обманом возобладавшее над обетованием ведения; тогда, познав, что ведение истины есть причина спасения, и водимые повсюду светом истинного знания, мы сможем отогнать [себя всякий порок]» (Вел. Посл. I, 1). Уделяя столь большое значение в своем учении ведению (понятие γνώσις весьма часто встречается в его творениях, особенно собраниях Бесед «типа» I и III), преп. Макарий органично вписывается в ту традицию «православного гносиса», которая ясно была намечена в Новом Завете и особо рельефно запечатлена представителями Александрийской школы, прежде всего Климентом Александрийским. Для последнего в первую очередь характерно тесное сопряжение веры, ведения и любви. Ибо «на первой ступени вера является как акт по преимуществу моральный», а затем «выступает ее интеллектуальная сторона, и в развитии этой последней состоит рост ее: в приобретении

познания или, иначе, в переходе веры – в ведение или гносис. «Первый, спасительный для человека шаг – есть переход из языческого состояния в веру, второй же – из веры в гносис, а последний, переходя в любовь, делает того, кто познает, другом познаваемому». Кто добровольно повинуется заповедям, тот есть слуга Божий; а кто чрез самое ведение чист сердцем, тот друг Божий. Климент в данном случае руководится словами Спасителя у Иоанна (Ин. 15:15)... Таким образом, знание воли Божией дает ту любовь, на которой основывается добродетель в своем высшем проявлении. Ход нравственного развития потому именно и приводит от веры к гносису, что не послушание только, но ведение воли Божией дает возможность основанного не на страхе и надежде, но на сознательной любви исполнения Его повелений»⁸⁶⁸.

Следуя данной традиции «православного гносиса», преп. Макарий неоднократно подчеркивает значение нерасторжимого союза веры и ведения, видя в нем сущностную черту истинного христианства. Например, он говорит: «Все считают себя христианами за исповедание веры во Христа или за какие-либо немногие добродетели. Но мало истинных христиан, богатых Святым Духом, вкушающих изысканные блюда благодати, радующихся небесным вождением Духа, украсивших душу различными одеяниями небесных даров, стяжавших христианство не одним только исповеданием и простой верой (ψιλή πίστις), но силой и действием Духа непрестанно в уме осязающих руками души небесное золото, то есть ведение и истолкование небесных тайн (τὴν τῶν μυστηρίων τοῦ πνεύματος γινῶσιν καὶ διήγησιν). Таковы истинные христиане» (III, 7, 6). В данный союз органично входит и любовь, а также другие добродетели, поскольку совокупность их и составляет сущностную черту образа Божиего, заложенного Творцом в душу: восстановить же этот образ в себе является главной задачей каждого христианина. Ведь создавая душу, Бог «вложил в нее законы добродетелей, рассуждение, ведение, благоразумие, веру, любовь (νόμους ἀρετῶν, διάκρισιν, γινῶσιν, φρόνησιν, πίστιν, ἀγάπην καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετάς) и прочие добродетели по образу Духа. И даже доньше, благодаря

ведению, благоразумию, любви и вере души, обретается ею и является ей Господь, ибо предназначение души – быть «невестой и общницей» (νύμφην καὶ κοινωvikήν) Господа» (III, 26, 7). Эта совокупность добродетелей, или единая Добродетель, превышает всякую человеческую мудрость и дарует радость, не сравнимую ни с какими земными радостями; она есть то «единственное Благо и Добро, которых взыскуют и которыми могут жить христиане». Поэтому «душа наша должна порываться к исследованию и изысканию (ζήτησιν καὶ ἔρευναν) этого несравненного и единственного Добра и Блага (καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ), презирая красоту всяких мирских премудростей и хитроумие языков и земное разумение и славу и роскошь и наслаждение, превосходя и превышая все это верою и любовью, [устремляясь] к единственному и несравненному Благу, всем пренебрегая и ничем не будучи связана, но томясь влечением к Нему одному» (III, 26, 1). Подобное устремление есть порыв к новой земле и новому небу (см. Деян. 21:1), движение «в страну жизни и света святых духов, где находит себе опору ум и где движется мысль, перенесшаяся из смерти в жизнь вечную» (III, 18, 2).

Достигшие такого состояния постоянной устремленности в горний мир праведники уже здесь как бы «восхищаются (ἀρπαχθέντες) в тот век» (II, 17, 4). Обычно подобное состояние наступает во время молитвы, когда человек словно «изступает из себя» (ὡς ἐν ἐκστάσει γέγονεν) и зрит Фаворский Свет⁸⁶⁹. Такой Свет, являясь в сердце, отверзает «внутреннейший, глубочайший и сокрытый Свет» (ἐνδότερον καὶ βαθύτερον καὶ ἀπόκρυφον φῶς) в самом человеке, и он, поглощенный подобным созерцанием, становится как бы «глупцом и варваром» (μωρὸν καὶ βάρβαρον) для мира (II, 8, 3). Но в то же время преп. Макарий подчеркивает, что данное состояние «экстаза» нельзя мыслить как некую «статичность», ибо «Господь не имеет ни конца, ни постижения», а поэтому христиане не могут сказать, что они «уже постигли» (κατελάβομεν), но смиряются день и ночь (II, 26, 17). Эта динамика духовного преуспевания и духовной жизни объясняется тем, что подлинно «боголюбивой и христоролюбивой душе»

присуще «ненасытное стремление» (ἀκόρεστον πόθον) к Господу, а поэтому, даже удостоившись различных харизм Духа, откровений и созерцания небесных тайн, она при помощи благодати всегда устремляется вверх (ἀνακίνοῦσα), к Небесному Жениху (II, 10, 4)⁸⁷⁰.

Продолжится ли такая динамика духовного порыва души и в Царстве будущего века – об этом преподобный не говорит со всей определенностью. Но можно предполагать, что данный вопрос он решает положительно, ибо как бесконечен Бог, так и бесконечно «вождевание» к Нему души. Во всяком случае, у преп. Макария встречается высказывание о том, что «сладость и упокоение небесное ненасытно (ἀκόρεστος ἐστίν)». Поэтому душа, «вкусившая сладость Бога и принявшая чувства благодати духовной и несказанной радости, которая есть Господь, ставшая причастницей и приобщившаяся небесного богатства Света Божества, коснувшаяся скрытых сокровищ премудрости, осиянная небесными лучами Лица Христова и обретшая опыт мира Божества (εἰρήνης θεότητος πείραν λαβοῦσα), будет воспламенена неисчислимыми и неизреченными благами, войдет в неутолимое духовное желание и будет охвачена ненаполнимой сытостью Божественной любви (εἰς ἀπλήρωτον κόρον ἔρωτος θείου), причастившись такой благодати, радости и мира Божества» (I, 21, 9–12). Подобное подчеркивание «ненасытмости» и «неутолимости» стремления души к Богу предполагает, скорее всего, ее порыв не только в пределах этой жизни, но и постоянное движение в беспредельности будущего века. Поэтому можно сделать вывод, что «преп. Макарий допускает мысль о вечном совершенствовании души. Глубина Божественной природы бесконечна, и, следовательно, бесконечен и мистический подъем человека»⁸⁷¹.

В этом «подъеме» участвует не только душа, но и тело, преображенное силой Божией. Ибо «небесный огонь Божества, который ныне, в этом веке, христиане принимают внутрь себя, в сердце, тот самый, который служит (διακονοῦν) внутри сердца их, затем, когда тело расторгается, станет внешним и, наконец, сочетает расторгнутые члены и воскресит их». Кроме того, Господь, «словно подражая (ὡσπερ μιμεῖται) произволению

верных и добрых душ, по воле их образует новый образ (μορφοῖ εἰκόνα καινήν) в их душе и при Воскресении явится извне, прославит тела их изнутри и извне» (I, 53, 1–6). Другими словами, один и тот же Божественный огонь преобразит при Воскресении и духовное, и телесное начало в человеке, срастворив их в нерасторжимое единство, и в подобном качестве человек будет преуспевать в Царстве будущего века⁸⁷². Такое единство и составляет подлинную личность человека, очищенную от всяких греховных наростов. Вследствие чего преподобный говорит, что «при Воскресении все члены тела восстановятся (ἐν τῇ ἀναστάσει ὅλα τὰ μέλη ἀνίστανται) и все соделается световидным, все погрузится и изменится в огонь и свет, но не расторгнется и не станет огнем, так чтобы не стало уже [прежнего] естества. Ибо Петр есть Петр, Павел – Павел и Филипп – Филипп; каждый пребывает в своем собственном естестве и ипостаси, преисполнившись Духом. А если утверждаешь, что естество расторглось, то нет уже Петра или Павла, но во всем и повсюду – [один] Бог, и отходящие в геенну не чувствуют наказания, а идущие в Царство [Небесное] – благодеяния» (II, 15, 10). Таким образом, возражая против своего рода «мистического пантеизма», имеющего тенденцию к растворению всей разумной твари при скончании мира в Боге⁸⁷³, преп. Макарий утверждает субстанциальность личности и ее непреходящую значимость.

5. Нравственно-аскетическое учение преподобного Макария

Эта субстанциальность и значимость личности предполагает нравственную ответственность человека по отношению к себе и к ближним, немислимую вне и помимо главной добродетели – любви. Поэтому преподобный увещевает: «Любящий Бога пусть понуждает (βιάζεται) любить себя и ближнего своего; пусть будет смиренным пред Богом и людьми, всегда бдит всем сердцем, противостоя дурным помыслам. И когда он пребывает в бдении, ему следует быть [преисполненным] страха [Божия], полным любви и смирения и иметь заботу о том, чтобы угодить Господу и побороть в себе ветхого человека» (I, 62, 25–27). Ссылаясь на известный гимн любви в 1Кор.12:31–13:8, преп. Макарий говорит о «совершенной и непреложной любви Духа, содержащей в себе все дарования» (III, 7, 4). Все прочие дарования (харизмы) – «ничто по сравнению с наивысшей добродетелью, то есть по сравнению с полнотой и совершенством любви, хотя и эти дары суть действия того же Духа» (Вел. Посл. III, 13). Именно такая любовь сообщает единство всей личности человека, как бы единообразует все его мысли и деяния⁸⁷⁴. А единство мысли и дела было чрезвычайно существенным принципом, определяющим все мирозерцание и личность преп. Макария. Ибо согласно его представлению, «вступая в такое или иное общение с ближними, человек должен заботиться о назидании последних как жизнью, так и учением, словом своим. Если будут налицо оба условия, то получится, так сказать, «истинный и полный вид всей философии» (*philosophiae totius vera et plena species* – φιλοσοφίας ἀπάσης ἄγαλμα) или «любомудрия» христианского. Рассматриваемые же в отдельности, эти условия неодинаковы по своему значению: «...жизнь без слова или учения, конечно, важнее, чем мертвое слово или мертвое учение, то есть не подтверждаемые жизнью: жизнь и молчаливо приносит пользу, а слово без жизни и крича́ причиняет вред»⁸⁷⁵. Это единство есть то, что преп. Макарий называет

«единовидной правдой [жития]» (Вел. Посл. III, 8), или «единовидной правдой жизни во Христе» (τὴν μονότροπον τῆς ἐν Χριστῷ πολιτείας εὐθύτητα; I, 40, 2). Образец такой жизни явил Сам Христос во время Своей земной жизни. Поэтому истинные христиане «должны считать себя за ничто, ревностью и всяческим способом, со всей силой и усердием предавая себя всегда благу, отвергаясь, по изречению Господа, вместе со всем, что принадлежит веку сему, и собственной души, ежедневно с радостью и веселием беря крест свой и следуя за Ним (Лк. 9:23; 14:26). Ведь образцом и примером они имеют Самого Господа, ставшего для них Путем и Целью» (Вел. Посл. V, 2). И в этой, центральной для его нравственного учения интуиции преп. Макарий опять следует в основном русле святоотеческого Предания⁸⁷⁶.

Наиболее прямым путем к подобной «единовидной правде жизни во Христе» является, согласно преподобному, монашество⁸⁷⁷. Поэтому иноков он сравнивает с искусными ныряльщиками, нагими спускающимися в глубины морские, чтобы добыть дорогостоящий жемчуг для царской диадемы; подобным же образом и монашествующие нагими (γυμνοί) из мира и спускаются в глубину «моря зла, в бездну мрака», чтобы из этой глубины достать драгоценные камни и жемчуг, подобающие для венца Христова, для Церкви Небесной, для нового века, для светлого Града и для ангельского народа (I, 4, 29). Имея в виду таковую цель, каждый, принадлежащий к монашескому чину (ὁ μοναχός), подвизается в трудах и борениях ради благочестия и Царства Небесного, уповая на то, что «очи сердца» его просветятся, а ум обновится и изменится Святым Духом. Вследствие чего он удаляется от житейских попечений (ἀναχωρῶν τῶν βιωτικῶν), посвящает себя целиком Господу, подготавливает себя молитвами и многими добродетелями к тому моменту, когда Господь, придя, поселится в нем и очистит от обитающих в нем греховных страстей (I, 30, 4). Таким образом, монашество, по мысли преп. Макария, реализует в себе полноту упования христианского, устремления в Град Небесный, а потому иноческое житие определяется одним всецелым желанием – быть всегда с Богом

и в Боге. Или, говоря словами свт. Феофана, вполне единодушно здесь с преп. Макарием, «монашество есть с отрешением от всего непрестанное умом и сердцем пребывание в Боге. Монах есть тот, у кого так устроено внутреннее, что только и есть Бог да он, исчезающий в Боге»⁸⁷⁸.

Начертывая идеалы монашеской жизни, то есть идеалы истинно христианского жития, преп. Макарий особое внимание уделяет «исихии». Не случайно архимандрит Киприан (Керн) характеризует его так: «Макарий – один из первых исихастов. Его наставления в борьбе со страстями, в очищении сердца, в освобождении ума, то есть в его трезвении, преследуют главную цель: просветление человека. Мистика света, достигаемая в успокоении ума от всего, что может его волновать и возмущать, уже была прекрасно известна этому пустыннику IV века, то есть на тысячу лет раньше, чем о том же учили Палама и исихасты»⁸⁷⁹. Примечательно в этом плане одно из произведений преподобного, которое носит название «Слово о безмолвии» (I, 62)⁸⁸⁰, где он, используя многозначность термина «исихия» («покой», «уединение», «молчание», «сдержанность» и пр.), увещевает упражняться в этой «исихии» и когда изрекаешь что-либо (ἡσυχίαν μὲν ἐν λόγοις ἐπιτήδευε), и когда делаешь что-либо. Она противопоставляется преподобным «горячности» (σφοδρότης), то есть некой излишней стремительности и порывистости, влекущей за собой страсти, которые приводят в смятение ум и ослабляют его силу. А уму [по природе] подобает владычествовать над страстями, высоко восседая над ними «на троне безмолвия» (ἐφ' ἡσυχου θρόνου – «на безмолвном троне») и устремляя взор свой к Богу. Однако «исихия» отнюдь не подобна «апатичной нирване», она исключает леность в делах и вялость в словах, предполагая «благой ритм» в мыслях, деяниях и внешнем виде христианина. Также она исключает всякие признаки гордыни, ибо немислима без истинного смирения и скромности. Кроме того, «исихаст» должен с удовольствием учиться полезному у других и сам охотно учить, когда это необходимо; он обязан почитать старцев (πρεσβυτέρως) как отцов и служителей Божиих (ὡς θεράποντας Θεοῦ), а новоначальных обучать мудрости и добродетели. Все

слова и дела его должны быть обращены к Богу, душа и мысль посвящены Христу, чтобы мог он обрести упокоение «в Божественном Свете Спасителя». С Богом ему следует общаться днем и особенно в ночных молитвах и песнопениях. Другими словами, он всегда обязан быть «причастником (μέτοχος) Христовым». Этот идеал «безмолвия», рельефно намеченный преп. Макарием и воодушевлявший многих других египетских подвижников, начиная с преп. Антония Великого, св. Аммона и др.⁸⁸¹, определил все последующее развитие православного исихазма⁸⁸². Верны этому идеалу и православные подвижники нового времени⁸⁸³.

Таковы, на наш взгляд, основные интуиции мирозерцания преп. Макария. Всякого, соприкасающегося с его творениями, оно поражает богатством и разнообразием своих регистров: здесь яркие тайнозрительные откровения сменяются трезвыми наблюдениями над обыденной жизнью человека, тонкий психологический анализ уступает место глубоким богословским рассуждениям. Подобное богатство и разнообразие оттенков мысли у преп. Макария, как и у других святых отцов, зиждется на глубинном духовном опыте, обретенном подвижнической жизнью его. Не случайно понятие «опыт» (πεῖρα) играет выдающуюся роль в его мировоззрении⁸⁸⁴. Преподобный на сей счет говорит: «Кто ведет речь о духовном, не вкусив того сам, тот уподобляется человеку, который при наступлении дневного зноя идет пустым полем и, томясь жаждой, описывает источник, струящийся водой, изображая себя пьющим, тогда как засохли у него уста и язык от палящей их жажды, – или человеку, который говорит о меде, что он сладок, но не вкушал его сам и не знает силы сладости» (II, 17, 12). Сам преп. Макарий в обилии вкусил живительной влаги Божией благодати и сладкого меда Христовой мудрости, хотя были изведаны им (судя по всему – на опыте других, ибо не обязательно погружаться в зловонную жидкость, чтобы познать ее мерзость) также горечь греха и гадкий привкус страстей – иначе трудно было бы ему описать их во всей их безобразной наготе. Поэтому духовная жизнь, в многообразии ее аспектов, и составляет основное содержание его творений. Или, как это верно отмечает архиепископ Филарет

(Гумилевский), «предмет бесед и наставлений св. Макария – внутренняя духовная жизнь, и преимущественно в том ее виде, как она совершается на пути созерцательного уединения. Несмотря на глубокий и малопонятный предмет, беседы и наставления опытного учителя ясны и вразумительны; духовное, столь мало известное для иных из нас, в устах духоносного Макария близко и к сердцу, и к уму; то, что было бы темно по возвышенности духовной, у Макария приближается к разумению сравнениями и образами, которые всегда просты и тем более поразительны»⁸⁸⁵. Поэтому именно как учитель духовной жизни преп. Макарий назидал и продолжает назидать многие поколения христиан, а его творения составляют неотъемлемую часть церковного Предания.

Жизненный путь и личность Евагрия Понтийского (опыт церковно- исторического портрета)

Та эпоха, которую обычно называют «золотым веком святоотеческой письменности», явила миру целый сонм выдающихся богословов, замечательных церковных деятелей, благодатнейших подвижников и ярких и самобытнейших церковных писателей. Среди них ярчайшими звездами светятся имена свт. Афанасия Александрийского, великих каппадокийских святителей, преп. Антония Великого, свт. Амвросия Медиоланского и многих других. Но есть две личности, которыми христиане-современники не уставали восхищаться, но имена которых последующее церковное веросознание сочло одиозными и пререкаемыми. Один из них – Дидим Слепец (313–398), потерявший зрение еще в раннем детстве, но, по благодати Божией, действующей вкуче с его подвижническими трудами и усердными молитвами, ставший выдающимся церковным дидаскалом, замечательным эрудитом, сведущим экзегетом и талантливым полемистом против ересей, а также одним из известных египетских старцев, у которого окормлялись и мудрого духовного назидания которого стремились получить сотни христиан со всех сторон греко-римского мира. Другим был Евагрий Понтийский (345–399)... Не пытаясь решить эту удивительную загадку, которая много лет назад поразила нас своей парадоксальностью и не перестает мучить и поныне⁸⁸⁶, а ставя перед собой лишь скромную задачу приблизиться к таковой разгадке и приблизить к ней православное соборное сознание, мы решили описать жизнь Евагрия⁸⁸⁷ и набросать некоторые сущностные черты его личности, которые отразились в доступных нам источниках.

Основным источником для восстановления главных моментов биографии Евагрия служит 38-я глава «Лавсаика» Палладия Еленопольского⁸⁸⁸, которая дополняется «боковой традицией» (la tradition laterale – выражение Г. Бунге) сочинения Палладия, представленной в первую очередь коптским

«Житием Евагрия» (вошедшим в коптский синаксарий), а также церковным историком Сократом и сирийскими фрагментами⁸⁸⁹. В зачине своего произведения Палладий называет Евагрия «прославленным диаконом» (τὸν ἀοίδιμον διάκονον) и «мужем апостольской жизни» (ἄνδρα βεβιωκότα κατὰ τοὺς ἀποστόλους), описание жития которого должно послужить духовной пользе читателей. В коптской версии Палладий замечает, что именно Евагрий научил его жизни во Христе и духовному пониманию Священного Писания. По свидетельству Палладия, все время, пока он подвизался в пустыне Келлий, он часто был вместе с Евагрием, став очевидцем его добродетелей и чудес, совершенных им. В коптской редакции указывается еще, что Евагрий прожил шестьдесят лет, хотя в греческом тексте называется цифра 54 года⁸⁹⁰.

Обычно датой рождения Евагрия называется 345 год, хотя, если верить коптской версии, эту дату можно отнести еще на шесть лет назад (339 год). Родился он в небольшом понтийском городке Ивора (γένει ἦν Ποντικὸς πόλεως Ἰβωρῶν), и отец его был здесь хорепископом (в коптской версии и некоторых других источниках отец Евагрия называется еще священником или пресвитером, что в принципе почти одно и то же)⁸⁹¹. Данный городок находился недалеко от родового поместья св. Василия Великого (Анеси), где он вместе со св. Григорием Богословом проходил первый искус монашеской жизни (357–358 годы). Можно предполагать, что уже в молодые годы Евагрий познакомился (вероятно, через своего отца) с великим каппадокийским святителем⁸⁹². Как сообщает Палладий, св. Василием Евагрий был посвящен в сан чтеца, то есть он стал членом каппадокийского клира, входя в то же время в круг учеников святителя. Личность св. Василия наложила заметный отпечаток на черты характера и мировоззрения Евагрия: его он почитал всю жизнь, назвав в своем сочинении «Умозритель» (45) «столпом Истины». Кроме того, исходя из весьма добропорядочной и, наверное, обеспеченной семьи, Евагрий в Кесарии Каппадокийской получил хорошее образование⁸⁹³.

Преждевременная и внезапная смерть св. Василия (379 год)⁸⁹⁴ повергла молодого Евагрия в смятение и заставила его

покинуть родные края. В своем «Послании о вере», обращенном, скорее всего, к каппадокийским друзьям⁸⁹⁵,

он говорит: «Тогда, пораженный неожиданностью, я был подобен людям, оглушенным внезапным грохотом, и не мог собраться с мыслями; я сразу удалился, став беглецом, значительное время проведя вдали от вас». Далее он добавляет: «...затем мной овладело томительное влечение к Божественным догматам и к любомудрию, касающемуся их. Я говорил [себе]: каким образом могу я одолеть порок, живущий вместе с нами? Кто станет моим Лаваном, избавителем моим от Исава и воспитателем в горнем любомудрии?»⁸⁹⁶ В этих словах проявляется сущностная и важнейшая черта личности Евагрия – всецелая устремленность к горнему любомудрию («высшей философии») и к самым сокровенным тайнам христианского Боговедения. Именно эта всецелая устремленность к подлинно христианскому любомудрию и привела Евагрия к другому великому каппадокийскому святителю – св. Григорию Богослову. Опять же, по его собственным словам, «с [помощью] Божией достиг я по мере своих сил цели и нашел “избранный сосуд” и “глубокий колодец” (я имею в виду уста Христовы – Григория)»⁸⁹⁷. В коптской версии еще добавляется, что Евагрий, «преисполненный ведения, поскольку он шествовал по стопам св. Василия», прибыл в Константинополь. Таким образом, побыв одно время учеником одного великого каппадокийского отца, Евагрий затем стал учеником другого.

Св. Григорий Богослов в это время (март – апрель 379 года) стал епископом Константинопольским. В новой столице империи господствовали тогда ариане, и св. Григорий возглавил небольшую общину православных, которая собиралась в домашней церкви (храм Воскресения)⁸⁹⁸. В середине или конце того же 379 года в Константинополь прибыл и Евагрий. Возможно, что он, будучи достаточно близок к св. Василию Великому, знал его друга, то есть св. Григория Богослова, еще в Каппадокии. Во всяком случае, он быстро стал одним из самых ближайших помощников столичного архипастыря, сделавшего его своим архидиаконом. Созомен замечает, что Евагрий «любомудрствовал» (ἐφιλοσόφησε) и «обучался священным

словесам» (ἐπαιδεύθη... τοὺς ἱεροὺς λόγους) у Григория, епископа Назианзского⁸⁹⁹. Сам Евагрий говорит о нем как о «праведном Григории, насадившем меня»⁹⁰⁰. О деталях их содружества и конкретной борьбе с арианами не сохранилось, к сожалению, почти никаких сведений, но можно предполагать, что уже в это время Евагрий выступал как серьезный (хотя и начинающий) богослов, одаренный ярким и сильным словом, и как серьезный «диалектик», могущий использовать различные виды аргументации. Во всяком случае, Палладий называет его «искуснейшим в опровержении всех ересей» (διαλεκτικώτατον ὄντα κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων), то есть мужем, который мог словами (λόγοις – доказательствами) победить любую из них. В коптской версии он также характеризуется в качестве мудрого мужа, воздерживающегося от страстей, и безупречного диакона; его ум, мудрость и знание Священного Писания позволяли ему успешно опровергать ереси. Все это позволило Евагрию занять достойное место в константинопольском клире и успешно защищать Православие от нападков еретиков.

Нет сомнений, что между св. Григорием Богословом и Евагрием завязались те тесные дружеские отношения, которые возможны между учителем и учеником, связанными глубоким единством основных мировоззренческих установок. О сердечной привязанности святителя к своему ученику свидетельствует его «Завещание», написанное 31 марта 381 года, где говорится: «Диакону Евагрию, понесшему со мной много трудов и забот, а также во многих обстоятельствах проявившему благоволение ко мне, я выражаю благодарность перед Богом и людьми. Большими воздаяниями отблагодарит его Бог, но, чтобы нам не пренебречь малыми знаками дружбы (τὰ μικρὰ τῆς φιλίας σύμβολα), я желаю подарить ему одну рубашку, один стихарь, два плаща и тридцать золотых монет»⁹⁰¹. К сожалению, Евагрий не долго услаждался общением с этим великим каппадокийским святителем. Когда св. Григорий, не сориентировавшись в церковно-политический обстановке⁹⁰², вынужден был покинуть Константинополь и столичную кафедру в июле 381 года, то Евагрия он оставил своему преемнику Нектарию⁹⁰³. Но связь между учителем и

учеником не прерывалась до самой кончины великого Богослова в 390 году. Она поддерживалась с помощью переписки, от которой дошло до нас очень немного: известно одно послание св. Григория (228) к Евагрию и три письма последнего (12, 23, 46) к св. Григорию⁹⁰⁴.

С победой Православия на Втором Вселенском Соборе перед Евагрием, как перед искусным проповедником и талантливым богословом, открылись в столице широкие перспективы. В коптской версии на сей счет замечается, что весь город хвалил его, а это предполагает достаточно широкую известность Евагрия. Но по Промыслу Божию (или по попущению Божию) жизнь его свернула в совсем иное русло. Палладий, ссылаясь на рассказ самого Евагрия (ὡς αὐτὸς ἡμῖν διηγήσατο), повествует об этом достаточно подробно. По словам Палладия, «случилось, что этот [муж], весьма уважаемый во всем городе», был охвачен страстью к одной замужней женщине. Она, также восплавав любовью к Евагрию, пыталась вовлечь его в грех. Стараясь своими силами порвать с ней всякие отношения, он, однако, не смог этого сделать, «удерживаемый узами ее попечения» (δεσμοῖς τῆς θεραπείας). Тогда Евагрий стал усиленно молиться, и ему было дано ангельское видение: словно явились к нему воины и парха, повели его в судилище, бросили в темницу и заковали в железные цепи. Устрашенный Евагрий стал мучиться угрызениями совести, справедливо полагая, что тяжкие прещения, выпавшие на его долю, произошли из-за жалобы мужа любимой им женщины (по коптской версии, он был знатного происхождения и занимал высокое положение). Затем Ангел принял образ искреннего друга Евагрия, посоветовавшего ему как можно скорее покинуть Константинополь. Тот внял этому совету и поклялся на Евангелии, что в течение дня покинет столицу. Это Евагрий затем, после исчезновения видения, и сделал. На следующий день, собрав кое-какие свои вещи, он сел на корабль, плывущий в Иерусалим. Больше в Константинополь Евагрий никогда не возвращался. Случилось это, скорее всего, в 382 году⁹⁰⁵. Почему им выбран был именно Иерусалим, сказать трудно; относительно подобного выбора

можно строить различные предположения, но все они вряд ли найдут основания в сохранившихся сведениях источников.

Палладий просто констатирует, что молодой столичный архидиакон был принят во Святой Земле «блаженной Меланией Римлянкой» (возможно, ей рекомендовали Евагрия какие-либо столичные его друзья и знакомые). В данном случае речь идет о преп. Мелании Старшей⁹⁰⁶ – личности весьма замечательной, которую не следует путать с Меланией Младшей – ее внучкой, также оставившей заметный след в истории древней Церкви. Будучи несколько моложе Евагрия (родилась в 349 или 350 году), Мелания Старшая происходила из знатного римского рода (дед ее был консулом) и в возрасте пятнадцати лет вышла замуж за молодого человека из своего круга, который вскоре стал префектом Рима. Но в двадцать два года она внезапно овдовела, потеряв вместе с мужем и двух старших сыновей. После этого она, несмотря на протесты родни, решила избрать иноческую жизнь и в конце 372 года отправляется в Египет⁹⁰⁷. В Александрии она познакомилась с известным Руфином Аквилейским – подвижником, выдающимся эрудитом, превосходным переводчиком (с греческого на латинский) и церковным писателем. Между ними завязалась тесная духовная дружба, которую они сохранили до самой кончины своей. В Египте Мелания окормлялась (преимущественно в Нитрии) у ряда знаменитых старцев (Памво, Пафнутия и др.). Когда после смерти свт. Афанасия Великого ариане при поддержке государственной власти начали очередное сильное гонение на православных (373 год), то Мелания последовала за изгнанниками (в число которых входили Памво, Арсисий, Серапион Великий, Пафнутий Скитский, Исидор Исповедник – епископ Гермопольский, Диоскор) в Палестину. Здесь она, пользуясь своим высоким положением, богатством и связями, всячески облегчала участь изгнанников. Когда они вернулись в Египет, Мелания основала (375–378 годы) в Иерусалиме, на Масличной горе, монастырь, где с ней подвизались еще пятьдесят дев (παρθένων). Позднее (в 380 году) к Мелании присоединился и Руфин, который прошел хорошую школу у египетских подвижников, также шесть лет учился у знаменитого

Дидима Слепца, а затем посетил, с духовными и образовательными целями, Антиохию и Эдессу⁹⁰⁸. Рядом с обителем Мелании Руфин основал мужской монастырь, и, по словам Палладия, оба они (то есть Мелания и Руфин) «в продолжение двадцати семи лет принимали приходивших в Иерусалим для поклонения (εὐχῆς ἕνεκεν): епископов, монашествующих и дев». Двойной монастырь преп. Мелании и Руфина стал не только одним из центров духовной и паломнической жизни в Палестине, но и средоточием жизни интеллектуальной: к нему тяготели некоторые из образованнейших христиан того времени. Позднее (385 год) к кружку Мелании и Руфина примкнул и молодой тогда Палладий⁹⁰⁹.

В эту духовную атмосферу, внутренне сродную ему, и попал Евагрий. Перед ним встал вопрос о выборе дальнейшего жизненного пути, и, как казалось, такой вопрос решался однозначно: Промысл Божий недвусмысленно указывал ему на иноческую стезю. Однако, как сообщает Палладий, диавол ожесточил его сердце, словно сердце фараона; Евагрия обуяли сомнения и охватило ораторское тщеславие. Понять такое искушение столичного архидиакона нетрудно: монашеский путь предполагал отречение от многих телесных удобств и мирских удовольствий, а Евагрий за время проживания в Константинополе (а возможно, и раньше) привык к ним. Созомен замечает, что «лицом он был приятен и любил изящно одеваться»⁹¹⁰, а в коптской версии Палладия говорится, что он менял одежду дважды в день. Мелочи же и маленькие приятности цивилизованной жизни порой пленяют душу сильнее, чем самые бурные страсти. К тому же Евагрий был одаренным проповедником и ярким мыслителем, привыкшим блистать в изысканном обществе, а это не могло не сеять в душе его многоликие помыслы тщеславия и гордыни. В этот момент, по словам того же Палладия, Бог, препятствующий всяческим видам нашей гибели (Ὁ ἐμποδιστὴς τῆς πάντων ἡμῶν ἀπωλείας θεὸς), вверг Евагрия в жестокую горячку, которая продолжалась шесть месяцев и истощила его плоть, служившую препятствием к духовному преуспеянию. Мудрая Мелания

поняла смысл серьезной болезни (μακρονοσία) молодого архидиакона, которая ставила в затруднительное положение врачей, не могущих исцелить ее. Она попросила Евагрия рассказать все, и тот исповедался перед ней (ὡμολόγησεν αὐτῇ). После этой исповеди блаженная взяла с него слово, что он избрет монашескую жизнь (ἔχη τοῦ σκοποῦ τοῦ μονήρου βίου). Евагрий исполнил просьбу преподобной и дал такое слово, и та помолилась о нем; вскоре Евагрий выздоровел. Одно из посланий его (22) показывает, что из рук Руфина (и Мелании) он получил монашеское облачение и, видимо, на Пасху 383 года принял иноческий постриг⁹¹¹. Затем, по благословию преп. Мелании и Руфина, он отправился в Египет.

Начался завершающий период жизни Евагрия. Первые два года он провел в Нитрии⁹¹². Здесь к концу IV века существовала уже хорошо организованная иноческая община, приближающаяся по типу к общежительной (но и с заметными чертами полуотшельнического поселения), которая в данную эпоху насчитывала несколько тысяч насельников; здесь имелись и свои священники-монахи (во времена Палладия их было восемь)⁹¹³. По словам анонимного автора «Истории египетских монахов», среди нитрийских подвижников «были и местные жители, а иные пришли сюда из других мест. В добродетелях они превосходили друг друга и более всего желали первенства в аскетических подвигах. Они являли всякую добродетель и старались превзойти друг друга своей жизнью: одни из них предавались созерцанию, другие – деланию»⁹¹⁴. Среди них выделялись два подвижника: Ор и Памво. Кстати, как свидетельствует Палладий, с обоими была знакома преп. Мелания Старшая, которая некоторое время окормлялась у них, а в дальнейшем поддерживала, насколько это было возможно, с ними тесные отношения. Естественно предположить, что именно к ним в первую очередь она и направила Евагрия. Под руководством таких опытных старцев он, вероятно, и прошел первый искус монашеской жизни. Возможно, что в Нитрии Евагрий впервые познакомился с «длинными братьями» (Диоскором, Аммонием, Евсевием и Евфимием), сыгравшими в

дальнейшем видную роль в первой фазе оригенистских споров, ибо Памво, как то констатирует Палладий, был учителем (διδάσκαλος) их, и очень вероятно, что они посещали своего духовного отца.

После двух лет пребывания в Нитрии Евагрий перешел в пустыню Келлий. Если монашеское поселение в Нитрии было основано преп. Аммоном (Амуном) Нитрийским приблизительно в 325 году, то начало иноческой общины в пустыне Келлий, расположенной в восемнадцати километрах к югу от Нитрии, восходит к самому «отцу монашества», то есть преп. Антонию Великому, и датируется, вероятно, 338 годом⁹¹⁵. Руфин описывает эту пустыню так: «За Нитрийской горой дальше в глубине пустыни (*in deserto interiore* – во внутренней пустыне) на расстоянии десяти миль находится местность, которую, по множеству рассеянных по пустыне келлий, так и называют “Келлии”. Сюда удаляются только те, кто достаточно приготовился к более уединенной жизни в Нитрии. Пустыня весьма обширна, и келлии находятся одна от другой на столь большом расстоянии, что обитатели их не могут ни видеть ни слышать друг друга. Отшельники (*singuli*) живут по одному в келлии и в глубоком безмолвии, в ненарушаемой тишине (*silentium ingens et quies magna*). Только по субботам и дням воскресным они сходятся все вместе в храм (*ad ecclesiam*) и только тогда видят друг друга, как бы являясь друг другу с неба. Если кто-нибудь не окажется в собрании, все тотчас узнают, что его удержала в келлии какая-нибудь болезнь. Тогда все считают своим долгом навестить его, только не все зараз, но по одному в разное время, и каждый приносит с собой что-нибудь для утешения больного. Под другим же предлогом никто не дерзает нарушить безмолвия своего ближнего – разве только тот, кто одарен особым даром назидания (*quis forte potest in verbo instruere*), зайдет к кому-либо со сладостным словом утешения (*sermonis consolatione*), подобно тому как могучих бойцов (*athletas*) намащают елеем на поприще для состязания. Многие из них приходят в церковь за три или четыре мили – так далеко отстоят одна от другой келлии! Но любовь (*caritas*) между ними так сильна, так глубоки чувства их расположения друг ко другу,

да и ко всем братьям, что они служат предметом удивления и примером для всех. Вот почему при первой же вести, что кто-нибудь желает жить с ними, каждый спешит предложить свою келлию»⁹¹⁶.

Основные черты обыденной жизни келлиотов можно представить не только по письменным источникам, но и по археологическим раскопкам⁹¹⁷. Обычно келлии окружались стенами и во дворе каждой из них (а дворы часто бывали обширными) копали колодец (на глубину 5–6 м), позволяющий заводить иногда небольшие огороды и сады: раскопки даже указывают на наличие среди келлиотов садовников и огородников. Келлии, как правило, имели не одну комнату: обязательно в ней присутствовала молельня, обращенная к востоку; была здесь кладовая, а иногда и комнаты для странников и учеников (у опытных уже подвижников и старцев). В келлиях находилось все необходимое для молитвы и труда (рукоделия) – двух основных занятий отшельников (*ora et labora*)⁹¹⁸. Центром всего иноческого поселения являлся храм, куда отшельники собирались по субботам и воскресениям; к храму примыкала (или находилась рядом с ним) общая трапезная, где по субботам имели место «агапы», а после этой «вечери любви», в ночь на воскресенье, начиналась литургия. Соответственно, среди келлиотов имелись священники, старший из которых обычно пользовался непререкаемым авторитетом (как правило, то были всеми уважаемые подвижники); вместе со священниками общими делами общины заведовал совет старцев (συνέδριον). Были в пустыне Келлий и экономы, заботившиеся о материальных нуждах либо всей общины, либо отдельных частей ее. Такими частями всей общины келлиотов иногда являлись «братства», возглавляемые, естественно, старцами и опытнейшими из монашествующих. Такое «братство» образовалось, например, около одного из «длинных братий» – Аммония; в «Истории египетских монахов» говорится, что «он имел особые келлии с двором и колодцем и всем, что нужно для хозяйства (ἐξαίρετα κελλία ἔχοντα καὶ αὐλήν καὶ φρέας καὶ τὰς λοιπὰς χρείας). Когда к нему пришел некий брат, ищущий спасения, и просил Аммония

указать ему келлию для житья, тот сразу же вышел из своего жилища и просил брата не удаляться от келлии, пока ему не найдут крова. И оставив вновь пришедшему все, что он имел, вместе с келлиями, сам затворился в небольшой келлии. Если пришельцев, желающих спастись, было больше, он собирал всю братию (точнее, “все братство” – πᾶσαν τὴν ἀδελφότητα, то есть то братство, которое сам Аммоний возглавлял): один приносил кирпичи, другой – воду, и в один день они заканчивали строительство келлий. Собирающихся поселиться в этих келлиях они звали в церковь, чтобы накормить их, и пока они там праздновали, каждый брат из своей келлии приносил в новые келлии хлеб или другие необходимые вещи, нагрузив их в милоть или в корзину, чтобы никому из братии не было известным приношение другого. Возвращаясь вечером в келлии, братия, которые собирались там поселиться, неожиданно находили все необходимое»⁹¹⁹.

В этой духовно благодатной атмосфере пустыни Келлий Евагрий и провел все последние четырнадцать (по коптской версии – шестнадцать) лет. Тогда здесь подвизалось около шестисот иноков, имена многих из которых вписаны в книгу жизни на небесах (Флп. 4:3) и в анналы земной истории Церкви. Евагрий, обосновавшись в Келлиях, стал учеником двух великих светочей православного монашества – преп. Макария Египетского и преп. Макария Александрийского (Городского)⁹²⁰. Сам Евагрий неоднократно ссылается на этих преподобных отцов и цитирует их в своих сочинениях⁹²¹. Первый из них, которого Евагрий называет (подобно тому, как он называл свт. Григория Богослова) «избранным сосудом (Деян. 9:15), египетским старцем Макарием»⁹²², отошедший ко Господу в 390 году, основал знаменитое монашеское поселение в пустыне Скит⁹²³, о котором преп. Иоанн Кассиан Римлянин сказал, что здесь «пребывали между монахами опытнейшие отцы и всякое совершенство святых»⁹²⁴. Добраться до Скита было очень непросто, ибо, как пишет Руфин, он «лежит среди обширнейшей пустыни на расстоянии суточного пути от Нитрийских обителей. Не ведет туда никакая тропинка, и нет никаких знаков, которые бы указывали путь. Туда доходят по указанию течения звезд...

Воды там мало, да и необходимая вода – отвратительного запаха, пахнет как бы смолою, но не вредна для питья. Там живут только мужи, уже усовершенствовавшиеся в духовной жизни. Кто же иначе может жить в таком страшном месте, кроме людей, обладающих бесповоротной решимостью и совершенным воздержанием? Но живут все между собою во взаимной любви и с сердечным радушием принимают, кто бы к ним ни пришел»⁹²⁵. Но так как Нитрия, Келлии и Скит составляли как бы «триединое поселение», то сообщение между ними было достаточно оживленным, а поэтому Евагрий мог довольно часто общаться с преп. Макарием Египетским, либо сам посещая его, либо встречаясь с ним тогда, когда старец приходил в пустыню Келлий или Нитрию (в последние годы жизни преподобного Макария это было для него весьма затруднительным из-за телесных немощей). Для Евагрия он был образцом истинного подвижника, именуемого им «святым и преуспевшим в духовном делании учителем нашим»⁹²⁶. Не меньшее значение для Евагрия имел и преп. Макарий Александрийский (преставившийся в 390 году). Особое влияние этот старец оказал на то, что можно назвать «физической аскезой»; не без серьезного влияния и мудрого наставничества преп. Макария Александрийского Евагрий успешно преодолел все степени науки подобной аскезы.

Был он знаком и с другими выдающимися подвижниками своего времени, и в частности с преп. Иоанном Ликопольским. Во всяком случае, Палладий в «Лавсаике» повествует, что он и другие ученики блаженного Евагрия (ἐγὼ τε καὶ οἱ περὶ τὸν μακάριον Εὐάγριον) слышали об этом подвижнике и захотели узнать точно, какова добродетель его (ἐζητοῦμεν μαθεῖν τὴν ἀκρίβειαν, τίς ἢ ἀρετὴ τοῦ ἀνδρός). На «разведку» отправился Палладий и удостоверился в высоких духовных достоинствах этого святого мужа. Вернувшись, он поведал об этих достоинствах «блаженным отцам», и те спустя два месяца отправились к Иоанну и встретились с ним, получив большую духовную пользу и утешение. Несомненно, что Евагрий поддерживал тесные отношения с теми монахами, которых позднее архиепископ Феофил изгнал из Египта как

«оригенистов». Палладий в своем «Диалоге о жизни св. Иоанна Златоуста» говорит о них так: «Мужи эти с молодых ногтей, происходя от родителей-христиан, повиновались Богу и, будучи еще отроками, не перенесли ни служения суете, ни сношений с людскими толпами, но, достигнув безлюдного места на юге (речь идет, скорее всего, о пустыне Келий. – А.С.), лежащего вдали от населенного мира, построили хижины, чтобы только укрываться от жара солнечного светила и от небесной влаги. Живя в этих хижинах, они проводили время в молитве и чтении Священного Писания, настолько ограничивая плоды рук в телесных трудах, насколько этого было достаточно для скудного образа жизни... Самый старший из них, почти девяносто лет, жил с блаженным Антонием. Именуясь Иераксом, он носит свое имя до сегодняшнего дня. Другой, Аммоний, шестидесяти лет, с двумя братьями-монахами и одним епископом были арестованы и сосланы при Валенте (то есть во время арианских гонений. – А.С.), о чем знает вся Александрия. Они были настолько совершены в знании, что ничего в Священном Писании, что приводит в затруднение многих, не ускользнуло от их внимания»⁹²⁷. Речь здесь идет (за исключением Иеракса) об уже упоминавшихся «длинных братьях», к которым Феофил сначала благоволил и сделал одного из них, Диоскора, епископом Гермопольским; Аммония он также хотел рукоположить во епископа, но тот, чтобы избежать этого, отсек себе ухо и пригрозил отсечь язык, если его не оставят в покое, – тогда его действительно не стали принуждать. Судя по всему, именно с Аммонием Евагрий сблизился теснее всего. В «Лавсаике» об этом ученике аввы Памво говорится, что с юности до смерти он практиковал сыродение⁹²⁸, «ибо он не ел ничего приготовленного на огне, кроме хлеба. Ветхий и Новый Завет он знал наизусть (ἀποστήθισας) и многократно перечитывал сочинения знаменитых мужей – Оригена, Дидима, Пиерия и Стефана, как то свидетельствуют о нем отцы-пустынники (οἱ τῆς ἐρήμου πατέρες). Назидательнее (παρακλητικὸς – можно “утешительнее”, “способного даровать утешение”) не было никого для братьев в пустыне. Блаженный Евагрий, муж духоносный и обладающий духовным рассуждением (ἀνήρ

πνευματοφόρος καὶ διακριτικός), так отзывался о нем: “Никогда не видел я человека бесстрастнее его (αὐτοῦ ἀπαθέστερον)””.

В окружении таких старцев и единомысленных подвижников протекала жизнь Евагрия. Разумеется, не всегда текла она гладко: как в любом христианском житии (а особенно монашеском), были здесь и стремнины соблазнов, и водовороты искушений. Одна из «апофтегм», касающихся Евагрия, донесла отзвук их. Она гласит: «Однажды по какому-то делу было собрание (συνέδριον – скорее всего, совет старцев и пресвитеров) в Келлиях, и авва Евагрий говорил (ἐλάλησεν – выступал) тут. Пресвитер же сказал ему: мы знаем, авва, что если бы ты был в своей стране, уже давно бы мог быть епископом и начальником над многими (κεφαλὴ πολλῶν); а теперь ты сидишь здесь, как странник (ὡς ξένος – “как чужак”, “чужеземец”). Авва Евагрий, хотя был тронут (κατανυγεῖς – удручен), но не смутился и, кивнув головой, сказал ему: точно так, отец! Но единою глаголах, вторицею же не приложу (Иов. 39:35)» Пресвитер (имя его остается неизвестным) был, скорее всего, коптом или, во всяком случае, родом из Египта, а поэтому смирил Евагрия, пользуясь столь присущей ветхому человечеству антитезой «свой – чужой»; возможно, что данная антитеза была сопряжена еще с противоположностью «неученых» и «ученых» монахов. Однако видеть в этом искушении серьезный конфликт и делать из него далеко идущие выводы вряд ли следует. Смирennemудрие, присущее лично Евагрию и большинству других древних подвижников, обычно легко гасило такие искушения. Яркий пример тому – преп. Арсений Великий, некогда бывший важным сановником, а затем ставший смиренным иноком. По свидетельству тех же «Достопамятных сказаний», «как при дворе никто не носил одежды богаче (βελτίονα – лучше) его, так и в обществе иноков (букв.: в церкви – εἰς τὴν ἐκκλησίαν) никто не носил одежды хуже его». Когда этого старца спросили: «Почему мы, при всем нашем образовании и мудрости (ἀπὸ τοσαύτης παιδείσεως καὶ σοφίας), никаких добродетелей не имеем (букв.: ничего не имеем – οὐδὲν ἔχομεν), а эти простолюдины (οἱ ἀγροῖκοι – мужланы) и египтяне стяжали такие великие добродетели?» – то

он ответил: «Мы по причине мирской учености (ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου παιδεύσεως) ничего не имеем, а эти простолюдины и египтяне стяжали добродетели своими трудами». В другой раз он вопрошал одного египетского старца о своих помыслах и ему задали вопрос: «Авва Арсений, как ты, столь сведущий в учении римском и греческом (παίδευσιν Ῥωμαϊκὴν καὶ Ἑλληνικὴν ἐπιστάμενος), спрашиваешь о своих помыслах у простолюдина?» На это последовал ответ: «Римское и греческое учение я знаю, но азбуки (ὃν ἀλφάβητον) этого простолюдина еще не выучил»⁹²⁹. Как то свидетельствуют источники, в стяжании подобного смиренномудрия Евагрий уподоблялся преп. Арсению⁹³⁰.

О подвижничестве Евагрия сохранилось достаточно много известий. В частности, Руфин характеризует его так: «Сам отличаясь невероятным воздержанием (*incredibilis erat abstinentiae*), Евагрий советовал братьям, подвизавшимся в укрощении плоти, в отражении возникших при влиянии демонов плотских мечтаний, воздерживаться от излишнего употребления воды. Ведь он говорил: “Если тело наполняется в избытке водой, оно порождает больше мечтаний и соблазнительных помыслов и доставляет таким образом злым духам просторный доступ...” Сам он не только пил весьма мало воды, но и вкушал ничтожное количество хлеба»⁹³¹. В греческом тексте «Лавсаика» передаются такие слова самого Евагрия: «С тех пор, как я пришел в пустыню, не ел я ни салата, ни какой другой зелени, ни плодов, ни винограда; не вкушал я ничего мясного и [не посещал] бани». От себя Палладий добавляет, что после шестнадцати лет такого воздержания от вареной пищи Евагрий вследствие болезни желудка вынужден был сделать в своем посте послабление и стал принимать уже овощи, ячменный отвар и бобы в течение двух лет перед смертью. Примерно то же сообщается в коптской версии, но здесь еще добавляется, что «старцы» заставили Евагрия несколько смягчить строгость своего воздержания (*les viellards lui firent changer son ascèse*). Сообщается также, что Евагрий спал только третью часть ночи (а днем совсем не спал): остальное же ночное время проводил в молитве и размышлении над Священным Писанием.

Добавляется еще, что он совершал по сто молитв в день. Что касается рукоделия, то Евагрий, будучи прекрасным каллиграфом, подвизался в переписке книг, добывая таким образом пропитание и себе, и, возможно, странникам, посещающим его.

Телесная аскеза для Евагрия была, естественно, как и для большинства других подвижников, лишь средством, ведущим к благодатным созерцаниям. Об одном из таких созерцаний поведал он Палладию, и оно передается в коптской версии. Однажды во время обычного ночного бдения он, сидя при светильнике и размышляя над одним из пророков, вдруг был восхищен до небес и мог объять взором всю вселенную. Тот, Кто восхитил Евагрия; сказал, что даст ему одну заповедь, и если он осуществит ее, то будет властвовать над всем, что он видит. Заповедь же гласила: «Будь сострадательным, кротким и держи свою мысль правой в Боге». Судя по всему, Евагрий ревностно старался исполнить эту заповедь. Руфин не случайно называет его «мудрейшим мужем» (*sapientissimum virum*) и замечает: «Между другими дарованными благодатью добродетелями души он обладал даром различения духов (1Кор. 12:10) и очищения, по слову Апостола, помышлений. Никто из братьев не возвысился до такого ведения тонких и духовных предметов (*ad tantam subtilium et spiritualium rerum scientiam*). Он приобрел этот дар из жизни, из собственного духовного опыта и, что важнее всего, при помощи благодати Божией. Но немало помогло тому и то, что он долгое время был учеником блаженного Макария (*multo tempore instructus fuerit a beato Macario*)"⁹³². В коптской версии констатируется, что Евагрий был весьма сведущ в Священном Писании и в православных преданиях католической Церкви: о его знании всего этого, уме и правом учении свидетельствуют книги, написанные им. Богатый духовный опыт, обретенный прежде всего смирением и кротостью, имел следствием своим и богословскую одаренность, которая позволила Евагрию быть искусным полемистом. В одном из греческих фрагментов (он именуется «Из жизни святого Евагрия, описанной Палладием»)⁹³³ и в коптской версии рассказывается о его

богословской дискуссии с тремя бесами, принявшими обличье клириков (ἐν σχήματι κληρικῶν). Они заявили ему, что, прослышав о его правильном рассуждении относительно веры (καλῶς περὶ πίστεως διαλέγη), каждый решил поставить перед ним некую затруднительную проблему (πρόβλημα). Один из этих бесов предстал в качестве евномианина, другой – как арианин, а третий – как аполлинарист. Все поставленные перед ним вопросы авва блестяще разрешил, посрамив бесов, причем его ответы полностью выдержаны в православном духе. В частности, он здесь решительно утверждает, что Святой Дух не является ни порождением, ни тварью (οὔτε γέννημα οὔτε κτίσμα), а исходит от Отца (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται). Четко обозначаются им и фундаментальные черты православной христологии: тело Христа воспринято Им от Марии и Его человечество является полным человеческим естеством, включающим тело, душу и ум. Данная дискуссия вполне могла иметь под собой реальную подоплеку, отражая факт защиты Православия Евагрием против указанных ересей. Примечательно еще, что в «Истории египетских монахов» констатируется: Евагрий «часто приезжал в Александрию и заставлял умолкнуть эллинских философов»⁹³⁴. Таким образом, жизнь Евагрия протекала не только в тиши уединенной келлии, но порой прерывалась и «догматическими стычками» с различными еретиками.

Подобная яркая личность, естественно, привлекла взор священноначалия. Как гласит та же коптская версия, архиепископ Феофил захотел рукоположить Евагрия во епископа Тмуисского (или Тмуитского)⁹³⁵, но тот, чтобы избежать этой участи, скрылся в Палестине. В этой связи Сократ передает такой любопытный эпизод. Сообщив об уже упомянутой попытке рукоположить Аммония, церковный историк говорит: «Спустя несколько времени Александрийский епископ Феофил взял для епископства Евагрия, который также убежал, но не изуродовал никакой части своего тела и, встретившись с Аммонием, ласково сказал: “Худо сделал ты, что отсекаешь себе ухо, за такой поступок будешь отвечать пред Богом”. – “А ты не будешь отвечать, Евагрий, что не отсекаешь у себя язык и ради

самолюбия не воспользовался дарованной тебе благодатью?» – отвечал Аммоний»⁹³⁶. В этой «дружеской подначке» двух выдающихся подвижников скрыто много нюансов их внутренних отношений, но главное состоит в том, что оба были единомышленны в своей любви к «исихии» и к тишине Богомыслия, ради которых и отказались от мирской суеты и искушений властью и честолюбием, неотделимых от епископского служения. К сожалению, ничего не известно о том, когда и при каких обстоятельствах Евагрию была предложена епископская хиротония; почти ничего не знаем мы и о его посещении (втором или были еще?) Палестины. Наиболее вероятно, что он и на этот раз остановился у своих друзей – преп. Мелании Старшей и Руфина, но сколь долго он гостил у них, неизвестно. В коптской версии сообщается, что во время своего пребывания в Палестине «апа Евагрий» встретил некую жену трибуна, одержимую нечистым духом: она испытывала отвращение ко всему тварному, возомнив, что живет ангельской жизнью, не выполняла своих супружеских обязанностей и изрекала слова «внешних философов», не понимая их смысла. Вполне приемлема гипотеза Г. Бунге, что здесь Евагрий имел дело с одной из заблудших овец, увлеченных в прелесть «лжеименного ведения»⁹³⁷. Как повествуется далее, «человек Божий апа Евагрий» обратил сердце этой женщины одним словом и одной молитвой, избавив ее от демонского наваждения. Когда же «опасность хиротонии» миновала, Евагрий вновь вернулся в Египет.

В последние годы своей жизни он стал известным и почитаемым старцем, вокруг которого собралась группа верных ему учеников; Палладий, сам принадлежавший к ней, устами преп. Иоанна Ликопольского называет эту группу «обществом Евагрия» или «товариществом Евагрия» (τῆς συνοδίας Εὐαγρίου; τῆς ἐταρείας Εὐαγρίου). По обычаю келлиотов, ученики, как то передает коптская версия, собирались к Евагрию по субботам и воскресеньям и (вероятно, после вечернего богослужения или после литургии в ночь с воскресенья на понедельник) всю ночь открывали ему помыслы и слушали его наставления, которые были «весьма сладостны». К ученикам Евагрий обращался с

просьбой, что если кто-нибудь имеет нечто такое, что стыдно сказать в присутствии братии, то он может остаться наедине с ним для откровения с глазу на глаз. Но не только учеников принимал Евагрий: по словам Палладия, он был столь гостеприимен, что ежедневно в его келлии находилось пять или шесть странников (*etrangers* – иностранцев), пришедших из других областей, чтобы услышать его духовное назидание и воспринять, по мере возможности, что-либо из сокровищницы его подвижнического опыта. Заботился о странниках эконом «братства Евагрия», постоянно живший в его келлии, которая являлась по сути дела маленьким монастырем; в распоряжении эконома находились деньги (называется сумма в 200 серебряных монет) и необходимые припасы. Так протекали последние годы жизни Евагрия. Окруженный любящими учениками и духовными чадами, он скончался в 399 году, вскоре после праздника Богоявления и накануне тяжких искушений первой волны «оригенистских споров».

Такова жизнь этого подлинно христианского любомудра, из уст которого, как констатирует Палладий, нельзя было услышать ни одного мирского или суетного слова. Спустя некоторое время после кончины Евагрия Созомен говорит о нем так: «В дружбе с Аммонием находился мудрый Евагрий, муж ученейший, сильный умом и словом и особенно способный различать мысли, ведущие к добродетели и пороку, и располагаться так, чтобы первые развивать, а последних остерегаться... Нрав его, говорят, отличался умеренностью и обнаруживал столь мало тщеславия и гордости, что как заслуженные похвалы не надмевали его, так и незаслуженные укоризны не возбуждали в нем огорчения»⁹³⁸. Подобное уважение к Евагрию и почитание его характерно практически для всех его современников и ближайших к IV веку поколений. Однако спустя чуть более столетия образ Евагрия начинает меняться в глазах православных христиан. В конце концов он соприсчисляется вместе с Оригеном и Дидимом Слепцом к числу еретиков. Однако тем дело не заканчивается: в «Добротолубии» (греческом, церковнославянском, русском и т.д.), этой сокровищнице и средоточии всей святоотеческой аскетики, авва

Евагрий вновь занимает почетное место. Так возникает загадка и парадокс Евагрия, которые православные ученые должны решить...

Анонимная «История египетских монахов» и сочинение пресвитера Руфина Аквилейского «История монахов, или О ЖИЗНИ СВЯТЫХ ОТЦОВ»

Эти два произведения принадлежат к тому мощному пласту церковной письменности, который с некоторой долей условности обозначается понятием «патерики» («отечники»). Ибо «именем патериков» в греческой литературе назывались сборники отеческих изречений и сказаний самого разнообразного состава, употреблявшиеся главным образом в монастырях как духовно-назидательное чтение⁹³⁹. Возникнув почти одновременно с появлением монашества, этот жанр, разветвляясь на свои многочисленные отрасли, существует вплоть до настоящего времени, являя силу и жизненность духовной традиции Православия, которую он запечатлевает (естественно, далеко не полностью) в письменной форме. В древнейшем периоде церковной литературы намечаются две основные разновидности названного жанра: «геронтики» («апофтегмы») и «монашеские повествования»; хотя и отличаясь друг от друга рядом особенностей, они тем не менее представляются тесно взаимосвязанными. Первая разновидность представлена двумя сборниками изречений отцов-подвижников и сказаний о них: алфавитно-анонимном и систематическом⁹⁴⁰. Оба сборника представляют собой письменную фиксацию устного предания древних (преимущественно египетских) старцев, сложный и неоднозначный процесс которой проходил на протяжении IV и V веков, закончившись приблизительно к исходу V века⁹⁴¹. В целом «Апофтегмы» формировались преимущественно в Скиту, и некоторыми исследователями высказывается мнение, что окончательный этап становления этих сборников произошел в Палестине около середины V века, куда вынуждены были перебраться ряд скитских монахов в связи с разорением их обители варварами⁹⁴². Как бы «самосознание» данной

монашеской общины отражается в этих изумительных памятниках древнецерковной духовности, исходным пунктом которых послужили вопросы новоначальных иноков к своим духовникам и ответы на них умудренных благодатью Божией старцев⁹⁴³; хранясь первоначально в памяти и передаваясь из уст в уста, они впоследствии были записаны, составив многочисленные сборники на различных языках⁹⁴⁴.

Вторая разновидность «патериков» – «монашеские повествования» – несколько отличается от первой по своей внешней форме, хотя тесно соприкасается с ней по духу: если «Апофтегмы» представляют собой сочетания отдельных небольших рассказов и изречений, часто не связанных друг с другом одной идеей, то «повествования» являются достаточно едиными по авторскому замыслу и исполнению сказаниями. В конце IV – начале V века возникли три произведения, представляющие эту разновидность «патериков»: анонимная «История египетских монахов» на греческом языке, «История монахов, или О жизни святых отцов» Руфина, написанная на латинском языке, и известный «Лавсаик» Палладия Еленопольского⁹⁴⁵. Все три сочинения тесно взаимосвязаны, и не случайно в позднейшей рукописной традиции греческий текст «Истории монахов» был включен в «Лавсаик», вследствие чего возникла пространная редакция, отличающаяся от краткой (подлинной) редакции⁹⁴⁶. Что же касается своеобразных черт данного памятника, то, по характеристике И. Троицкого, «Лавсаик вовсе – не путевые записки, а почти бессистемный (иногда, впрочем, но только в частных случаях... есть и система) сборник разнообразных нравственно-назидательных сказаний о мужах и женах, – сказаний, заимствованных из нескольких источников: устных и письменных источников и личных впечатлений автора. Или: это исторические мемуары, записки о прошлом, но они имеют своей целью не сфотографировать только действительные факты и явления и их историческую обстановку, а желают тем самым дать еще и назидательную картину, научить. Впрочем, допустим даже, что автор фотографирует, но – необходимо заметить – с весьма большим разбором, направляя свое внимание только на некоторые

стороны жизни известного лица, давая доступ в свой труд только тому, что запечатлено характером поучительности»⁹⁴⁷. Значение «Лавсаика» для понимания истории и самого духа древнего иночества, бесспорно, очень велико: автор его «имел весьма широкое знакомство с ревнителями аскетизма в разных странах, и Лавсаик заслуживает внимания прежде всего даже с этой чисто внешней стороны, как исторический документ, имеющий не местное только, а большое общее значение, свидетельствующий о чрезвычайно быстром внешнем росте и, так сказать, географических успехах аскетизма: последний – как оказывается – к этому времени, широко раскинувшись, весьма процветал в Египте, у себя на родине – куда, как и естественно, Палладий обращает свое главное внимание, успел уже захватить в сферу своего влияния и несколько областей Азии, а затем проник и в Европу – в Рим, всюду быстро укореняясь и делая большие завоевания. Как оказывается, эфиопы и копты, греки, иудеи, сирийцы, римляне, испанцы – одним словом, люди различных национальностей, государственные сановники, купцы и земледельцы, богачи и нищие, то есть люди различных социальных положений, люди всех слоев общества, мирные граждане и разбойники, мужчины и женщины, – все, кому не хотелось жить только так, как живется, у кого сердце томилось желанием лучшего, все внесли свою долю в это новое дело. И довольно тщательная и беспристрастная регистрация этого движения в его целом составляет несомненную заслугу Палладия»⁹⁴⁸.

Если относительно значимости «Лавсаика», как и двух других «монашеских повествований», у исследователей не возникает никаких сомнений, то чисто литературные и текстологические проблемы, касающиеся этих памятников, породили довольно оживленную дискуссию. Она преимущественно разгорелась вокруг вопроса относительно взаимоотношения двух версий (греческой и латинской) «Истории монахов». Еще до публикации греческого текста «Истории египетских монахов» не раз высказывалось мнение, что именно это сочинение является первичным, а Руфин был лишь переводчиком его⁹⁴⁹. Но когда Э. Пройшен в 1897 году

впервые издал данное произведение⁹⁵⁰, то он очень решительно высказался в пользу того предположения, что Руфин был создателем «Истории монахов»⁹⁵¹, а греческая версия является только переводом и переработкой латинского оригинала⁹⁵², причем эта переработка касалась как формы, так и содержания изначального текста⁹⁵³. Анонимный автор (или переводчик) греческой версии, по мнению ученого, тождественен тому диакону Марку, о котором писал Прокопий Газский, и создана данная версия в первой трети V века; сочинение же Руфина датируется приблизительно 402–404 годами⁹⁵⁴. Однако данная гипотеза Э. Пройшена (высказываемая и раньше другими учеными, правда не столь категорично) встретила достаточно серьезный и аргументированный отпор со стороны такого крупного знатока истории древнего иночества, как К. Батлера, издавшего подлинный текст «Лавсаика» и посвятившего этому памятнику скрупулезное исследование⁹⁵⁵. Он однозначно полагает, что греческая версия «Истории монахов» является изначальной, а латинская – вторичной⁹⁵⁶. Выводы английского ученого поддержали и другие исследователи, среди которых был И. Троицкий, считавший, что «гипотеза авторства Руфина в отношении Nm («Истории монахов». – А.С.) должна быть отвергнута⁹⁵⁷. В определенной степени черту под названной дискуссией подвел А. Фестюжьер⁹⁵⁸, издавший и критический текст «Истории египетских монахов»⁹⁵⁹. После его работ первичность греческой версии, описывающей путешествие палестинских монахов по Египту в 394–395 годах, представляется уже несомненным фактом⁹⁶⁰. Окончательную точку в научном обсуждении проблемы взаимоотношения текстов двух рассматриваемых памятников поставило вышедшее недавно критическое издание «Истории монахов» Руфина. В предисловии Е. Шульц-Флюгель, подготовившей данное издание, констатируется, что греческая версия, написанная в жанре «дневника путешествия», представляет собой компиляцию, опирающуюся на достаточно разнообразный материал предшествующих источников, как письменных, так и устных (из этого материала черпал сведения и Созомен для

своей «Церковной истории»), среди которых действительно имелся и вариант неких «путевых заметок» палестинских иноков, посетивших Египет. Эта компиляция (причем отмечается наличие еще одной ветви рукописной традиции ее, не учтенной А. Фестюжьером) послужила основой для многих переводов на различные языки (сирийский, коптский, древнеславянский и пр.), в том числе и для анонимного латинского перевода, который был переработан и литературно оформлен Руфином. Таким образом, его «История монахов», имеющая своей целью распространение идеалов восточного иночества на латинском Западе, является одним из этапов длительной литературной эволюции памятника⁹⁶¹.

Что же касается содержания «Истории монахов», то почти все исследователи отмечают простоту и беспретенциозность его. Так, И. Троицкий, сравнивая этот памятник с «Лавсаиком», говорит: «В самих повествованиях о различных подвижниках личности самого автора совершенно не видно из-за описываемых событий: он скрывается от нас, прячется в толпу: “видели мы ” такого-то подвижника, видели и другого удивительного мужа с таким-то именем, пришли туда-то. И это постоянное и однообразное безлично-собирающее “видели мы” продолжается через всю книгу от начала до конца, являясь как бы спасительными ширмами для смиренно-боязливого автора. Он всецело и неизменно стоит на строго-исторической почве объективности и безличия. Он держится как будто в стороне от описываемого и только издали наблюдает и прислушивается. Сам лично он как будто бы и не говорил ни с кем из подвижников, которых он посетил вместе с другими, а только присутствовал при разговоре других. Итак, он не оставил здесь своих следов; и история совершенно не знает его или забыла его»⁹⁶². Вместе с тем именно подобное смирение, и даже самоуничижение, автора (а точнее компилятора) позволяет ему точно отобразить жизнь и внутренний настрой древних иноков, что делает «Историю монахов» ценнейшим памятником, освещающим начальный этап развития монашества и становления православной духовности. Однако вряд ли следует отождествлять подобное авторское смирение с

безликостью, ибо личность создателя сочинения проявляется в подборе материала, компоновке его и в ясно выраженной мировоззренческой тенденции, определяющей данную подборку и компоновку. Эта тенденция находит свое концентрированное выражение в цели, имея в виду которую и создавалось произведение: назидательности, что опять роднит «Историю монахов» с «Лавсаиком». По характеристике того же И. Троицкого, в анонимном сочинении «должно видеть только ряд нравственно-назидательных повестей, а не какое-либо чисто историческое произведение, и даже не ряд биографий некоторых особо известных тогда лиц. Указанные нравственно-учительные стремления автора заставляли его идти совершенно самостоятельной дорогой – что называется, не уклоняясь ни на десно, ни налево в упомянутом смысле; то есть как из жизни какого-либо подвижника автор выбирает только то, что могло доставить какое-нибудь назидание или достоподражательный пример, так и история, не составляя для него предмета специальных забот, является в его произведении только в качестве неизбежной обстановки, внешней формы или некоторой рамки, в которую вставлены и смотрят на нас портреты и аскетические фигуры подвижников Египта»⁹⁶³. Но именно такое постоянное попечение о духовной пользе читателей, вкупе с безыскусственностью изложения, сделало на протяжении веков «Историю монахов» любимым чтивом для многих и многих тысяч христиан самых разнообразных национальностей и самого различного социального положения.

Примечания

¹ - Свт. Серапион Тмуитский. Послание к монашествующим, 1 // Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 88.

² - Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Беседа 68, 3 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. VII, кн. 2. М., 2001. С. 695–696.

³ - Сидоров А.И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной и аскетической письменности. М., 2002. С. 10.

⁴ - Печатается по изданию: Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.

⁵ - Скабалланович М. Западное монашество в его прошлом и настоящем. Исторический очерк // Труды Императорской Киевской Духовной Академии. Т.1. 1917.

⁶ - См. коллективную статью нескольких авторов: Ascèse, ascétisme // Dictionnaire de spiritualité. Т. I. Paris, 1937. P. 936–1010 (особенно p. 939–941).

⁷ - См., например, 1Тим. 4:7–8, где под «упражнением в благочестии» (или «ревностном тщании о жизни богоугодной») апостол «разумет всю деятельность христианина и внешнюю и внутреннюю – и дела любви, и подвиги самоумерщвления, и обязанности богопочтения. Благочестие апостол противопоставляет тем наружным действиям, которых требовали лжеучители и которые без внутреннего очищения бесполезны. Поэтому требованием упражнения в благочестии апостол показывает, что христианин не должен предаваться тщетным измышлениям, как лжеучители, но должен упражняться в очищении сердца, делании добра и вообще стремлении к Богу». Под «телесным упражнением» (σωματικὴ γυμνασία) у апостола следует подразумевать «внешние действия богопочтения, или внешние подвиги, не соединенные с внутренним усовершением сердца... Телесное упражнение он противопоставляет упражнению в благочестии. Хотя телесное упражнение не бесполезно совсем, все же польза от него получается немногая». См.: Полянский П. Первое Послание святого

Апостола Павла к Тимофею. Опыт историкоэзегетического исследования. Сергиев Посад, 1897. С. 448–449.

⁸ - На русском языке краткий историко-богословский обзор данного явления см. в кн.: Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV в. Казань, 1899. С. 9–40.

⁹ - Причем аскетизм буддийский, как явление абсолютно чужеродное и не соприкасающееся с христианским аскетизмом, намеренно оставляется нами вне рассмотрения.

¹⁰ - Названные черты древнего пифагорейства связаны с его религиозным характером: школа Пифагора, выступающего в роли «учителя жизни», была «своего рода религиозным орденом, и основатель его уже в V веке пользовался высшим религиозным авторитетом, изображался каким-то «сверхчеловеком», обладающим особою мудростью и прозорливостью» (Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 123).

¹¹ - См.: Hadot P. Exercices spirituelles et philosophie antique. Paris, 1981. P. 13–58.

¹² - Пономарев П. Аскетизм // Православная Богословская Энциклопедия. Т. II. Петроград, 1901. С. 70–71.

¹³ - Подробно об аскетических тенденциях в Ветхом Завете см.: Strathmann H. Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums. Leipzig, 1914. S. 14–125

¹⁴ - Пономарев П. Аскетизм. С. 55.

¹⁵ - Переверзев А. Отношение Ветхого Завета к браку и девству // Христианское чтение. 1903. № 11. С. 597–598.

¹⁶ - См.: Bonsirven J. Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ. T. II. Paris, 1935. P. 235.

¹⁷ - В современной западной науке, а также в русской, так сказать, «мирской науке» принято использовать термин «иудаизм» в самом широком смысле слова, обозначая им религию еврейского народа от самого его возникновения до наших дней. По нашему мнению, подобное широкое использование этого термина является в корне ошибочным, ибо религия ветхозаветного Израиля (или ветхозаветная Церковь)

коренным и сущностным образом отличается от собственно иудаизма, возникшего после Рождества Христова, поскольку «новый Израиль», то есть христианство, становится подлинным преемником «Израиля ветхого», а иудаизм как таковой превращается в «засохшую ветвь». В период времени приблизительно с Рождества Христова до возникновения «раввинистического иудаизма» во II-III веках как раз и происходит этот процесс перехода от «ветхого Израиля» к «Израилю новому», протекающий бурно и плодотворно. Именно в это время звучит «лебединая песнь» ветхозаветной религии, отразившаяся в творчестве Филона Александрийского, Иосифа Флавия и др., которые были отвергнуты собственно иудаизмом, но восприняты христианской Церковью (она и сохранила их произведения).

¹⁸ - См., например, книгу: Sutcliffe E.F. The Monks of Qumran. Westminster, 1960.

¹⁹ - Cross F.L. The Ancient Library of Qumran. N. Y., 1961. P. 100.

²⁰ - Подробно см.: Van der Ploeg J. Les esséniens et les origines du monachisme chrétien // Il monachesimo orientale. Atti del convegno di studi orientali. Roma, 1958. P. 321–339.

²¹ - На русском языке имеется весьма серьезное исследование с приложением и перевода названного сочинения Филона: Смирнов Н.П. Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1909. Анализ сведений Филона см. также в работах: Mohler J.A. The Heresy of Monasticism. N. Y., 1971. P. 27–30; Lohse B. Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. München, 1969. S. 95–101.

²² - Филон говорит: «Зовут их так или потому, что они заявили себя врачеванием, гораздо более совершенным, чем обычная медицина по городам (последняя только тело лечит, а они исцеляют и души, захваченные такими трудными и упорными болезнями, как чувственность, похоти, заботы, беспокойство, любостыжательность, нарассудительность, несправедливости и бесчисленное множество иных страстей и

зол), или же потому, что из природы и священных законов они научились почитать то истинно Сущее, что совершеннее блага, проще и светлее единицы и изначальнее монады» (Смирнов Н.П. Указ. соч. С. 3–4). Здесь и в дальнейшем все ссылки на произведение Филона будут даваться по переводу Н.П.

Смирнова с указанием только страниц

²³ - Смирнов Н.П. Указ. соч. С. 6.

²⁴ - Там же. С. 8–9.

²⁵ - Смирнов Н.П. Указ. соч. С. 10–11.

²⁶ - Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. С. 65.

(Далее это сочинение Евсевия будет цитироваться по данному переводу с указанием номеров книг и глав.) Позднее данное мнение Евсевия было воспринято блж. Иеронимом Стридонским и преп. Иоанном Кассианом Римлянином.

²⁷ - См. статью А. Гийомона «Филон и истоки монашества» в сборнике его работ: Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1979. P. 25–37.

²⁸ - Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 451.

²⁹ - Смирнов Н.П. Указ. соч. С. 58.

³⁰ - Ср. толкование: «Тут указывается путь всем... всем без изъятия: священнику, мирянину... не только монаху, подвижнику и отшельнику. Всякий, кто хочет идти за Ним, то есть называться и быть Его учеником, всякий неминуемо должен исполнить то, что дальше указал нам Господь, кем бы человек ни был, где бы ни стоял, чем бы ни занимался» (Григорий (Лебедев), еп. Толкование на Евангелие от Марка. М., 1991. С. 54).

³¹ - Иннокентий (Кременской), еп. Нагорная проповедь Христа Спасителя (Ев. Мф. V-VII гл.). Экзегетическое исследование. Астрахань, 1915. С. 160.

³² - «Notre conception de l'ascèse peut être synthétiquement définie comme effort concient, librement consenti, pour atteindre la perfection» (Hieromoine Sophrony. Des Fondements de l'Ascèse Orthodoxe. Paris, 1954. P. 3).

³³ - Ср. замечание о характерных чертах монашества: «...послушание, добровольная нищета, безбрачие составляют

необходимые требования монашеской жизни – это отрицательная сторона монашества; положительную же сторону его составляет – любовь к Богу и ближним, выражаемая в молитве и других подвигах, например научных занятиях, рукоделии и других» (Раменский А. Монашество // Странник. 1872. Т. 4. С. 149).

³⁴ - Виноградов Н. Притчи Господа нашего Иисуса Христа. Отдел первый. М., 1890. С. 33.

³⁵ - Сагарда Н.И. Первое Соборное Послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 402–413. Это отречение от «мира» есть отречение от зла, т.е. собирание в себе и сжигание «плевел», о которых говорится в одной из притч Господа (см. Мф. 13:36–43). Согласно толкованию А.Д. Беляева, «в этой притче, великое значение которой, кажется, мало создано богословами, начертана всемирная история человеческого рода от начала до конца. Бог посеял только пшеницу, сотворивши первого человека правым (Еккл. 7:29). Но диавол посеял зло в первых людях и продолжает вместе с прочими злыми духами сеять его в человеческом роде. Да оно и само столь крепко укоренилось в нем и столь сильно росло прежде, растет теперь и будет расти и впредь, что нельзя исторгнуть его, не вырвавши пшеницы. Все бытие и действие, судьбы и движения, развитие и упадок, благополучие и бедствия – короче, вся история рода человеческого есть не что иное, как рост в нем добра и зла и взаимное соперничество и борьба их за обладание нивою человеческого сердца. Постоянно и повсеместно растет добро, но растет также и зло, и так они будут расти до самого конца бытия человеческого рода» (Беляев А.Д. О безбожии и антихристе. Ч. 1. М., 1996. С. XXVIII-XXIX). Этим и обуславливается духовная брань, учение о которой стало одним из главных стержней православного аскетического богословия.

³⁶ - См.: Bouyer L. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Aubier, 1960. P. 117–120.

³⁷ - Мышцын В. Учение св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894. С. 219, 223.

³⁸ - Ср. толкование: «Сопоставлением слов “горняя – земная” Апостол указывает на ту противоположность, какая существует между небесным и всем тем, что относится к земному и наслаждению им. Но Апостол не отождествляет земного с греховным, не отрицает пользования и наслаждения благами земными (ср. 1Кор. 6:2; 10:23), он осуждает лишь пристрастие к благам земным, увлечение ими, когда человек всем своим существом отдается сокровищам мира сего (ср. Мф. 6:21), забывает о своих высших, духовных интересах и всецело погружается в заботы о земном (ср. Флп. 3:19)» (Мухин К. Послание св. Апостола Павла к Колоссянам. Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1897. С. 216).

³⁹ - См. размышления на сей счет свт. Феофана Затворника: «Человек – дух-душа-тело. Норма его жизни – жизнь в духе под действием страха Божия и совести с подчинением ему души и тела и одухотворением их. Когда в падении ринулся человек от Бога и порешил сам собою устроить свое благобытие, то в сем акте восприял, как новое начало жизни, самость и самоугодие. поскольку, далее, дух по природе своей отрешен и характер его жизни есть самопожрение Богу, то самость не могла находить в нем пищи самоугодию и обратилась к душе и телу, которые движутся обычно по побуждениям приятного и полезного. Душа и тело имеют множество потребностей, из коих каждая располагает множество желаний, по множеству предметов, гожих к их удовлетворению. Каждая потребность представляет особый вид самоугодия, а предметы, удовлетворяющие их, дают пищу самоугодию. Низпадши в эту область, человек вступил в некую нестройную многогласную толпу, где всякий предлагает ему свое, приятное ему и удобное. Как он в начале падения, вкусив сласти самоугодия, сам возвел сию страсть в определяющее его деятельность начало, то, вращаясь в среде означенной толпы, как только почует предлагаемое ему приятное, тотчас падает на него, подкупаем будучи так первоначально воспринятою сластиею самоугодия. Так как при таком образе действия не смотрится на то, право или неправо делаемое, а лишь на то, сладко ли оно, то тут в самом корне лежит грешность. Все делаемое по началу самоугодия

грешно, хотя не все такое, по роду дел, противно правде. Неправда здесь та, что требования духа, которые принадлежат к существенным потребностям человеческого естества, не имеют совсем во внимании» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996. С. 429–430).

⁴⁰ - Гумилевский И. Учение святого Апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913. С. 110.

⁴¹ - Согласно толкованию Д. Богдашевского, «всеоружие, даруемое Богом, необходимо для того, чтобы противостать диаволу, действу- ющему со всякою хитростью и коварством. Борьба ведется именно не с “кровью и плотью”, т.е. не со слабыми и смертными людьми, а с “началами и властями”. Как между добрыми Ангелами есть престолы, господства, начала и власти, так и в царстве тьмы также свои “начала” (principes) и свои “власти” (potestates); враг силен и могущественен; царство тьмы имеет свое устройство, свою определенную организацию, рассчитанную, конечно, на то, чтобы действовать с большим искусством, методичностью. Чтобы сильнее указать на опасность врага и потому необходимость духовной трезвенности и бодрствования, св. Апостол называет злых духов миродержителями тьмы века сего: они миродержцы духовной и нравственной тьмы – тьмы язычества, греха и заблуждения; они властвуют не над творением, а над злыми, следующими веку лукавому (Гал. 1:4)... Вражеские силы многочисленны; существо их природы составляет зло, а местом их действия служат поднебесные круги, или поднебесные пространства» (Богдашевский Д. Послание святого Апостола Павла к Ефесянам. Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1904. С. 660–661).

⁴² - Титов Ф. Первое Послание св. Апостола Павла к Фессалоникийцам. Опыт исагогико-критико-экзегетического исследования. Киев, 1893. С. 204–206.

⁴³ - Муретов М.Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сергиев Посад, 1915. С. 15–16.

⁴⁴ - См. наблюдение о коренном изменении смысла понятий βίος и ζωή в христианстве: если «у классиков βίος имеет значение известного более или менее продолжительного периода жизни и еще имеет значение моральное, тогда как ζωή употребляется преимущественно в значении жизни животной», то в Новом Завете «это значение радикально изменено, и ζωή стало употребляться в высшем смысле, в смысле нравственном, духовном» (Смирнов С. Особенности греческого языка новозаветного. М., 1886. С. 24). Этот новый смысловой оттенок понятия ζωή рельефно оттеняется в Евангелии от Иоанна, где данное понятие «означает жизнь в Царстве Мессии, благодатную в общении с Ним и Богом, вечную жизнь в противоположность смерти духовной»; более того, здесь «ζωή усваивается не в отвлеченном, а в конкретном смысле Самому Христу, как причине и источнику жизни и всего живущего, употребляется для означения жизни Его как Сына Божия, самостоятельной и самосушей в Отце» (Баженов И. Характеристика четвертого Евангелия со стороны содержания и языка в связи с вопросом о происхождении Евангелия. Казань, 1900. С. 234–235). Примечательно также, что в этом Евангелии «надежда верующих на получение “жизни” во всей ее полноте в будущем обычно представляется как бы уже осуществившеюся в настоящем, так что о всяком верующем во Христа Спасителя говорится, что он не судится (Ин. 3:18), на суд не приходит (5:24), не умрет во век (11:26), перешел от смерти в жизнь (5:24), имеет жизнь вечную (5:24; ср. 6:54). Во всех данных случаях под “жизнью” разумеется духовная жизнь, состоящая в личном единении с Богом, равно как и понятие “смерть” надо понимать здесь в смысле духовной смерти, состоящей в лишении сего единения; поэтому постоянное обладание “жизнью” и свобода от “смерти” не исключает того, что верующие во Христа Спасителя, наравне с неверующими в Него, должны пережить телесную смерть (с тем, конечно, чтобы потом быть телесно воскрешенными при втором пришествии Господа)» (Знаменский Д. Учение св. Апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа. Киев, 1907. С. 383–384).

⁴⁵ - Епископ Михаил (Лузин). Библейская наука. Академические чтения по Св. Писанию Нового Завета. I. По Евангелию. М., 1900. С. 114.

⁴⁶ - Зарин С.М. Заповеди блаженства (Мф. 5:3–12; Лк. 6:20–26). Петроград, 1915. С. 11.

⁴⁷ - Иннокентий (Кременской), еп. Нагорная проповедь. С. 4.

⁴⁸ - Виноградов Н. Нагорная проповедь Спасителя. Выпуск второй. М., 1892. С. 91–92. Причем необходимо подчеркнуть, что «подлинное и последнее основание христианской любви заключается не в природе человеческой, а в Самом Божестве; эта любовь – только отражение – в известной степени – в жизни человеческой основного свойства Божественной жизни» (Зарин С.М. Закон и Евангелие по учению Господа в Евангелии Матфея, гл. V, ст. 13–48. Петроград, 1915. С. 154).

⁴⁹ - Оксюк М.Ф. Учение св. Апостола Павла об оправдании. (Изъяснение Рим. 3:21–26) // Отд. оттиск из Трудов Императорской Киевской Духовной Академии. Киев, 1914. С. 25–26.

⁵⁰ - Властов Г. Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова. Т. 2. СПб., 1887. С. 39.

⁵¹ - См. толкование Н.И. Сагарды: «Апостол оставляет всякие посредствующие ступени, которые не имеют существенного значения, и опять берет пример абсолютной противоположности: любви, готовой на самопожертвование для блага брата, он противопоставляет самолюбие, которое, порождая ненависть к брату, разрешается насильственным принесением в жертву себе его жизни. Это состояние должно быть возведено к источнику всего злого и характеризует детей диавола... Каин являлся в некотором смысле действительно первенцем диавола, какого последний хотел иметь, и свою родственную связь с ним обнаружил именно в нарушении заповеди о любви, убив своего брата». Ибо «праведные дела служат для злого постоянным укором и напоминанием о богоустановленной норме праведной жизни и потерянном им блаженстве; отсюда развивается ненависть к носителям нравственности и враждебность даже в отношении к Самому

Богу». Вследствие этого «мир и его чада не только обнаруживают недостаток праведности, но неправедность мира необходимым образом переходит во вражду, ненависть ко всему святому, праведному, что вполне согласно с происхождением этого миропорядка от врага Божия – диавола. Поэтому дети Божии не должны удивляться, если ὁ κόσμος ненавидит их; скорее должно было бы удивляться, если бы было иначе». Противоположность «детей Божиих» и «детей диавола» есть противоположность жизни и смерти: «ζωή есть блаженное, полное высшего счастья и удовлетворения состояние, в котором человек, освобожденный от власти греха и соединенных с этим осуждения, богоотчуждения и бедствий, в общении с Богом чрез Христа получает силу неоскудевающего и непрекращающегося бытия. Θάνατος есть состояние человека, подпавшего власти греха и соединенному с этим осуждению и удалению от общения с Богом. Дети Божии некогда принадлежали к миру, к области смерти, и только чрез возрождение сделался возможным переход их от смерти к жизни, которая открылась именно как вечная, во Христе... и, согласно обетованию, делается достоянием верующих уже в настоящей земной жизни, а не составляет только предмета надежды в будущем. Как совершается нравственное возрождение, которое Апостол называет переходом от смерти к жизни, не сказано; но несомненно, что оно совпадает с тем моментом, когда человек умирает для мира и делается участником вечной жизни во Христе, когда из чада мира или диавола делается чадом Божиим, следовательно, в самом начале христианской жизни». И «обладание истинною жизнью проявляется прежде всего в любви к братьям», поскольку «любовь есть проявление истинной божественной жизни, и на основании этого можно установить различие между теми, которые перешли из смерти в жизнь, и теми, которые пребывают в смерти». См.: Сагарда Н.И. Первое Соборное Послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. С. 508–514.

⁵² - Муретов М.Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с Пиром Платона и Песню Песней. Сергиев Посад, 1902. С. 9.

⁵³ - Хотя и не всегда; например, у Платона «слово ἔρος употреблялось в смысле стремления к вечной, невидимой красоте». См.: Смирнов С. Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении Послания Апостола Павла к Ефесеям. М., 1873. С. 31–36. Поэтому А. Беляев, давая определение любви, за исходную точку ее берет мысль Платона «о том, что любовь к земной красоте есть в сущности выражение любви к красоте в самой себе, к идее красоты, к красоте Божественной. По нашему мнению, любовь есть глубочайшее стремление природы известного лица или существа к Божественному и жизнь в Божественном или переживание Божественного в себе, пребывание в Нем; сказать кратче, любовь есть влечение к Божественному и осуществление этого влечения» (Беляев А.Д. Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной. М., 1884. С. 47).

⁵⁴ - Глубоковский Н.Н. О Втором Послании св. Апостола Павла к Фессалоникийцам. Петроград, 1915. С. 82

⁵⁵ - Савинский С. Эсхатологическая беседа Христа Спасителя (о последних судьбах мира). Мф. 24:1–51. Мк. 13:1–37. Лк. 21:5–36. Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1906. С. 337.

⁵⁶ - Виноградов Н.И. Учение Св. Евангелия и Апостола о воскресении мертвых. М., 1882. С. 21.

⁵⁷ - Пономарев П. Аскетизм. С. 59.

⁵⁸ - Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. VI.

⁵⁹ - Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма. С. 41–42.

⁶⁰ - См.: Bouyer L. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. P. 238–261

⁶¹ - Шмеман А. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 62.

⁶² - Это сродство мученичества и аскетизма с предельной четкостью представлено в кн.: Зарин С.М. Аскетизм. С. 662–670. К этой книге мы и отсылаем читателя, поскольку она была

переиздана в 1996 году. Хотелось бы только обратить внимание на то, что С.М. Зарин указывает на два основных аспекта влияния мученичества на аскетизм: 1) аскетизм иногда рассматривался и практиковался как приготовление к мученичеству; 2) аскетизм в некоторых своих свойствах и обнаружениях являлся подражанием мученичеству» (с. 665). Кроме того, «появившееся после прекращения гонений монашество сделалось как бы особою, новою, добровольною формою мученичества» (с. 668); в этой связи знаменательны слова свт. Игнатия Брянчанинова: «монашество и мученичество – один и тот же подвиг в разных видах» (с. 670).

⁶³ - См.: Писания мужей апостольских. Рига, 1992. С. 114–115. Текст: Die apostolischen Väter. Griechisch und Deutsch / Hrsg. Von J. A. Fischer. München, 1981. S. 30.

⁶⁴ - См.: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / Ed. par G.J.M. Bartelink // Sources chrétiennes. № 400. Paris, 1994. P. 166–167. В примечании здесь отмечается, что так же называется и преп. Пахомий Великий (τὸν γενναῖον ἄθλητήν) в одном из греческих «Житий» его.

⁶⁵ - Писания мужей апостольских. С. 309. Текст: Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / Ed. par P. Th. Camelot // Sources chrétiennes. № 10. Paris, 1969. P. 148.

⁶⁶ - Там же. С. 329–330; Ibid. P. 110–112.

⁶⁷ - Следы которого заметны, например, у Тертуллиана в его произведениях монтанистского периода. См.: Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. P. 52.

⁶⁸ - См.: Ориген. О молитве и Увещание к мученичеству / Перевод Н. Корсунского. СПб., 1897. С. 168–172. Этот перевод несколько исправлен по тексту: Ωριγένης. Μέρος α. Βιβλιοθήκη ελλήνων πατέρων και εκκλησιαστικῶν συγγραφέων. Τ. 9. Αθήναι, 1956. Σ. 35–37.

⁶⁹ - Казанский П. История православного монашества на Востоке. Ч. 1. М., 1854. С. 28.

⁷⁰ - Св. Иустин Философ. Апология I, 15 // Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995. С. 44.

⁷¹ - Тертуллиан. К жене 1, 5 // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 337.

⁷² - См.: Origène. Contre Celse. T. IV / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 150. Paris, 1969. P. 128. Здесь Ориген использует Рим. 1:28–29, но слова, сказанные св. Павлом в негативном и укоризненном смысле, изменяет на положительное звучание.

⁷³ - См.: ...de virginibus dicam aut de continentibus vel omnibus qui in professione religionis videntur (Origène. Homélie sur les Nombres. T. I / Ed. par L. Doutreleau // Sources chrétiennes. № 415. Paris, 1996. P. 60).

⁷⁴ - «Тертуллиан говорит, что сами язычники удивлялись, как развратная прежде женщина с переходом в христианство делалась целомудренной, и что судьи не могли обвинить христиан ни в одном из тех преступлений, которые так обычны среди язычников. Под влиянием христианства, говорит Арнобий, изменились нравы людей. Но особенно сильно говорит о влиянии христианства Лактанций. «Дайте мне, – восклицает он, – человека, преданного гневу, вспыльчивого, сквернословия – я сделаю его кротким, как агнца, сообщивши ему несколько божественных наставлений. Дайте жадного, скупца – я сделаю его щедрым и заставлю раздавать богатство полными руками. Дайте человека сладострастного, распутника, развратника – вы увидите его трезвым, целомудренным, воздержанным. Дайте жестокого и кровожадного – его бешенство превратится в истинную кротость. Дайте несправедливого, преступника – он тотчас же сделается справедливым, рассудительным, невинным. Такова сила Божественной мудрости, что, раз проникнув в сердце человека, она сразу же изгоняет из него неразумие, мать пороков. И все это совершается скоро, пусть люди только внимательно слушают (наставления), пусть сердце жаждет мудрости. Так несколько божественных наставлений изменяют человека совершенно. Изгнавши из него ветхого человека, они делают его новым, так что он становится неузнаваемым». Учение, внушающее такую чистую, святую жизнь, не может быть человеческим учением» (Реверсов И. Очерк западной апологетической литературы II и III вв.:

Исследование из области древней церковной письменности. Казань, 1892. С. 279–280).

⁷⁵ - См.: Walzer R. Galen on Jews and Christians. London, 1949. P. 15.

⁷⁶ - См.: Spanneut M. Tertullien et les premiers moralistes africains. Gembloux – Paris, 1969. P. 33–36.

⁷⁷ - Штернов Н. Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его. Курск, 1889. С. 317.

⁷⁸ - Подробно см.: D'Alès A. La théologie de Tertullien. Paris, 1905. P. 287–300.

⁷⁹ - См.: D'Alès A. La théologie de saint Cyprien. Paris, 1922. P. 342–346.

⁸⁰ - См.: Св. Киприан Карфагенский. Об одежде девственниц // Творения святого священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Ч. II. Киев, 1891. С. 128–132.

⁸¹ - См.: Spanneut M. Op. cit. P. 105.

⁸² - Св. Киприан Карфагенский. Об одежде девственниц // Творения святого священномученика Киприана. Ч. II. С. 143.

⁸³ - См.: Михаил (Чуб), архиеп. Святой священномученик Мефодий и его богословие // Богословские труды. Сб. 11. 1973. С. 42–47.

⁸⁴ - Ср. на сей счет: «В апостольских писаниях и в писаниях святых отцов под целомудрием подразумевается чаще всего чистота от всякой плотской греховной скверны, а также здравие ума и души. В их писаниях целомудрие обозначается греческим словом ἡ σωφροσύνη. Первоначально значение этого слова было “благоразумие” (2Мак. 4:37; Деян. 26:25; 1Пет. 4:7), “здравомыслие”, “премудрость” в жизни и слове. Целомудрие – это “полная мудрость, сколько умственная, столько же и нравственная”». «По своему этимологическому составу греческое слово “целомудрие” указывает на здравость, неповрежденность и вообще нормальное состояние внутренней духовной жизни христианина, цельность и крепость личности, свежесть духовных сил, духовную устроенность внутреннего человека. По определению святого Григория Нисского,

“целомудрие вместе с мудростью и благоразумием есть благоустроенное распоряжение всеми душевными движениями, гармоническое действие всех душевных сил”. Целомудрие – это то, что оберегает дух человеческий от погружения его в плоть; это самосохранение человеческого духа, без чего человек становится плотяным, животным, теряет все человеческое» (Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. М., 1997. С. 24–25).

⁸⁵ - Этот момент учения св. Мефодия связан с его представлением (достаточно своеобразным) о Домостроительстве спасения. Согласно священномученику, «растение девства ниспослано людям с небес поистине к великому преуспеянию. Тогда (в начале истории человечества. – А.С.) род людской был еще немногочисленен и ему нужно было размножаться и усовершенствоваться». Когда же мир «был населен от концев до концев своих и человечество беспредельно распространилось, то Бог не допустил людям оставаться при прежних нравах, имея в виду, чтобы они, переходя от одного к другому, постепенно более и более приближались к небесам, пока не сделаются совершенными, достигнув величайшего и высочайшего учения – девства; именно, чтобы они сначала перешли от смешения с сестрами к вступлению в брак с посторонними женщинами, потом чтобы не совокуплялись со многими, подобно четвероногим животным, как бы родившимся для совокупления, затем чтобы они не были прелюбодеями; а потом далее (перешли бы) к целомудрию и от целомудрия к девству, в котором, научившись возвышаться над плотию, безбоязненно вступили бы в безмятежную пристань нетления» (Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев I, 2 // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996. С. 31–32). Таким образом, духовно-нравственное преуспеяние, осуществляемое по Промыслу Божию в ходе земной истории человечества, мыслилось св. Мефодием в качестве «прогресса» и постепенного перехода от беспорядочной полигамии к моногамии, а затем – к целомудрию и девству. Завершением этого процесса явилось христианство,

ибо Господь пришел на землю только тогда, когда человечество достаточно «созрело» и способно было принять «учение девства», которое Он ему преподал. Поэтому Господь, «приняв плоть, сохранил ее нерастленной – в девстве. Так и мы, если хотим быть подобными Богу и Христу, должны стараться соблюдать девство» (Там же. С. 34).

⁸⁶ - Михаил (Чуб), архиеп. Святой священномученик Мефодий и его богословие. С. 5.

⁸⁷ - Кудрявцев В. Сочинение св. Афанасия Великого «О девстве». Исследование и перевод // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии. Вып. XIV. Киев, 1917. С. 196–198.

⁸⁸ - Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма. С. 49–50.

⁸⁹ - Правда, еще одно анонимное сочинение «Два окружных послания о девстве» («De virginitate»), приписываемое св. Клименту Римскому, но датирующееся примерно серединой III века, адресуется в равной степени и к подвижникам, и к подвижницам, но оно в данном плане является скорее исключением, чем правилом. О нем см.: Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 82–85 (переизд.: Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 113–118). Следует отметить тот факт, что в современных исследованиях, посвященных монашеству, тема женского иночества звучит все настойчивее. См.: Albrecht R. Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien. Göttingen, 1986. S. 19–24. По замечанию этой исследовательницы, подвижницы первого поколения женского монашества рассматривали такой переход от древнехристианского аскетизма к собственно монашеству не как некое «основополагающее новшество» (als etwas grundlegend Neues), но видели в нем продолжение предшествующей традиции (Ibid. S. 325). Уже на рубеже XII-XIII веков появляется такой зрелый плод женского монашества, как «Митерикон» аввы Исаии,

знаменующий собой своего рода «зарю поздневизантийского исихазма». См.: Hausherr L. *Études de spiritualité orientale*. Roma, 1969. P. 105–120. Показательна в этом плане характеристика данного памятника свт. Феофана в предисловии к русскому переводу его: наставления аввы Исаии «направлены к безмолвствующим; но могут идти и вообще к инокиням, ревнующим о совершенстве в иноческой жизни: инокиня в келлии тоже есть уединенница, если живет с разумом» (Митирикон. Собрание наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре. М., 1995. С. 4). Таким образом, это сочинение показывает, что и в возникновении поздневизантийского исихазма женское иночество сыграло также свою роль.

⁹⁰ - См.: Bardy G. *Clément d'Alexandrie*. Paris, 1926. P. 26–33. В этой связи можно заметить, что вряд ли целесообразно слишком «приземлять» аскетические воззрения Климента, как это наблюдается, например, в работе одного современного западного исследователя, который считает, что александрийский дидакал начертал «весьма практичную и весьма городскую систему христианского аскетизма» (a very practical and very urban system of Christian asceticism), хотя его воззрения на христианский подвиг вряд ли можно назвать «системой» в подлинном смысле слова, ибо аскеза не рассматривается им нигде как некая самостоятельная (per se) область христианского вероучения, будучи только средством достижения чего-то иного. Аскетизм для Климента идеально осуществляется в соблюдении евангельских заповедей, представляя собой как бы «кодекс нравственного совершенства». См.: McGuckin A. *Christian Asceticism and the Early School of Alexandria // Monks, Hermits and the Ascetic Tradition / Ed. by W.J. Sheils*. Oxford, 1985. P. 30–34. В христианстве вообще аскеза всегда есть только средство для достижения спасения, и все здание православного аскетического богословия, которое никогда не существовало как некая жесткая «система», зиждется на евангельских заповедях. Это богословие – всегда «практично», но не в смысле рассудочно-плоского практицизма, характерного для секуляризованного мышления. О Клименте Александрийском

см. нашу работу: Сидоров А.И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013. С. 69–204.

⁹¹ - См.: Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. XX-XXI.

⁹² - См.: Floyd W.E.G. Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. Oxford, 1971. P. 86

⁹³ - См.: Mortley P. Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973. P. 135–136.

⁹⁴ - См.: Clemens Alexandrinus. Bd. II. Stromata Buch I-VI / Hrsg. Von O. Stählin und L. Früchtel. Berlin, 1960. S. 314.

⁹⁵ - См. суждение Г. Чадвика: «Clement openly welcomes the body of Stoic moral teaching» (Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxford; N. Y., 1984. P. 41).

⁹⁶ - Мартынов А. Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Ч. 45. 1890. С. 176.

⁹⁷ - См.: Lot-Borodine M. La deification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Paris, 1970. P. 74.

⁹⁸ - См.: Guillaumont A. Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique // ALEXANDRINA. Hellenisme, judaïsme et christianisme a Alexandrie. Melanges offerts au P. Claude Mondésert. Paris, 1987. P. 195–201.

⁹⁹ - Минин П. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1915. С. 3. В этой работе содержатся также некоторые ценные наблюдения о понимании обожения у «христианских мистиков» в отличие от «мистиков нехристианских». Заменяя понятие «христианский мистик» (ввиду его чрезвычайной расплывчатости и соблазна слить воедино в этом понятии принципиально различное понимания «мистицизма» в разных христианских конфессиях) понятием «православный тайнозритель», можно привести данные наблюдения: «Христианский мистик также стремится к

“обожению”, также хочет “стать богом”. Но в его устах эти выражения имеют другой смысл. Правда, и он в обожении допускает момент некоего таинственно-метафизического преображения своей природы, преодоления временной и пространственной ее ограниченности, тем не менее “стать богом” для него не значит всецело, до потери своей личности, отождествиться с Божеством. Обожение для него означает только наивысшее приобщение к Божеским совершенствам, и этого приобщения он думает достигнуть не ценою... отрешения от своей индивидуальности, а путем уподобления своей личности Божественной Ипостаси. Даже на высших ступенях мистической жизни, когда он всецело поглощен созерцанием “Славы Божией” (δόξα Θεοῦ), его не оставляет сознание различия, лежащего между его конечным “я” и Божеством: это сознание находит себе выражение уже в том, что он созерцаемую Славу приписывает не себе, как делают это внехристианские мистики (“слава мне”), а Богу – δόξα τοῦ Θεοῦ. Далее, по учению христианских мистиков, обожение – тоже дар Божества, дело Его благодати; но они учат, что от свободы человека зависит принять этот дар или отвергнуть. Обожение совершается благодатью, но при известных условиях: поставить себя в эти условия – задача человека. Здесь находят себе место и свобода человека, и его нравственные усилия, и его подвиги» (Минин П. Главные направления древнецерковной мистики. С. 7–8).

¹⁰⁰ - Вряд ли в данном аспекте целесообразно представлять Климента, который якобы рассматривал аскетизм в качестве «одного из главных указателей на христианскую гностическую ересь» (one of the major indicators of Christian gnostic heresy), и Оригена, явно обнаруживающего склонность к аскетизму и лично ведущего подвижническую жизнь. Данная точка зрения представлена в книге К. В. Григгса, вообще интерпретирующего историю раннего египетского христианства весьма некорректно и пристрастно. См.: Griggs C.W. Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E. Leiden, 1991. P. 64.

¹⁰¹ - См.: Crouzel H. Origène et la «connaissance mystique». Paris – Brügge, 1961. P. 398–450.

¹⁰² - Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 2. 1870. С. 285, 292.

¹⁰³ - Впрочем, о нем можно добавить, что он не удержался в рамках «царского пути» православной догматики и допустил ряд ее существенных искажений, а потому уже после кончины был осужден соборным церковным сознанием. Об этом см. нашу работу: Сидоров А.И. Пролог. Основные этапы развития доникейского богословия // Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013. С. 23–50.

¹⁰⁴ - Об «Оригене-моралисте» см.: Bardy G. Origène. Paris, 1931. P. 20–26.

¹⁰⁵ - Учение о свободе воли Оригена в общем контексте его антропологии достаточно полно проанализировано в кн.: Denis M.J. De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 217–295.

¹⁰⁶ - Ориген. О началах III, 1, 3// Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. Вып. I. О началах. Казань, 1899. С. 187. Текст: Origène. Traité des principes. T. III / Ed. par H. Crouzel et M. Simonetti // Sources chrétiennes. № 268. Paris, 1980. P. 22.

¹⁰⁷ - Ориген. О началах III, 6, 1. С. 291; Ibid. P. 236.

¹⁰⁸ - Малеванский Г. Указ. соч. С. 38.

¹⁰⁹ - Малеванский Г. Указ. соч. С. 293. Не совсем точной и корректной представляется нам характеристика христологии и сотериологии Оригена у А. Орлова: «Ориген вместе с неоплатониками высший идеал жизни “гностика” полагал в особого рода интеллектуальной и нравственной аскезе (θεωρία, κάθαρσις) – в подавлении материально-чувственного начала, в устремлении духа (“ума”) ввысь, в умопостигаемый мир вечного Божественного бытия. Отсюда, если у Иринея и сродных с ним богословов в самом образе Христа на первый план выдвигается Его мистическая супранатуральная (а не нравственно-человеческая) сторона, то в сотериологическом идеале Оригена, наоборот, на первый план в личности Христа выступал Его образ, как совершеннейшего Учителя (словом и делом)

людей, Который в Своей личной жизни показал людям образец борьбы духа с плотью – назидательный пример восхождения человеческой души к духовному совершенству» (Орлов А. К характеристике христологии Оригена // Богословский вестник. 1909. № 8–9. С. 378). Не касаясь достаточно сложных и неоднозначных христологических воззрений Оригена, который порой высказывал неправославные мнения в этой области христианского вероучения (в качестве примера можно привести его учение о «предсуществующей душе» Христа), можно отметить, что, во-первых, идеал «гностика», как уже говорилось, не был сроден ему; во-вторых, обычно у него говорится не о подавлении материально-чувственного начала в человеке, а о его преобразении; а в-третьих, акцент на человеческой природе Господа, заметный у Оригена, во многом объясняется его полемикой с докетической христологией еретиков-гностиков, хотя можно констатировать, что данный акцент обычно уравнивается не менее сильным подчеркиванием божества Христа. См.: Елеонский Ф. Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святаго и об отношении их к Отцу. СПб., 1879. С. 42–135. В чем, несомненно, прав А. Орлов, это в том, что сотериология Оригена в значительной степени определяется его аскетикой, хотя не в меньшей (если не в большей) его аскетика детерминируется, в свою очередь, сотериологией.

¹¹⁰ - Подробный анализ ее см.: Crouzel H. Origène, précurseur du monachisme // Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique. Aubier, 1961. P. 15–38; Idem. Origen. 1989. P. 135–149.

¹¹¹ - См.: Danielou J. Origène. Paris, 1948. P. 289.

¹¹² - См.: Origène. Homélie sur S. Luc / Ed. par H. Crouzel, F. Fournier. P. Périchon // Sources chrétiennes. № 87. Paris, 1962. P. 190.

¹¹³ - См.: Origène. Homélie sur le Lévitique. T. II / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 287. Paris, 1981. P. 180–182.

¹¹⁴ - См.: Origène. Homélie sur la Genèse / Ed. par L. Doutreleau // Sources chrétiennes. № 7 bis. Paris, 1976. P. 60–64.

¹¹⁵ - См. наблюдения на сей счет Г.У. Бальтазара в кн.: Origen. Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings by H.U. von Balthasar. Washington, 1984. P. 8–9.

¹¹⁶ - См.: Origène. Homélie sur Josue / Ed. par A. Jaubert // Sources chrétiennes. № 71. Paris, 1960. P. 314–350.

¹¹⁷ - Лебедев А. Учение Оригена о духах // Вера и разум. 1914. № 5. С. 607–608.

¹¹⁸ - Творения учителя Церкви Оригена. О молитве и Увещание К мученичеству. С. 132–137. Текст: Ориγένης. Μέρος β. Βιβλιοθήκη ελλήνων πατέρων και εκκλησιαστικῶν συγγραφέων. Τ. 10. Αθήναι, 1957. Σ. 292–295.

¹¹⁹ - См.: Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. T. I / Ed. par R. Girod // Sources chrétiennes. № 162. Paris, 1970. P. 294–298.

¹²⁰ - См.: Origène. Homélie sur S. Luc. P. 370–374.

¹²¹ - См.: Origène. Homélie sur le Lévitique. T. II. P. 80–84

¹²² - См.: Origène. Homélie sur la Genèse. P. 328–330.

¹²³ - См.: Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. T. II / Ed. par L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret // Sources chrétiennes. № 376. Paris, 1992. P. 720–722.

¹²⁴ - См.: Bardy G. Origène. P. 205.

¹²⁵ - Малеванский Г. Указ. соч. С. 322–323.

¹²⁶ - Origène. Homélie sur la Genèse. P. 132–134.

¹²⁷ - Origène. Homélie sur le Lévitique. T. I // Sources chrétiennes. № 286. Paris, 1981. P. 86–88.

¹²⁸ - Вероятно, следует предполагать здесь прямое влияние Оригена на св. Мефодия, который был суровым критиком «оригенизма» в ряде других существенных моментах понимания христианского вероучения. См. суждение: «Нравственное учение и экклезиология Оригена... оказали большое влияние на этические установки и на учение о Церкви автора “Пира десяти дев”. Наконец, Мефодиева мистика, лежащая в основе его аскетических воззрений, во многих своих деталях напоминает мистику Оригена» (Михаил (Чуб), архиеп. Предание Церкви в

богословии св. Мефодия // Богословские труды. Сб. 14. М., 1975. С. 131).

¹²⁹ - Это заставляет с большой осторожностью относиться к таким общим, но весьма далеким от корректности суждениям типа: «...задачу литературной деятельности Оригена было примирение христианства и платонизма, и не только иногда, но часто насильственное доведение христианских истин до соответствия с платоническими» (Лебедев Н. Сочинение Оригена против Цельса. Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства с язычеством. М., 1878. С. 60). Как это верно отмечает А. Лебедев, «по мнению Оригена, философия и различные светские знания являются плодом внушений дьявола, а не совершенно свободным делом людей. Эти светские знания и философию Ориген называет “мудростью князей века сего”». Данная мудрость (точнее, лжемудрость) «внушается противными силами некоторым из людей, которые сами сначала признают эту мудрость истинной, а потом уже передают ее другим людям» (Лебедев А. Учение Оригена о духах. С. 606).

¹³⁰ - О жизни и литературной деятельности Лактанция см.: Stevenson J. The Life and Literary Activity of Lactantius // Studia Patristica. V. I, pt. 1. 1957. P. 661–667.

¹³¹ - Блж. Иероним характеризует Лактанция следующим образом: «...ученик Арнобия, вызванный, при императоре Диоклетиане, вместе с Флавием Грамматиком, которого есть написанные стихами книги о медицине, в Никомидию, преподавал там риторику и, по малочисленности учеников, так как город этот был населен греками, посвятил себя литературной деятельности. Мы имеем его книгу “Пир”, написанную им еще в молодости, описание путешествия из Африки до Никомидии, написанное шестистопными стихами, книгу под заглавием “Грамматик”, прекрасную книгу “О гневе Божиим”, семь книг против язычников “О Божественных установлениях”, сокращение того же творения в одной книге, не имеющей начала, две книги к Асклепиаду, одну книгу о гонении, четыре книги посланий к Пробу, две книги посланий к Северу, две книги посланий к ученику его Димитриану и одну книгу к

нему же о художестве Божиим, или об образовании человека. Лактанций в глубокой старости был в Галлии учителем сына Константинова кесаря Криспа, который был потом убит отцом» (Блж. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах, 80 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 301).

¹³² - В частности, в учении Лактанция прослеживается влияние гностических идей. См.: Wlosok A. Laktanz und philosophische Gnosis. Heidelberg, 1960. S. 210–215. Впрочем, данное влияние не следует преувеличивать.

¹³³ - См.: Studer B. La sotériologie de Lactance // Lactance et son temps. Recerches actuelles / Ed. par J. Fontaine et M. Perrin. Paris, 1978. P. 253–271.

¹³⁴ - Садов А. Древнехристианский церковный писатель Лактанций. СПб., 1895. С. 220–222.

¹³⁵ - Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма. С. 62.

¹³⁶ - О такого рода гипотезах, довольно популярных в прошлом среди западных исследователей, см.: Heussi K. Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936. S. 280–304. Впрочем, и на Западе они в настоящее время не пользуются особой популярностью. См.: Kretschmar G. Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 61. 1964. S. 27–67.

¹³⁷ - См. предисловие к изданию: The Rule of St. Benedict / Ed. by T. Fry. Collegeville, 1981. P. 11.

¹³⁸ - Некоторыми неправославными учеными, не желающими понимать сути иночества (т.е. сути христианства), этот «анахоресис» изображается в самых искаженных и далеких от действительности чертах. Классическим примером этого может служить суждение А. Гарнака: «Люди убегали не только от мира во всех смыслах этого слова, они убегали также и от обмирщившейся Церкви. Нельзя сказать, чтобы бежавшие считали церковное учение неудовлетворительным, а церковные порядки – неподходящими и не придавали значения церковным раздачам благодати; считалась опасной почва, на которой

стояла Церковь, и бежавшие от Церкви люди не сомневались, что все блага, сообщаемые таинствами, будут возмещены аскетизмом и постоянным размышлением о святых предметах» (Гарнак А. Монашество. Его идеалы и его история. СПб., 1906. С. 24). Эта точка зрения, достаточно обычная для протестантов, основывается на глубинном непонимании того, что, говоря словами С. Зарина, «церковность, соборность, а не индивидуализм – вот наиболее рельефная черта аскетических воззрений на сущность нормального христианского бытия». См. нашу вступительную статью «Монументальный труд по святоотеческой аскетике С.М. Зарина» в кн.: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. XXVI. В высказываниях подобного рода обнаруживается также фатальное непонимание сути Церкви, которая «является в наличности человеческой жизни как реализация и проявление на земле и в жизни человеческой иного царства, нового – Царства Божия». А поэтому «она требует прежде всего отречения от начал прежней жизни, или от всего, что выработал человек, как обычную сферу и обстановку своей жизни во грехе». См.: Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. Сергиев Посад, 1995. С. 61–62.

¹³⁹ - См.: Hardy E.R. Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchat of Alexandria. N.Y., 1952. P. 35. Впрочем, это суждение, как и аналогичные, следует принимать с большой долей осторожности, ибо в христианской религии вообще и в монашестве в частности не внешнее определяет внутреннее, а, наоборот, внутреннее – внешнее.

¹⁴⁰ - Лобачевский С. Св. Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса, 1906. С. 11.

¹⁴¹ - См.: Judge E.A. The Earliest Use of Monachos for «Monk» (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism // Jahrbuch für Antike und Christentum. Bd. 77. 1977. P. 72–89.

¹⁴² - См.: Блж. Иероним Стридонский. Житие св. Павла Фивейского // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. Киев, 1903. С. 3–4. Описание здесь встречи преп. Антония Великого с этим более уже чем столетним старцем перед его

кончиной достаточно примечательно. Например, св. Павел спрашивает: «Скажи мне, пожалуйста, как живет теперь род человеческий: возвышаются ли в старых городах новые крыши, какую властью управляется мир и остался ли кто-нибудь увлеченный прелестью демонов?» (с. 7). Дух древнего монашества, с его отрешенностью от суеты мира, очень ярко проявляется в этих вопросах.

¹⁴³ - Троицкий И. Обзорение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1906. С. 164.

¹⁴⁴ - См.: Gobry I. Les moines en Occident. T. I. Paris, 1985. P. 16.

¹⁴⁵ - Bettencourt E. L'idéal religieux de saint Antoine et son actualite // Antonius Magnus Eremita. 356–1956. Studia ad antiquum monachisma spectantia cura B. Steidle. Romae, 1956. P. 45.

¹⁴⁶ - Блж. Иероним Стридонский. Житие св. Павла Фивейского // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. С. 1.

¹⁴⁷ - Об использовании термина «любомудрие» (философия) в раннем христианстве см. нашу работу: Сидоров А.И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II-VIII веков (некоторые наблюдения) // Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви. Работы общего характера. М., 2011. С. 234–249.

¹⁴⁸ - Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 47–48.

¹⁴⁹ - Лобачевский С. Указ. соч. С. 17–18.

¹⁵⁰ - Описание этой жизни см. в работах: Казанский П. История православного монашества на Востоке. Ч. 1. С. 45–49; Извеков М. Преподобный Антоний Великий // Христианское чтение. 1879. Ч. II. С. 66–130; Лобачевский С. Указ. соч. С. 24–127. См. также: Chitty D.J. The Desert A City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under Christian

Empire. N. Y., 1966. P. 2–7 (рус. пер.: Читти Д. Град Пустыня. СПб., 2007. С. 21–28).

¹⁵¹ - Извеков М. Указ. соч. С. 82–83.

¹⁵² - См.: Burton-Christie D. The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. N.Y.; Oxford, 1993. P. 46–47.

¹⁵³ - Все ссылки на «Житие преп. Антония» приводятся по указанному выше изданию Г. Бартелинка: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. См. также русский перевод: Святитель Афанасий Великий. Творения в четырех томах. Т. III. М., 1994. С. 178–250.

¹⁵⁴ - Смирнов С. Духовный отец в древней восточной Церкви: История духовничества на Востоке. Ч. I. Сергиев Посад, 1906. С. 14. И вообще, можно заметить, что особое церковное служение по индивидуальному духовному руководству и окормлению стало начиная с IV века в Православной Церкви преимущественно уделом монахов. См.: Allen J.J. The Inner Way: The Historical Tradition of Spiritual Direction // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 35. 1991. P. 260.

¹⁵⁵ - Трифон (Туркестанов), митр. Древнехристианские и Оптиные старцы. М., 1997. С. 88–89.

¹⁵⁶ - О характерных чертах старчества в древнем монашестве см.: Chressavgis J. Spiritual Direction: Problems and Perspectives in the Early Monastic tradition // Sobornost. Vol. 18:2. 1996. P. 44–58. Здесь среди прочего отмечается, что древние старцы, преисполненные смирения, ясно осознавали свою человеческую ограниченность, что, например, прослеживается отчетливо в словах преп. Пахомия: «Когда Господь прекращает открывать Себя, мы становимся такими же людьми, как и прочие человеческие существа».

¹⁵⁷ - Лобачевский С. Указ. соч. С. 44.

¹⁵⁸ - Источники умалчивают о том, встречался ли преп. Антоний во время данного посещения столицы Египта с тогдашним александрийским епископом св. Петром, который мученически погиб чуть позднее – в 311 году, при второй вспышке тех же гонений. Но возможность их встречи не исключается. Ср. наблюдение С. Чистосердова: «Во время

гонения Диоклетиана св. Петр открыл у себя убежище для ревнующих о жизни христианской, и пустыни Египетские наполнились кельями иноков, где непрестанно воссылались славословия истинному Богу. Если признать подлинными дошедшие до нас отрывки “О хульных помыслах”, то нужно признать, что св. Петр входил в сношения и духовные собеседования с подвижниками иночества о внутренних искушениях» (Чистосердов С. Св. Петр Александрийский: его жизнь и деятельность. Харьков, 1901. С. 17).

¹⁵⁹ - См. замечание: «...необходимо для уяснения себе расположения монастырей преп. Антония различать две пустыни и две горы и по ним два рода монастырей. Первая пустыня, определяющая положение первых монастырей, окружала гору, на которой стоял старый замок, и находилась между Мемфисом, Арсиной, Вавилоном и Афродитой. Эта первая пустыня отстояла в трех днях пути от отдаленной горы, где умер преподобный и окрестности которой вплоть до Нила составляли вторую пустыню» (Поселянин Е. Пустыня. Очерки из жизни фиваидских отшельников. М., 1994. С. 69).

¹⁶⁰ - Значительную часть времени он проводил в пещере на вершине горы. Порфирий (Успенский) так описывает путь к ней и саму пещеру: «Чем ближе мы подходили к колыбели монашества, тем круче и стропотнее становилась стезя, ведущая к ней. Во многих местах надлежало взлезать с уступа на уступ и цепляться руками. Я четыре раза немного отдыхал на камнях. Жажда измучила меня. Чем более пью воду из кожаного меха, тем более сгораю и томлюсь от горечи во рту. Не понять бы мне, как столетний старец Антоний сходил и восходил по такому стропотному месту, если бы вера не сказала мне, что его носила всемогущая благодать Божия». Сама пещера «имеет вид лжицы с узкою рукоятью, темновата и прохладна, не низка, но и не высока. Естественный свод ее, треснувший, походит на островерхую кровлю сельской избы. На нем виден как бы дракон ребристый и черный. Он напомнил мне явление диавола св. Антонию в зраке сего чудовища. В одной стене пещеры иссечена полочка для поклажи хлеба или книги. Так как слой горы в этом месте состоит из стекловидного хряща, похожего на

белый мрамор, окрашенный легкою желтизною, то я думаю, что древние египетские каменосечцы извлекли оттуда несколько кусков мрамора для убранства палат или капищ фараоновых, и оттого осталась тут пещера с искусственным междустением. Она впоследствии послужила колыбелью монашества» (Порфирий (Успенский), архим. Путешествие по Египту и в монастыри святого Антония Великаго и преподобнаго Павла Фивейскаго в 1850 году. СПб., 1856. С. 220–222).

¹⁶¹ - Лобачевский С. Указ. соч. С. 136.

¹⁶² - Извеков М. Указ. соч. С. 275.

¹⁶³ - Из этих трех монашеских общин наиболее жизнеспособной и процветающей оказался Скит, иноческая жизнь в котором не затухает и поныне. См.: Deseille P. L'Évangile au désert. Des premiers moines à saint Bernard. Paris, 1965. P. 23–30.

¹⁶⁴ - В одном из самых древних (самый конец IV века) источников, повествующих о начале иночества, «Истории египетских монахов», говорится, что преп. Амун был первым из Нитрийских монахов (οὗτος πρῶτος τῶν μοναχῶν τὰς Νιτρίας κατέλιφεν). См.: *Historia monachorum in Aegypto* / Ed. par A.-J. Festugière. Bruxelles, 1971. P. 128. Аналогично и свидетельство Руфина (*initium sane habitationis monasteriorum, quae sunt in Nitria, sumptum tradebant ab Ammone quodam*). См.: *Tyriannius Rufinus. Historia monachorum sive De vita sanctorum partum* / Hrsg. von E. Schulz-Flügel. Berlin; N. Y., 1990. S. 375. Точно так же говорит и Палладий, указывающий, что до преп. Амуна в Нитрии не было монастырей (οὐπω γὰρ ἦν τότε μοναστήρια), хотя в русском переводе почему-то: «...на ней (т.е. на Нитрийской горе. – А.С.) не было так много монастырей». Греческий текст Палладия см.: *The Lausiac History of Palladius. Vol. II* / Ed. by C. Butler. Cambridge, 1904. P. 28. Интересна характеристика жены этого великого подвижника у преосвященного Порфирия: «В святцах и в книгах жизни вечной написаны имена преподобных и святых мужей и вместе жен. Супруга богатого Амона, прожив с ним осьмнадцать лет, как сестра с братом, по доброй воле своей отпустила его в Нитрийскую пустыню, где он первый спасался, а сама в своем доме учредила общину благочестивых

девиц» (Путешествие архимандрита Порфирия (Успенского) в Нитрийские монастыри в Ливии в 1845 году // Труды Киевской Духовной Академии. 1868. № 8. С. 198).

¹⁶⁵ - См.: Frensd W.H.C. The Early Church. From the Beginnings to 461. London, 1992. P. 191–192.

¹⁶⁶ - Казанский П. История православного монашества на Востоке: В 2 ч. Ч. 2. М., 1856. С. 10.

¹⁶⁷ - См.: Chitty D.J. Op. cit. P. 11; рус. пер. с. 63.

¹⁶⁸ - Жизнь пустынных отцев. Творение пресвитера Руфина. Сергиев Посад, 1898. С. 90–91. Текст: Tyrannius Rufinus. Historia monachorum. S. 356.

¹⁶⁹ - Казанский П. История православного монашества. Ч. 2. С. 34.

¹⁷⁰ - О нем см.: Guillaumont A. Macaire d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité, fasc. LXIV-LXV. Paris, 1977. P. 45. Крестился преп. Макарий Александрийский и начал свой иноческий подвиг сравнительно поздно (в возрасте около 40 лет). В Келлиях он был пресвитером, хотя имел также келью и в Нитрии. Сократ, характеризуя его вместе с преп. Макарием Египетским, говорит: «Между монахами того времени известны и еще два боголюбивых мужа одного имени: тот и другой назывался Макарием. Один был из верхнего Египта, другой из города Александрии. Оба они прославились многими делами – подвигами, образом жизни и совершившимися чрез них чудесами... Несмотря на благочестие, Макарий Египетский был суров к приходящим, а Александрийский, сходный с ним во всем, разнился только тем, что с приходящими был приятен и ласковостью располагал молодых людей к подвижничеству» (Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 188).

¹⁷¹ - По характеристике И. В. Попова, «мистические элементы, как факт внутреннего опыта, настолько тесно сплелись в сочинениях Макария с его богословской теорией, что разделить два элемента при анализе его творений не всегда представляется возможным» (мы бы Добавили, что подобное разделение является не только невозможным, но и ненужным. – А.С.). Главной целью монашества в глазах преп. Макария

представляется следующее: «Подвижник отрекается от мира, родных и имущества, чтобы взамен этих земных утех еще ныне, т.е. во время земной жизни, получить высшие, небесные дары. Он трудится не для достижения только загробного идеала, но ради благ, доступных в условиях земного существования». См.: Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II-IV веков. СТСЛ., 2004. С. 187. Относительно весьма горячо обсуждаемой современными исследователями проблемы творений, связываемых с именем преп. Макария, свои предварительные соображения мы высказали во вступительной статье к кн.: Творения древних отцов-подвижников: св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блж. Иперехий / Перевод, вступительная статья и комментарии А.И. Сидорова. М., 1997. С. 9–17 (переиздано: М., 2012. С. 10–25), а также в статье о преп. Макарии в настоящем издании на с. 401–512.

¹⁷² - Обстоятельства жизни преп. Макария детально проанализированы в кн.: Бронзов А. Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. Т. I. СПб., 1899. С. 137–274. На нее мы в данном случае и ориентируемся, при ссылке указывая лишь в скобках номера страниц.

¹⁷³ - По словам А. Бронзова, «он просил своих родителей прекратить разговоры об его женитьбе как деле, конечно, неугодном Богу. Но родители, пренебрегая отговорками сына, снова стали просить его о повиновении им в данном случае. Между тем преп. Макарий был занят совсем другими мыслями: сосредоточив все свои заботы и помышления в одном Господе, он ежедневно читал книги в церкви и дома и вдумывался в их содержание. Отец преп. Макария, забыв о словах Авраама и Ангела, явившихся ему (во время болезни отца преп. Макария, еще до рождения его, было дано такое явление. – А.С.), в согласии со своею женою привели свои намерения относительно преп. Макария в исполнение: вопреки желанию последнего заставили его вступить в брак с одною женщиною,

согласно с человеческими законами, т.е. установлениями и обычаями того времени и места. Но, так как сердце преп. Макария прилепилось только к одному Богу, так как все его заботы и сердечные стремления сосредоточились лишь в одном Господе, то, как и следовало ожидать, он совсем не прикасался к своей жене и даже не смотрел на нее, чтобы, т.е., даже взгляд его оставался чистым и неоскверненным» (с. 171).

¹⁷⁴ - Его Руфин характеризует как «мужа мудрейшего и удивительного во всех отношениях» (*sapientissimum virum ac per omnia mirabilem*), который, среди прочих добродетелей души, обладал «даром различения духов» (*gratia discernendorum spirituum*) и «очищения помыслов» (ср. 2Кор. 10:4). Никто из братьев не достигал «такого ведения возвышеннейших и духовных вещей» (*ad tantam subtilium et spiritualium rerum scientiam parvenisse*), как он. См.: Жизнь пустынных отцов. С. 96. Текст: Tyrannius Rufinus. *Historia monachorum*. S. 363. О нем см. статью в наст. изд. на с. 547–556.

¹⁷⁵ - Казанский П. История православного монашества. Ч. 2. С. 98. Именно Нитрия, Келлии и Скит послужили, скорее всего, основой и образцом той позднейшей формы византийского монашества, о которой наш историк говорит следующее: «От анахоретства – одного из основных видов византийского подвижничества – нужно отличать жизнь келлиотскую. Келлиотами (*κελλιῶται*) назывались монахи, жившие в келлиях, т.е. небольших отдельных постройках. Келлии эти были не самостоятельны, но принадлежали какому-нибудь монастырю. В противоположность анахоретам, подвизавшимся в совершенном одиночестве и уединении, келлиоты жили по двое, а иногда по трое в одной келлии, и притом по соседству с тем монастырем, который владел келлией. Обыкновенно в одной келлии помещались опытный в духовной жизни подвижник и его ученик, редко два ученика. Все они находились в зависимости от того монастыря, которому принадлежала келлия. Власть игумена этого монастыря всецело простиралась и на них. Они обязаны были во всем отдавать ему отчет. Игумен давал и самое разрешение на келлиотскую жизнь. Такая жизнь позволялась лишь подвижникам почтенным и опытным в

духовной жизни, которым, по мнению игумена, можно было вверить заботу о спасении не только своем, но и других, менее совершенных иноков. Однако игумен не оставлял келлиотов без руководства. Он преподавал им ряд дисциплинарных и нравственных правил... Нарушение келлиотом предписаний игумена могло сопровождаться для него лишением права жить в келлии и даже изгнанием из монастыря в случае крайних злоупотреблений» (Соколов И. Состояние монашества в византийской Церкви с половины IX до начала XIII века (842–1204): Опыт церковно-исторического исследования. Казань, 1894. С. 313–314).

¹⁷⁶ - См.: Guy J.-C. Le Centre Monastique de Scété dans la littérature du V-e siècle // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 30. 1964. P. 129–147.

¹⁷⁷ - См.: Van Parys M. Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scythie et la Palestine a la fin du IV-e et dans la première moitié du V-e siècles // *Irénikon*. T. 61. 1988. P. 451–480.

¹⁷⁸ - Блж. Иероним Стридонский. Жизнь св. Илариона // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. С. 13.

¹⁷⁹ - Об этом начале палестинского монашества см.: Binns J. *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314–631*. Oxford, 1994. P. 154–155.

¹⁸⁰ - Феодосий (Олтаржевский), архим. Палестинское монашество в IV-VI вв. Киев, 1899. С. 13.

¹⁸¹ - Там же. С. 22.

¹⁸² - В «Житии» говорится о гонениях при императоре Аврелиане, но более вероятно, что преп. Харитон был схвачен и посажен в темницу, скорее всего, в одно из последних гонений на христиан (в период между 311 и 324 годами). См.: Binns J. *Op. cit.* P. 46–47.

¹⁸³ - Житие преподобного отца нашего Харитона Исповедника // Палестинский Патерик. Вып. 10. СПб., 1899. С. 15–16.

¹⁸⁴ - По мнению архиепископа Сергия, «основание же обители ранее 330 лет допустить нельзя. Иероним в

жизнеописании Илариона Палестинского прямо говорит, что в то время, около 328 года, еще не было в Палестине монастырей; следовательно, основание Харитоновой обители должно полагать позднее Иларионовой... Лавра Харитонова (Сукийская или ветхая) была совершенно разорена в VIII веке сарацынами» (Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997. С. 402).

¹⁸⁵ - Там же. С. 33–34.

¹⁸⁶ - В данном случае мы опираемся на русский перевод «Жития» его (при ссылках будут указываться только номера глав): Житие иже во святых отца нашего Евфимия Великого // Палестинский Патерик. Вып. 2. СПб., 1898. Большую помощь оказало нам и исследование Х. Шёнборна, где жизнь и мирозерцание св. Евфимия излагаются кратко, но весьма содержательно. См.: Schönborn Ch., von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972. P. 15–24.

¹⁸⁷ - Schönborn Ch., von. Sophrone de Jérusalem. P. 17.

¹⁸⁸ - Schönborn Ch., von. Sophrone de Jérusalem. P. 20.

Впрочем, район Газы и в V веке по-прежнему имел тесные связи с Египтом: об этом свидетельствует не только судьба преп. Исаии, перебравшегося сюда из Скита, но и жизненный путь преп. Порфирия Газского, начавшего свою иноческую стезю сначала также в Скиту, а потом подвизавшегося в этом палестинском городе. См.: Житие и подвизание иже во святых отца нашего Порфирия, епископа Газского // Палестинский Патерик. Вып. 5. СПб., 1895. С. 4 и далее.

¹⁸⁹ - О нем см.: Bacht H. Pachôme // Dictionnaire de spiritualité. Т. 12/1. Paris, 1983. P. 7–16.

¹⁹⁰ - См.: De Vogüé A. Saint Pachôme et son oeuvre d'après plusieurs études récentes // Revue d'Histoire Ecclésiastique. Т. 69. 1974. P. 430.

¹⁹¹ - Палладий, архим. Пахомий Великий и первое иноческое общежитие по новооткрытым коптским документам. Казань, 1899. С. 61.

¹⁹² - См. суждение: «...the formal establishment of a communal way of life did not represent a sudden lurch in a new direction»

(Rousseau Ph. Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt. Berkeley: Los Angeles; London, 1985. P. 65).

¹⁹³ - См.: Bacht H. Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitum // Antonius Magnus Eremita. S. 91.

¹⁹⁴ - «Пойди, собери всех молодых монахов, живи с ними и управляй ими по уставу, какой дам тебе. Потом он дал ему медную доску, на которой написано было следующее...» (Палладия, Епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни св. и блаженных отцев. Почаево-Успенская Лавра на Волыни, 1914. С. 77).

¹⁹⁵ - Палладий, архим. Указ. соч. С. 53.

¹⁹⁶ - См.: Bacht H. Antonius und Pachomius. S. 100–107.

¹⁹⁷ - См.: The Rule of St. Benedict. P. 28.

¹⁹⁸ - Блж. Иероним Стридонский. Предисловие к латинскому переводу Правил св. Пахомия // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. С. 54–56.

¹⁹⁹ - См.: Bacht H. Pakhôme et ses disciples (IVe siècle) // Théologie de la vie monastique. P. 47.

²⁰⁰ - Свт. Григорий Богослов. Слово 43, 13 // Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1, 2). С. 517 (далее – Свт. Григорий Богослов. Творения).

²⁰¹ - См.: Gribomont J. Saint Basile. Évangile et l'Église. Melanges. T. 1. Abbaye de Bellefontaine, 1984. P. 3–20.

²⁰² - Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 199–200.

²⁰³ - См.: Gribomont J. Saint Basile // Commandements du Seigneur et libération évangélique. Études monastiques proposées et discutées à Saint-Anselme, 15–17 Février 1976 / Ed. par J. Gribomont. Roma, 1977. P. 94–96; Idem. Saint Basile et monachisme enthousiaste // Irénikon. T. 53. 1980. P. 123–144.

²⁰⁴ - См. замечание Ж. Грибомона относительно того, что аскетизм Евстафия не заключал в себе никакой вероучительной ереси («il est fort probable qu'à Gangres déjà l'ascetisme eustathien

n'impliquait aucune heresie doctrinale») (Gribomont J. Le Monachisme au IVe s. En Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme // Studia Patristica. Vol. II, pt. 2. 1957. P. 406).

²⁰⁵ - См.: Amand de Mendieta D . L'Ascèse monastique de saint Basile. Essai historique. Maredsous, 1948. P. 52–61.

²⁰⁶ - См.: Meyendorff J. St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 24 . 1980. P. 221–225.

²⁰⁷ - См.: Gribomont J. Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament // Studia Patristica. Vol. II, pt. 2. P. 416–426.

²⁰⁸ - Свт. Василий Великий. Нравственные правила, 22 // Свт. Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2009 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3, 4). С. 100 (далее – Свт. Василий Великий. Творения).

²⁰⁹ - См.: Spidlik Th. L'idéal du monachisme basilien // Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium / Ed. by P.J. Fedwick. Pt. 1. Toronto, 1981. P. 373.

²¹⁰ - Изложение основных моментов аскетических воззрений св. Василия см. в работах: Vischer L. Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts. Basel, 1953. S. 38–52; Gribomont J. Saint Basile // Théologie de la vie monastique. P. 99–113.

²¹¹ - Дословно «семенной разум», «семенной логос»; т.е. некий врожденный принцип – выражение, восходящее к стоической философии, но усвоенное христианским богословием, начиная со св. Иустина Философа.

²¹² - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 2 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 156.

²¹³ - Там же. С. 88.

²¹⁴ - Saint Basile. Lettres. T. I / Ed. par Y. Courtonne. Paris, 1957. P. 52–53.

²¹⁵ - См.: Gribomont J. Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile. Louvain, 1953. P. 240.

²¹⁶ - См.: Thümmel H. G. Die Kirche des Ostens im 3. Und 4. Jahrhundert. Berlin, 1988. S. 120.

²¹⁷ - Троицкий В. Троиединство Божества и единство человечества // Отд. оттиск из Голоса Церкви. М, 1912. С. 6.

²¹⁸ - Никанор, еп. Святой Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Его жизнь и избранные творения. СПб., 1894. С. 21–22.

²¹⁹ - Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 7 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 169.

²²⁰ - Всякое возможное прямое влияние общежительных правил пахомиевских монастырей на св. Василия признается маловероятным. См.: Gribomont J. Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée // Revue d'Histoire Ecclésiastique. Т. 54. Р. 122. И вообще, еще раз следует подчеркнуть, что «автохтонная» малоазийская традиция монашества, восходящая прежде всего к Евстафию, играла в формировании аскетических взглядов св. Василия первичную роль и по сравнению с ней традиция египетского монашества отступала на задний план. См.: Gribomont J. L'état actuel de la recherche Basilienne // Basilio di Cesarea. La sua eta, la sua opera e il basilianismo in Sicilia. Atti del congresso Internazionale. Messina, 1983. Р. 40–41.

²²¹ - Свт. Григорий Богослов. Слово 43, 62 // Святитель Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 542.

²²² - См.: Plagnieux J. Saint Grégoire de Nazianze // Théologie de la vie monastique. Р. 115–130.

²²³ - Некий «конфликт идеалов» жизни созерцательной и жизни деятельной наблюдается в личности и творениях святителя, но он благополучно разрешился самой диалектикой его жизни. См.: Ruether R.R. Gregory of Nazianz. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. Р. 29–54. Разрешился именно потому, что св. Григорий всегда стремился в своей жизни следовать воле Божией.

²²⁴ - Свт. Григорий Богослов. Стихотворения исторические II, 1. Увещательное послание к Гелению, 40–50 // Святитель Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 326.

²²⁵ - Он был не только «чувствительнее» св. Василия (см.: Порфирий, архим. Жизнь святого Григория Богослова. М., 1864. С. 97), но и вообще был натурой более самоуглубленной («интровертной») и легко ранимой; мыслитель и поэт, он мог проявлять большие организаторские способности, но от бурной церковно-общественной деятельности быстро уставал и начинал тосковать по «исихии», тогда как св. Василий был всегда неутомим (по крайней мере, внешне не показывал своей усталости) и подобен сжатой пружине.

²²⁶ - См.: Plagnieux J. Saint Grégoire de Nazianze théologien. Paris, 1952. P. 352.

²²⁷ - См.: Danielou J. Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme // Théologie de la vie monastique. P. 131–141.

²²⁸ - Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1886. С. 28–29.

²²⁹ - Иже во святых отца нашего святителя Григория, епископа Нисского, Об устройении человека / Перевод В.М. Лурье. СПб., 1995. С. 7.

²³⁰ - См.: Balthasar H.U., von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. P. 15.

²³¹ - См.: Danielou J. Le mariage du Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie // Revue des Études Augustiniennes. T. 2. 1956. P. 72. Этот монастырь вскоре стал знаменитым в Малой Азии: «Не довольствуясь тем, что многие из каппадокийцев изъявляли готовность разделять с ним подвижнические труды по одному слуху о его образе жизни, Василий, по словам Руфина, и сам обтекал многие села и города и своею вдохновенною проповедью воспламенял ленивых и беспечных понтийцев до такого самоотвержения, что они наперерыв повергали пред своим учителем часть своих имений, оставляя все мирские почести, и давали обет жить только для Бога» (Порфирий, архим. Жизнь святого Василия Великаго. С. 29).

²³² - Grégoire de Nysse. Traité de la virginité / Ed. par M. Aubineau // Sources chrétiennes. № 119. Paris, 1966. P. 172 (см. не

так давно вышедший новый русский перевод в книге: Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 59–140).

²³³ - Несмелое В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 68.

²³⁴ - Мы ориентируемся на издание (указывая лишь номера глав и строк): Grégoire de Nysse. Vie de saint Macrine / Ed. par P. Maraval // Sources chrétiennes. № 178. Paris, 1971 (см.: Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. С. 141–172).

²³⁵ - Можно отметить, что тема бесстрастия вообще играла важнейшую роль в нравственно-аскетическом учении св. Григория Нисского. См.: Völker W. Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1961. S. 117–123.

²³⁶ - Их взгляды на брак и девство также коренным образом не расходились. Ибо св. Василий высказывает свое мнение на сей счет «в следующих выражениях: “человеколюбец Бог, пекущийся о нашем спасении, дал жизни человеческой двоякого рода направление, то есть супружество и девство, чтобы тот, кто не в состоянии вынести подвига девства, вступал в сожитие с женою, зная то, что потребуется от него отчет в целомудрии, святости и уподоблении тем, которые в супруестве и при воспитании детей жили свято”. Так как брачное состояние, как и девственное, установлено Богом, то и требование от всех людей обязательного безбрачия представлялось бы противным намерению Божию» (Григорьевский М. Учение св. Иоанна Златоуста о браке. Архангельск, 1902. С. 40–41).

²³⁷ - Тихомиров Д. Указ. соч. С. 312.

²³⁸ - Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 199.

²³⁹ - См. комментированное и снабженное предисловием издание русского перевода сохранившихся текстов св. Амфилохия игум. Вассианом (Змеевым) в приложении к книге: Святитель Василий Великий. Творения. Т. 2. (ПСТСО. Т. 4). С. 957–1072.

²⁴⁰ - Оценка К. Холля: «...vielleicht darf man sagen, er war noch mehr praktischer Kirchenmann, als Theologe» (Holl K. Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältnis zur den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904. S. 38).

²⁴¹ - См.: Порфирий (Попов), архим. О св. Амфилохии, епископе Иконийском // Прибавления к изданию творений святых отцов, в русском переводе. Ч. 14. 1856. С. 250–252.

²⁴² - О ней подробнее см. статью о преп. Макарии Египетском на с. 427–458 наст. изд.

²⁴³ - См.: Порфирий (Попов), архим. О св. Амфилохии, епископе Иконийском // Прибавления к изданию творений святых отцов, в русском переводе. Ч. 14. 1856. С. 261–262.

²⁴⁴ - Мы не останавливаемся подробно на сирийском монашестве, оттенив только некоторые моменты его развития, ибо уже имели повод говорить о нем. См. нашу вступительную статью: Сидоров А.И. Блаженный Феодорит Кирский – архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Блаженный Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 1996. С. 97–133 (переизд.: Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013. С. 581–725).

²⁴⁵ - Мы опираемся на французский перевод сочинений Аффраата: Aphraat le Sage Persan. Les Exposés. Т. I-II / Ed. par M.-J. Pierre // Sources chrétiennes. № 349, 359. Paris, 1988–1989.

²⁴⁶ - См.: Анатолий (Грисюк), иеромон. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911. С. 30–32.

²⁴⁷ - См. предисловие к переводу «Истории боголюбцев» на английский язык: A History of the Monks of Syria by Theodoret of Cyrrhus / Translated with Introduction and Notes by R. Price. Kalamazoo, 1985. P. XIX.

²⁴⁸ - Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 458.

²⁴⁹ - См.: Murray R. The Features of the Earliest Christian Ascetism // Christian Spirituality. Essays in Honour of G. Rupp.

London, 1975. P. 70.

²⁵⁰ - Дьяконов А. К истории сирийского сказания о св. Маар-Евгене // Христианский Восток. Т. VI. Вып. II. 1918. С. 108.

²⁵¹ - Там же. С. 158.

²⁵² - См. перевод данного «Жития» в приложении: Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. С. 387–392.

²⁵³ - Дьяконов А. Указ. соч. С. 167.

²⁵⁴ - К подобной «религиозной миграции» можно отнести и паломничества из западных стран в Святую Землю. Однако этот «ранний поток мирных и радостных паломничеств обрывается в событиях, которые навсегда оторвали христианский Восток от власти византийских императоров» (имеются в виду события VII века) (Добиаш-Рождественская О.А. Западные паломничества в Средние века. Ленинград, 1924. С. 22).

²⁵⁵ - Рудаков А.П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб., 1997. С. 84.

²⁵⁶ - См.: Константинопольское монашество от основания города до кончины патриарха Фотия (330–898 гг.). Извлечено из сочинения аббата Марена. Кн. 1. СПб., 1899. С. 8–10.

²⁵⁷ - О нем см. справку: Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. С. 252.

²⁵⁸ - Соколов И. Указ. соч. С. 350. Преп. Александр с братией обосновался в столице около 425 года. О жизни этого подвижника см.: *Vie d'Alexandre l'Acémète* / Ed. par E. De Stoop // *Patrologia Orientalis*. Т. VI, fasc. 5. № 30. Turnhout, 1980. P. 645–657.

²⁵⁹ - См.: Dagron G. *La vie ancienne de saint Marcel l'Acémète* // *Analecta Bollandiana*. Т. 86. 1968. P. 271–276.

²⁶⁰ - См. издание (напутствуемое хорошей вступительной статьей) «Жития св. Ипатия Руфинианского, написанного Каллиником: *Callinicos. Vie d'Hypatios* / Ed. par G. J.M. Bartelink // *Sources chrétiennes*. № 177. Paris, 1971.

²⁶¹ - О нем см.: Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока: В 3 т. Т. III. С. 124–126.

²⁶² - Наиболее важные в богословско-аскетическом отношении фрагменты этого жития см.: Преподобный Ипатий Руфинианский. Аскетические поучения преподобного Ипатия Руфинианского из избранных глав «Жития Ипатия» монаха Калинника (перевод иерея Павла Лизгунова) // Материалы кафедры богословия МДА 2012–2013. Сергиев Посад, 2013. С. 358–387.

²⁶³ - См.: Lorenz R. Die Anfänge des abendländischen Mönchtum im 4. Jahrhundert // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 77. 1966. S. 1–61.

²⁶⁴ - Скабалланович М. Западное монашество в его прошлом и настоящем. Исторический очерк // Труды Императорской Киевской Духовной Академии. 1917. Т. 1. С. 46.

²⁶⁵ - См.: Попов И.В. Св. Иларий, епископ Пиктавийский // Богословские труды. Сб. IV. 1968. С. 136.

²⁶⁶ - Сергий (Спасский), архиеп. Избранные жития святых. Владимир, 1893. С. 129–130.

²⁶⁷ - Прохоров Г.В. Нравственное учение св. Амвросия, епископа Медиоланского. СПб., 1912. С. 296.

²⁶⁸ - См.: Адамов И.И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 649–651 (переизд.: Сергиев Посад, 2006. С. 546–547). Вполне единомышлен со св. Амвросием в своих воззрениях был и западный христианский поэт конца IV – начала V века Аврелий Пруденций Клемент, который, исходя из учения о «двух путях», разработанного уже в древнейших пластах христианской письменности («Дидахе», «Послание Варнавы» и др. См.: Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. С. 57–58, 116–117 (переизд.: Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 83, 88, 156–157, 473–474, 477–478)), видит совершенство «пути жизни» в аскезе. Поэтому он не устает восхвалять воздержание и целомудрие: для Пруденция «наибольшей высоты воздержание достигает в посте, которому поэт дает название “чистейшего таинства”... Пост обуздывает своеволие плотских похотей, пробуждает ум, исправляет самую

молитву, примиряет нас с Богом. Не так быстро огонь потухает от воды, не так быстро снега тают от палящего солнца, как скоро исчезает мерзкая жатва преступлений, сокрушенная укрепляющим постом». Пруденций является и столь же вдохновенным певцом целомудрия и девства, рассматривая их как собственно христианскую добродетель: «...эту добродетелью по преимуществу сердце человеческое созидается в храм Божий; ибо в сердце чистое входит Бог». См.: Цветков П. Аврелий Пруденций Клемент. М., 1889. С. 336–345.

²⁶⁹ - Свт. Амвросий Медиоланский. О девстве 6, 28–29 // Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке в русском переводе / Перевел с латинского А. Вознесенский, под редакцией профессора Л. Писарева. Казань, 1901. С. 122–123 (см. новый перевод: Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. Т. 2. М., 2012. С. 289–291)

²⁷⁰ - Свт. Амвросий Медиоланский. О падении посвященной девственницы 5, 21 // Там же. С. 254

²⁷¹ - Прохоров Г.В. Указ. соч. С. 316.

²⁷² - Свт. Амвросий Медиоланский. О девственницах 5, 23 // Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке. С. 10 (см. новый перевод: Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. Т. 2. М., 2012. С. 69).

²⁷³ - Свт. Амвросий Медиоланский. О покаянии I, 1, 3 // Святого отца нашего Амвросия, епископа Медиоланского, две книги О покаянии. М., 1884. С. 1–2 (см. новый перевод: Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. Т. 1. М., 2012. С. 305).

²⁷⁴ - Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. СПб., 1910. С. 10. Следует отметить, что данный очерк Л.П. Карсавина, вполне прилично написанный с точки зрения чисто исторической, страдает прямо-таки фатальным непониманием сущности и монашества, и вообще религии Христовой, что, в частности, обнаруживается в обозначении аскетического идеала как феномена, основывающегося на «дуалистическом мирочувствовании и, в более развитом виде его, миропонимании» (с. 1). Это при том, что более монистического

«мирочувствования и миропонимания», чем то, которое нашло свое выражение в христианской аскетике, трудно найти.

²⁷⁵ - Скабалланович М. Указ. соч. С. 47.

²⁷⁶ - См.: Gaudemet J. L'Église et l'Empire Romain. Paris, 1958. P. 194–197.

²⁷⁷ - См.: Deseille P. Op. cit. P. 61–62.

²⁷⁸ - См. предисловие к изданию: Rufin d'Aquilée. Les bénédictions des patriarches / Ed. par M. Simonetti // Sources chrétiennes. № 140. Paris, 1968. P. 7–10.

²⁷⁹ - См. русский перевод (кстати, уже очень устаревший, поскольку он делался с очень плохого греческого текста): Палладия, епископа Еленопольскаго, Лавсаик. С. 174–176. Текст: The Lausaic History of Palladius. Vol. II. P. 134–136, 146–148.

²⁸⁰ - Дед ее, Марцеллин, был консулом в 341 году, а отец (Марцелл или Марцеллин) носил почетный титул consularis.

²⁸¹ - См. также: Палладий. Указ. соч. С. 178–179; текст: Ibid. P. 155–157.

²⁸² - В данном случае мы целиком опираемся на издание его: Vie de sainte Mélanie / Ed. par D. Gorce // Sources chrétiennes. № 90. Paris, 1962. При ссылках на данное «Житие» указываются в скобках лишь номера глав.

²⁸³ - См.: Deléani S. Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité // Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rom et son installation a Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (September 1986) / Ed. par Y.-M. Duval. Paris, 1988. P. 61–82.

²⁸⁴ - Щеголев Н. Жизнь блаженного Иеронима (Стридонского) // Труды Киевской Духовной Академии. 1863. Т. 1. С. LXXXVI-LXXXVII.

²⁸⁵ - Щеголев Н. Жизнь блаженнаго Иеронима (Стридонскаго) // Труды Киевской Духовной Академии. 1863. Т. 1. С. CXIV.

²⁸⁶ - За что он и был увенчан почетным титулом Doctor maximus in declarandam S. Scriptura («Великий учитель в изъяснении Св. Писания»). См.: Sanders L. Études sur saint

Jérôme. Bruxelles; Paris, 1903. P. 88. Ср. характеристику блж. Иеронима у одного современного исследователя: «один из самых великих библейских ученых древности» (one of the greatest biblical scholars of Antiquity) (Kamesar A. Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim. Oxford, 1993. P. 1).

²⁸⁷ - См.: Antin P. Essai sur saint Jérôme. Paris, 1951. P. 139

²⁸⁸ - Блж. Иероним Стридонский. Письмо 21. К Евстохии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 1. Киев, 1893. С. 106–107.

²⁸⁹ - Эта экзальтированность и «религиозная сентиментальность» приняли гипертрофированные формы на Западе в Средние века, особенно в позднее Средневековье. См., например, наблюдение Й. Хёйзинги: «С тех пор как в XII столетии лирически-сладостный мистицизм Бернарда Клервоского положил начало фуге неувядающего умиления, вызываемого страданиями Иисуса, дух все более наполнялся жертвенными переживаниями Страстей Христовых, проникался и насыщался Христом и крестными муками. С раннего детства образ распятого Иисуса вращивался в нежных душах как нечто столь сильное и столь тягостное, что затмевал все впечатления своей весомой серьезностью» (Хёйзинга Й. Осень Средневековья. М., 1995. С. 190). На рубеже Нового времени этот сентиментальный мистицизм эволюционировал уже в пантеистическую теософию (Яков Беме и др.). Данная эволюция произошла в результате реакции на схоластическую теологию, которая в конце Средневековья превратилась «в безжизненную мумию, заключенную в мертвящие формы аристотелевской диалектики. Можно было рассуждать о догматах и положительно и отрицательно (sic et non), но не иначе как под условием окончательного подчинения единоличному авторитету Церкви, выражением которого служило папство. Софистический пробабиллизм и казуистика не могли быть предосудительны в области богословской, если ими в основе не отрицалось то, что служило достоянием Католической Церкви. Узкое поле для богословской науки, ограниченное определенными внешними рамками, было причиной скудости реального содержания и

чрезмерного преобладания над ним внешней формальной стороны». Как антитеза этой мертвящей рассудочности возникла новая разновидность средневековой мистики: «Если схоластика религиозную истину старалась искусственно подкрепить объективным внешним авторитетом (положением ли Аристотеля или единоличным папским определением), то мистика выставляла на вид необходимость непосредственного личного отношения к истинам веры, которое может быть свойственно каждому человеку и которое должно устранять зависимость от всякого внешнего авторитета. Если схоластика возвышала значение внешних церковных средств, ведущих ко спасению, до того, что оправдывала религиозный формализм, то мистика совершенно отрицала значение церковных средств, даже имеющих основание в Священном Писании и древневселенском Предании; дело спасения признавалось делом Божиим, совершавшимся в душе человека под влиянием мистико-аскетического процесса. Вообще же новая мистика думала спасти верующего от крайностей схоластики чрез обращение его во внутреннее существо духа как орган непосредственного общения с Богом, а все внешние церковные средства не только не признавала благоприятными условиями, но даже считала препятствиями на пути ко спасению» (Вертеловский А. Западная средневековая мистика и ее отношение к католичеству. Историческое исследование. Вып. 2. Харьков, 1898. С. 31–32).

²⁹⁰ - Она была представлена несколькими личностями, увлекшими за собой определенное число нестойких верующих. По характеристике Л.П. Карсавина (естественно, страдающей пристрастием, объясняемым его внутренней антипатией к монашеству): «Во время пребывания Иеронима в Риме при папе Дамасе (382–385 г.) Гельвидий, “новый Герострат”, оспаривал девство Марии после рождения Христа. Этим подрывался один из главных аргументов сторонников монашества. И сам Гельвидий выступал против притязаний монахов на особое положение в Церкви. Около того же времени суровый аскет Иовиниан вместе со своими приверженцами начал борьбу с излишествами аскезы. Благодаря проповедям

“христианского Эпикура” многие покинули безбрачную жизнь. Иовиниан восставал против чрезмерного поста: отказ от пищи не более угоден Богу, чем вкушение ее с благодарностью; все создано на потребу человека, и Сам Христос принимал участие в брачном пире. Постясь, христиане подражают язычникам – жрецам Кибеллы и Изиды. Утверждая непорочность Девы Марии после рождения Спасителя, они отрицают истинность тела Христова. И дев, и вдов, и замужних ожидает на небесах одинаковая награда. Несколько умереннее в своих нападках был галльский пресвитер Вигилианций. Но и он боролся с излишествами аскезы и недоброжелательно смотрел на рост монашества» (Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. С. 14).

²⁹¹ - Щеголев Я. Указ. соч. С. СХVII-СХVIII.

²⁹² - Блж. Иероним Стридонский. Против Иовиниана // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. С. 136.

²⁹³ - Там же. С. 147.

²⁹⁴ - Там же. С. 149.

²⁹⁵ - Блж. Иероним Стридонский. Против Иовиниана // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. С. 174.

²⁹⁶ - Там же. С. 186.

²⁹⁷ - «От начала создания человеческого мы ни мясами не питались, ни развода не давали, ни крайнюю плоть не обрезывали образно. Этим путем достигли мы до потопа. А после потопа, когда дан был закон, которого никто не мог исполнить, даны нам мяса для питания, для жестокосердия нашего дозволены разводы и введен нож обрезания, как будто рука Божия сотворила в нас более, чем сколько нужно. А после того, как пришел Христос в конце времен, то и возвел омегу к альфе, и конец привел к началу: и развод нам давать не позволяется, и не обрезываемся мы, и мяса не едим» (Там же. С. 158).

²⁹⁸ - Следует отметить, что блж. Иероним вообще был склонен к крайностям. К ним его влекли не только горячность темперамента и переменчивость нрава, но и поэтичность натуры, одаренной богатым воображением. Эти черты

характера блж. Иеронима проявились в его конфликте с Руфином, в результате которого бывшие друзья и единомышленники стали заклятыми врагами, о чем с грустью сетовал блж. Августин в одном из своих посланий. Впрочем, данный конфликт подготавливался исподволь: блж. Иероним и Руфин сдружились в молодости, когда душевная организация бывает гибкой и эластичной, но затем их пути стали расходиться. Руфин окормлялся у египетских (главным образом нитрийских) подвижников и прошел школу богословской науки у знаменитого александрийского экзегета Дидима Слепца, а затем первый прибыл в Иерусалим, где, как говорилось, основал вместе с Меланией Старшей обители. Блж. Иероним же подвизался первоначально в сирийской пустыне, а богословию обучался в Антиохии у Аполлинария Лаодикийского и в Константинополе у св. Григория Богослова. Когда блж. Иероним, сопровождаемый давней подругой своей, римской аристократкой Павлой, известной глубокой приверженностью аскетическим идеалам, а также многими другими лицами, прибыл в Иерусалим зимой 385–386 годов с намерением устроить здесь монастырь, он увидел, что «место занято». Иерониму и его сподвижникам пришлось довольствоваться Вифлеемом, что ранило и задело честолюбие Иеронима. Вследствие этого возникли напряженные отношения между ним и Павлой с одной стороны и Руфином и св. Меланией с другой. Эта напряженность стала все более усиливаться по причине участия блж. Иеронима в «антиохийской схизме», его ориентацией на св. Епифания Кипрского, довольно бесцеремонно вторгавшегося на «каноническую территорию» Иерусалимской епархии, и прочими обстоятельствами. Наконец напряженность разрешилась в конфликт во время так называемых «оригенистских споров», являющих собой типичный пример церковного искушения. Подробно см. вступительную статью к изданию: Saint Jérôme. Apologie contre Rufin/ Ed. par P. Lardet // Sources chrétiennes. № 303. Paris, 1983. P. 1–131.

²⁹⁹ - Блж. Иероним Стридонский. Письмо 46. К Паммахию // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 2. Киев, 1894. С. 16.

³⁰⁰ - Блж. Иероним Стридонский. Письмо 46. К Паммахию. С. 17–18.

³⁰¹ - Феодор (Поздеевский), иеромон. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902. С. 26.

³⁰² - См.: Christophe P. Cassien et Césaire, prđicateurs de la morale monastique. Gembloux; Paris, 1969. P. 7–14.

³⁰³ - О преп. Иоанне см. также краткую, но содержательную энциклопедическую статью: Bordonali F. Cassiano Giovanni // Dizionario pat-ristico e di antichita cristiane. Vol. 1. Casale Monferrato, 1983. P. 614–616.

³⁰⁴ - Мы ориентируемся на издание текстов творений преп. Иоанна, снабженное весьма компетентной вступительной статьей (в первом томе), послужившей для нас хорошим подспорьем: Jean Cassien. Conférences. T. I-III / Ed. par E. Pichery // Sources chrétiennes. № 42, 54, 64. Paris, 1955–1959; Jean Cassien. Institutiones cénobitiques / Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes. № 109. Paris, 1965. Учитывается и русский перевод: Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М, 1993. Его сочинение «Собеседования египетских подвижников» обозначается кратко как Собес., с указанием номеров книг и глав, а «О постановлениях киновитян» – как Постан.

³⁰⁵ - Египетскому старцу Иосифу, спросившему молодых юношей Иоанна и Германа, не родные ли они братья, два друга ответили, что связаны не плотским, а духовным братством (non carnalis, sed spiritali essemus fraternitate deuincti). – Собес. XVI, 1.

³⁰⁶ - Причиной злополучных споров послужило разделение египетских монахов на два лагеря: «антропоморфитов» и их оппонентов, которых «антропоморфиты» прозвали «оригенистами». В Скиту представителями последних были преимущественно авва Пафнутий и его ученики, к которым принадлежали преп. Иоанн Кассиан и Герман. Феофил Александрийский первоначально придерживался их стороны, но затем резко переметнулся на сторону «антропоморфитов». Преп. Иоанн так описывает это печальное событие (Собес. X, 2–3). Феофил (в 399 году) прислал монахам свое «Пасхальное

послание», где выступил «против нелепой ереси антропоморфитов» (*contra inepta quoque Anthropomorphitarum haeresim*). Но оно не было принято большинством монахов Скита, по простоте придерживающихся подобного заблуждения (*pro simplicitatis errore susceptum*). Послание Феофила казалось им противоречащим Священному Писанию, которое, по их мнению, учит, что Всемогущий Бог имеет образ человеческий, ибо сказано, что Адам создан по Его образу. Из четырех пресвитеров Скита только Пафнутий, «пресвитер нашего общества» (*nostrae congregationis presbyrem*), поддержал Феофила. Среди наиболее упрямых защитников «антропоморфизма» выделялся старец Серапион, известный своей строго подвижнической жизнью и познаниями в «практической аскезе» (*in actuali disciplina*) старца, но неискушенность (*inperita*) в догматических вопросах привела его к указанному заблуждению. Когда авва Пафнутий с помощью каппадокийского ученого диакона Фотина доказал, что образ и подобие Божие следует понимать не в буквальном, а в духовном смысле, то Серапион сначала склонился «к вере католического Предания» (*ad fidem catholicae traditionis*), но затем упал на землю и начал рыдать, восклицая: «Отняли у меня Бога моего». Подобный «наивный антропоморфизм» наложил сильный отпечаток на мирозерцание коптского монашества (см. «Житие Афу» и др. свидетельства) и, в частности, на христологические взгляды коптских иноков. См.: Grillmeier A. *Christ in Christian Thought. Vol. II, pt. 4. The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451.* London, 1996. P. 223–228.

³⁰⁷ - Ср. характеристику этого Александрийского архиепископа у И. В. Попова как «хитрого интригана», человека «корыстного и мстительного», весьма любящего пышность и заискивающего всегда перед светской властью. См.: Попов И.В. *Святой Иоанн Златоуст и его враги.* Сергиев Посад, 1908. С. 91–95.

³⁰⁸ - Палладий здесь называет Германа и Иоанна Кассиана «иоаннитами» (то есть приверженцами Златоустого святителя), считая их «мужами благочестивыми (богобоязненными)»

(Γερμανὸς πρεσβύτερος ἄμα Κασσιανῶ διακόνῳ τῶν Ἰωάννου, ἄνδρες εὐλαβεῖς), см.: Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome. T. I / Ed. par A.-M. Malingrey et Ph. Leclercq// Sources chrétiennes. № 314. Paris, 1988. P. 76.

³⁰⁹ - Мы оставляем вне поля зрения участие преп. Иоанна в христологических спорах и его произведение «О Воплощении Господа против Нестория», написанное по просьбе папы свт. Льва Великого. См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London; Oxford, 1975. P. 468–471.

³¹⁰ - В частности, сильное влияние на аскетическое богословие преп. Иоанна оказал Евагрий Понтийский. См. наше предисловие к кн.: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 57–58. См. также нашу статью в наст. изд.: с. 515–544.

³¹¹ - Деятельное любомудрие («практика») предполагает, согласно Евагрию, очищение страстного начала души, а любомудрие созерцательное или ведение («теория», в первую очередь Боговедение и видение Бога) соотносится с разумной частью души. См.: Driscoll J. The «Ad monachos» of Evagrius Ponticus. Romae, 1991. P. 11–12. При этом «практика» понимается как «духовный метод», т.е. путь (именно таково исходное значение греческого слова «метод») к созерцанию Бога и упокоению в Нем. См.: Bunge G. Evagrius Pontikos. Praktikos oder der Mönch. Köln, 1989. S. 28–30.

³¹² - Ср. наблюдение епископа Варнавы о монашестве как «божественном институте»: причастного этому институту человека главным образом интересуют «первичные состояния рассудочной деятельности, ибо опытный подвижник только с ними и захочет иметь дело. Хороши они – пролагает им дорогу дальше, плохи – гасит их, как только они появляются в сознании, в воде духовного плача и ревности о чистоте. Итак, природа умственных образов и представлений, называемых в аскетике помыслами, условиями их образования и взаимодействия, способы борьбы с ними и т.д. – вот что в данном случае важно для проводящих духовную жизнь» (Варнава (Беляев)), еп. Основы искусства святости. Опыт

изложения православной аскетики. Т. 1. Нижний Новгород, 1995. С. 245).

³¹³ - Пономарев П.П. О спасении. Казань, 1917. С. 66–67.

³¹⁴ - Ср. следующее определение аскетики: «Аскетика – наука о подвижничестве, необходимая для всякого человека, ибо каждый из людей в жизни несет какой-либо подвиг, именуемый в христианстве крестом или последованием Христу Богу, Спасителю всего человечества. Преподобные и богоносные святые отцы науку о монашестве – науку о подвижничестве -называли наукою всех наук. Посему аскетика есть наука всех наук, так как без нее в жизни никто не обходится и каждый имеет нужду стремиться к лучшему бытию, т.е. подвизаться во всяком добре» (Вениамин, иеродиак. Краткий эскиз – очерк аскетики. М., 1912. С. 3).

³¹⁵ - Подобного взгляда на христианский аскетизм и монашество придерживались и придерживаются в России, так сказать, «либеральствующие православные», т.е., как правило, «православные» по внешнему обличью своего мировоззрения, по его «овечьей шкуре», а по сути его склоняющиеся в лучшем случае к протестантским, если не откровенно антихристианским воззрениям. Это «либеральствующе-протестантское» течение, появившееся в нашем Отечестве со времен Петра и так называемого «Просвещения», всегда носило ярко выраженный антимонашеский характер, и это еще раз свидетельствует о том, что подлинное Православие немыслимо без монашества и его светлых идеалов, поскольку иночество представляет собой самую сердцевину православной веры (хотя, естественно, отдельные иноки, в силу собственных немощей и грехов, могут исказить суть монашества). Когда сторонники названного течения берутся судить и писать о монашестве, то из-под пера их обычно рождается жалкий пасквиль и бездарная карикатура на иночество. См., например, суждение: «...в изречениях и рассказах этих патериков и геронтиков, отечников и старцев как будто слышатся запреты и угрозы той свирепой аскетики, которой ненавистны самые скромные услаждения человеческого существования, самые невинные чувственные восприятия: чириканье воробья и шелест тростника представляются уже

опасными развлечениями для мыслей того, кто ищет спасения в удалении от мира; восхваляется отшельница, которая, прожив шестьдесят лет над Нилом, ни разу не взглянула на его воды, не полюбовалась великолепием его разливов; боязнь согрешить словом побуждает избегать разговоров даже о Священном Писании. Послушание ставится выше не только постничества и нестяжательности, но и выше великой любви, и все потому, что те три добродетели приобретаются волею того, кто их приобретает, а послушание есть умерщвление своей воли, порабощение чужому приказу» (Никитин П.В. Греческий «Скитский» Патерик и его древний латинский перевод // Византийский Временник. Т. XXII. 1916. С. 127–128).

³¹⁶ - Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 30. Согласно Кассиану, данное Предание восходит непосредственно к Самому Господу и Апостолам. Поэтому определения «евангельское», «апостольское» и «монашеское» для него являются синонимами. Соответственно, понятие «совершенство» и «Евангелие» являются в глазах преп. Иоанна нерасторжимыми. См.: Christophe P. Op. cit. P. 15–16.

³¹⁷ - Феодор (Поздеевский), иеромон. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. С. 276.

³¹⁸ - Стасюлевич М. История Средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. I. СПб., 1863. С. 423.

³¹⁹ - См. его предисловие к английскому переводу «Жития отцов» св. Григория Турского: Vita Patrum. The Life of the Fathers by St. Gregory of Tours / Translated from the Latin and French by Fr. Seraphim Rose and Paul Barlett. Ef. With introductory material by Fr. Seraphim Rose. Platina, 1988. P. 94.

³²⁰ - Мы опираемся на издание этого «Жития», снабженное солидной вступительной статьей: Sulpice Sévere. Vie de saint Martin. T. I / Ed. par J. Fontaine // Sources chrétiennes. № 133. Paris, 1967. Ссылки на данное «Житие» будут даваться только с указанием глав и параграфов. Имеется и переложение этого «Жития» на русский язык. См.: Сергий (Спасский), архиеп. Избранные жития святых. С. 147–183.

³²¹ - Сульпиций Север об этом говорит так: *matrem gentilitatis absolut errore, patre in malis perseurante* (6, 3).

³²² - Как пишет Ф.И. Успенский, в конце 355 года Юлиан, проводивший тогда в Афинах беззаботную жизнь свободного «интеллектуала», был вызван неожиданно ко двору императора Констанция и назначен правителем Галлии. «Юлиан смотрел на свое назначение как на присуждение к смертной казни. Положение Галлии было безнадежным, и, конечно, молодому человеку, только что покинувшему студенческую скамью, было непосильным умирение этой провинции. Все укрепления, выстроенные на левом берегу Рейна, были прорваны и разрушены германцами, города разорены и опустошены. Вся провинция была в беззащитном положении и готова была сделаться добычей варваров. Ко всему этому следует добавить, что подозрительный Констанций не предоставил в распоряжение Юлиана достаточных средств и не определил отношение цесаря к высшим административным и военным чинам провинции, т.е. к префекту претории и начальникам военных корпусов. Это ставило цесаря в большое затруднение, в особенности в первое время, когда он начал практически знакомиться с военным делом. Юлиан провел в Галлии пять лет и обнаружил такие блестящие военные дарования, что Галлия была совершенно очищена от неприятелей и германцы перестали угрожать римским городам и крепостям на левом берегу Рейна» (Успенский Ф.И. История Византийской империи VI-IX вв. М., 1996. С. 74–75).

³²³ - Святой обещал, что, именем Господа и осеняя себя крестным знаменем, он безопасно проникнет в ряды неприятеля (*in nomine Domini Iesu, signo crucis, non clipeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus*).

³²⁴ - Это не единственный случай встречи и столкновения св. Мартина с высшей государственной властью в лице императора. По словам архиепископа Сергия, «Мартин по одному важному делу должен был отправиться в Трир к императору Валентиниану I (364–375) вскоре после своего посвящения в епископы. Но император, предубежденный против него своею супругою Иустиною, заклятою арианкою, не велел

допускать к нему Мартина. Святой епископ, после напрасных усилий представиться государю, предался посту и молитве. На седьмой день является ему Ангел и приказывает идти во дворец к императору. Он спешит ко дворцу, находит двери отворенными и является пред императором. Валентиниан сперва пришел в сильный гнев, но потом почувствовал, что кресло его объято как бы огнем внизу, вдруг переменялся, обнял Мартина, исполнил его просьбу, беседовал с ним после и в другие дни и наконец предложил ему богатые дары; но он отказался от них и тем еще больше возбудил уважение к себе» (Сергий (Спасский), архиеп. Избранные жития святых. С. 158–159).

³²⁵ - Одна из низших степеней клира: «На одной ступени с лекторами стояли экзоркисты, обязанность которых состояла в чтении молитв над одержимыми (ἐνεργουόμενοι) и в надзоре над оглашенными» (Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. III. М., 1994. С. 154).

³²⁶ - Так часто называют св. Илария за его твердость в отстаивании Православия и непримиримую борьбу с арианством. См.: Galtier P. Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Église latin. Paris, 1960. P. 167; Meslin M. Hilaire et la crise arienne // Hilaire et son temps. Paris, 1969. P. 41–42.

³²⁷ - Авксентий был одним из главных вождей арианствующей партии «омиев» на Западе, и, «как митрополит италийский, он пользовался в Италии значительным влиянием». Позднее, при императоре Валентиниане, св. Иларий приложил много стараний к тому, чтобы изгнать Авксентия с Миланской кафедры, но покровительство императора этому архиерею помешало ему добиться своей цели. См.: Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 76–77.

³²⁸ - См. на сей счет суждение В. Самуилова: «...омийские политики сознали всю ошибочность своих действий по отношению к св. Иларию. Удалили его из Галлии и этим еще более укрепили духовную связь между ним и галльскими епископами. Сослали его на Восток в среду омиусиан, и омиусиане стали православными. Они опасались теперь, чтобы

св. Иларий не вырвал из их рук и той жалкой победы, какой они достигли. Его объявили “сеятелем несогласий и возмутителем Востока” и нашли, что в Галлии св. Иларий может менее причинить им вреда. Констанций дал приказ Иларию возвратиться в свое отечество» (Там же. С. 68). О последних годах жизни святителя сохранилось очень мало известий, «но из его сочинения “Tractatus super Psalmos”, составленного по возвращении из изгнания, можно заключить, что последние годы его пастырского служения были посвящены заботам о просвещении паствы, так как это сочинение представляет собой ряд бесед на псалмы с преобладающим нравственно-назидательным содержанием» (Попов И.В. Св. Иларий Пиктавийский. С. 146).

³²⁹ - Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 17.

³³⁰ - См. опыт описания личности св. Мартина в указанном предисловии к его «Житию»: Vie de saint Martin. P. 206–210.

³³¹ - Ibid. P. 155–158.

³³² - См. в « Житии » (25, 6): *Iam vero in verbis et confabulatione eius quanta gravitas, quanta dignitas erat! Quam acer, quam efficax erat, quam in absoluendis scriptararum quaestionibus promptus et facilis!* («И сколько в словах его и речи его было величия, сколько достоинства! Сколь страстен, сколь неутомим он был, сколь легко и доступно отвечал на вопросы о Писании!»). Скорее всего, что в искусстве толкования Священного Писания, как и в других отношениях, Турский подвижник был во многом учеником св. Илария Пиктавийского, который в последний период своей жизни обращал главное внимание на нравственно-аскетическое и «христоцентричное» понимание Писания. См.: Newlands G.M. Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern, 1978. P. 133–159.

³³³ - Все величие и притягательную силу этой подлинной мудрости живо чувствовал, например, св. Амвросий Медиоланский, в творениях которого часто прослеживается антитеза «рыбаков» и «философов» (*piscatores – philosophi*). См.: Madec G. Saint Ambroise et philosophie. Paris, 1974. P. 214–224.

³³⁴ - О нем см.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. III. М., 1996. С. 35–39.

³³⁵ - Данный процесс в первую очередь затрагивал южную Галлию, где издавна было сильным греческое влияние. См. точную и сочную характеристику этого процесса у В. Певницкого: «В V веке знание греческого языка в южной Галлии уже значительно ослабело против прежнего, но во многих школах не только читают греческие ученые и поэтические творения, но на греческом языке толкуют их ученикам, на греческом языке пишут стихи и другие литературные произведения. Сильнее греческого налегло на страну влияние латинское, которое шло вслед за подчинением Галлии римскому владычеству. Это подчинение не нравилось галлам, но высшая цивилизация, которая шла из Рима, очень быстро привилась к значительной части галльского общества, и оно усвоило себе его язык тем скорее, что в городах его селились выходцы из Италии, и в свою очередь сами галлы увлекались в Рим, ища там свободных занятий и административных должностей. Основной слой населения южной Галлии образовали кельты, эти первые выходцы из Азии, пролагавшие пути на запад другим позднейшим племенам. В характере этих кельтов много было упругости, и они не подчинялись без напряженной борьбы другим племенам, теснившим их в своем движении к западу. У римлян, покоривших своей власти все народы древнего мира, кельты считались самыми беспокойными подданными: они не умели и не хотели покорно сносить чужое иго и потому более других народов заботили своих властителей. К этому слою населения пристали многие выходцы из Рима и частью из Греции, и все это сплачивалось в одну новую национальность, покрытую лоском римской цивилизации. В период сложения нации среди нее явились толпы вестготов и бургундов, которые твердою ногою становились в приятной и здоровой стране и занимали в ней более и более места: при приближении к пределам Галлии они были уже облагорожены влиянием духа, шедшего из Рима, и отличались более мягкими нравами, чем их северные братья, удаленные от центров смягчающей цивилизации. Вмешиваясь в туземное население,

они скоро ассимилировались с ним и усвоили себе его обычаи. Народ формировался из многих элементов, и разнообразие их ручалось за будущую крепость сложного организма» (Певницкий В. Арелатские проповедники (V-VI в.) // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. Т. 1. С. 617–618. Указанный процесс наложил свой сильный отпечаток и на галльское монашество).

³³⁶ - Его жизнеописатель свидетельствует (4), что в семье Гонората были и консулы (*usque ad consulatus proiectam familiae suae nobilitatem*). В юности он возжелал креститься, стремясь воскресить свою жизнь от Источника Жизни (*uitam suam desiderauerit uitali fonte*) и пройти обучение в школе Божией (*diuino quodam paedagogio educatum*), что вызвало резкое неприятие языческой семьи Гонората; особенно сильное сопротивление оказывал его отец (5–6). См.: Hilaire d'Arles. *Vie de saint Honorat* / Ed. par M.-D. Valentin // *Sources chrétiennes*. № 235. Paris, 1977. В ссылках на это сочинение указываются в скобках только номера глав.

³³⁷ - Жизнеописатель Гонората говорит (10), что чем более жизнь их скрывалась от мира, тем более сияла молва об их славном подвижничестве (*quanto magis eorum uita absondebatur, tanto magis fama emicabat*).

³³⁸ - Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 17–18. Хотелось бы внести одно уточнение: термин «лавра» – палестинского происхождения, и применять его к древнеегипетским поселениям подвижников не совсем корректно.

³³⁹ - Этот Иларий был также весьма известной в свое время личностью, принадлежа к сонму тех «монахов-епископов», начало которым на латинском Западе положил св. Мартин Турский. Родившись в 401 году, Иларий с юности присоединился к Гонорату, а затем последовал за ним из Лерина в Арелат. Умиравший Гонорат назвал его в качестве преемника на кафедру, но после кончины учителя Иларий, паче всего ценивший уединение, вернулся в пустыню, и для того, чтобы его вернуть, пришлось послать отряд воинов. Приняв бремя епископского служения в тридцать лет, Иларий стал ревностным архипастырем, чувствуя себя достаточно независимым по отношению к римскому престолу, что и привело его к конфликту

с папой, св. Львом Великим. Но Иларий пользовался столь высоким авторитетом в Галлии, что все попытки папы сместить его с кафедры окончились неудачей, и, так и оставшись Арелатским епископом, он в мире почил в 449 году. Как писатель Иларий известен только жизнеописанием своего учителя. См. предисловие к указанному изданию: Hilaire d'Arles. Vie de saint Honorat. P. 9–13. О конфликте Илария с папой Львом см.: Haendler G. Die abendlandische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung. Berlin, 1980. S. 73–74. Данный конфликт отнюдь не случаен, ибо «у Льва Великого папский идеал впервые получает ясность и отчетливость; он глубже и шире понял начало, искони жившее в сердце римлян и заправлявшее умами его предшественников, и может бесспорно считаться одним из великих борцов за идею папства и лучшим ее выразителем по своему времени. Он первый становится на ту точку зрения, на которую папство стало позднее и стоит теперь; папство возводится им в принцип самой церковной жизни, вся внешняя и внутренняя жизнь Церкви со всеми ее отправлениями концентрируется в Римском епископе как наместнике, викарии ап. Петра, в котором (наместнике) действует сам верховный Апостол, глава Церкви. Все поэтому в Церкви имеет свое значение постольку, поскольку находится в союзе с папою и ему подчиняется» (Феодор (Поздеевский), еп. Из истории папства. (Значение папы Льва Великого в развитии идеи папства) // Богословский вестник. 1912. Т. 2. С. 506).

³⁴⁰ - См.: Певницкий В. Арелатские проповедники. С. 663–664.

³⁴¹ - Здесь мы целиком ориентируемся на издание этого памятника и предисловие к нему: Les Règles des saints Pères. T. I-II / Ed. par A. de Vogüé // Sources chrétiennes. № 297–298. Paris, 1982.

³⁴² - Следует, однако, отметить, что вопрос о времени и месте написания данного памятника вызывал самые разноречивые оценки и суждения. См.: Les Règles des saints Pères. T. I. P. 91–155. Впрочем, аргументация издателя «Правил святых отцов», доказывающего, что это сочинение было

создано в Лерине примерно в 400–410 годах, представляется нам достаточно убедительной.

³⁴³ - Несомненного внимания заслуживает такой аскетический писатель и экзегет, как Евхерий Лионский, особенно два его сочинения: «О презрении к миру» и «Похвала пустыне». О нем см.: Pricoco S. Eucherio di Lione // Dizionario patristico e di antichita cristiane. Vol. I. Casale Monferrato, 1983. P. 1270–1272. Ему, вместе с Гоноратом, преп. Иоанн Кассиан Римлянин посвящает часть своих «Собеседований» (см. его предисловие к XI книге их). Отец Серафим Роуз называет Евхерия «поэтом западной пустыни», отмечая сродство его аскетических воззрений с духом восточного отшельничества. Тем же духом пронизано и творчество Фауста (умер ок. 490 Г.) – сначала настоятеля Леринского монастыря, а затем епископа Регия (Риеза). Сохранились его наставления инокам, в которых мысли этого церковного писателя относительно проблемы свободы воли и благодати вполне созвучны мировоззрению восточных отцов Церкви и в которых теме духовной брани и другим «классическим темам» восточной аскетики уделяется центральное место. См. предисловие: Vita Patrum. P. 104–114.

³⁴⁴ - О нем см. достаточно обширную работу: Певницкий В. Арелатские проповедники. Кесарий Арелатский // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. Т. 2. С. 568–670. Цитируя далее эту работу, мы будем указывать только номера страниц.

³⁴⁵ - Там же. С. 571–572.

³⁴⁶ - Певницкий В. Арелатские проповедники. Кесарий Арелатский. С. 572.

³⁴⁷ - По замечанию В. Певницкого, «святые представители древней Церкви как на Востоке, так и на Западе часто, подобно Эонию, приготавливали и предуказывали клиру и пастве своей преемников себе по епископскому служению, чтобы в деятельности родственных по духу лиц продлить и укрепить живое предание местной церкви, наследованное ими от своих предшественников, и люди, имевшие право выбора (епископа. – А. С.), чтили заявленное желание уважаемых представителей церковной власти и церковного служения» (Там же. С. 576).

³⁴⁸ - Певницкий В. Арелатские проповедники. Кесарий Арелатский. С. 580.

³⁴⁹ - Представитель несколько иного слоя христианской галло-романской культуры: будучи христианином и пресвитером, Клавдиан активно включал в свое мировоззрение элементы античной философии; его сочинение «О состоянии души» («De statu animae») стало классическим учебником по психологии на средневековом Западе вплоть до XIII века. См.: Fortin L. Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'ame humaine en Occident. Paris, 1959. P. 15–42.

³⁵⁰ - Известный в свое время церковный писатель, также тесно связанный с леринской традицией. Из его обширного литературного наследия сохранилось сравнительно мало: сборник посланий (числом 9), сочинение «К Церкви» и весьма интересный богословско-исторический трактат «Об управлении Божиим» («De gubernatione Dei»), сопоставимый в ряде моментов с трудом блж. Августина «О Граде Божиим». См. издание произведений Сальвиана и предисловие к ним: Salvien de Marseille. Oeuvres. T. I-II / Ed. par G. Lagarrigue // Sources chrétiennes. № 176, 220. Paris, 1971–1975.

³⁵¹ - Как замечает В. Певницкий, «со счастливою памятью у него соединялось необыкновенное трудолюбие и любовь к чтению: каждый день он читал книги, подходящие к его благочестивому вкусу, и, к старому прибавляя новое, сделался живою библиотекою священно-церковной литературы и щедро делился с другими плодами своей начитанности. Любовь к чтению не ослабевала и не умирала в нем во всю его жизнь» (Арелатские проповедники... с. 574).

³⁵² - Характеристику литературной деятельности Кесария см.: Labriolle P., de. Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, 1924. P. 662–665.

³⁵³ - Певницкий В. Указ. соч. С. 582.

³⁵⁴ - Césaire d'Arles. Oeuvres monastiques. T. I-II / Ed. par A. de Vogüé et J. Courreau // Sources chrétiennes. № 345, 398. Paris, 1988–1994.

³⁵⁵ - Певницкий В. Указ. соч. С. 583.

³⁵⁶ - Текст см.: Césaire d'Arles. Oeuvres monastiques. T. I. P. 170–273.

³⁵⁷ - Césaire d'Arles. Oeuvres monastiques. T. I. P. 278–337.

³⁵⁸ - Свт. Кесарий Арелатский. Правило для монахов / Избранные аскетические произведения св. Кесария Арелатского / Вступ. статья, перев. и примеч. А.Н. Андреева // Материалы кафедры богословия МДА 2010–2011. Сергиев Посад, 2011. С. 362–371.

³⁵⁹ - По словам В. Певницкого, «случайный голос догматиста в его проповедях заглушается настойчивым и неумолкаемым голосом нравоучителя» (Певницкий В. Указ. соч. С. 670).

³⁶⁰ - Этот контраст особенно ярко ощутим в сфере отношений между двумя полами. В. Певницкий так говорит о Галлии той эпохи: «Картина времени была непривлекательная. Христианство заботливо внушало всем святость, высоту и благо брака; но старые привычки и разнузданные страсти не хотели подчиняться действию религии и Церкви, и действительность не отвечала призыву Церкви. Распущенность не знала меры и границы, в особенности в классе людей богатых, принадлежащих к высшим сословиям. Люди, видные в обществе по своему положению и богатству, без всякого стеснения и без всякого зазрения совести давали полный простор своему сладострастию, и женатые в этой беззастенчивости разврата нисколько не уступали неженатым» (Певницкий В. Указ. соч. С. 639).

³⁶¹ - Относительно же «Правил для монахов» его можно сказать, что они представляют собой сокращенную редакцию устава для женских обителей. Только изредка Кесарий вкрапляет в четкие и сжатые формулы его отступления духовно-назидательного характера. Так, в 13-й главе «Правил» встречается увещание, касающееся опасности гнева для монахов, где говорится, что Правосудие Божие не осуществляется через гнев человеков (*ira viri iustitiam Dei non operatur*). В остальном же Кесарий только адаптирует тезисы

своего первого устава, написанного раньше, к особым условиям мужского общежития.

³⁶² - См.: Christophe P. Op. cit. P. 48–51.

³⁶³ - Певницкий В. Указ. соч. С. 627–628.

³⁶⁴ - Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 2: Аскетические опыты. М., 1989. С. 50.

³⁶⁵ - Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Т. 3. Нижний Новгород, 1997. С. 79.

³⁶⁶ - В нем, как говорит М. Скабалланович (Указ. соч. С. 49), «Иоанн, сначала анахорет, собравший около себя учеников, оставивший их и поступивший в Леринский монастырь, поднял дисциплину тем, что сам подавал пример самых унижительных работ». О монашестве, запечатлевшем своими характерными чертами все галльское христианство V-VI веков, см.: Haendler G. Op. cit. S. 102–104.

³⁶⁷ - Мы опираемся на издание этих «Житий» и предисловие к данному изданию: Vie des Pères du Jura / Ed. par F. Martin // Sources chrétiennes. № 142. Paris, 1968.

³⁶⁸ - Ср. рассуждение самого преп. Иоанна Кассиана, который в «Послании к Каस्तору», служащем введением к его «Постановлениям» и «Собеседованиям», пишет: «...если в здешних странах найду что-нибудь, не согласное с древними правилами, то исправлю это по правилам, какие существуют в древних египетских и палестинских монастырях; потому что лучше тех монастырей, которые с начала апостольской проповеди основаны святыми и духовными отцами, не может быть никакого братство на западе в стране Галлии. Также я буду держаться и того, что если замечу, что какие-нибудь правила египетских монастырей будут здесь неисполнимы по суровости воздуха или по трудности и разности нравов, то сколько возможно заменю их правилами монастырей палестинских или месопотамских, потому что если правила будут соразмерны с силами, то их можно будет исполнять без труда и с неравными способностями» (Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Послание к Каस्तору, епископу Аптскому, о правилах общежительных

монастырей // Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. С. 8).

³⁶⁹ - Св. Григорий Турский, открывающий жизнеописанием Романа и Лупицина свои «Жития отцов», в повествовании о кончине Лупицина замечает, что тот приумножил данный ему Господом талант (см. Мф. 25:16–17), оставив после себя многие общины монахов (см.: *Vita Patrum*. P. 171).

³⁷⁰ - Л.П. Карсавин, говоря о том, что раннее западное монашество было «определено в своем происхождении и природе двумя моментами: идеалами восточного христианства... и крайним напряжением индивидуальной религиозности в морально-мистической сфере», замечает: «...и для понимания энергии движения, может быть, не лишним будет указание на сравнительную слабость италийского монашества вплоть до VI в. и на силу рано погибшего галльского и особенно британского» (Карсавин Л.П. *Культура Средних веков*. Киев, 1995. С. 40). Распространение монашества в других западных областях М. Скабалланович описывает так: «В Германии насадителем монашества явились: Северин в Норике и Фридолин V в., ирландец, который пришел паломником в Пуатье к гробу св. Илария и, найдя его монастырь и церковь в развалинах, восстановил его, а потом основал ряд монастырей в честь Илария в Германии (на Рейне, Мозеле, в Страсбурге). В Кёльне в VI веке был женский монастырь. В Ирландии, прозванной “островом святых”, Патрикий, подвизавшийся ранее в Мармутье, ученик Мартина Турского, основал такое множество монастырей, что, по его словам, не исчислить в них монахов, и царские дочери стали монахинями; но в V веке здесь все же имеет перевес белое духовенство. В Британии в V веке в Гластонбэри был монастырь неусыпающих; но самым значительным здесь был монастырь в Бангоре, где братия питалась ручным своим трудом, делясь на отделы по 30 монахов; в 613 году монастырь был разрушен норманнским королем, причем убито было 1200 монахов за молитвы о победе британцев» (Скабалланович М. *Указ. соч.* С. 49–50).

³⁷¹ - Достаточно подробный очерк аскетических воззрений блж. Августина и его взглядов на монашество представлен в

кн.: Герье В. Блаженный Августин. М., 1910. С. 75–176. На нее мы во многом ориентируемся, при ссылках и цитатах указывая только номера страниц.

³⁷² - Общую характеристику этих трех основных этапов духовного развития блж. Августина см. в работе: Alfaric P. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. T. I. Paris, 1918. P. VIII-IX.

³⁷³ - Несколько крайней точки зрения на сей счет, по нашему мнению, придерживается Е.Н. Трубецкой, полагающий, что развитие Августина «совершило полный круг, вернувшись после долгого блуждания к исходной своей точке – к христианскому мирозерцанию его матери. Вглядываясь глубже в это мирозерцание, мы увидим, что оно сохраняет в себе тот могучий философский идеализм, который пробудился в Августине под влиянием Цицеронова «Гортензия». Далее мы найдем в нем и манихейские элементы. Он противопоставляет манихейскому пессимизму оптимистическую теодицею, удержав вместе с тем долю истины, заключающуюся в нем: ибо, будучи оптимистом в надежде лучшей жизни, он сохраняет вполне согласное с христианством пессимистическое отношение к жизни земной. Но, удержав элементы истины, заключавшиеся в манихействе, он не вполне освободился и от его антихристианских сторон». В частности, «Августин никогда не мог совершенно преодолеть манихейского дуализма, и единство, которое он ему противопоставляет, есть постольку единство насильственное, внешнее». Сохраняются в его мировоззрении, по мнению Е.Н. Трубецкого, также элементы скептицизма академиков и мистический идеал неоплатоников. «Эти элементы мирозерцания нашего отца Церкви частью суть необходимые моменты христианского сознания, частью же содержат в себе примесь ограниченности, характеризующей ту одностороннюю форму христианства, которая выразилась в творениях Августина. Все те, кому христианство не достается даром, кто получает его не как наследственный дар, а приходят к нему разумом и волею путем свободного исследования, необходимо проходят через идеалистические порывы молодости и через отчаяние пессимистов и скептиков: чтобы

уверовать в мистический идеал христианства, нужно вместе с пессимистами отчаяться в земной действительности; но чтобы подчиниться Церкви, нужно вместе со скептиками отрешиться от рационалистического самомнения и гордости разума. Чтобы быть христианином, нужно уверовать в сверхчувственную идею и признать над собою Божественный авторитет. Моменты развития Августина суть, таким образом, необходимые моменты в христианстве, и его *Confessiones* постольку могут быть названы феноменологией христианского сознания» (Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. I: Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 46–48). Это суждение, помимо частных неточностей (как, например, высказывание о «пессимизме» христианства и мнение относительно элементов истины в манихействе), слишком «интеллектуализирует» и личность самого блж. Августина, и «феноменологию христианского сознания».

³⁷⁴ - Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Сергиев Посад, 1917. С. 197.

³⁷⁵ - Ср. характеристику блж. Августина как писателя: его творения страдают недостатками композиции вследствие того, что он имел слишком много идей (*qu'il a beaucoup d'idées*) и эти идеи не были «элементами» с четко определенными контурами, позволяющими легко их «каталогизировать», а являлись «живыми реальностями». См.: Marrou H. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1938. P. 73.

³⁷⁶ - Данная динамика прослеживается, например, в его учении о Боге. См. наблюдение П.И. Верещацкого: «Проблема высшей реальности, почти всецело и так могущественно захватывавшая дух блж. Августина (в дохристианский, вернее – в доцерковный период его жизни), с течением времени если и не исчезает вовсе из поля его религиозного сознания, то все-таки отодвигается теперь на задний план и несколько затушевывается все более растущими церковно-догматическими и церковно-практическими интересами. Ввиду этого блж. Августин на этом вопросе специально и подробно не останавливается. В большей степени его интересуется другой вопрос, имеющий значение важнейшей проблемы его

богословского и церковно-догматического сознания, – именно: что такое или кто такой есть Бог (т.е. ответ на вопрос *quid vel quis sit Deus?*). Решение этого последнего вопроса преимущественно занимало его богословское внимание и поглощало его литературную энергию (особенно в полемике с современными ему нехристианскими и нецерковными формами религиозного сознания)» (Верещацкий П.И. Учение блаженного Августина, епископа Ипонсакого, о Святой Троице. Казань, 1918. С. 9–10).

³⁷⁷ - См.: Григорий, иеромон. Сочинение блаженного Августина «О граде Божиим» («*De civitate Dei*») как опыт христианской философии истории // Отд. оттиск из Веры и Разума. Харьков, 1891. С. 23–27. Частным проявлением (хотя и очень существенным) противоположности «двух градов» является антитеза язычества и христианства. Первое, почти тождественное «царству земному», стоит «в диаметральной противоположности к царству Божию и, совершая свое земное развитие в общей с ним области, необходимо сталкивается с ним и влияет на его временные судьбы. Но, сталкиваясь враждебно с царством Божиим, оно не свободно и от внутренней вражды собственных своих членов; “благо его – здесь, на земле, и не таково, чтобы не могло причинять огорчения своим любителям”; поэтому в себе самом оно разделяется ненавистью и войнами и справедливо называется Вавилоном, что значит “смешение”. Самое основание его на земле было ознаменовано враждой; первым основателем его был братоубийца, братоубийца же был основателем того города, в котором оно достигло своего высшего могущества. Эти два события весьма характерны; в отношениях Каина к Авелю выразилась ненависть царства земного к царству Божию, в отношениях Ромула к Рему – внутренняя, взаимная ненависть членов царства земного. Несмотря на то что царство земное есть в сущности низвращение, оно не перестает быть природою, совокупностью созданных Богом существ. Но как “природа, в которой нет никакого зла или в которой может не быть никакого зла, возможна и, наоборот, природа, в которой бы не было никакого добра, невозможна”, то очевидно, что язычество, как

общество извращенных по воле людей, включает в себе многое *laudabile*, что *naturaliter eminent*. На существование этого добра указывают социальность языческой жизни, которая, как великое благо, может корениться только во внутреннем добре; стремление к общему благу и цели всего живущего и существующего – к миру; потребность единобожия и хотя не полные, все же похвальные добродетели. Существованием в языческом мире добра объясняется возможность сношений между членами царства Божия и царства земного и оправдывается законность заимствований, которые первые делают у последних» (Красин М. Творение блаженного Августина «*De civitate Dei*» как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань, 1873. С. 359–360).

³⁷⁸ - Например, ярко выраженный «христоцентризм», пронизывающий все мирозерцание блж. Августина, наложил свой неизгладимый отпечаток и на этику его. Во многом при этом он опирался на святого апостола Павла, особенно на известный гимн в Флп. 2:6–11. Соответственно, в творениях блж. Августина часто проводится та идея, что, поскольку каждый христианин должен подражать Христу, то уничижение Его до «зрака раба» (*forma servi*) служит образцом для нашего смирения. Подробно см.: Verwilghen A. *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'Hymne aux Philippiens*. Paris, 1985. P. 491–499. Без веры в Господа распятого, без подражания Ему и без благодатной помощи Его невозможно никакое преуспевание человека, поскольку Христос есть единственный Целитель ран наших (*ipse est totus medicus vulnerum nostrorum*). См.: Hardy R.P. *Actualité de la Révélation divine. Une étude des «Tractatus in Iohannis Evangelium» de saint Augustin*. Paris, 1974. P. 112–135.

³⁷⁹ - См. на сей счет суждение Г. Чадвика: «Augustin brings to the fore, by the circumstances and motivation of his conversion, the conviction that authentic, serious Christianity is and must be ascetic» (Chadwick H. *The Ascetic Ideal in the History of the Church // Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*. P. 3).

³⁸⁰ - Ср. еще четкую формулировку относительно этого в труде «О Граде Божиим»: «...хотя мы и отягощаемся тленным телом, но поскольку знаем, что причиной отягощения служит не

природа или сущность тела, а повреждение его, то желаем не совлечься тела, а облечься его бессмертием. Ибо оно и тогда будет, но поскольку не будет тленным, не будет отягощать» (Блж. Августин Иппонский. О Граде Божием, 14 // Блж. Августин Иппонский. Творения. Т. III. М., 1994. С. 5–6).

³⁸¹ - См.: Cochrane Ch. N. Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine. London; N. Y.; Toronto, 1944. P. 342. Следует отметить, что этика, как и многие другие христианские воззрения блж. Августина, сформировалась под сильным влиянием св. Амвросия Медиоланского. «Идеалом и конечную целью нравственной деятельности является для блж. Августина, как и для Амвросия, теоретическое познание вместе с практической деятельностью. Здесь Августин различает между понятиями scientia (знание) и sapientia (мудрость), причем практическая деятельность (actio) относится им к области scientia, а созерцание (contemplatio) входит в состав sapientia: от aeternorum contemplatione (созерцания вечных вещей) отличается actio, состоящее в умелом пользовании temporalibus rebus (временными вещами) и illa sapientiae, haec scientia deputatur (той мудростью оценивается это знание). Actio или scientia образуют собою начальную и подготовительную ступень в процессе нравственной деятельности, состоящую в удалении от зла и в стремлении к осуществлению блага. Образующее же содержание [мудрости] (sapientiae) contemplatio [созерцание] трактуется как конечная цель деятельности (actionum omnium finis) и вместе как награда за веру (merces est fidei), которая предварительно очищает наши сердца для созерцания. Объектом этого созерцания является Бог, Высшее Благо (Summum Bonum) в собственном смысле. Общение с этим Summum Bonum в акте познания и созерцания у Августина, как и у Амвросия, не связывается со стоической апатией: должно отбросить и гнушаться, говорит Августин, stoicorum illa ἀπάθεια" (Адамов И. Указ. соч. С. 684). В этой цитате мы сочли нужным перевести некоторые латинские слова и выражения на русский язык.

³⁸² - См. английский перевод его толкования на Пс. 131в кн.: Augustinian Synthesis / Arranged by E. Przywara. Introduction by C.C. Martindale. London, 1936. P. 364.

³⁸³ - Герье В. Указ. соч. С. 125–127.

³⁸⁴ - Садовский Д. Блаженный Августин как проповедник. Историкогомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1913. С. 218–219.

³⁸⁵ - Ряд ценных наблюдений по этому вопросу содержится в кн.: Price R. Augustine. Glasgow, 1996. P. 61–74.

³⁸⁶ - См.: Проповеди блаженного Августина / Пер. с латинского языка на русский протоиерея Дмитрия Садовского. Сергиев Посад, 1913. С. 114–119.

³⁸⁷ - См. подборку текстов из творений Августина по этому вопросу в кн.: Boyer Ch. Saint Augustin. Paris, 1932. P. 178–186.

³⁸⁸ - Именно она стала «источником греховного разлада между духовной и телесной жизнью человека». Ибо «похоть (concupiscentia), по его воззрению, есть внутренне соприсущее человеческой природе зло, приставшее к ней вследствие греха Адама и имеющее прямое отношение к нему. Она же сама по себе есть грех, вменяемый каждому человеку, поскольку все, находясь в Адаме, участвовали в ее происхождении. Кроме того, будучи сама по себе злом и ослаблением природы человека, она в то же время всегда является в человеке причиной и источником его греховности – корнем, из которого рождаются все его грехи. Но спрашивается при этом: каким же образом из зла физического, каким представляется беспорядочное, бурное движение половых органов, может происходить греховное состояние человека, как состояние психическое, нравственное? Блж. Августин разрешает этот вопрос указанием на то взаимодействие, какое в этом случае обнаруживается между телесной и духовной жизнью человека. Плотская похоть, рассматриваемая с чисто физиологической точки зрения, всегда есть некоторое “требование, желание плоти” (appetitus), – как выражается Августин, – есть некоторый независимый от духа чувственный телесный стимул, который всегда оказывается произвольным соблазном для души,

увлекающим ее в сторону чувственного. Душа со своей стороны всегда оказывается бессильной удержаться от этого соблазна и принимает живое участие в нем. Она соглашается, так сказать, на требования плоти и, уловивши эти требования, соединяется с ними; словом, она начинает похотствовать сообразно с плотью. Итак, является плотская похоть в собственном смысле слова, похоть как совокупность движения плоти и духа в сторону чувственного, а следовательно, и греховного. Зло из области физической переходит в область нравственную и является в полном смысле грехом» (Писарев Л. Учение блж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894. С. 200–201).

³⁸⁹ - Герье В. Указ. соч. С. 149. Мы бы несколько откорректировали данное суждение: блж. Августин не вносил «этического идеализма» в христианскую аскетику, ибо этот идеализм был присущ ей с самого ее возникновения.

³⁹⁰ - Блж. Августин. О Граде Божиим X, 22 // Блж. Августин. Творения. Т. II. С. 143–144.

³⁹¹ - Ср. наблюдение Г. Флоровского: эсхатология не есть отдельная часть христианской богословской системы (one particular section of the Christian theological system), а скорее основа и фундамент ее, ведущий и вдохновляющий принцип ее или, так сказать, «климат всего христианского мирозерцания». Христианство по сущности своей эсхатологично, и Церковь есть «эсхатологическое общество» (an «eschatological community») См.: Florovsky G. Eschatology in the Patristic Age: an Introduction // Studia Patristica. Vol. II. 1957. P. 235.

³⁹² - Блж. Августин. О Граде Божиим XIX, 4 // Блж. Августин. Творения. Т. IV. С. 108.

³⁹³ - См.: Блж. Августин. Исповедь VIII, 19 / Пер. с лат. М. Сергеевко. М., 1992. С. 212–216.

³⁹⁴ - Приведем лишь одно замечание В. Герье по поводу данного переломного момента в жизни блаженного: «Под впечатлением этих рассказов все наслаждения, которые доставляла Августину наука, все увлечения юношеских страстей стали представляться ему иллюзией и злом, так как

благодаря им он откладывал то, что признавал теперь высшим для себя блаженством. Вот при каких условиях подготавливалось обращение Августина; переход в христианство означал для него переход от земного и суетного к небесному и вечному благу» (Герье В. Западное монашество и папство. М., 1913. С. 7).

³⁹⁵ - Этот импульс шел посредством «Жития преп. Антония», написанного св. Афанасием, которое, по выражению одного исследователя, представляет собой уникальный феномен во всей совокупности христианской письменности (is almost a unique phenomenon in the whole of Christian literature). Данное «Житие», послужившее образцом для многих житий западных святых (св. Мартина Турского, преп. Венедикта и др.), стало одним из существенных звеньев, связывающих две половины христианского мира. См.: Lanne E. The Life of St. Antony by St. Athanasius the Great: A Link between Eastern and Western Christianity // Proche-Orient chrétien. Т. 42 . 1992. P. 243–259.

³⁹⁶ - См.: Bonner G. St. Augustin of Hippo. Life and Controversies. London, 1963. P. 106.

³⁹⁷ - Кремона К. Августин из Гиппона. Разум и вера. М., 1995. С. 153.

³⁹⁸ - См.: Van der Meer F. Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvater. Köln, 1958. S. 227.

³⁹⁹ - Герье В. Указ. соч. С. 165. Необходимо отметить, что, став архипастырем, блж. Августин провел «тихую реформу» (eine stille reform) своего клира, преобразовав епископский дом в Иппоне в монастырь, в котором жили подопечные ему священники, диаконы и иподиаконы; сам он был как настоятелем этого монастыря. Другими словами, следуя примеру Евсевия Верчельского, Павлина Ноланского и др., блж. Августин положил начало институту каноников в Северной Африке, превратившегося в своего рода «духовную школу» для североафриканского клира. См.: Van der Meer F. Augustinus der Seelsorger. S. 218–219.

⁴⁰⁰ - Проповеди блаженного Августина. С. 29.

⁴⁰¹ - Можно привести одно рассуждение блж. Августина из его сочинения «Об истинной религии», где говорится: «Мы ищем Того единого, прощя Кого нет ничего. Будем же искать Его в простоте сердца. “Живите в покое”, говорит, и разумейте, яко Аз есмь Бог (Пс. 45:11): в покое не бездействия, а в покое мысли, чтобы она была свободна от условий места и времени. Ибо все эти призраки гордости и легкомыслия не позволяют созерцать единство. Пространство представляет предметы для нашей любви, время уносит их и оставляет толпу призраков, которые возбуждают в нас желание то одного то другого. Оттого дух наш становится беспокойным и печальным, напрасно желая удержать то, что служит предметом его любви. Поэтому он и призывается к покою, т.е. к тому, чтобы не любил таких предметов, любовь к которым невозможна без горя. В таком случае он будет господствовать над ними; не они будут держать его в своей власти, а он их. Иго Мое, говорит, легко (Мф. 11:30). Кто подчинен этому игу, тот имеет в подчинении и все остальное. Он, следовательно, будет уже свободен от трудов, ибо противостоит тому, что подчинено ему. Но несчастные друзья мира сего, владыками которого они были бы, если бы пожелали быть сынами Божиими, потому что Бог даде им область чадом Божиим быти (Ин. 1, 12), – друзья, говорю, мира сего настолько боятся расстаться с объятиями мира, что для них нет ничего труднее, чем не трудиться» (Блж. Августин Иппонский. Об истинной религии, 35 // Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 7. Киев, 1912. С. 55–56). Это рассуждение показывает, что идеал «исихии», вдохновляющий восточных монахов, был сроден и блж. Августину.

⁴⁰² - См. характеристику данного послания: «Письмо СХI, к которому прилагается монашеский Устав Августина, задало немало работы исследователям: им надлежало определить, предназначалось ли это правило монахиням и лишь впоследствии было воспринято монахами или наоборот. Большинство специалистов в наши дни полагает, что Августин написал первую редакцию Устава для монахов, а затем отдал

его для ознакомления монахиням» (Кремона К. Указ. соч. С. 265–266).

⁴⁰³ - Ср. характеристику его у преосвященного Филарета: «В блж. Августине всего прежде поражает удивлением совмещение двух качеств, редко встречающихся в одном и том же человеке: глубокое, живое и обильное чувство и самый тонкий схоластический рассудок» (Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. Т. 3. С. 34).

⁴⁰⁴ - Иларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 543–544.

⁴⁰⁵ - Впоследствии на Западе преимущество было отдано общежительной форме монашества, хотя и анахоретство еще долго оставалось в почете. Пример тому – Англия XIII-XIV веков, где это анахоретство обрело достаточно своеобразный вид: отшельники селились не только и не столько в диких недоступных местах, но на дорогах и переправах, чтобы постоянно оказывать помощь путникам, а также и в городах, в которых они часто выполняли роль духовных наставников верующих. При этом «по установившемуся в средневековой Англии обычаю, недостаточно было одного только личного желания, чтобы сделаться отшельником. Ищущий подвигов должен был исходатайствовать себе дозволение на отшельническую жизнь от местного епархиального епископа. Когда дозволение получалось, будущий отшельник должен был торжественно произнести свой обет и, посредством установленного богослужебного чина, напутствовался церковным благословением и освящением на предстоящую ему новую жизнь» (Соколов В. Отшельники и затворники католической Англии // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе. 1884. Ч. 33. С. 240).

⁴⁰⁶ - См. издание «Правил» и предисловие к нему: La Règle du Maître. T. I-III / Ed. par A. de Vogüé // Sources chrétiennes. № 105–107. Paris, 1964–1965.

⁴⁰⁷ - Можно сравнить эти рассуждения с учением преп. Иоанна Кассиана Римлянина, согласно которому «отречение от своей именно воли у подвижника будет означать отречение от

прихотей и страстей, в которых и выражается своя-то собственная человеческая воля (воля сердца своего – Собес. XIX, 8). Это будет отказ от употребления воли по своему направлению и усвоение воли Божией, т.е. направление жизни, требуемой волей Божией. Ведь и падение наших прародителей произошло оттого, что они поставили началом жизни свою волю, а не Божию. Если же подвижник, отказываясь от своей воли, подчиняется воле духовного руководителя, то это явление понятное. Старец, опытный в духовной жизни, по началам личной жизни есть как бы представитель и выразитель воли Божией и может эту волю ввести в начинающего, а он должен от своей воли в пользу воли старца, переходя чрез это к усвоению воли Божией. Воля старца служит как бы передаточным пунктом воли Божией. Подвижник, отказываясь от личной воли, собственно, не отказывается от самостоятельности и активности, а только от незаконного употребления ее и раз и навсегда самостоятельно же полагает пределы своему беспорядочному употреблению воли и этим проявляет большее мужество и большую активность в области нравственной жизни, нежели когда он был рабом страстей» (Феодор (Поздеевский), иеромон. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. С. 180).

⁴⁰⁸ - О нем см.: Августин (Никитин), игум. Преподобный Венедикт Нурсийский (480–543): К 1500-летнему юбилею // Богословские труды. Сб. 21 . 1980. С. 221–240. Также: Histoire de l'Église. Т. 4: De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Paris, 1937. P. 591–596.

⁴⁰⁹ - Фроссар А. Соль земли. О главных монашеских орденах. М., 1992. С. 22.

⁴¹⁰ - Свт. Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских отцов II, 36 // Святого отца нашего Григория Двоеслова, епископа Римского, Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. М., 1996. С. 122–123.

⁴¹¹ - См. на сей счет суждение одного русского ученого: «По образцу общины Монте-Кассинской в скором времени стали основываться все монашеские общины в Западной Европе. Он (устав. – А.С.) сделался, подвергаясь в разное время

известным изменениям, единственным обязательным для всего западного монашества уложением... Объединить монашествующих, собрать их под сенью одного общеобязательного правила, внести в их среду один всем общий порядок – вот цели, которыми задавался св. Бенедикт, приступая к составлению своего “Правила”. Но он не сразу пришел к этой мысли, а сначала и сам подчинился современному направлению. Он, можно сказать, сам пережил главнейшие виды монашеской жизни, начав с затворничества. Но скоро он убедился личным опытом в несовершенстве существующих форм и создал свое знаменитое “Правило”. Таким образом, “Правило жизни монашеской” – лучший источник для ознакомления с духом западного монашества. С другой стороны, оно раскрывает перед нами внутренние убеждения, душу самого законодателя. “Оно является как бы зеркалом, в котором целиком отражается душа св. Бенедикта; как лучи благодетельного светила, отраженные и умноженные прозрачною и движущеюся поверхностью воды, становятся более доступными для взоров созерцателей”» (Иванов К.А. Средневековый монастырь и его обитатели. СПб., 1910. С. 31–33).

⁴¹² - Имеется русский перевод: Свт. Феофан Затворник. Древние иноческие уставы. М., 1994. С. 591–653. Данный перевод мы корректируем по изданию: Saint Benoît. La Règle des Moines. Textes latin et français / Traduction, introduction, notes par Ph. Schmitz. Namurci, 1948. Учитывается также и фундаментальное шеститомное издание этого «Устава»: La Règle de saint Benoît. T. I-VI / Ed par A. De Vogüé et J. Neufville // Sources chrétiennes. № 181–186. Paris, 1971–1972. Первые два тома данного издания включают в себя обширнейшее введение и текст с подстрочными примечаниями; третий содержит описание и анализ рукописной традиции «Устава», а остальные – подробнейшие комментарии, являющиеся, по сути дела, глубокими научными исследованиями, посвященными различным аспектам истории древнего, преимущественно западного, монашества. При ссылках на данное издание

латинскими цифрами будут указываться номера томов, а арабскими – страницы.

⁴¹³ - См.: Philippe M.-D. Analyse théologique de la Règle de saint Benoît. Paris, 1961. P. 144–145

⁴¹⁴ - См. детальный сравнительный анализ текстов этого «Правила» и «Устава» преп. Венедикта: I, 173–314.

⁴¹⁵ - См.: Philippe M.-D. Op. cit. P. 73–82.

⁴¹⁶ - Вообще, как отмечается, «трактат о смирении» в седьмой главе «Устава» теснейшим образом связан не только с «Правилом учителя», но и с идеями преп. Иоанна Кассиана Римлянина, которые лежат в основе всех рассуждений и анонимного автора «Правила», и преп. Венедикта, хотя каждый из них, естественно, осмысливает эти идеи в контексте своего личного духовного опыта. См.: IV, 281–370.

⁴¹⁷ - Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. С. 28. Согласно М. Скабаллановичу, «распространению правил Венедикта много содействовал Карл Великий, доставший точный список их и велевший перевести их на немецкий язык, и Людовик Благочестивый, но более всего самоотверженная деятельность самих монахов ордена, посвященная воспитанию юношества, миссии, пастырству, насаждению культуры в разоренных переселением народов местностях, построению церквей, научно-художественной деятельности» (Скабалланович М. Указ. соч. С. 57).

⁴¹⁸ - См.: Egenger N. Dorothee de Gaza et Benoît de Nursie // Irénikon. T. 66 . 1993. P. 179–198.

⁴¹⁹ - С этим связана та характерная черта средневекового западного монашества, отмеченная одним историком древней Церкви: оно в меньшей степени, чем восточное иночество, было вовлечено в «богословские тонкости», являясь преимущественно «одним из пионеров цивилизации». См.: Gaudemet J. L'Église et l'Empire Romain. P. 193.

⁴²⁰ - См.: Butler C. Western Mysticism. The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life. London, 1927. P. 299–300.

⁴²¹ - Ibid. P. 245–273. См. также: Dagens C. Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes. Paris, 1977. P. 135–166.

⁴²² - Герье В. Западное монашество и папство. С. 2.

⁴²³ - Ср. характеристику Н. Беяева: «Папство не знает никакого прогресса; оно не признает также никаких потребностей времени. Оно допускает, даже жаждет, прогресса только в смысле расширения и упрочения своих прав и привилегий, издавна сделавшихся необъятными. Из потребностей ему известна также только одна – властвовать над всем и над всеми, властвовать безгранично и безапелляционно, властвовать и вместе держать умы в плену, чтобы никого не могла обуть дерзновенная мысль о каком-либо протесте» (Беяев Н. Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Казань, 1882. С. 17).

⁴²⁴ - Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Киев, 1897. С. 362. Вследствие этого возник и «капитальный грех всего средневекового строя. Порядок благодатный и мирской до того тесно переплетены и перепутаны, что трудно определить, где кончается Церковь и где начинается государство» (Там же. С. 296).

⁴²⁵ - Феодор (Поздеевский), еп. Из истории папства. С. 479. Впрочем, можно заметить, что данный противоестественный с духовной точки зрения процесс был процессом в некоторой степени естественным с точки зрения материальной. Ибо «народ римский, и по принятии христианства, не забывал о своем призвании господствовать над миром, тем более что усвоение христианских истин на Западе не отличалось сравнительно с Востоком особенной полнотой и глубиной. В связи с стремлением господствовать возникает мнение о Римской Церкви как матери всех Церквей, а о папе как главе Церкви, который облечен верховной властью. Идея папства была, таким образом, совершенно в духе древних западных понятий; система папская находила оправдание в старом порядке вещей или, лучше, возникла из него естественно. Замечательно, что с незапятнанной древности папам был усвоен тот титул (pontifex maximus. – А.С.), который носили римские

императоры в качестве наместников богов» (Беляев Я. Указ. соч. С. 28). Таким образом, господство папской идеи знаменовало собой победу ветхого над новым, материального над духовным, града земного над Градом Божиим.

⁴²⁶ - Киприан (Керн), архим. Ангелы, иночество, человечество. (К вопросу об ученом монашестве) // Богословский сборник. Вып. II. Саут Канаан, 1955. С. 29–30.

⁴²⁷ - См. суждение отца Иоанна Мейендорфа: «...с приходом христианства монашество не было сразу же принято в лоно христианской Церкви: как массовое движение, оно появилось только в IV веке, с началом Константиновского периода. Это объясняется тем, что ранние христианские общины и без того были изолированы от общества, существовали вне его. Но как только христианство стало официальной религией империи, как только Церковь опомнилась от гонений, устроилась, разбогатела, понастроила роскошные соборы, монашеское движение сразу же заявило о себе и приняло массовый характер. Оно появилось как пророческое движение, как напоминание о том, что Царство Божие приблизилось, но еще не вполне наступило, что “почивать на лаврах” еще рано» (Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 200).

⁴²⁸ - При этом следует обязательно учитывать то обстоятельство, что «понятие подвижничества... шире, нежели понятие монашества, и обнимает собой совокупность приемов, употребляемых человеком для выработки христианского нравственного совершенства, оно обозначает известное настроение в борьбе человека со грехом за свое спасение» (Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. С. 36–37).

⁴²⁹ - См.: Nikolaou Th. Between the Eastern and Western Churches Monasticism as a Bridge // St. Vladimir' Theological Quarterly. Vol. 37. 1993. P. 23–37.

⁴³⁰ - См.: Meyendotff J. Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine. Paris, 1975. P. 90.

⁴³¹ - Горский А.В. Жизнь святого Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Ч. 10. 1851. С. 38–39.

⁴³² - Шмеман А. Исторический путь Православия. С. 148.

⁴³³ - См. на сей счет ряд интересных наблюдений в статье: Goehring J. E. The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt // Journal of Early Christian Studies. Vol. 1. 1993. P. 281–296.

⁴³⁴ - Впрочем, в данном случае в монашеской письменности лишь наиболее четко выразилась общая черта всей древнецерковной литературы. См. суждение: «...all early Christian literature has an intertextual relationship with the Bible» (Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 219).

⁴³⁵ - См.: Burton-Christie D. The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford, 1993. P. 107–108. По словам Д. Кастальского, «отшельники и монахи, поставляя целью своей земной жизни достижение высшей степени духовной жизни, сокращая нужды и потребности жизни чувственной, чтобы с большею свободой возрастая в жизни духовной, обращали упражнение в слове Божию, как духовную пищу, в потребность своей души. Вся их жизнь была разделена между молитвою и упражнением в слове Божию. Даже во время некоторых посторонних занятий в душе и устах их была или молитва, или слово Божие» (Кастальский Д. О домашнем чтении слова Божия у христиан первых веков. М., 1876. С. 52–53).

⁴³⁶ - Это отмечает, например, преп. Иоанн Кассиан Римлянин. См.: Frank K. S. Asketische Evangelismus. Schriftauslegung bei Johannes Cassian // Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann. Münster Westfalen, 1996. S. 441.

⁴³⁷ - См. нашу статью: Сидоров А. И. Священное Писание в египетском монашестве IV в.: На материале греческой версии творений св. Аммона // Традиции и наследие христианского

Востока. Материалы международной конференции. М., 1996. С. 343–358; переизд. в наст. изд., с. 387–408. На эту сущностную черту монашеской письменности современные исследователи обращают особое внимание. См. библиографию в работе: Burton-Christie D. Scripture, Self-Knowledge and Contemplation in Cassian Conferences// *Studia Patristica*. Vol. XXV. 1993. P. 339–345.

⁴³⁸ - См. компетентное суждение по этому поводу Ж. Леклерка: «There is no Benedictine life without literature. Not that literature is an end, even a secondary end, of monastic life; but it is a conditioning factor» («Не существует бенедиктинской жизни без литературы. Хотя литература не есть высшая ее цель, или даже промежуточная цель, она тем не менее есть ее условие») (Leclercq J. *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture*. N. Y., 1994. P. 17). Другой великий светоч западного монашества, св. Григорий Двоеслов, также придавал чтению Священного Писания первостепенное значение, называя его «дверью ко спасению». См.: Markus R. A. *Gregory the Great and His World*. Cambridge, 1997. P. 41–42.

⁴³⁹ - См.: Desprez V. *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*. Abbaye de Bellefontaine, 1998. P. 25–26.

⁴⁴⁰ - См.: Poirot E. *Élie, archétype du moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique*. Abbaye de Bellefontaine, 1995. P. 215–219; Idem. *Les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*. Brepols, 1997. P. 479.

⁴⁴¹ - См.: Leloir L. *Désert et communion. Témoignages de Pères du Désert recueillis à partir des Paterica arméniens*. Abbaye de Bellefontaine, 1978. P. 46. Ср. также наблюдение относительно пахомиевских иноков: основным «правилом» для них служило Священное Писание (особенно Евангелие). Собственно, Устав преп. Пахомия был толкованием Писания и применением его к особым условиям монашеской жизни. См.: Deseille P. *L'esprit du monachisme pachômien*. Abbaye de Bellefontaine, 1973. P. XXXVII–XXXIX.

⁴⁴² - См., например, наблюдение относительно преп. Нила Сорского: «Учение Христа и апостолов – краеугольный камень

для всего нравственного мирозерцания преп. Нила Сорского. Признав, что “един... нам учитель есть Господь Иисус Христос, Сын Божий, давший нам Божественна Писания, и святии апостоли”, преп. Нил Сорский всегда и везде стоит на почве евангельского учения, ни на шаг не уклоняясь от него; достаточно открыть любую страницу Устава, чтобы убедиться, как строго следовал преп. Нил высказанному им принципу говорить “не от себе, но от Святых Писаний”, то есть учения евангельского, апостольского и согласного с ним учения святоотеческого» (Гречев Б. Преп. Нил Сорский и «заволжские старцы» – публицисты // Богословский вестник. 1908. № 5. С. 72–73).

⁴⁴³ - Мы исходим из следующего понимания Предания: оно, «как живое учение Церкви, содержит в себе учение и писанное, и вместе устно преданное – τὸ ἄγραφο» (Пономарев П. П. Священное Предание как источник христианского ведения. Учение о Св. Предании в древней, преимущественно восточной, Церкви. Казань, 1903. С. 544). В древнем монашестве второй аспект Предания – «неписанность» – играл важнейшую, а возможно, и главнейшую роль.

⁴⁴⁴ - Не случайно, что именно из среды древнего иночества (а именно – Лириного монашества) выходит специальный трактат, посвященный Преданию, который справедливо называют «золотым сочинением» и «классическим комментарием всей догмы Предания». См.: Напоминания. Творение преподобнаго Викентия Лириного / Пер. с латинского языка П. Пономарева. Казань, 1904. С. VIII.

⁴⁴⁵ - Пример тому – толкования преп. Пимена. См.: Driscoll J. Exegetical Procedures in the Desert Monk Poemen // *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer.* Roma, 1995. P. 155–178.

⁴⁴⁶ - См.: Gould G. *The Desert Fathers on Monastic Community.* Oxford, 1993. P. 79–81.

⁴⁴⁷ - Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Сергиев Посад, 1993. С. 13–14.

⁴⁴⁸ - Иоасаф, иеромон. Преподобный Исидор Пелусиот как толкователь Священного Писания. Сергиев Посад, 1915. С. 59–60.

⁴⁴⁹ - См.: Frank K. S. Fiktive Mündlichkeit als Grundstruktur der monastischen Literatur // *Studia Patristica*. Vol. XXV. 1993. P. 356–375.

⁴⁵⁰ - См. наблюдение Д. Хвольсона: «Между нами искусство письма очень распространено, и мы поэтому мало полагаемся на свою память, которая вследствие этого мало развита и слаба; мы все записываем. Совершенно другое видим у народов, у которых письмо мало употребительно; между ними попадаются личности, память которых нас просто поражает. О брахманах мы положительно знаем, что многие из них выучивали наизусть и знали наизусть веды, брахманы, упанишады, целые философские и грамматические трактаты. Еврейские ученые первых веков по Р. Х. знали наизусть всю литературу Предания, ибо мишна (то есть тот текст, к которому талмуд служит некоторым образом комментарием), все многочисленные прибавления к ней, равно как и весь обширный Талмуд были записаны весьма долго после их редактирования. До этого времени все выучивалось наизусть и читалось с учениками наизусть. Между арабами были личности, знавшие наизусть более 20000 стихов, и которые притом всегда могли называть, хотя и не всегда, конечно, верно, автора каждого стиха и племя, к которому он принадлежал, а равно и тех лиц, которые передавали эти стихи» (Хвольсон Д. История ветхозаветного текста. Очерк древнейших его переводов по их отношению к подлиннику и между собою // *Христианское чтение*. 1874. Ч. 2. С. 534–535).

⁴⁵¹ - Современная западная (внешне христианская) культура представляет контраст древнецерковной культуре. Как это констатирует один из ярких представителей современного западного христианства, «убыванию веры, о котором то и дело сожалеют прежде всего в Западной Европе, противостоит на первый взгляд парадоксальная реальность: тот же самый Запад в то же самое время производит невероятный поток богословской и в особенности духовной литературы, который

каждый год увеличивается на тысячи наименований. Конечно, в этом потоке есть множество модных “бабочек-однодневок”, произведенных лишь ради рынка. Тем не менее издается множество классиков духовной литературы в критических изданиях в переводе на европейские языки, так что современный читатель имеет в своем распоряжении такое богатство духовных произведений, о котором человек древних времен не мог осмелиться и мечтать» (Габриэль Бунге, иеромон. Скудельные сосуды. Практика личной молитвы по преданию святых отцов. Рига, 1999. С. 9). Следовательно, в современной как бы «христианской» западной культуре духовная литература преизобилует, а духовная жизнь влачит жалкое существование.

⁴⁵² - На христианском Западе это также наблюдается. Как отмечает один исследователь, жизнь западной Церкви в V40;-XII веках определялась монашеством («das Zeitalter der Monche»), создавшим особое «монашеское богословие», отличающееся «практическим», то есть опытным, характером (sie ist eine Theologie aus der Praxis und für die Praxis). См.: Härdelin A. Monastische Theologie – eine «praktische» Theologie vor der Scholastik // Zeitschrift für katholische Theologie. Bd. 109.1987. S. 400–415.

⁴⁵³ - Немаловажное значение в этих спорах имела дисгармония между «простецами» и «учеными монахами». См.: Festugière A.-J. Les moines d'Orient. T. 1. Culture ou sainteté. Paris, 1961. P. 75–91.

⁴⁵⁴ - Сам Кирилл воспитывался преимущественно на монашеской письменности («Истории боголюбцев», «Апофтегмах» и пр.), имея лучшие произведения ее в качестве образцов для своего творчества. См.: Flusin B. Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis. Paris, 1983. P. 83–86.

⁴⁵⁵ - См. на сей счет глубокое наблюдение Н. И. Сагарды (Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I-IV40; века. М., 2004. С. 87–88).

⁴⁵⁶ - Воззрения, которые запечатлелись, например, в апокрифических «Деяниях Фомы». См.: Brown P. The Body and

Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. London; Boston, 1988. P. 83–99.

⁴⁵⁷ - См.: Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм. См. с. 52–56 наст. изд.

⁴⁵⁸ - Один из исследователей творчества св. Мефодия называет это произведение «commonplace book». См.: Patterson L. G. Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom and the Life in Christ. Washington, 1997. P. 65.

⁴⁵⁹ - См.: Cavallera F. Le «De virginitate» de Basile d'Ancyre // Revue d'Histoire Ecclésiastique. Т. 6. 1905. P. 5–14. Блж. Иероним так характеризует его: «Василий, Анкирский епископ, по ремеслу врач, написал одну книгу против Маркелла, другую о девстве и некоторые другие сочинения и, при императоре Констанции, был вместе с Евстафием Севастийским главою Македониевой партии» (Блж. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах, 89 // Творения блаженного Иеронима Стридонскаго. Ч. 4. Киев, 1910. С. 304).

⁴⁶⁰ - См. предисловие: Basile d'Ancyre. De la véritable intégrité dans la virginité. Traduction par le Ch. C. Coudreau. Introduction et notes par P. Miquel. Saint-Benoît, 1981. P. II-XXIV.

⁴⁶¹ - Мы ориентируемся на editio princeps этого памятника и исследование его: Amand D., Moons M.-Ch. Une curieuse homélie grecque inédit sur la virginité adressée aux pères de famille // Revue Bénédictine. Т. 63. 1953. P. 18–69, 211–238.

⁴⁶² - См. работу: Drijvers H. J. W. East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity. London, 1984. P. 1–27.

⁴⁶³ - Обзор жизни и литературной деятельности Евсевия Емесского см. в кн.: Buytaert E. M. L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique. Textes. Louvain, 1949. P. 43–192.

⁴⁶⁴ - Издание их: Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin. Т. 1 / Ed. par E. M. Buytaert. Louvain, 1953. P. 151–195.

⁴⁶⁵ - Подробно см.: Amand de Mendieta D. La virginité chez Éusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IVe siècle // Revue d'Histoire Ecclésiastique. Т. 50. 1955. P. 777–820.

⁴⁶⁶ - На русском языке имеется довольно подробное исследование этого памятника и перевод его: Кудрявцев В. Сочинение св. Афанасия Великого «О девстве». Исследование и перевод // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной Академии. Вып. XIV. Киев, 1917. С. 147–266. Автор считает, что сочинение принадлежит св. Афанасию и написано в начале IV века. Новый перевод этого сочинения, снабженный комментариями, см. в нашей книге: Сидоров А. И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 131–176.

⁴⁶⁷ - Отмечается, что стиль трактата сильно отличается от стиля св. Афанасия. Кроме того, здесь встречается 121 слово, не фигурирующее в подлинных произведениях святителя (что для малого объема сочинения весьма значительно). См.: Аибипеаи М. Les écrits de saint Athanase sur la virginité // Revue d'Ascetique et de Mystique. Т. 121. 1955. Р. 144–149. См. также: Roldanus J. Le Christ et l'homme. Р. 396–399.

⁴⁶⁸ - См. Свт. Григорий Нисский. О девстве // Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 59–140. Обширное предисловие к изданию трактата: Grégoire de Nysse. Traité de virginité / Ed. par M. Aubineau // Sources chrétiennes. № 119. Paris, 1966. Р. 97–213.

⁴⁶⁹ - Русский перевод: Свт. Иоанн Златоуст. О девстве // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. I, кн. 1. М., 1991. С. 295–373.

⁴⁷⁰ - См. предисловие к изданию: Jean Chrysostome. La virginité / Ed. par H. Musurillo // Sources chrétiennes. № 125. Paris, 1966. Р. 35–37.

⁴⁷¹ - См. русский перевод их: Творения св. Амвросия, Епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке в русском переводе. Казань, 1901.

⁴⁷² - См.: Адамов И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1913. С. 150–151.

⁴⁷³ - См.: Aubineau M. Les écrits. Р. 151–171.

⁴⁷⁴ - Мы опираемся на французский перевод их: S. Athanase. *Lettres festales et pastorales en copte / Trad. par L-Th. Lefort // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 151. Scriptorum coptici. T. 20. Louvain, 1955. P. 55–111.*

⁴⁷⁵ - См.: Lebon J. *Athanasiana syriaca // Le Muséon. T. 40. 1927. P. 205-248; T. 41. 1928. P. 169–216.*

⁴⁷⁶ - Издание их см.: Diekamp F. *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. Roma, 1938. S. 5–9.*

⁴⁷⁷ - Brakke D. *Athanasius and the Politics of Ascetism. Oxford, 1995. P. 201.*

⁴⁷⁸ - В новейшее время одна из таких попыток связана с публикацией сирийской версии «Жития преп. Антония». Р. Драге, опубликовавший ее, считал, что данная версия датируется V-VI веками, но лежащий в основе ее греческий текст написан около 366 года и автором его вряд ли мог быть св. Афанасий. См.: La vie primitive de S. Antoine conservée en syraque. Discussion et traduction par R. Draguet // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 418. Scriptorum Syri. T. 184. Louvain, 1980. P. 11–112.* Несколько изменяет данную гипотезу другой западный исследователь, считающий, что первоначально «Житие преп. Антония» было написано на коптском языке одним из иноков, близких к «отцу монашества», а затем оно в том же IV веке было обработано св. Афанасием и переведено на сирийский язык. См.: Barnes T. D. *Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the Life of Antony // The Journal of Theological Studies. Vol. 37. 1986. P. 353–368.* Однако данная гипотеза подверглась серьезной и обоснованной критике. См.: Louth A. *St. Athanasius and the Greek Life of Antony // Journal of Theological Studies. Vol. 39. 1988. P. 504–509.* Причем критики этой гипотезы вполне справедливо указывают на несомненную первичность греческого текста «Жития» по сравнению с сирийской версией. См.: Lorenz R. *Die griechische Vita Antonii des Athanasius und ihre syrische Fassung. Bemerkungen zu einer These von R. Draguet // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 110. 1989. S. 77--84.*

⁴⁷⁹ - См. предисловие к изданию: Athanase d'Alexandrie. *Vie d'Antoine / Ed. par G. J. M. Bartelink // Sources chrétiennes. Nb*

400. Paris, 1994. P. 27–42.

⁴⁸⁰ - Особенно отчетливо это проявляется в учении о благодати (с акцентом на синэргии Бога и человека). См.: Anatolios Khaled. Athanasius. The Coherence of his Thought. London; N. Y., 1998. P. 166–172, 177–195.

⁴⁸¹ - Некоторые ученые склоняются к тому мнению, что александрийский святитель «затмил» собою «отца монашества». См.: Roldanus J. Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert // Theologie und Philosophie, Bd. 58. 1983. S. 194–216.

⁴⁸² - Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 49.

⁴⁸³ - См. у С. Лобачевского: «Антоний вовсе не знал грамоты ни греческой, ни своей коптской»; «ряд исторических свидетельств не оставляет ни малейшего сомнения в неграмотности Антония» (Лобачевский С. Св. Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса, 1906. С. 30, 32). Более осторожно высказывает свое мнение П. Казанский: «Антоний не получил ученого образования» (Казанский П. История православного монашества. Ч. 1. С. 45).

⁴⁸⁴ - См.: Lanne E. The Life of St. Antony by St. Athanasius the Great: A Link between Eastern and Western Christianity // Proche-Orient Chrétien. T. 42. 1992. P. 248–250.

⁴⁸⁵ - См.: Rubenson S. The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund, 1990. P. 141–144.

⁴⁸⁶ - См., например, работы: Wipszycka E. La degré d'alphabétisation en Égypte byzantine // Revue des Études Augustiniennes. T. 30. 1984. P. 279–280; Lewis N. Life in Egypt under Roman Rule. Oxford, 1983. P. 61.

⁴⁸⁷ - Общий обзор литературной деятельности преп. Антония см. в классических трудах по патрологии: Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. III. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 81–82; Quasten J. Patrology. Vol. III. Utrecht – Antwerp, 1975. P. 150–153.

- ⁴⁸⁸ - Добротолубие. Т. 1. Сергиев Посад, 1992. С. 17–116.
- ⁴⁸⁹ - Лобачевский С. Св. Антоний Великий. С. 140.
- ⁴⁹⁰ - Лобачевский С. Св. Антоний Великий. С. 184.
- ⁴⁹¹ - См.: Hausherr I. *Études de spiritualité orientale*. Roma, 1969. P. 59–63.
- ⁴⁹² - См. русский перевод этого «Жития» в кн.: Хосроев А. Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). СПб.; Кишинев; Париж, 2004. С. 270.
- ⁴⁹³ - Блж. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах, 88 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 310.
- ⁴⁹⁴ - Rubenson S. Op. cit. P. 15–34.
- ⁴⁹⁵ - См.: Hamless W. *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford, 2004. P. 78.
- ⁴⁹⁶ - См.: Orlandi T. *Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity* / Ed. by B. A. Pearson and J. E. Goehring. Philadelphia, 1992. P. 63–64.
- ⁴⁹⁷ - См.: Лобачевский С. Св. Антоний Великий. С. 143–163.
- ⁴⁹⁸ - См.: Kleijna F. *Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Monchbriefe // Zeitschrift für katholische Theologie*. Bd. 62. 1938. S. 330.
- ⁴⁹⁹ - См.: McNary-Zak B. *Letters and Ascetism in Fourth-Century Egypt*. Lanham; N. Y.; Oxford, 2000. P. 4.
- ⁵⁰⁰ - Мы ориентируемся на английский перевод: *The Letters of Saint Antony the Great / Translated with Introduction by D. J. Chitty*. Oxford, 1991. P. 1–28. Имеется и русский перевод посланий: *Послания святого Антония Великого*. С предисловием епископа Каллиста Диоклийского. Калуга, 2002. Но данный перевод осуществлен с английского языка, и мы считаем целесообразным придерживаться английского перевода, хотя иногда цитируем и русский.
- ⁵⁰¹ - В данном случае приводится русский перевод.
- ⁵⁰² - Помимо них подлинным иногда признается и маленькое письмо преп. Антония к св. Феодору, ученику и преемнику (после св. Орсисия) преп. Пахомия Великого. «В этом

небольшом письме Антоний называет Феодора, как гораздо более молодого, своим возлюбленным сыном и сообщает ему открытую Богом истину, что всякий человек, согрешивший после крещения и искренно раскаявшийся и оплакавший свои грехи, получит от Господа прощение во всем содеянном... Это небольшое, полное отеческой любви письмо знаменитого старца произвело необыкновенное впечатление на монахов Тавенны и свято хранилось ими как залог братского единения с Великим Антонием и его учениками» (Лобачевский С. Св. Антоний Великий. С. 164).

⁵⁰³ - Целесообразно привести полностью высказывание преподобного об Арии в четвертом послании (по русскому переводу): «Ибо касательно Ария, который восстал в Александрии и изрек нелепые слова о Единородном, приписывая начало Безначальному и конец Тому, Кто неизъясним среди людей, и движение Тому, Кто недвижим, – скажу, что если человек согрешит против человека, то помолятся о нем Богу; если же человек против Господа, то кто будет тогда ходатаем о нем? (1Цар. 2:25). Человек этот возложил на себя тяжкое дело и неисцелимую язву. Ибо если бы такой знал себя, язык его не высказал бы того, о чем не имеет знания. Но ясно видно, что он не знал себя».

⁵⁰⁴ - См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 926.

⁵⁰⁵ - Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). М., 1995. С. 181.

⁵⁰⁶ - Ловягин Е. О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850. С. 96.

⁵⁰⁷ - Подробно об этом учении см. нашу работу: Сидоров А. И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013. С. 69–203.

⁵⁰⁸ - Подробно см.: Rubenson S. Op. cit. P. 59–88.

⁵⁰⁹ - См.: Tsirpanlis C. N. Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology. Collegeville, 1991. P. 31–32.

⁵¹⁰ - Нельзя не отметить, что такой якобы намек некоторые западные исследователи все-таки улавливают во втором послании. См.: Harmless W. Op. cit. P. 79. Однако сам текст послания явно противоречит этому: «Что же до таких разумных тварей, в чьей природе этот завет (Божий. -А. С.) охладел и пронизательность умерла, так что они больше не способны знать себя самих по своему первому состоянию, то они сделались окончательно неразумными и поклонились твари, а не Творцу. Но Творец всяческих в великой Своей щедрости посещал нас через этот насажденный в нас Закон Своего завета» (русский перевод). Здесь явно говорится о грехопадении людей, а не предмирном падении «умных существ».

⁵¹¹ - Rubenson S. Op. cit. P. 186.

⁵¹² - Отношение святителя к наследию платонизма порой определяется как «антитетическое» и «синтетическое» в одно и то же время: противопоставляя в целом Истину Благовествования языческому любомудрию, св. Афанасий часто использовал некоторые платонические идеи в качестве «инструментария» (a tool) для выражения христианского Богомыслия. См.: Meijering E. P. Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis? Leiden, 1968. P. 131.

⁵¹³ - См.: Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. Grand Rapids, 1993. P. 3–21, 169–183.

⁵¹⁴ - Лобачевский С. Св. Антоний Великий. С. 83.

⁵¹⁵ - См.: Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 401–406.

⁵¹⁶ - Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 53.

⁵¹⁷ - См.: Les Apophtegmes des Pères du désert. Série alphabétique / Traduction française par J.-C. Guy. Abbaye de Bellefontaine, 1968. P. 13; Guy J.-C. Educational Innovation in the Desert Fathers // Eastern Churches Review. Vol. 6. 1974. P. 44–51.

⁵¹⁸ - См.: Dörries H. Wort und Stunde. Bd. I: Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts. Göttingen, 1966. S. 162.

⁵¹⁹ - Лобачевский С. Св. Антоний Великий. С. 192.

⁵²⁰ - Они цитируются по указанному русскому переводу: Достопамятные сказания. С. 11–18. Иногда этот перевод исправляется по греческому тексту издания: Τὸ Γερωντικόν ἤτοι Ἀποφθέγματα αὐίωι γερόντων. Ἀθήναι, 1970. Σ. 1–5.

⁵²¹ - Достопамятные сказания. С. 88.

⁵²² - См. наблюдения на сей счет в кн.: Devilliers N. St. Antoine le Grand. Père des Moines. Abbaye de Bellefontaine, 1971. P. 71–72.

⁵²³ - Среди многочисленных мест Нового Завета, в которых такая «онтологическая» значимость любви обнаруживается с предельной четкостью, можно указать, например, на 1Ин. 3:14; 4и 4:20. Как и св. Иоанн Богослов, преп. Антоний не мыслил этой братской любви вне любви к Богу. Ибо для любимого ученика Господа «только in abstracto любовь к Богу может быть отделена от любви к ближнему; в жизни такого разделения не должно быть, поскольку жизнь одушевляется и управляется одним принципом». Кроме того, говоря о неразрывной сопряженности любви к Богу и любви к брату, Апостол даже предполагает последнюю «как низшую ступень, которую необходимо должен пройти всякий, или, лучше сказать, как низшую часть здания, которое возглавляется любовью к Богу, но из которого нельзя вынуть ни одного камня, иначе обрушится все здание. Апостол, несомненно, исходит из того предположения, что любить видимое, доступное непосредственному созерцанию и восприятию несравненно легче, чем любить Бога, Которого никогда не видел (ср. 1Пет. 1:8)... Отсюда само собою понятно, что кто не способен к более легкому, которое подсказывается и требуется ежедневными жизненными отношениями, тот неспособен к любви, которая требует возвышения сердца над всем земным, чувственным, требует особенного высшего совершенства, духовного сродства не с подобными нам братьями, но с высочайшим Богом»

(Сагарда Н. И. Первое Соборное Послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. С. 586–588).

⁵²⁴ - С. Рубенсон отмечает еще одно изречение преп. Антония в коптском сборнике (так называемом «Бохарском собрании»), отражающее его учение о «гносисе», которое гласит: «Великая польза для нас – уединяться в келлии и усиленно размышлять о самих себе (*meditate intensely on ourselves*) в течение всей своей жизни до тех пор, пока мы не познаем самих себя, а именно: не познаем, к какому роду мы принадлежим (*of what kind we are*)» (Rubenson S. Op. cit. P. 159).

⁵²⁵ - Поэтому совсем не случайна ссылка преподобного на 1Ин. 4:18, где Апостол противопоставляет совершенной любви как раз «страх- ужас». Ибо «любящий совершенную любовью сам всецело проникнут ею, и она кладет глубокий отпечаток на все его жизненные проявления. В этом имеет основание и *παρρησία* – такое отношение к другому, в силу которого мы обращаемся с ним совершенно свободно: ничто не удерживает нас сказать другому все, что у нас на сердце; во всех отношениях мы обращаемся к нему с полным доверием. Напротив, чем менее совершенна любовь, тем более уменьшается как круг объектов любви, так и интенсивность самой любви. Человек ставит пределы, внутри которых он полный хозяин и куда он не позволяет проникать никому стороннему; он резко различает свои интересы от чужих, ревниво оберегает их, опасаясь их нарушения. Несоразмерность его собственных сил с бесконечно великими силами окружающего мира служит постоянным источником страха за свое благосостояние; но чем больше он боится, тем больше обособляется от всего мира, замыкается в своем собственном “я”. В этом самозаключении и самолюбивом уединении, окруженный миром, в котором он видит своего постоянного врага, нелюбящий проводит жизнь в постоянном страхе. Поэтому со страхом неразрывно соединена и ненависть; они взаимно укрепляют друг друга... Таким образом, действительная любовь и страх оказываются понятиями, взаимно исключаящими друг друга: если совершенная любовь обнаруживается в *παρρησία* и с нею неразрывна, то φόβος

всегда соединен с самозаклученностью – к ὀλασις, и эта самозаклученность, дающая устойчивость страху, и составляет то коренное свойство, по которому он несовместим с совершенною любовью» (Сагарда Н.И. Первое Соборное Послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. С. 583–584).

⁵²⁶ - Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников IX, 31 // Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 343–344. Этот русский перевод немного исправлен по изданию: Jean Cassien. Conférences. T. II / Ed. par E. Pichery // Sources chretiennes. № 54. Paris, 1958. P. 66.

⁵²⁷ - Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. М., 1994. С. 110.

⁵²⁸ - Лобачевский С. Св. Антоний Великий. С. 142.

⁵²⁹ - В учении святого апостола Павла это противопоставление, например, обретает «вселенский» характер. Ведь «стенание видимой природы происходит от бедствий и нестроений в этой природе, которые Писание называет муками рождения (ὠδίνες) и под условием осуществления которых представляет возможность и действительность перерождения или преобразования современного состояния природы; человек также стонет и вздыхает, по свидетельству ап. Павла, под бременем смертности своего тела, и это потому, что не хочет совлечься этого видимого тела, но облечься, чтобы смертное было поглощено жизнью. Так, не совершенное обнажение от тела (γυμνότης), а только облечение из смертного одеяния и вида в бессмертное – «покрытие нетлением» составляет конечную причину, почему люди в современном телесном своем состоянии вздыхают под бременем; будущее освобождение природы от теперешних уз тления и суеты составляет также необходимое предположение ее вздыханий. Еще сопоставление мысли относительно воскресения человека с мыслию о будущем преобразовании природы. Внешняя, видимая природа, вздыхая, ожидает не чего-либо совершенно

нового, а только возвращения, главным образом того состояния, в котором она была первоначально, до теперешнего рабства тлению; человек, поработивший природу, точно так же среди своих стенаний желает того истого (самого), в чем сотворил нас Бог и в удостоверение чего дал нам залог Духа» (Виноградов Н. И. Учение Святого Евангелия и Апостола о воскресении мертвых. М., 1882. С. 8–9).

⁵³⁰ - Ср., например, учение св. Григория Нисского, который полагает, что после всеобщего воскресения тела людей «в противоположность земной телесной природе человека, будут отличаться нетлением (τῆ ἀφθαρσίᾳ). Мы были в лице наших прародителей, – говорит Святитель Нисский, – как бы полным колосом, но после их грехопадения “нас засушил зной порока”. Однако земля, приняв в свои недра нас, разложенных смертью на составные части, во время всеобщего воскресения мертвых снова произведет из голого зерна нашего тела “колос рослый, ветвистый, простирающийся в небесную высоту, украшенный, вместо соломы или стебля, нетлением (ἀντὶ καλᾶμης ἢ ἀνθέρικος τῆ ἀφθαρσίᾳ)”» согласно со словом святого Апостола: ибо тленному сему надлежит облечься в нетление (1Кор. 15:53). По мнению св. Григория, воскресение из мертвых есть именно такой акт, через который “все тленное облачается в нетление (τὸ φθαρτὸν ἅπαν ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν) и мертвенное – в бессмертие (καὶ τὸ θνητὸν τὴν ἀθανασίαν)”. Если через акт всеобщего воскресения мертвых все человеческие тела станут нетленными и бессмертными, то, таким образом, последует переход человечества из тленного и земного состояния в бесстрастное и вечное (ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ καὶ γεώδους ἐπὶ τὸ ἀπαθὲς καὶ αἰδίου)” (Оксиук М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование. Киев, С. 452–453).

⁵³¹ - См.: Resch P. La doctrine ascétique des premiers maitres égyptiens. Paris, 1931. P. 5–13; Meredith A. Ascetism, Christian and Greek //Journal of Theological Studies. Vol. 27. 1976. P. 313--332.

⁵³² - См., например, его «Слово на язычников», где он говорит, «что зло не от Бога и не в Боге, что его не было в начале и нет у него какой-либо сущности; но люди, с утратою

представления о добре, сами по себе, по своему произволу, стали примышлять и воображать не-сущее». Ибо «душа человеческая, смежив око, которым может созерцать Бога, измыслила себе злое, и на него обратив свою деятельность, не знает, что, представляя себя делающею нечто, ничего она не делает; потому что воображает не-сущее и не такую остается, какую сотворена» (Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. I. М., 1994. С. 133–134).

⁵³³ - См., например, влияние данного представления (через Цицерона) на св. Амвросия: «Классическое понимание добродетели как познания было раскрыто далее и дополнено стоиками. Самым глубоким инстинктом всякого живого существа является инстинкт самосохранения; последнего можно достигнуть только при жизни, сообразной с законами нашей природы; добродетель, таким образом, состоит в деятельности, согласной с природой. На этой почве раскрывается представление Цицерона о природе как о вожде человеческой жизни: в своей деятельности мы *naturam debemus ducem sequi*; если мы *sequemur ducem naturam*, то никогда не ошибемся; это сообразование с природой предписывает, с одной стороны, ничего не делать противного природе целого (*ut contra universam naturam nihil contendamus*), а с другой – не нарушая целого, следовать влечению своей собственной природы (*propriam naturam sequamur*), не погрешать против правила нашей природы (*nostrae naturae regula*). Св. Амвросий приписывает добродетели эту стоико-цицеронианскую черту под именем *secundam naturam* почти исключительно в творении “*De officiis ministrorum*” будем подражать природе (*naturam imitemur*), гласит его девиз, потому что образ природы (*eius effigies*) служит формой дисциплины и честности. Обычно он понимает этот термин в том же смысле, как и стоик Цицерон: жить *secundam naturam* на его языке означает не что иное, как то, что долг каждого человека определить прежде всего свои собственные способности (*ingenium*) и затем располагать свою жизнь сообразно своим способностям» (Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 600; переизд.: Сергиев Посад, 2006. С. 505–506). Однако следует

отметить, что такое преобладание стоических идей, которое наблюдается в данном случае у св. Амвросия, является среди отцов Церкви скорее исключением, чем правилом.

⁵³⁴ - Такое преувеличение выражено с предельной рельефностью, например, в работе: Reitzenstein R. Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums // Sitzungsberichte des Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.– hist. Klasse. Hft. 5. Heidelberg, 1914. S. 33.

⁵³⁵ - Ср., в частности, с учением св. Илария Пиктавийского: «Созданный Богом для возрастания в богопознании, человек есть центр мироздания, лучшее творение Божие на земле – все остальные твари на небе и земле лишь служат человеку для достижения его жизненной цели – богопознания. Будучи ничтожеством сам по себе, человек, ввиду этой предоставленной ему по благодати Божией цели, есть существо, предназначенное к богоподобию. Отсюда стремление к познанию небесного, упование вечной жизни составляет неискоренимый “природный инстинкт” человеческого духа: этим стремлением жили лучшие ветхозаветные люди, и в этой надежде вечной жизни – источник жизненного воодушевления христиан, непонятного язычникам, которые говорят христианам: “что за смысл (quid utilitatis) поститься, быть воздержанным, целомудренным, отречься от отцовского наследия? Где ваше упование, христиане? Смерть равно владеет всеми, и во всех телах царит этот общий закон природы”» (Орлов А. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II-IV вв. Сергиев Посад, 1909. С. 86). Преп. Антоний в «Слове» прямо не говорит о богопознании как цели сотворенной Богом человеческой природы, но тем не менее, подразумевает ее, ибо у него речь идет о соответствии естеству именно «умного начала» души. Другими словами, идея «гносиса», явно высказываемая в посланиях, здесь присутствует на заднем плане.

⁵³⁶ - Василий (Кривошеин), иеромон. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов // Вестник Русского

Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. № 22. 1955. С. 132.

⁵³⁷ - Богдашевский Д. Экзегетические заметки. Вып. 7. К изъяснению Первого Послания св. Апостола Павла к Коринфянам (1– 6:20). Киев, 1911. С. 28.

⁵³⁸ - Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. Апостола Иоанна Богослова. Джорданвилль, 1966. С. 65. Такое чаяние, естественно, немислимо вне еклесиологического контекста. Ведь «осеяемая покровом этой благодати, Церковь Христова остается незыблемой среди всех изменений, которые испытывал, испытывает и будет испытывать в своей исторической жизни мир, среди которого она в своих членах сияет, как звездное небо среди ночи (ср. Флп. 2:15). В существе своем она останется неизменною и после пришествия страшного дня Господня и только получит тогда полное прославление по образу Главы Своего. Ибо воскресение тела сынов этой общей матери вышнего Иерусалима – Церкви (Гал. 4:26) есть необходимое условие для полного прославления их в связи с прославлением и всей остальной твари, еще носящей в себе следы человеческого грехопадения (Рим. 8:17–23, сн. 29–30)» (Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 323–324)

⁵³⁹ - См., например, учение св. Амвросия, согласно которому «Христос, с одной стороны, оправдал людей, а с другой – освободил их от власти дьявола. Понятие освобождения человечества от власти дьявола в патристической литературе слагалось из трех пунктов: перехитрения дьявола, победы над ним и, собственно, освобождения от приобретенных дьяволом после грехопадения прав над людьми. Эти три пункта различает и св. Амвросий, хотя часто он сливает их вместе. Из них первый пункт – теория благочестивого обмана (*piā fraus*) – не выступает у святого отца рельефно, как у Оригена, но все же повторяется, и не раз, и весьма решительно. Христос допустил по отношению к дьяволу обман, причем приманкою (как на удочке) для дьявола послужила слабая и тленная плоть человека, которую принял Спаситель. Этот обман был необходим для того, чтобы

заставить дьявола вступить в борьбу со Христом, так как в противном случае он мог бы отказаться от нее. Вступив в борьбу с дьяволом, Господь Своим смирением победил его и “поверг на землю истинного Голиафа, потерявшего теперь голову, которая упражнялась в ухищрениях и обманах”. Благодаря этой победе Господь прекратил те войны, которые надвигала на нас духовная злоба. Он “сокрушил лук, из которого пускались огненные стрелы противника, и сжег огнем щит неверия, дабы щит веры пребывал несокрушимым”. Что касается освобождения от власти дьявола, то оно тесно связывается у св. Амвросия с представлением о дьяволе как ростовщике. Человека надо было выкупить у дьявола, которому люди были проданы грехом прародителей. Христос, увидев людей, отягченных громадным долгом, которого никто не мог покрыть “из наследства невинности”, указал людям средство освобождения, заключающееся в перемене этого злобного кредитора на доброго, причем Сам же Он дал людям и выкуп, именно Свою Кровь, “богатую для выкупа и обильную для омовения грехов”» (Прохоров Г. В. Нравственное учение св. Амвросия, епископа Медиоланского. СПб., 1912. С. 172–173).

⁵⁴⁰ - См. предисловие Ф. Но к изданию творений св. Аммона: *Ammonas Successeur de saint Antoine. Texte grec et syriaques / Edites et traduits par F. Nau // Patrologia Orientalis. T. XI, fase. 4. Paris, 1915. P. 393–401.*

⁵⁴¹ - См.: *Ammonii Eremitae Epistolae. Syriace edidit et praefatus est Michael Kmosko // Patrologia Orientalis. T. X, fasc. 6. Paris, 1915.*

⁵⁴² - См. наш перевод этих «Бесед»: Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 104–148.

⁵⁴³ - См.: *Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius / Ed. by G. L. Marriot // Harvard Theological Studies. Vol. 5. Cambridge, 1918. P. 47–48.*

⁵⁴⁴ - См. первое (и пока единственное) издание греческого текста этих «Слов»: *Του οσίου πατρός ημών άββα Ισαίου λόγιοι κθ. Εκδ. Μοναχός Αυγουστίνος. Ιερουσαλήμ, 1911. Σ. 188–193.*

⁵⁴⁵ - См.: Draguet R. Introduction au problème isaïen. In: Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'abba Isaïe // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 293. Louvain, 1968. P. 85–126.

⁵⁴⁶ - См.: Chitty D. J. Abba Isaiah // The Journal of Theological Studies. Vol. 22. 1971. P. 47–72; Regnault L. Isaïe de Scété ou de Gaza? Notes critiques en marge d'une introduction au problème isaïen // Revue d'Ascétique et Mystique. T. 46. 1970. P. 33–44. Впрочем, это отнюдь не означает, что все творения аввы Исаии принадлежат Исаие Газскому, как то склонны считать некоторые западные ученые.

⁵⁴⁷ - См.: Kleina F. Antonius und Ammonas. S. 312–320.

⁵⁴⁸ - О преп. Пимене см.: Chitty D. J. The Desert a City. P. 69–71, 79; рус. пер.: с. 122–125, 136.

⁵⁴⁹ - Об авве Пафнутии, принадлежащем ко второму поколению скитских монахов, см. предисловие к изданию: Les Apophtegmes des Pères.

⁵⁵⁰ - Анализ их см. в предисловии Б. Утье к французскому переводу данных посланий: Lettres des Pères du désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis / Introductions, traductions et notes par B. Outtier, A. Louf, M. Van Parys, C1.-A. Zirnheld. Abbaye de Bellefontaine, 1985. P. 3–4.

⁵⁵¹ - Historia Monachorum in Aegypto / Edition critique du texte grec et traduction annotée par A.-J. Festugière // Subsidia Hagiographica. № 53. Bruxelles, 1971. P. 111. В переложении Руфина: «В пещерах жило множество отшельников, и был у них авва, по имени Питирион. То был ученик блаженного Антония, а по кончине последнего – жил со святым Аммоном. Когда и Аммон скончался, он поселился в этой горе» (Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина / Перевод с латинского М.И. Хитрова. Сергиев Посад, 1898. С. 73).

⁵⁵² - См.: Kleina F. Op. cit. S. 326.

⁵⁵³ - Помимо Ф. Но и Б. Утье, это предположение высказывают также такие исследователи, как: Kleina F. Op. cit. S. 320–326; Chitty D. J. The Desert a City. P. 38; рус. пер.: с. 73; Quasten J. Patrology. Vol. III. P. 153–154.

⁵⁵⁴ - См.: Deseille P. L'Évangile au désert. Des premiers moines à saint Bernard. Paris, 1965. P. 23–26.

⁵⁵⁵ - См.: Heussi K. Op. cit. S. 106–107.

⁵⁵⁶ - Это была четвертая ссылка святителя (362–363 гг.), когда египетские монахи целиком и полностью встали на его сторону в борьбе за Православие. См.: Atiya A. S. A History of Eastern Christianity. London, 1968. P. 45.

⁵⁵⁷ - См.: Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. Т. II: Святой Восток. Владимир, 1901. С. 25.

⁵⁵⁸ - В данном случае св. Аммон органично вписывается в общую традицию православного богословия, согласно которой «Дух Святой, источник этих нетварных и бесконечных даров, оставаясь безымянным и неоткровенным, получает всю ту множественность имен, которую можно приложить к благодати». Поэтому «все эти бесчисленные наименования относятся прежде всего к благодати, к природному богатству Божию, сообщаемому Духом Святым тем, в которых Он присутствует. Присутствует же Он вместе со Своей Божественностью, Которая дает нам познавать, оставаясь Сам непознаваемым и неявленным; Он – Ипостась неоткровенная, не имеющая Своего образа в другом Божественном Лице» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 123).

⁵⁵⁹ - Подробный анализ этих различий см. в кн.: McNary-Zak V. Op. cit. P. 30–39.

⁵⁶⁰ - Петр, еп. Указание пути ко спасению: Опыт аскетики. М., 1885. С.3–6.

⁵⁶¹ - См.: Butler C. The Lausiac History. Vol. II. Cambridge, 1904. P. 213.

⁵⁶² - О нем см.: Bardenhewer O. Op. cit. Bd. III. S. 98–102; Quasten J. Op. cit. Vol. III. P. 80–85; Lettres des Pères du désert. P. 117–131; Johnson M. The Prayers of Serapion of Thmuis. A Literary, Liturgical and Theological Analysis. Roma, 1995. P. 22–23.

⁵⁶³ - Блж. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах, 41 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. С. 306.

⁵⁶⁴ - Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 238.

⁵⁶⁵ - Творения аввы Евагрия. С. 118.

⁵⁶⁶ - Мы опираемся на греческое издание текста творений св. Серапиона: Σεραπίων Ἐμουέως. Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς. Βιβλιοθήκη ελλήνων πατέρων και εκκλησιαστικῶν συγγραφέων. Τ. 43. Αθήναι, 1971. Σ. 27–103.

⁵⁶⁷ - Первое издание текста его с параллельным переводом на русский язык и предисловием было осуществлено А. Дмитриевским: Евхологон IV века Серапиона, епископа Тмуитского // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 1. 1894. С. 242–274.

⁵⁶⁸ - См.: Johnson M. E. Op. cit. P. 29–42.

⁵⁶⁹ - Johnson M. E. Op. cit. P. 279–284.

⁵⁷⁰ - Мы ориентируемся на французский перевод: Lettres des Pères du désert. P. 152–157.

⁵⁷¹ - Наш перевод этого послания см. в кн.: Творения древних отцов- подвижников. М., 2012. С. 394–423.

⁵⁷² - Гроссу Н. Преподобный Феодор Студит. Его время, жизнь и творения // Преподобный Феодор Студит. Творения: В 3 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010–2012 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе, т. 5–7). Т. 2. С. 626 (далее – Преп. Феодор Студит. Творения).

⁵⁷³ - Преп. Феодор Студит. Великое оглашение I, 67 // Преп. Феодор Студит. Творения. Т. 1. М., 2010. С. 388.

⁵⁷⁴ - Преп. Феодор Студит. Великое оглашение II, 19 // Преп. Феодор Студит. Творения. Т. 1. С. 468–469.

⁵⁷⁵ - Преп. Феодор Студит. Великое оглашение I, 41 // Там же. С. 319.

⁵⁷⁶ - Преп. Феодор Студит. Великое оглашение I, 29 // Там же. С. 293.

⁵⁷⁷ - Преп. Феодор Студит. Письмо 69 // Творения. Т. 3. М., 2013. С. 178.

⁵⁷⁸ - См., например, прекрасные строки в одном из писем архиепископа Филарета (Гумилевского) к А.В. Горскому: «Если дело касается моего опыта, то, призвав Господа в помощь, искренно скажу тебе, что доселе мне, при содействии неизреченной милости Господа Иисуса, не приходило и на мысль жалеть о моем монашеском положении. Грехов моих бездна, беззаконий моих необозримая бездна, а монашество едва ли не в одном имени: тем не менее благодарю Господа моего, что Он, невзирая на нечистоты души моей и прошедшие и настоящие, не отвергнул принять меня под кров иночества. Благодарю за то, что Он оградил меня от волн мира и его губительных правил, приличий, обычаев. Живя здесь, еще более могу видеть, что значит жизнь мира, что значат его правила и примеры; могу видеть, как он освящает, часто бессознательно, самые гибельные дела, самые несообразные с христианскою жизнью правила. Попробуйте поговорить с миром о подобных делах: он вам представит тьму извинений и оправданий им, и вы останетесь только с тою уверенностью, что несчастен мир, запутавший сам себя в дела языческие, в правила, противные христианской совести... Как же не благодарить Господа, что Он избавил душу от тяжких и бесполезных трудов – рассчитывать с обычаями мира, что Он дал душе свободу – употреблять время и силы на дела, столько приближающие душу к Нему Единому, Которому все кости мои должны служить и возвещать» (Письма Филарета, архиепископа Черниговского, к А.В. Горскому. С примечаниями С. Смирнова. М., 1885. С. 79–80).

⁵⁷⁹ - Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. СПб., 1996. С. 24, 27.

⁵⁸⁰ - См. толкование Еккл. 1у блж. Иеронима: «Смотря на огонек светильника, я довольствуюсь его светом; но потом, когда взойдет солнце, не замечаю того, что издавало свет, и вижу, что от блеска солнца скрывались даже светила звездные. Подобно этому, смотря на мир и на широкое разнообразие предметов, я хотя и удивляюсь величию творений, но, размышляя, что все это преходит, и что весь мир стареется и имеет конец свой, и что один Бог всегда есть то, что был, я

неволью вынужден не однажды, а дважды сказать: суета сует и все суета. В еврейском вместо суета сует стоит abal abalim, что, за исключением семидесяти толковников, все одинаково перевели ἄτριός, ἄτριδών или ἄτριών, что мы можем перевести как пар дыма и легкий ветерок, который скоро рассеивается. Этим словом показывается, следовательно, тленность и ничтожность всего существующего. Ибо все видимое временно, а невидимое вечно. Или: поскольку тварь подчинена суете и воздыхает, болезнует и ожидает откровения славы чад Божиих и поскольку ныне отчасти уразумеваем и отчасти пророчествуем, то все суета, пока не придет совершенное» (Блж. Иероним Стридонский. Толкование на книгу Екклесиаст 1// Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. Киев, 1880. С. 5).

⁵⁸¹ - Киприан (Керн), архим. Ангелы, иночество, человечество: К вопросу об ученом монашестве // Богословский сборник. Вып. II. 1955. С. 27.

⁵⁸² - Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Сергиев Посад, 1916. С. 8.

⁵⁸³ - См. наст. изд.: Древнехристианский аскетизм. С. 106–110.

⁵⁸⁴ - Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 269–270

⁵⁸⁵ - См.: Goehring J. E. New Frontiers in Pachomian Studies // The Roots of Egyptian Christianity. P. 236–239; Orlandi T. Coptic Literature// Ibid. P. 60–63.

⁵⁸⁶ - См. предисловие к изданию: Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingeleitet und herausgegeben von H. Quecke. Regensburg, 1975. S. 9–95. См. также предисловие к английскому переводу: Pachomian Koinonia. Vol. 3. Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. Kalamazoo, 1982. P. 3–5.

⁵⁸⁷ - Блж. Иероним Стридонский. Предисловие к переводу Правил преп. Пахомия // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. С. 56.

⁵⁸⁸ - См.: Μέγας Αντώνιος. Αμμώνας. Α=μμων η Αμμώνιος. Παχώμιος. Παχώμιου ελληνικοί βίοι. Πρώτος βίος. Παραλειπομένα.

Ἑτερος βίος // Βιβλιοθήκη ἐλλήνων πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων. Τ.40. Αθήαι, 1970. Σ. 168.

⁵⁸⁹ - Ср. суждение: «Сложной, если вообще разрешимой, является проблема понимания того тайного письма (или языка?), которым Пахомий пользовался в своих “Посланиях” и которое в 6-м “Послании”, дошедшем только в латинском переводе, названо *spiritale alphabetum*. По всей вероятности, речь идет здесь о тайнописи или тайном языке при устном общении, которые изобрел Пахомий и его ближайшие ученики для передачи информации, которую им хотелось скрыть от непосвященных» (Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 28).

⁵⁹⁰ - См.: *Pachomian Koinonia*. Vol. 3. P. 5; *Die Briefe Pachoms*. S. 34.

⁵⁹¹ - При обзоре посланий преподобного мы ориентируемся на английский перевод (см.: *Pachomian Koinonia*. Vol. III. P. 51–83), используя и греческий текст (см.: *Die Briefe Pachoms*. S. 99–110).

⁵⁹² - Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 430.

⁵⁹³ - Полный перевод см.: Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 434–435.

⁵⁹⁴ - См.: Lefort L.-Th. S. Athanase écrivain copte // *Le Muséon*. T. 46. 1933. P. 1–33.

⁵⁹⁵ - См.: Lefort L.-Th. A propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus // *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*. 1950. P. 70–79.

⁵⁹⁶ - См.: Veilleux A. *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*. Roma, 1968. P. 134.

⁵⁹⁷ - Данное учение запечатлено в древнейших памятниках церковной письменности: «Дидахе», «Кано́нах святы́х Апосто́лов» и «Послании Варнавы». Подробно см.: Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. С. 57–58, 62, 116–117 (переизд.: Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Дони́кейские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 83, 88, 156–157, 473–474, 477–478).

⁵⁹⁸ - Полный перевод этого сочинения см.: Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 436–438.

⁵⁹⁹ - См. предисловие Л. Лефорта к изданию: *Oeuvres de S. Pâchôme et ses disciples // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Т. 159. Louvain, 1956. P. VIII.

⁶⁰⁰ - Ср. одно место из посланий преп. Пахомия, где говорится: «Чревобесие тяжелее всех этих [телесных удручений] (μανία κοιλίας καλεπωτέρα τούτων πάντων)» (*Die Briefe Pachoms*. S. 102).

⁶⁰¹ - Палладий, архим. Святой Пахомий Великий и первое иноческое общежитие. С. 138, 144.

⁶⁰² - Систематический обзор данного богословия (с привлечением прочих «пахомиевских» источников) см. в работе: Bacht H. *Pakhôme et ses disciples (IVe siècle) // Théologie de la vie monastique*. P. 48–71.

⁶⁰³ - Обзор этой традиции см. в работе: Rousseau Ph. *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. P. 39–48.

⁶⁰⁴ - См. его первую публикацию: Amélineau E. *Monuments pour servir l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV siècle: Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés*. Paris, 1889.

⁶⁰⁵ - См., например: Grützmacher G. *Pachomius und das älteste Kloserleben. Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte*. Freiburg im Breisgau, 1896. S. 1–23.

⁶⁰⁶ - См.: Ladeuze P. *Étude sur la cénobitisme pachômien pendant le IV-e siècle et la première moitié du V-e siècle*. Paris; Louvain, 1898. P. 103.

⁶⁰⁷ - См.: Schiwietz S. *Das morgenländischen Mönchtum*. Bd. I. Mainz, 1904. S. 160–224; Heussi K. *Op. cit.* P. 115–131.

⁶⁰⁸ - См. его суждение: памятники, изданные Амелино, «прекрасно вводят нас в круг воззрений, идеалов, нравственных мотивов, которыми жили и управлялись древнеегипетские монахи; при посредстве этих же документов окончательно решается вопрос о коптском происхождении древнеегипетского монашества и много второстепенных вопросов, возбуждаемых этим явлением... Как издатель и

ученый, Амелино имеет очень много недостатков: он не церковный историк, а потому не в состоянии ценить открытых им памятников; он тенденциозен и имеет притязание увенчивать одних исторических лиц и развенчивать других, по личному произволу; эрудиция его небогата, и притом же часто он не имеет под руками самых нужных справочных книг; он не принял на себя труда разъяснить, что нового в частности вносят напечатанные им документы в сферу уже известных источников, и потому почти ни- сколько не облегчил для историка пользование изданными коптскими и арабскими памятниками и т.д.» (Лебедев А. П. Коптские и арабские источники по истории древней, преимущественно Египетской, Церкви // Богословский вестник. 1902. № 1. С. 257–258).

⁶⁰⁹ - См.: Лебедев А. П. Новые и старые источники по истории первоначального монашества//Богословский вестник. 1902. № 4. С. 147–149, 167–168.

⁶¹⁰ - Палладий, архим. Святой Пахомий Великий. С. 16.

⁶¹¹ - См.: Спасский А. Пахомий и Феодор, первые основатели киновитского подвижничества по греческим и коптским сказаниям. (Критические наброски) // Богословский вестник. 1908. № 1–2. С. 53–80, 287–308. Однако необходимо заметить, что этот ученый был вообще склонен к гиперкритицизму, находясь под сильным влиянием протестантизма и протестантской науки (влиянием, кстати сказать, охватившим и некоторых других профессоров Духовных Академий в конце XIX и начале XX века). Ср. его суждение о монашестве, типичное для протестантов, но нелепое (и даже чудовищное) под пером православного человека: «Монашество не удовлетворялось наличным положением Церкви; в ней оно видело обмирщение христианства, падение нравов, и, убегая от мира и государственной Церкви, оно в пустынях и пещерах хотело создать новое общество людей, осуществляющее вполне высшие религиозно-нравственные идеалы христианства. В самой идее монашества заключалось, таким образом, некоторое принципиальное отрицание Церкви как единственного института, обеспечивающего спасение и противопоставление себя Церкви как высшего порядка жизни, а реализация этой

идеи грозила оторвать от Церкви лучших членов ее» (Спасский А. Пахомий и Феодор... С. 301). Это воззрение на монашество, целиком «списанное» напрямую у А. Гарнака и иже с ним, вкуче с пониманием Церкви как «института» (а не как мистического Тела Христова), определило и видение А. Спасским пахомиевского иночества: «монашество во главе с Пахомием вовсе не желает подчиниться епископату и признать его компетентным судьей в своем деле»; поэтому монашество, по изображению коптских документов, «впервые выступает в связи с той великой силой, которая обеспечила ему будущее торжество в Церкви, – с массой религиозно фантазированной толпы».

⁶¹² - См.: Троицкий И. Обзорение источников начальной истории египетского монашества. С. 157–159.

⁶¹³ - См.: Rousseau Ph. Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxford, 1978. P. 243--247; Harmless W. Op. cit. P. 117.

⁶¹⁴ - См.: Chitty D. J. Pachomian Sources Reconsidered // Journal of Ecclesiastical History. Vol. 5. 1954. P. 38–77; Idem. A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations // Studia Patristica. Vol. II, pt. II. 1957. P. 379–385; Idem. The Desert a City. P. 20–29; рус. пер. с. 48–56. См. также его замечания относительно терминологии и стиля первой греческой редакции «Жития»: Some Notes, Mainly Lexical, on the Sources of the Life of Pachomius // Studia Patristica. Vol. V, pt. III. 1962. P. 266–269. В последней работе, кстати, предполагается, что данная редакция является одним из самых ранних источников по истории пахомиевского монашества, будучи созданной в первые годы патриаршества Феофила Александрийского (385–412).

⁶¹⁵ - См.: Lefort L.-Th. Les sources coptes pachômiennes // Le Muséon. T. 67. 1954. P. 217–229.

⁶¹⁶ - Эта гипотеза подробно развивается в работе: V40;eilleux A. La Liturgie dans le cénobitisme pachômien. P. 41f.

⁶¹⁷ - См.: Vogüé A., de. La Vie arabe de saint Pachôme et ses deux sources présumées // Analecta Bollandiana. T. 91. 1973. P. 379–390.

618 - К подобному решению частично подходит: Rousseau Ph. Pachomius. P. 47.

619 - Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 16.

620 - Там же. С. 16–17.

621 - Там же. С. 19–21.

622 - Об этом монахе и его «Рае отцов» см.: Райт В. Краткий очерк сирийской литературы. СПб., 1902. С. 122–124.

623 - См. предисловие к изданию: Histoire de saint Pachôme (une rédaction inédite des Ascetica) / Ed. par J. Bousquet et E. Nau // Patrologia orientalis. T. IV, fasc. 5. № 19. Turnhout, 1981. P. 409–417.

624 - О нем см.: Devos P. Francois Halkin, Bollandiste. Esquisse de sa vie et son oeuvre // Analecta Bollandiana. T. 106, fasc. 3–4. P. V–XL.

625 - Sancti Pachomii vitae graeca // Subsidia hagiographica. № 19. Bruxelles, 1932. P. 1–96. Мы ориентируемся на перепечатку этого издания в греческой серии: Μέγας Αντώνιος. Αμμωνάς. Α=μμων η Αμμώνιος. Παχώμιος // Βιβλιοθήκη ελλήνων πατέρων και εκκλησιαστικών συγγραφέων. Τ.40. Αθήαι, 1970. Σ. 129–192.

626 - См.: Троицкий И. Указ. соч. С. 8–30.

627 - Троицкий И. Указ. соч. С. 89–90.

628 - Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 160.

629 - Известная связь мученичества и монашества ясно указывается здесь.

630 - Как говорится чуть ниже (14), и сам преподобный часто облачался в подобную власяницу для смирения тела: ἐνδιδύσκετο πολλάκις τρίχινον ἱμάτιον εἰς ταπεινώσιν σαρκός.

631 - Примечательно это соотношение веры и «гносиса»: совершенство веры является необходимым условием обретения полноты знания.

632 - Мы ориентируемся на уже указанный 40-й том серии «Библиотеки греческих отцов и церковных писателей», в котором (с. 193–221) перепечатан текст критического издания Ф. Алкена. Имеется русский перевод этого памятника: Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 334–364.

⁶³³ - См.: Троицкий И. Указ. соч. С. 30–41.

⁶³⁴ - См.: Ruppert F. Das pachomianische Mönchtum und Anfänge Klösterlichen Gehorsam. Münsterschwarzach, 1971. S. 166.

⁶³⁵ - Текст его также приводится в 40-м томе «Библиотеки греческих отцов и церковных писателей» (с. 79–100). Русский перевод (с комментариями) см. в нашей книге: У истоков культуры святости. С. 177–260; переизд. отд. изд.: М., 2013. Другой русский перевод: Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 365–390.

⁶³⁶ - Кафедра, которую занимал этот Аммон, в точности не известна, но И. Троицкий предполагает, что он был епископом Антинойским. См.: Троицкий И. Указ. соч. С. 53.

⁶³⁷ - См.: Favale A. Teofilo d'Alessandria // Salesianum. Vol. 18.1956. P. 223–224.

⁶³⁸ - Троицкий И. Указ. соч. С. 54.

⁶³⁹ - «One of our most reliable accounts of Pachomius as he was remembered by his successors» (Chitty D. J. The Desert a City. P. 8; рус. пер.: с. 29). См. также: Peéters P. Le dossier copte de S. Pachôme // Analecta Bollandiana. Vol. 64. P. 276. Однако высказываются и противоположные мнения об этом послании. См., например, довольно суровое суждение о нем Л. Лефорта (правда, склонного вообще пренебрегать греческими источниками) в его предисловии к французскому переводу коптских «Житий»: Les V40;ie coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs. Louvain, 1966. P. L-LXII.

⁶⁴⁰ - См.: Троицкий И. Указ. соч. С. 56–58.

⁶⁴¹ - Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. С. 56–57.

⁶⁴² - См.: Veilleux A. Laliturgie. P. 120–122. Исследователи констатируют, что блж. Иероним иногда старался несколько «облагородить» свой оригинал, делая его более доступным для своих достаточно изысканных латинских читателей. См.: Steinmann J. Hieronymus – Ausleger der Bibel. Weg und Werk eines Kirchenvaters. Köln, 1961. S. 285–286.

⁶⁴³ - На русском языке имеется перевод «Правил» в кн.: Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном

Затворником. М., 1994. С. 90–54. К сожалению, данный труд вряд ли можно назвать «переводом» в собственном смысле слова, ибо он представляет собой очень и очень свободный пересказ перевода блж. Иеронима с добавлением инородных источников. Новый русский перевод см.: Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 391–429.

⁶⁴⁴ - См.: Van Molle M. M. Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue en chrétienté // Supplément de la Vie spirituelle. T. 84. 1968. P. 108–127; Idem. Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure // Ibid. T. 86. 1968. P. 394–424; Idem. Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile // Ibid. T. 93. 1970. P. 196–225.

⁶⁴⁵ - Этот монастырь был устроен на месте разрушенного Феофилом Александрийским известного языческого храма Сераписа в 390 году. См.: Favale A. Teofilo d'Alessandria (345–412): Scritti, Vita e Dottrina. Turin, 1958. P. 61--71.

⁶⁴⁶ - См.: Vogué A., de. Les Pièces latines du dossier pachômien: remarques sur quelques publications récentes // Revue d'Histoire Ecclésiastique. T. 67. 1972. P. 26–27. См. также предисловие к английскому переводу: Pachomian Koinonia. Vol. 2: Pachomian Chronicles and Rules. Kalamzoo, 1981. P. 10–11.

⁶⁴⁷ - Палладий, архим. Святой Пахомий Великий. С. 29.

⁶⁴⁸ - Троицкий И. Указ. соч. С. 70.

⁶⁴⁹ - Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 402.

⁶⁵⁰ - О нем см.: Bacht H. Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I. Würzburg, 1972. S. 13–28.

⁶⁵¹ - Палладий, архим. Святой Пахомий Великий. С. 163–164.

⁶⁵² - См.: Казанский П. История православного монашества на Востоке. Ч. 1. С. 197–198.

⁶⁵³ - Здесь говорится, что в связи с возрастанием числа братии приумножились поля и прочее имущество, необходимые для их пропитания, а вследствие этого стало проявляться нерадение [в духовных вещах], поскольку [земные] попечения оттеснили их: τῶν ἀδελφῶν πλεθυνθέντων σφόδρα, καὶ ἔνεκεν τῆς

τροφῆς τοῦ πλήθους ἤρξαντο πλατύνεσθαι ἐν ἀγροῖς καὶ ὕλαις
πολλαῖς; καὶ ἐκάστη μονὴ ἤρξατο ὀλίγον ἀμελεῖν, καθότι
ἐπλήθύνθησαν αἱ ἄλλαι φροντίδες .

⁶⁵⁴ - Подробно о деятельности преп. Феодора см.: Steidle B. Der heilige Abt Theodor von Tabennesi // Erbe und Auftrag. Bd. 44. 1968. S. 91–103.

⁶⁵⁵ - Имеется два русских перевода этого сочинения: Преподобного отца нашего Орсисия, аввы Тавеннисийского, Учение об устройении монашеского жительства. М., 1858. Второй перевод свт. Феофана: Древние иноческие уставы. С. 156–192.

⁶⁵⁶ - См. наиболее солидное из современных исследований, посвященное данному произведению: Bacht H. Das Vermächtnis des Ursprungs. S. 29–52. Как констатирует А. Л. Хосроев, «по всей вероятности, мы имеем дело с духовным завещанием, которое Орсисий написал в конце жизни и в котором он обращается к главам монастырей, их заместителям и к рядовой братии с увещанием соблюдать правила монашеского общежития, установленные Пахомием» (Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 32).

⁶⁵⁷ - Палладий, архим. Святой Пахомий Великий. С. 188.

⁶⁵⁸ - Мы ориентируемся на текст в кн.: Bacht H. Das Vermächtnis des Ursprungs. S. 58–188. Принимаются во внимание и указанные переводы.

⁶⁵⁹ - См.: Bacht H. Ibid. S. 244–264.

⁶⁶⁰ - См.: Resch P. La doctrine ascétique des premiers maitres égyptiens du IVe siècle. Paris, 1931. P. 148–149.

⁶⁶¹ - Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 429. Перевод несколько исправлен по изданию: Jean Cassien. Conférences. T. II / Ed. par E. Pichery // Sources chrétiennes. № 54. Paris, 1958. P. 195. Ср. также замечание владыки Феодора (Поздеевского) об одном аспекте аскетического учения преп. Иоанна Кассиана, тесно связанном с указанным «размышлением» над Священным Писанием: «Лучшим и действительнейшим средством для приобретения качества доброй нравственной неизменяемости ума служат: тщательное поучение в законе Божиим, упражнение в псалмах и

пении, пребывание в посте и бдении и памятовании о небесных предметах, Царствии Небесном, геенне и пр. “Три средства, – говорит преп. Кассиан, – делают рассеивающийся ум постоянным: бдение, размышление и молитва. Непрестанное упражнение в них и непрерывное внимание доставляют душе постоянную твердость, которая иначе и не может быть приобретена”. Размышление о духовных предметах и молитва, очевидно, открывают подвижнику сферу добрых мыслей и расположений, а бдение поддерживает его в этой сфере, так как рассеяние помыслов бывает иногда и от собственного нерадения человека, когда он вдается в излишние развлечения» (Феодор (Поздеевский), иеромон. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань, 1902. С. 200).

⁶⁶² - См.: The Rule of St. Benedict. P. 294–296.

Примечательно, что сам текст этого «Устава» насыщен цитатами и аллюзиями из Священного Писания (примерно 132 ссылки на Ветхий Завет и 189 на Новый Завет). Подробно см.: Ibid. P. 467–477.

⁶⁶³ - Ср., например, ритм «благочестивых упражнений» Студийской обители, заданный преп. Феодором: «Из благочестивых упражнений на первом месте, как обязательнейшие для иноков, стоят молитва с коленопреклонениями, псалмопения и песнопения, стихословие, чтение или слушание читаемого. Σχολάζειν τῇ προσευχῇ, τῇ ἀναγνώσει, τῇ ψαλμωδίᾳ, τῷ ἔργοχειρῶ, τῇ στιχολογίᾳ стало как бы стереотипной фразой в наставлениях Феодора; мы постоянно встречаем ее или подобные ей в поучениях или письмах его к студитам, безразлично, находились ли они в монастыре или вне монастыря, не в обычных условиях общежития. Входя в богослужебный ритуал, эти акты имели место и вне его – на трапезе, в келье, за работой, по пути и при отдыхе, насколько возможно. Что касается, в частности, чтения, то разумеется чтение Св. Писания – прежде всего житий святых, святоотеческих и других духовно назидательных, в особенности аскетических, произведений... Затем рекомендовалось или даже поурочно назначалось игуменом и канонархом заучивание

наизусть псалмов, богослужебных песнопений и стихословий, а равно тем, кто мог, заучивание текстов Св. Писания и полезных мест из других книг, преимущественно аскетических, как имеющих ближайшее отношение к иноческой жизни. Внушалось также размышлять о священных и духовных предметах по поводу прочитанного или независимо от этого» (Доброклонский А. П. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Ч. I. Одесса, 1913. С. 490–492).

⁶⁶⁴ - Для обзора их мы используем английский перевод, снабженный небольшим предисловием: *Pachomian Koinonia*. Vol. 3. P. 7–8, 135–170. См. также: Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 30–32.

⁶⁶⁵ - Русский перевод их см.: Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 443–452.

⁶⁶⁶ - См.: Burton-Christie D. *The Word in the Desert*. P. 122–129.

⁶⁶⁷ - См.: Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 30; переводы: С. 438–443. См. также: *Pachomian Koinonia*. Vol. 3. P. 91–134.

⁶⁶⁸ - Ср. еще замечание на сей счет П. Казанского: «...главный Авва каждый год два раза в главном монастыре делал общие собрания – одно в Пасху, другое в месяц Месор, соответствующий Августу. Первое собрание было для того, чтобы все монахи вместе праздновали светлый праздник. Они приходили в великий вторник и уходили только в неделю Антипасхи. В Августе месяце давали великому эконому, на котором лежала обязанность заготавливать все нужное для монастырей и вести строгий счет работе, отчет в ходе работ и годовых издержках. Каждый начальник получал от главного Аввы приказания, в которых имел нужду. В то время избирались новые настоятели и начальники, если то было нужно. Прекращались все разногласия, какие могли возникнуть между братьями; они взаимно изрекали друг другу прощение, чтобы мир и любовь царствовали в сердцах. Блаженный Иероним называет эти дни подобными дням юбилея» (Казанский П. История православного монашества. Ч. 1. С. 131).

⁶⁶⁹ - См.: Bacht H. *Pachome et ses disciples (IVe siècle) // Théologie de la vie monastique*. P. 66.

⁶⁷⁰ - Это сознание подразумевает идею «целокупного и живого между собою единения всех истинно верующих христиан, как единого и неделимого, органически живого и стройно сочлененного (Еф. 4:15 – слав.; 1Кор. 12), таинственно-духовного тела Главы Церкви – Христа Богочеловека (Еф. 5:32 и др.)» (Муретов М. Древнееврейские молитвы под именем Апостола Петра с приложениями: о литературных особенностях творений ап. Петра и о значении термина καθολικός. Сергиев Посад, 1905. С. 54).

⁶⁷¹ - Ср.: «...не в безусловном равенстве членов Церкви состоит ее кафоличество, ибо этим разрушалось бы самое Тело Христово, а в посильном для каждого члена созидании Тела, и притом так, чтобы каждый весь и во всей своей жизни исполнялся духом Христовым» (Аквилонов Е. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894. С. 245).

⁶⁷² - Палладий, архим. Святой Пахомий Великий. С. 193–194.

⁶⁷³ - Пономарев П. П. Священное Предание как источник христианского ведения. Учение о Св. Предании в древней, преимущественно восточной, Церкви. Казань, 1908. С. 575.

⁶⁷⁴ - См.: Bouyer L. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Aubier, 1960. P. 396.

⁶⁷⁵ - Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введение, перевод с коптского и комментарии А. И. Еланской. СПб., 1993. С. 165.

⁶⁷⁶ - Печатается в сокращении по: Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996. С. 345–358. Биографическо-библиографический раздел о св. Аммоне см. на с. 296–305.

⁶⁷⁷ - См.: Bouyer L. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Aubier, 1960. P. 368–378; Camelot P.-Th. L'Évangile au Désert? // La vie spirituelle. Т. 140. 1986. № 670. P. 362–379.

⁶⁷⁸ - Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / Ed. par G. J. Bartelink // Sources chrétiennes. № 400. Paris, 1994. P. 132–134.

⁶⁷⁹ - Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. P. 48–49.

⁶⁸⁰ - Steidle B. «Homo Dei Antonius». Zum Bild des «Mannes Gottes» im altenn Mönchtum // Antonius Magnus Eremita. *Studia ad antiquum monachismum spectantia cura B. Steidle. Romae, 1956. P. 148–200.*

⁶⁸¹ - Burton-Christie D. *Scripture and the Quest for Holiness in the «Apophthegmata Patrum».* Ann Arbor, 1988. P. 164–205.

⁶⁸² - Leloir L. *Les Pères du Désert et la Bible // La vie spirituelle.* T. 140. 1986. № 669. P. 167–181.

⁶⁸³ - Τὸ Γερροντικόν ἦτοι Ἀποφθέγματα ἁγίων γερόντων. Ἀθῆναι, 1970. Σ. 31.

⁶⁸⁴ - См.: Regnault L. *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV-e siècle.* Hachette, 1990. P. 115–118.

⁶⁸⁵ - См.: Смирнов С. *Духовный отец в древней восточной Церкви. (История духовничества на Востоке). Ч. I: Период Вселенских Соборов.* Сергиев Посад, 1906. С. 47–49.

⁶⁸⁶ - См.: Driscoll J. *The «Ad Monachos» of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary.* Romae, 1991. P. 332–359.

⁶⁸⁷ - Bacht H. *Das Vermachtnis des Ursprung.* Studien zum fruhen Mönchtum I. Wurzburg, 1972. S. 211.

⁶⁸⁸ - *Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введение, перевод с коптского и комментарии А. И. Еланской.* СПб., 1993. С. 37.

⁶⁸⁹ - Тожественное употребление данного глагола встречается, например, у преп. Анастасия Синаита, который говорит: «Не следует нам суетно исследовать то, о чем умолчало Божественное Писание» (Οὐ γὰρ δεῖ ἡμᾶς περιεργάζεσθαι τὰ σεσιωπημένα τῇ θείᾳ γραφῇ) (Anastasii Sinaitae *Viae Dux* / Edid. K.-H. Uthemann // *Corpus Christianorum. Series Graeca.* Turnhout; Leuven, 1981. P. 83).

⁶⁹⁰ - Bacht H. *Op. cit.* S. 244–264.

⁶⁹¹ - Bacht H. *Op. cit.* S. 178.

⁶⁹² - Origène. *Homélie sur Jeremie* / Ed. par P. Nautin et P. Husson. T.I // *Sources chretiennes.* № 232. Paris, 1976. P. 310–312. Эта же мысль почти дословно повторяется Оригеном и в одном из греческих фрагментов «Гомилий на Евангелие от Луки». См.:

Origène. Homelies sur S. Luc / Ed. par H. Crouzel, F. Fournier, P. Perichon // Sources chrétiennes. № 87. Paris, 1962. P. 516.

⁶⁹³ - Origène. Homélie sur Josue / Ed. par A. Jaubert // Sources chrétiennes. № 71. Paris, 1960. P. 110–112.

⁶⁹⁴ - Origène. Homélie sur le Levitique. T. II / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 286. Paris, 1981. P. 268.

⁶⁹⁵ - См.: The Rule of St. Benedict. In Latin and English with Notes / Ed. T. Fry. Collegeville, 1981. P. 446–447.

⁶⁹⁶ - На русском языке наиболее обстоятельно жизнь преп. Макария исследована и изложена в кн.: Бронзов А. Преподобный Макарий Египетский. Т. I: Жизнь и творения преподобного Макария Египетского. СПб., 1899. С. 137–274. Популярное изложение этой части труда А. Бронзова см. в кн.: Арсений (Жадановский), архим. Преподобный Макарий Египетский. М., 1914. С. 1–38.

⁶⁹⁷ - Qui habitationem Scitioticae solitudinis p rimus inuenit. (Jean Cassien. Conférences. T. II / Ed. par E. Pichery // Sources chrétiennes. № 54. Paris, 1958. P. 212.) В русском переводе: «Первый скитский пустынножитель» (Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 441).

⁶⁹⁸ - См.: Fitschen K. Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und Anderer. Berlin, 1992. S. 98–103.

⁶⁹⁹ - Все ссылки на «Лавсаик» будут даваться по изданию: The Lausiac History of Palladius. Vol. II / Ed. by C. Butler. Cambridge, 1904.

⁷⁰⁰ - То есть в возрасте около 30 лет (The Lausiac History of Palladius. Vol. II. P. 43–47). Можно отметить, что в коптской редакции «Лавсаика», в ряде моментов отличающейся от греческой, говорится, что преп. Макарий прожил 97 лет, проведя в пустыне 65 лет. Коптская редакция доступна во французском переводе: Quatre ermits égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque / Ed. par G. Bunge et A. de Vogüé. Abbaye de Bellefontaine, 1994. P. 103–129.

⁷⁰¹ - Палладий замечает: Αἰγυπτίος τὸ γένος. Ему вторит Руфин: Aegyptus genere. Сочинение Руфина цитируется по

изданию: Tyrannius Rufinus. *Historia monachorum sive De vita sanctorum partum* / Hrsg. von E. Schulz-Flügel // *Patristische Texte und Studien*. Bd. 34. Berlin; N.Y., 1990. S. 365–368.

⁷⁰² - Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 188.

⁷⁰³ - Бронзов А. Указ. соч. С. 138.

⁷⁰⁴ - См.: Палладий, архим. Новооткрытые сказания о преп. Макарии Великом по коптскому сборнику // Преп. Макарий Египетский. Творения. М., 2001. Приложение I. С. 615.

⁷⁰⁵ - Билингва была достаточно распространенным явлением среди христианского населения Египта (особенно Нижнего) в IV веке. См.: Roberts C.H. *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt*. London, 1979. P. 65–68.

⁷⁰⁶ - Русский перевод «апофтегм», касающихся преп. Макария: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Сергиев Посад, 1993. С. 100–113. Однако здесь нумерация этих «апофтегм» иная, чем в греческом оригинале. На последний оригинал мы и ориентируемся по изданию: Τὸ γεροντικὸν ἥτοι Ἀποφθέγματα ἁγίων γερόντων. Αθήναι, 1970. Σ. 63–71.

⁷⁰⁷ - Бронзов А. Указ. соч. С. 171.

⁷⁰⁸ - К. Батлер обозначает его как «Макария Писперского». Всего же, по мнению этого исследователя, известно семь подвижников, носивших в IV веке данное распространенное имя. См.: *The Lausiac History*. Vol. II. P. 193–194.

⁷⁰⁹ - Как отмечает А. Бронзов, преп. Макарий «обратился к преп. Антонию с просьбой о позволении ему остаться жить подле последнего, но согласия не получил. Каждый, так мотивировал свой отказ преп. Антоний, должен оставаться на том посту, какой назначен ему свыше» (Бронзов А. Указ. соч. С. 198).

⁷¹⁰ - См.: «Отеческое руководство Антония заключалось в сообщении аскетических опытов своим ученикам, которые для этого все собирались к нему и по приглашению расспрашивали его как дети отца, а также в исповеди искушений и помыслов» (Смирнов С. Духовный отец в древней

восточной Церкви. (История духовничества на Востоке). Ч. I. Сергиев Посад, 1906. С. 14–15).

⁷¹¹ - «История египетских монахов» цитируется по изданию: *Historia monachorum in Aegypto / Édition critique du texte grec et traduction annotée par A.-J. Festugière. Bruxelles, 1971. P. 123–128.* Руфин также замечает, что преп. Макарий как бы унаследовал благодатные силы и духовные совершенства блаженного Антония (*quasi hereditatem gratiarum et virtutum beati Antonii possidebat*).

⁷¹² - По свидетельству коптской версии «Лавсаика», быстрому духовному преуспеянию преп. Макария способствовал его «чистый ум».

⁷¹³ - Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, 94 // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 111.

⁷¹⁴ - Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. С. 73. Перевод несколько исправлен по изданию: *Jean Cassien. Institutions cénobitiques / Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes. № 109. Paris, 1965. P. 256–258.*

⁷¹⁵ - Об этом состоянии у древних подвижников см.: Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 463–464.

⁷¹⁶ - Казанский П. С. История православного монашества на Востоке. Ч. II. М., 2000. С. 90.

⁷¹⁷ - Сократ, сравнивая его с преп. Макарием Александрийским, говорит, что «Макарий Египетский был суров к приходящим, а Александрийский, сходный с ним во всем, отличался только тем, что с приходящими был приятен и ласковостью располагал молодых людей к подвижнической жизни» (Сократ Схоластик. Церковная история. С. 188).

⁷¹⁸ - Арсений (Жадановский), архим. Указ. соч. С. 24.

⁷¹⁹ - Эта ересь восходит к Иераку (Иеракасу), жившему в г. Леонтополе в конце III – начале IV века. По словам св. Епифания, «получив немалые сведения в подготовительных науках (*ἐν προπαιδείᾳ οὐ μικρᾷ ὑπάρξας*), он занялся изучением всех эллинских наук, тщательно изучил медицину и другие

науки египтян и греков, вероятно, коснулся даже астрономии и магии. Вообще был искусен во многих науках и искусен в толковании, как показывают его сочинения. В совершенстве он знал египетский язык, потому что родом был египтянин, но и на греческом также не менее свободно изъяснялся, будучи человеком, способным во всех отношениях (ὁξύς κατὰ πάντα τρόπων). Был он христианин, но не остался в житии Христовом, а преткнулся и сбился с пути. Усиленно изучая Ветхий и Новый Завет и толкуя их, он, пускаясь в пустословия, измышлял собственное учение, как ему нравилось и какое приходило в голову». Из еретических положений Иеракса св. Епифаний отмечает следующие наиболее главные: отрицание воскресения плоти, отрицание брака («...в Ветхом Завете дозволено было сочетаться браком, но со времени Пришествия Христа брак уже не допускается и не может наследовать Царствия Небесного») и отождествление Мелхиседека со Святым Духом. См.: Свт. Епифаний Кипрский. Панарион, 67 (47) // Творения иже во святых отца нашего Епифания, епископа Кипрсаго. Ч. IV. М., 1880. С. 78–90. Греческий текст: Epiphanius III. Panarion haer. 65–80. De fide / Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985. S. 132–140.

⁷²⁰ - Эти гонения происходили в рамках общей религиозной политики императора Валента, поддерживающего арианствующих («омиев»). См.: The Church in the Christian Roman Empire by J.R. Palanque, G. Bardy, etc. London, 1949. P. 336–337.

⁷²¹ - Как говорит Сократ, «этих мужей действительно изгнали на один остров, где между жителями не было ни одного христианина. На том же самом острове находилось капище и при нем жрец, которого все там жившие почитали как бога. Когда боголюбивые мужи прибыли на тот остров, все тамошние демоны пришли в страх и смущение. Вместе с тем случилось еще вот какое событие: дочь жреца вдруг сделалась бесноватой, начала неистовствовать и все ниспровергла. Удержать ее и успокоить было никак невозможно. Она громко кричала тем святым мужам: зачем, говорит, вы и отсюда пришли выгонять нас? По сему случаю святые мужи силой

полученной ими от Бога благодати явили и там свою силу, ибо, изгнав беса из девицы и оставив ее отцу здоровой, они чрез это обратили к Христовой вере и жреца, и всех жителей острова, а идолов тотчас низвергли и капищу дали вид храма, в котором приходящие крестились и с радостью учились христианской вере. Так-то гонимые за веру в единосущие те дивные мужи и сами сделались славнее, и других спасли, и веру более утвердили» (Сократ Схоластик. Церковная история. С. 192).

⁷²² - Бронзов А. Указ. соч. С. 233–234.

⁷²³ - Об этом выдающемся подвижнике, бывшем также и учеником пресвитера Исидора, см. вступительную статью к изданию: *Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique. T. I / Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes. № 387. Paris, 1993. P. 59–61.* Ср. также характеристику: «Величайшим между Макариевыми учениками был авва Пафнутий. Он, так сказать, наследовал состояние своего учителя. Подражал ему во всем, сам был известен своею святостью и пользовался большою славою всюду. Не только из Скитской пустыни, но и из стран почти всего Египта к нему стекалось множество монахов, учась у него добродетельной жизни, которой он сам научился у преп. Макария» (Бронзов А. Указ. соч. С. 268–269).

⁷²⁴ - Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. II. М, 1996. С. 175–176.

⁷²⁵ - См.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios herausgeben von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964*

⁷²⁶ - *Ibid.* S. XLII-LI.

⁷²⁷ - См.: Kern C. *Les traductions russes des textes patristiques. Guides bibliographiques. Chevetogne, 1957. P. 39.*

⁷²⁸ - Одно из таких переизданий (третье) см.: Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, Послание и Слова. М., 1880.

⁷²⁹ - Он писал кандидатскую диссертацию о преп. Макарии и о своей работе впоследствии вспоминал так: «В мою задачу входило составить подробное житие святого, изложить в системе его творения и разобрать их с гомилетической стороны.

Интерес к взятой теме охватил меня всецело; в течение всего года хотелось думать и говорить только о беседах Преподобного. Вспоминаю это и прихожу к следующему заключению: хочешь мыслить и переживать доброе – погрузись тогда в чтение слова Божия, изучение святоотеческих творений, и ты, наверное, отвлечешься от всего суетного, мирского, греховного и сосредоточишься только на Божественном, духовном» («Свете тихий»: Жизнеописание и труды епископа Серпуховского Арсения (Жадановского). Т. 1. М., 1996. С. 23).

⁷³⁰ - Арсений (Жадановский), архим. Указ. соч. С. 165–166.

⁷³¹ - В указанном русском переводе: Преподобного отца нашего Макария. С. 451–607.

⁷³² - Одно из них см.: Там же. С. 419–450.

⁷³³ - Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius / Ed. by G.L. Marriot. Cambridge, 1918. Русский перевод их впервые был опубликован в нашей книге: Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 70–98.

⁷³⁴ - Makarios/Symeon. Reden und Briefen / Hrsg. von H. Berthold. Berlin, 1973.

⁷³⁵ - Беседы преподобного Макария Египетского. Издание Братства преп. Иова Почаевского, 1979.

⁷³⁶ - Первоначально этот перевод был напечатан в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», а затем переиздан в кн.: Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды 1952–1983 гг.: Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 301–347.

⁷³⁷ - Neue Homilien des Makarios/Symeon / Hrsg. von E. Klostermann und H. Berthold. Berlin, 1961.

⁷³⁸ - Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. I. Homélie propre à Collection III / Ed. par V. Desprez // Sources chrétiennes. № 275. Paris, 1980.

⁷³⁹ - См.: Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. С. 266–300.

⁷⁴⁰ - Преподобного отца нашего Макария Египетского Новые Духовные беседы. М., 1990

⁷⁴¹ - Преподобный Макарий Египетский. Новые Поучения // Символ. № 26. 1991. С. 229–268.

⁷⁴² - Jaeger W. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954

⁷⁴³ - Makarios/Symeon. Epistola Magna / Hrsg. von R. Staats. Göttingen, 1984. Русский перевод см. в нашей книге: Творения древних отцов-подвижников. С. 99–142 (переизд.: М., 2012. С. 467–545).

⁷⁴⁴ - Русский перевод см. также: Творения древних отцов-подвижников. С. 143–171 (переизд.: М., 2012. С. 222–266). Во вступительной статье здесь же (с. 12–14) кратко рассматривается вопрос о соотношении двух произведений.

⁷⁴⁵ - См. предисловие В. Деспре к указанному изданию: Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. P. 21–26.

⁷⁴⁶ - См. предисловие А. Луфа к переводу его на французский язык: Lettres des Pères du désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis. Abaye de Bellefontaine, 1985. P. 63–71.

⁷⁴⁷ - Критическое издание этого перевода и исследование памятника см.: Wilmart A. La lettre spirituelle de l'abbé Macaire // Revue d'Ascetique et de Mystique. T. 1. 1920. P. 58–83. Эта работа А. Вильмара до сих пор остается самым серьезным исследованием, касающимся данного произведения

⁷⁴⁸ - См.: Strothmann W. Die syrische Überlieferung des Schriften des Makarios. Teil 2. Wiesbaden, 1981. S. XIV-XXI.

⁷⁴⁹ - См.: Baumstark A. Eine syrische Uebersetzung des Makariosbriefes «ad filios Dei» // Oriens Christianus. Bd. 9. 1919. S. 130–132.

⁷⁵⁰ - «Авва Макарий пишет ко всем своим чадам возлюбленным и ясно научает, какое о них Божие Домостроительство во время браней и благодатной помощи, потому что Божией Премудрости благоугодно сим обучать святых, пока они в жизни сей, в борении со грехом за добродетель, чтобы взор их во всякое время возводим был к Богу и при непрестанном устремлении взора к Богу возрастала в них святая любовь Его, когда непрестанно будут они

стремиться к Богу от нападения страстей и страха уклонения и утвердятся в вере, надежде и любви Его» (Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М., 1993. С. 200).

⁷⁵¹ - Впервые наш перевод опубликован в кн.: Творения древних отцов-подвижников. С. 172–175 (переизд.: М., 2012. С. 216–221). В основу его положен греческий текст, изданный В. Штротманном.

⁷⁵² - Согласно толкованию епископа Василия (Богдашевского), учение Христово есть действительно «иго», поскольку «оно требует труда, подвига, самоотвержения, дисциплины воли. Но это иго благое, ибо все здесь растворено Божественною любовью и милосердием, и нет ничего устрашающего; бремя Христово легкое, так как там, где любовь, не чувствуется бремя, – там трудятся не как наемники, несущие на своих плечах тяжести» (Василий (Богдашевский), еп. Евангелие от Матфея. Критико-экзегетическое исследование. Киев, 1915. С. 107).

⁷⁵³ - Среди многих примеров в святоотеческом богословии можно указать на учение преп. Иоанна Кассиана Римлянина, согласно которому доброе желание собственного спасения служит «как бы привязочным пунктом для действия благодати как внутренней силы, и в добром желании открывается как бы место для сочетания двух сил: воли и силы благодати». Вместе с тем «все, относящееся к спасению человека, нужно приписывать благодати Божией, потому именно, что положительный-то нравственный рост человека, развитие в нем веры и доброй деятельности с самого возникновения их и до их совершенства принадлежит не его усилиям, а составляет дело Божие». Поэтому «ни один праведник не имеет в себе достаточной силы стяжать праведность, “и наша годность” (*idoneitas nostra*) зависит от Бога, а не от наших стараний». «Впрочем, – замечает преп. Кассиан, – чрез это не упраздняется собственное попечение, забота и труд человека, как будто они напрасно употребляемы, а только показывается, что в каждое мгновение и день им необходимы Божественное содействие и благодать». Напротив, они обнаруживают собственное желание

человека ко спасению, его готовность к нему и чрез это привлекают к себе благодать Божию, которая и дается человеку вследствие его желания и труда. Однако не нужно думать, что собственные усилия человека являются какой-нибудь заслугой пред Богом, так что и благодать дается как бы не даром, а по долгу заслуженного воздаяния; благодать тогда была бы уже не благодатью. «Собственные усилия человека, его желание только привлекают милосердие Божие, дают повод, “благодать же всегда дается даром”, потому что дары благодати несоизмеримы с заслугами человека, и за малые наши усилия воздается с неоценимою щедростью». См.: Феодор (Поздеевский), иеромон. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань, 1902. С. 137–138, 148–149. В этом своем учении об «асимметричной синэргии» преп. Иоанн Кассиан верен духу восточно-православного Предания (прежде всего аскетического Предания), ибо египетские подвижники, признавая, что для действия благодати необходимо первичное движение воли человека, опытно знали слабость человеческой воли, а поэтому особо акцентировали значение благодати. Именно опираясь на восточное Предание, преп. Иоанн Кассиан и критиковал учение о благодати блж. Августина, за что его в XVII веке несправедливо «обругали» как «полупелагианина». См.: Chadwick O. John Cassian. Cambridge, 1968. P. 110–136.

⁷⁵⁴ - Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II-IV веков. СТСЛ., 2004. С. 163.

⁷⁵⁵ - Здесь преп. Макарий так описывает жизнь человечества: «...сначала оно жило под властью дьявола, а потом устремилось ко Христу. Так же точно проходит и жизнь каждого отдельного человека. Из борьбы против плотской жизни и из стремления и усвоения жизни Христовой и слагается жизнь человека-христианина. Земная наша жизнь есть не что иное, как изникновение из плотской жизни и приятие небесной. Она есть то же возрождение, которого ждал и дождался мир. В этом возрождении каждого отдельного человека преп. Макарий усматривает несколько ступеней. Первая ступень: самое начало

возрождения, т.е. желание спасения, желание новой Христовой жизни. Вторая ступень: борьба Христовой жизни с плотскою, Божеских идеалов и мотивов с земными, сатанинскими. Третья ступень: достижение благодати чрез общение с Богом. Дальше же следует наслаждение плодами возрождения: заключительная ступень его» (Григорий, иеромон. Возрождение по учению преп. Макария Египетскаго. Сергиев Посад, 1899. С. 9–10).

⁷⁵⁶ - См.: Бронзов А. Указ. соч. С. 360–363.

⁷⁵⁷ - См.: Бронзов А. Указ. соч. С. 275–289.

⁷⁵⁸ - Hausherr I. L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 1. 1935. P. 328. Кстати, этот ученый находит также и следы мессалианства в «Макарьевском корпусе».

⁷⁵⁹ - См.: Darrouzes J. Notes sur les Homélie du Pseudo-Macaire // *Le Muséon*. Т. 67. 1954. P. 297–309.

⁷⁶⁰ - Подробно см.: Киприан (Керн), архим. Золотой век Святоотеческой письменности. М., 1995. С. 150–177.

⁷⁶¹ - См.: Dörres H. Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen «Makarios»-Schriften. Leipzig, 1941. S. 7–8, 425–450.

⁷⁶² - Неприятие (правда, иногда лишь частичное) данной теории и скептическое отношение к ней можно отметить, например, в работах: Bouyer L. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Aubier, 1960. P. 444–456; *Les Homélie spirituelles de saint Macaire*. Traduction française avec introduction par P. Deseille. Abbaye de Bellefontaine, 1984. P. 11–19.

⁷⁶³ - См.: Dörres H. *Die Theologie des Makarios/Symeon*. Göttingen, 1978. S. 12–16.

⁷⁶⁴ - См.: Hatzopoulos A. Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: The Macarian Homilies and Symeon the New Theologian. *Θεσσαλονίκη*, 1991. P. 30–38.

⁷⁶⁵ - См. на сей счет наше предисловие к кн.: Творения древних отцов-подвижников. С. 16–17 (переизд.: М., 2012. С. 23–24).

⁷⁶⁶ - Hatzopoulos A. *Op. cit.* P. 276–280.

⁷⁶⁷ - Ср.: «Обреченные на забвение и утрату благодаря осуждению их автора, сочинения Аполлинария людьми, заинтересованными в этом, были поставлены под защиту авторитетных имен и в таком виде нашли себе приют у монофизитов, ставши основой их полемики против определений Халкидонского Собора» (Спасский А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895. С. 102).

⁷⁶⁸ - Это являлось достаточно твердо установленным фактом уже в начале XX века. См.: Лобачевский С. Св. Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса, 1906. С. 140.

⁷⁶⁹ - Общий обзор этой традиции см. в предисловии к изданию: Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. P. 14–34. См. также: Desprez V. Le monachisme primitif. P. 402–403.

⁷⁷⁰ - Treu K. Zu einer Kiewer Handschriften der Opuscula des Makarios // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zu 90. Geburtstag dargebracht. Berlin, 1961. S. 296–297.

⁷⁷¹ - См.: Dörries H. Symeon von Mesopotamien. S. 301–302.

⁷⁷² - Dörries H. Symeon von Mesopotamien. S. 7.

⁷⁷³ - Данная рукопись принадлежит к собранию редкого типа, обозначаемого «N»; другая рукопись того же типа имеет название «Слова святого Макария». См. предисловие: Makarius/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. XXXIV

⁷⁷⁴ - См. его предисловие к изданию: Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius / Ed. by G.L. Marriot. Cambridge, 1918. P. 16.

⁷⁷⁵ - Об этих учениках Созомен говорит: «Знаменитейшие из них были: Аввас, Зиновий, Авраам, Марас и Симеон, которыми сиряне и все, получившие у них образование, очень гордятся» (Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 207).

⁷⁷⁶ - См.: Makarios und die Makarioschriften in der syrischen Literatur // Oriens Christianus. Bd. 54. 1970. S. 96–105; Beulay R. La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique

chretienne syro-orientale. Chvetogne, 1987. P. 35–94. Нам представляется неверным определять Персидскую (Восточно-Сирийскую) церковь в VII веке как однозначно «несторианскую». Наряду с процессом консолидации несторианского богословия, который сфокусировался в личности крупнейшего богослова начала этого века Бабая Великого, в ней происходил не менее сильный процесс сближения и слияния с Православием, представленный личностями Хенаны Адиабенского и Мартирия Сахдоны. В конечном счете победила «несторианская ортодоксия», но VII век ознаменовался еще колебанием весов, а поэтому вряд ли можно всех персидских христиан этой эпохи обозначать в качестве «несториан». Не случайно (если верить сирийской биографии) преп. Максим Исповедник со своим учеником Анастасием не сочли зазорным для себя обрести приют в Северной Африке у монахов-"несториан" («студентов из Ниневиис»), найдя, что они ничем не расходятся с ними в вероучении. См. об этом наше предисловие к кн.: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993. С. 49–51. В таком случае довольно логично объясняется и «феномен преп. Исаака Сирина», который хотя и был краткое время персидским епископом, но отнюдь не являлся «несторианином». См. наше предисловие к кн.: Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 1996. С. 121–122; переизд.: Сидоров А.И. Блаженный Феодорит Кирский – архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013. С. 713–714. Православная Церковь, причислив его к лику своих святых, однозначно подтвердила это.

⁷⁷⁷ - Ясное отражение данная оппозиция нашла, например, у Бабая Великого. См.: Guillaumont A. Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1996. P. 259–269.

⁷⁷⁸ - Подробно см. упомянутую монографию: Strothmann W. Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios.

⁷⁷⁹ - О нем см. с. 132–134 наст. изд.

⁷⁸⁰ - См.: Bartelink G.J.M. Text Parallels between the Vita Hypatii of Callinicos and the Pseudo-Macariana // *Vigiliae Christianae*, 1966. Vol. 22. P. 128–136. См. также предисловие к изданию «Жития»: Callinicos. *Vie d'Hypatios* / Ed. par G.J.M. Bartelink // *Sources chrétiennes*. № 177. Paris, 1971. P. 38–41. Бартелинк, правда, утверждает, что Каллиник, будучи сам родом из Сирии, познакомился еще до 426 года (еще пребывая на родине) с произведениями Псевдо-Макария, также сирийца по происхождению.

⁷⁸¹ - См. предисловие к изданию: Makarios/Symeon. *Epistola Magna*. S. 26–28.

⁷⁸² - См.: Quispel G. Makarios, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle. Leiden, 1967. S. 9–118.

⁷⁸³ - См.: Vööbus A. On the Historical Importance of the Legacy of Pseudo-Macarius. New Observations about Its Syriac Provenans. Stockholm, 1972. P. 11–12.

⁷⁸⁴ - См.: Lampe G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1978. P. 30.

⁷⁸⁵ - См.: Vööbus A. *Op. cit.* P. 16

⁷⁸⁶ - Origène. *Commentaire sur saint Jean*. T. I / Ed. par C. Blanc // *Sources chrétiennes*. № 120. Paris, 1966. P. 262.

⁷⁸⁷ - Inken Th. *Die Semitismen bei Makarios/Symeon // Makarios-Symposium über den Heiligen Geist*. Abo, 1989. S. 172–186.

⁷⁸⁸ - См. : Desprez V. Pseudo-Macaire (Symeon) // *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. LXIV-LXV. Paris, 1977. P. 23. Тот же ученый подчеркивает, что автор «Макарьевского корпуса» писал на греческом и обращался к тем, кто был хорошо знаком и с греческим языком, и с греческой культурой. См.: Desprez V. *Le monachisme primitif*. P. 404.

⁷⁸⁹ - См.: Baker A. Syriac and the Scriptural Quotations of Pseudo-Macarius // *The Journal of Theological Studies*. Vol. 20. 1969. P. 133–149. По словам известного текстолога Нового Завета, «западный тип текста можно проследить начиная с достаточно раннего периода, когда он использовался Маркионом (и, возможно, Татианом), Иринеем, Тертуллианом и

Киприаном... Так называемый западный текст Евангелий, Деяний и Павловых Посланий был широко распространен не только в Северной Африке, Италии и Галлии (которые географически являются “западными” территориями), но также в Египте и (в несколько измененных формах) на Востоке. Последние указанные формы текста представлены древнесирийскими рукописями Синайской и Кьюртонской, а также множеством маргинальных надписей на разговорном сирийском и, возможно, на палестинском сирийском языке» (Мецгер Б. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996. С. 209–210).

⁷⁹⁰ - См.: Stewart C. «Working the Earth of the Heart». The Messalian Controversy in History, Texts and Language to A. D. 431. Oxford, 1991. P. 168–169, 237.

⁷⁹¹ - См., например: Dörries H. Die Theologie. S. 16. И.В. Попов замечает: «...истолкование мистических состояний духа у преп. Макария всецело церковные и своими корнями соприкасаются с апостольским веком. Влияние посланий ап. Павла чувствуется на каждом шагу» (Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма // Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II-IV веков. СТСЛ., 2004. С. 129). Ср. также: «В гомилиях Макария ощущается мощное влияние библейского и евангельского духа, характеризующего первоначальное монашество» (Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994. С. 359). В этой связи можно привести одно рассуждение св. Иоанна Златоуста, который, говоря о древних иноках, замечает: «Пища у них самая лучшая: они питаются не вареными мясами животных, но Словом Божиим, сладчайшим паче меда и сота (Пс. 18:11). Это чудный мед и гораздо лучше того, которым некогда в пустыне питался Иоанн. Не дикие пчелы, садясь на цветы, собирают этот мед и не росу переваривши в себе кладут в ульи, но приготовляет его благодать Духа Святого и, вместо сотов, ульев и дупла, полагает в души святых, так что желающий всегда безопасно может вкушать его» (Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 68 на Евангелие от Матфея. 5 // Иже во святых отца нашего

Иоанна, Архиепископа Константина, града Златоустаго, Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Кн. 2. М., 1993. С. 698–699). Подобное сущностное свойство древнего иночества, мировосприятие и жизнь которого целиком определялись священными глаголами, выражено в творениях преп. Макария с предельной отчетливостью и яркостью.

⁷⁹² - Dörries H. Die Theologie. S. 447–454.

⁷⁹³ - Впрочем, если это путешествие имело место, то простиралось только на западную Сирию, поскольку, как отмечает Г. Дёррис, с географией восточной Сирии преп. Макарий знаком плохо (в частности, река Евфрат ему известна лишь по названию, но сам он ее не видел). См.: Dörries H. Die Theologie. S. 13.

⁷⁹⁴ - См.: Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1979. P. 89–116. Данный феномен «странничества» имел следствием тот факт, что в обителях и пустынях Востока «царила настоящая смесь племен, языков и наречий» (Рудаков А.П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб., 1997. С. 84).

⁷⁹⁵ - Киприан (Керн), архим. Золотой век. С. 163.

⁷⁹⁶ - Н.И. Сагарда так характеризует данные несовершенства: «Подлинные произведения оказывались искаженными извращением отдельных слов и выражений, произвольными прибавками и пропусками; опубликовали иногда под именем известных церковных писателей произведения, принадлежащие перу других авторов, составлялись новые произведения по давно известным, изготовлялся оригинальный якобы текст по существующему древнему переводу и т.п. Вина в искажениях и иногда в подлогах падает прежде всего на переписчиков и корректоров. Невнимательные, часто и невежественные переписчики при спешной переписке искажали отдельные слова и целые предложения, пропускали выражения и целые строки, выправляли текст по своему разумению, иногда находящиеся в одном кодексе произведения нескольких писателей приписывали одному, чье имя стояло в сборнике

первым; имя малоизвестного позднейшего автора заменяли таким же именем более известного древнейшего писателя и т.п.» (Сагарда Н.И. Лекции по патрологии, читанные LXX курсу студентов СПб. Духовной Академии в 1911/1912 уч. году (машинописная перепечатка с литографии). СПб., 1912. С. 110–111; изд.: Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Патрология. Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 79).

⁷⁹⁷ - См.: The Lausiac History. Vol. II. P. 193–194.

⁷⁹⁸ - См.: Guillaumont A. Le problème des deux Macaire dans les Apophthegmata Patrum // Irénikon. 1975. № 1. P. 41–59.

⁷⁹⁹ - См.: Guillaumont A. Macaire d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. T. 10. Paris, 1980. P. 4–5.

⁸⁰⁰ - Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков. М., 1992. С. 147.

⁸⁰¹ - См. на сей счет суждения: «В спокойно-святой, благочестивовдохновенной области, которую возлюбил Макарий, холодно резонирующее догматствование и запальчивая полемика явились бы непримиримым диссонансом» (Барсов Н.И. Из истории христианской проповеди в IV веке. Вып. 2: Представители нравственно-аскетического типа проповеди. Харьков, 1899. С. 66). Также: «Мистический язык “Бесед” далек от всякой заботы о догматической точности» (Лосский В.Н. Боговидение. М., 1995. С. 80).

⁸⁰² - См.: Stewart C. Op. cit. P. 74.

⁸⁰³ - На русском языке наиболее серьезным исследованием этой ереси является обширный комментарий в кн.: Попов К. Блаженный Диадокх (V века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Т. I. Киев, 1903. С. 405–431. См. также: Guillaumont A. Messaliens // Dictionnaire de spiritualité. Fasc. LXVIII-LXIX. Paris, 1979. P. 1074–1083; Dörries H. Wort und Stunde. Bd. I. Göttingen, 1966. S. 334–351. Новейшей западной работой, посвященной мессалианству, является уже указанная на с. 440 монография: Stewart C. Working the Earth of the Heart.

⁸⁰⁴ - Свт. Епифаний Кипрский. Панарий III, 2. Обзор и анализ источников по мессалианству см. в работе: Dörries H. Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter. Zum Problem des

Enthusiasmus in der spätantiken Reichkirche // Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Bd. 21. 1970. S. 213–227.

Систематическая сводка этих источников в кн.: Stewart C. Op. cit. P. 244–279.

⁸⁰⁵ - Guillaumont A. Situation et signification du «Liber Graduum» dans la spiritualité syriaque // Symposium Syriacum 1972. Roma, 1974. P. 311–322. Крайним выражением данной точки зрения можно считать мнение, что изначально мессалианство было не более чем «драматическим проявлением» сирийского христианства и могло быть рассматриваемо в качестве еретического только с позиции грекоязычной «имперской Церкви». См.: Staats R. Messalianforschung und Ostkirchenkunde // Makarios-Symposium über das Böse. Wiesbaden, 1983. S. 53. В общем, к той же точке зрения примыкает и К. Стюарт, рассматривающая мессалианство как «вторжение в эллинистический мир аскетической практики и образного языка», присущего сирийскому христианству. См.: Stewart C. Op. cit. P. 234.

⁸⁰⁶ - Блж. Феодорит Кирский. Церковная история IV, 11; Собрание еретических басен IV, 11 (PG. T. 83. Col. 429–432).

⁸⁰⁷ - Преп. Иоанн Дамаскин. О ста ересях, 80 // Преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., 2002. С. 139.

⁸⁰⁸ - Свт. Фотий Константинопольский. Библиотека. Кодекс 52.

⁸⁰⁹ - О нем см.: Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. 2 / Вступ. статья и новый перевод А.И. Сидорова. М., 2012. С. 38–55. О молитвенной практике среди учеников Иулиана имеется интересное сообщение: «Он научил братию сообща восхвалять Бога в песнях, когда все пребывали в пещере, а после утренней зари по два удаляться в пустыню и там одному, преклонив колена, приносить Владыке подобающее поклонение, а другому стоя петь в это время пятнадцать Давидовых псалмов; потом, наоборот, первому стоя петь, а второму, припадая к земле, молиться; и это они делали постоянно с утра до сумерек. Перед закатом солнца, отдохнув немного, одни отсюда, другие оттуда, все с разных сторон

сходились в пещеру и вместе воспевали Владыке вечернюю песнь» (Там же. 2, 5. С. 41–42). Мессалианская практика молитвы в своих истоках может быть рассматриваема, наверное, как искажение этого обычая, довольно обычного среди древних сирийских подвижников (еще один пример – преп. Александр и его «неусыпающие» братия).

⁸¹⁰ - Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993. С. 149.

⁸¹¹ - О них см.: Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм. С. 164–165. См. с. 111–113 наст. изд.

⁸¹² - См.: Folliet G. Des moines euchites à Carthage en 400–401 // Studia Patristica. Vol. II, p. 2. 1957. P. 386–399.

⁸¹³ - Это повествование гласит: «Однажды пришли к авве Лукию в Енат монахи из так называемых евхитов. Старец спросил: “Какое у вас рукоделье?” – “Мы не занимаемся рукодельем, – отвечали они, – но непрестанно молимся, как заповедует апостол”. – “Неужели же вы не едите?” – спросил старец. “Едим”, – отвечали они. “Кто же молится за вас, как вы едите?” – сказал им авва. Еще спросил их: “Вы и не спите?” – “Спим”, – отвечали евхиты. “Кто же молится за вас, когда вы спите?” – сказал старец. Евхиты не нашлись, что отвечать на это. Тогда авва отвечал им: “Простите мне, вы не делаете, как говорите. А я вам покажу то, что и занимаясь своим рукодельем, непрестанно молюсь. Размочив немного прутьев, с Богом сажусь я и плету из них веревку, а между тем читаю: помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей и по множеству щедрот Твоих очисти беззаконие мое (Пс. 50:1–3). Не молитва ли это?” – спросил старец. “Молитва”, – отвечали евхиты. Старец продолжал: “Проводя целый день в работе и молитве, я зарабатываю около шестнадцати монет. Две из них я подаю за дверь, а остальные употребляю на пищу. Кто примет от меня две монеты, молится за меня, когда ем я и сплю; и таким образом, по милости Божией, исполняю непрестанную молитву”» (Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Сергиев Посад, 1993. С. 98).

⁸¹⁴ - См.: Dörr F. Diadochus von Photike und die Messalianer. Freiburg im Breisgau, 1937. S. 10–43. Вместе с тем отмечается, что аскетическое богословие блж. Диадوخа во многом зависит от преп. Макария (впрочем, как и Евагрия Понтийского), являясь развитием тех тем, которые были намечены автором «Духовных бесед», хотя одновременно и корректируя некоторые его идеи (например, мысль о «сообитании» греха и благодати в душе человека). См.: Plested M. Macarius and Diadochus: An Essay in Comparision // Studia Patristica. Vol. XXX. 1997. P. 235–240.

⁸¹⁵ - Варлаам написал специальное сочинение «Против мессалиан». См.: Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 60–61.

⁸¹⁶ - См.: Guillaumont A. Le temoignage de Babai le Grand sur les Messaliens // Symposium Syriacum 1976. Roma, 1978. P. 257–265.

⁸¹⁷ - Gribomont J. Le dossier des origines du messalianisme // Epektasis. Melanges patristiques offerts au cardinal Jean Danielou. Paris, 1972. P. 612.

⁸¹⁸ - Опираясь на данные свидетельства, К. Стюарт выделяет десять основных тезисов, определяющих мировоззрение и жизнь мессалиан: 1) присутствие в каждой душе демона, 2) недействительность Таинства Крещения для изгнания его, 3) признание молитвы единственным действенным средством в этом отношении, 4) вселение Святого Духа или Небесного Жениха в «истинного молитвенника», 5) достижение в результате этого бесстрастия, 6) претензии на обладание харизмами видений и пророчеств, 7) отрицание необходимости труда (рукоделья), 8) «многоспание» под предлогом пророческих видений во сне, 9) непризнание церковной иерархии и 10) общий нигилизм. См.: Stewart C. Op. cit. P. 52–68.

⁸¹⁹ - Попов К. Блаженный Диадох. С. 414–415.

⁸²⁰ - Их имеет в виду преп. Марк Подвижник в сочинении «О крещении». См.: Попов К. Блаженный Диадох. С. 416–420.

⁸²¹ - Определение Ефесского Собора прямо говорит о «еретиках мессалианах или энтузиастах». Здесь

анафематствуется и «скверная книга этой ереси, называемая “Аскетикон”». См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. СПб., 1996. С. 404–405.

⁸²² - См.: PG. Т. 79. Col. 997.

⁸²³ - См. предисловие к французскому переводу: Les moines acémètes. Vie des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite. Présentation, traduction et notes par le Frere Jean-Marie Baquenard. Abbaye de Bellefontaine, 1988. P.49–75.

⁸²⁴ - Сравнение приводится в кн.: Dörries H. Symeon von Mesopotamien. S. 429–447.

⁸²⁵ - Преп. Иоанн Дамаскин. О ста ересях, 80 // Преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., 2002. С. 136

⁸²⁶ - Все ссылки на творения преп. Макария обозначаются указанием на «тип» сборника (римскими цифрами), а затем номер сочинения в этом «типе» и главы (арабскими цифрами). «Великое Послание» обозначается отдельно, как Вел. Посл. При этом используются и названные выше русские переводы.

⁸²⁷ - Весьма подробный и солидный анализ этого отличия см. в кн.: Hatzopoulos A. Op. cit. P. 89–111.

⁸²⁸ - См.: Hatzopoulos A. Op. cit. P. 112–116.

⁸²⁹ - См., например, наблюдение владыки Феодора (Поздеевского): «Как два “ума” Григория Богослова, так и две “воли” преподобного Кассиана взаимным самоотрицанием и самопротивлением делают совершенно невозможным для человека такой путь жизни, где без трудов и усилий достигалось бы нравственное совершенствование и в то же время отдавалось бы должное и низшим стремлениям. Человек служит или низшим влечениям, или же, если желает служить добру, должен идти путем подвига. Два “ума” или две “воли” действуют в нем как два закона: один – “греха и смерти”, другой – “жизни и свободы”, борющиеся между собою как бы за обладание человеком, внося в его внутренний мир разлад и беспорядочность в отношениях между духовными и телесными потребностями жизни» (Феодор (Поздеевский), архиеп. Жизнеописание. Избранные труды. Сергиев Посад, 2000. С. 190).

⁸³⁰ - См.: Meyendorff J. Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the «Macarian» Problem // Κυριακόν. Festschrift Johannes Quasten. Munster, 1975. P. 588.

⁸³¹ - Различие двух миров («космосов») можно возвести в конечном счете к платоновской традиции, своеобразно адаптированной к библейскому мировосприятию Филоном Александрийским. Он, толкуя Книгу Бытия, говорит, что «мир нетелесный» (ἀσώματος κόσμος) сотворен в первый день и был помещен в Божием Слове (ἰδρύθεις ἐν τῷ θείῳ Λόγῳ), послужив «образцом» (παράδειγμα) для материального мира, созданного позднее. См.: Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. T. 1. De opificio mundi / Ed. par R. Arnaldez. Paris, 1961. P. 162. Органично переработанная и усвоенная раннехристианскими богословами (в первую очередь Климентом Александрийским и Оригеном), эта мысль, уже в совсем не платоническом (а, скорее, «антиплатоническом») смысле, вошла в Никейский символ веры («Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым») и стала общим достоянием святоотеческого Богомыслия, прослеживаясь у различных отцов в различных контекстах. Например, она присутствует и у св. Григория Богослова, который, подобно другим церковным учителям, «не занимается подробным исследованием самого творения Богом мира, и его космология включает в себе только общие и самые существенные указания на порядок явления тварных существ. Прежде всего, по его представлению, Бог сотворил вторые свету, отображения первого высочайшего Света, духов, окружающих Его, – ангелов, которые и составляют мир разумных существ (κόσμος νοητός), потом уже – мир вещественный и видимый (κόσμος ὑλικός καὶ ὁρώμενος), обнимающий собою видимое небо и землю, красота, порядок и стройность которого служат видимым выражением высочайшей премудрости его Творца» (Виноградов Н. Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887. С. 351; переизд. в приложении к изданию творений свт. Григория: Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. (ПСТСО. Т. 1). М., 2007. С. 783–784).

⁸³² - Ср.: «Отцы Церкви признавали, что душа человека, как сущность сотворенная, тварная, а потому ограниченная,

бесконечно отстоит от Бога, своего всесовершенного Творца, и не имеет никакого существенного сходства с Ним; но тем не менее, будучи сотворенною по образу Божию, она естественно должна отражать в себе черты своего Первообраза и потому является не только не чуждою Ему, но подобною, сродною Ему и одаренною теми духовными свойствами, какими обладает Создатель ее – Бог. Мысль, выраженная святыми отцами, заключается, следовательно, в том, что душа человека, будучи подобною Богу по некоторым своим свойствам, в то же время отнюдь не тождественная с Ним по своему существу» (Давыденко В. Святоотеческое учение о нематериальности или духовности человеческой души // Вера и Разум. 1905. № 13. С. 1).

⁸³³ - Для понимания этой мысли преп. Макария следует учитывать, что «бестелесность или невещественность – понятие относительное и в приложении к Богу и душе человеческой понимается различно. Бестелесен Бог, бестелесна и душа человеческая, но Бог, будучи бестелесным, обладает этим свойством в абсолютном смысле, без всяких ограничений, как Существо, безусловно чуждое всякой вещественности. Душе же человеческой свойство бестелесности принадлежит в меньшей степени, в такой же степени, в какой тварь отличается от Творца». В этом плане душа ничем не отличается от Ангелов, ибо они «суть такое же творение Божие, как и человек. Как существа тварные, они естественно разделяют все общие и основные свойства духовной природы человека, и все эти свойства и совершенства могут быть приписаны им и душе человеческой не в абсолютном смысле, а лишь в смысле условном и ограниченном. То же следует сказать, в частности, и относительно невещественности или духовности Ангелов». Поэтому некоторые отцы Церкви и древнецерковные писатели (св. Иустин, Татиан, Афинагор, Тертуллиан, Ориген, свв. Мефодий, Василий Великий, Амвросий) высказывались о телесности Ангелов. Но все они понимали эту телесность «в высшем и особеннейшем смысле, почему если приписывали им тела, то тела самые тонкие – огневидные и эфирные, не имеющие ничего общего с видимыми чувственными телами, или

разумели под ними только особую форму бытия или пространственную ограниченность» (Давыденко В. Святоотеческое учение о нематериальности или духовности человеческой души. С. 5–7).

⁸³⁴ - См.: Hatzopoulos A. Op. cit. P. 87.

⁸³⁵ - Наличие намека на теорию предсуществования души у преп. Макария весьма интересно, но следует констатировать, что, в отличие от Оригена, у него – лишь намек, не более. Ибо у Оригена такая теория связывается с идеей «двойного творения» человека, которая развивалась до него Филоном Александрийским. См.: Crouzel H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 54–55, 148–153. Данная идея у преп. Макария не встречается, хотя, например, св. Григорий Нисский воспринимает ее в свою антропологию. См.: Urs von Balthasar H. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. P. 52–53. Однако св. Григорий решительно отвергает то специфично оригеновское учение о предсуществовании души, которое связано с мыслью о ее предмирном падении, рассматриваемом как наказание. См.: Cavarnos J.P. St. Gregory of Nyssa on the Origin and Destiny of the soul. Belmont, 1982. P. 1.

⁸³⁶ - См.: Dörries H. Die Theologie. S. 59–61.

⁸³⁷ - Следует отметить, что проблема греха является одной из главных в богословии преп. Макария. См.: Davids E.A. Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum. Salzburg; München, 1968. S. 43

⁸³⁸ - Данную мысль преподобного можно сравнить с учением св. Григория Нисского, который, «называя зло “небытием” добра, понимал это небытие не как что-либо бескачественное, но как бытие, имеющее известные свойства, только свойства, диаметрально противоположные, как подтверждает то же... мысль св. Григория, что зло в самом “небытии имеет свое бытие”. С этой точки зрения зло могло бы быть названо не только небытием добра, но вместе с тем и инобытием в отношении к добру» (Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Могилев- на-Днепре, 1886. С. 159).

⁸³⁹ - Несколько по-иному преп. Макарий высказывает эту мысль так: «Изначала человек, вылепленный руками Божиими, пребывал в великой чистоте и кротости, но когда он преступил заповедь Божию, то оказался под приговором. Находясь под владычеством лукавого, он присоединился к звериным желаниям его, и весь род, происшедший от него и не подчиняющийся игу правды, стал управляться звериными [законами] пустыни» (III, 8, 3). Согласно одному русскому догматисту, высказывающему примерно ту же мысль, «следствия грехопадения прародителей свидетельствуют о глубоком повреждении природы человеческой. Такие состояния, как тление (φθορά), рассечение естества человеческого (κατατομή), явившиеся следствием грехопадения прародителей, немислимы без повреждения природы. На языке символических книг Православия, где следствия грехопадения прародителей рассматриваются по отношению к природе человека вообще и по отношению к его уму, воле и телу в частности, следствия эти выражаются в понятиях: греховное состояние, потеря человеком чистоты (καθαρότης), невинности (ἀναμαρτησία), т.е. потеря человеком сознания безгрешности, уподобление бессловесным животным, лишение бесстрастия, помрачение разума, удобопреклонность воли более ко злу, чем к добру, смерть. Словом, по символическим книгам Православия, человек через грех потерял совершенство (τελείοτης -perfectio), какое имел в раю» (Пономарев П.П. О спасении. Вып. 1. Казань, 1917. С. 75–76).

⁸⁴⁰ - Скрытая ссылка на Евр. 10, 1. В целом же преп. Макарий придерживается обычного для святых отцов толкования, считая, что многие события и лица Ветхого Завета суть образы (τύποι) и тени (σκιάι) свершившегося (и совершающегося) в Завете Новом или тени («сени») «истинных вещей» (τῶν ἀληθινῶν πραγμάτων; I, 11, 4). Ср. у св. Иоанна Златоуста: «Как в живописи, пока делают только очертание, рисунок есть только тень, а когда положат краски и сделают цвета, тогда он становится изображением, – таков был и закон» (Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 17 на Послание к Евреям. 2 // Святого отца нашего Иоанна, Архиепископа

Константинопольского, Златоустого, Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859. С. 284).

⁸⁴¹ - Ср. наблюдение И. В. Попова: «Существенное общение с Божественным естеством и вытекающее отсюда обожение всей человеческой природы не было для преп. Макария идеалом трансцендентным, осуществление которого ожидалось бы только в загробной жизни или в будущем веке. Совершенно напротив. Редкая страница творений преп. Макария не указывает на уверенность автора, что из ограниченности своей конечной природы до некоторой степени человек может выйти уже во время земного существования. Еще здесь, на земле, он может жить вечною, божественною жизнью. Перестать быть человеком и теперь же стать богом, хотя и на краткие моменты Божественного наития, – вот что было целью всех стремлений и помышлений его души» (Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II-IV веков. СТСЛ., 2004. С. 135).

⁸⁴² - В данном случае преп. Макарий – яркий представитель того греко-восточного тайнозрительного богословия, которое, начинаясь с Оригена и каппадокийцев, простирается до св. Григория Паламы и поздневизантийских исихастов. По мнению одного православного ученого, в число главнейших интуиций данного тайнозрительного течения входит следующая: Христос, обитая внутри человека, соединяет различные психосоматические чувства и функции его с чувствами и функциями Своего тела, а поэтому человеческие чувства становятся чувствами воскресшего тела Господа, т.е. духовными и бессмертными. См.: Nellas P. Deification in Christ. Orthodoxes Perspectives on the Nature of Human Person. N. Y., 1987. P. 100–101.

⁸⁴³ - Понятие «ипостась» преп. Макарий, как и многие древнецерковные писатели, часто использует не в специально «догматическом» (триадологическом и христологическом) смысле, а в его изначальном смысле «субстанции», «сущности», «бытия», «реальности». Об этом употреблении см.: Lampe G.W.H. Op. cit. P. 1454–1455.

⁸⁴⁴ - По словам И. В. Попова, «в сознании Макария Египетского единение души с Богом сближается с Воплощением. «Преображаясь по снисхождению и человеколюбию, Бог плототворит Себя (σωματοποιεῖ ἑαυτόν), входит в единение (ἁναμίγνυται), воспринимает святые души и, по изречению Павла, бывает с ними один дух». Когда Дух Святой нисходит на человека и соединяется с ним столь тесно, последний становится богоносным или духоносным, и его природе передаются божественные свойства. Силою Духа Святого он творит знамения, его ум, сверхъестественно обновленный, видит видения, получает откровения, в себе самом созерцает Свет Божества. Сам Дух творит в нем заповеди Господни. Нравственное настроение человека становится чисто, как кристалл, и это достигается без усилий с его стороны. Радость, отблеск Божественного блаженства, наполняет его сердце. Но окончательного прославления искупленные достигнут только после всеобщего Воскресения. Христос одождит Духа Святого на рассыпавшиеся в прах кости, и Дух сообщит этим останкам бессмертие собственной природы. По Воскресении жизнь тела окончательно выступит из сферы физического и будет сохраняема непосредственно силою Духа Святого. В настоящее время для поддержания жизни тело нуждается в пище, жилище, одежде, тогда все эти нужды будут удовлетворяться действием Духа Святого, проникающего тело и сообщаящего ему нетление, бессмертие и прославленный, светоносный вид» (Попов И.В. Идея обожения в древневосточной Церкви // Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II-IV веков. С. 135).

⁸⁴⁵ - См. характеристику учения о Церкви св. Мефодия в кн.: Иларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 474.

⁸⁴⁶ - Следует подчеркнуть, что данная эсхатологическая перспектива неразрывно сопрягает в себе прошлое, настоящее и будущее, придавая всему неумолимо текущему бытию глубинный и вечный смысл. Вследствие чего, как это верно отметил отец Иоанн Мейендорф, в учении преп. Макария «Царство Божие пронизывает весь видимый мир, чтобы освободить его от власти сатаны и уже теперь осветить

предвосхищением славы будущего века» (Иоанн Мейендорф, протопресвит. История Церкви и восточнохристианская мистика. М., 2000. С. 285).

⁸⁴⁷ - В одной из своих «Бесед» (II, 16, 7–8) преподобный называет «внутреннего человека» «важным и драгоценным сосудом», потому что Бог благоволит к нему более, чем ко всем прочим тварям. Далее говорится: «Поэтому христиане принадлежат иному веку, суть сыны Адама небесного, новое рождение, чада Духа Святого, светоносные братья Христовы, подобные Отцу своему духовному и светоносному Адаму; из того они града, из того рода, той причастны силе; не сему принадлежат миру, но миру иному». Следовательно, «внутренний человек», несомненно, мыслится преп. Макарием именно в перспективе Небесного Града, определяющей сущностные черты его.

⁸⁴⁸ - Подробно см.: Сидоров А.И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. 1998. С. 103–104; переизд.: Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013. С. 141–142.

⁸⁴⁹ - Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 1. 1870. С. 292.

⁸⁵⁰ - См.: Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques. Т. I / Ed. par L. Bresard, H. Crouzel, M. Borret // Sources chrétiennes. № 375. Paris, 1991. P. 80

⁸⁵¹ - PG. Т. 17. Col. 280. К Оригену, скорее всего, восходит и образ мистического брака души-невесты с Женихом-Христом, постоянно встречающийся у преп. Макария. «Александрийские черты» учения о Церкви (и ряд других моментов мирозерцания) у преп. Макария служат еще одним аргументом в пользу египетского происхождения его творений, позволяя предполагать, что он некоторое время жил (а возможно, и учился) в Александрии. Впрочем, не исключено, что с сочинениями Климента и Оригена он ознакомился в

пустыне, возможно, лично читая их, а возможно, по устным пересказам.

⁸⁵² - Преп. Максим Исповедник. Мистагогия, 4 // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. С. 160–161.

⁸⁵³ - См.: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). М., 1995. С. 280–281.

⁸⁵⁴ - Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. IV. Киев, 1897. С. 422.

⁸⁵⁵ - См.: Hatzopoulos A. Op. tit. P. 182–183.

⁸⁵⁶ - См. замечание П.С. Казанского: «Главный и самый обыкновенный предмет наставлений Макария – благодать Божия, спасительная всем человекам. В каждой почти Беседе, в каждом почти Слове он говорит о благодати: то показывает необходимость ее, то указывает на средства к ее приобретению, то изображает ее действия» (Казанский П.С. Указ. соч. Ч. 2. С. 78).

⁸⁵⁷ - Барсов Н.И. Указ. соч. С. 740.

⁸⁵⁸ - См., например, у св. Григория Богослова, который настаивает на необходимости того, «чтобы дело спасения зависело как от нас, так и от Бога». Причем, как констатирует А. Катанский, св. Григорий придает действию благодати безусловно большее значение, чем усилию человека: «Труды человека признаются отнюдь не причиною спасения, а только условием для успешного действия в нас благодати, которой и нужно приписать в сущности почти все в деле нашего спасения, хотя не без нашего в том участия, на долю которого, впрочем, можно отнести не более одной трети всего этого великого дела» (Катанский А. Учение о благодати Божией в творениях св. Григория Богослова // Христианское чтение. 1900. Т. 110. Ч. II. С. 863). В принципе схожей (хотя и отличающейся в нюансах) является позиция св. Григория Нисского: он отнюдь не считает, «будто благодать Божия прямо и делает за нас добро; она только содействует нам, и ее содействие выражается только в определении добра принципом нашей деятельности, или в направлении нашей воли на путь добра». Все дело в том, что

«сила человеческой добродетели сама по себе недостаточна, чтобы возвести к совершенному образу жизни души, непричастные благодати, – потому именно недостаточна, что она слишком ограничена и во всякое время может быть сокрушена противоположною силою порока. Вот для того-то именно, чтобы поддержать в нас естественную силу добродетели, и необходимо участие Божественной благодати, которая бы укрепила в нас принцип добра и дала бы нашей воле сильнейший мотив к его осуществлению. Когда Божественная благодать укрепит нашу мысль в добре, тогда мы и осуществляем его, – и по мере того как осуществляем, благодать все более и более укрепляет нас на пути добра. При этом благодать нисколько не насилует нашей воли. Она подается только желающим принять ее и, во всяком случае, бежит от того, кто не желает право верить и делать добро. Благодать и человеческая воля действуют вместе, и притом так, что степень участия благодати вполне зависит от человеческого желания принять и хранить ее». См.: Несмелое В.

Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 569. Таким образом, Нисский святитель особенно акцентирует динамический аспект «синэргии». В целом же учение о благодати, присущее греческим отцам Церкви, было теснейшим образом связано с идеей обожения и принципиально отличалось от известной концепции блж. Августина. См.: Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrines*. London, 1985. P. 348–352.

⁸⁵⁹ - Онуфрий (Шушания), иеродиак. Мистика преп. Макария Египетского // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии. Вып. XII. Киев, 1914. С. 38–39.

⁸⁶⁰ - См.: Stewart C. Op. cit. P. 78–79. Е.А. Давидс также отмечает, что, согласно преп. Макарию, пришествие Христова для души означает «новое рождение» и «новое творение», несводимое просто к райскому состоянию первого человека. См.: Davids E.A. *Das Bild vom Neuen Menschen*. S. 64–65.

Она, например, весьма характерна для представителей александрийского богословствования. Даже для Оригена, если оставить в стороне довольно темный и спорный вопрос об «апокатастасисе» диавола, идея возврата духовных и разумных существ к изначальному единству с Богом исключает «циклическое мировосприятие», ибо первоначальное состояние такого единства было чревато изменениями, связанными со свободой воли разумных существ и их изменчивой природой. Конечное же, состояние единства характеризуется полнотой и непреложностью. Для человека это означает не только обретение исконной чистоты образа Божия, но и стяжание подобия, которое предполагает совсем иное качество его духовной природы, отличное от качества перводанного естества. См.: *Alviar J.J. Klesis. The Theology of the Christian Vocation according to Origen. London, 1993. P. 120.* Согласно учению свт. Афанасия Великого, «по Воскресении люди будут находиться в более совершенном состоянии, чем Адам до грехопадения. Адам всегда мог умереть, “мы же, восстав из мертвых, не убоимся уже смерти, но всегда о Христе будем царствовать на небесах”. Если окончательная победа над смертью относится ко времени Воскресения, то субъективно, в душе человека, она побеждает и теперь... Воскресение уничтожает все немощи, слабости и болезни человеческой природы. Но за этим последует еще ее прославление. Вследствие общения с Божеством она достигнет высшей степени своего развития и примет участие, насколько это доступно для нее, в свойствах Божественной жизни. Все верующие, как сотелесники Слова, взойдут на небо и будут жить вместе с небесными Силами, Ангелами и Архангелами» (*Попов И.В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II-IV веков. С. 91*). Та же мысль прослеживается и у свт. Кирилла Александрийского, для которого положение человечества после Воплощения Бога Слова и Воскресения Христа превосходит

изначальное состояние Адама. Такое превосходство имеет причины в более глубинном и тесном родстве с Богом дарованном Воплощением и обретением человечеством через Христа Духа усыновления. См.: *Burghardt W.C. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Woodstock, 1957. P. 114–118.* Данная сотериологическая интуиция св. Кирилла объясняет и многие аспекты его христологии. В частности, типология Адама-Христа и идея возглавления, воспринятая (и развитая) александрийским святителем от святых апостола Павла и Иринея Лионского, совсем не предполагает тождества «двух Адамов». А это означает, что Христос не был для человечества истоком простого «возвращения к началу», хотя чисто формально в творениях св. Кирилла часто встречаются словесные выражения, обозначающие якобы такое «возвращение». См.: *Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris, 1997. P. 103–157.*

⁸⁶² - Бронзов А. Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения преп. Макария Египетского // Христианское чтение. 1900. Т. 210. Ч. II. С. 509.

⁸⁶³ - Эта брань лукавого имеет и внутреннюю основу в душе самого человека, ибо, как замечает на сей счет А. Бронзов, перефразируя учение преп. Макария, «мы любим не Бога, богатого милостями... а бедного дьявола, соблазняющего нас различными приманками. Отсюда в нас возникают различного рода страсти, делающие нас своими рабами. Возбудитель этих страстей – дьявол – употребляет со своей стороны все усилия к совращению людей с пути чистоты на путь смрадный и гнусный. Его усилия постоянны и непрерывны. “Дьявол ни днем ни ночью не перестает прицеливаться в ратника и воздержанного аскета”... Евагрий спросил у преп. Макария: “Как сатане удастся внушить братьям злые мысли?” – “Тот, кто разжигает печь, – ответил подвижник, – собирает множество хворосту и не считает за труд или за нечто тягостное для себя бросать собранный им материал внутрь. Точно так же дьявол – этот своего рода кочегар – непрерывно бросает в сердце каждого все его гнусные хворостины, т.е. его скверны. Отсюда его усилия, как и

обыкновенного заботливого и старательного кочегара, увенчиваются успехом, если не встречают себе какого-либо существенного противодействия»» (Бронзов А . Указ. соч. С. 730–731).

⁸⁶⁴ - Ср. толкование Еф. 6:12: «Борьба ведется собственно со злыми духами; они, как говорит св. Иоанн Златоуст, суть настоящие виновники злых дел, так что в борьбе плоти и крови нужно видеть действие “миродержителей”, являющихся источным началом зла. Сын Божий пришел в мир для разрушения дел диавола (1Ин. 3:8); царство тьмы, князь мира сего (Ин. 12:31; 14:30; 16:11), желает одолеть царство Света, и приходится бороться с силами невидимыми, сверхчувственными, действующими и внутренно, и через всякие человеческие посредства, или через людей» (Богдашевский Д. Послание святого апостола Павла к Ефесеянам. Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1910. С. 661). Свт. Феофан по поводу этих духов тьмы замечает: «Миродержители не мира, Богом созданного и во вседержительстве Его состоящего, но мира, который во зле лежит и в котором только и есть что похоть плоти, похоть очей и гордость житейская (1Ин. 2:16), с достаточным количеством людей, увлеченных сими похотями и множеством обычаев в удовлетворении им. В этом мире люди толкуются по сим обычаям, разжигаемые похотями и их более и более разжигая. От толчения и смятения никто разобрать ничего не может, от чего что, для чего и как. Тьма покрывает всю эту область и есть ближайшая причина того, что мир сей еще стоит и цену какую-то имеет. Этого-то мира злые духи суть держатели. Они прельщают людей, они и держат их в прелести. Власть их не по естеству принадлежит им, а по неразумию людей, падких на похоти. Люди сами себя предают в рабство и рабствуют. Сатана и стал случайно князем, по избранию грешных людей. Но как только кто отказывается жить по похотям и страстям, тотчас выходит из-под власти диавола. Если бы все образумились, совсем бы пала власть сатаны, и бесы перестали бы быть миродержителями. Но так суждено, что люди будут грешить до конца века: до конца века будет и миродержительство бесов» (Творения иже во святых отца

нашего Феофана Затворника. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесеям. М., 1998. С. 459).

⁸⁶⁵ - См. наблюдение относительно этого аспекта учения преп. Макария: «В процессе свободно-нравственного преуспевания должны принимать... участие все естественные силы человека – ум, воля, совесть, сердце. Ум нужно признать главной естественной силой, помогающей христианину нравственно совершенствоваться. Ум, или рассудок, – это внутренний глаз, который распознает, что в чистую человеческую природу привзошло несвойственного ей, рассудок различает доброе и худое и, подобно внешнему глазу, может являться путеводителем человека в его внутренней жизни. Внешний глаз служит светом для целого тела; он указывает стремнины, воды, терния, встречающиеся на пути, и, таким образом, предохраняет человека от опасности, – так и рассудок дает направление всей душе с телом (ὄλην τὴν ψυχὴν μετὰ τοῦ σώματος), когда она проходит по лесистым и тернистым стезям жизни, среди тины, огня, стремнин, т.е. вожделений и удовольствий и прочих несообразностей века сего. Далее, второю естественною силою является воля человека. Недостаточно только видеть стремнины и воды, нужно еще употребить усилие и обойти их – нужна воля, которая вовне проявляется в том, что она дает такое или иное направление своему телу, а внутри – в душе – воля также управляет движениями, например отвращает внутреннее наше око от зла так, чтобы не слышать пересудов, не видеть лукавого, и т.п. Человек находится среди двух существ. С одной стороны Бог и Ангелы Его хотят, чтобы он был с ними во Царствии; а с другой стороны диавол и ангелы его хотят, чтобы он был с ними. И вот на какую сторону преклонится душевная воля, сыном той стороны и делается человек. Затем важное значение в деле нравственного преуспевания имеет совесть. Совесть, συνείδησις, – это оценщик, возница. От нее зависит соглашаться с теми или другими помыслами или нет... Совесть не дает своего согласия на помыслы, повинующиеся греху, но тотчас обличает их; ибо она не лжет, а всегда, обличая, свидетельствует, что будет говорить пред лицом Божиим в день Суда... Что касается

сердца, то оно является главным образом источником зла, но в нем остались и крупницы добра. В сердце есть какая-то беспредельная глубина; есть там и торжественные горницы и опочивальни, и двери, и преддверия, и многие службы и выходы; есть там смерть, есть там и жизнь, есть там добрые и противные ей купля. Во всяком случае, взятое само по себе, сердце ненадежно, изменчиво, непостоянно, одно оно не может быть руководителем в духовной жизни христианина; напротив, само нуждается в руководителе, каковыми и являются для него ум и совесть. Что глаз для тела, то ум для сердца. Или ум для сердца то же, что кормчий для корабля. Ум и совесть дают вразумление и направления сердцу и усыпляют естественные помыслы, возникающие в нем» (Арсений (Жадановский), архим. Указ. соч. С. 69–70). Это высокое значение ума в системе нравственно-аскетического учения преп. Макария не позволяет определять данное учение, как это иногда делается, в качестве «мистики сердца». Оно же объясняет определенную склонность преподобного к тому «православному гносису», о чем речь пойдет далее.

⁸⁶⁶ - Здесь преп. Макарий имел такого преемника, как преп. Симеон Новый Богослов. См.: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). М., 1995. С. 143–146.

⁸⁶⁷ - См.: Fraigneau-Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1985. P. 61–70.

⁸⁶⁸ - Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 180. Это единство веры и знания (предполагающее еще и третий член – любовь) недвусмысленно намечается уже в Новом Завете, в частности у святого апостола Павла, суть видения данного единства можно определить так: «Вера открывает совершенную истину, которую ищет и которую стремится осуществить разум. Но, открывая истину, вера на пути изыскания оной не подавляет свободы разумных исследований человека. Разум одарен от Создателя самостоятельными силами, обуславливающими его саморазвитие, и потому сам изыскивает для себя пути и средства к познанию истины. Вера служит для него светом, под

руководством которого он может яснее и чище распознать истину, не вдаваясь в мнения ошибочные и ложные. Отсюда уже открывается все значение веры для познания. Выходит, что хотя вера не сообщает непосредственно нашему разуму познания, которое есть плод его самостоятельной деятельности, но верно то, что разум истинное познание может приобретать только в соединении с верою – в вере. Вера открывает истину нашему духу непосредственно, внутренно; разум отыскивает эту истину путем самостоятельных работ». Поэтому «чистое и истинное познание не забегает впереди веры, не отстает позади ее; чистейшая, истинная вера никогда не стоит в разладе или несоответствии с познанием. Во всяком случае, полная совершенная вера, так как она есть истинная и непреложная, производит совершенство познания, делает его таким же, какова сама (т.е. истинным и совершенным)». См.: Мансветов И. Новозаветное учение о Церкви. М., 1879. С. 235–237.

⁸⁶⁹ - Об этом «экстазе», описываемом неоднократно в святоотеческой письменности и имеющем глубокие корни в Священном Писании, см.: Зарин С. Аскетизм. С. 460–468.

⁸⁷⁰ - Ср. на сей счет наблюдение: «По изображению Макария Великого, пламенная любовь ко Христу составляет последнюю основу мистического подвига. Эта любовь запечатлена особым характером. Мистическая любовь есть любовь восторженная, охватывающая душу до самозабвения, любовь, которую лучше всего можно сравнить с любовью невесты к страстно любимому жениху или возлюбленной к своему возлюбленному; словом, эта любовь есть ἔρως τῆς ἀγάπης. Эта любовь души ко Христу является чрезвычайно характерной для мистики Макария. Она полагает на эту мистику особый отпечаток и сообщает ей специфический тон. Она определяет собой весь образ жизни мистика, лежит в основе всех ступеней последней и ведет человека к обожению как брачному союзу (γάμος) со Христом. Человек, возлюбивший такой любовью Господа, с радостью оставляет ради этой любви мир, дом, родных, подвергает себя всем тягостям сурового аскетизма, сохраняет в чистоте и девстве свое тело, украшает, как драгоценным нарядом, ликом добродетелей свою душу.

Уязвленная ревностью любви Божией (τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ), любовью Небесного Духа (ἔρωτι πνεύματος οὐρανίου τετρωμένη) душа при помощи благодати непрестанно возбуждает в себе пламенное стремление (πόθον ἔμπυρον) к Небесному Жениху (πρὸς τὸν ἐπουράνιον νυμφίον), возделевает совершенно сподобиться таинственного и неизреченного общения (κοινωνίας) с Ним в Святыне Духа, с откровенным лицом духа, и взирает на Небесного Жениха лицом к лицу, в духовном и неизглаголанном свете, со всею несомненностью входит в единение с Ним. Тысячи праведных дел, пост и бдение, духовные дарования, откровения и небесные тайны – все это ничто, если не достигнуто общение с Господом в акте мистической любви к Нему» (Минин П. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1915. С. 47–48). При явной экзальтированности и односторонности этого наблюдения, оно верно улавливает один из важных аспектов тайнозрительного богословия преп. Макария. Однако следует всегда иметь в виду, что это лишь один из аспектов его многопланового мирозерцания, где, например, акцент на практической аскезе и доброделании занимает не менее важное место, чем «мистические полеты» духа, которые, кстати сказать, немислимы без «практики».

⁸⁷¹ - Онуфрий (Шушания), иеродиак. Указ. соч. С. 97. Аналогичная мысль характерна и для св. Григория Нисского, согласно которому духовно-нравственное преуспевание человека не оканчивается в здешней жизни, «оно пойдет еще дальше и дальше в загробной жизни, где будут иные условия существования человека, а с тем вместе все теснее и теснее будут становиться там и общение духа человеческого с Богом». Поэтому «смерть, состоящая в отделении души от тела, благотворна для человека в том отношении, что она, освобождая душу от тела, тем самым дает ей возможность сразу же после смерти продолжать свое развитие и все больше уподобляться Божественному Первообразу» (Тихомиров Д. Указ. соч. С. 332–333).

⁸⁷² - Естественно, предполагается преуспевание праведников, ибо преп. Макарий разделяет общецерковное

учение о различии загробной жизни святых и грешников. «Как праведники будут прославлены сообразно с тем, сколько они в земной жизни приобрели в свои сердца Божественного Духа, так и грешники сообразно со своим греховным состоянием, к которому навывкли на земле, получают должное мздовоздаяние. Царство тьмы и греха, говорит преп. Макарий, сокрыто в душе до дня Воскресения, когда тьмою, сокрытою ныне в душе, покроется и само тело грешников. Там для праведников прославление тела, здесь для грешников уничтожение, исправление. Там наступление блаженства, здесь – наказания, муки» (Арсений (Жадановский), архим. Указ. соч. С. 127–128).

⁸⁷³ - Данный «мистический пантеизм», возможно, исходил из ложного понимания 1Кор. 15(будет Бог все во всем). Можно также высказать предположение, что в этом полемическом высказывании преподобного содержится намек на еретическое понимание «апокатастасиса», высказываемое некоторыми крайними сторонниками Оригена.

⁸⁷⁴ - Здесь вновь преп. Макарий выражает одну из основополагающих интуиций всего православного мироощущения, ибо «учение о любви как основной добродетели, частным проявлением которой служат все прочие добродетели, повторяется в более или менее развитой форме в сочинениях всех отцов Церкви. Что христианство по самому существу своему есть религия любви, это истина общеизвестная и не требующая особых доказательств» (Попов И.В. Естественный нравственный закон. (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад, 1897. С. 271).

⁸⁷⁵ - Бронзов А. Несколько данных. С. 750.

⁸⁷⁶ - См., например, мирозерцание мужей апостольских, согласно которому «любовь Христа вливает в нас как бы новые силы, которые непоколебимо влекут нас на новый путь жизни, обязывающий нас не только к теоретическому убеждению, но и к осуществлению того идеала жизни, который начертан в живом образе Богочеловека, Возлюбленного Сына Божиего, возлюбившего и нас Своей бесконечной Божественной любовью. Таким образом, в понятии о Христе как Учителе спасительной жизни у мужей апостольских оттеняется признак

не только теоретического сообщения знания... но и практического осуществления этого знания в конкретных фактах собственной жизни Богочеловека Христа. Причем особый возвышенный характер нравственного облика Христа, как практического деятеля, указывается в чувстве любви, проявление которой усматривается во всей Его спасительной деятельности, представляющей в конечном итоге гармоническое сочетание теоретической истины с ее практическими постулатами» (Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. 1: Век мужей апостольских (I и начало II века). Казань, 1915. С. 417–418).

⁸⁷⁷ - Следует, впрочем, отметить, что сами «технические» термины, обозначающие иночество (такие как «монах», «монашествующий» и пр.), достаточно редко встречаются в творениях преп. Макария, ибо монашество в его представлении отождествляется с подлинным христианством, т.е. с полнотой жизни во Христе. Ср., например, в одном его сочинении (I, 34, 17) отождествление «носящих облачение монашествующих» с «[носящими облачение] христиан» (αὐτοὶ σχῆμα ἐπιφέρουσι μοναζόντων ἥτοι Χριστιανῶν). Отмечается, что монашество, отраженное в творениях преподобного, относится в основном к отшельническому или полуотшельническому типу. См.: Hatzopoulos A. Op. cit. P. 192. Это вполне соответствует реалиям Скита. Впрочем, опыт общежительного монастыря также нашел отражение в сочинениях преподобного, особенно в «Великом Послании». Можно предположить, что данный опыт приобретен им, вероятно, во время посещения им Нитрии, где монашеская жизнь устроилась более по типу общежития. Впрочем, вряд ли можно согласиться, что данный опыт являлся доминирующим у преп. Макария, как это предполагает В. Деспре. См.: Desprez V. Le monachisme primitif. P. 414–429.

⁸⁷⁸ - Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. I. М., 1994. С. 20.

⁸⁷⁹ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 223.

⁸⁸⁰ - Зачин этого Слова очень близок по смыслу и по выражениям к одному из фрагментов Климента Александрийского. См.: Сидоров А.И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3 . 1998. С. 81; переизд.: Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. С. 109. Трудно решить вопрос, включил ли преп. Макарий в свое «Слово» этот фрагмент или данный отрывок в рукописной традиции был ошибочно приписан Клименту.

⁸⁸¹ - Церковный историк Созомен не случайно называет их «возлюбившими безмолвие» (ἡσυχίας ἐρῶντες) или «любителями уединенной жизни». См.: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 414.

⁸⁸² - См., например, учение об исихии преп. Исаака Сирина, для которого это «безмолвие» неотделимо от аскетического делания и своей вершины достигает в молитвенном созерцании. Оно предполагает возвращение ума (νοῦς) к своей изначальной чистоте и просвещение его Святым Духом; исихия неразрывно связана со смирением, исключая всякую гордыню. Подробно см.: Andia I. de. Hesychia et contemplation chez Isaak le Syrien // Collectanea Cisterciensia. Т. 53. 1991. Р. 20–48.

⁸⁸³ - См., например, высказывания об исихии свт. Феофана, выдержанные в строгих тонах святоотеческой традиции: «Все занятие безмолвника – быть с Единым Господом, с Коим и беседует он лицом к лицу, как любимцы царя говорят ему на ухо. Это сердцевое делание ограждается и охраняется другим – блюдением безмятежия помыслов. Благодичиние помыслов и неокрадываемая мысль о Божественном составляет существо безмолвия, и еще беспопечение... Возлюбившие блаженное безмолвие проходят делание умных Сил и подражают образу их жизни. Не насытятся они во веки веков, восхваляя Творца; так и возшедший на небо безмолвия не насытится, воспевая Создателя. Но ни молитвы безленостной, ни хранения сердца неокрадомого нельзя возыметь, если не утвердилось наперед в сердце совершенное беспопечение. Нельзя с разумом

проходить первых двух, кто не приобрел последнего, подобно тому как, не выучивши букв, нельзя читать. “Малый волос смущает око и малое попечение губит безмолвие”. Кто желает представить Богу чистый ум и смущает себя попечениями, тот подобен крепко сковавшему свои ноги и покушающемуся скоро идти. Посему и истинное безмолвие начинается по предании себя Богу и глубоком убеждении сердца в Его о нас попечении. Только те, кои сочетались с безмолвием для наслаждения любовью Божией, для утоления жажды этой любви, будучи влекомы сладостью ее, суть настоящие безмолвники. Такие, если проходят безмолвие с разумом, скоро начинают вкушать и плоды его, кои суть: ум неволнуемый, мысль очищенная, восхищение ко Господу, молитва ненасытная, стража неокрадаемая, всегдашние слезы и пр.» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. II. Ч. 3. С. 309–310).

⁸⁸⁴ - См.: Miquel D.P. Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire // Irénikon. Т. 39. № 4. 1960. P. 497–513.

⁸⁸⁵ - Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. II. М., 1996. С. 177.

⁸⁸⁶ - Некоторые мысли высказаны на сей счет в нашей книге: У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 96–103.

⁸⁸⁷ - Самый беглый и поверхностный обзор ее см. в нашем предисловии: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 5–13. Здесь же приводится и некоторая литература.

⁸⁸⁸ - Имеется в виду критический текст этого сочинения, изданный К. Батлером: The Lausiaca History of Palladius / The Greek Text edited with Introduction and Notes by Dom Cuthbert Butler. Vol. II. Cambridge, 1904. P. 116–123. К сожалению, русский перевод, неоднократно переиздававшийся, основывается на так называемой «пространной редакции», которая представляет собой более поздний и неаутентичный вариант рукописной традиции по сравнению с «краткой редакцией», изданной К.

Батлером. Впрочем, в ряде случаев текст этой пространной редакции совпадает с краткой, а поэтому и русский перевод бывает в таких случаях вполне приемлемым. Из указанных многочисленных переизданий этого перевода мы опираемся на: Палладий Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. Клин, 2001.

⁸⁸⁹ - См.: Quatre ermits égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque / Présentés par G. Bunge. Traduits par A. De Vogüé. Abbay de Bellefontaine, 1994. P. 27–62.

⁸⁹⁰ - Коптская версия цитируется по французскому переводу: Quatre ermits égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque P. 153–175.

⁸⁹¹ - В древней Церкви хорепископ («деревенский епископ») мало чем отличался от пресвитера. Как замечает В.В. Болотов, «обыкновенно управляли приходом пресвитеры. Если приход получал достаточную крепость, то сюда ставили деревенских епископов или хорепископов. Так явились хорепископы. Но потом, вследствие запрещения назначать в мелкие места лиц епископского сана [Сердик. 4/6], появилась должность периодевтов. В корне этого слова лежит слово ἡ περίοδος, что значит “обход”; περίοδεύειν употреблялось в смысле визитации, особенно врачебной. Поэтому περίοδευτής имело значение практикующего врача. Ему хорошо соответствует латинское *visitator* – пресвитер, имеющий на своей обязанности обхождение известных церквей или надзор над ними. Но он был поставлен к определенной церкви, и в его отсутствие должность его исправлял другой. Таким образом, от хорепископов перешли к периодевтам. Но в практике долго оставался титул хорепископа. В сущности, весьма возможно, что хорепископы получали хиротонию епископа, но не имели права “архирейски действовать”, т.е. совершать хиротонии» (Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. IV. М., 2002. С. 210–211).

⁸⁹² - О связях св. Василия с Иворой см.: Pouchet R. Basile le Grand et son univers d'après sa correspondance. Roma, 1992. P. 622–623.

⁸⁹³ - Кесария Каппадокийская была одним из заметных центров образования в тогдашнем греко-римском мире. Здесь Евагрий прошел неплохую школу, получив приличные знания в области риторики, философии, математики и прочих науках. См.: Lackner W. Zum profanen Bildung des Evagrius Pontikos // Festshrift H. Gerstinger. Graz, 1966. S. 17–29.

⁸⁹⁴ - Мы придерживаемся этой традиционной даты; высказывается мнение, что кончина святителя произошла в 377 году. См.: Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Berkeley; Los Angeles; London, 1998. P. 360–363. Однако данное мнение не получило общего признания патрологов.

⁸⁹⁵ - Оно дошло до нас как 8-е послание св. Василия Великого, принадлежа к числу 34 неподлинных писем этого святителя. Предполагается, что данное послание Евагрий написал к подвижникам, которые пребывали в Анеси. См.: Pouchet R. Op. cit. P. 29. Вероятно, у Евагрия с ними сложились тесные дружеские отношения.

⁸⁹⁶ - Творения аввы Евагрия. С. 142.

⁸⁹⁷ - Там же.

⁸⁹⁸ - По словам одного историка Церкви, «здесь действовали представители всех догматических партий, в таком обилии порожденных IV веком. Омии еще имели своего главу в лице Демофила и твердо держались в столице: с ними сталкивались и перемешивались евномиане, македониане, пневматомахи, защитники Павлина и Мелетия и новациане. Догматические вопросы спустились в толпу и сделались предметом состязаний, шуток и насмешек. Самого Григория Богослова, когда он прибыл в этот обуреваемый страстями и спорами город, общество встретило камнями; было даже покушение на его жизнь. Григорий поселился в доме своего родственника, под крышей которого свободно уместились все, оставшиеся верными Никейскому символу в этой многолюдной столице» (Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. М., 1995. С. 568–569). По словам другого русского православного ученого, «прибывши в Константинополь (379 год), св. Григорий поселяется в доме своего родственника,

Никовула. Сюда, за неимением своих храмов, православные жители столицы стали собираться для слушания проповедей своего нового епископа. Личность Григория, человека незнатного происхождения (это не совсем корректно: св. Григорий был хотя и провинциал, но происходил из вполне состоятельной и аристократической семьи. – А.С.), в простой и бедной одежде, со станом несколько сгорбленным, с головою, почти непокрытою волосами, с некрасивым складом лица, изнуренного слезами, постом и бдением, с руками, загрубевшими от черных работ, с грубым каппадокийским произношением, по-видимому, не могла привлекать к себе жителей роскошной столицы, окруженных богатством и внешним блеском, увлекавшихся наружною красотою и знатностью происхождения своих пастырей и привыкших к блестящим, напыщенным их речам. Однако же когда раздалось его сильное слово, к нему стали стекаться не только все православные, но и весьма многие из еретиков, так что дом, в котором он жил и проповедовал, скоро обратился в обширный храм, названный потом “Анастасиею”. Приняв на себя тяжкий труд восстановления Православия в Константинополе, св. Григорий повел дело с тактом мудрого и опытного пастыря» (Виноградов свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887. С. 136–137; переизд. в приложении к изданию творений свт. Григория: Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. (ПСТСО. Т. 1). М., 2007. С. 657–658).

⁸⁹⁹ - Sozomenus Kirchengeschichte / Hrsg. von J. Bidez und G. Chr. Hansen. Berlin, 1960. S. 285. Русский перевод: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 450.

⁹⁰⁰ - Творения аввы Евагрия. С. 112.

⁹⁰¹ - PG. Т. 37. Col. 393. См. полный текст: Свт. Григорий Богослов. Завещание // Святитель Григорий Богослов. Творения. Т. 2 (ПСТСО. Т. 2). М., 2007. С. 563–566.

⁹⁰² - После внезапной кончины во время работы Второго Вселенского Собора св. Мелетия Антиохийского встал вопрос о его преемнике. Св. Григорий высказался в пользу Павлина, «но предложение его не встретило сочувствия в большинстве членов Собора, во главе которого (большинства) стояла, по

выражению Григория, “буйная толпа молодых людей”. Будучи не в силах возвыситься до понимания истинных интересов Церкви и действуя под влиянием самолюбия и эгоизма, противники Григория, игнорируя примирительные стремления Григория, усматривали в его предложении только унижительную уступку Востока Западу и сознание своей прежней несправедливости в антиохийском деле» (Виноградов Н. Указ. соч. С. 146–147; переизд.: С. 663–664). См. также: Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 132–133. Правда, иногда констатируется, что «главной причиной своего поражения Григорий считал не расхождения с Собором по церковно-политическим вопросам, но догматические расхождения по вопросу о Божестве Святого Духа. Отвергнув ересь пневматомахов и признав Духа равным Отцу и Сыну, участники Собора все же не пошли на то, чтобы внести утверждение о Божестве Святого Духа в Символ, чего, по-видимому, добивался Григорий» (Иларион (Алфеев), иеромон. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 85–86). Однако подобная смелая констатация не подкрепляется четкими и ясными свидетельствами самого св. Григория («по-видимому» отнюдь не является таким свидетельством), а поэтому данную констатацию можно отнести за счет смелого полета фантазии автора монографии.

⁹⁰³ - Он, по характеристике одного русского церковного историка, «был человек более благочестивый, чем ученый, более преданный политическим делам, чем материям веры» (Чернявский Я.Ф. Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. Сергиев Посад, 1913. С. 288). Впрочем, Нектарий проявил себя вполне достойным архипастырем и оставил после себя добрую память в истории Церкви.

⁹⁰⁴ - См. у Г. Бунге: Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Bunge. Trier, 1986. S. 177–179.

⁹⁰⁵ - Предположение Г. Бунге. См.: Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste. S. 29.

⁹⁰⁶ - О ней см.: Murphy F.X. Melania the Elder, A Biographical Note // Traditio. Vol. 5 . 1947; Idem. Rufinus of Aquileia (345–411).

His Life and Works. Washington, 1945. P. 32–54; Moine N. Melaniana // Recherches Augustiniennes. T. 15. 1980. P. 3–79. Память ее 8 июня. См.: Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. Т. II, ч. 1. М., 1997. С. 173.

⁹⁰⁷ - Палладий сообщает о ней: «Триблаженная Мелания была родом испанка или римлянка, дочь одного из консулов (τοῦ ἀπὸ ὑπᾶτων), жена одного знатного сановника, имени которого не помню. На двадцать втором году она овдовела и по смерти мужа, воспламенившись Божественной любовью, обручила себя Вечному Жениху. Упросив царствующего тогда Валента, чтобы он наименовался опекуном ее сына, сама взяла свои вещи и, нагрузив корабль, вместе с несколькими слугами и служанками отправилась в Александрию» (Преп. Палладий Еленопольский. Лавсаик 46, 1).

⁹⁰⁸ - Палладий характеризует его так: «Более знающего и добродетельнейшего среди мужей не встречалось» (οὗ γυνωτικώτερος καὶ ἐπιεικέστερος ἐν ἀνδράσιν οὐχ εὐρίσκειτο) (Преп. Палладий Еленопольский. Лавсаик 46, 5).

⁹⁰⁹ - См.: Hunt E.D. Palladius of Helenopolis: A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century // Journal of Theological Studies. Vol. 24 . 1973. P. 456–466.

⁹¹⁰ - Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 450.

⁹¹¹ - См.: Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste. S. 234, 346.

⁹¹² - «Гора, или пустыня Нитрийская, которую блаженный Иероним называет градом Божиим по святости пустынножителей, обитавших в ней, была обширная пустыня, на юг от озера Мареотского, граничившая к востоку с пустынею Скитскою, с другой стороны с Ливиею и землею Мазисов, и простиралась до Ефиопии. Она получила название от соседней горы, где в озерах было большое количество селитры (нитра). Это подало повод Иерониму и Руфину сказать, что там грехи людей часто омывались селитрою добродетелей» (Казанский П.С. История православного монашества на Востоке. Т. II. М., 2000. С. 7–8).

⁹¹³ - См.: Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 135–137. См. также: Chitty D.J. The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. N. Y., 1976. P. 29–32; рус. пер.: с. 64.

⁹¹⁴ - История египетских монахов. М., 2001. С. 71–72.

⁹¹⁵ - См. на сей счет статью А. Гийомона «История монахов в Келлии» в сборнике его работ: Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1979. P. 151–167. См. также: Desprez V. Le monachisme primitif. P. 278–283. Одна из «апофтегм» преп. Антония Великого кратко описывает основание названного монашеского поселения: «Авва Антоний пришел однажды к авве Аммону в гору Нитрийскую, и, когда они увиделись друг с другом, авва Аммон говорит: “Молитвами твоими умножились братия, и некоторые из них желают построить себе келлии в отдалении, чтобы пребывать в безмолвии; на каком расстоянии отсюда велишь ты построить келлии?” Авва Антоний отвечал: “Вкусим пищи в девятый час и пойдем походим по пустыне и посмотрим место”. Они шли по пустыне до самого захода солнца. Тогда авва Антоний говорит: “Сотворим молитву и поставим здесь крест, чтобы здесь строили желающие строить. Тамошние, если захотят посетить здешних, пусть приходят сюда, съевши свой малый кусок в девятый час, а здешние пусть то же делают, уходя туда; и они не будут развлекаться при взаимном посещении”. Расстояние же было на двенадцать верст» (Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Сергиев Посад, 1993. С. 17).

⁹¹⁶ - Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина. Перевод с латинского священника М.И. Хитрова. Сергиев Посад, 1898. С. 92–93. Латинский текст по изданию: Tyrannius Rufinus. Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum / Hrsg. von E. Schulz-Flügel. Berlin; N.Y., 1990. P. 358–359.

⁹¹⁷ - Результаты их сведены в уже упоминавшейся выше статье А. Гийомона.

⁹¹⁸ - У них «было свое хотя малое хозяйство, свое имущество. Иные заготовляли себе годовые запасы муки и других съестных припасов, запас годовой материала для работы, имели нужные орудия, книги и деньги, хотя в небольшом количестве» (Казанский П.С. Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках // Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 443). О рукоделии иноков см.: Там же. С. 446–451.

⁹¹⁹ - История египетских монахов. С. 72–73. Греческий текст: *Historia monachorum in Aegypto* / Ed. par A.-J. Festugière. Bruxelles, 1971. P. 121–122. Аналогичное описание и у Руфина, который замечает: «В тех местах нетрудно построить обширное здание из обожженных кирпичей» (Жизнь пустынных отцов. С. 94).

⁹²⁰ - См. свидетельство Сократа: «Между монахами того времени известны и еще два боголюбивых мужа одного имени: тот и другой назывался Макарием. Один из верхнего Египта, другой из города Александрии. Оба они прославились многими делами – подвигами, образом жизни и совершившимися через них чудесами. Так, Макарий Египетский совершил столько исцелений и из стольких бесноватых изгнал демонов, что для описания дел его при помощи благодати Божией нужно особое сочинение. Несмотря на благочестие, Макарий Египетский был суров к приходящим, а Александрийский, сходный с ним во всем, разнился только тем, что с приходящими был приятен и ласковостью располагал молодых людей к подвижнической жизни. Учеником их был Евагрий и, считавшись прежде философом на словах, стяжал философию на самом деле" (Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 188). Подробно об Евагрии как об ученике обоих Макариев см. обстоятельную статью: Bunge G. *Évagre le Pontique et les deux Macaire* // *Irenikon*. 1983. № 2. P. 215–226; № 3. P. 323–360.

⁹²¹ - Г. Бунге (*Ibid.* P. 219–223) насчитывает десять таких ссылок и цитат, из которых четыре относятся к преп. Макарию Египетскому и шесть – к преп. Макарию Александрийскому.

⁹²² - Творения аввы Евагрия. С. 110.

⁹²³ - Об этом поселении см. предисловие к изданию: *Les Apophtegmes des Pres. Collection systématique. T. I / Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes. N° 387. Paris, 1993. P. 35–79; Desprez V. Op. cit. P. 283–286.*

⁹²⁴ - Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 167.

⁹²⁵ - Жизнь пустынных отцов. С. 102. В «Истории египетских монахов» еще добавляется штрих, показывающий опасность пути в Скит: «Если кто-нибудь немного ошибется, он обречен скитаться в пустыне» (История египетских монахов. С. 79–80).

⁹²⁶ - Творения аввы Евагрия. С. 101.

⁹²⁷ - Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста / Вступ. статья, перевод с древнегреч., коммент. А.С. Балаховской. М., 2002. С. 109.

⁹²⁸ - Так мы понимаем фразу 'Η μέντοι τράπεζα αὐτοῦ γέγονεν ἐκ νεότητος ὠμοφαγία ἕως θανάτου. Понимать слово ὠμοφαγία в прямом его значении, как «поедание сырого мяса», представляется абсурдным; в русском переводе – «сырые овощи», что также возможно.

⁹²⁹ - Достопамятные сказания. С. 18; Τὸ Γερωντικόν ἦτοι 'Αποφθέγματα, ἀγίων γερόντων. Σ. 5.

⁹³⁰ - Примечательна в этом плане одна апофтегма в коптском Патерике, где говорится: «В начале (деятельности) апы Евагрия он пришел к одному старцу и сказал ему: “Апа, скажи слово мне, как мне спастись?” Он сказал ему: “Если ты хочешь спастись, не презирай (никого), и если ты придешь к кому-либо, не говори первым, пока он не спросит тебя”. Он был поражен (этим) словом, повергся перед ним, (говоря): “Прости мне, поистине я прочел много книг и не знал мудрости”. И он получил духовную пользу и ушел» (Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введение, перевод с коптского и комментарии А.И. Еланской. СПб., 2001. С. 50).

⁹³¹ - Жизнь пустынных отцов. С. 97; Tyrrannius Rufinus. *Historia monachorum*. P. 364. Ср.: «Евагрий советовал бывшим с

нами братьям не упиваться водой: “Ибо бесы обычно приходят в места, где много воды”» (История египетских монахов. С. 74).

⁹³² - Жизнь пустынных отцов. С. 96–97; Tyrannius Rufinus. *Historia monachorum*. P. 363–364.

⁹³³ - Текст его см.: *The Lausiac History of Palladius*. Vol. I. P. 132–135.

⁹³⁴ - История египетских монахов. С. 74.

⁹³⁵ - «Город Тмуит лежал недалеко от Александрии, в дельте Нила. Аммиан Марцеллин говорит, что этот город в IV веке принадлежал к числу главнейших городов Египта. Из истории тмуитских епископов видно, что большей частью они были люди весьма образованные» (Терновский Ф.А. Очерки из церковно-исторической географии. Области восточных патриархов Православной Церкви до IX века. Казань, 1899. С. 130).

⁹³⁶ - Сократ Схоластик. Церковная история. С. 190–191.

⁹³⁷ - Евагрию довольно часто приходилось сталкиваться с различными разновидностями этой ереси и полемизировать против них. Подробно см.: Bunge G. *Origenismus – Gnostizismus. Zum geisgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos // Vigiliae Christianae*. Vol. 40. 1986. S. 30–36.

⁹³⁸ - Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 449–450.

⁹³⁹ - Преображенский В.С. Славяно-русский скитский Патерик. Опыт историко-библиографического исследования. Киев, 1909. С. 1.

⁹⁴⁰ - Имеются русские переводы, которые, правда, требуют доработки в связи с публикациями новых рукописей и находок. См. переиздание этих переводов: *Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов*. Сергиев Посад, 1993; *Древний Патерик, изложенный по главам*. М., 1991.

⁹⁴¹ - См. солидное предисловие к критическому изданию первого тома систематического сборника Ж.-К. Гийя: *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX / Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes*. № 387. Paris, 1993. P. 18–84. Общий очерк становления данных сборников и их

мировоззренческого содержания представлен в многочисленных исследованиях того же ученого, и в частности: Guy J.-C. Les Apophthegmata Patrum // Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique. Aubier, 1961. P. 73–78; Les Apophtegmes des Pères du désert. Série alphabétique. Traduction française par J.-C. Guy // Textes de spiritualité orientale. № 1. Abbaye de Bellefontaine, 1968. P. 3–14.

⁹⁴² - См.: Chitty D.J. The Desert a City. P. 67–68; рус. пер.: с. 120; Regnault L. Les Pères du désert à travers leurs Apophtegmes. Solesmes, 1987. P. 65–83. Во всяком случае, св. Кирилл Скифопольский, известный автор житий палестинских подвижников, активно использует и цитирует «Апофтегмы». См.: Flusin B. Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis. Paris, 1983. P. 54–60.

⁹⁴³ - См.: Burton-Christie D. The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. N.Y.; Oxford, 1993. P. 76–81; Gould G. The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford, 1993. P. 9–25.

⁹⁴⁴ - См., например, перевод одного такого сборника на коптский язык: Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введение, перевод с коптского и комментарии А. И. Еланской. СПб., 1993. С. 31–117.

⁹⁴⁵ - «Собеседования» преп. Иоанна Кассиана Римлянина вряд ли следует причислять к рассматриваемому жанру, ибо, хотя они и зиждутся на предании египетских старцев, но данное предание органично усвоено и переработано мощной творческой личностью самого автора. «Если преп. Кассиан и придал своему сочинению »Collationes” такую форму, что как будто он не свои убеждения высказывает, а египетских подвижников, то это не должно смущать читателя. Это не больше как литературный прием автора, вызванный, быть может, его монашеской скромностью» (Феодор (Поздеевский)), иеромон. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань, 1902. С. 57).

⁹⁴⁶ - Это отмечал еще владыка Сергей в прошлом веке. См.: Сергий (Спасский), еп. Лавсаик и история египетских монахов // Отд. оттиск из Чтений в Обществе любителей духовного просвещения. 1882. № 2. С. 12. Ср. еще его характеристику труда Палладия: «Достоверность событий, описанных в Лавсаике, признается всеми беспристрастными исследователями памятников церковной истории. Палладий описывал то, что сам видел или слышал от достоверных лиц, указывает и эти лица. От такого человека, который потерпел множество скорбей в борьбе за дело св. Иоанна Златоустого и многолетнее заточение, трудно ожидать намеренной неправды в повествованиях». Кроме того, владыка Сергей делает следующее замечание: «...внимательно исследованная чистая редакция “Лавсаика” убедила нас, что он писал Лавсаик самостоятельно и ничего в отношении и к фактам не внес в него из “Истории Египетских монахов”, а внесена сия последняя в него почти вся буквально позднейшею рукою» (Там же. С. 39–41). К сожалению, именно пространная (позднейшая) редакция «Лавсаика» и положена в основу русского перевода, неоднократно переиздававшегося. Поэтому русскому православному читателю подлинный («чистый») «Лавсаик» остается еще недоступным.

⁹⁴⁷ - Троицкий И. Обзорение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1906. С. 233–234. Впрочем, суждение И. Троицкого о «бессистемности» этого сочинения, на наш взгляд, слишком категорично. «Система», хотя и не явно проступающая наружу, у Палладия, несомненно, есть.

⁹⁴⁸ - Там же. С. 259–260.

⁹⁴⁹ - Ср. высказывание владыки Сергея: «Справедливо новейшие ученые полагают, что Руфин – не писатель “Истории Египетских монахов”, а переводчик ее, и Иероним несправедливо называет его автором ее» (Сергий (Спасский), еп. Указ. соч. С. 5).

⁹⁵⁰ - См.: Preuschen E. Palladius und Rufinus. Giessen, 1897. S. 1–97.

⁹⁵¹ - Ibid. S. 176–180.

⁹⁵² - «Scheint sich mir mit Sicherheit zu ergeben, dass die griechische Form secundär ist und als eine Bearbeitung des lateinischen Originals zu gelten hat» (Ibid. S. 196).

⁹⁵³ - Среди прочего Э. Пройшен полагает, что анонимный переводчик «Истории египетских монахов», в отличие от Руфина, не принадлежал к сторонникам оригенистов, хотя и не вступал в открытую борьбу с ними («In den dogmatischen Kämpfen hat er sich nicht mit demselben Eifer auf die Seite Origenismus gestellt, wie Rufin. Zwar hat er diesen nicht direkt bekämpft» (Ibid. S. 200)).

⁹⁵⁴ - Preuschen E. Palladius und Rufinus. S. 201–205.

⁹⁵⁵ - Свои контраргументы гипотезе Э. Пройшена и иже с ним К. Батлер излагает в первом томе труда: Butler C. The Lausiaca History of Palladius. A Critical Discussion together with Notes on Early Egyptian Monachism. Vol. 1 // Texts and Studies. Contribution to Biblical and Patristic Literature. Vol. VI. № 1. Cambridge, 1898. P. 198–203.

⁹⁵⁶ - «There can be no reasonable doubt that the Greek is the original and the Latin a translation made by Rufin» (Ibid. P. 15).

⁹⁵⁷ - Троицкий И. Указ. соч. С. 265. Автор греческой версии, по мнению русского ученого, хорошо знал латинский язык и был греческим монахом в латинской обители на Масличной горе, «и следовательно, Руфин перевел на латинский язык произведение одного из своих восточных товарищей – сожителей в Иерусалиме» (Там же. С. 283–284).

⁹⁵⁸ - См. его статью: Festugière A.-J. Le problème littéraire de l'«Historia Monachorum» // Hermes. Vol. 83. 1955. P. 257–284.

⁹⁵⁹ - Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée par A.-J. Festugière // Subsidia Hagiografica. № 53. Bruxelles, 1971.

⁹⁶⁰ - См.: Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg; Basel; Wien, 1978. S. 238–239; Regnault L. La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV siècle. Hachette, 1990. P. 304.

⁹⁶¹ - См.: Tyrannius Rufinus. *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum* / Hrsg. von E. Schulz-Flügel // *Patristische Texte und Studien*. Bd. 34. Berlin; N.Y., 1990. S. 3–48.

⁹⁶² - Троицкий И. Указ. соч. С. 261.

⁹⁶³ - Троицкий И. Указ. соч. С. 302.