

ПОСЛАНИЕ ШЕСТОЕ. СЛОВО О ЧЕЛОВЕКОУГОДИИ И ТЩЕСЛАВИИ

Честнейшим братьям в Господе радоваться!

1. Пишу вам, как боголюбейшим и искренне взыскующим Господа от всего сердца [своего]. Таким [подвижникам], когда они молятся, внемлет Бог; Он благословляет все [деяния] их и отзывается на все прошения души их, когда они обращаются к Нему. Приступающим же к Нему не от всего сердца, но пребывающим в сомнении и творящим дела свои ради прославления от человеков – прошениям таковых Бог не внемлет, но гневается на дела их, как написано: "Бог разсыпает кости человекоугодников" (Пс.52,6)⁵².

2. Вы видите, что Бог гневается на дела таких [людей]: Он не откликается на прошения их, которые они обращают к Нему, но, наоборот, противится им, потому что деяния свои они совершают не по вере, но по [ветхому] человеку. Поэтому и Сила Божия не вселяется в них, но являются они недужными⁵³ во всех делах своих, которые предпринимают. А потому не знают они ни силы благодати, ни легкости, ни радости ее; наоборот, душа их становится тяжелой, обременяясь всеми делами своими. И большинство монахов принадлежат к таковым: не восприняли они силу благодати, ободряющую душу, подготавливающую ее к радости [жизни вечной], дарующую ей день от дня веселие и возгревающую ее в Боге. Ибо дела, которые они творят, суть дела по [ветхому] человеку, а поэтому не посещает их благодать. Ведь человек, творящий деяния свои ради человекоугодия, покрывается срамом перед Силой Божией.

3. Итак, вы, возлюбленные [братья] мои, плод которых засчитан Богом, подвизайтесь во всех делах своих, борясь с духом тщеславия⁵⁴, дабы одержать над ним победу во всем; [подвизайтесь], чтобы весь плод ваш был приятен [Богу] и всегда пребывал живым у Творца, а также чтобы приняли вы силу благодати, которая лучше всего. Ибо я доверяю вам, братья, [зная], что вы делаете [все] возможное для этого, ведя брань против духа тщеславия, и всегда будете подвизаться против него. Поэтому плод ваш живет. Ведь дух сей лукавый нападает на человека при всяком праведном [деянии], которое тот совершает, желая уничтожить плод его и сделать его бесполезным, дабы не позволить человекам творить дела правды по Богу. Этот дух лукавый противоборствует [всем], хотящим стать верными [Господу]. Лишь только кто-нибудь начинает восхваляться людьми, как верный, злостраждущий [ради правды] или милостивый, то тут же дух лукавый вступает в противоборство с желающими [подражать ему]; он побеждает некоторых из них, рассеивая и губя плод их. Он приготовляет их к тому, чтобы житие их было смешанным с человекоугодием, и так губит плод их, поскольку люди считают, что они имеют плод, но пред Богом они ничего не имеют. Поэтому Он не дарует им Силы [Своей], но оставляет их пустыми. Так как [Бог] не обнаружил у них доброго плода, то Он лишает их и великой сладости благодати.

ПОСЛАНИЕ СЕДЬМОЕ

1. Возлюбленные в Господе! Приветствую вас в Духе кротости, который мирен и вдыхает благоухание в души праведников. Дух сей приближа-

ется лишь к душам тех, которые полностью очистились от своей ветхости, ибо Он – свят и не может войти в нечистую душу⁵⁵.

2. Его Господь наш не дал Апостолам до тех пор, пока они не очистили себя. Поэтому Он сказал им: "Если Я отойду, то пошлю вам Утешителя, Духа истины, и Он возвестит вам все"⁵⁶. Этот Дух от [времен] Авеля и Еноха вплоть до сего дня дарует Себя душам праведных, которые совершенно очистились. Приходящий к другим душам Дух не есть этот Дух кротости, но Дух покаяния, ибо [именно] Дух покаяния посещает прочие души, поскольку все призывают Его и Он отмывает всех от нечистоты их⁵⁷. Когда же Он полностью очищает их, то передает [уже очищенных] Святому Духу и Тот не перестает изливать на них [Свое], благовоние и сладость, как говорит Левий: "Кто познал приятность Духа, кроме тех, в которых Он обитает?"⁵⁸. Немногие удостоились и Духа покаяния, а Дух истины обитает из поколения в поколение лишь в очень редких душах.

3. Ибо [сей Дух истины], подобно драгоценной жемчужине, обретается лишь в душах праведников, достигших совершенства. Его удостоился Левий, в сильной молитве обратившийся к Богу и сказавший: "Прославляю Тебя, Боже, за то, что Ты облагодетельствовал меня Духом, Которого Ты даруешь рабам Своим"⁵⁹. И все праведники, которым посылался [этот Дух], возносили великие благодарения Богу. Ибо Он есть та драгоценная жемчужина, о которой повествуется в Евангелии: нашедший ее продает все имение, [чтобы купить ее] (Мф.13,45-46)⁶⁰. Этот Дух есть и "сокровище, скрытое на поле"; найдя его, человек радуется радостью великой (Мф.13,44). Душам, в которых Он обитает, открывает [этот] Дух великие таинства и для них становится безразличным: день или ночь на дворе. Вот, я известил вас о действии Духа сего.

4. Вы знаете, что искушение не нападает на человека, если он не получил Духа. Однако когда он получает Духа, то передается диаволу, чтобы пройти через искушения. Кто передает человека диаволу? – Дух Божий. Ведь невозможно диаволу искушать верного, если его не передает Сам Бог⁶¹.

5. Когда Господь наш был крещен, то Он был возведен Духом в пустыню для искушения от диавола, но диавол ничего не смог сделать с Ним (Мф.4,1 и далее)⁶². После же искушения Сила Духа приумножает величие святых и прибавляет им силы.

6. Поэтому будем всегда прославлять Бога и благодарить Его, [пребываем] ли мы в чести [у людей], или [ввергаемся] в бесчестие, потому что Бог уже вывел нас из мрачного воздуха того⁶³ и возвел на первоначальную высоту.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Св. Аммон употребляет здесь глагол συστέλλω (букв. "стягивать") в смысле "уходить, удаляться", но такое "удаление" предполагает и "собиранье себя", которое является единственным путем к Боговедению (τὸν Θεὸν ἐπιγινώσκειν).

² Опыт духовной радости, связанный с посещением благодати, запечатлевается во многих произведениях аскетической письменности. Так, преп. Макарий сравнивает души, взыскующие Господа, с "умными градами Его" (ταῖς νοεραῖς αὐτοῦ πόλεσιν), которым Он посылает свыше "светлый и божественный образ Своего Духа", то есть "небесного Человека" (τὸν ἐπουράνιον ἄνθρωπον), дабы этот Человек (или Дух), запечатлевшись и смешавшись с ними, преисполнил их миром, неизре-

ченной радостью и ликованием. См.: Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. Ed. par V.Desprez // Sources chrétiennes, № 275. Paris, 1980, p.230. Блаж. Диадокх Фотикийский также говорит, что "благодать посредством чувства ума (διὰ τῆς νοῦ αἰσθησεως) у преуспевающих в ведении увеселяет тело неизреченным ликованием". См. Попов К. Блаженный Диадокх (V-го века) и его творения, т.1. Киев, 1903, с.437-438. Вообще, тема "радости" восходит к Ветхому Завету, где для обозначения ее используются понятия ἀγαλλίασις (собственно "радость") и εὐφροσύνη ("веселие"); в Новом Завете на первый план выступает термин χαρά (св.Аммон сопоставляет ветхозаветное и новозаветное словоупотребление: χαράν καὶ ἀγαλλίασιν). Если в Ветхом Завете "радость" соотносится преимущественно со свободным человеческим "ответом" на присутствие Бога и Его спасительного действия в мире, то в Новом Завете она "фокусируется" на Богочеловеческой Личности Иисуса Христа. Поэтому радость становится неотъемлимой и характерной чертой жизни христианина, всегда сопутствуя ему в скорбях, невзгодах и мучениях. Отцы Церкви , развивая эту ветхозаветную и новозаветную традицию, тесно связывали радость с верой в Бога, покаянием, смирением, послушанием Богу, духовной бранью, любовью к Богу и к ближним и пр. добродетелями, без которых (как и без радости) немислимо спасение. См. Langis D. Joy: A Scriptural and Patristic Understanding // The Greek Orthodox Theological Review, 1990, v.35, p.47-57.

³ Мнение, что прообразами христианских иноков являются, среди прочих ветхозаветных святых, Илия Пророк и Иоанн Креститель, было достаточно широко распространено в церковной письменности и нашло свое выражение у свв. Григория Богослова, Григория Нисского, блаж. Иеронима и др. См. соответствующие разделы в книге: Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique. Aubier, 1961, p.121, 133-134, 194.

⁴ Ср. замечание блаж. Феодорита Кирского: "Молитва святых есть общее противоядие против всех страстей". Theodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie, t.II. Td. par. P.Canivet et A.Leroy-Molinghen // Sources chrétiennes, № 257. Paris, 1979, p.30.

⁵ Здесь св.Аммон очень четко обозначает ту мысль, что целью монашества является достижение совершенства, насколько это вообще возможно для христианина. См. Flew N. The Idea of Perfection in Christian Theology. London, 1934, p.158-159.

⁶ В этой цитате св.Аммон заменяет слово "пророки" на "их".

⁷ Выражением: τὰς θείας δυνάμεις здесь, вероятно, обозначаются различные проявления Божией благодати.

⁸ Понятие "безмолвие" ("исихия") у св.Аммона, на первый взгляд, почти совпадает с "отшельничеством". Но здесь следует помнить, что в православном монашестве "само отшельничество обычно понималось более в смысле внутренней отрешенности от окружающей среды, а не как простое "географическое" удаление из ограды монастыря в пустыню". Монах Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св.Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum, t.VIII. Praha, 1936, с.101. Поэтому преп.Симеон Новый Богослов и говорит: "Переход ума от [вещей] зримых к [вещам] незримым, его [уход] от чувственного и вселение в сверхчувственное производят забвение всего того, что он оставил позади. Это я называю безмолвием в подлинном смысле слова (ἡ ἡσυχίαν ὄντως), страной и местом безмолвия". Symeon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Ed. par J.Dargrouzes // Sources chrétiennes, № 51. Paris, 1957, p.64.

⁹ Выражение: ἀπ' ἐντελευτῆς указывает, скорее всего, на время Илии Пророка.

¹⁰ Ср. 2 Кор. 2,15: "Ибо мы - Христово благоухание (Χριστοῦ εὐωδία). Для св.Аммона "благоухание", так же как "свет" и "радость", является результатом действия Святого Духа в душе очистившийся и подготовивший себя к приятию Его. См. предисловие к переводу его посланий на французский язык: Lettres des Peres du desert. Ammonas, Macaire, Arsene, Serapion de Thmuis. Abbaye de Bellefontaine, 1985, p.7. И преп.Макарий сравнивает душу с невестой Христовой, имеющей фамию. Но как фамию, лишь будучи брошенной в огонь издает благоухание, так и душа, только смешиавшись с небесным огнем Духа, издает "духовное благоухание добродетели", то есть творит добрые дела (τὰ καλὰ ἔργα): молитву, плач [о грехах], пост, бдение и прочее. См. Makarios / Symeon. Reden und Briefen, Bd.II. Hrsg.von H.Berthold. Berlin, 1973, S.215.

¹¹ Представление о "страже" (φύλαξ) в святоотеческой письменности обычно ассоциировалось либо с Ангелом-Хранителем, либо с Господом. Оба эти смысловых аспекта слова сочетаются своеобразным способом в "Похвальном слове Оригену" св. Григория Чудотворца, который, говоря о Боге Слове (Логосе), как о "Великого Совета Ангеле" (см. Ис.9,6), называет Его и "Неусыпным Стражем всех людей". См. Gregoire le Thaumaturge. *Merciement a Origene suivi de la Lettre d'Origene a Gregoire*. Ed. par H.Crouzel // *Sources chretiennes*, № 148. Paris, 1969, p.112, 180. Поскольку св. Аммон отождествляет "стража" с "Силой (δύναμις) Божией", то, как кажется, он подразумевает именно Ангела-Хранителя, ибо тождество δύναμις и ἄγγελος является общим местом в христианской письменности. Однако само выражение "Сила Божия" имеет у св.Аммона достаточно неопределенные и расплывчатые грани, тяготея к сближению с понятием "благодать". Впрочем, коренных расхождений между этими различными аспектами представления о "страже" не имеется, так как Ангелы у христианских писателей часто предстают в качестве посредников, сообщающих людям благодать Божию. Так, согласно Евагрию, "благодать молитвы сообщается нам Ангелом". См.: Иеромонах Василий (Кривошеин). Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*, № 22, 1955, с.139. Ибо, как говорит сирийский подвижник V-го века Иоанн Апамейский, Ангелы суть посредники, дарованные нам для того, чтобы мы познали горный мир и чтобы нам открылось духовное таинство Неба. См. Jean d'Apamee. *Dialogues et traites*. Ed. par R.Lavenant // *Sources chretiennes*, № 311. Paris, 1984, p.78. Св. Василий Великий, наряду с упоминанием об "Ангелах-Хранителях народов" (представление древнее, уходящее корнями в Ветхий Завет), говорит и об Ангеле, дарованном "каждому из верных"; такого Ангела он называет "Педагогом" и "Пастырем" (ποιμαίνω), руководящим жизнью каждого христианина. См.: Basile de Cesaree. *Contre Eunome*, t.II. Ed. par B.Sesboue, G.-M. de Durand et L.Doutreleau // *Sources chretiennes*, № 30. Paris, 1983, p.148. Вообще, "функции" Ангелов-Хранителей, как они изображаются в святоотеческой письменности, достаточно многообразны. Среди прочего они, например, способствуют духовному преуспеванию человека и его восхождению к Богу, защищают его от нападок бесов и т.д. См. Danielou J. *Les anges et leur mission d'apres les Peres de l'Eglise*. Paris, 1990, p.101-121.

¹² Преп.Макарий также говорит о "сладоности благодати" (ἡ τῆς χάριτος γλυκύτης): душа, вкушая, с одной стороны, эту "сладоность", а, с другой, пробуя "горечь греха", обретает духовный опыт, который заставляет ее избегать порока и прилепляться к Господу. См.: Pseudo-Macaire. *Oeuvres spirituelles*, p.168.

¹³ Образ "возделывания земли" довольно часто встречается в христианской литературе, хотя обычно в несколько иных контекстах. Так, Ориген говорит о "возделывании умозрительного навыка" (τῆς θεωρίας τῆς ἕως νοητικῆς). См.: *Entretien Origene avec Heraclide*. Ed. par J.Scherer // *Sources chretiennes*, № 67. Paris, 1960, p.98. Св.Григорий Нисский называет человека, посвятившего себя подвижнической (девственной) жизни, "разумным земледельцем" (ὁ σόφρων γεωργός), мудро возделывающим самого себя". См.: Gregoire de Nysse. *Traite de la virginite*. Ed. par M. Aubineau // *Sources chretiennes*, № 119. Paris, 1966, p.360. Преп.Максим, толкуя Ис.5,2, замечает, что "кто искренне и по свободному произволению возделывает естественное семя блага (τὴν κατὰ φύσιν σποράν τοῦ ἀγαθοῦ), тот приносит [добрый] плод Садовнику, т.е. Богу". См.: Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. Edidit J.H.Declerck // *Corpus Christianorum. Series Graeca*, v.10. Turnhout-Leuven, 1982, p.95.

¹⁴ Эта "свобода" (ἐλευθερία), вероятно, соотносится прежде всего с волей человека, когда он достигает доступного здесь состояния святости. "Правда, предикат свободы характеризует все настроение духа подвижнического, поскольку оно бывает чуждо рабства греху, но это обстоятельство тем не менее не исключает возможности прилагать упомянутый предикат свободы к воле человеческой в частности: ведь последняя служит одним из главных деятелей в образовании указанного настроения и достижения святости. Тот свободен, кто совершен, потому что где Дух Господень, там и свобода; "закон свободы читается с помощью истинного разума, уразумевается чрез исполнение заповедей, а исполняется по милосердию Христову" (преп.Марк Подвижник); свободными следует считать не тех, кто свободен по состоянию, но тех, кои свободны по жизни и правам; свобода составляет настоя-

щую чистоту и презрение привременного". Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899, с.201-202.

¹⁵ Букв. "в то упокоение" ($\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\nu$); подразумевается вечный покой. В таком смысле понятие $\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$ весьма часто употребляется христианами авторами. Уже в т.н. "Втором послании Климента Римского" мы встречаем подобное употребление, сочетающее это понятие с "вечной жизнью", "нетлением" и "будущим Царством". См. Van Eijk T.H.C. La resurrection des morts chez peres apostoliques. Paris, 1974, p.63,84-85. Климент Александрийский же говорит, что "концом (свершением) благодетия ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\acute{\alpha}\varsigma$) является вечное упокоение в Боге". См.: Clemens Alexandrinus. Protrepticus and Paedagogus. Hrsg. von O.Stahlin und U.Treu. Berlin, 1972, S.151. Примерно в том же смысле высказывается и Ориген: "Все люди, труждающиеся и обремененные" (Мф.11,28) вследствие естества греха ($\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$), призываются к упокоению у Слова Божия", ибо Бог "посла Слово Свое и исцели я, и избави я от растлений их" (Пс.106,20). Origene. Contre Celse, t.II. Ed. par M.Borret // Sources chrétiennes, № 136. Paris, 1968, p.146.

¹⁶ Парафраза Ефес.2,2. Под $\tau\alpha\varsigma\ \epsilon\acute{\xi}\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\omicron\varsigma$ явно понимаются бесы которые ниже называются "силами (энергиями), пребывающими в воздухе" ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\iota$). О том, что "средой обитания" бесов является преимущественно воздух свидетельствует духовный опыт многих подвижников. Например, авва Серин говорит о бесчисленном количестве бесов, летающих в воздухе и принимающих различные формы. См. Regnault L. La vie quotidienne des peres du desert en Egypte au IV siecle. Hachette, 1990, p.196.

¹⁷ Выше св.Аммон говорил о "телесном покое" ($\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$), употребляя термин $\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$ в смысле близком к "нерадению" и "лени". В данном случае тот же термин предполагает совсем иной смысл: достижение христианином (подвижником), после многих трудов и молитв, высокой степени духовного преуспеяния. Аналогичный смысл указанного понятия встречается у многих отцов Церкви и, например, преп.Макарий говорит: "Сподобившиеся стать чадами Божиими и родиться свыше от Духа Святого (Ин.14,23), имеющие в себе просвещающего и упокоющего их Христа бывают многообразными и различными способами путеводимы Духом, и благодать невидимо действует в их сердце, даруя духовный покой ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$). Die 50 geistlichen Homilien des Majarios, S.180. Характерно, что если св.Аммон сочетает "духовное отдохновение" с "легкостью сердечной" ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\lambda\alpha\phi\rho\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota$), то и преп.Макарий, говоря об освобождении от "греховной тяжести", которое даруется благодатью, сходным образом ассоциирует "легкость" с "любовью", "благодатью", "радостью" и "Божественным радованием". Ibid., S.199.

¹⁸ Ср. 2 Кор.3,12 и Ефес.3,12. Термин $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, который мы здесь традиционно переводим как "дерзновение", является одним из ключевых понятий христианского мирозерцания и обладает большим "смысловым полем". Анализ, проведенный Ж.Даниелю относительно значения данного термина в "тайнозрительном богословии" св.Григория Нисского, наглядно показывает это. В классическом греческом языке указанное понятие обозначало свободу выступлений в собрании граждан, которая являлась привилегией полноправных граждан в противоположность рабам. В христианском словоупотреблении понятие обрело смысл "уверенности" в отношениях человека с Богом. Согласно св.Григорию, такая "уверенность" ("дерзновение") характеризует в первую очередь райское состояние человека и тесно связана с бесстрастием ($\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$), которым он обладал в этом состоянии и возвращение которого является высшей духовной целью человека. Грехопадение лишило его такого дара, вытесненного стыдом ($\alpha\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\eta$); этот стыд есть противоположность $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, а поэтому возврат к "уверенности" ("дерзновению") возможен прежде всего через обретение чистоты совести ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$). С другой стороны, $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ увязывается со свободой, причем не столько со свободой в ее, так сказать, "метафизическом аспекте" (обозначаемом понятиями $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\alpha\upsilon\tau\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$), сколько в аспекте этическом ($\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$). Такая свобода вкупе с "уверенностью" противопоставит рабству ($\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\acute{\alpha}$), но "рабству и подчинению греху", а не "рабству Богу" ($\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$), являющемуся истинной свободой. Наконец, $\pi\alpha\rrho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ поставляется св.Григорием

Нисским в непосредственную связь с молитвой, которая есть "беседа с Богом" (θεοῦ ὁμιλία). См. Danielou J. Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse. Aubier, 1944, p.103-115.

¹⁹ Данное выражение (ἡ θέρη ἡ θεϊκή) предполагает снисхождение благодати Божией в душу человека. Ср. у преп.Иоанна Лествичника: "Когда душа, предающая саму себя, погубит блаженную и вожделенную теплоту, тогда пусть усердно взыскует, по какой причине она лишилась ее: и против этой причины она должна напавить всю брань и все усердие свое. Ибо теплота возвращается только через те врата, через которые она вышла". Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου ΚΛΙΜΑΞ. Εκδ. ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΥ, 1992, σ.43.

²⁰ Св. Аммон говорит здесь о даре "духовного различения" (διάκρισις, discretio); это понятие иногда переводится как "рассудительность". Обычно оно обозначает добродетель, являющуюся "существенным и важным моментом "трезвения" или частнее – **внимания**. По словам преп.Макария Египетского, "любителю добродетели должно позаботиться о рассудительности (τῆς διακρίσεως), чтобы не обманываться в различении добра и зла". "Из всех добродетелей самая большая есть рассудительность". По словам аввы Пимена, "хранение, внимание к самому себе и рассуждение, – вот три действа души". Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению, т.1, кн.2. СПб.,1907,с.585.

²¹ Ср. Рим.8,15. Св.Григорий Двоеслов на сей счет замечает: Творец [всего] видимого и невидимого, Единородный Сын Отца, пришел для спасения рода человеческого (ad humani generis redemptionem) и послал Святого Духа в сердца наши. Оживотворенные (vivificati) Им, мы верой постигли то, что до сих пор не можем познать опытным путем (scire experimento). И в той мере, в какой мы "приняли Духа усыновления" (Рим. 8,15), мы уже не сомневаемся относительно того, что [мир] незримых тварей существует (de vita invisibilem). Nè. Gregoire le Grand. Dialogues, t.III. Ed. par A.de Vogue et P.Antin // Sources chretiennes, № 265. Paris, 1980, p.21.

²² Для обозначения такого видения св.Аммон использует термин ἀνάβλεψις (букв. "взгляд, устремленный горе"). Примечательно, что преп.Макарий, ведя речь о духовном возрождении человека, связанном с "обновлением ума", также говорит о "здравии и видении мысли" (ὀυτότητα καὶ ἀνάβλεψιν διανοίας). См. Makarios / Symeon. Reden und Briefen, Bd.II, S.121.

²³ Св. Аммон цитирует очень свободно, вероятно по памяти; мы переводим так, как он цитирует. Слова "широта" и т.д. "суть образное обозначение не широты и всесторонности познания, а вечности и неизмеримости предмета познаваемого", т.е. "неизмеримым предметом христианского познания служит любовь Христова, явленная на кресте, а следовательно, и любовь Бога, пославшего Сына Своего для спасения мира". См.: Богдашевский Д. Послание святого Апостола Павла к Ефесянам. Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1904, с.479-481.

²⁴ Для обозначения духовного видения св.Аммон на этот раз употребляет выражение τὸ διωρατικὸν τοῦτο χάρισμα, которое, вероятно, здесь имеет смысл "духовной проницательности". Ею обладал, например, св.Пахомий Великий. По словам архимандрита Палладия, "в великом деле духовного руководства во многочисленном братстве, рассеянном по девяти монастырям, Пахомий мог успевать именно потому, что Господь даровал ему особую проницательность. Этот дар он более и более развивал в себе. Он умел с первого свидания узнавать человека". Архимандрит Палладий. Святой Пахомий Великий и первое иноческое общежитие по новооткрытым коптским документам. Казань, 1899, с. 137.

²⁵ Выражение: τοῖς θελήμασιν ἑαυτῶν ἀκολοῦθουσιν предполагает себялюбие (эгоизм), которое православные подвижники считали корнем и основой всякого греха, ибо "себялюбивое возведение своего "я" в цель своей жизнедеятельности" имело результатом "расторжение мировой гармонии, разрыв союза с Богом и людьми и постоянную борьбу за существование. Такова сущность жизни греховной. Весьма ясно, что жизнь по Богу, истинно человеческая и христианская жизнь, должна быть противоположной греховной. Если там, в грехе, мы поставляем свое "я" жизненным принципом, – выше всего и свою волю мировым законом, единственно для нас обязательным, то здесь, в жизни силы и духа, – мы должны поставить в жизненный принцип отречение от своего "я" и от своей воли, от того и другого отка-

заться и принять на себя иго Христово, принять Его волю за закон своей жизнедеятельности. В греховной жизни мы вели борьбу с людьми из-за своего "я", одушевляясь взаимной ненавистью; здесь, в духовно-христианской жизни мы должны стремиться к соединению с людьми, руководясь не ненавистью, а любовью к ним. Итак, вот два начала, из которых складывается духовная жизнь: отречение от своего "я" и своей воли – начало отрицательное, любовь к Богу и ближним – начало положительное, создающее". Соколов Л. Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей Церкви. Вологда, 1898, с.45-46.

²⁶ Фраза: οὐ δύνασθε λαβεῖν προσθήκην ὑπὲρ τὸ μέτρον ὧν предполагает, скорее всего, именно такой смысл. Преп. Антоний, учитель св. Аммона, также считал, что "искушения, посылаемые Господом, необходимы нам для нашего нравственного очищения и усовершенствования, ибо как золото очищается огнем, так и человек – искушениями. Кого благодать Божия не испытывает искушениями, трудами и несчастьями, чтобы научить его терпению и усовершенствовать в добродетели, тот, по словам Антония, не получит от Бога славы". Лобачевский С. Святой Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса, 1906, с.234.

²⁷ Под "благословением" (εὐλογίαν) здесь, вероятно, подразумевается любой дар Божий.

²⁸ Ср. у преп. Макария: "Господь, видя мужество и стойкость в искушениях души, а также то, что, подвергаясь искушениям, она оказалась испытанной (δόκιμος ἐν ῥέθῃ), является в доброте Своей, открывая Себя и ее озаряя сверхъестественным Светом Своим". Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles, p.88.

²⁹ Именно в таком смысле употребляет слово νόθος (имеющее значения: "внебрачный, незаконнорожденный", "чужеземный", "поддельный, подложный") и Климент Александрийский. См. Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus, S.69. Мысль же св.Аммона совершенно прозрачна: искушения являются неотъемлемой частью духовной жизни и своего рода признаком Божия благоволения.

³⁰ Монашеские одежды имели и имеют глубокий символический смысл. Под τῇν ἑσθῆτα св.Аммон подразумевает, вероятно, милоть – верхнюю одежду из козлиной или овечьей шкуры, в которую облачались еще ветхозаветные пророки. "Милоть была самой древней и первой одеждой иноков, отличавшей их на первых порах от мирян. Ее носил сам отец монашествующих св.Антоний; в милоть одел он и ученика своего Иларiona. "Козлиная одежда ввухала монахам", по словам Кассиана, "что они, умертвив плотские страсти, постоянно должны прилежать добродетелям и не допускать, чтобы в теле их оставались свойственные юношеским летам горячность и непостоянство". Таким образом, уже и в то время ношение милоти имело символический характер, указывающий на уничтожение в иноке плотских порывов и на сосредоточение всего внимания его на добродетелях". Архимандрит Иннокентий. Пострижение в монашество. Опыт историко-литургического исследования обрядов и чинопоследований пострижения в монашество в Греческой и Русской Церквях до XVII века включительно. Вильна, 1899, с.86. Избрание первыми иноками милоти в качестве своего облачения намекало, возможно, еще и на то, что монашество взяло на себя пророческое служение в Церкви.

³¹ Эти слова св.Антония встречаются и в сборнике "Изречений святых отцов" ("Апофтегматах"), только здесь вместо "Царства Божия" стоит "Царство небесное". См.: ТО ГЕΡΟΝΤΙΚΟΝ, σ.1. Согласно этому великому основателю монашества, "Бог при создании одарил нас свободной волей, поэтому мы должны по своей воле отражать нападения врага и побеждать его. Испытания, по словам Антония, дают возможность иноку показать доброе направление своей воли и утвердить ее в добре при возможности избирать злое. Только жизнь, исполненная борьбы со злом, покажет нашу веру и любовь к Богу и искреннее стремление к единению с Ним". Лобачевский С. Указ. соч., с.233-234. Св.Аммон, прямо апеллируя к своему учителю (ἔλεγεν ἡμῖν), в этом аспекте своего аскетического богословия, как и во многих других, являет себя подлинным преемником преп. Антония.

³² Опыт моления об утерянной радости Божией запечатлевается в одном из "Гимнов" преп.Симеона Нового Богослова: "объятый желанием к Тебе и связанный любовью, я недоумеваю, изумляюсь и не могу понять, почему скорбь [и теперь] кажется жалкой души моей, отчего вкрадывается печаль и всего меня волнует, почему

скорбь о земном (ἡ τῶν γηϊνῶν θλίψις – или: "стеснение [угнетение] земных вещей") лишает меня Твоей сладости, Боже мой, и разлучает от радости. Зачем Ты, Блаже, оставяешь меня, столь [глубоко] павшего и согрешившего, или чем прогневавшего Тебя более, Христе мой, чтобы я еще сильнее печалился, чем прежде, когда душа моя была одержима страстями? Скажи и научи меня ныне глубине судеб (κρίματων) Твоих, скажи, Владыко, и не возгнушайся меня говорящего, [хотя] и недостойн я". Божественные Гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого иеромонаха Пантелеимона Успенского. Сергиев Посад, 1917, с.140. Текст: Symeon le Nouveau Theologien. Hymnes, t.III. Ed. par J.Koder // Sources chretiennes, № 196. Paris, 1973, p.12-14.

³³ Ср. у преп. Нила Анкирского, который замечает, что труд добродетели (ἀρετῆς πόνος) приносит тому, кто добровольно избрал его, радость и великое удовлетворение (εὐφροσύνην ποιεῖ καὶ θυμῆδ(α)ν πολλήν), служащие ему утешением. См.: Nil d'Ancre. Commentaire sur le Cantique des cantiques, t.I. Ed. par M.-J.Guérard // Sources chrétiennes, № 403. Paris, 1994, p.272.

³⁴ Не совсем ясно, подразумевает ли здесь св.Аммон ад в прямом смысле слова, или понятие "ад" используется им в переносном смысле, как олицетворение греха и смерти. Но, скорее всего, употребляется смысл переносный. Подобное словоупотребление нередко встречается в древнехристианской письменности. Так, св.Мелитон Сардинский, ведя речь о ветхозаветной пасхе, служащей прообразом новозаветной, описывает несчастья, постигшие египтян, следующим образом: их объяли "ночь великая и мрак непонимаемый, смерть оцупывающая (θάνατος ψηλαφών), Ангел изгоняющий и ад, поглощающий первородных чад их". Meliton de Sardes. Sur la Paque et fragments. Ed. par O.Perler // Sources chretiennes, № 123. Paris, 1966, p.72. Еще более показательно одно высказывание преп.Макария, который говорит, что люди "плотские" суть "мертвецы", поскольку они оказались недостойными вселения животворящего Духа. Поэтому жизнь их подобна "области суеты, в которой могила греха и которая господствует над адом" (ἄδης κυριεύων ὁ τῆς ματαιότης χώρος, ἐν ᾧ τὸ σκάμμα τῆς ἁμαρτίας). В другом месте преп. Макарий сравнивает с адом глубинные недра сердца, где душа, вместе с [греховными] помыслами своими, удерживается смертью. См: Makarios / Symeon. Reden und Briefen, Bd. II, S.67, 149.

³⁵ Выражение: εὐπρέπειαν ἄλλην, вероятно, предполагает "первую благовидность" души, которая дается ей изначала, как созданной "по образу и подобию Божию". В таком случае "другая (иная) благовидность" есть результат духовного преуспевания души. Можно предположить, что эта "другая благовидность" имеет и "эсхатологическое измерение": она служит как бы началом того преобразования, которое ожидает душу в будущем Царстве Божием. Это преобразование души человека повлечет и преобразование всего мира – идея, которую, например, отчетливо выразил малонизвестный христианский писатель конца IV – начала V вв. Макарий Магнезийский. Согласно ему, "как всякий человек во всеобщем конце воспримет основание второго бытия в нетлении, так и весь мир, с ним поврежденный, вторично воспримет лучшую красоту, совлекшись вместе с ним поврежденной одежды и облечшись в одеяние неизменяемости (ἀπαθείας)". Потому что "мир, от многого небрежения пострадавший и в конец заброшенный, и сам собою гибнущий, будет опять восстановлен в светлости творческим Словом и Художником не ослабевающим (Прем.7,30), ибо всякому существу и сущности (ὕποστασις) сотворенных, кроме сил бесплотных, нужно принять второе и лучшее бытие (γένεσιν)". См.: Архимандрит Арсений. Макарий, магнезийский епископ в конце IV и начале V века, и его сочинения // Христианское Чтение, 1883, № 5-6, с.620.

³⁶ Здесь св.Аммон затрагивает тему "вознесения души", весьма распространенную в поздней античности и нашедшую отражение, например, в таком апокрифе, как "Вознесение Исаии", а также в учении ряда сект еретического гностицизма, где это представление тесно увязывается с "индивидуальной эсхатологией" гностиков: прохождением души после смерти через сферы планет, в которых ее встречают злые демоны (еретическая трактовка учения о "мытарствах души") и т.д. См. Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion. Edinburgh, 1983, p.171-204. В отличие от этих "псевдогностиков", св.Аммон, беря за исходный момент факт восхождения на небо пророка Илии (4 Цар.2), сочетает тему "вознесения (восхождения) ду-

ши" с идеей духовного преуспеяния, т.е. трактует ее в ключе "тайнозрительного богословия". Аналогичная, хотя и не тождественная, трактовка данной темы встречается у св. Григория Нисского, который постоянно говорит о "восхождении" (ἀναβάσις) души к Богу, или о "простирании" (ἐπέκτασις; ср. Флп.3,13) ее, тоимой неизреченной божественной любовью к Нему. Такое "простирание" св. Григорий мыслит как восхождение по "лестнице" (κλίμαξ), имеющей "ступени" (βαθμοί). Однако если для преп. Аммона это восхождение имеет предел (ἔως οὗ ἀναβῆ εἰς τὸν οὐρανὸν τῶν οὐρανῶν), то для св. Григория такое духовное преуспеяние – беспредельно, ибо душа, даже соединившись с Богом, не испытывает "сытости" (ἀκορέστως) в своей несказанной радости и любви. См. Danielou J. Platonisme et theologie mystique, p.291-307; From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings. Selected with Introduction by J. Danielou. London, 1961, p.56-71.

³⁷ Христианские писатели, с одной стороны, отрицали употребление слова τόπος "место" применительно к Богу, а, с другой стороны, признавали относительную значимость подобного словоупотребления. Так, св. Феофил Антиохийский говорит: "Богу же Вышнему и Вседержителю (ὁψίστου καὶ παντοκράτορος), то есть подлинно Богу, свойственно не только быть вездесущим, но и все видеть и все слышать, не помещаясь в [каком-либо] месте (μηδὲ τὸ ἐν τόπῳ χορεῖσθαι). Иначе место, вмещающее Бога, будет больше Его. Ибо вмещающее [всегда бывает] больше вмещаемого. Бог же [нигде] не вмещается, но Сам есть место всего (τόπος τῶν ὅλων)". Theophilii Episcopi Antiochensis Libri tres ad Autolycum. Edidit G.G. Humphry. Londini, 1852, p.42. Таким образом у св. Феофила наблюдается тонкая диалектика: с одной стороны, термин "место" нельзя соотносить с Богом, но, с другой, Сам Бог, в несобственном смысле слова, называется "местом всего". Более однозначен Ориген: polemизируя с Кельсом, он говорит: "Бог превышает всякого места (κρείττων γὰρ ὁ Θεὸς παντός τόπου) и объемлет (περιεκτικὸς) все могущее быть (существовать), но нет ничего, что объемлет Бога (οὐδὲν ἔστι τὸ περιέχον τὸν Θεόν)". Origene. Contre Celse, t.IV. Ed. par M. Borret // Sources chretiennes, № 150. Paris, 1969, p.90. Эта идея о "невмещаемости" Бога в каком-либо месте (Он χωρὼν все, но Сам пребывает ἀχώρητος), намеченная еще Филоном Александрийским, получила достаточно широкое распространение в раннехристианском богословии. См. Schoedel W.R. Enclosing, not Enclosed: The Early Christian Doctrine of God // Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem R.M. Grant. Paris, 1979, p.75-86. Но в то же время, традиция понимания "места" применительно к Богу в несобственном смысле, отмеченная у св. Феофила, также продолжала существовать в христианском богословии, особенно в связи с толкованием Псх.24,10 и 33,21. Например, св. Григорий Нисский, цитируя "вот место у Меня", замечает, что под этим "местом" не следует понимать нечто "количественно ограниченное" (οὐ περιέριζει τῷ ποσῷ), поскольку нельзя измерить "бесколичественное" (ἐπὶ γὰρ τοῦ ἀλόγου μέτρον οὐκ ἔστιν), но здесь подразумевается "нечто беспредельное и не имеющее границ" (τὸ ἀπειρον τε καὶ ἄριστον). Gregoire de Nysse. La vie de Moise. Ed. par J. Danielou // Sources chretiennes, № 1ter. Paris, 1969, p.272.

³⁸ Термин μόχος, как и термин λόνος, имеет значение не только "труда", но и "страдания, мучения"; этот второй смысл также подразумевается здесь.

³⁹ Образ "неба", как сферы вечного и божественного бытия, в противоположность бытию земному и тленному, весьма часто встречается в святоотеческой письменности. Так, для св. Григория Двоеслова "небо" в подобном образном понимании является целью человека, ибо тождественно созерцанию Бога, Его "сиянию славы", "небесной любви" и т.д. См.: Weber L. Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Freiburg in der Schweiz, 1946, S.128-139.

⁴⁰ Выражение "Дух огня" (τὸ Πνεῦμα τοῦ πυρός), скорее всего, восходит к Деян.2,3-4. Вообще же образ "огня", как символ Бога и божественного бытия, постоянно употребляется отцами Церкви. Например, преп. Макарий, беря за исходную точку своих рассуждений Лк.12,49, говорит: "Ибо есть горение Духа, оживворяющее сердца (ἔστι γὰρ πύρωσις τοῦ πνεύματος ἡ ἀναζωπυρούσα τὰς καρδίας). Поэтому нематериальный и божественный огонь просвещает души и искушает их как неподдельное золото в горниле, а порок попадает, как терния и солому". Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S.204.

⁴¹ Букв. "двоедушия" ($\delta\iota\psi\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha\varsigma$); в христианской литературе этот порок часто понимался в качестве противоположности веры. Ср. "Пастырь Ермы", где "двоедушие" ("сомнение") определяется как "лукавое, неразумное и многих, даже весьма верных и сильных, отторгающее от веры. Ибо это двоедушие (сомнение) есть дщерь днавола и сильно злоумышляет против рабов Божиих". Hermas. Le Pasteur. Ed. par R.Joly // Sources chrétiennes, № 53. Paris, 1958, p.184. В целом, этот порок связан с той религиозно-нравственной раздвоенностью человека, которая возникла в результате грехопадения. "Святоотеческое восточное богословие понятие о религиозно-нравственной раздвоенности одного духовного начала сообщает в учении о двух умах, действующих в человеке. "Ибо два, точно два во мне ума", - говорит, например, св. Григорий Богослов. "Один ум идет к свету, а другой - во мрак, один увеселяется земным, а другой восхищается небесным". Будучи свойственной духовному началу вообще, раздвоенность, естественно, проявляется в отдельных состояниях этого начала в частности. Кому из боголюбцев, здравомыслящих неизвестны колебания духовного в себе начала: то в сторону добра, святости, то в сторону зла, греха? В человеке есть, например, по естеству любовь, которая должна иметь своим предметом Бога; между тем, вместо пламенения к Богу она часто соединяется с вождением плоти. В уме человека есть по естеству ревность, которая должна быть ревностью по Богу, но она сплошь и рядом превращается в преступную ревность одного против другого. В уме есть гнев по естеству, чтобы отвращаться от зла, но вместо этого гнев нередко направляется на вещи, совершенно бесполезные". Пономарев П.П. О спасении. Вып. I. Казань, 1917, с.55-56.

⁴² Фраза "в роде и роде" ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \gamma\epsilon\upsilon\epsilon\alpha\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\epsilon\upsilon\epsilon\alpha\acute{\iota}\nu$) вызывает некоторое затруднение. Сама по себе она является устойчивым словосочетанием, постоянно встречающимся в "Псалтири" (Пс.32,11; 44,18; 60,7 и т.д.), где обозначает некую постоянную величину, сохраняющуюся на протяжении многих человеческих поколений. Возможно, св. Аммон подразумевает это значение фразы ("из поколения в поколение") и тогда его мысль состоит в том, что стяжание Святого Духа в полноте обретается благодаря молитвенному труду и добродетельной жизни нескольких поколений благочестивых христиан (этому соответствует и образ возделывания земли, воздающей сторицей лишь за многолетний труд над ней). Ср. также Ин.4,36: "Жнуший получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнуший вместе радоваться будут. Ибо в этом случае справедливо изречение: "один сеет, а другой жнет"". Но возможно также, что указанная фраза имеет и просто смысл многолетних усилий на протяжении одной человеческой жизни, обозначая постоянство и настойчивость в достижении главной цели человека - соединения с Богом.

⁴³ Эти слова св.Аммона, вероятно, могут служить указанием на то, что практика изменения имени при пострижении в монашество восходит к древнейшим временам иночества. С этим связана и широко распространенная уже в Древней Церкви идея рассмотрения пострига как таинства, аналогичного таинству крещения ("второе крещение"). См. Morin G. L'ideal monastique et la vie chretienne des premiers jours. Namursi, 1944, p.71-88; Robinson N.F. Monasticism in the Orthodoxes Churches. London, 1916, p.57-59.

⁴⁴ Св.Аммон приводит цитату с небольшими изменениями. Дидим Слепец по поводу этого изменения имени Сары замечает, что оно с одним "р" означает "малость" ($\mu\acute{\iota}\kappa\rho\tau\eta\varsigma\ \epsilon\pi\eta\eta\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$), а это предполагает образ жизни новонаначально-го в духовном преуспевании ($\tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\varsigma\alpha\gamma\omega\gamma\iota\kappa\omicron\nu\ \tau\acute{\rho}\omicron\pi\omicron\nu$). То же имя с двумя "р" толкуется как "начальствующая" ($\alpha\rho\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$), что указывает на "совершенство добродетели" ($\eta\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$). См.: Didyme l'Aveugle. Sur la Genese, t.I. Ed. par P.Nautin et L.Doutreleau // Sources chrétiennes, № 233. Paris, 1976, p.266.

⁴⁵ В тексте, вероятно ошибочно, "мы".

⁴⁶ Вообще отцы-подвижники различали два вида печали ($\lambda\beta\lambda\eta$). Первый вид - "печаль-грех", возникающая вследствие неудовлетворения (или неполного удовлетворения) страстных желаний. Она угнетает человека и есть, по словам св.Григория Богослова, "грызение сердца и смятение". В своем крайнем выражении такая печаль приводит к чувству безнадежной тоски, мрачной апатии и разрешается своего рода "духовной смертью" человека. Другой вид печали - "печаль по Богу", возникающая

из недовольства человека своим наличным духовно-нравственным состоянием. Она, наоборот, "возбуждает и поддерживает в человеке живую, энергическую активность, вызывает его на аскетический подвиг всестороннего совершенствования как с отрицательной (очищение сердца от страстей), так и с положительной стороны (приобретение добродетелей). В таком случае "печаль ума" является "драгоценным Божиим даянием"(св.Исаак Сирин)". См. Зарин С. Указ.соч., с.284-288. Печаль, о которой говорит св.Аммон, стоит безусловно ближе ко второму виду печали, хотя и не тождественно полностью ему. Это – "печаль о ближнем", истинное сочувствие его скорбям и искушениям, которая побуждает человека к молитвенному подвигу и неусыпному прошению за других.

⁴⁷ Букв. "от самих себя"; но у св.Аммона речь идет, скорее всего, об исходе чести братии из обители, связанном с обычным монашеским искушением – тяготением к перемене места.

⁴⁸ Речь идет о, так сказать, "лжетеплоте" или "псевдоблагодати", противоположной подлинной благодати и несовместимой с ней. Посредством такой "псевдоблагодати" диавол прельщает людей неусушенных и не обладающих достаточным духовным опытом, т.е. не стяжавших еще способности "духовного различения".

⁴⁹ Эта мысль о "трех волях" намечается и в одном из изречений св.Аммона, дошедшем только в сирийском переводе. Здесь некий инок спрашивает авву о том, как следует поступать человеку, начинающему какое-либо дело? На это авва отвечает, что человеку прежде всего следует понять причину, побуждающую его к действию: исходит ли такое побуждение от Бога, от сатаны, или от него самого? Лишь первое он должен осуществлять, а два других побуждения устранять, чтобы не быть пойманным в ловушки бесов. После этого человек должен обратиться к Богу, чтобы Он помог ему осуществить Божие, а затем и приступить непосредственно к делу. Тогда он будет прославлен Богом (сирийское изречение № 24). Позднее (в VII в.) аналогичное учение о "трех волях" развивал преп.Анастасий Синаит.

⁵⁰ Ср. одно поучение преп.Орсисия, который призывает иноков к полному послушанию: "Будьте покорны отцам со всяким послушанием (cum omni obediencia), без ропота и разных помыслов, соединяя с добрыми делами простоту души, чтобы, исполненные добродетелей и страха Божия, вы удостоились усыновления Божия (adaptione eius)". Преподобного отца нашего Орсисия аввы Тавеннского Учение об устройении монашеского жития. М.,1858, с.37. Текст (в латинском переводе это сочинение называется "*Книга отца нашего Орсисия*" – "*Liber patris nostri Orsiesii*"): Bacht H. Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I. Würzburg, 1972, S.98.

⁵¹ Ф.Но в примечании к этому месту высказывает предположение, что св.Аммон находился в отсутствии, на некоторое время покинув свой монастырь.

⁵² "Человекоугодие" (ἀνθρωποεὐσκεία) всегда рассматривается в христианской письменности как нечто, находящееся на полюсе противоположном добродетели и препятствующее добродетельной жизни. Так, Евагрий в трактате "К Евлогию монаху" (приписываемом преп.Нилу) говорит: "Добродетель не ищет славословий (ἐὐφημίας) от людей, не услаждается почестью – этой матерью зол. Ибо начало почета – человекоугодие, а конец ее – гордыня. Домогающийся почестей превозносит себя и не может перенести унижения". PG 79, 1097. Св.Григорий Палама в сочинении "К инокине Ксении" называет страсть человекоугодия "самой тонкой (λεπτοτάτην) из всех страстей". Под власть ее подпадают те, которые творят добрые дела ради славы человеческой. И тогда они, получившие в удел жителство на небесах, вселяют славу свою в персть (Пс. 7,6); молитва их не восходит к небу и всякое их старание (σπουδαῖα) падает ниц, ибо лишено крыльев божественной любви, на которых наши земные дела возносятся горе. Поэтому они труды несут, но награды не получают. Они плодоносят лишь позор (αἰσχύνη), непостоянство помыслов, пленение и смятение мысли. И о таких людях говорится: Господь "разсыпал кости человекоугодников". См. ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Δ'. ΑΘΗΝΑΙ, 1977, σ.103.

⁵³ Букв. "болеют" (νοσθεύειν); подспудно предполагается, что грех вообще, и человекоугодие – в частности, является болезнью (недугом) рода человеческого. Соответственно, спасение, осуществленное Господом нашим Иисусом Христом, понимается как исцеление человечества, пораженного проказой греха. Данная тема

"исцеления" является одной из центральных тем православной сотериологии, что, помимо прочего, проследивается и в представлении, запечатленном в древнецерковной традиции, о Евхаристии как о "лекарстве бессмертия". См. Harakas S.S. *Health and Medecine in the Eastern Orthodox Tradition: Salvation as the Context of Healing* // *The Greek Orthodox Theological Review*, 1989, v.34, p.234-237.

⁵⁴ Св.Аммон проводит естественную связь между грехом "человекоугодия" и "тщеславием" (κενοδοξία). Аналогичная связь наблюдается у многих отцов Церкви и, в частности, св.Василий Великий сопоставляет "тщеславие", "человекоугодие" и "творение [добрых дел] напоказ" (τὸ πρὸς ἐπίδειξιν τι ποιεῖν). См. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'//ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, т. 53. ΑΘΗΝΑΙ, 1976, σ.176-177. Что же касается собственно тщеславия, то св.Иоанн Златоуст, например, сравнивает его с диким зверем (τὸ θηρίον), который набрасывается в первую очередь на Тело Христово, повергает его ниц, расторгает члены этого Тела и оскверняет его. Еще он называет тщеславие "злым и лукавым бесом" (τοῦ κακοῦ καὶ πονηροῦ δαίμονος), который иногда принимает облик привлекательной гетеры, увлекая в пучину гибели соблазнившихся ею. См. Jean Chrysostom. *Sur la vaine gloire et l'education des enfants*. Ed. par A.- M.Malingrey // *Sources chrétiennes*, № 188. Paris, 1972, p.66-70.

⁵⁵ Под "Духом кротости" (πνεῦμα τῆς πραότης) здесь следует понимать, скорее всего, одно из действий и проявлений Святого Духа. Аналогичные мысли можно встретить у многих отцов и учителей Церкви. В частности, Климент Александрийский полагает, что при крещении Святой Дух входит в человека, полностью преобразует и изменяет его, делая его "храмом Божиим". Но такую полноту благодатных даров Святого Духа человек еще должен сам усвоить, через подвиг духовного преуспевания ("делание" и "гносис") содейывая себя достойным их. Только в процессе подобной "синэргии" человек становится истинным христианином, реализуя то, что получено им при крещении. См. Hauschild W.-D. *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*. Munchen, 1972, S.74-76.

⁵⁶ Данная цитата является свободной парафразой Ин.16,7 и 13. Согласно толкованию Г.Властова, "Господь ставит пришествие Утешителя в зависимость от Своего отшествия, разумея под сим, что только священная Жертва, Им приносимая, может приготовить человека к восприятию Духа Божия. Лучше для вас, глаголет Господь, пережить эти грядущие часы скорби и душевных мук, потому что Я иду не для того, чтобы удалиться навсегда от вас, но чтобы оскотливить вас на веки, на веки пребывать с человеком, верующим в Духе. Только Жертва, принесенная Агнцем, искупив человечество, дала ему возможность воспринять Утешителя, т.е. воспринять непрестанное вечное пребывание Духа Божия с теми, которые верою воспринимают тайну спасения". Властов Г. *Опыт изучения Евангелия св.Иоанна Богослова*, т.2. Спб., 1887, с.93.

⁵⁷ В данном случае св. Аммон опять придерживается аскетического учения своего наставника – св. Антония. Согласно последнему, "Дух покаяния является для инока утешением; он научает его не возвращаться более назад в оставленный им мир и не прилепляться к предметам века сего. Затем, он открывает взоры души для чистого раскаяния, чтобы она очищалась вместе с телом и оба были в чистоте. Все это производит в нем Дух Святой, исправляющий духовное повреждение человека и возвращающий его к первобытной чистоте. Но, по словам Антония, необходимо всегда помнить, что Дух Святой вселяется в инока только после продолжительных трудов покаяния, и тогда только неотступно обитает в нем". Лобачевский С. *Указ.соч.*, с.247. Св. Аммон, развивая мысли учителя, говорит еще о "Духе покаяния" (πνεῦμα τῆς μετανοίας), отличая Его от "Святого Духа" (Духа истины, Утешителя). Однако нельзя полагать, что они суть два совсем различных "Духа". Св. Аммон подразумевает единый Дух, но в различных аспектах Своего проявления ("энергиях").

⁵⁸ Цитата не устанавливается; не очень ясно также, о каком Левии идет речь: ветхозаветном (сыне Накова и Лии) или новозаветном (Апостоле Матфее), но скорее всего о втором.

⁵⁹ Цитата опять не устанавливается. Возможно, она заимствована из какого-то апокрифа.

⁶⁰ Образ "жемчужины" (μαργαρίτης) в святоотеческой письменности обычно соотносился: 1) с Христом. 2) с христианским вероучением и 3) с человеческой душой.

См. Lampe G. W.H. Op.cit., p.827. Примечательно в этом плане толкование Мф. 13,45-46 у сирийского подвижника V в. Иоанна Апамейского, который, приведя евангельскую притчу, сравнивает своего друга с "купцом", ищущим "блага мудрости". Но, обретя "ведение таинства Христова", он оставляет все частичные "знания", приобретенные им, дабы в нем "укоренилось это ведение Христово" и дабы он, обогатившись им, мог "царствовать в славном Царстве Божиим". См. Jean d'Apamee. *Dialogues et traites*, p.130. Ориген сравнивает эту "драгоценную жемчужину" (ὁ ἀγέλαρχης τῶν μαργαρίτων - "главенствующую из жемчужин") с "Христом Божиим", т.е. "Словом, Которое ценнее всех писаний и мыслей законов и пророков", - обретший Его легко постигнет и все остальное. См. Origene. *Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu*, t.I. Ed. par R.Girod // *Sources chrétiennes*, № 162. Paris, 1970, p.168-170. Наиболее близкую аналогию мыслям св.Аммона можно найти у преп.Макария, который сравнивает этот "многоценный жемчуг" с "Духом Христовым". См. Makarios /Symeon. *Reden und Briefen*, Bd.I, S.134. Данный "крупный, многоценный и царский жемчуг", который принадлежит только Царю и украшает Его диадему, могут носить и "сыны Царя (Господа)", т.е. истинные христиане, если они рождаются от "Царственного и Божиего Духа". См. Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S.195. Сочетание образа "жемчужины" со Святым Духом позднее встречается и у преп.Симеона Нового Богослова, говорящего о "многоценной жемчужине Духа", стяжать которую обязаны христиане, взыскующие нетленные и вечные блага. См. Symeon le Nouveau Theologien. *Traites theologiques et ethiques*, t.II. Ed. par J.Darrouzes // *Sources chrétiennes*, № 129. Paris, 1967, p.398.

⁶¹ Здесь св.Аммон возвращается к теме искушений, которую он подробно рассматривает выше (см. 4-е послание).

⁶² Ср. у Оригена, который в своих "Гомилиях на Исход", ссылаясь на указанное место Евангелия, говорит: "Христос одолел и победил [диавола], чтобы тебе открыть путь к победе" (ut tibi vincendi iter aperiret). Origene. *Homelies sur l'Exode*. Ed. par M.Borret // *Sources chrétiennes*, № 321. Paris, 1985, p.78. Согласно св.Иларию Пиктавийскому, искушения Господа в пустыне являлось осуществлением "Великого Небесного Совета" (magnis caelestisque consilii). Факт же Его искушения именно после крещения указывает на то, что и мы, будучи освященными, подвергаемся более свирепым искушениям от диавола, чем до крещения, ибо для лукавого наиболее вожделенной победой является победа над святыми. См. Hilaire de Poitiers. *Sur Matthieu*, t.I. Ed. par J.Doignon // *Sources chrétiennes*, № 254. Paris, 1978, p.112. Св.Кирилл Иерусалимский по поводу того же места Священного Писания замечает: "Как Спаситель, после крещения и сошествия (ἐπιφοίτησιν) Святого Духа, одолел супостата, так и вы, после святого крещения и таинственного миропомазания, облекшись во всеоружие Святого Духа, должны противостоять супротивному действию (τὴν ἀντικειμένην ἐνέργειαν) и одолеть ее, говоря: "Все могу в укрепляющем меня Христе" (Флп.4,13)". Cyrille de Jerusalem. *Catecheses mystagogiques*. Ed. par. A.Piedagonel // *Sources chrétiennes*, № 126. Paris, 1966, p.126. Во всех трех приведенных толкованиях Мф.4 прослеживается единая мысль: Господь, по Своей человеческой природе, явил образец преодоления искушений и показал пример победы над диаволом – тот пример, которому христиане должны следовать и которому должны подражать. Данная мысль уже четко прослеживается в Новом Завете, в частности – в посланиях Апостола Павла. См. Larsson E. *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf – und Eikontexten*. Uppsala, 1962, S.15-45.

⁶³ Это выражение (ἀπὸ τοῦ σκοτεινοῦ ἀέρος ἐκεῖνον) указывает на то представление, что "средой обитания" диавола и бесов является преимущественно воздух (см. выше примеч.16). Данное представление намечается в Новом Завете (ср. Ефес.2,2) и развивается в древнецерковной письменности. Например, св.Афанасий Александрийский говорит, что после того, как диавол ныспал с неба, он блуждает в низших областях воздуха (περὶ τὸν αἶρα τὸν ὅδε κάτω πλανᾶται). Поэтому и Господь пришел, чтобы низвергнуть диавола, очистить воздух (τὸν δὲ αἶρα καθάρισι) и нам открыть путь, ведущий к Небесам. См. Athanase d'Alexandrie. *Sur l'Incarnation du Verbe*. Ed. par Ch.Kannengiesser // *Sources chrétiennes*, № 199. Paris, 1973, p.356-358.