

этих речениях, говорит: "Это – [только] так", тот не знает [подлинной] славы своей и [истинного] богатства своего. Наоборот, кто, [читая Писание], говорит: "Не знаю, ибо человек есмь", тот воздаёт славу Богу. И он, насколько это возможно [для него], обретает богатство Божие³⁴.

3. Не испытывай желания предаваться [духовным] рассуждениям со всеми, но [делай это] только с отцами своими, чтобы не навлечь печаль на сердце свое³⁵. Храни уста свои, дабы уважать ближнего своего. Язык твой пусть научается словесам Божиим и, [говоря что-нибудь, изрекай это] с ведением – тогда ложь убежит от тебя³⁶.

4. Любовь к славе Божией, человеческой порождает ложь, а смиренное отвержение этой славы приумножает в сердце страх.

5. Не желай быть другом славных мира [сего], чтобы слава Божия не потухла в тебе.

6. Если кто злословит на брата своего пред тобою, обличает его и обнажает пороки его, не испытывай желания уклониться [с правого пути] вместе с ним, чтобы не приобрести того, чего не хочешь. Простота и нежелание [высоко] оценивать себя³⁷ очищает сердце от лукавых [помыслов]. А кто коварно поступает с братом своим, тот не избавится от печали в сердце своем.

7. Тщетно всякое служение того, кто говорит одно, а в сердце своем лукаво хранит другое. Не прилепляйся к такому человеку, чтобы не измараться грязной желчью его.

8. Ходи вместе с незлобивыми, чтобы стать общником славы и чистоты их.

9. Не держи зла [ни на одного] человека, чтобы не стали тщетными труды твои.

10. Делай сердце свое чистым по отношению ко всем [людям], чтобы узреть в себе мир Божий³⁸.

11. Подобно тому, как когда жалит скорпион, то яд его распространяется по всему телу и поражает сердце, также и зло, нанесенное ближнему, ядом своим поражает душу и лукавство его подвергает [человека смертельной] опасности. Поэтому пекущийся о том, чтобы труды его не пропали даром, должен быстро стряхнуть с себя скорпиона зла и лукавства. Ибо Богу подобает слава во веки. Аминь.

4. О РАДОСТИ ДУШИ ТОГО, КТО НАЧАЛ СЛУЖИТЬ БОГУ

1. Возлюбленные братия, усилимся в слезах пред лицом Божиим, и, может быть, Он, по любви Своей, пошлет нам Силу Свою³⁹, которая будет охранять нас до тех пор, пока мы не одолеем начальников лукавства, противостоящих нам.

2. Возлюбим житие в мире со всеми – как малыми, так и великими; этот мир будет охранять нас от ненавистника [рода человеческого], выступающего против нас. Ибо впавший в немощь познает здоровье⁴⁰. И кто победил врагов Царя⁴¹, тот увенчивается и украшается венком. Есть страсти и есть добродетели; когда же мы впадаем в уныние⁴², то становимся предателями [Господа].

3. Мужественное сердце есть защита души после Бога, а уныние есть защита порока⁴³.

4. Силой желающих стяжать добродетели является то, что, даже впадая [в прегрешение], не малодушествовать, но вновь и вновь [подвизаться] в попечении [о духовном делании].

5. Орудия добродетели суть телесные труды, [переносимые достойно и] с ведением⁴⁴.

6. Отпрыски страстей порождаются нерадением⁴⁵.

7. Неосуждение ближнего есть стена, [ограждающая] тех, кто ведет [духовную] брань, обладая ведением; порицание же ближнего означает разрушение этой стены неведением.

8. Попечение о [хранении] языка свидетельствует о том, что человек является умудренным в духовном делании⁴⁶, а невоспитанность языка являет отсутствие внутренней добродетели.

9. Милостивость вкупе с ведением рождает прозорливость, а [все они] являются путеводителями к любви; немилостивость же показывает, что в человеке отсутствует добродетель⁴⁷.

10. Доброта⁴⁸ порождает чистоту [сердечную], а развлечение рождает страсти. Жестокосердие же является родителем гнева.

11. Подвижничество души состоит в ненависти к развлечению, а подвижничество тела – в нужде⁴⁹.

12. Любовь к развлечению есть падение души; исправляется же она безмолвием вкупе с ведением⁵⁰.

13. Пресыщение сном производит в теле возмущение страстей, а умеренное бдение есть спасение сердца. Многий сон утучняет сердце, а доброе бдение утончает его. Многий сон омрачает душу, а умеренное бдение просвещает ее. Однако вкушающий благой сон в молчании и в ведении превыше того, кто бдит, предаваясь суесловию⁵¹.

14. Сокрушение [сердечное] мирно изгоняет все пороки⁵², а отсутствие желания бичевать совесть ближнего порождает смиренномудрие.

15. Слава человеческая исподволь рождает гордыню, а любовь к похвальбе изгоняет ведение.

16. Воздержание чрева смиряет страсти; желание же яств возжигает их неутолимость.

17. Украшение тела есть гибель души, но благом является попечение о нем из-за страха Божиего⁵³.

18. Внимание к судам Божиим⁵⁴ рождает в душе страх Божий; попираание же [собственной] совести изгоняет из сердца добродетели⁵⁵.

19. Любовь к Богу освобождает из [греховного] плена, а отсутствие страха [Божиего] усугубляет его.

20. Хранение уст побуждает мысль [стремиться] к Богу, если молчание сопровождается ведением; многоглаголанье же порождает уныние и сумасшествие.

21. Отказ от своей воли ради ближнего свидетельствует о том, что ум зрит добродетели, а утверждение собственной воли за счет ближнего являет неведение⁵⁶.

22. Размышление⁵⁷ в страхе [Божием] охраняет душу от страстей, а мирские беседы омрачают ее и [удаляют] от добродетелей.

23. Любовь к материи приводит в смятение ум и душу, а отречение от материи возрождает их⁵⁸.

24. Молчание при откровении помыслов показывает, что ты ищешь мирских почестей и стремишься к постыдной славе мира [сего]; а тот, кто прямодушно открывает помыслы свои отцам, отгоняет прочь эти помыслы от себя⁵⁹.

25. Делаящий свой труд и не сохраняющий [плоды] его подобен жилищу, не имеющему ни двери, ни окон, – в него свободно проникает любое пресмыкающееся.

26. Как ржавчина съедает железо, так и [инока губит] почесть человеческая, если сердце его доверяется ей.

27. Смиренномудрие предшествует всем добродетелям, а чревоугодие – всем страстям⁶⁰.

28. Любовь есть завершение всех добродетелей, а самооправдание – полнота [всех] страстей.

29. Как червь, подтачивая дерево, губит его, так и порок в душе омрачает ее [и удаляет] от добродетелей.

30. Повержение души ниц пред Богом порождает невозмутимое перенесение оскорблений [человеческих], а слезы души спасают ее от всяких почестей человеческих⁶¹.

31. Непорицание себя влечет отсутствие терпения, [необходимого для] перенесения гнева [других людей].

32. Общение и беседа с [людьми] мирскими приводит в смятение сердце⁶² и посрамляет обращающего свои молитвы к Богу, потому что [молящийся] не имеет [уже] доверительного общения [с Ним].

33. Любовь к мирским благам покрывает мраком душу, а пренебрежение ими приводит к ведению⁶³.

34. Любовь к труду влечет ненависть ко страстям, тогда как лень без труда приводит к ним⁶⁴.

35. Не предавай себя суетной общественной жизни⁶⁵, и помысел твой успокоится в тебе.

36. Не уповай на собственные силы, иначе помощь Божия оставит тебя.

37. Не питай неприязни к какому-либо человеку, иначе молитва твоя не будет угодной [Богу]. Будь в мире со всеми, чтобы со свободной доверчивостью обращаться в молитве [к Богу].

38. Храни очи свои, и сердце твое не узрит лукавства. А взирающий на что-либо с наслаждением совершает прелюбодеяние⁶⁶.

39. Не испытывай желания слушать о несчастиях, постигших оскорбившего тебя, чтобы в сердце твоём не было [чувства] отмщения.

40. Храни слух свой, дабы не навлек на себя [духовную] брань.

41. [Постоянно] предавайся рукоделию своему, чтобы бедный нашел у тебя хлеб. Ибо праздность есть смерть и падение души⁶⁷.

42. Постоянная молитва освобождает [душу] от [греховного] плена, а постепенно [и незаметно возрастающее] нерадение есть мать забвения⁶⁸.

43. Ожидаящий скорого приближения смерти не будет много грешить, а считающий, что он будет долго жить, впадет во множество грехов.

44. Если кто готов [каждый день] дать Богу отчет о всех делах своих, то Бог попечется очистить путь такого человека от всякого греха; а если кто презирает это, говоря, что он еще успеет [дать отчет] до того, как [окажется] в ином мире⁶⁹, то Бог поселит его вместе с [людьми] дурными.

45. Каждый день, прежде чем приступить к делу своему, вспомни, где ты есть и где окажешься, когда расстанешься с телом, – тогда душа твоя ни одного дня не будет нерадивой⁷⁰.

46. Размышляй о чести, которой удостоились [у Бога] все святые, и их рвение постепенно вдохновит тебя. Думай также о позоре, который навлекли на себя грешники, и сохранишь себя от лукавства.

47. Всегда прибегай к совету отцов, и все время [земной жизни] своей проведешь в [духовном] покое.

48. Будь внимателен к себе, когда помысел внушает тебе, что брат оскорбляет тебя; не относись с презрением к этому брату, но с [искренним] сожалением в голосе покаяйся перед ним и постарайся убедить его [в своей искренности]. Смотри, чтобы не быть тебе жестокосердным в отношении брата; ибо все мы подвергаемся насилию от вражды⁷¹.

49. Если живешь вместе с братьями, не [стремись] к начальствованию над ними, но [просто] трудись вместе с ними, чтобы не пропал плод твой.

50. Если бесы приводят тебя в смущение по поводу еды и одежды, порицая великую бедность твою, не прекословь им, но от всего сердца предоставь себя [смиренно] Богу, и обретешь покой.

51. Смотри, чтобы не пренебречь тебе совершением Литургий, ибо они просвещают душу⁷².

52. Если сделал [что-нибудь] благое, не хвались этим, а если сотворил множество зол, не предавайся в сердце своем неумеренной печали, но укрепи сердце свое, чтобы больше уже не поддаваться злу. Тогда, если ты мудр, оградишь себя от гордыни.

53. Если угнетают тебя [помыслы] блуда, непрестанно стесняй в смирении тело свое пред Богом и не позволяй сердцу своему верить, что грехи твои отпущены, – тогда и обретешь покой.

54. Если чревоугодие одолевает тебя желанием явств, вспомни о зловонии их⁷³ – и успокоишься.

55. Если злословие на брата твоего угнетает тебя, вспомни, что когда ты сам слышишь [клевету], то огорчаешься, – тогда воздержись от того, чтобы выступать против брата, и успокоишься.

56. Если гордыня овладела тобой, вспомни о том, что она погубит весь труд твой и что у впавших в нее нет покаяния – и обретешь покой.

57. Если презрение⁷⁴ подстрекает сердце твое на брань против ближнего твоего, вспомни, что через это презрение Бог предаст тебя в руки врагов твоих – и успокоишься.

58. Если красивое тело увлекло сердце твое, вспомни о зловонии, которое оно будет издавать после смерти – и обретешь покой⁷⁵.

59. Если наслаждение, [даруемое] женщинами, как наисладчайшее для тебя, ведет брань с тобой, вспоминай об этих женщинах, словно об уже умерших, – и успокоишься.

60. Способность духовного различения, [позволяющая подвижнику] рассуждать над всем этим и сводить все это воедино, [заставляет его] доброе осуществлять, а дурного избегать. Но невозможно тебе обрести это различение, если ты не будешь совершать служение ему⁷⁶. [Такое служение состоит] прежде всего [в стяжании] безмолвия, которое порождает подвижничество и плач [о грехах своих]; плач рождает страх [Божий], этот страх рождает смирение и предвиде-

ние, предвидение порождает любовь, а любовь делает душу здоровой и бесстрастной. Обретя все это, человек познает, что близок ему Бог.

61. Поэтому желающий достичь этих почестей добродетели должен быть вне всякого житейского попечения⁷⁷, [удалиться] от всякого человека, дабы не судить его, и подготовить себя к смерти. Всякий раз, когда он встает на молитву, ему следует думать о том, что отделяет его от Бога, и разрушать это [средостение]. Пусть он возненавидит мир сей, и тогда Благодать Божия запечатлеет вскоре добродетели его. Ему следует знать, что всякий человек, неумеренно предающийся еде и питию и возлюбивший [вещи] мира сего, не может достичь этих [добродетей], поскольку он обманывает сам себя.

62. Поэтому увещаю я всякого, желающего принести покаяние Богу, блости себя от чрезмерного винопития, ибо оно пробуждает все страсти и изгоняет из души страх Божий.

63. Ты же из всех сил своих проси Бога о ниспослании тебе этого страха, чтобы любовью к Богу подавить в себе все страсти, воюющие с несчастной душой, желающие поработить ее и отделить ее от Бога. Ибо только ради этого враги ведут брань с человеком, подавляя его мощью своей⁷⁸.

64. Не прилагай старания, брат, к тому, чтобы [обрести телесное] успокоение, ибо пребываешь ты в теле и в мире сем. Не уповай на самого себя, видя, что страсти утихомирились; [знай], что коварные враги расставляют сети свои, [поджидая того часа], когда человек расслабит свое сердце, считая себя обретшим успокоение, – тогда они внезапно нападают на несчастную душу и похищают ее, словно [пойманного] воробья. Когда же они полностью овладевают ею, то безжалостно унижают ее всяким грехом. [От этого человеку] труднее освободиться, чем [от тех грехов], об избавлении от которых он сначала молился.

65. Поэтому пребудем в страхе Божиим, будем блости [его], подвизаясь в духовном делании и храня все добродетели, которые препятствуют злобе врагов [одолеть нас]. Ибо труды и скорби малой жизни сей не только оберегают нас от лукавства, но и готовят венки для души [нашей] до того, как она выходит из тела.

66. Итак, братия, будем избегать мира и того, что в нем, дабы унаследовать нам небесные блага. Ведь наследие мира сего – золото и серебро, дома и одежды – служит приготовлением греха. Мы же, удалившись [от мира], отреклись от него, [устремляясь к] наследию Божию, которое неизмеримо⁷⁹ и [о котором сказано]: "не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку" (Ис.64,4; 1 Кор.2,9). Его дарует Бог послушным Ему в малое время [жизни] сей. И получают они это наследие не потому, что пребывают в бездействии, но потому, что раздают хлеб, воду и одеяние нуждающимся, проявляют человеколюбие, блодут тело в чистоте и сохраняют его от [греховной] порчи, не творят зла ближнему, стяжают сердце незлобивое и [исполняют] прочие добродетели.

67. Соблюдающие [все] это обретут покой: в веке сем они будут пользоваться уважением от людей, а когда [душа их] покинет тело, обретут они вечную радость.

68. А те, которые потакают похотям своим, предаваясь греху, не желают покаяться, развлекаются [всякими] наслаждениями⁸⁰, творят зло в заблуждении своим, пренесполюют речи свои шутовством⁸¹, а криком – споры свои, не стра-

шатся Суда Божиего, немилостивы к нищим и совершают прочие грехи – лица таких в веке сем покроются позором и люди будут презирать их, а когда они покинут мир сей, то позор и стыд приведут их в геенну.

69. Бог же в силах укрепить нас и удостоить нас преуспевания в делах Его так, чтобы мы, оберегая себя от всякого лукавого деяния, смогли быть спасенными в тот час будущего [великого] искушения, который наступит для всего мира.

70. Ибо Господь наш Иисус Христос не медлит, но [вскоре] придет, неся воздаяние [каждому]⁸²: нечестивых Он пошлет в огонь вечный, а [верным] Своим дарует награду – вместе с Ним войдут они в Царствие Его и обретут там упокоение. Аминь.

71. Поэтому не унывай, брат, читая об этом каждый день. Быть может, и нам будет оказана [великая] милость и мы будем с теми, кого Христос удостоил ее.

72. Имей попечение, возлюбленный [брат мой], о том, чтобы соблюсти [эти] запечатленные в письменах заповеди и чтобы спасти тебе вместе со святыми, сохранившими заповеди Господа нашего Иисуса Христа. А если кто читает эти заповеди и не соблюдает их, то он "подобен человеку, рассматривающему лицо свое в зеркале. Он посмотрел на себя – и тотчас забыл, каков он" (Иак.1,23-24)⁸³.

73. Но если кто читает эти заповеди и соблюдает их, то он подобен семени, посеянному в добрую землю и принесшему плод (Мф.13,8). Богу возможно сделать так, чтобы мы оказались среди слушающих и исполняющих, поскольку и Он принимает от нас плод, невредимый через благодать Его. Ему же сила, слава и мощь во веки веков. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Речь идет об одном из главных грехов – "гордыне" (ὕπερφανία). В схеме наиважнейших греховных "помыслов" Евагрия она занимает последнее место после чревоугодия, блуда, сребролюбия, печали, гнева, уныния и тщеславия, как бы увенчивая их. Согласно Евагрию, гордыня есть последнее и самое страшное искушение, подстерегающее монаха, но, одновременно, она есть и самое первое искушение, ибо именно гордыня низвергла Денницу с неба. См. Bunge G. Evagrius Pontikos. Praktikos oder der Monch. Hundert Kapitel über das geistliche Leben. Köln, 1989. S.98. В аскетической письменности этот грех обозначался различными понятиями: οἷσις ("гордость, самомнение"), ὑψος ("высокомерие, надутость"), τόφος ("спесь") и т.д. Обычно христианские авторы отмечают связь этого греха с прочими. Наиболее тесная связь прослеживается между "гордыней" и "тщеславием" (κενοδοξία), что подчеркивает, например, блаж. Диадок. Согласно ему, "в начале подвигов благодать своим светом сильно озаряет душу подвижника, чтобы он, ободренный успехами на первых порах своей деятельности, с радостью вступил на путь божественных созерцаний; но потом она, скрывая свое присутствие, уже неведомо совершает свои тайны в богословствующей душе с той целью, чтобы сохранить наше знание нетщеславным (ἀκενοδόξων ᾧων τὴν ὑπόσιν) в середине подвигов; ибо умножение благодатных озарений может вызвать у подвижника сильную радость, которая приводит к гордости". Данную связь отмечают и другие аскетические писатели (преп. Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Иоанн Лествичник и т.д.). См. Попов К. Блаж. Диадок (V-го века) и его творения, с.443-445. Так, по учению преп. Иоанна Кассиана, порок гордости, "когда овладевает несчастной душой, то как какой-нибудь самый жестокий тиран, взявши высокую крепость добродетели, весь город до основания разрушает. Высокие стены святости сравнив с землей пороков и смешав, потом не оставляет покоренной душе никакого вида свободы. И чем более богатую душу захватит в плен, тем более тяжелому игу рабства подвергает и, ограбив все имущество добродетелей, совсем обнажает ее. Гордость из всех пороков самый лютый зверь, свирепее всех предыдущих, искушает особенно совершенных, почти уже поставленных на верху добродетелей; но не оставляет гордость своим искушением и новоначальных". Иеромонах Феодор (Поздеевский). Аскетические воззрения Преподобного

Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902, с.190. Сходные мысли высказывает и блаж.Августин, который, например, говорит: "Гибнет святость целомудренного, если он становится прелюбодеем; но гибнет она также, если он возгордится. И я смею сказать, что ведущие брачную жизнь, если они смиренны, лучше гордых подвижников целомудрия". Блаж. Августин указывает на связь гордыни с завистью: согласно ему, "гордый не может не быть завистлив. Зависть – дочь гордости, но эта мать не бывает бездетна; и где только она заведется, там непременно порождает зависть; ибо источник зависти не что иное, как страсть превзойти других, а страсть превзойти других и называется гордостью". Герье В. Блаж.Августин в истории монашества и аскетизма // Вестник Европы, 1905, февраль, с.565-566.

² Св. Аммон цитирует свободно. Примечательно, что блаж. Феодорит Кирский, толкуя это место Священного Писания, замечает: "Достоинна удивления мудрость (τὴν συνέσιν) пророка. Он уподобляет нечистой одежде не грех, но праведность их. Если же праведность уподобляется этой одежде, то для греха нет образа, с которым можно было бы его сравнить". Theodoret de Cyr. *Commentaire sur Isaie*, t.III. Ed. par J.-N.Guinot // Sources chrétiennes, № 315. Paris, 1984, p.306.

³ В основе данного рассуждения св. Аммона лежит мысль, что из всех тварных существ человек один обладает "привилегией" – воскресением из мертвых, и его одного ждет Страшный Суд. Однако такая "привилегия" накладывает на человека и огромную ответственность. Аналогичная мысль прослеживается и у греческого апологета II в. Афинагора, согласно которому в "благодетельности" тварного бытия человек занимает среднее место между "умными природами" Ангелов и бесов, с одной стороны, и "природой неразумных тварей", с другой. Поскольку человек обладает "сложным естеством" (душой и телом), то от животных его отличает способность мыслить (νοῦς, λόγος, κρίσις), а от Ангелов и бесов – смертность или тленность его телесной части. Разумность человека и его ответственность за свои поступки требуют праведного Суда Божиего, который и осуществится в будущем. Поскольку же человек совершает все свои деяния, как праведные, так и греховные, лишь в качестве единой совокупности души и тела, то именно как составное целое (compositum) он и будет судим Богом, а это необходимо требует воскресения тела. Ни "умные природы", ни бессловесные твари, не ведают такого воскресения и Суд не ожидает их. См. Barnard L.W. *Studies in Church History and Patristics*. Thessalonike, 1978, p.264-269.

⁴ Этому греху (μνηστικαὶ) также уделяется значительное место в аскетической письменности. Так, преп.Иоанн Лествичник посвящает ему целый раздел своего сочинения, где, в частности, определяет данный грех так: "Памятозлобие есть завершение гнева (ὄργη κατάληξις), блюстител (φύλαξ) прегрешений, ненависть к правде, пагуба добродетелей, яд для души, червь для ума" и т.д. Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΙΤΟΥ ΚΑΙΜΑΞ, σ.166.

⁵ Слово ἡντίχριστος здесь имеет, скорее всего, значение "лже-христианина". Уже Ориген говорит о такого рода "антихристах", претендующих на то, чтобы творить знамения наподобие "учеников Иисусовых"; но плод их – "прелесть" (πλάνη), тогда как плод подлинных учеников Христовых – спасение душ. См. Origene. *Contre Celse*, t.I // Sources chrétiennes, № 132. Paris, 1967, p.400. Преп. Максим Исповедник же понимает данное слово значительно шире: "антихристом" он называет "закон плоти" (ἡ τῆς σαρκὸς νόμος), вечно борющийся с Духом и противостоящий божественному закону Самого Христа. См. PG 91, 1132.

⁶ Букв. "часть любви"; св. Аммон различает две добродетели: "любовь" (ἀγάπη) и "милостыню" (ἐλεημοσύνη – "милостивость, милость, сострадание"); первая является главенствующей и, так сказать, "родовой", ибо включает в себя вторую ("милостыня" есть μέρος ἀγάπης). Вообще же добродетель "милостыни" занимает важное место в этическом учении отцов и учителей Церкви. Например, в сочинении "О девстве", приписываемом св. Афанасию, говорится: "Сильно возлюбим пост, ибо великая охрана пост, молитва и милостыня; они от смерти избавляют человека". 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.243. Дидим Слепец, толкуя Зах.1,20, сочетает это место с Притч.14,22 ("Заблуждающи (неправедницы) делают злая; милость же и истину делают благи") и говорит, что "четыре строителя" (τέκτονας), приход которых явил Бог, суть "ремесленники (творцы) милостыни и веры (ἐλεημοσύνης καὶ πίστεως εἰσὶ τέχνηται): через милостыню они осуществляют деятельную добродетель (τὴν πρακτικὴν ἀρετὴν) в отношении ближних, любя их как самих себя, а веру они создают посредством благочестивого и ведущего созерцания (πίστιν τεκταίνοντες δι' εὐσεβούς καὶ ἐπιστημονικῆς θεωρίας)". Didyme l'Aveugle. *Sur Zacharie*, t.I. Ed. par L.Doutreleau // Sources chrétiennes, № 83. Paris, 1962, p.238. Характерно, что Дидим подчеркивает связь милостыни и любви к ближнему. Эта же связь прослеживается и у Евагрия, который в одной из схолий на "Книгу Притч" (Притч.22,2: "Богат и нищ встретят друг друга: обоих же Господь сотвори") говорит: "Богач через милостыню очищает яростную часть души (θυμὸν), стяжая любовь, а бедный через [свою] бедность научается быть смиренным". Evagre le Pontique. *Scholies aux Proverbes*. Ed. par P.Gehin // Sources chrétiennes, № 340. Paris, 1987, p.328. В произведении под названием "Богословские главы" (ἑνὶ "Общие места". Locis communes), приписываемом преп.Максиму Исповеднику, целая глава посвящается добродетели "милостыни". Среди про-

чего, анонимный автор этого произведения замечает: "Без милостыни душа – бесплодна. Без нее – все нечисто, все бесполезно". В другом месте он говорит, что "ничто так не радует Бога, как милостыня". PG 91, 765,768.

⁷ Употребляется понятие *тѣлос*. Аналогичное словоупотребление в схожем контексте мислел характерно и для преп. Макария. В одной из "Духовных Бесед" он, например, говорит: "Сам Господь, Который есть Путь и Бог, пришел не ради Самого Себя, но ради тебя, чтобы стать для тебя Образом всякого блага (*ἵνα σοὶ τὸ πλῆθος εὐφρανῇ παντὸς ἀγαθοῦ*). Смотри, в каком уничижении пришел Он, приняв "зрак раба" (Флп. 2,7); [будучи] Богом и Сыном Божиим, Царем и Сыном Царским, Он радуется целительные средства увечным, внешне являясь (*ἡσθονεὺς φαινομένης*) словно один из них". Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S.218.

⁸ Уже начиная с Нового Завета (см. Деян.8,32-35), это место Ветхого Завета воспринималось как ясное и недвусмысленное пророчество о Христе. В святоотеческой письменности оно устойчиво сохраняло такое значение. Например, св. Мелитон Сардинский приводит его как одно из пророчеств, указывающих "на таинство Пасхи, которое есть Христос" (*εἰς τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον, ὃ ἐστὶν Χριστός*). В комментарии О.Перлера отмечается, что у раннехристианских авторов (свв.Иустина, Иринея, Климента Александрийского, Киприана Карфагенского и др.) Ис.53,7-8 является излюбленным среди прочих ветхозаветных пророчеств о Христе. См. Meliton of Sardes. Sur la Paque et fragments. Ed. par O.Perler // Sources chretiennes, № 123. Paris, 1966, p.94, 169-170. Достаточно тонкое толкование Ис. 53,7 дается блаж. Феодоритом Кирским: согласно ему, данное место намекает и на подверженность страданиям человечества (*τὸ παθητὸν τῆς ἀνθρωπότητος*) Господа, и на бесстрастность Божества Его (*τὸ ἀπαθὲς τῆς θεότητος*). Ибо Его страдание (*τὸ πάθος*) названо не только "закланием" (*σφαγῆν*), но и "стрижением" (*κοῦράν*): человечество Христа "подверглось закланию", а с Божества Его как бы "сосриггалась шерсть человечества". Причем, это Божество являлось неотделимым (*οὐ χωρίζομένῳ*) от человеческой природы даже во время страдания, хотя и не подвергалось "претерпеванию". См. Theodoret de Cyr. Commentaire sur Isaie, t.III, p.154.

⁹ Фраза: *τὸ τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μοῦ* внешне имеет "теопасхистский" оттенок. Она почти полностью совпадает с одним изречением св.Игнатия Богоносца, который, обращаясь к римским христианам, говорит: "Позвольте мне быть подражателем страдания Бога моего" (*μυκτηρὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μοῦ*). Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres, p.114. Подобного рода внешне "теопасхистские" выражения, встречающиеся довольно часто в святоотеческой письменности, совсем не имели смысла "реального теопасхизма", ибо слова "Бога моего" указывают не на Божественную природу Христа, а на Богочеловеческую Личность Его, т.е. на Ипостась Бога Слова, реально усвоившую всю полноту человечества, с его "страстностью" и смертностью. Для православного веросознания изначально было само собою разумеющимся, что "претерпел" и "умер" не Бог, как таковой, но Бог, ставший человеком. Для последующего византийского богословия проблема состояла лишь в том, чтобы найти корректные словесные формулировки, могущие выразить тайну страдающего Богочеловека. И именно относительно этих формулировок возникла полемика между богословами александрийского и антиохийского направлений. Богословы "антиохийской школы" (в первую очередь Феодор Мопсуестийский и блаж.Феодорит Кирский) избегали всякого "словесного теопасхизма", стремясь предельно четко разграничить Божественную и человеческую природы во Христе (крайнее развитие эта тенденция обрела в лице Нестория). Наоборот, христианские мыслители александрийского направления (свв.Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский) не боялись использовать "теопасхистские" выражения, естественно вкладывая в них совершенно православный смысл. Например, св.Григорий Богослов говорил о "Боге, подверженном страданию" (*Θεὸς παθητός*), понимая под ним Бога Слова, ставшего человеком и претерпевшего смерть ради спасения людей, но в Своем Божестве оставшегося "бесстрастным". Св. Кирилл Александрийский также высказывался о том, что претерпело страдания тело Христа, но, поскольку оно было телом Бога Слова, то это Слово "усвоило" или "сделало своим" (*οἰκεῖσθαι, ἰδοιοῖσθαι*) человеческие страдания Христа. Особую остроту проблема "теопасхизма" приобрела во второй половине V – первой половине VI вв., когда православные богословы ("скифские монахи", Леонтий Иерусалимский и др.) в полемике с монофизитами нашли более или менее окончательный ответ на эту проблему. Св.Аммон, используя указанное выражение, явно принимает к александрийскому течению православной мысли. Подробно о проблеме "теопасхизма" см.: Chene J. Unus de Trinitate passus est // Recherches de Science Religieuse, 1965, t.53, p.545-588; Sellers R.V. Two Ancient Christologies. London, 1940, p.74-75,248; Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969, p.50-67.

¹⁰ Вообще, для египетских подвижников первых поколений было характерно сугубое и строгое воздержание в пище. Примерами этого пестрят памятники ранней монашеской литературы. Такой строгий пост являлся средством борьбы со страстями, о чем, например, ясно говорит авва Иоанн Колов: "Если царь захочет взять неприятельский город, то прежде всего задерживает воду и съестные припасы; и таким образом неприятель, погибая от голода, покаряется ему. Так бывает и с плотскими страстями: если человек будет жить в

посте и голоде, то враги, будучи обессилены, оставят душу его". Древний Патерник, изложенный по главам. М., 1899, с.48-49. Св.Аммон, давая инокам указанную заповедь (ἡ φαγεῖν μικρὸν ἢ ἐλαχιστόν τι), скорее всего, имеет в виду опасность тщеславия и гордыни, которые, как "незаконные чада" сугубого воздержания, могут зародиться в душе монаха. На такого рода опасность указывал своим ученикам и св.Пахомий Великий. Например, житийные материалы свидетельствуют о следующем случае: "Один инок проводил много ночей в непрерывном молитвенном бодрствовании, услаждаясь надеждой заслужить особенное уважение от людей. Пахомий убеждал его изменить образ жизни, говорил, чтобы он ходил на трапезу, когда призываются туда братья, и вкушал с ними пищу, только не до полного насыщения; чтобы совершал такое количество молитв, какое назначено всем инокам; чтобы по выходе из келлии был ко всем любезен и не казался мрачным. Конечно, не следует покидать своих подвигов, так как и это было бы угодением сатане; но надобно все делать ради Бога, не давая диаволу места в сердце своем. Когда этот инок продолжал действовать по-прежнему, опасаясь как бы не показаться братьям слабым и жалким, Пахомий опять настойчиво советовал ему ослабить свои подвиги. Много раз он напоминал тщеславному иноку свои прежние наставления и, наконец, сказал ему, что он дойдет до состояния безумия, если будет упорствовать в своем пристрастии к внешним подвигам ради уважения от других, а не ради умерщвления страстей. Но монах делал по-своему, и предсказание Пахомия исполнилось. Тщеславный монах, более и более надмеваясь гордостью по причине своего наружного благочестия, дошел до безумия, до самозабвения". Архимандрит Палладий. Указ. соч., с.124-125.

¹¹ Речь идет о наиглавнейшей монашеской добродетели – смирении. Смысл его, опираясь на Пс.130,1-2 и Лк.14,11 хорошо объясняет в своем "Правиле" св.Венедикт: "Если мы, братья мои, желаем достичь вершины совершенного смирения (*summae humilitatis*) и быстро дойти до того небесного величия, к которому восходят [святые] через смирение в здешней жизни, нам следует своими возводящими горе' деяниями (*actibus nostris ascendentibus*) воздвигнуть лестницу, явившуюся во сне Иакову, по которой восходили и нисходили Ангелы. Это восхождение и нисхождение [Ангелов] не иначе должно пониматься нами, как в том смысле, что гордыней [человек] низводится долу, а смирением возвышается (*exaltatione descendere et humilitate ascendere*). Лестница эта есть жизнь в мире сем, воздвигаемая Господом ко небу, если сердце наше смиренно". *Saint Benoit. La regle des moines*. Ed. par Ph.Schmitz. Namurci, 1948, p.45. Согласно св. Венедикту, именно на смирении, словно на незыблемом фундаменте, воздвигается человек как "дом Божий". См. Philippe M.-D. *Analyse theologique de la Regle de saint Benoit*. Paris, 1961, p.19.

¹² В тексте псалма св.Аммон заменяет αἱ ψυαὶ ("лядвня") на η ψυχῇ. Кстати, такое разночтение фиксируется в критическом издании "Септуагинты". См. *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Edidit A.Rahlfs. v.II. Stuttgart, 1935, S.39. Используя слова псалма, св.Аммон описывает "плач о грехах" – тема постоянно встречающаяся в святоотеческой аскетике. Без такого "плача", согласно святым отцам, невозможно стяжание благодати и обретение духовной радости. Преп. Антоний, например, учил: "необходимо всегда помнить, что Дух Святый вселяется в инока только после продолжительных трудов покаяния, и тогда только неотступно обитает в нем. Инок, возбудивший в себе искреннее раскаяние и непрестанный плач о своих грехах, чувствует потребность исправления и нравственного усовершенствования. Он начинает упражняться в добродетелях и, очищая себя от грехов, приближаться к Богу. Но он всегда должен помнить о своей собственной немощи и просить помощи благодатной, следуя во всем указаниям Духа Святого". Лобачевский С. Указ. соч., с.247. Для обозначения подобного состояния св.Аммон использует два понятия: πένθος ("сокрушение, сетование, скорбь, печаль, горе") и κατήφεια ("потупление глаз, стыд, печаль"), из которых особое распространение в аскетической письменности получило первое. Например, преп.Макарий использует его для характеристики вообще земного бытия человека. Ссылаясь на Пс.2,11, он замечает: "Время сие есть время сокрушения и слез (ὁ καιρὸς οὗτος πένθος ἐστὶ καὶ δακρύων), а век тот (ἐκεῖνος ὁ αἰὼν – грядущий век) есть век веселия и радости". *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*, p.160. Никита Стифат так определяет значение "сокрушения" в духовной жизни: "Как скверна, происходящая от наслаждения, имеет своей предпосылкой сатанинскую любовь (τὸν σατανικὸν ἔρωτα προϋπάρχοντα) для осуществления порочности (εἰς ἀπολήρωσιν τῆς φαυλότητος), так и очищение, происходящее от мучительной печали (ἡ ἀπὸ τῆς ἐνεδόου λύπης κάθαρσις), имеет [предпосылкой] теплоту сердечную для осуществления сокрушения и слез. И это [происходит] по Домостроительству Благости Божией относительно нас, дабы мы, отражая и очищая трудами мук изнурение наслаждений (κόποις ὀδύνης κόπον ἥδονης) и потоками слез постыдный поток плоти, смогли изгладить в уме отпечатления (τοὺς τύπους) дурных [деяний], а в душе – бесформенные образы (τὰς ἀμόρφους εἰκόνας), и представить свою душу [Богу] сияющей красотой, которая превосходит красоту естественную". ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Γ'. ΑΘΗΝΑΙ, 1977, σ.288. Впро-

чем, и понятие $\kappa\alpha\tau\acute{\eta}\phi\epsilon\alpha$ довольно часто встречается в терминологии отцов-подвижников. Так, преп. Макарий, говоря о признаках ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$), по которым можно определить "внимающих" Слову Божию", называет "потупление глаз" наряду со "стенанием" ($\sigma\tau\epsilon\nu\alpha\upsilon\delta\omicron\varsigma$), "вниманием" ($\pi\rho\sigma\sigma\omicron\chi\eta$), "молчанием" ($\sigma\iota\omega\tau\acute{\eta}$) и пр. внешними проявлениями подлинного благочестия. См. Makarios/Symeon. Reden und Briefe, Bd. I, S. 3.

¹³ Это выражение ($\tau\omicron\varsigma\ \sigma\kappa\omicron\tau\omicron\varsigma\ \tau\alpha\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\iota\omicron\nu$), естественно указывает на ад. Ср. у Оригена, который в "Гомилиях на Книгу пророка Иеремии" толкуя слова Господа в Ин. 9, 4, замечает, что "днем" Он называет век сей, а "мраком" и "ночью" – конечное истребление [грешников] через [вечные] наказания ($\tau\eta\nu\ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\nu\ \delta\iota\alpha\ \tau\alpha\varsigma\ \kappa\omicron\lambda\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$). После кончания мира этот "мрак" или "угрюмость" ($\tau\omicron\varsigma\ \sigma\kappa\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$) окутает грешников и никто из них уже не сможет славить Бога. PG 13, 392.

¹⁴ Слово $\sigma\kappa\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\tau\eta\varsigma$ имеет смысловые оттенки как "уныния, угрюмости, меланхолии", так и "печали, горя". Последнее значение, смыкающееся с понятием "сокрушение" и обретающее позитивный смысл, иногда встречается в церковной письменности. Например, патриарх Фотий в одном из своих посланий, обращенном к некоей инокине Евсевии, говорит, что она, с младенчества прилепившись к Богу, отказавшись от родителей, братьев и сродников и сочетавшись с нетленным и бессмертным Женихом – Христом, Ему Одному посвятила всю свою жизнь, не посрамляя сотоварищия исповедание ($\mu\eta\ \kappa\alpha\theta\upsilon\beta\tau\iota\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\delta\upsilon\tau\omicron\mu\omicron\varsigma\ \tau\eta\nu\ \theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\alpha\nu$), сокрушением не помрачая горнюю благодать ($\mu\eta\delta\epsilon\ \tau\omega\ \pi\acute{\epsilon}\nu\theta\epsilon\iota\ \tau\eta\nu\ \chi\alpha\rho\iota\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\eta\nu\ \alpha\iota\alpha\rho\omega\sigma\eta\varsigma$), а здешней печалью ($\tau\eta\ \nu\upsilon\nu\ \sigma\kappa\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\tau\eta\tau\iota$), не заменяя радость Ангелов там. См. Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, v. II. Recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westerink. Leipzig, 1984, S. 176.

¹⁵ Св. Аммон цитирует свободно. В "Житии" Евтихия, патриарха Константинопольского (VI в.), повествуется о том, как он, будучи монахом, отличаясь чрезвычайным смиреннием и сделавшись "первым из всех", исполняя эту заповедь Господа (ср. Мк. 9, 35). См. Eustratii Presbyteri Vita Eutychii Patriarchae Constantinopolitani. Edidit Carl Laga // Corpus Christianorum. Series Graeca, v. 25. Turnhout-Leuven, 1992, p. 19. Преп. Симеон Новый Богослов, в одном из своих гимнов обращаясь к "боголюбцам", призывает их внимать речениям Господним: "Если вы не отложите славы, если не отвергните богатства, если совершенно не совлечетесь пустого самознания ($\mu\alpha\tau\alpha\iota\alpha\nu\ \delta\iota\eta\sigma\iota\nu$), если не сделаетесь последними из всех в делах и в самих помыслах, лучше же в представлении ($\mu\iota\sigma\lambda\alpha\chi$) – $\tau\alpha\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\iota\varsigma$), считая самих себя последними из всех, то не стяжаете ни источников слез, ни очищения плоти". Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого иеромонаха Пантелеимона (Успенского), с. 239–240. Греческий текст: Symeon le Nouveau Theologien. Hymnes. t. II. Ed. par J. Koder et L. Neyrand // Sources chrétiennes, № 174. Paris, 1971, p. 406.

¹⁶ В данной фразе привлекает внимание термин $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\eta$ (букв. "упражнение, занятие"); в христианской письменности оно имело, помимо прочих, и значение "изучения Священного Писания". Подобное "изучение" являлось одновременно и "размышлением", но "размышлением" не на уровне рассудочного (дискурсивного) мышления, а на уровне духовном, т.е. в процессе стяжания Святого Духа, а поэтому немислимим без молитвы и добродетеля (дальнейшее развитие мыслей св. Аммона хорошо показывает это). Такие смысловые нюансы слова намечаются уже в раннехристианской письменности. Так, в "Послании Варнавы" дается следующее толкование одной ветхозаветной заповеди (Лев. 11, 3: предписание есть "все, имеющее раздвоенные копыта и отрывающее жвачку"). Эта заповедь Моисея означает, согласно автору "Послания", что следует "прилепляться к тем, которые боятся Господа, размышляют ($\tau\omicron\nu\nu\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\epsilon\tau\omicron\nu\nu$) в сердце своем о полученной ими заповеди, беседуют о повелениях Господних и соблюдают их, зная, что размышление есть дело радостное ($\eta\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\phi\rho\omega\sigma\tau\omicron\nu\eta\varsigma$)". Epître de Barnabe. Ed. par P. Prigent // Sources chrétiennes, № 172. Paris, 1971, p. 156–158. Схожее толкование данной заповеди встречается и у св. Иринея Лионского, который говорит, что чистые животные, отрывающие жвачку, означают людей, "днем и ночью помышляющих о словах Божних, дабы украситься добрыми делами". Св. Иринея Лионского Пять книг против ересей. М., 1868, с. 596. Примечательно в этом плане также толкование Оригена на Иер. 4, 3 ("поновите седе поля, и не сейте на тернии"); данную заповедь Ориген понимает двояко: как призыв Бога, обращенный к христианским учителям ("катехитам"), которые должны "вспахивать" целину душ "оглашаемых", а затем "засевать" их "святыми семенами", т.е. учением о Святой Троице, о воскресении, о [вечном] наказании и т.д.; однако заповедь может пониматься также и как призыв к каждому христианину, который должен стать "земледельцем самого себя" ($\gamma\epsilon\omega\rho\omicron\upsilon\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\omicron\nu\ \sigma\epsilon\alpha\tau\omicron\upsilon$). Причем, "тернии", растущие в душе человека, суть "житейские попечения и лобострастие к богатству" ($\mu\epsilon\rho\iota\nu\alpha\iota\ \beta\iota\omega\tau\iota\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \phi\iota\lambda\eta\rho\omicron\nu\alpha\iota$). Чтобы уничтожить их, христианину необходимо обрести "духовный плуг" ($\tau\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\theta\rho\upsilon\nu$ – ср. Лк. 9, 62). Когда же он найдет его, то следует собрать из Писаний волов – "чистых работников" – и вспахать землю [души], соделав ее новой, т.е. совлечь с себя ветхого человека и облечься в человека нового. После этого земля души станет "новой нивой" ($\tau\omicron\varsigma\ \nu\epsilon\omega\alpha\iota$), и ее необходимо засадить, посредством памяти и размышления ($\delta\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \mu\eta\nu\eta\tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\varsigma$), семенами, взятыми от

[христианских] учителей (ἀπὸ τῶν διδασκόντων), от закона, от пророков, от Евангельских Писаний и от апостольских речений. См. PG 13, 312-313.

¹⁷ Для понимания этой фразы (ὡς ἀδιαλείπτως σύναξιν ποιῶν) необходимо напомнить, что египетские иноки, которых окормлял св. Аммон, жили обычно в монастырях полуотшельнического типа, только по воскресениям и праздничным дням собираясь для совместного богослужения. Св. Аммон увещает иноков постоянно устремляться к тому идеалу христианской жизни, который хорошо выразил архимандрит Киприан: "Наше мировоззрение должно быть евхаристично и жить надо в евхаристической настроенности". Архимандрит Киприан (Керн). Евхаристия. Париж, 1947, с.28.

¹⁸ Глагол ἡγοράζω ("покупать, выкупать") указывает на догмат об искупительной жертве Господа. В основе его лежит "идея воздаяния закону Божественной правды, права которого поправны грехом человека, мысль о необходимости уплаты долга Богу со стороны человека, и уплаты этого долга Христом вместо человечества – эта идея в самом начале Древней Церкви была ее неотъемлемым достоянием и нашла себе ясное выражение уже у первых христианских писателей". Следствием данной идеи была мысль о том, "что страдания и смерть Иисуса Христа суть умиловительная жертва Богу Отцу, которою род человеческий избавлен от греха, проклятия и смерти и примирен с Богом. Эта мысль собственно и есть сущность церковного учения об искупительной жертве Христовой, и есть догмат". Орфанитский И. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904, с.147-150.

¹⁹ Эта фраза (τῇ δὲ συνειδήσει ὁλοθνήσκων), вероятно, предполагает широко распространенное в святоотеческой письменности представление о совести как внутреннем "судье" и "обвинителе" человека. Обычно отцы Церкви называют совесть "внутренним, собственным судилищем" и в этом судилище происходит суд (κρίσις) и составляются "приговоры" (ψαφои). Иногда совесть именуют "судией непрестанно бодрствующим, неусыпным, необманчивым и неподкупным"; также "обвинителем", выступающим до, во время и после совершения греха, "увещателем", убеждающим отстать от греха, "порицателем" и "карателем". "Вообще совесть является противником (ἀντιδίκος) нашим, когда мы желаем сотворить волю плоти нашей, по выражению аввы Исаии". См. Попов К. Блаженного Диадокха (V-го века), епископа Фотики древнего Эпира, учение о рассудке, совести и помыслах // Труды Киевской Духовной Академии, 1898, № 7, с.458-460. Поэтому христианин, согласно св. Аммону, ежедневно должен предстать пред своей совестью, как умерший пред Богом – Судией всех.

²⁰ Ср. у преп. Петра Дамаскина: "делатель божественных заповедей Христовых" (ὁ ἐργάτης τῶν θεῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ) верует, что для Господа все возможно, что всякая воля Его является благом и без Него не может быть ничего благого. Поэтому такой "делатель" не желает ничего творить помимо воли Божией, "даже если это есть жизнь" (καὶ ζωὴ ἐστίν), но взыскует лишь одну волю Божию, ибо она "есть жизнь вечная". См. ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ТОМОΣ Γ', σ.116.

²¹ Многозначное понятие γνῶμη ("мысль, разум, дух, воля, решение" и т.д.) употребляется здесь, скорее всего, в подобном значении. Данное значение встречается и в одном из посланий св. Игнатия Богоносца, который увещевает христиан жить в согласии (букв. "сходиться") с волей (или "мыслью") Бога (συντρέχετε τῇ γνῶμῃ τοῦ Θεοῦ). Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres, p.60.

²² Или: "исповедовать [Его]" (δίδως ἐξομολόγησιν); однако значение "благодарения" для термина ἐξομολόγησις применительно к данной фразе св. Аммона дается в словаре Лампе. См. Lampe G.W.H. Op.cit., p.500. Впрочем, "исповедание" и "благодарение" относительно Бога являются практически синонимами. Так. Диодим Слепец, толкуя Пс.42,4, прямо говорит: "Исповедание означает благодарение" (ἡ ἐξομολόγησις εὐχαριστία ἐστίν). ΔΙΑΙΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Δ/ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, τ.46. ΑΘΗΝΑΙ, 1973, σ.322.

²³ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин замечает, что стремящийся к совершенству должен начинать с первой ступени, которой является страх, именуемый "рабским" (de illo primo timoris gradu quem proprie diximus esse servilem); с этой ступенью и соотносятся слова в Лк.17,10. См. Jean Cassien. Conferences, t.II, p.105. Наоборот, для преп. Симеона Нового Богослова выражение "ничего не стоящий раб" соотносится с высшей ступенью духовного преуспеяния: такое наименование прилагается им к любимому ученику Господа (св. Иоанну Богослову). Также, говоря о некоем почившем брате Антонии, преп. Симеон восхваляет его добродетели (чистоту, целомудрие, смирение), рожденные в этом строгом подвижнике благодаря заповедям, данной Господом в Лк.17,10. См. Symeon le Nouveau Theologien. Catecheses, t.II, p.340,352.

²⁴ Опыт "видения Бога", запечатленный уже в Священном Писании (см. 1 Ин.3,1-2; 1 Кор.13,12), всегда сопрягался в христианстве с кажущейся "антиномией" – с подчеркиванием того, что "Бога нельзя видеть" (ср. 1 Тим.6,16; Ин.6,46). Эта "антиномия", а, точнее, сопряжение двух противоположных полюсов единого целого, во многом определило все последующее развитие христианского богословия. Особенно это касалось аскетической письменности, где намечались несколько типов "тайнозрения": "мистическое богословие" Евagriя Понтийского тяготело к "умному тайнозрению", преп. Макарий Египетский – к типу "опытно-чувственного тай-

нозрения", а аскетическое богословие блаж. Днадоха Фотикийского занимало как бы среднее место между двумя этими типами. См. Lossky V. The Vision of God. N.Y., 1983, p.25-44, 103-120. Такой опыт "видения Бога" делает Православие вечно живым и неиссякающим источником духовной жизни. Об этом хорошо писал преп. Симеон Новый Богослов, согласно которому, "каждый христианин призван к возвышенной религиозной жизни, ... мистический опыт и благодатное просвещение Святого Духа могут быть достигнуты всяким, если он серьезно и искренно желает этого. Св. Симеон выразил свою веру в необходимость всеобщего участия в высшей духовной жизни со свойственной ему парадоксальной манерой выражаться: "Тот, кто не увидел Бога в этой жизни, не увидит Его и в будущей". Он считал величайшей ересью и кощунством против Святого Духа думать, что Церковь не обладает теперь теми же духовными дарами, как и в древние времена, и что христиане не могут более получать благодати Св. Духа, которую имели Апостолы и древние святые. Если христиане не достигают теперь этих высоких степеней святости, единственная тому причина – их невежество, недостаток веры и нерадение". Иеромонах Василий (Кривошеин). Православное духовное Предание // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1952, № 9, с. 19. Св. Аммон, научая подвижника быть "всегда зрящим Бога" выражает ту же самую веру в необходимость всеобщего участия в благодатной жизни, даруемой причастием Святому Духу. Им намечается и путь к этому, который можно было бы обозначить как "мистику смирения". Она восходит к Новому Завету (ср. Мф. 5,8): только смиренным и чистым сердцем открывается доступ к высотам "тайнознания".

²⁵ Выражение $\delta\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \lambda\omicron\upsilon\beta\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ достаточно необычно для святоотеческой лексики. Им обозначается, скорее всего, преизобилие Человечелюбия Божиего.

²⁶ Идеал "бесстрастия" ($\lambda\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\alpha$) до христианства был достаточно четко намечен в стоической этике, где "мудрец", достигший его, становится подобным богам и обретает такое же блаженство, как и они. В христианское богословие понятие $\lambda\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\alpha$ активно ввел Климент Александрийский, выдавший в "бесстрастии" вершину христианской аскезы. После него учение о "бесстрастии" всесторонне разработал Евагрий Понтийский, "акклиматизировавший" данное понятие в аскетической письменности. Однако этот термин в IV в. оставался еще дискуссионным: некоторые отцы Церкви (свв. Василий Великий, Григорий Богослов и др.) откосились к нему с определенной долей настороженности, считая, что слова $\lambda\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\varsigma$ и $\lambda\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\alpha$ приложимы преимущественно к Богу, а не к человеку. Блаж. Иероним в разгар пелагианских споров (начало V в.) именно учение о "бесстрастии" Евагрия сделал объектом своих нападок, считая его еретическим (человеку, по мнению блаж. Иеронима, невозможно полностью освободить себя от страстей). См. предисловие А. Гиёмона к изданию: Evagre le Pontique. Traite pratique, t.I // Sources chrétiennes, № 170. Paris, 1971, p.98-112. Высказывание св. Аммона показывает, что он являлся связующим звеном между Климентом Александрийским и Евагрием и что в египетском монашестве первого поколения указанное понятие уже обрело "права гражданства". В дальнейшем оно стало общеупотребительным аскетическим термином. Так, св. Исаак Сирин, говоря о "человеческом бесстрастии" ($\lambda\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\alpha\ \eta\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\eta\eta$), замечает, что оно состоит не в том, чтобы "не чувствовать страстей" ($\tau\omicron\ \mu\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \pi\alpha\theta\omicron\nu$), но в том, чтобы "не принимать их в себя" ($\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\epsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$). ОΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΣΑΑΚ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΙΝΕΥΙ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ ΕΥΡΕΘΕΝΤΑ ΑΣΚΗΤΙΚΑ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1977, σ.310. Несколько позже спустя св. Григорий Палама в полемике с Варлаамом ссылается на учение о "бесстрастии", как на вполне уже традиционное ($\epsilon\delta\iota\delta\alpha\chi\theta\eta\tau\epsilon\nu$), называя его не "умерщвлением страстного начала [в человеке] ($\tau\eta\nu\ \tau\omicron\nu\ \pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu\ \epsilon\kappa\epsilon\theta\iota\varsigma\iota\nu$), но "перемещением" ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\theta\epsilon\sigma\iota\nu$) этого начала "от худшего к лучшему" и направлением его на "вещи божественные". См. Gregoire Palamas. Defense des saints hesychastes. Ed. par J. Meyendorff. Louvain, 1973, p.361.

²⁷ Тема "умерщвления страстей" является постоянным лейтмотивом святоотеческой аскетики. Ср., например, у преп. Нила: "Те, которые разумом украсили деятельную [способность души] ($\tau\omicron\ \pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\ \kappa\omicron\sigma\mu\epsilon\nu\alpha\tau\epsilon\varsigma$), а страстную часть [$\epsilon\epsilon$] умертвили с помощью [того же] разума ($\tau\omicron\ \pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\ \epsilon\kappa\epsilon\theta\iota\varsigma\iota\nu$) заслуженно окружают Царя, будучи одновременно украшением и защитой Его ($\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\sigma\phi\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\alpha\nu\ \pi\alpha\rho\epsilon\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$), наподобие Серафимов, окружающих престол Божий (Ис. 6,2)". Nil d'Ancure. Commentaire sur le Cantique des cantiques. p.342.

²⁸ Фразой "истинная связь и общение" (или "беседа" - $\gamma\eta\nu\eta\sigma\iota\alpha\nu\ \sigma\chi\epsilon\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\omicron\mu\iota\lambda\iota\alpha\nu$) св. Аммон явно указывает на молитву. Ср. у Евагрия, который в сочинении "О молитве" использует аналогичный термин $\eta\mu\iota\lambda\iota\alpha$ и говорит: "Молитва есть беседа ума с Богом". См. наш перевод: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994, с.78. Причем, данный термин у Евагрия (как и его латинский эквивалент – *conversatio*) обозначает не просто словесную беседу, но также тесное соединение и постоянное общение. См. Hausherr I. Les leçons d'un contemplatif. Le Traite de l'Oraison d'Evagre le Pontique. Paris, 1960, p.16-17.

²⁹ Св. Аммон цитирует свободно, изменяя полностью вторую часть цитаты. Вообще, всё данное изречение, как и некоторые другие, выдержано в русле мыслей богодухновенного автора "Притчей", который постоянно подчеркивает, что "кто идет правильным путем, тот благословляет Бога, а кто идет кривым путем, тот порочит Его. За то благоволение и любовь Божия всегда почует на праведности, где бы она ни проявлялась: в деле, в мысли, в молитве; напротив, неблагово-

ление Божие и гнев Его на всем, что ни делает нечестивый, даже на самой жертве его". Олесницкий А. Книга Притчей Соломона (Мишле) и ее новейшие критики. Киев, 1884, с.4.

³⁰ Здесь св. Аммон указывает на практику молчания, характерную вообще для православного монашества и, особенно, для исихастской традиции, являющейся стержнем этого монашества. Данная практика теснейшим образом связана со своего рода "богословием молчания", основывающимся на тайнозрительном опыте. Данное богословие ясно запечатлено у преп. Максима Исповедника, сравнивающего человека с Церковью: "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 Святая святых Молчание незримой и неведомой велеличности Божества". См. наш перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993, с.160-161. Уже на исходе земной истории Византии это "богословие молчания" обрело законченные формы у Каллиста Катафигиота, некоторые главы сочинения которого весьма показательны. Так, он говорит: "Когда взор ума (букв. "лицо ума") - *τὸ τοῦ νοῦς πρόσωπον*,) склоняясь внутрь сердца, видит осияние Духа, текущее из сердца не изыскаемая, тогда именно - время молчания (*καὶρὸς τοῦ σιγᾶν*). Когда весь умственный взор (*τὸ νοερόν πρόσωπον*) увидит Бога, скорее же, когда весь ум будет в Боге, или, так сказать, когда Бог будет во всем уме, тогда в особенности и более естественно бывает время молчания... Когда ум, освещаемый каждым из свetonзлияний Духа, приходит в смущение и недоумение, и замечает, что он сам простирается к бесконечному и безграничному и изменяется, тогда - время молчания". Аскетические творения святых отцев. Каллиста Катафигиота "О божественном единении и созерцательной жизни". Иоанна Карпафийского "Слово подвижческое", с.56-57. Греческий текст: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Ε΄. ΑΘΗΝΑΙ, 1977, с.34-35.

³¹ Эта фраза (*ἵνα οὖτε τὸ στόμα σοῦ λόγῳ Θεοῦ*) предполагает, что истинный подвижник (духовник, старец) должен говорить не сам от себя, но, наподобие древних пророков, служить своего рода "проводником" Слова Божиего.

³² Ср. поучение аввы Феодора, которое передает преп. Иоанн Кассиан Римлянин: "Монах, жаждущий достичь познания Писания (*scripturam notitiam*), должен заниматься не столько чтением книг толкователей (*commentatorum libros*), сколько все усилие [своего] ума и все усердие [своего] сердца обращать на осияние [себя] от плотских пороков. Если они будут извержены, то после снятия покрывала страстей очи сердца смогут естественным образом созерцать таинства (*sacramenta*) Писаний. Ведь благодатью Святого Духа они были открыты нам совсем не для того, чтобы быть непознанными и темными; они являются таковыми через наш порок, поскольку очи сердца затмеваются завесой [наших] прегрешений. А если им будет возвращено их естественное здравие (*naturali redditus sanitati*), то и одного чтения Священных Писаний будет достаточно для созерцания истинного ведения (*ad contemplationem verae scientiam*). Тогда не будет нужды в научениях толкователей, подобно тому, как телесные очи не нуждаются ни в какой науке для того, чтобы видеть, если только болезнь не делает их слепыми". Jean Cassien. *Institution cénobitiques*. Ed. par J.-C. Guy // *Sources chrétiennes*, № 109. Paris, 196, p.244. В этом высказывании отчетливо формулируется и монашеский, и вообще святоотеческий подход к чтению и пониманию Священного Писания, суть которого также ясно обозначает и св. Аммон. Для него оно противоположно "суетному исследованию" (это "исследование" св. Аммон определяет глаголом *περιερεύω*), "развлекающему" ум, обращающему его внимание на случайные детали и уводящему от духовного смысла Писания. Такое "суетумудрие" заставляет человека искать "подобие окрест Бога" (*ἁποδοῖα περὶ Θεοῦ*) и впадать в гордыню от осознания собственного глубокомыслия. А между тем, это подобие совсем не нужно "искать", ибо оно уже дано человеку Богом при творении и лишь покрыто густым слоем греховной скверны. Эту скверну, по мысли св. Аммона, и следует прежде всего очистить покаянием, которое одно только и способно приводить к постижению сути Писания, поскольку через него человек опять "стяжает самого себя" в качестве образа Божиего (поэтому св. Аммон и говорит: *πρὶν ἑαυτὸν πρότερον κτῆσεται*). Данное покаяние (как изменение и преобразование ума и сердца человека) заставляет также с благоговением относиться к Слову Божию и не вторгаться суетным умом в заповедные глубины Писания. О таком благоговейном отношении к Слову Божию говорит и св. Исидор Пелусиот: "Божественное Писание ты должен толковать со знанием дела, и разумно исследовать силу его, а не отваживаться, как ни есть, касаться неприкосновенных и непостижимых тайн, дозволяя сие рукам недостойным". Творения святого Исидора Пелусиота, ч.1. М., 1859, с.17. Примерно в том же духе высказывается и преп. Анастасий Синаит: "Не следует нам суетно исследовать то, о чем умолчало Божественное Писание" (*οὐ γὰρ δεῖ ἡμεῖς*

περιεργάζεσθαι τὰ σεσωπημένα τῇ θεῖᾳ γραφῇ). Anastasii Sinaitae Viae Dux. Ed. K.-H. Uthemann // Corpus Christianorum. Series Graeca, v.8. Turnhout-Leuven, 1981, p.83. Естественно, что данное благоговейное отношение к Священному Писанию не тождественно умственной лениности, а является полной противоположностью ей, поскольку есть благоговейное дерзновение.

³³ Речь идет, естественно, о "печали-грехе" (см. выше примеч. 46 к "Посланиям"); "носителем" и "внушителем" такой печали является у св. Аммона особый "дух", т.е. бес. Яркое описание действия этого "духа" дается в трактате Евагрия Понтийского "О восьми духах злобы", где среди прочего говорится, что повергнутый в печаль монах не ведет ни духовного наслаждения (πνευματικὴν ἡδονήν), ни духовной радости (χαρὰν πνευματικὴν); он не может подвигнуть ум свой к созерцанию и возносить чистую молитву Богу, ибо печаль есть червь, гложущий сердце (σκόληξ ἐστὶ καρδίας λύπη), и препятствие для всякого блага. См. PG 79,1156.

³⁴ Ср. у преп. Макария: "Богатые Духом Святым (οἱ πλούσιοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ), имея в себе подлинное небесное богатство и общение Духа, если возглаголят кому-нибудь слово истины или захотят сделать кого-нибудь общниками духовных словес и возвеселить души [их], то из своего богатства и из своего сокровища, которое они стяжали, глаголят и веселят души внимающих духовному слову; и не боятся они осуждения, потому что стяжали в самих себе небесное сокровище доброты (ἀγαθωσύνης), от которого и угощают духовным образом (τοὺς πνευματικῶς ἐστιωμένους), радуя их". Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, S.179.

³⁵ Это предостережение св.Аммона, вероятно, следует понимать в духе евангельского запрета "метать бисер перед свиньями". Св.Аммон подразумевает, что "упражнять свои рассуждения" (так буквально звучит его совет: γυμνάσαι τοὺς λογισμοὺς), особенно новоначальному иноку, необходимо лишь пред лицом духовно умудренных отцов (старцев), обладающих "различением духов" и могущих направить эти размышления в нужное и правильное русло. А "рассуждения" с людьми духовно незрелыми могут привести к "прелести", которая, в свою очередь, может ввести в заблуждение и слушателей, подвигнув вступить их на путь гибели.

³⁶ Ср. у Дидима Слепца, который толкуя Пс.38,2 ("сохрани пути моя, еже не согрешах ти мизиком моим: положих устом моим хранило"), замечает, что слово обычно становится началом почти всякого греха, осуществляемого на деле (πάσης ἁμαρτίας πρακτικῆς). Поэтому тот, кто не согрешает языком своим, правильно (καλῶς) свершает пути свои. К этому Дидим присовокупляет и фразу из Притч.18,21 ("смерть и живот в руце языка"), понимая ее следующим образом: "рукой языка" является слово, которое есть как бы "действие языка" (ἐνέργεια γλώσσης). Поэтому глаголющий о том, что приносит духовную пользу, в "языке" своем имеет жизнь, входя в Царство Небесное; и, наоборот, глаголющий о том, что наносит вред, стяжает себе смерть. См. ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Δ//ΒΙΒΛΙΟΥΝΚΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, т.46. ΑΘΗΝΑΙ, 1973, σ.264-265.

³⁷ Такой, вероятно, смысл имеет фраза: τὸ μὴ μετρεῖν ἑαυτὸν (букв. "не измерять самого себя"). Авва Пафнутий также дает совет одному иноку: "В какое бы место ты ни пришел, не оценивай [высоко] сам себя (μὴ μετρῆς ἑαυτὸν) – тогда и обретишь покой". ТО ΓΕΡΟΝΙΚΟΝ, σ.105.

³⁸ Подразумевается "мир" в смысле "покоя" (τὴν εἰρήνην τοῦ Θεοῦ). Разумеется, такой покой следует понимать в духовном, а не телесном смысле. Об этом ясно говорит, например, Ориген, замечая, что Спаситель даровал Своим ученикам не "мирской покой" (εἰρήνην οὐ τὴν τοῦ κόσμου), но "Собственный покой" (τὴν δὲ ἑαυτοῦ), который не даруется тем, кто озлоблен чувственными и земными вещами. См.: ΩΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ ΣΤ//ΒΙΒΛΙΟΝΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, т. 14. ΑΘΗΝΑΙ, 1958, σ.298.

³⁹ Как и во втором послании св.Аммона речь идет, скорее всего, об Ангеле-хранителе, которого посылает нам "любовь Божия" (ἡ ἀγάπη αὐτοῦ). Что же касается "плача" (ποθήσομεν τὴν δύναμιν ἡμῶν ἐν δάκρυσιν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ), то он неразрывен с покаянием, ибо "покаяние в форме плача стало традицией для египетского монашества". Смирнов С. Духовный отец в Древней Восточной Церкви (История духовничества на Востоке). Часть I. Сергиев Посад, 1906, с.82.

⁴⁰ Под "несомноью" здесь явно понимается грех и его последствия. Ибо "духовные силы человека вследствие греха потерпели глубокое повреждение: разум помрачился, так что, не говоря уже о предметах божественных, духовных, он с трудом и с предварительными ошибками и заблуждениями может приобрести познания о предметах внешнего видимого мира, относительно же Бога естественным путем может приобретать только самое общее понятие; воля получила склонность ко греху, так что человек, сознавая необходимость и возможность со своей стороны делать добро, все-таки делает зло; сердце исполнилось нечистых и чувственных пожеланий и стремлений, направленных к благам мира сего". Это имело следствием и повреждение образа Божьего в человеке. Но "следствия греха отразились не только на духовной стороне природы человека, но и на телесной", ибо "болезни телесные являются как наказание за грех". Велти-

стов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия. М., 1885, с.232-235. Соответственно, "здоровье" у отцов Церкви ассоциируется со спасением, дарованным миру Господом. Поэтому св. Василий Великий, говоря о том, каковыми должны быть христиане, замечает: "Как врачи, обладающие знанием научения Господа (κατ' ἐπιστήμην τῆς τοῦ Κυρίου διδασκαλίας), они со многим милосердием исцеляют страсти души для сохранения здоровья и постоянства во Христе" (τῆς ἐν Χριστῷ ὑγείας καὶ διαμονῆς). ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ', σ.129.

⁴¹ Ср. 2 Тим.2,15. Под "Царем" несомненно подразумевается Бог. Употребление этого слова в отношении всех Лиц Святой Троицы постоянно встречается в святоотеческих творениях. См. Lampe G.W.H. Op.cit., p.292.

⁴² Или: "если мы являемся небрежными" (εἰ δὲ ἐσμὲν ἀκρηδίασται). Однако следует подчеркнуть, что в представлении аскетических писателей уныние (ἡκρέδία) неразрывно связано с небрежностью и ленью. Так, по определению Евagriя, "уныние есть расслабленность (ἡκρέδία) души" (PG 79, 1157). Соответственно, такая расслабленность влечет, помимо прочего, лень и отвращение к труду, как телесному, так и духовному. См. Bunge G. AKEDIA. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos von Überdruss. Köln, 1989, S.51-68. Примечательно, что уныние поворачивается иногда совсем иной своей гранью: человек начинает упрекать себя в том, что он ничего не делает и ничего делать не может, впадая от этого в еще большую "апатию" (в современном понимании этого слова) и бездействие. Например, Палладий в "Лавсанке" повествует о том, как однажды он, впад в уныние (ἡκρέδίασας), пришел к великому подвижнику Макарию Александрийскому и сказал: "Авва! Что мне делать? Угнетают (θλιβοῦσι) меня помыслы, глаголющи: Ты ничего не делаешь здесь, уходи отсюда". На это Макарий ответил: "Скажи им: я ради Христа охраняю стены" (τοῖχος τῶν – подразумеваются, видимо, стены келлии, которая есть как бы "крепость" монаха, ведущего непрерывную духовную брань). ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΛΑΥΣΑΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ. ΜΕΡΟΣ Α'. ΑΘΗΝΑΙ, 1970, σ.118.

⁴³ Можно перевести и следующим образом: "Мужественное сердце помогает душе после Бога (βοηθεῖα ἐστὶ ψυχῇ μετὰ Θεόν), тогда как уныние помогает злу (ὡς περ ἀκρέδία βοηθεῖα ἐστὶ τῆς κακίας)". В данном случае унынию, как "расслабленности души", противопоставит "мужественное сердце" (ἡνδρεία καρδίας), но оно, как это подчеркивает св.Аммон, может помочь душе лишь после Бога, т.е. действует, если так можно сказать, принцип "асимметричной синергии" ("действие" Бога всегда неизмеримо сильнее "действия" человека). Авва Зосима на сей счет говорит следующее: "для всякой добродетели требуется труд, время и наше желание (τοῦ θέλειν ἡμῶν), но прежде всего потребно содействие Бога (πρὸ πάντων χρεια τῆς συνεργείας τοῦ Θεοῦ). Ибо если Бог не будет содействовать нашему произволению, то все [пропадет труд наш]". Однако такая "синергия Божия", согласно авве Зосиме, требует наших молитв и призываний, ибо только ими мы привлекаем помощь Божию. См.: ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΒΒΑ ΖΩΣΙΜΑ. ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΠΑΝΥ ΦΩΕΙΜΑ. ΕΚΔ. ΜΟΝΑΧΟΣ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ // ΝΕΑ ΣΙΩΝ. ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ, τ.12, 1912, σ.862. Характерно также, что преп. Симеон Новый Богослов, определяя уныние в качестве "смерти души и ума" (θάνατος ψυχῆς καὶ νοῦς), отмечает, что "бес уныния" воюет преимущественно с "преуспевшими в молитве и радеющими о ней", поскольку ни один другой бес не в силах вести брань с такими подвижниками. Исключением является лишь тот случай, когда брань с ними "домостроительно попускается Богом" (κατὰ οἰκονομικὴν παραχώρησιν), или происходит вследствие "телесных расстройств" (τῶν τοῦ σώματος ἀνομιῶν). См. Symeon le Nouveau Theologien. Chapitres theologiques, gnostiques et pratiques. Ed. par J.Darouzes // Sources chretiennes. № 51. Paris, 1957, p.60-61.

⁴⁴ Или: "соответственно ведению" (ἐν γνώσει). Данная фраза, вероятно, предполагает точное знание того, для какой цели переносятся эти "телесные труды" ("тяготы, изнурения" - οἱ σωματικοὶ κόποι), ибо без подобного знания они – бессмысленны и не могут стать "инструментами добродетелей" (τὰ ἔργαλεῖα τῶν ἀρετῶν). Смысл же этих трудов – в "умерщвлении тела". Например, согласно преп.Антонию, оно "умерщвляется долговременным постом, бдением, состязаниями (certaminibus), трудами и другими служениями. Монах, по словам Антония, должен ослабить тело свое, но ослаблять его мудро и благо-разумно, чтобы вместе с тем ослабить и погасить в себе чувственные желания, потому что это ослабление тела усвершенствует нас в добродетели целомудрия (puritatis)...Таким образом преп.Антоний не требует от инока умерщвления тела для смерти самого тела, но требует только подавления в себе чувственных греховных влечений тела, препятствующих душе возноситься к Богу". Лобачевский С. Указ.соч.,с.236-238. Понятие "ведение" (γνώσις) и связанный с ним комплекс представлений также играли существенную роль в богословии преп.Антония, для которого человек, как разумное существо (λογικός), способен познавать свою духовную сущность (ὁμοία νοερά), т.е. образ Божий в себе, а через такое познание обрести и ведение Бога, и ведение всего тварного мироздания. См.: Rubenson S. The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund, 1990, p.59-62. Поэтому и творения преп.Антония, и сочинения св.Аммона являются важными звеньями в традиции православного "гносиса", берущей истоки в Новом Завете, затем по-

лучившей развитие в трудах представителей Александрийской школы и, посредством Евагрия Понтийского, обретшей зрелые формы в творениях преп.Максима Исповедника, преп.Симеона Нового Богослова, поздневизантийских исихастов и др. церковных писателей.

⁴⁵ Ср. у Оригена, говорящего о Боге следующим образом: Он "ведает тайны сердца (γινώσκων τὰ κρύφια τῆς καρδίας) и предвидит будущее", а поэтому, по Своему долготерпению позволяет обнаружиться посредством внешних обстоятельств (διὰ τῶν ἑξωθεν συμβαινόντων) сокрытому [в человеке] злу для того, чтобы очистить его, вместившего по нерадению семена греха. См. Origene. Traite des principes, t.III. Ed.par H.Crouzel et M.Simonetti // Sources chrétiennes, № 268. Paris, 1980, p.78.

⁴⁶ Букв. "практиком" (πρακτικός); термин также отражает традицию александрийского православного "гносиса", продолженную Евагрием. Это слово, как и близкие к нему понятия (τὸ πρακτικόν, ἡ πρακτική), является почти непереводаемым и затрудняло уже древних переводчиков (на сирийский и др. языки), которые часто просто транскрибировали его. В указанной александрийской традиции "практика" всегда сопоставлялась с "гносисом" и обозначала "духовное делание", преимущественно стяжание добродетелей. Подробно см. предисловие к изданию: Evagre le Pontique. Traite pratique, t.I, p.38-63. Относительно же "хранения языка (уст)" в аскетической письменности говорится постоянно. Так, св.Ефрем Сирин (учитывая, естественно, сложную и очень неоднозначную традицию его творений и, в частности, греческих переводов) замечает: "Всякое слово неверного, как скоро он отверзает уста свои, подобно скрытой яме. Если же Бог дал закон закрывать видимую яму, то не тем ли паче требует сего в рассуждении уст, которые всегда открыты и слушающих чрез грех ввергают не в яму, но в геенну? Благословен Тот, Кто заградил невидимый ров, куда лукавый низринул Адама!" Творения святого отца нашего Ефрема Сирина, т.5. Сергиев Посад, 1912, с.191.

⁴⁷ Речь идет о достаточно редко упоминаемом в святоотеческих творениях пороке ἀνελεησιμότητα ("безжалостности, беспощадности"), противоположном добродетели "милостивости" ("милосердию, милостыне"). Но прилагательное ἀνελεῖς встречается в Священном Писании: см., например, Рим.1,31 и Притч.27,4. Кстати, Евагрий, толкуя последнее место ("Безмилостивна ярость, и остр гнев"), замечает, что "яростное начало" (τὸ θυμικὸν μέρος) преобладает в бесах. См. Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes, p.150. Тем самым он предполагает, что "немилостивость" является характерной чертой "духов злобы", а поэтому и немилостивый (безжалостный) человек уподобляется им.

⁴⁸ Букв. "благость" (ἀγαθότης); это понятие у святых отцов применяется преимущественно в отношении Бога. Так, например, св. Григорий Нисский говорит, что Божество (τὸ Θεῖον) есть Благо изначально и Благо в собственном смысле этого слова; естеством же этого Блага является Благость (τὸ πρῶτος καὶ κυρίως ἀγαθόν, ὃν ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν). См.: Grégoire de Nysse. La vie de Moïse. Ed. par J.Daniélou // Sources chrétiennes, № 1 ter. Paris, 1968, p.50. В одной из греческих редакций "Жития преп.Пахомия Великого" Бог также называется "Источником Благости" (πηγὴ γὰρ ὑπάρχων ἀγαθότης ὁ Θεός). См.: ΜΕΓΑΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ. ΑΜΜΩΝΑΣ. ΑΜΜΩΝ ἢ ΑΜΜΩΝΙΟΣ. ΠΑΧΩΜΙΟΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, т.40. ΑΘΗΝΑΙ, 1970, σ.198. Для перевода этого термина мы выбрали, как и выше (см. изречение 8) его синоним, полагая, что подлинная доброта в человеке возникает благодаря причастности Божественной Благости. Не совсем обычным представляется противопоставление этой "доброты" и "развлечения" (περὶσπασμός), но выше (Послание 1) св.Аммон говорит, что душа не может познать, как должно, Бога, если не удалится от людей и "всякого развлечения". Поэтому можно предполагать, что "доброта", будучи причастной Божественной Благости, "собирает (стягивает воедино) человека, открывая ему путь к истинному Боговедению. "Развлечение" же, наоборот, "рассыпает" или "рассредотачивает" его и, уводя в сторону от Богопознания, открывает путь различным страстям. Об опасности для духовной жизни "развлечения" предупреждают многие подвижники и, например, авва Пимен кратко изрекает: "развлечение есть начало зол (ἀρχὴ κακῶν)". ТО ΓΕΡΟΝΤΙΚΟΝ, с. 89. Это "развлечение" во многом тождественно той "суеде", о которой идет основная речь в "Книге Екклезиаста". Здесь "высказывается та мысль, что все, что ни делал он сам, и все, что делают другие, ища в мире блага и счастья, не доставляет этого блага и счастья, – все только *суеда и погоня за ветром*, а иное – даже *зло и зло мучительное*, и что самые толки людские о счастии – *толки неосновательные*". Это связано с тем, что человек, "вращаясь в непрестанном круговороте мира,... сам втягивается своими мыслями и чувствами в этот круговорот. Постоянная смена явлений притупляет его искать постоянно новых впечатлений. Неизбежным последствием сего бывает то, что мысль и чувство не находят, на чем бы могли они утвердиться; в душе остается вечная жажда нового и тяжелое чувство недовольства ничем, хотя бы мир открыл пред ним все свои сокровища и удовольствия. Доколе эта жажда питается новыми впечатлениями, чувство недовольства не высказывается еще во всей силе. Среди постоянного развлечения новыми впечатлениями человек находит возможность *забываться*, отстранять от себя пред-

ставление духовного своего убожества. Зато, если в это время последует неожиданный какой-либо удар судьбы; тогда открывается вся пустота духа, за которую следует совершеннейшее разочарование всем, в чем прежде искал наслаждения и что ради его делал, не жалея никаких средств". Епископ Филарет. Происхождение Книги "Екклесиаст". Киев, 1885, с.112, 121-122.

⁴⁹ Подразумевается недостаток в чем-либо или нехватка чего-либо (ἐνδεῖα). Ср. у Евагрия, который в "Слове о духовном делании" замечает: "Скудость (недостаток) воды (ἡ τοῦ ὕδατος ἐνδεῖα) весьма способствует целомудрию". Творения аввы Евагрия, с.99. Другими словами, речь идет преимущественно о "добровольной нужде", т.е. о посте и воздержании. Примечательно, что отцы Церкви порой указывали еще на следующее обстоятельство: пост в разумных пределах способствует и физическому здоровью. См., например, у св.Исидора Пелусиота: "Если заботишься о телесном здоровье, то уважай довольство малым; потому что от последнего происходит первое. Если же роскошно доводишь тело до того, что оно тучнеет и скачет, то, сам того не примечая, не только вооружаешь его против души и делаешь необузданным, но еще приговораешь в нем корень и источник неисцелимых болезней". Творения святого Исидора Пелусиота, ч.3. М.,1860, с.295-296.

⁵⁰ Фраза: ἡσυχία ἐν γνῶσει проливает некоторый свет на существенную черту "исихазма" у св. Аммона и вообще в раннем монашестве. Для Аммона теснейшая связь "исихии" и "гносиса" служит мощным орудием в "исправлении души" (διόρθωσις τῆς ψυχῆς), т.е. в очищении ее от страстей и пороков. Схожая мысль высказывается в "Древнем Патерике" неким старцем, который определяет "исихию" следующим образом: "Безмолвие состоит в том, чтобы пребывать в кельи с ведением и страхом Божиим (τὸ καθεσθῆναι ἐν κελίῳ μετὰ γνῶσεως καὶ φόβου Θεοῦ), удаляясь от памятозлобия и высокомерия. Такое безмолвие есть мать всех добродетелей и охраняет монаха от раскаленных стрел врага, не позволяя им ранить его". Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX. Ed. par J.-C.Guy // Sources chrétiennes, № 387. Paris, 1993, p.142-144. В позднейшем аскетическом богословии "гносис" часто заменялся "созерцанием"(θεωρία) и, в частности, преп.Иоанн Лествичник, говоря об "исихастах", называет их "постоянно устремляющими взор свой к созерцанию"(οἱ δὲ τῇ θεωρίᾳ ἰκτείνοντες). См. Völker W. Scala Paradisi. Eine Studie zur Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1968, S.287. Св. Григорий Палама также указывает на связь "созерцания" и "безмолвия": видя в афонских "исихастах" прямых духовных наследников Апостола Павла, он замечает, что они, "очистив себя безмолвием"(δι' ἡσυχίας κεκαθαρίμενοι), подобно ему "удостоились созерцания незримых [вещей]". См. Gregoire Palamas. Defense des saints hesychastes, p.439. А преп. Григорий Синаит, как бы суммируя традицию предшествующего "исихазма", кратко говорит: "Молитва порождает безмолвие, безмолвие – созерцание(ἡ ἡσυχία τίττει τὴν θεωρίαν), созерцание рождает ведение(τὴν γνῶσιν), а ведение порождает постижение тайн(τὴν τῶν μυστηρίων κατάληψιν)". ФІΛΟΚΑΛΙΑ. ТОМОС Δ', σ.64. О самом преп. Григории в его "Житии" говорится, что, стоя еще на сравнительно первых ступенях духовного преуспеяния, он "старался найти руководителя в том, чего он не успел прочитать и узнать в книгах Божественного Писания, или чему он духовно не был научен кем-либо из духоносных и божественных отцов и учителей. Размышляя сам с собою, он представлял, что как он научен деланию (πράξιν), так будет научен в точности проходить и созерцание (θεωρίαν), то есть безмолвие и действительную молитву (ἡσυχίαν καὶ πρακτικὴν)". Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. Перевод с греческого И.Соколова. М., 1904, с.29-30. Текст: Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. Издал И.Помяловский. СПб.,1894, с.8.

⁵¹ "Бдение"(ἀγρυπνία) с самого возникновения монашества являлось необходимой и существенной частью иноческого подвижничества. Преп.Иоанн Кассиан Римлянин, описывая жизнь и уставы египетских монахов и призывая подражать им, приводит две основные причины, определяющие важность "бдений": во-первых, они необходимы потому, что "завистник-враг"(invidus inimicus), ревнуя к нашей чистоте, обретенной во время ночных псалмопений и молитв, стремится лишить нас ее, осквернив какой-либо "сонной грезой"(quadam somni intrusione). Во-вторых, даже если и нет опасности, исходящей от подобной "диавольской грезы"(diaboli insulio), все равно чистый сон монаха может навредить лень (вялость – inertiam) на него, ослабить его ум, притупить остроту его [духовного] чувства (или "мышления" – perspicaciam sensus) и исчерпать полноту сердечную("тучность сердца" – pinguedinem cordis), которые позволяют нам весь день противостоять нападкам врага. См. Jean Cassien. Institutions cénobitiques, p.82. Примечательно, что св. Аммон подчеркивает необходимость "умеренного"(ἐν μέτρῳ) бдения, предполагая, что чрезмерный подвиг бдения столь же отупляет душу, как и пресыщенные сном, ибо, истощая человека, он ослабляет и его духовные способности.

⁵² Речь идет об одном из ключевых понятий православного аскетического богословия(πένθος). "Сокрушению" посвящается целая глава в "Древнем Патерике"(см. указанный русский перевод, с.30-43); также особую главу уделяет ему в своей "Лествице" преп.Иоанн Лествичник (в русском переводе она не совсем точно называется "О радостном плаче"). Синонимом этого понятия является термин κατάνυξις, традиционно переводимый на русский язык как "умиление". Впрочем, этот традиционный перевод уже недостаточно адекватен, ибо в современном восприятии "умиление" приобрело густой оттенок некой сентиментальности, лишившись той строгости, которая для данного слова была характерна и в греческом, и в древнерусском языках. Впрочем, и в древнерусском языке данное понятие имело богатый спектр оттенков. Так, И.И.Срезневский дает следующие значения этого слова:

"сетование, горесть, уныние, смирение, благочестивое настроение, ласковость"; см.: Словарь древнерусского языка, т.3. М., 1989, с.1205. "Сокрушение" хотя и связано с "покаянием" (μετάνοια), объемлет более широкие и глубокие пласты христианской психологии; оно вызывается ощущением "потери спасения", воспоминанием о прошлых грехах и страхах перед возможностью будущих. Следствием "сокрушения" является очищение от страстей и обретение здоровья души, которые наполняют душу радостью. Само такое "сокрушение" является даром (благодатью) Божиим, но стяжать его следует молитвой. См. Spidlik Th. La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systematique. Roma, 1978, p.194-198.

⁵³ Тело есть храм души и творение Божие, а поэтому попечение о нем "соответственно страху Божию" (τὸ δὲ φροντίζει αὐτοῦ κατὰ φόβον Θεοῦ) вполне закононо и "прекрасно" (καλόν). Но когда эта забота переступает пределы должного и превращается в любовь к "украшению" (κόσμησις) тела, то она становится грехом, относительно которого и предостерегает христиан св.Аммон.

⁵⁴ Под этими "судами Божиими" (τῶν κρίματων τοῦ Θεοῦ), подразумеваются, скорее всего, "решения" Божиего Промысла о судьбе каждого человека. Ср. Пс.17,23: "Яко вся судьбы Его (τὰ κρίματα αὐτοῦ) предо мною и оправдания (τὰ δικαιώματα) Его не отступили от мене". Дидим Слепец, толкуя это место Священного Писания, говорит, что хотя эти "суды" непостижимы и неисповедимы, их возможно иметь пред собою, дабы не быть недовольным Промыслом и не кощунствовать на Того, Кто промышляет (μηδὲ ἁσεβεῖν εἰς τὸν προνοοῦμενον). Ибо когда мы внутренне расположены так, что, даже не постигая "суды", считаем их делом "решения Божиего" (Θεοῦ κρίσει ταῦτα ἐπιτελεῖται), тогда мы и удовлетворяемся ими. Само же слово "суды" означает "правильность [Божиего] правления" (τὴν ὀρθότητα τῆς διοικήσεως). ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'// ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, т.45. ΑΘΗΝΑΙ, 1972, σ.77.

⁵⁵ Можно предполагать, что "совесть" (τὴν συνείδησιν) представляется св.Аммону главным "органом" восприятия (и приятия) "судов Божних". Поэтому попираание (τὸ καταπατεῖν) ее уничтожает в душе страх Божий, а, следовательно, и все добродетели, живущие на этом благоговейном страхе.

⁵⁶ Если ведение (γνώσις) неотделимо от добродетели, то неведение (ἄγνοια) неразрывно связано с пороком и злом, возникшими в результате грехопадения. Эту мысль до св.Аммона отчетливо выразил уже Климент Александрийский, согласно которому "истинное зло в человеческой жизни происходит от невежества (или от "неведения" – κακία δι' ἄγνοιαν. – А.С.). Невежество Климент причисляет к смертным грехам и советует избегать, как смертельной болезни души". Плотников В. История христианского просвещения в его отношениях к греко-римской образованности. Период первый. От начала христианства до Константина Великого. Казань, 1885, с.198-199. Св.Григорий Нисский также отчетливо формулирует противоположность этих двух состояний ("ведения-добродетели" и "неведения-порока"), говоря, что жизнью души является причастие (μετοχία) Богу и это причастие состоит прежде всего в ведении ("гносисе"), соответствующем силам и способностям каждого человека. А неведение (ἄγνοια) не является существованием (ὕπαρξις), но есть уничтожение (разрушение, отрицание – ἀναιρέσις) ведения, а, следовательно, "непричастность" Богу, что влечет за собой и отчуждение от истинной жизни. См. Danielou J. L'etre et le temps chez Gregoire de Nysse. Leiden, 1970, p.135.

⁵⁷ Употребляется термин μελέτη, о котором см. выше примеч. 16. В данном случае это "размышление" предполагает "хранение, уст" и молчание, будучи противоположностью "мирскому (светскому) разговорам" (τὸ λαλῆσαι τοὺς λόγους τοῦ κόσμου).

⁵⁸ Термином "материя" здесь обозначается, естественно, не материальный мир как творение Божие, но этот мир как царство греха, над которым властвует диавол и его бесовская рать. Ср. у Афинагора, который называет диавола "владыкой материн и ее видов" (ὁ τῆς ἡλῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων). Athenagore. Supplique au sujet des chretiennes et Sur la resurrection des morts. Ed. par B.Pouderon // Sources chretiennes, № 379. Paris, 1992, p.164.

⁵⁹ Ср. у аввы Варсонофия: "скрывающий свои помыслы пребывает неисцелен и исправляется только частым вопрошанием о них отцев духовных". Преподобных отцев Варсонофия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни, с.224. У св. Аммона речь идет о существеннейшей грани отношений старцев и их духовных чад: "Добровольно принимаемая на себя грехи послушника, чтобы отвечать за них на суде правды Божией, старец должен был знать эти грехи; совесть ученика должна быть ему вполне открыта. Средством к тому, чтобы узнать до мельчайших подробностей состояние души своего ученика, была исповедь его до последнего помысла, исповедь душевных движений – и добрых, и, особенно, злых. Исповедь помыслов и дел, открывающая старцу совесть ученика, одна из важнейших обязанностей послушнического звания – в такой же степени, как обязательно и важно вопрошание старца, открывающее ученику старческую волю. Можно смело сказать, что исповедь помыслов была господствующим приемом старческого пастырства и одною из важнейших сторон старческого института". Смирнов С. Указ. соч., с.70.

⁶⁰ Ср. у преп.Исидора Пелусиота: "чревоугодие есть матерь [всех] неразумных страстей" (μήτηρ τῶν ἄλογων παθῶν). PG 78, 228.

⁶¹ Фразу: ἀπὸ πασῶν ἀνθρωπίνων τιμῶν можно перевести и как "от всех кар (наказаний) человеческих".

⁶² Речь идет о "словесном общении" (букв. "смешении") не с мирянами как таковыми, а с людьми, целиком отдавшими себя "миру сему" и его суете (τὸ δὲ συμιζῆσαι τὸν ἑαυτοῦ λόγον μετὰ τῶν τοῦ κόσμου). Такое общение, согласно св. Аммону, низводит долу ум и душу подвижника и лишает его доверительной близости с Богом (καρρήσιον), достигаемой через молитву.

⁶³ Это "пренебрежение" (τὸ παραβλέπειν) к мирским благам (букв. к "выгоде мира"- τὴν χρεῖαν τοῦ κόσμου), скорее всего, почти тождественно "бесстрастию". Здесь опять намечается связь мирозерцания св. Аммона с идеалом "истинного (православного) гностика" у Климента Александрийского. Согласно последнему, "при помощи этой "апатии" гностик достигает совершенного знания: он делает все с ясным сознанием и знает себя, постоянно согласен с самим собою и Божественным Словом, созерцает истину саму в себе и, вследствие такого сознания, доходит до бессмертия, как бы умирает телом, становится подобным Ангелам, Апостолам и Пророкам, созерцая здесь, на земле, Бога лицом к лицу, или лучше, становится подобным Богу". Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884, с.75-76.

⁶⁴ "Лень" (или "вялость, медлительность"- ὀκνηρία) всегда рассматривалась отцами Церкви в качестве одного из главных пороков. См., например, у св. Василия Великого, который говорит: "Всякий повод для праздности есть повод для греха (πάσα πρόφασις ἀργίας πρόφασις ἐστὶ ἀκαρτίας)Поэтому лень, сопряженная с лукавством, влечет осуждение лентяя, что явствует из слов Господа, говорящего: "Лукавый раб и ленивый!" (Мф.25,26). ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ', σ.260.

⁶⁵ Так нам представляется лучшим переводить фразу: μὴ δόσης σεαυτὸν ἐν πολιτείᾳ. Следует отметить, что св. Аммон жил в обществе, во многом еще оставшимся языческим; социальная и общественная жизнь его времени была пронизана еще языческими началами и христианский элемент едва начинал только проникать в эту жизнь. Впрочем, активный процесс воцерковления общественной жизни Римской империи уже пришел в действие, и монашество играло в нем значительную роль. Примечательно, что современник св. Аммона – свт. Иоанн Златоуст – уделял большое внимание социальному служению иночества как церковного института, поручая монахам уход за больными в столичной церковной лечебнице, воспитание и обучение юношества и т.д. См. Leroux J.-M. Saint Jean Chrysostome et le monachisme // Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974. Ed. par Ch. Kannengiesser. Paris, 1975, p.139-144.

⁶⁶ Ср. Мф.5,28. Св. Григорий Палама в своем "Десятословии" ("Декалоге"), ссылаясь на это место Писания, замечает, что всякий с вождением взирающий на женщину творит прелюбодеяние, ибо он "нечист перед Христом, взирающим на сердце". ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ', σ.121.

⁶⁷ Физический труд ("рукоделие"- τὸ ἐργάζεσθαι) в раннем египетском монашестве всегда рассматривался как необходимое и существенное условие иноческого жития. Это касалось не только Верхнего Египта, где пахониевские монастыри представляли собой как бы четко организованные "мануфактуры", но и Нижнего Египта (Нитрии, Скита, Келлий), где отшельническое и полуотшельническое монашество органично сочетало "рукоделие" с "исихией". Что касается пахониевских монастырей, то блаж. Иероним в предисловии к своему переводу "Правил" св. Пахомия описывает их трудовой процесс следующим образом: "Братия, занимающиеся одним и тем же ремеслом, живут в одном доме и под ведением одного настоятеля; например, ткущие полотно живут вместе; приготавливающие рогажи составляют особую семью; швецы, мастера делающие повязки, валяльщики сукон, башмачники – каждые порознь управляются своими настоятелями. По прошествии каждой недели все вообще представляют отцу монастыря отчеты в своих работах". А о преп. Иларионе, ученике Антония Великого, ушедшем подвизаться в дикие места в полном одиночестве, он свидетельствует: "занимаясь плетением корзин из камыша, он следовал уставу египетских монахов"(подразумеваются монахи-отшельники или полуотшельники). См. Творения блаженного Иеронима Стридонского, ч.4. Киев, 1903, с.56,15. В монашеской литературе этого периода (IV-V вв.) выдвигались три основные причины необходимости подобного "рукоделия": во-первых, оно позволяло инокам самим содержать себя и не зависеть ни от какой "милостыни"; во-вторых, оно позволяло уделять от плодов трудов своих часть в помощь бедным и немощным (именно этот момент акцентирует св.Аммон); наконец, в-третьих, оно, наряду с молитвой, служило главным средством излечения греха "уныния". См. Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1979, p.117-126. Появление ереси мессалиан, которые считали себя слишком "духовными", а поэтому пренебрегали таким "низменным" занятием как "рукоделие", охотясь за милостыней, заставило православных писателей IV-V вв. постоянно подчеркивать значение "рукоделия" в духовной жизни. В частности, св. Епифаний Кипрский, полемизируя против мессалиан и опираясь на Священное Писание (в том числе на известную фразу 2 Фес.3,10: "кто не хочет трудиться, тот и не ешь"), противопоставляет им "подлинных рабов Божиих"(т.е. настоящих монахов). Эти истинные монахи, по словам Епифания, "действительно утверждают на

прочном камне истины", добывая хлеб своими руками, соответственно ремеслу каждого (κατὰ τὴν ἑκάστου τέχνην). В то же время они не оставляют в пренебрежении блдений, молитв и псалмопений, т.е. сочетают "рукоделие" с "духовным трудом" (μετὰ καὶ τῆς πνευματικῆς ἐργασίας). Epiphanius. Werke, Bd.III. Pnapion haer.65-80. De fide. Hrsg. von K.Holl und J.Dummer. Berlin, 1985, S.488-489.

⁶⁸ Не совсем ясно, какой смысл вкладывает св.Аммон в слово "забвение" (λήθη), но это может быть и "забвение" благодетельной Божних, и "забывчивость" относительно собственных грехов и т.д.

⁶⁹ Букв. "там" (ἐκεῖ). Основная мысль, высказанная св. Аммоном в данной главе, ясно намечается уже в Ветхом Завете, где "вера в Божие правосудие и религиозное тесное общение с Богом приводила к вере в зависимость состояния человека по смерти от нравственного достоинства его земной жизни". Юнгеров П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882, с.14.

⁷⁰ В этой главе, как и в двух предшествующих, св. Аммон затрагивает тему "памяти смертной", постоянно звучащую в аскетических творениях отцов Церкви. Ср., например, у преп. Феодора Студита, который в "Великом оглашении" обращается к инокам так: "Чада мои, не отлагайте со дня на день того дела, чтобы представить себя угодными Богу, не отсрочивайте на завтрашний день и не откладывайте благоприятного для исправления времени. Ведь мы, как написано, не знаем, "что родит надходящий день" (Притч.27,1). Будем же всегда готовы к смерти, к часу исхода, потому что нам предстоит немного жить; не станем относиться беспечно к самому переходу нашему [из здешней жизни], какого же рода он ни был, под предлогом, что он неясно нам представляется, – хотя и разъясняется многими отцами". Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита, т.II. СПб., 1908, с.7.

⁷¹ Это предложение (βιαζόμεθα γὰρ πάντες ἀπὸ τῆς ἐχθρας) предполагает, что вражда к людям недопустима и чужда природе человека. Правда, следует отметить, что в святоотеческой письменности в понятие "вражды" иногда вкладывается и положительный смысл. См., например, у св.Кирилла Иерусалимского: "Ибо есть и добрая вражда, как написано, например: и вражду положу между тобою, и между семенем твоем (Быт.3,15). Ибо любовь к змю производит вражду против Бога и смерти". Свяtitель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991, с.253.

⁷² Выражение: τὰς λειτουργίας σου λογεῖν скорее всего указывает не на обычные монашеские "служения", но именно на богослужения. Примечательно, что "литургии" здесь сочетаются с φωτισμός ("озарением, просвещением"): αὐτοὶ γὰρ φέρονται τὸν φωτισμὸν τῆς ψυχῆς; букв. "они доставляют просвещение душе") – понятием, которое в святоотеческой лексике часто обозначало Боговедение ("гносис"). В православном литургическом богословии такое Боговедение неразрывно соединялось с Воплощением Бога Слова. Поэтому "церковные песнопевцы говорят, что воплотившийся Сын Божий нсаждает в Своих Церквах сладкую светлость, дает ее в личное достояние верующим, просвещает омраченные души лучами Божества или таинственно осеняющим сиянием Духа. Христос светил плотию и крестом Своим пребывающим во тьме, всюду разливает свет жизни, разрушающий дряхлую тьму. Вочеловечившись, Он как бы сошел с высокого престола и светолитием возвышает людей к неутолимому богоразумию и радости, испускает неиссякаемо животворные воды Церкви и показывает верующих сынами дня... Господь Спаситель поставил в закон жизни благодать очищения и просвещения, Сам возжигает в их помышлениях и сердцах огонь любви к Богу и умиление и рассеивает тьму их греховности светом жизни. Христово Божество богословно исходит силу мысленного сияния разным немощным и падшим из среды верующих, животворит их и избавляет от мучения". Вследствие чего "литургической терминологии обычно свойственно именовать человеческие добродетели светом. Например, церковные песнопевцы нередко говорят о "свете умиления", "свете праведности", "свете покаяния", "свете божественной жизни" и "спасении Христовым осиянием". Епископ Вениамин (Милов). Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977, с.31-32.

⁷³ Подразумевается, вероятно, зловоние испорченной и разлагающейся пищи; оно напоминает о тленности всего земного.

⁷⁴ Здесь речь идет о "презрении" (ἐξουδένωσις) – пороке; но в аскетической письменности это понятие использовалось и для обозначения добродетели, будучи тождественно "смирению" (в качестве "презрения к себе"). Так, авва Алоний на вопрос брата, что есть это "презрение [к себе]", отвечал: "Полагает себя ниже неразумных тварей (τὼν ἀλόγων) и знает, что они суть несудимы (ἡκατάκριτα εἶσιν)". ТО GERONTIKON, σ.89. Что же касается "презрения-порока", то авва Дорофей проводит различие между "осуждением" (τὸ κατακρίναι) и "презрением" (τὸ ἐξουδένωσαι или ἡ ἐξουδένωσις): последнее означает, что человек, впадший в него, не только осуждает ближнего, но еще и гнушается им, питая к нему отвращение. Такое презрение, по мнению аввы Дорофея, хуже и губительнее осуждения. См. Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles, p.278.

⁷⁵ Ср. повествование в "Древнем Патернике" об одном подвижнике, которого одолевали блудные помыслы при воспоминании о некогда знакомой ему красивой женщине. По Промыслу Божию до него дошла весть о ее смерти. Тогда он отправился к месту ее захоронения: "открыл гроб умершей, отер хитоном гниющий труп ее и возвратился с ним в свою келью; положив этот смрад возле себя, и, сражаясь с помыслом, говорил: вот предмет, к которому ты имеешь похоть, – он пред

тобою, насыщайся! Таким образом он мучил себя снм срадом, доколе не кончилась его борьба". Древний Патерик, с.76.

⁷⁶ Здесь говорится о том "духовном различении" (διάκρισις), о котором речь шла выше (см. примеч.20 к "Посланиям"); оно предполагает как процесс "анализа", так и "синтеза" (συνάγωγα καὶ διαλογισμὸν), тесно примыкая к дару "умного видения", т.е. к "гносису". Обретается эта способность лишь при соответствующем "служении" (ἐὰν μὴ τὴν λειτουργίαν αὐτῆς ποιῇς), т.е. духовным деланием или стяжании добродетелей (у св.Аммона ясно намечается одна из центральных идей всей святоотеческой аскетике – идея единства "делания" и "гносиса"). Примечательно, что в последующей "генеалогии добродетелей" авва на первое место ставляет "безмолвие" (ἡσυχία), которое здесь явно понимается не столько как "внешнее отшельничество", сколько как "внутренний покой" и "собрание себя", без которых немислимо любое духовное преспеяние.

⁷⁷ Слово ἡμέρινος (букв. "не имеющий забот") предполагает внутреннее отрешение от всякой мирской суеги. Понятие ἡμερινία ("отсутствие суежных попечений") играло большую роль в святоотеческой аскетике. Например, блаж.Диадок замечает, что когда наш ум начинает свое движение в полном [духовном] здравии и не пестеся о суежных вещах (εὐφρόσυνος καὶ ἐν πολλῇ ἡμερινίᾳ κινεῖσθαι), тогда он становится способным в обилии ощущать Божественное утешение (τῆς θείας παρακλήσεως πλουσίως αἰσθάνεσθαι) и уже не попадает под власть [чувства] супротивного. Указанное понятие блаж.Диадок также тесно сочетается с "безмолвием": ведение есть плод "исихии", совокупной с полным "беспечалием" (πολλὴ ἡσυχία ἐν ἡμερινίᾳ παντελεῖ). См.: Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles. Ed. par E. des Places // Sources chrétiennes, № 5 ter. Paris, 1966, p.88-89, 101.

⁷⁸ Отцы Церкви указывали еще, что сила врага рода человеческого заключается и в его лукавой изобретательности. Так, св.Исидор Пелусиот говорит: "борьба с врагом не единообразна (тогда не трудно было бы его низложить), но много и притом разных у нее видов. Когда побежден он целомудрием, тогда вооружается корыстолюбием. Если и здесь ему нанесены раны, то строит козни при помощи зависти. А если увидит, что и это преодолевает иный, то вооружает друзей. Если же выдержит кто и их приращение, ополчает домашних. А когда и тем же не возмет, поражает нерадение". Творения святого Исидора Пелусиота, ч.2. М.,1860, с.259.

⁷⁹ Понятие "наследие" (κληρονομία) уже в Новом Завете устойчиво ассоциировалось с идеей спасения (см. Гал.3,18; Еф.1,14; 1 Пет.1,4 и т.д.). Эта ассоциация присуща и всей последующей церковной письменности. Так, например, Климент Александрийский, толкуя Ис.54,17, говорит о "прекрасном и любезном [сердцу] наследии", которое не есть ни золото, ни серебро, ни явства и пр., но "сокровище спасения" (ὁ θησαυρὸς τῆς σωτηρίας). Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus, S.68.

⁸⁰ Опасность наслаждений в том, что они подчиняют высшее духовное начало человека началу низшему, т.е. плотскому. На это указывал еще Филон Александрийский: "Ум и чувство сами по себе, говорит Филон, ни добры, ни злы; зло появляется лишь с подчинением ума чувствам, а причиною этого служит удовольствие (ἡδονή). Лишенное прочности и постоянства, притупляющее, а иногда и совершенно уничтожающее восприимчивость наших чувств, изображающее вредное полезным, а полезное вредным, удовольствие дурно по природе своей. Принадлежа к области неразумных сил души, удовольствие заключает в себе все пороки. Единственным средством борьбы с ним, как и вообще с пороками, является воздержание и умеренность (ἐγκρατεία), а последнее может быть достигнуто лишь путем непрерывного нравственного труда, прекраснее которого едва ли что есть у смертных, так как труд в такой же мере необходим для здоровья души, т.е. добродетели, как пища для здоровья тела. В виду этого и самая жизнь человека, ведущего борьбу со страстями, называется аскетической". Сам данный аскетизм, согласно Филону, "состоит в стремлении к добродетели и презрению к ложным благам; а так как душа человека необходимо связана с телом, то и упражнять надо не только душу, но и тело". Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, с.580.

⁸¹ "Шутовство" ("балагурство" - εὐτραπεία) у отцов Церкви обычно рассматривалось в качестве греха. Так, св. Василий Великий в одном из своих посланий говорит о том, что зло в этом мире смешано с добром, но первое явно преизобилует. Например, в мире можно услышать много "душеполезных слов (речей)", однако чаще звучат голоса балагуров (τῆς φωνῆς τῶν γελοιαστῶν), изобилующие глупостью и шутовством (μωρίας πολλῆς καὶ εὐτραπείας). Saint Basile. Lettres, t.I. Ed. par Y.Courtonne. Paris, 1957, p.105-106.

⁸² Фраза: οὐ χροεῖν предполагает ощущение близости второго Пришествия Господа у св.Аммона. Это еще раз подтверждает факт, верно подмеченный И.Мейендорфом: эсхатология не является некой "отдельной главой" в христианском богословии, но характеризует его целиком. Ибо для отцов Церкви "эсхатологическое состояние" отнюдь не является только "будущей реальностью", но есть "опыт настоящего" (experience presente), доступный во Христе через дары Святого Духа. См. Meyendorff J. Initiation a la theologie byzantine. L'histoire et la doctrine. Paris, 1975, p.290-291.

⁸³ Св.Аммон цитирует несколько свободно.