

Преподавателю В. Т. Морозу на отзыв.



Академик Архиепископ Дмитровский

Александр

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Кафедра Истории Древней Церкви

Иеромонах Марк (Головков)

БЛАЖЕННЫЙ ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ И ЕГО

БОГОСЛОВСКИЕ И АСКЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия

Сергиев Посад, 1992 год

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
ПРЕДИСЛОВИЕ	1
Часть I. БЛАЖЕННЫЙ ДИАДОХ И ЕГО СОЧИНЕНИЯ	2
Часть II. УЧЕНИЕ О БОГЕ	7
1. Триадология	7
а) Учение о Боге Отце	7
б) Учение о Сыне Божиим	8
в) Учение о Святом Духе	11
2. Сущность Божия и образ явления Бога	18
а) Видение Бога и Свет	21
б) Бог как безобразная Красота	23
в) Христос как образ Бога	26
Часть III. АНГЕЛОЛОГИЯ	28
Часть IV. АНТРОПОЛОГИЯ	32
1. Творение. Грехопадение	32
2. Следствия грехопадения	33
3. Обожение	33
4. Образ и подобие	34
5. Природа человеческой души	36
6. Чувство души	36
7. Телесные чувства	38
8. Знание и мудрость	39

	Стр.
часть У. ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ	46
1. Вера, надежда, любовь	46
2. Бесстрастие	56
3. Пребывание в сердце	58
4. Памятование о Боге	62
5. Иисусова молитва	65
6. Безмолвие	68
7. Воздержание	71
8. Нестыжательность	75
9. Послушание	79
10. Терпение	80
11. Смиреномудрие	81
12. Радость	85
13. Различение духов	87
14. Два пощения	94
15. Два утешения	95
16. Учение о страстях	97
Часть У1. ПОЛЕМИКА С ЕВХИТАМИ	100
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	105
ПРИМЕЧАНИЯ	108
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	109
<u>Приложение</u> Видение святого Диадоча, епископа Фотики Эпира	148
КАТЕХИЗИС	158

ПРЕДИСЛОВИЕ

Имя блаженного Диадоба Фотикийского в русской богословской науке является незаслуженно забытым.

Имеющиеся на русском языке труды по патрологии, как правило, умалчивают об этом Святителе. В богословской энциклопедии, вышедшей в начале нынешнего века, о Фотикийском Епископе не было написано ни строчки текста.

Среди отечественных патрологов впервые обратил внимание на замечательные творения блаженного Диадоба профессор Киевской Духовной Академии К. Попов. Он издал два сочинения Святителя с подробными и обстоятельными комментариями. Вышедшая в 1903 году в Киеве книга была лишь первым томом предполагавшегося двухтомного издания. Во втором томе профессор К. Попов намеревался опубликовать два других приписываемых блаженному Диадобу сочинения, а также дать систематическое изложение взглядов Святителя. Однако, планам этим не суждено было сбыться.

Данная работа является скромной попыткой продолжить труды профессора К. Попова в изучении творчества блаженного Диадоба.

Сама тема кандидатского сочинения является, безусловно, актуальной, так как в русскоязычной патрологической литературе отсутствует труд, систематически рассматривающий взгляды Святителя. Сочинение К. Попова, несмотря на привлечение им огромного материала, частично устарело.

При анализе воззрений блаженного Диадоба автор пользовался всеми четырьмя приписываемыми Фотикийскому Епископу сочинениями. Работа не претендует на исчерпывающую полноту в изложении взглядов Святителя. В ней рассматриваются, прежде всего, основные темы, свойственные для богословия блаженного Диадоба.

В приложении помещен русский перевод двух не переведшихся ранее сочинений Святителя, осуществленный по критическому изданию де Пляса.

Часть 1

БЛАЖЕННЫЙ ДИАДОХ И ЕГО СОЧИНЕНИЯ

Блаженный Диадох относится к числу малоизученных отцов Церкви. На протяжении истории само имя его иногда подвергалось забвению.¹ Современная наука за последние десятилетия лишь незначительно продвинулась вперед как в отношении исследования жизни Святого, так и в отношении изучения его богословского и аскетического наследия.

Среди русских патрологов сочинениями блаженного Диодоха занимался профессор Киевской Духовной Академии Константин Попов, издавший в начале нынешнего века оригинальный текст двух важнейших трудов Святителя с русским переводом. Свое исследование киевский патролог снабдил обширными комментариями. Кроме того, в предисловии он приводит исторические документы, имеющие непосредственное отношение к личности и творчеству Блаженного.

Среди западных работ следует отметить издание перевода трех сочинений блаженного Диодоха с кратким изложением его богословских и аскетических взглядов в серии "Христианские источники" (Sources chretiennes), которое осуществил Эдуард де Пляс.² В 1966 году в той же серии вышел дополнительный том, содержащий, кроме перевода и краткого комментария, критический текст всех четырех приписываемых блаженному Диадоху сочинений.³

Литература, посвященная блаженному Диадоху, очень незначительна. О Святителе была написана только одна монография.⁴ Кроме того, имеется лишь незначительное количество журнальных статей в богословской периодике.

Житие блаженного Диодоха

О жизни блаженного Диодоха известно очень мало. Наше знание о нем сводится к немногим историческим документам, упоминающим о блаженном Диадохе. Причем подлинность некоторых из них, приложимость к личности Блаженного не является

вполне доказанной. На основании имеющихся данных о жизни блаженного Диадوخа можно сказать следующее.

Блаженный Диадох был, очевидно, греком по происхождению. На это указывает "изящество его культуры и чистота его стиля".⁵ Дата его рождения, видимо, располагается около 400 года по Рождестве Христовом.⁶ Свидетельством тому является отрывок из "Библиотеки" Патриарха Фотия, - важнейший документ, касающийся личности Святителя.⁷ Константинопольский Патриарх называет епископа Фотики Диадوخа в числе противников монофизитства - сторонников четвертого Вселенского собора в Халкидоне.⁸ Возможно, блаженный Диадох был одним из епископов, подписавших послание епископов Древнего Эпира к императору Льву.⁹ "Послание составлено на соборе эфирских епископов вскоре после 457 года, трактует о достоинстве Халкидонского собора (451) и порицает монофизитов за извращение православной веры и вызванные ими волнения особенно в Александрии."¹⁰

Некоторые данные о жизни блаженного Диадوخа дают сами его сочинения. В подтверждение свидетельству Фотия, называющего Святителя среди отцов Халкидонского собора, "Слово на Вознесение" содержит красноречивую защиту учения о двух природах Христа. Некоторые сравнения в "Ста главах" дают основание считать Блаженного любителем созерцания природы, особенно моря.¹¹ Видимо, он не отличался хорошим здоровьем.¹² Тот факт, что "Аскетическое слово" адресуется к братьям и постоянно упоминает аскетов, аскетическую жизнь, позволяет предполагать, что он, возможно, был духовным руководителем и наставником одной из монашеских общин.¹³ Компетентность блаженного Диадوخа в тонких вопросах аскетики является, очевидно, следствием опытного постижения им "науки из наук" в каком-то из монастырей, отличавшихся глубиной своей духовной жизни.

Творения блаженного Диадوخа свидетельствуют о высоком уровне его образованности. "Видение" говорит о плотности человеческого тела в терминах аристотелевой физики. Некоторые формулы пятьдесят пятой главы напоминают Гомера и Платона.¹⁴ И особенно его стиль указывает на человека высо-

кой культуры, человека, рожденного быть писателем.

Дата кончины Святителя также точно не известна. Очевидно, он скончался до 486 года - даты написания "Истории гонений в африканских провинциях". Виктор Витский, автор этого сочинения, называет блаженного Диадоба "достойным превознесения всяческими похвалами, ... от которого, как звезды сияющие, остаются многочисленные словесные памятники католического учения".¹⁶

Французский ученый Марру выдвинул гипотезу, согласно которой пролог сочинения Виктора Витского был адресован к епископу Карфагена, которым был в то время Евгений (481-505). Ученый представляет возможный вариант знакомства епископа Евгения с блаженным Диадобом. Это знакомство могло состояться в Карфагене, куда Блаженный, быть может, попал на кораблях Гензерика во время одного из нашествий вандалов на Эпир между 467 и 474 годами вместе с благородными жителями Закинфа, о которых пишет Прокопий.¹⁷

Косвенным подтверждением данной гипотезы является свидетельство двух славянских рукописей (Хлудовский пролог 1370 и Четьи-Минеи митрополита Макария) о мученической кончине Блаженного, где под 31 августа записана память святого мученика Диадоба.¹⁸ Четьи-Минеи святителя Макария говорят, кроме того, и о характере его кончины - усечении мечом.¹⁹

Сочинения

Труды блаженного Диадоба в древности пользовались большим авторитетом. Это в первую очередь относится к "Ста главам". Они читались и цитировались преподобным Максимом Исповедником и Патриархом Фотием.²⁰ Произведения блаженного Диадоба имеют как аскетическую, так и богословскую значимость. В слове об авве Филимоне Святитель упоминается как авторитет в области духовной жизни.²¹ В стихотворении монаха Афанасия главы блаженного Диадоба по своей значимости в ряду аскетических сочинений ставятся на третье место после Лествицы преподобного Иоанна и трудов святого Марка.²²

В истории аскетике труды блаженного Диадоча рассматриваются как синтез взглядов Евагрия Понтийского и преподобного Макария Египетского, синтез учения о чистой молитве Евагрия с духовностью сердца преподобного Макария.²³ Кроме того, сочинения Фотикийского Епископа имели большое значение в борьбе против еретиков - мессалиан или евхитов.

Единственная монография, посвященная Святителю, рассматривает его творчество именно с этой стороны. Хотя, безусловно, лишь полемическим моментом не исчерпывается содержание творений Святого.

Среди сочинений блаженного Диадоча самым большим по объему и самым значительным является труд, состоящий из ста глав. Сочинение это в многочисленных списках имеет разные названия: "Слово аскетическое"²⁴, "Сто аскетических глав"²⁵, "Главы практические о знании и духовном различении".²⁶

В западной науке сочинение блаженного Диадоча известно под именем "Ста глав".²⁷ К. Попов, издавая труды Святителя, сохранил название, содержащее в себе внутреннюю характеристику сочинения - "Слово аскетическое" (λόγος ἀσκητικός).

Затронув в десяти начальных определениях основные темы труда, блаженный Диадоч более подробно рассматривает их в последующих главах. Подлинность "Слова аскетического" никогда не подвергалась сомнению.

Другим, бесспорно, подлинным сочинением Святителя является "Слово на Вознесение". Вознесение, подобно Воскресению Христа, ниспровергает заблуждения иудеев и других злобных софистов. Святитель рассматривает это событие с точки зрения вероопределения Халкидонского собора о двух природах во Христе. Вознесение Иисуса Христа являет нам будущую эсхатологическую реальность, когда и святые, имеющие сделаться богами по благодати, будут восхищены на небо.

Чрезвычайно интересным по своему содержанию является "Видение блаженного Диадоча". По своей структуре это небольшое сочинение, написанное в вопросо-ответной форме. Произведение посвящено византийскому Императору. Оно пред-

ставляет из себя запись таинственного видения, бывшего некому отцу. Как говорится в начале, отвечающим является святой Иоанн Предтеча. Хотя впоследствии вопрошающий относит свою благодарность не к святому Иоанну, но к Слову (имеется в виду Слово Божие - Христос), которое открывает тайнозрителю премудрость Иоанна. Несмотря на свою краткость, "Видение" затрагивает целый круг сложнейших богословско-философских вопросов.

К. Попов отрицал подлинность этого сочинения. В современной науке вопрос об авторстве "Видения" в такой форме не ставится.

Часть рукописей приписывает блаженному Диадоху еще одно сочинение - "Катехизис". Впрочем, принадлежность этого труда Фотикийскому Епископу является сомнительной. Значительная часть манускриптов называет другого автора - преподобного Симеона Нового Богослова.²⁸ Составленный в вопросо-ответной форме, "Катехизис" касается вопросов об отношении Бога и мира, о поклонении ангелов Богу, о необходимости для спасения добрых дел.

Часть II

1. УЧЕНИЕ О БОГЕ

1. Триадология

Вопросы триадологии не являются у блаженного Диадоха центральной темой. Он не стремится дать систематическое, исчерпывающее изложение предмета. Это лишь немногие, но выразительные штрихи, свидетельствующие о хорошем знании отеческой традиции, о глубокой связи с ней, о ярком богословском даровании самого блаженного Диадоха.

а) Учение о Боге-Отце

Среди обильной патристической литературы, посвященной учению о Святой Троице, мы не найдем специального, сколько-нибудь значительного учения о Боге-Отце.¹ Почти всегда это лишь отрывочные замечания, сказанные по ходу изложения какой-либо другой, главной темы.² И это не случайно. Ведь богословие рождается не без борьбы. И, прежде всего, в ответ на попытку искажения богооткровенного учения со стороны внешних влияний. Учение о Боге-Отце, которого часто отождествляли с Единым Богом, не стояло в резком противоречии с течениями, оказывавшими на христианство разрушительное влияние, а именно с иудейством и с греческой философией. Для иудействующих, строгих монотеистов, и для последователей неоплатонизма, с их Единым, учение о Боге-Отце было понятно, приемлемо и не нуждалось в оправдании. А потому апологеты христианства не уделяли ему большого внимания, касаясь вопроса о Боге-Отце лишь мимоходом.

Кроме того, в учении о Боге-Отце мы встречаемся с пространенной заменой слова Отец словом Бог. Основания для такой замены дает само Священное Писание (Ин.6,27; Кол.1,15; Фил.2,6).³ И в святоотеческой традиции аналогичное употребление слова Бог вместо слова Отец можно

встретить у Афинагора, Феофила, Климента, Иринея, Оригена.⁴ Одной из главных причин такого отождествления понятий является безусловная простота Отца, о чем пишет Климент Александрийский.⁵ В Отце почти нет ничего такого, чем можно было бы отличить Его от Бога. Поэтому понятие Отец как бы тонуло в понятии Бога.

Учение блаженного Диадوخа о Боге-Отце не содержит ничего нового по сравнению со взглядами предшествовавших ему авторов. Святой Отец, в трудах которого полемический элемент весьма ощутим, не считал эту тему достаточно острой, чтобы своим словом нарушить благопристойное молчание, более приличное в таких вопросах. В своих трудах блаженный Диадох несколько раз упоминает о Боге-Отце, не сопровождая, впрочем, эти упоминания пояснениями.

И лишь "Видение" позволяет выяснить одну несомненную черту, характерную для учения Блаженного. Святитель, следуя за святоотеческой традицией, практически не различает Бога и Бога-Отца. Эти слова он использует как взаимозаменяемые. На вопрос, был ли глас, раздавшийся на Иордане при Крещении Господа гласом Самого Отца, или некой силы, возгласившей от лица Божия, следует ответ, что это был глас "Самого Бога".⁶ Слова Бог и Бог-Отец являются таким образом у Диадوخа практически синонимами, между ними отсутствует какое-либо разграничение.

б) Учение о Сыне Божиим

На протяжении истории вопрос о Второй Ипостаси Бога рассматривался по-разному. В первые четыре века, в связи с ересями, отрицавшими троичность Бога, на первый план выступала задача показать Божественность Второй Ипостаси, Ее равенство Отцу. Не случайно поэтому, что большинство ранних отцов Церкви писало о Сыне как о Слове Божиим.⁷ Главным объектом их внимания было Слово до Его пришествия во плоти. С течением времени акцент смещается. Постепенно христология выходит на первый план и центральным становится вопрос о соединении во Христе двух природ: Божества и человечества.

Жизнь блаженного Диадокха приходится на эпоху христологических споров. И собор, состоявшийся в Халкидоне, наложил свой отпечаток на его творчество. В замечательной гомилии на Вознесение Христова блаженный Диадокх отражает творческие итоги Халкидона. "Мы находим там в точности халкидонское учение и язык об Иисусе Христе".⁸ Используя библейский язык Ветхого Завета, пророческие провидения о Христе, о Его Вознесении, Святитель выражает учение отцов Халкидона об Иисусе Христе.

Блаженный Диадокх различает в гомилии активную Божественную природу (ἀνέβη - взшел) и пассивную человеческую (ἐτήρηθη - был взят).⁹ Различая Божество и человечество во Христе, он говорит об "одном и том же Господе", существующем в одном образе и в одной ипостаси (εἰς ὧν ἐν εἶδει καὶ εἰς ἐν ὑποστάσει),¹⁰ - учение, составляющее ядро Халкидонского ороса.¹¹

Единство ипостаси не означает смешения естеств или их изменения. Диадокх, следуя Халкидонскому вероопределению пишет о неслиянном (οὐ βυνέχεται - имперфект от βύχ-χέω ; в Халкидонском оросе употреблено однокоренное наречие - ἀβυχούτως¹²) единении обеих природ, единстве нераздельно (ἀχωρίστως - халкидонский термин¹³) соединенных Божества и человечества.¹⁴

Видя неправду и опасность монофизитства, волновавшего в то время Церковь, блаженный Диадокх специально предостерегает от мысли о том, что человеческая природа, вследствие ее соединения с Божеством, изменилась: "Пусть никто не думает, братья, что плотность человеческого естества, существенно приобщившимся к которому познавалось Слово Божие, сияниями Его Божественного и славного естества изменилась", - пишет он.¹⁵ "... Ибо Славный воплотился не для того, чтобы показать призрак свой, но чтобы общением Своим окончательно уничтожить всеянный в него (человеческое естество) змеем навик".¹⁶

При всей обильной догматической нагрузке гомилии примечательно, что богословский язык введен в нее таким образом, что он не осложняет восприятия проповеди.¹⁷

Однако, изложение христологии Халкидона в "Слове на Вознесение" не содержит в себе полноты взглядов блаженного Диадоба о Христе. Несколько важных черт, характерных для его христологии, мы находим в "Видении". Хотя, если быть более точным, это не столько учение о соединении во Христе двух природ, сколько учение о полноте и совершенстве во Христе Божества и человечества. По своей христологии "Видение" типично дохалкидонское сочинение. Главная интенция автора - подчеркнуть Божественность Христа и истину Его вочеловечения.

В силу того, что христология не занимает в "Видении" центрального места, мы встречаем там лишь отдельные выражения на этот счет. Вторая Ипостась Троицы называется в "Видении" Словом (Λόγος) Божиим,¹⁸ Словом Отчим (Ρῥῆμα πατρικόν) в Духе изрекаемым,¹⁹ Сыном Божиим (Θεοῦ υἱός),²⁰ Богом Словом (ὁ Θεὸς Λόγος),²¹ неопи- санным естеством (ἀπερίγραπτος φύσις).²² В "Видении" говорится о Божественном могуществе Христа (κράτος θεῶν).²³

Язык, на котором говорит блаженный Диадоб в "Видении" о Христе - это в основном язык Библии. Там отсутствует даже никейское ὁμοούσιος, встречающееся лишь в Катехизисе.²⁴

Говоря о человечестве Христа, Святитель подчеркивает реальность его восприятия, пожалуй, даже с большей силой, чем Божество Слова. О Христе говорится как о пришедшем через воплощение в человеческий образ,²⁵ как о вочеловечившемся.²⁶ Более того, в одном из ответов, вопрос этот приобретает полемическую заостренность. Имея в виду заблуждения докетов, Диадоб подчеркивает, что не призрачно (ἀψαλ- τάλως) является Бог Слово на земле, но действительно вочеловечивается.²⁷

Реальность восприятия Сыном Божиим человеческой плоти усиливает упоминание о Крещении Христа²⁸ и о Его Воскресении.²⁹

Четвертое из приписываемых Диадобу сочинений, Катехизис, - лишь небольшой штрих к характеристике его взглядов.

Сын Божий называется Богом по естеству (ὁ φύσει θεός), совечным (συνδιόλογον) и единосущным (ὁμοούσιος) Отцу.³⁰

в) Учение о Святом Духе

Учение о Святом Духе представлено у блаженного Диадоба в двух аспектах. Во-первых, это некоторые определения догматического характера, высказанные в связи с вопросом об образе явления Бога в мире. И, во-вторых, - учение о благодати Святого Духа как Божественной силе, преображающей человека в процессе духовного подвига.

Высказывания первого рода не составляют у блаженного Диадоба цельного повествования. Это лишь небольшие, но яркие штрихи, подчеркивающие Божественность третьей Ипостаси Святой Троицы. Главным образом это места из "Видения". Святой Дух называется там вечным (ἀίδιος),³¹ неизменным (ἀμετάβολος),³² Божественным (θεϊός),³³ животворящим (ζωοποιός),³⁴ блаженным (μακάριος),³⁵ беспредельным (ἀπείρος).³⁶ Именуется неизреченным и непостижимым естеством (ἄρητος καὶ ἀπερληύητος φύσις).³⁷

Атрибуты, которые блаженный Диадоб прилагает к Святому Духу, отражают период святоотеческого богословия, характеризующий осмыслением Откровения в категориях греческой философской мысли. Значительное количество терминов имеет философское происхождение. Это более философско-богословский, чем библейский язык.

Некоторые из слов встречаются в Писании. Но не все из них Диадоб употребляет в библейском смысле. Часть терминов в его труде употреблена в чисто эллинском понимании, характерном также для некоторых отцов. Из числа понятий, употребляемых блаженным Диадобом, нет таких, которых бы не знало богословие отцов. И этим он свидетельствует о своей связи с отеческим Преданием. Необычным и интересным, однако, является приложение к Святому Духу ряда понятий, которые прежде с этой целью не употреблялись. В этом новизна и интерес "Видения" блаженного Диадоба.³⁸

Таким образом, с одной стороны, мы видим его укорененность в традиции, отсутствие принципиально новых элементов, спорных и сомнительных по своему богословскому значению. И в то же время, будучи укорененным в Предании Церкви, блаженный Диадокх не следует ему безрассудно. И здесь он являет свою оригинальность, глубокий и смелый ум, богословское чутье.

Катехизис в отношении пневматологии дает сравнительно немного. Там подчеркивается совечность и единосущие Святого Духа Отцу и Сыну.³⁹

Учение о благодати Святого Духа

Значительно больше блаженный Диадокх говорит о Святом Духе не по поводу вопросов триадологии, а в связи с конкретным опытом духовной жизни. Такой характер изложения учения о Святом Духе более свойственен для отцов-аскетов. В своих творениях отцы дают нам более, чем размышления о Святом Духе, они "сообщают нам выражение опыта Духа в Церкви".⁴⁰

Вторая черта, общая для отеческого учения о Святом Духе, это его сотериологичность. Главный предмет творений святых отцов - "спасение человека, или то, что делает благодать для спасения человека, и что должен делать человек со своей стороны, чтобы эти действия благодати не остались для него бесплодными".⁴¹

Блаженный Диадокх, говоря о благодати, употребляет это слово в узком смысле, связывая благодать лишь с действием Святого Духа. Такое значение слово $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ приобрело не сразу. В классическом греческом языке корень $\chi\alpha\rho$ обозначает то, что создает хорошее настроение.⁴² В поэзии, начиная с Гомера, $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ означает то, что приносит удовольствие в межчеловеческие отношения. От этого основного значения производятся частные. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ часто переводится как милость, благосклонность, расположение, благоволение, любезность и т.д.⁴³

В античности $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ означает как расположение богов, так и людей.⁴⁴ Это слово широко употребляется и в Новом Завете. Оно встречается в тексте 155 раз, главным образом у апостола Павла - 100 раз.⁴⁵ Библейское значение $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ необъятно широко. Где-то слово сохраняет свое основное значение, однако в ряде мест доходит до противоположности своему традиционному пониманию, обнимая и поразительную силу речи Иисуса Христа, и его власть; как смелость Его высказываний, так и содержание Его проповеди.⁴⁶

В "Деяниях" под словом $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ понимается та сила, которая исходит от Бога или вознесшегося Христа, сопутствует деятельности апостолов и способствует ее успеху.⁴⁷ Иногда $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ выступает как синоним слова Евангелие.⁴⁸

Для апостола Павла $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ означает сущность определенного Богом в Иисусе Христе дела спасения людей, которое осуществилось в Его жертвенной смерти.⁴⁹

Однако, при всем многообразии высказываний Священного Писания о благодати, нигде слово $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ "прямо не прилагается к Духу Святому".⁵⁰

В ранних святоотеческих трудах слово $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ сохраняет свою широту, свидетельствуя этим о связи святых отцов с новозаветными Писаниями.⁵¹ "Подобно апостолам, мужи апостольские не употребляют выражения благодать Святого Духа".⁵² У них, также как и у апологетов, "благодать исходит от Бога Отца и Его Слова".⁵³

В том же случае, где говорится, что подается она Святым Духом, Она понимается "как благодать вечного Слова, воплотившегося Сына Божия, и притом по благоволению Бога Отца".⁵⁴

Лишь с течением времени, с осмыслением участия Лиц Святой Троицы в деле спасения человека сужается объем понятия слова $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, которое все чаще связывается с действиями Святого Духа. Уже Ориген считает благодать Святого Духа высшей, завершительной (в отличие от предваряющей благодати Отца и Сына), которая может быть поэтому названа благодатью в преимущественном смысле.⁵⁵ Но лишь у святого Макария Египетского слово $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ приобретает узкое значе-

ние богословского понятия, обозначающего особенную силу Божию, содействующую человеческому спасению.⁵⁶

Блаженный Диадокх, употребляя слово благодать в узком смысле, воспринятом очевидно от преподобного Макария, и понимая под ним одну и ту же реальность, пользуется для ее обозначения различными словами. Часто он говорит просто о благодати (ἡ χάρις),⁵⁷ о святой благодати (ἡ ἀγία χάρις),⁵⁸ иногда называет ее Божественной благодатью (θεϊὰ χάρις),⁵⁹ благодатью Божией (χάρις τοῦ Θεοῦ),⁶⁰ связывает действие благодати со светом,⁶¹ даже называет ее Божественным светом (φῶς τοῦ Θεοῦ).⁶²

Значительно реже употребляет Святитель выражение благодать Святого Духа.⁶³ Нередко он говорит прямо о Святом Духе,⁶⁴ о действии Святого Духа,⁶⁵ дуновении (ἀνῆρτα) Святого Духа,⁶⁶ не отличая, впрочем, по смыслу, действие Святого Духа от действия благодати. Лишь в одном случае, пожалуй, можно усмотреть некое различие между действием Святого Духа и действием благодати, где действие Святого Духа связывается с большей харизмой, чем действие благодати.⁶⁷ Впрочем, один этот случай не дает нам все-таки права отличать действие Святого Духа от действия благодати. В подавляющем большинстве случаев Святой Дух и благодать выступают как равнозначные синонимы.

Разнообразие слов, употребляемых блаженным Диадокхом и являющееся отголоском широкого понимания слова благодать, не является свидетельством его многозначности. Ни одно из употреблений не дает повода сомневаться в его содержании. Речь идет об особой благодатной силе Святого Духа, содействующей человеку в процессе его духовного преображения.

Учение о благодати Божией, по выражению де Пляса, является основой богословия блаженного Диадокха.⁶⁸

Вся жизнь христианина, по мысли Святителя, с самого вхождения в Церковь, связана с действием Святого Духа. Лишь до приобщения к Церкви, до Крещения, благодать находится вне нас. Однако и извне она располагает душу к добру.⁶⁹

С момента Крещения человека, когда он возрождается Святым Духом, благодать вселяется в самую глубину души, то есть в ум, изгоняя оттуда прежде господствовавшего там дьявола. С момента вселения благодати в душу крещенного, темные духи, не вынося общения со светом, уже не могут, как ранее, изнутри действовать на человека. Лишь через посредство телесных чувств они пытаются искушать новопросвещенного.⁷⁰

Впрочем, вселение благодати в человека не означает свободы от греха, искомого совершенства. Это как бы лишь начальное действие благодати, некий залог Святого Духа. Благодать часто, ожидая произволения, движения души, скрывает свое присутствие.⁷¹ Это может происходить как в начале, так и на высших степенях духовного подвига. Цель этого - научить человека смиренному осознанию своей слабости, обратить его произволение к исканию Божественной помощи,⁷² к животворному и очистительному веянию Святого Духа.⁷³

Многokrатно на страницах "Аскетического слова" блаженный Диадок говорит о действиях Святого Духа, действиях Его благодати. Однако, благодать никогда не действует против воли человека. Она оказывает лишь или возбуждающее, располагающее действие (возбуждает к любви,⁷⁴ располагает к внутренней, сердечной молитве⁷⁵), или дарует свои блага в ответ на свободное движение человеческой души ("... Когда кто-либо начнет со всем расположением любить Бога, то тогда она некоторым неизреченным способом, посредством чувства ума, сообщает душе некоторую часть своих благ".⁷⁶ "Если человек начнет успевать в соблюдении заповедей и непрестанно призывать Господа Иисуса, то тогда огонь святой благодати распространяется на внешние чувствилища сердца, удостоверительно сжигая плевелы человеческой земли".⁷⁷)

Блаженный Диадок больше говорит о действиях благодати на человека, чем о движении человека к Богу. Иногда он доходит даже до противопоставления действий Святого Духа слабым человеческим силам (лишь Святой Дух может очистить наш ум⁷⁸), не умаляя, однако, в целом, значения человеческой

свободы в деле спасения. Опыт жизни во Святом духе Святитель описывает с присущим ему пониманием необходимости в процессе человеческого преобразования двух действующих сил: Бога и человека. Указывая на необходимость человеческого участия в процессе духовного совершенствования, блаженный Диадок иногда говорит о направленности к Богу нашего произволения,⁷⁹ о всецелом обращении к Богу.⁸⁰ Иногда связывает человеческое движение к Богу с исполнением заповедей,⁸¹ с совершенством заповедей - любовью.⁸²

В качестве средств, сохраняющих благодать в сердце человека, Блаженный указывает на молчание⁸³ и особенно на душевный мир.⁸⁴

Фотикийский Епископ много места уделяет действию благодати на человека, описывая с различных сторон внутренне единый процесс богоуподобления.

Действие Святого Духа очищает человеческий ум,⁸⁵ распространяясь и на "внешние чувствилища сердца".⁸⁶

Благодать располагает душу на путь Божественных созерцаний, призывая человека от "неведения к знанию".⁸⁷ С обитанием в душе Святого Духа связано просвещение человека знанием - только тогда мы имеем "светильник знания сияющим".⁸⁸

Впрочем не только знание, но и мудрость является даром Святого духа.⁸⁹

Испытывая воздействие Святого Духа, душа переходит от псалмопения и молитвы голосом к молитве внутренней, сердечной.⁹⁰ Однако совершенства в молитве достигает лишь тот, кто исполнен "Божественной благодати во всем чувстве и удостоверенности" (ἐν πάσῃ αἰσθησει καὶ πληροφορίᾳ).⁹¹

Действие Святого Духа производит в душе только воображению доступную радость, веселие, любящее безмолвие.⁹² Через сердце благодать увеселяет всего человека "в некой беспредельной любви и радости",⁹³ приобщая к этой неизреченной радости и тело.⁹⁴

С действием, главным образом, благодати связывает блаженный Диадок и стяжание любви. В восхождении к этому совершенству добродетелей он различает начальное, призывающее

к любви действие Святого Духа и более обильные дары благодати, связанные с достижением духовной любви. Начальное действие благодати приносит в сердце человека теплоту, призывающую "все части души" к любви к Богу.⁹⁵ Но лишь просвещенный Святым Духом во всей удостоверенности может достичь более совершенной степени этой добродетели - духовной любви.⁹⁶

Говоря о преображении человеческой души действием Божественной благодати, Диадокх пользуется библейскими терминами образа и подобия. Как и большинство святых отцов, Диадокх разделяет образ и подобие, связывая подобие с состоянием духовного совершенства.

Благодать Крещения, - говорит блаженный Диадокх, - только просветляет в нас замутненный образ Божий. "Относительно же другого она выжидает, чтобы вместе с нами совершить то именно, что по подобию".⁹⁷ Подчеркивая важность направленности самого человека, Диадокх говорит о том, что благодать усваивает душе "сущность подобия" лишь тогда, когда "она увидит нас от всего произволения желающими красоты подобия".⁹⁸

И, наконец, лишь действием Святого Духа душа преодолевает происшедшее в ней вследствие падения разделение, которое состоит в соединении души и с умной, и со страстной ее частью. Святой Дух вселяет в душу одно "простое" чувство, сообщая таким образом душе "цельность чувства".⁹⁹

Описывая процесс духовного возрастания, блаженный Диадокх главным образом обращает внимание на действия Святого Духа на человеческую личность. Процесс преобразования состоит прежде всего в просвещении человека Божественной благодатью. Только в соработничестве с ней христианин может достигнуть обожения, которое является искомой целью жизни.

Человек испытывает действие благодати с момента Крещения. Причем она часто "производит свои тайны в богословствующей душе" неведомо ($\delta\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\tau\omicron\varsigma$).¹⁰⁰

Но благодать возрождения является лишь залогом ($\delta\prime\rho\acute{\alpha}\beta\tilde{\omega}\nu$) Божественного подобия.¹⁰¹

Святитель ясно различает начальный дар благодати и более обильные плоды Святого Духа. Лишь исполненный благодати достигает совершенства в добродетелях. Для того, чтобы подчеркнуть различие между начальной харизмой и более обильным даром благодати, блаженный Диадокх в одном месте отличает действие благодати от действия Святого Духа, связывая с действием Святого Духа большую степень харизмы. Однако, по преимуществу он говорит о просвещении, об исполненности Святым Духом или благодатью во всяком чувстве и удостоверенности.¹⁰²

Исполненный в такой мере благодатью хотя и присутствует еще в мире, исходит из него.¹⁰³ Умертвив себя через труды, став через это храмом Святого Духа, он еще до смерти, подобно апостолу Павлу, духовно воскресает.¹⁰⁴

2. Сущность Божия и образ явления Бога

Вопрос о Божественной природе и о том, чем по своей сути являются зримо ощущаемые явления Бога - одна из основных и самых значимых проблем, поставленных в "Видении" блаженного Диадокха. Основой для рассмотрения этой сложной богословской темы явилось евангельское событие Крещения Сына Божия. Вопрошающий спрашивает о причине гласа, раздавшегося во время Крещения Христа.¹⁰⁵ Получив ответ, что глас, которым был засвидетельствован Сын Божий, был гласом Самого Отца, он, исходя из представлений земной реальности, ставит проблему о совместимости голоса, который, имея физическую природу, непременно требует материального органа, и бестелесного Бога.¹⁰⁶ С точки зрения человека, живущего в этом мире, подобная совместимость является парадоксом, она не укладывается в узкие рамки земной реальности. Не случайно еще в самом начале беседы отвечающий говорит о трудности понимания человеком, живущим в тленном мире, истин более высокого порядка.¹⁰⁷

Ответ, который дается вопрошающему, соответствует парадоксальности вопроса. Отвечающий говорит об особой природе раздавшегося гласа. Бог, будучи Невещественным, не нуж-

дается для передачи Своей воли в голосовом органе. Являясь всемогущим, Он напрямую сообщает Свою волю тем, кто достоин ее воспринять. И для испытывающих Божественное воздействие Его воля звучит как глас.¹⁰⁸

Другую сторону вопроса о способе явления Бога составляет предмет дальнейшего диалога: Как вечный и неизменный Дух Божий может являться в видимом образе?

Вопрос о явлении Святого Духа в виде голубя по своему характеру близок предыдущему вопросу. Оба вопроса порождены логической апорией. Однако, в самих ответах логическое затруднение снимается лишь частично. Для живущего в этом мире невозможна полнота знания, тем более, если речь идет о сверхъестественных реалиях. Поэтому сначала следует ответ апофатического характера: как не следует думать о Боге. Божественное естество Святого Духа не изменилось в образ голубя, чтобы быть видимым.¹⁰⁹ Лишь установив некий предел, очертив некую границу в понимании природы Божественных явлений, которую не следует преходить, отвечающий на других примерах показывает, как следует думать о зримых явлениях Бога людям.

В видениях, - говорит он, - которые созерцали пророки, им являлась не природа Бога, но воля Его. Если, в случае с Божественным гласом воля звучала как глас, то в зримых явлениях воля обнаруживала себя как образ в видениях славы.¹¹⁰

Высказанные в "Видении" положения о понимании природы Божественных явлений соответствуют традиционному учению Церкви.

По учению святых отцов сущность Божия непостижима, закрыта для всякого созерцания: "Само же сокровенное Бога ... никто не видел и не увидит," - пишет автор Ареопагитик.¹¹¹ Созерцанию доступна не сущность, но слава Бога, - таково святоотеческое понимание пророческих видений. "Не сущность Бога видели (пророки), но славу", - отмечает святитель Афанасий Александрийский.¹¹²

В истории экзегетики были попытки рассматривать видения пророков как созерцание сущности Божией. В частности,

так думал Севериан, отождествлявший славу с сущностью Божией.¹¹³ Однако, это воззрение было отвергнуто Церковью.

Таким образом, несмотря на попытки отождествления славы с сущностью Божией общепринятым является учение, согласно которому слава - это не сама сущность Бога, но "видимое проявление невидимой Божественной сущности."¹¹⁴

В "Видении" слава Божия определяется как образ, в котором проявляется воля Божия.

В "Видении" мы встречаем ясное различие между сущностью (οὐσία) и Божественными энергиями (ἐνέργεια) - учение, обобщенное и сформулированное святым Григорием Паламой. Это различие намечается, впрочем, уже у святого Василия Великого и святого Григория Нисского, развивается у Дионисия.¹¹⁵

Блаженный Диадокх, различая в Боге непознаваемую сущность и проявляющиеся энергии, говорит о Божественной воле, как о непосредственной причине действий,¹¹⁶ так как в порядке Самооткровения Бога воля логически предшествует действию.

Человеку не дано созерцать сущность Бога как в этой жизни, так и в будущей. Однако, "нетление тела приближает человека к Богу".¹¹⁷ И поэтому есть качественное отличие в видении Бога в этом и в будущем веке. Если в условиях этой жизни человек, по изволению Божию, может видеть проявление воли Божией в виде славы, которая является в некоем образе, то в будущем веке видение Бога будет носить иной характер. Человеку в состоянии нетления будет доступна не слава в виде образа, но безобразная добродетель славы.¹¹⁸ Слово добродетель (ἀρετή) употреблено в "Видении" не в этическом смысле, более привычном для христианского контекста, а в онтологическом, первичном своем значении, идущем со времен античности.¹¹⁹

Добродетель славы в "Видении" - это красота Божия, не имеющая образа, но познаваемая лишь в славе.¹²⁰

а) Видение Бога и свет

Удостоенные созерцания Бога, по мысли "Видения", всегда пребудут в свете.¹²¹ "Свет занимает столь значительное место в большинстве религий и во всех религиозно-философских умозрениях, что познание Бога можно было бы почти отождествить со светом, понимаемым то в смысле метафорическом, то в реальном смысле - как сущность религиозного опыта."¹²² В основе патристического учения о свете лежит учение о нем Священного Писания. Свет в Библии это не только один из атрибутов Бога.¹²³ Сам Христос называет Себя Светом (ин.8,12).

В силу широты термина φῶς трудно дать ему исчерпывающее определение. Свет - это универсальное понятие, имеющее разные оттенки и употребляющееся в различных смыслах: онтологическом, гносеологическом, этическом.¹²⁴

В патристической литературе подчеркивается порой особенность Божественного света - свет "неизменный и безобразный (ἀτρέπτου καὶ ἀβυρμάτλου)",¹²⁵ в отличие от физического света.

Кроме наименования светом Божественной благодати, блаженный Диадок говорит о свете в следующих значениях: свет как неотъемлемый атрибут Бога, который присутствует в созерцании Бога ангелами ("Катехизис"), и в будущем веке - праведниками ("Видение"); и свет как свет ума, который может увидеть человек в этой жизни в результате молитвенного подвига ("Слово Аскетическое").

Блаженный Диадок, говоря о свете, связывает его с видением Бога, но отличает свет от Самого Бога. В учении Блаженного о свете чувствуется апофатическая тенденция. Свет это не Сам Бог. Он лишь являет Божественное присутствие. Ангелам, непрестанно предстоящим перед Божественным престолом, недоступно лицезрение Самого Бога. Их взору открыто лишь ослепляющее Божественное сияние.¹²⁶

В подобном состоянии будут находиться в будущей жизни и праведники, удостоенные созерцания Бога. Они "всегда пребудут в свете". Однако таинственная природа этого света будет от них сокрыта.¹²⁷

Таким образом, говоря о явлении Божественного света в небесном мире и в будущем веке, блаженный Диадок придает ему гносеологический оттенок. Свет тесно связан с познанием Бога, с его созерцанием.

В "Слове аскетическом" Святитель говорит еще о свете ума (το φῶς τοῦ νοῦ).¹²⁸ Человек может увидеть свет ума вследствие сердечного делания, непрестанного занятия Иисусовой молитвой,¹²⁹ вследствие частого воздействия Божественной благодати.¹³⁰ Лишь из контекста "Аскетического слова" трудно вывести, что понимает блаженный Диадок под этим состоянием. К. Попов, ссылаясь на святителя Григория Нисского и на Евагрия Понтийского, видит здесь "образное выражение", которое означает чистоту ума и свет знания.¹³¹ Однако, вряд ли можно здесь согласиться с Поповым. Он прав, когда говорит о необходимости обратиться к более ранним авторам, особенно к Евагрию, в стремлении понять смысл слов Фотикийского Епископа. Однако, понимание Евагрием света ума Попов приводит в усеченном виде. Хотя именно у Евагрия следует искать ключ к пониманию блаженного Диадокса.

Евагрий многократно описывает видение безобразного света, говорит об уме, облеченном светом.¹³² При чтении Евагрия не создается впечатления об "образном" характере его выражений. Ум во время молитвы не только видит свое состояние, видит себя облеченным светом, подобно сапфиру или небу. В это время он сам становится "местом Бога" (ὁ τόπος τοῦ θεοῦ).¹³³ Ум, таким образом, удостоивается откровения Божественного света, и в свете этого Откровения человек познает также себя самого.¹³⁴ Очевидно, в свете учения Евагрия и нужно понимать слова блаженного Диадокса о видении умом своего света.

Однако, несмотря на близость Евагрия и блаженного Диадокса, не следует отождествлять их воззрения. По Евагрию, ум видит свой свет во время чистой молитвы,¹³⁵ которую Евагрий понимал односторонне интеллектуалистически.¹³⁶ Блаженный Диадокс вписывает учение Евагрия в русло церковной традиции. Вместо абстрактной чистой молитвы он говорит о

молитве Иисусовой. Она является средством очищения души и достижения высших духовных состояний.

б) Бог как безобразная Красота

Блаженный Диадокх, говоря в "Видении" о созерцании праведниками Бога в будущей жизни, как на добродетель славы, в которой откроется Бог, указывает на безобразную красоту ($\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$). У Святителя есть и другое определение красоты, определение ее по отношению к сущности Божией: "Красота Божия есть слава сущности Божией".¹³⁸

Наименование Бога Красотой, встречающееся у блаженного Диадокха, указывает на античные корни. Сам термин $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$, чрезвычайно важный для античности, имеет значение органически пригодного, подходящего, полезного (здоровое тело, чистое золото, непорочная жертва).¹³⁹ Очень скоро с понятием пригодного и органически здорового стали связывать эстетическое суждение; $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ - также и эстетически прекрасное.¹⁴⁰ В конце концов понятие расширяется и включает одновременно этическое суждение нравственного блага.¹⁴¹ Постепенно, $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$, будучи связанным с понятиями $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ (порядок) и $\beta\omicron\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\rho\iota\acute{\alpha}$ (соразмерность) означает общее состояние здорового, благого, целостного как во внешнем явлении, так и во внутреннем состоянии.¹⁴² Поэтому для грека к понятию $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ принадлежит вообще также и мир божественного.¹⁴³

Особым смыслом наполнил это слово Платон. "Красота и идея красоты имеют в его философии колоссальное значение".¹⁴⁴ Платон возвысил понятие $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ через связь с переживанием эроса к вечной идее.¹⁴⁵

"Сократ Платона ... утверждает красоту как идею и отвергает красоту как чувственный образ."¹⁴⁶ $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ у Платона носит трансцендентальный характер.¹⁴⁷ Достаточно вспомнить знаменитое рассуждение Платона в "Пире", где собеседники восходят от красивых тел к красивым душам, и, наконец, к Красивому в себе.¹⁴⁸

Последующая греческая философия сохраняет это "типично эллинское восхождение через красивое к Богу, как источнику и началу красивого."¹⁴⁹ Однако у Плотина, наиболее значительного представителя греческой философии новой эры, красота занимает несколько иное положение. В то время как Платон заканчивает свое онтологическое восхождение идеей Красоты, Плотин, тем же путем, приходит к Уму.¹⁵⁰ Идеи, идентичные уму, есть то, что дает вещам ценность красоты.¹⁵¹ Однако, не только Ум стоит выше Красоты, но также и Благо: "Для Плотина нет никакого сомнения в том, что Благо выше Красоты".¹⁵² В этом подчинении Красоты Благу нет, впрочем, унижения, умаления Красоты. "Добро выше Красоты, поскольку настоящая Красота требует для себя и соответствующую ей субстанцию, которую греки понимали как Благо, как Добро".¹⁵³

В этой связи неоплатонической Красоты с бытием, в Ее онтологической фундированности есть несомненное сходство с учением блаженного Диадоча о Красоте, где Красота не подменяет собой Божественного существа, не заслоняет Его. Она лишь слава сущности Бога.

Однако, несмотря на некоторую близость учения блаженного Диадоча о Красоте платонической традиции, не следует чрезмерно сближать их. Святитель говорит о Боге на философском языке своего времени, но он не поддается искусу воспроизвести типично эллинское учение в контексте христианской культуры. Он использует лишь понятийный аппарат греческой культуры, наполняя его новым содержанием.

В "Видении" утверждается безобразный характер Божественной Красоты. Но как раз это-то и является совершенно чуждым греческому миропониманию, где "структура Красоты выражается ... преимущественно термином эйдос".¹⁵⁴ Красоту как идею утверждает не только Платон,¹⁵⁵ но и тяготевший к апофатизму Плотин. Хотя Плотин и называет Единое бесформенным, но это бесформенное выступает у него тем не менее как эйдос: "Бесформенное прекрасное все-таки есть эйдос, если оно вообще есть эйдос".¹⁵⁶ Бесформенная идея (*εἶδος ἀμορφον*) - такое определение дает Плотин высшей

Красоте.¹⁵⁷

Безобразный, незйдетичный характер Божественной Красоты в "Видении" не просто декларируется, но и прямо противопоставляется попытке мыслить Красоту Бога в связи с понятием образа, эйдоса.¹⁵⁸

С целью логического обосновани безобразности Божественной Красоты в "Видении" используется рассуждение в стиле аристотелевской "Физики" о форме, как о цели и пределе всякого развития: "Образ (есть) завершение всякого возникновения, но вечно Существующее, не имея возникновения, ... всегда (является) только Красотой, (пребывая) выше (всякого) образа. Ибо (Оно) получило совершенство не от становления, но имеет бытие от Себя Самого в преестественном естестве".¹⁵⁹

По Аристотелю, мысль которого использует блаженный Диадок, термин $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ осмысляется не только как конец, но и как совершенство процесса возникновения, как его цель.¹⁶⁰ Эта цель выступает у Аристотеля "формообразующим началом", "структурной завершенностью", равнозначной виду ($\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$) или форме ($\mu\omicron\rho\upsilon\psi\acute{\iota}$).¹⁶¹

Фотикийский Епископ на страницах "Видения" не только повторяет характерную для Стагирита мысль, но использует и язык Аристотеля ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma, \epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma, \alpha\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\beta\mu\alpha$).¹⁶² Однако, при всей схожести с Аристотелем, блаженный Диадок принципиально расходится с ним в определении Первоначала. Для Стагирита эйдос является универсальным принципом характеристики бытия. Эйдос присущ не только материальным предметам, но и Вечному, Невозникающему Перводвигателю, Уму, которого Аристотель также называет Богом.

Безусловно отделенный от всего материального и ему предшествующий, Вечный Ум есть тем не менее идея, хотя и "идея идей".¹⁶³

Блаженный Диадок, таким образом, пользуясь Аристотелем, не следует до конца его построениям, не придает его Умозрениям самостоятельной ценности, преодолевает перипатетизм.

Безобразность Бога, которая с такой настойчивостью проводится в "Видении", связана у Святителя со свойствами Бога, является их условием. Бог безобразен, то есть Он ничем не ограничен. В силу Своей неограниченности, Бог может созерцать еще не существующее как существующее, одновременно пребывать на небе и на земле.¹⁶⁴

в) Христос как Образ Бога

Понятие образа, неприложимое к Божественной природе и к Божественной Красоте - славе сущности Бога, может быть употреблено лишь в отношении к Сыну Божию. Христос есть образ Отца.¹⁶⁵ В этом смысле понятие образа употребляется как в Священном Писании (Кол.1,15), так и в соборном изложении веры.¹⁶⁶

Блаженный Диадокх, говоря о Христе как об образе невидимого Бога, приводит в связи с этим два аргумента в пользу необходимости Воплощения. Во-первых, Бог соблаговолил Своему Слову воплотиться в человеческий образ для того, чтобы человек, "после своего очищения, мог созерцать красоту Воскресения как (Красоту) Бога".¹⁶⁷ И, во-вторых, он говорит о необходимости для праведников всегда созерцать своего Владыку. Отец в будущем веке откроет себя праведникам, однако созерцание Бога в этой жизни было бы невозможно, если бы Сын Божий не облекся в образ.¹⁶⁸ Эти рассуждения о познании Бога через Христа имеют в своем основании гносеологическую аксиому, сформулированную еще в античности, о том, что подобное познается подобным.¹⁶⁹ В "Видении" приводится и сама формула, приспособленная к предмету разговора: "... ибо (только) образ созерцает образ".¹⁶⁹

Учение блаженного Диадокха о Христе как об образе Божиим имеет несомненную близость с иконологической теорией святого Иоанна Дамаскина. Так же, как и блаженный Диадокх, святой Иоанн пишет о невозможности для человека видеть и изображать невидимого Бога.¹⁷⁰ Но Слово Божие, учитывая человеческую "способность к восприятию", облекает образами как простые предметы, так и не имеющие образов.¹⁷¹ Нако-

нец, Сам Бог воспринял человеческий образ.¹⁷² В силу этого, мы, не погрешая, можем изображать Христа.¹⁷³

Конечно, у блаженного Диадоба и у святого Иоанна Дамаскина разные акценты. У Фотикийского Епископа центральным является акт познания, видения Бога. Он говорит о воплощении Сына Божия исходя из гносеологических предпосылок. Кроме того, в "Видении" говорится и об откровении праведникам в будущем веке безобразного Отца.

Святой Иоанн Дамаскин, напротив, исходит из факта Воплощения Слова: Если Сын Божий принял человеческий образ, то Он может быть изображен. Рассуждения о гносеологических возможностях человека в этом мире занимают в его труде лишь очень незначительную часть. Что же касается видения Бога в жизни будущей, то Святой Иоанн вообще этого не касается. Это не предполагается самой целью его сочинений.

Тем не менее, принципиальные установки блаженного Диадоба и святого Иоанна Дамаскина одни и те же. Хотя Дамаскин и не ссылается на "Видение" в своем труде, учение блаженного Диадоба находится в русле православной иконологической традиции, одним из глубоких выразителей которой является преподобный Иоанн Дамаскин.

Часть III

АНГЕЛОЛОГИЯ

Одна из тем, которая встречается в "Видении" блаженно-го Диадоча, - это тема об ангелах. Епископ Фотики, говоря об ангелах, касается двух принципиальных аспектов ангелологии: учения о природе ангелов и об их служении. Но если второй вопрос не вызывает особых разногласий (собственно почти все, что говорит нам Священное Писание об ангелах, касается их служения¹), то вопрос о природе ангелов является в богословии одним из спорных, при ответе на который мы встречаем ряд разноречивых мнений.

При рассмотрении вопроса о природе ангелов главный акцент ставится на том, кем считать их: бесплотными, нематериальными духами или существами, имеющими некую тонкую вещественность?

В патристической литературе можно встретить высказывания обоого рода. К числу отцов, утверждавших бестелесность ангелов, относятся: святой Афанасий Александрийский, который называет ангелов существами невещественными (ἄγγελος ἐστὶ ζωὸν λογικὸν, ἀύλον, ὑμνολογικὸν, ἀθάνατον - ангел есть существо разумное, невещественное, гимнословное, бессмертное),² святитель Иоанн Златоуст и другие отцы.³

Существует, однако, немало высказываний, говорящих о некой тонкой телесности ангелов. Сторонниками такого взгляда на природу ангелов являются: Климент Александрийский (ἄγγελοι σώματα εἰσὶν - ангелы суть тела),⁴ Ориген, называвший ангелов эфирными телами (ἀϊθέρια σώματα),⁵ преподобный Макарий Египетский, считавший телами и ангелов, и демонов, и души людей (ἕκαστον γὰρ κατὰ τὴν εἰδὴν ψῦσιν σώμα - Каждое бо по своей природе есть тело, ангел, душа, демон ...)⁶ и так далее.

Какова же причина разноречивости отцов?

Для понимания отеческих высказываний о природе ангелов чрезвычайно важной является мысль святого Иоанна Дамаскина, вобравшего в себя творческий опыт отцов предшествующих сто-

летий. Высказывание святого Иоанна о природе ангелов можно считать синтезом патристической мысли по данному вопросу. Ангелы, - говорит святой отец, - называются бестелесными ($\acute{\alpha}\delta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$) и невещественными ($\acute{\alpha}\psi\lambda\omicron\varsigma$) лишь по отношению к нам. Если же соотносить их природу с Богом, Который один лишь является в собственном смысле невещественным ($\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\psi\lambda\omicron\nu$), то ангельскую природу можно назвать и дебелой ($\pi\lambda\acute{\alpha}\chi\upsilon$), и вещественной ($\psi\lambda\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$).⁷

Таким образом, внутренней причиной признания вещественного характера духов является стремление подчеркнуть их отличие от Бога, еще раз провести грань между тварью и Творцом. Решалась эта богословская проблема на самом простом и очевидном материале. Однако телесность и вещественность не были единственными признаками, с помощью которых можно было показать инаковость природы ангелов от Божественного естества. Евагрий Понтийский, будучи движим той же интенцией, решал эту задачу используя более тонкое и не очевидное для всех понятие простоты ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$). Лишь Бог, - пишет Евагрий, - един по числу и по природе. Он прост ($\acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\upsilon\tilde{\varsigma}$) и несложен ($\acute{\alpha}\beta\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$). Ангела же мы называем единым по числу, но не по природе.⁸

Блаженный Диадокх, говоря об отличии ангелов от Бога, не ставит на вид их телесность. Не принимает он и различия между Богом и ангелом, используемого Евагрием. Ангелы, в отличие от человека, сотворены в простоте естества ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota\ \varphi\upsilon\beta\epsilon\omega\varsigma$), - пишет он.⁹

Главным отличием ангелов от Бога является их образность; $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ - вот то существенное, что отличает ангелов от безобразного Бога.¹⁰ Эйдосом ангелов является "благолепие умозрений".¹¹ Но этим определением еще не снимается вопрос об отношении ангелов и материи, о вещественности самого образа. Хотя блаженный Диадокх и не говорит прямо о связи материи с образом, тонкая вещественность образа все-таки предполагается.

Сначала блаженный Диадокх пишет о великой тонкости естества ангелов, которое может как бы сгущаться по их желанию.¹² И, наконец, говоря об ангелах, "Видение" утвержда-

ет, что невещественен лишь один Бог.¹³ Косвенным свидетельством в пользу признания за ангелами тонкой вещественности является также содержание понятия эйдос, широко употреблявшегося в философском языке той эпохи. "... Умный эйдос вовсе не есть абстрактное понятие, которое не содержало бы в себе ровно никаких своих единичных проявлений в материи", - пишет А.Ф.Лосев об эйдосе в философии Плотина.¹⁴ "Всякий эйдос, - продолжает он, - есть не только общность, но и самая конкретная индивидуальность, так что все материальное и единичное уже содержится в эйдетической общности".¹⁵

Таким образом, с одной стороны, по отношению к человеческому телу, ангелы являются существами безвидными ($\acute{\alpha}\beta\chi\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\iota\sigma\tau\alpha$).¹⁶ С другой же стороны, они ограничены неким эйдосом, образом, который не свободен от тонкой вещественности.

Эйдос ангелов, будучи самым существенным их отличием от безобразного Бога, не есть, в аксиологическом смысле, нечто однообразное. Он может быть образом славы, когда ангелы мыслят подобающее им.¹⁷ И он же может быть образом бесславия; что случилось с падшими ангелами вследствие отпадения их от мыслей, угодных Богу.¹⁸ Такое изменение образа возможно вследствие чрезвычайной тонкости духовных существ. Ибо, по этой причине, всякое действие становится частью природы, вызывая ее изменение.¹⁹

С разделением в ангельском мире связан и следующий вопрос, разбираемый в "Видении" - о наличии у ангелов чувств. Блаженный Диадок, говоря об этом, различает добрых и злых ангелов. Лишь падшие ангелы имеют чувства, причем приобретение ими чувств связано с неким волевым актом (самовластным желанием) - отказом от славословия Бога. Самовластное прекращение ангелами славословия Бога явилось началом порабощения их страсти и отпадения от Бога. Те же ангелы, которые не отказались от прославления Творца, были сохранены в бесстрастии, они выше чувств. Для них свойственно одинаковое познание добра и ведение (имеется в виду опытный характер знания) зла.²⁰

В связи с вопросом о природе духовных существ стоит учение об ангельском пении. Лишь одному Богу, по мысли "Видения", свойственно обнаруживать Себя, оставаясь в то же время превыше всего. Ангелы же, будучи существами ограниченными, не могут делать так. Они "воспевают Бога неким высоким гласом".²¹ В качестве подтверждения Святитель приводит место из Священного Писания, где ангелы называются пламенеющим огнем (Евр.1,7), а также свидетельства Библии об ангельских видениях святым, которые сопровождались гласом небесных сил.²² Однако, хотя ангелы воспевают Бога и неким гласом, причиной его является не телесный орган. Ангелы пользуются нескончаемыми гласами, имея, в качестве его причины, "само необычайное вечное движение".²³

Среди служений ангелов одним из главных является их миссия посланничества (так как ἀγγελος - это, прежде всего, посланник, вестник). Ангелология "Видения" содержит в себе мысли и на этот счет. Как грубое заблуждение отвергается в "Видении" представление о том, что ангелы "изменяются в образ".²⁴ С явлением ангелов не связано никакое онтологическое их изменение.

Ангелы, по воле Божией, через представление входят в образ, не меняя при этом своей сущности. Этому способствует чрезвычайная тонкость их естества. В таком состоянии они пользуются и "чувственным голосом - вид представления, и голосом, имеющим свойство подражания".²⁵

Непременным условием возможности вступить в общение с ангелами является чистота души.²⁶

Будучи посылаемы Богом на землю, ангелы, как ограниченные существа, не могут одновременно пребывать и на небе. Однако, благодаря своему прозрачному естеству, они имеют способность видеть все: как небесное, так и мирское.²⁷

Часть IУ

АНТРОПОЛОГИЯ

Сочинения блаженного Диадوخа, благодаря их аскетической направленности, дают ответы на многие вопросы, связанные с проблемой человека.

1. Творение. Грехопадение

Первоначально, до своего падения, человек находился в состоянии, естественном для своей природы (ψυβικὸὶ ὑπάρχοντες).¹ Но он не сохранил первоначальной благодати. Через преступление Адама "загрязнились не только черты существа души, но и тело подпало тлению".² Однако в совершенном виновен не только Адам. Первой оболещению подпала Ева. И началом падения было чрезмерное увлечение чувствами: "сладостно посмотрела", "с великим вожделением прикоснулась", "с каким-то деятельным удовольствием вкусила".³ Но это было только началом. Сам грех прародителей блаженный Диадох усматривает в телесном совокуплении, которому отдались прародители после вкушения плода.

Мысль, что грехопадение состояло в телесном совокуплении, Святитель заимствует, очевидно, у Климента Александрийского, для которого преступление заповеди состояло в том, что прародители отдались деторождению раньше, чем это было им позволено.⁴ Но саму эту идею блаженный Диадох осмысливает с чисто аскетических позиций, актуализируя сам факт грехопадения. Ибо грехопадение для Блаженного не есть что-то ранее бывшее, но событие, которое всякий раз повторяем мы сами, когда даем простор страсти. Примечательно, что говоря о грехопадении, блаженный Диадох, в отличие от библейского повествования, главный акцент ставит не на непослушании прародителей, хотя и говорит о нем.⁵ Рассматривая падение прародителей в контексте духовной жизни, внутреннего, сердечного делания, грех праотцов он связывает с аскетическим учением о чувствах. Ко греху, как тогда, так и

теперь, ведет увлечение чувствами. Именно оно явилось неким прилогом той губительной страсти, которой отдались Адам и Ева, доверившись чувствам. В телесном совокуплении прародителей как раз и заключается то вкушение запрещенного плода, о котором говорит Писание. Блаженный Диадок дает, таким образом, вслед за Климентом, некое духовное истолкование буквы Писания.

Соединившись со страстью, Ева "все свое вожделение отдала наслаждению настоящим", делом отказавшись, вместе с Адамом, от духовного восхождения.

2. Следствие грехопадения

Вследствие грехопадения прародителей человек утратил свою цельность. Существо человека (ум, память,⁶ воля,⁷ чувство⁸) разделилось.

Удел падшего создания - двойственность знания ($\gamma\tilde{\nu}\omega\sigma\iota\varsigma$), помышления ($\epsilon^{\prime}\nu\nu\omicron\lambda\alpha$)⁹, хотения ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$)¹⁰. В человеке образовался навык ко злу ($\epsilon\acute{\epsilon}\lambda\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon$)¹¹. Впрочем, это не означает онтологического изменения самого творения. Зло, не имея места в мире, получает свое бытие только при его совершении.¹² Самого же "зла нет ни в природе, ни даже ничего злого нет по природе: ибо ничего злого не сотворил Бог".¹³

Возводя в принцип существование добра и небытие зла, блаженный Диадок показывает свою приверженность оптимистической традиции греческих отцов.¹⁴

3. Обожение

Цель человеческой жизни состоит в обожении ($\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$). Блаженный Диадок ясно и недвусмысленно говорит об этом. И он не одинок в определении такой цели жизни. Нельзя согласиться с Беком в том, что об обожении говорят лишь немногие отцы.¹⁵ Напротив, "идея обожения ... составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока".¹⁶ Первым ясно высказал эту мысль святой Ириней Лионский:¹⁷ "Для того Слово стало человеком, чтобы человек стал сыном Божиим ($\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}\tau\omicron\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\omicron}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma,\ \dots\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \gamma\iota\omicron\varsigma$)".¹⁸
 $\chi\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\lambda\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$

Хотя сам термин впервые был употреблен Климентом Александрийским.¹⁹ С тех пор мысль об обожении не раз встречается в патристической литературе. Об обожении говорит Ориген, который называет богами тех, кто стал ими посредством благодати (per gratiam).²⁰

Классической формулой об обожении стала фраза святителя Афанасия Александрийского, что для того вочеловечился Бог, чтобы мы обожились (ἀυτὸς γὰρ ἐνανθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν).²¹

После него идеал обожения повторяется святым Григорием Богословом,²² святым Максимом Исповедником²³ и другими отцами.

Вопросу об обожении человека у Фотикийского Епископа посвящено всего лишь несколько строк. В гомилии на Вознесение блаженный Диадокх связывает вознесение плоти Христа с будущим восхищением обоженных людей на небо: "Почему божественный Павел научил нас еще, что и святые будут восхищены на облаках, когда ожидаемый придти Господь придет. Ибо что приличествует воплотившемуся Богу по телу, то - и имеющим соделаться богами по богатству благодати Его, так как Бог благоволит соделать людей богами".²⁴

Сама тема об обожении у блаженного Диадокха не развита. Он, видимо, и не ставил себе такой цели. Святитель выступает здесь как автор, лишь передающий, сообщающий слушателям традиционное учение Церкви.

4. Образ и подобие

В Аскетическом слове "епископ Фотики затрагивает характерную для святоотеческого богословия тему - об образе и подобии Божию в человеке. Учение это имеет свое основание в Священном Писании, где говорится о создании человека по образу и по подобию Творца (Быт.1,26). Библейские понятия образа и подобия в святоотеческой литературе иногда употребляются как синонимы.²⁵ Однако, уже в древности наметилось и различие в содержании этих слов. И святой Ириней Лионский является первым, кто формально стал различать об-

раз и подобие, быть может, в связи со смыслом, который имеет подобие в платонизме, где оно означает совершенство.²⁶ Но если у святого Иринея подобие - это дар Святого Духа, то у Климента, воспринявшего различие образа и подобия, подобие приобретает динамический аспект, оно есть искомая цель совершенства.²⁷

Блаженный Диадокх, говоря об образе и подобии, следует тем принципам александрийской школы, которые были заложены еще Климентом. Близость к александрийской традиции определила и то, что образом Божиим в человеке Святитель считает умную его природу.

Все люди сотворены по образу Божию, который состоит "в разумном движении души (τῷ νοερωτῆρι ψυχῆς κληύματι)", - пишет блаженный Диадокх.²⁸ Образ этот хотя и загрязнился в человеке вследствие грехопадения, но не был изглажен. Он восстанавливается в человеке Крещением.²⁹ Благодать Крещения "обновляет нас в самой воде и освещает все черты души, то есть то, что по образу, омывая всякое пятно греха нашего".³⁰ И это обновление, очищение души в таинстве Крещения становится залогом подобия.³¹

Приобретение подобия блаженный Диадокх связывает с совершенством любви. Реализовать залог, данный в Крещении, дано не всем, но тем лишь, "кто через обильную любовь поработил свою свободу Богу".³²

Путь к подобию, таким образом, есть путь любви. Но как ни значимо в этом процессе произволение человека, стяжание подобия есть все-таки дар Святого Духа. Ибо именно благодать, "когда увидит нас от всего произволения желажущими красоты подобия" - усвоит его душе.³³

Совершенство подобия обнаруживается из просвещения (φωτισμός).³⁴ Но это не единственный признак подобия. Самым важным критерием достижения богоподобного состояния является все-таки любовь. До тех пор, пока человек не достиг подобия, он может иметь все добродетели, оставаясь непричастным совершенной любви. И лишь в том случае, когда душа уподобилась Богу, - она носит в себе ... подобие божественной любви."³⁵

5. Природа человеческой души

Труды блаженного Диадокха не дают целостного учения о природе души. Из них можно выделить лишь некоторые его черты. В "Видении" блаженного Диадокха, наряду с обсуждением вопроса о природе Бога и ангелов, говорится и о природе человеческой души. Общность между ангелом и человеческой душой такова, что Фотикийский Епископ говорит о них как о сущностях, не имеющих между собой принципиальных различий. Как и ангел, душа есть существо ограниченное. Душе, в отличие от безобразного Бога, свойственен эйдос, который, по всей вероятности, подобно эйдосу ангелов, имеет некую тонкую вещественность.³⁶

Подобные взгляды на природу человеческой души не являются чем-то необычным. В этом же духе высказывался Ориген, который признавал "материальную субстанцию необходимо присущей всем духам или разумным существам".³⁷

Несмотря на близость ангела и человеческой души, человек, в целом, отличается от ангела. Ангелы сотворены в простом естестве, человек же приобретает полноту лишь в смешении, в единении души и тела. Поэтому после смерти тела душа воспеваает Бога лишь внутренним словом (λόγος ἑνδελιά - θετος).³⁸ Диадокх пользуется выражением, которое имеет характер термина.³⁹

Основываясь на выражении Псалмопевца (Пс.102,16), Диадокх высказывает мысль о том, что душа после смерти тела не может видеть то, что происходит в пространстве.⁴⁰

6. Чувство души

Одним из важных антропологических понятий, связанных у блаженного Диадокха со всем течением духовной жизни, является чувство души (αἰσθησις τῆς ψυχῆς) или чувство ума (αἰσθησις νοός). Святитель ясно отличает чувство души от пяти чувств, существующих лишь по потребностям нашего тела.⁴¹

Чувство ума есть нечто иное, и оно является характеристикой цельного человека. Не случайно Блаженный называет его "естественным (φυσικῆς)"⁴², то есть присущим человеку в его состоянии до падения.⁴² Грех расколол человека. В результате падения Адама единое чувство души разделилось на два действия.⁴³ Поэтому ум в своих движениях соразделяется частично со страстной частью души, частично с умной и разумной.⁴⁴

Однако, путь воссоздания целостности чувства не закрыт. Освободившиеся от земных прелестей, воздержанием иссушившие желание телесных чувств получают одно простое чувство, вселяемое в них Святым Духом. И это восстановление единства является как бы возвращением утерянного, "напоминанием о жизни нетленной".⁴⁵

Описывая опыт различения добра и зла, блаженный Диадок говорит иногда об опыте чувства (πειρα τῆς αἰσθητικῆς).⁴⁶

Вийе на основании этого, пытаюсь более точно определить, что такое чувство ума, сближает его с опытом (πειρα).⁴⁷ Мысль эта, не лишенная основания, содержит, однако, некую рационализацию, некое ограничение той способности, которая именуется у блаженного Диадокха чувством ума. Так как понятие πειρα (опыт) прямо не подразумевает главного условия приобретения чувства ума - благодатного дара. Но лишь в этом случае человек может приобрести цельность чувства: "Ибо если Божество его действительно не озарит сокровищниц души нашей, то мы не будем в состоянии вкушать блага в нераздельном чувстве, то есть целом".⁴⁸

Пытаясь объективно определить существо чувства души, следует установить иную иерархию. Если для первоначального человека цельное чувство было естественной способностью, то для человека падшего чувство ума - это прежде всего харизма, дар Святого Духа, и πειρα (опыт) лишь во-вторых.

Чувство ума, по блаженному Диадокху, занимает важное место в духовной жизни человека. Чувством ума человек постигает духовный мир, исследуя Невидимого.⁴⁹ Оно руководит человеком на пути к невидимым благам.⁵⁰ Имеющий чувство ума способен различать добро и зло, никогда не подда-

ваясь увлечению противника.⁵¹ С помощью чувства ум (ум здесь синоним души⁵²) усваивает себе все добродетели.⁵³ Через чувство ума благодать увеселяет и тело неизреченной радостью.⁵⁴ Именно чувством ума определяем мы присутствие в душе благодати Божией. Чувство ума не только помогает нам в борьбе со злом, но и являет уровень духовного роста, показывая нам, "что в нас образуется то, что по подобию".⁵⁶

Великое значение чувства ума в духовной жизни является причиной того, что диавол всячески "покушается окрадывать опыт чувства здорового ума касательно памятования о Боге".⁵⁷ Он часто пытается делать это через телесный сон.⁵⁸ Другой причиной того, что ум бывает "чужд собственного чувства", являются человеческие страсти, в частности, гнев и похмелье.⁵⁹

Говоря о значении чувства ума в духовной жизни, блаженный Диадок для выразительности и наглядности пользуется словами, обозначающими чисто телесные ощущения - $\gamma\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\theta\alpha\lambda\lambda$.⁶⁰ Впрочем, это не означает, что чувство ума связано с какими-либо чувственно воспринимаемыми ощущениями: "Никто, слыша о чувстве ума, - пишет блаженный Диадок, - пусть не надеется, что ему видимо явится слава Божия", ибо мы говорим, что душа, когда бывает чиста, ощущает неким неизреченным внушением божественное утешение, но что не является ей что-либо из невидимого; ибо ныне, как говорит блаженный Павел, мы ходим верою, а не видением".⁶¹

Более того, Святитель советует никоим образом не принимать видений, будь то под видом света, огневидного образа, или некоего гласа. "Ибо это, - пишет Епископ Фотики, - есть явное оболъщение врага".⁶²

7. Телесные чувства

Если чувство ума ведет человека к Богу, к благам невидимым, то телесные чувства имеют противоположное значение. Они "как бы насильственно склоняют нас к кажущимся нам благам".⁶³ Телесные чувства, если пользоваться ими чрезмерно, рассеивают память сердца и ведут ко греху.⁶⁴ Именно с

увлечением чувствами связано падение прародителей.⁶⁵ С приобретением чувств связано у блаженного Диадوخа и падение в мире ангельском.⁶⁶

В результате такого отношения к чувствам ум человека после падения "уже с трудом может вспомнить о Боге или о заповедях Его".⁶⁷ Однако, эта косность ума, его ослепленность грехом не постоянна. В Крещении ум человека просветляется и становится вместилищем благодати. Демоны же, обладавшие прежде душой, изгоняются оттуда, скрываясь в телесных чувствах и действуя через их посредство.⁶⁸ Именно в этом заключается причина раздвоения, описываемого апостолом Павлом (Рим.7,22), которое испытывает человек.⁶⁹ Однако, эта двойственность может разрешиться и в отрицательное единство. В случае нерадения демоны "посредством телесных чувств пленяют душу, насильственно призывая ее, убийцы, к тому, чего она не желает".⁷⁰

В выше приведенных рассуждениях блаженный Диадох воспроизводит с некоторыми особенностями, столь характерное для отцов "аскетическое учение о необходимости воздержания телесных чувств".⁷¹

8. Знание и мудрость

Описывая процесс богопознания, разные его стороны, блаженный Диадох употребляет несколько понятий, важнейшими из которых являются у него $\gamma\upsilon\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$ и $\sigma\omicron\varphi\iota\acute{\alpha}$. Гносис, в отличие от софии, - знание деятельное. Гносис, не побуждая душу к речам о предметах, опытом соединяет человека с Богом.⁷² Будучи даром Святого Духа, гносис предполагает подвиг со стороны человека. Общим необходимым основанием для стяжания дара знания является искание любви.⁷³ Пребывающий в любви находится в "сильной любви к просвещению знанием".⁷⁴ Однако, искание любви является лишь общей необходимой предпосылкой стяжания дара знания. Говоря о гносисе более конкретно, блаженный Диадох определяет, что для приобретения его необходима молитва ($\epsilon\upsilon\chi\eta$), многое безмолвие ($\pi\omicron\lambda\lambda\eta\ \eta\beta\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha$) в совершенной беззаботливости ($\epsilon\tilde{\nu}\ \lambda\mu\epsilon\rho\iota\sigma\mu\nu\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\tilde{\iota}$).⁷⁵

Знание, будучи даром Святого Духа, связано с пребыванием Духа в душе подвижника. Лишь когда Святой Дух присутствует в человеке, "светильник знания" "сияет в хранилищах души".⁷⁶ Удаление Святого Духа лишает ум света знания.⁷⁷

Вкусивший опытного знания не должен судиться даже если бы кто-нибудь отнял у него то, во что он одет.⁷⁸ Он не должен гневаться, более того, обладающему высшей мерой знания следует принять в любви и всеу гневающегося, взирая на лица гневающихся с "безгневной мыслью".⁷⁹ Гностик, укрепляемый опытом, по мере действия "становится выше страстей".⁸⁰

Но если гносис есть знание опытное, соединяющее душу человека с Богом, то софия обнаруживает плоды гносиса. В отличие от знания, которое просвещает действием, мудрость просвещает словом.⁸¹ Она включает в себя, в отличие от гносиса, "нетщеславное изучение" Писания;⁸² чтобы неложно познать "свойство Божия слова", - пишет блаженный Диадок, - необходимо беззаботливое молчание (ἐν ἀμερίμνῳ βιωτῆϊ), соединенное с горячим памятованием о Боге (θερμῆ μνύμῃ τοῦ θεοῦ).⁸³

Однако, мудрость исходит от Бога и предполагает, прежде всего, Божественную благодать. Как и гносис, софия является даром Божиим.⁸⁴ И поэтому жалок тот, кто, не имея этого дара, пытается говорить о Боге, "ибо нет ничего беднее ума, любомудрствующего вне Бога о предметах Божественных".⁸⁵

Говоря о мудрости, блаженный Диадок различает мудрость духовную и мирскую. Слово мирской мудрости "всегда вызывает человека к славолубию".⁸⁶ Являясь выдумкой тщеславных людей и будучи не в состоянии "благодетельствовать опытом чувства", она дарует своим последователям лишь "любовь к похвалам".⁸⁷

Духовное слово, напротив, "всегда сохраняет душу нетщеславной", так как благодетельствуя ей опытом чувства, - чувством света, - "делает ее не имеющей нужды в почести от людей". Духовное слово всегда "сохраняет ум немечтательным, так как изменяет его весь в любовь Божию".⁸⁸

Слово *βοφία*, которое Диадок употребляет для описания данной добродетели, не является у него единственным. Синонимом мудрости является богословие (*θεολογία*), созерцание (*θεωρία*) и любомудрие (*ψιλοβοφία*).⁸⁹

Де Пляс, правда, в отличие от К.Попова, дает несколько иную схему (просвещение = мудрость = богословие).⁹⁰

Вряд ли, однако, можно согласиться с ним относительно тождественности с мудростью просвещения (*φωτισμός*). Блаженный Диадок говорит о просвещении не только словом (*φωτισμός τοῦ λέγειν*),⁹¹ но и знанием (*φωτισμός τῆς γνώσεως*).⁹² В одной из глав блаженный Диадок употребляет глагол *φωτίζειν* как по отношению к мудрости, так и по отношению к знанию: "... Первое (т.е. знание - и.М.) действием, вторая же (мудрость - и.М.) словом обыкновенно просвещает."⁹³

Говоря о созерцательной добродетели, Святитель, кроме наименования ее мудростью, часто называет ее богословием (*θεολογία*).

Богословие есть дар, который дается, однако, лишь тем, кто приготовил себя к нему: "Дар богословия никому не уготовляется Богом, разве кто уготовает себя так, чтобы ему лишиться всего, принадлежащего ему, ради славы Евангелия Христова, чтобы в боголюбезной бедности благовествовать богатство Царства Божия".⁹⁴

Как дар, богословие является "ранним порождением благодати".⁹⁵ "Однако, среди Божественных даров, - как пишет Блаженный, - ни один не воспламеняет и не побуждает так сердца нашего к любви Его благодати, как богословие."⁹⁶ Именно богословие дает душе и первые дары.⁹⁷

Великая польза богословия заключается в том, что оно подготавливает человека с радостью презирать "всякую привязанность к жизни",⁹⁸ "озаряет ум ...огнем изменения",⁹⁹ делая его "общником служебных духов".¹⁰⁰ Богословие питает ум Божиими словами,¹⁰¹ настраивая душу к "нераздельному общению с Богом Словом".¹⁰² Оно способствует тому, чтобы у людей воспевались Божественные учения.¹⁰³

Привлекательность богословия состоит в его широте. Именно по этой причине ум часто неохотно предается молитве вследствие "сильной стесненности и ограниченности молитвенной добродетели".¹⁰⁴ Богословие, в отличие от молитвы, дает простор для "Божественных созерцаний".¹⁰⁵ Это содержит в себе опасность многословия и мечтательности, увлечения тщеславием.¹⁰⁶ Чтобы избежать этого, нужна молитва, псалмопение, чтение Священного Писания, творений просвещенных Богом мужей.¹⁰⁷

Однако, широта свойственна не только для богословия. Есть молитва, которая "выше всякой широты".¹⁰⁸ Впрочем, она принадлежит лишь исполненным Божественной благодати и всем чувству и удостоверенности.¹⁰⁹

Гносис и софия, отличаясь по характеру, редко сочетаются в полноте в лице одного человека.¹¹⁰ В связи с этим Де Пляс пытается установить иерархию их отношений, считая мудрость или богословие высшим даром по отношению к знанию.¹¹¹ Вряд ли, однако, можно согласиться с таким подходом. Преимущество гносиса вытекает из слов самого блаженного Диадоча. Говоря о богословии, епископ Фотики называет его "ранним порождением благодати".¹¹² Сравнивая богослова и гностика, он говорит, что богослов достигает мер бесстрастия, гностик же - становится выше страстей.¹¹³ Кроме того, именно гностику свойственна молитва, которая выше всякой широты, свойственной для созерцаний богослова.¹¹⁴

Насколько оправдано само разделение между знанием, одной стороны, и мудростью и богословием, с другой? В каком отношении это разграничение понятий стоит к святоотеческой традиции?

Основанием для усвоения гносису знания опытного характера является прежде всего филология. "Корень $\gamma\upsilon\omicron$ означает такое именно познание, которое предполагает тесную связь, взаимодействие субъекта познающего и объекта познаваемого".¹¹⁵ Это взаимодействие характеризуется тем, что "...познаваемый доверяет познающему субъекту."¹¹⁶ В смысле такого значения слова $\gamma\upsilon\lambda\acute{\omega}\beta\kappa\omega$ оно могло описывать близкие отношения между личностями,¹¹⁷ вплоть до отноше-

ний родственных.¹¹⁸ Другой важной чертой глагола $\gamma\lambda\nu\acute{\omega}\beta\kappa\omega$ является то, что он "всегда отождествляется с познанием полной действительности и существа объекта познания, на который оно направляется, в противовес голому мнению ($\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$)".¹¹⁹

Аспект доверия, частично свойственный античному употреблению слова $\gamma\lambda\nu\acute{\omega}\beta\kappa\omega$, получил особое развитие в Ветхом Завете. Если речь идет о познании личности, то $\gamma\lambda\nu\acute{\omega}\beta\kappa\omega$ означает интимное, личное, доверенное отношение.¹²⁰ В том случае, если Бог познает человека, то Он его избирает. И это познание, определенное как избрание, есть "милостивое, любящее, познание, ждущее человеческого ответа."¹²¹ В Ветхом Завете нет речи, как у греков, об установленном, соблюдающем дистанцию познании и о созерцании, первичный интерес которого направлен на расположение познающего.¹²²

Говоря о новозаветном содержании $\gamma\lambda\nu\acute{\omega}\beta\kappa\omega$, немецкий исследователь Шмиц отмечает его преемственность с употреблением этого слова в Ветхом Завете.¹²³ Особенно рельефно понимание $\gamma\lambda\nu\acute{\omega}\beta\kappa\omega$ у святого Иоанна Богослова. Гносис для него "не теоретическое познание, которое является делом одного разума, но познание живое, в котором предмет воспринимается во внутреннюю жизнь".¹²⁴ Святой Иоанн Богослов описывает познание как общность, не случайно, поэтому $\gamma\lambda\nu\acute{\omega}\beta\kappa\epsilon\lambda\nu$ у него "почти тождественно с $\kappa\omicron\lambda\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha\nu \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ (иметь общение - и.М.)"¹²⁵ Познание Бога у святого Иоанна Богослова "совпадает со спасением и вечной жизнью."¹²⁶ Причем, это познание тесно связано с любовью, познание Бога выражается в любви.¹²⁷

В "гностической" традиции отцов важным звеном является учение о гносисе представителей александрийской школы и особенно - Климента Александрийского. Согласно Клименту, идеальным христианином является гностик. Однако, содержание гносиса у Климента отличается от аналогичного понятия у блаженного Диадоча.

Для Климента гносис - это всеобъемлющее знание, включающее знание метафизическое, этическое и так далее.¹²⁸ К

приобретению гностического совершенства ведут два пути: путь усовершенствования в добродетелях, или путь моральный; и путь интеллектуальных исканий, посредством которых ум возвышается до гносиса и в этом смысле гносис является вершиной интеллектуального восхождения.¹²⁹

Как путь опытного познания Бога, гносис приобретает через усовершенствование в добродетелях. Основой его является вера¹³⁰ и любовь.¹³¹ Личность, укорененная в гностическом опыте, уподобляется Богу.¹³²

Будучи знанием разумным, гносис есть в то же время знание научное. Климент описывает гностический опыт используя философские термины $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ и $\acute{\epsilon}\pi\lambda\omicron\beta\tau\acute{\eta}\mu\eta$.¹³³ Он называет гносис и мудростью.¹³⁴

Итак, в "гностическом" идеале Климента в нераздельном единстве сочетается и гносис и софия блаженного Диадоча плюс знание мирской мудрости, и, прежде всего, - философии.

Тот же двойственный характер носит "гностический" идеал Оригена. С одной стороны, знание - это дар Святого Духа, который один лишь может дать истинное понимание Писания.¹³⁵ С другой стороны, гносис - это духовная любовь, знание, которое является единением ($\acute{\epsilon}\nu\omega\beta\lambda\epsilon\iota\varsigma$), общностью ($\kappa\omicron\lambda\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$).¹³⁶

Принципы, сформулированные в отношении гносиса Климентом сохраняют свою силу и в системе святого Григория Нисского, хотя сам термин $\gamma\upsilon\omega\beta\lambda\epsilon\iota\varsigma$ имеет у него меньшую ценность. В отличие от более совершенной ступени познания, описываемой словами $\acute{\epsilon}\pi\lambda\omicron\beta\tau\acute{\eta}\mu\eta$ и $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\delta\eta\beta\lambda\epsilon\iota\varsigma$, $\gamma\upsilon\omega\beta\lambda\epsilon\iota\varsigma$ для святителя Григория есть знание, допускающее возможность ошибок.¹³⁷

Гносис Евагрия Понтийского, несмотря на свою мистическую ориентированность, сохраняет, тем не менее, также ярко выраженную интеллектуальную окраску.¹³⁸ Он остается, таким образом, используя термины блаженного Диадоча, единством гносиса и софии.

Пьер Камело, обобщая развитие содержания понятия христианского гносиса в первые четыре века, говорит о его двойственном характере. Истинный гносис - это учение апостолов,

духовное понимание Писания. Но в то же время гносис есть опытное знание, желание соединиться с Богом в любви.¹³⁹

Но если для слова $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ с самого начала свойственен уклон в сторону онтологизма, то термин $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$ более тяготел к интеллектуальной сфере. Он всегда обозначал свойство, и никогда - деятельность.¹⁴⁰ Если ранее с мудростью были связаны знания и в практической области, то позднее объем понятия софии ограничивается лишь теоретической областью.¹⁴¹ Одно из значений слова $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$ в Септуагинте - компетентность человека в определенной области, например, в искусстве.¹⁴² Такое же значение свойственно для новозаветного употребления слова $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$. Апостол Павел сближает софию с $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$ (благоразумие, сообразительность, понимание) и $\varphi\rho\omicron\nu\eta\iota\varsigma$ (рассудительность, понимание, мысль).¹⁴³

Аналогичным образом употребляют слово $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$ греческие отцы. Климент называет софию знанием божественных и человеческих вещей, считая ее синонимом истинной философии.¹⁴⁴ Мудрости христианской он противопоставляет ложные языческие учения.¹⁴⁵ Ученик Климента Ориген продолжает начатое учителем сравнение мудрости христианской и языческой, показывая, таким образом, теоретический характер понятия, обозначаемого словом $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$.¹⁴⁶

Вийе, рассматривая учение блаженного Диадوخа о гносисе и софии, отмечает соответствие его учению греческих отцов. У Оригена, святого Василия Великого, святого Григория Богослова, святого Иоанна Златоуста, святого Кирилла Александрийского, блаженного Феодорита и других (кроме разве преподобного Максима Исповедника) дар мудрости - это дар учения; дар знания более близок любви и молитве.¹⁴⁷

Ясно разделив мудрость и знание, терминологически определив содержание каждого слова, блаженный Диадох не внес принципиальной новизны в учение отцов. Закрепляя за каждым словом более свойственное ему значение, Фотикийский Епископ стремится к большей определенности, к более тонкому и осмысленному обращению со словом, избегает путаницы в понятиях.

Часть У

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

1. Вера, Надежда, Любовь

В области духовной жизни блаженный Диадок, вслед за апостолом Павлом (1 Кор.13,13), отмечает принципиальную важность для христианина трех основных добродетелей: веры, надежды и любви.¹

Вера, по определению епископа Фотики, есть "бесстрастная мысль о Боге".² Расшифровывая позднее смысл этого определения, Святитель делает акцент на простоте (ἁπλοῦτης), которая должна быть присуща вере. Этим выделением простоты блаженный Диадок не отвергает, впрочем, какого бы то ни было исследования в области веры. Он одобряет изучение Слова Божия и советует читать творения церковных писателей, вера которых познается посредством слов. Он порицает лишь "рассудочную пытливость касательно веры и применение к уразумению ее начал мирской мудрости, тщеславной и славолубивой".³ Бездна веры, - пишет блаженный Диадок, - когда исследуется, волнуется, но с простым расположением созерцаемая пребывает спокойной".⁴ "Глубина веры, - подчеркивает Блаженный, - не переносит рассматривания пытливыми размышлениями".⁵ Потому что когда ... рассудок своими исследованиями приводит в страстное волнение себя самого и верующую душу, то это волнение скрывает от ума все совершающееся в ней подобно тому, как море, взволнованное ветрами, не позволяет видеть плавающих в нем животных".⁶

Кроме того, по мысли блаженного Диодоха, вера должна иметь деятельный характер, являть себя через плоды. Потому что "вера недейтельная", равно как и "дело безверное", будут отвергнуты в будущем веке.⁷ В качестве примера блаженный Диадок приводит Авраама, говоря, то даже и ему "вера не была бы вменена в праведность, если бы он не принес плода ее - сына".⁸

Надежду блаженный Диадок определяет как "исшествие ума в любви к уповаемому".⁹

Но если значение веры и надежды заключается в том, что они "научают презирать видимые блага", то любовь саму "душу соединяет с совершенствами Божиими".¹⁰ Более того, без любви к Богу не может быть ни подлинной веры, ни настоящей надежды. Без любви вера будет только казаться верой, не будучи ею на самом деле. "Верующий только, - пишет Блаженный, - и не пребывающий в любви даже и самой веры, которую, кажется ему, имеет, не имеет; ибо он верует с некоторой легкостью ума, как невоздействуемый тяжестью мысли о любви."¹¹ Действие веры без любви если и имеет место, то не может быть непрерывным.¹² Потому что "при отсутствии любви ум не всегда может, по разным причинам, держаться веры."¹³ Пребывающий же в любви - уже выше веры, так как "в сердечном чувстве он содержит, посредством ... любви, чтимого верой."¹⁴ Блаженный Диадок отдает любви безусловный приоритет перед верой: "... В богатстве любви держащий Бога гораздо больше веры своей, так как он весь в любви."¹⁵

Блаженный Диадок меньше говорит о связи надежды и любви и о превосходстве последней. Однако само определение надежды как "исшествие ума в любви к уповаемому" показывает, что без любви надежда просто невысказима.

Путь аскетического подвига Святитель определяет прежде всего как путь любви ($\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$).¹⁶ Однако, кроме $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, чисто христианского термина, Епископ Фотики употребляет целую гамму понятий, обозначающих любовь. Безусловно, среди всех терминов $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ преобладает. Блаженный Диадок употребляет это слово как по отношению к любви к Богу,¹⁷ так и по отношению к любви к ближним.¹⁸ Нередко Епископ Фотики для обозначения любви пользуется наиболее употребимым в античности словом $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, в содержании которого, в отличие от $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, на переднем плане стоят отношения любви к родственникам и друзьям.¹⁹ Слово $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ употребляется как по отношению к Богу,²⁰ так и по отношению к ближним²¹ и к самому себе.²² Порой совпадая по значению с $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ у блаженного Диодоха нередко означает любовь менее совершенную, иногда противопоставляемую любви агапической.²³

В отношении к Богу блаженный Диадокх употребляет и слово $\pi\acute{o}\theta\omicron\varsigma$, означающее вожделение, а также $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$, который, по определению святого Григория Богослова, отличается от вожделения лишь большей интенсивностью чувства.²⁴ Однако, слово $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ блаженный Диадокх употребляет и в собственном смысле: для обозначения чувственной любви.²⁵

Любовь, будучи высшей из всех добродетелей, приобретает не вдруг и не сразу. Блаженный Диадокх близок в этом преподобному Макарию Египетскому, писавшему, что "любовь к Богу не просто и не сама собой обыкновенно рождается в нас, но многими трудами, и великими заботами и содействием Христа."²⁶ В одном месте своего труда блаженный Диадокх делает общее замечание о принудительном ($\acute{\epsilon}\kappa\ \beta\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\varsigma$) возделывании в себе любви в начале духовного восхождения.²⁷

Однако, кроме общих замечаний такого рода, он говорит и о конкретных путях к стяжанию любви и об условиях, при которых любовь возможна.

К любви ведут две другие добродетели из новозаветной триады - вера и надежда. Значение их состоит в том, что они "научают презирать видимые блага."²⁸ Вера и надежда отвращают человека от пристрастия к этому миру. Блаженный Диадокх особо подчеркивает важность свободы от привязанностей к миру на пути стяжания любви. Лишь тогда благодать Божия возгревает естество человека к большей любви, когда он "облечется во все добродетели, и особенно в совершенную нестяжательность."²⁹

Однако, препятствием на пути к любви к Богу может быть не только любовь к миру, но также и любовь к себе. Блаженный Диадокх говорит о несовместимости любви к Богу с любовью к самому себе: "Любящий ($\varphi\lambda\acute{\iota}\omega\upsilon$) себя самого не может любить ($\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu$) Бога."³⁰

Итак, лишь отрешенный от привязанности к благам этого мира и от любви к себе может любить Бога. Отрешенность от мирских привязанностей должна, по блаженному Диадокху, выражаться в уединении, при котором возможно состояние, называемое монахами, $\acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\iota\mu\upsilon\acute{\iota}\alpha$ - беззаботливость. Душа, не освободившаяся от мирских попечений ($\kappa\omicron\beta\mu\iota\kappa\acute{\omega}\nu\ \varphi\rho\omicron\nu\zeta\acute{\iota}\delta\omega\nu$),

имеющая житейскую заботу (τὴν μέριμναν τοῦ βίου) "ни Бога искренно не будет любить, ни дьявола достойно гнушаться."³¹ Лишь став вне всех житейских забот (βιωτικῶν φροντισίδων), душа может прийти до страха Божия, без которого любовь просто невозможна: "Никто не может возлюбить Бога сердечным чувством, прежде не убоившись Его всем сердцем: ибо душа, действием страха как бы очищаемая и умягчаемая, доходит до действенной любви."³²

Когда же ум достигнет состояния безмолвия (ἡβουχία) и великой беззаботливости (ἀμεριμνία πολλή), тогда "страх Божий теснит его, сильным чувством очищая его от всей земной дебелости, чтобы, таким образом, довести его до многотой любви благодати Божией."³³

Действие страха на душу человека проявляется в обличениях, под которыми, по мысли К.Попова, следует очевидно понимать уколы совести.³⁴ Сам же характер действия страха блаженный Диадокх уподобляет действию огня, сожигающего душу "как бы в огне бесстрастия действием обличений."³⁵

Страх Божий, однако, свойственен не всякому. Он присущ лишь праведным (δικαίων ἐστὶ μόνων), "которые действием Святого Духа исполняют добродетели."³⁶ Страх, свойственный "еще очищаемым праведным", не чужд любви. Со страхом соединена средняя мера любви. И лишь совершенная любовь, свойственная уже очищенным, не содержит "более мысли о каком-либо страхе."³⁷

Итак, страх Божий является достоянием людей, исполняющих заповеди. Тот же, чья душа еще "покрыта проказой слатолюбия, не может чувствовать страха Божия, даже если бы кто-нибудь непрестанно возвещал" ему о Страшном суде.³⁸ Такому человеку, чтобы ощущать страх Божий, необходимо прежде очищение посредством глубокого внимания (διὰ τῆς πολυπροσοχῆς).³⁹ И лишь для души, очистившейся посредством глубокого внимания, страх становится "неким жизненным лекарством", ведущим к совершенству - любви.

Обличения, укоры совести, являя действие страха, свойственного еще очищаемым, несовместимы с состоянием совершенной любви. "Никто, - подчеркивает блаженный Диадокх, - не

может или любить или веровать искренно, если будет иметь себя обвинителем самого себя."⁴⁰

Другим средством для стяжания всех добродетелей, в том числе и любви, является послушание. По образному выражению Епископа Фотики оно есть дверь (θύρα) и вход (εἰσόδος) к любви.⁴¹

Душа, достигнув состояния безмолвия (ἡβουχία) и беззаботливости (ἀμερμηνία), имеет, кроме страха Божия, еще одно средство к стяжанию любви. Этим средством является молитва, особенно молитва Иисусова. Имя Иисуса, в течение длительного времени пребывающее в теплоте сердца, "производит в нас навык совершенно любить благодать Его."⁴²

Любовь, являющаяся целью подвига, различается по своему достоинству. Есть любовь естественная, источник которой - наша воля (θέλησις)⁴³ или самовластие (αὐτεξουσία).⁴⁴ Основой естественной любви являются врожденные душе зародыши добра, называемые Диадехом естественными семенами души (τὰ φυσικὰ αὐτῆς [ψυχῆς] σπέρματα), которые составляют ее собственное благо.⁴⁵ Если душа достигает правильного познания себя, своей природы, и, вследствие этого, не увлекаясь чувствами и житейскими заботами предается воздержанию, то она производит некую боголюбивую теплоту (θεοφιλῆ θερμότητα), рождающую естественную любовь к Богу.⁴⁶ Эта любовь легко возбуждается самим человеком при его желании. Но легкость ее возникновения не является преимуществом. Легко возбуждаясь, "она легко и расхищается лукавыми духами, когда мы крепко не держим своей воли."⁴⁷ Наличие естественной любви "служит признаком естества, здравствующего до некоторой степени по воздержанию."⁴⁸ Однако, действие этой любви весьма ограничено. В отличие от духовной любви, любовь естественная никогда не может "благоустроить ум к бесстрастию."⁴⁹

В собственном смысле любовью является только лишь "духовная любовь (ἡ πνευματικὴ ἀγάπη)", внушаемая Святым Духом.⁵⁰ Давая определение этому состоянию, блаженный Диадех говорит о нем, как о непрерывном воспламенении и прилеплении (κόλλησις) души к Богу действием Свято-

го Духа.⁵¹ Любовь, имеющая своим источником Святой Дух, "настолько возжигает душу к любви к Богу, что все части души неизглаголанно прилепляются (ἐυκολληθῶσιν) к благодати Божественной любви в некой беспредельной простоте расположения."⁵²

Духовная любовь определяется Епископом Фотики как чувство - ἀγάπη ²αἰθερική. Как и любовь естественная, духовная любовь происходит от теплоты, но от теплоты, производимой не по воле человека, а приносимой Святым Духом.⁵³ Человек чувствует (ἀγάπη ἀνετῶσιν) любовь к Богу, любит Бога не только чувством сердца (ἐν ἀγάπῃ τῆς καρδίας),⁵⁴ душой (ψυχῇ ἀγαπήσει τε καὶ θεοφιλῆς),⁵⁵ но и умом.⁵⁶ То есть в любви к Богу, участвует не какая-либо способность человека, но все его духовное существо.

Однако, чувство (ἀγάπη ²αἰθερική) не является у блаженного Диадоча единственным определением любви. Укорененность в любви Святитель называет словом ἐξῆς - навык.⁵⁷ В этом он, очевидно, следует Клименту Александрийскому, также говорившему о навыке любви.⁵⁸

Любовь к Богу в своих высших проявлениях связана с забвением себя, с преодолением границ субъективности. Она есть постоянный уход, постоянное "выступление к Богу" - экстаз (ἐκστασις).⁵⁹ Любящий Бога "движением души непрестанно через любовь уходит к Богу, - как раз навсегда удалившийся (ἐκτὰς) от любви к себе самому к любви к Богу."⁶⁰ Душа его непрестанно желает того лишь, чтобы "Бог славился в нем, сам же он оставался как бы несуществующим."⁶¹

"Чрезвычайное обилие любви, самозабвение ради Бога, желание выйти из тела, оставить временную жизнь и отойти ко Господу, сила чувства, проникающая до костей, даже нежелание пищи - вот свойства экстатической любви, о которой говорит блаженный Диадок."⁶² Показывая силу чувства, Епископ Фотики пишет об упоении, опьянении любовью (ἡ ψυχὴ μεθύουσα).⁶³

Духовная любовь, пишет блаженный Диадок, изменяет всего (ὅλον) человека.⁶⁴ Она вводит его в беспредельное

просвещение знанием ($\varphi\omega\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\nu\acute{\omega}\beta\epsilon\omega\varsigma$).⁶⁵ Именно любовью приходит человек к изучению Божественных Писаний, которое ведет к мудрости ($\beta\omicron\varphi\acute{\iota}\alpha$).⁶⁶ Любовь к Богу производит в подвижнике совершенное смирение.⁶⁷ Любящий Бога начинает в чувстве духовном любить ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu$) и ближнего.⁶⁸ Эта духовная любовь отличается от легко-разрушимой любви по плоти ($\eta\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \beta\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\ \varphi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$), которая не связана, не укреплена духовным чувством.⁶⁹ Духовная любовь не уничтожается поруганием или вредом со стороны ближнего, так как душа сладостью Божией "совершенно потребляет горечь ссоры."⁷⁰ Признаком искренней любви блаженный Диадок "считает отдачу сбережений, получаемых посредством воздержания в пище в пользу нищих, вспомоществование ... бедным", защиту бедных от притеснителей.⁷¹

Любовь к ближним, как и любовь к Богу, есть прилепление ($\kappa\omicron\lambda\lambda\eta\upsilon\sigma\iota\varsigma$) души любящего к душе любимого, будь то даже душа обидчика.⁷² Любовь к оскорбляющим занимает во взглядах блаженного Диодоха важнейшее место. Она является показателем преуспевания в любви. Именно через любовь к врагам Епископ Фотики дает определение любви: любовь есть "умножение дружбы ($\varphi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma$) к оскорбляющим."⁷³

Такое отношение к обидчикам является естественным следствием прилепления души человека к Богу. Удалившись от любви к себе, любя только Бога, христианин "становится выше себя, забывает о своем достоинстве и считает себя как бы не существующим."⁷⁴ Поэтому он не только не мстит за поругание своей чести или причинение материального ущерба,⁷⁵ за напрасный гнев,⁷⁶ но принимает такого человека с любовью ($\epsilon\nu\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu$),⁷⁷ "пребывает как бы прилепленным ... к душе оскорбившего его или ... причинившего убыток."⁷⁸

И, наоборот, даже ненамеренное оскорбление другого приводит любящего Бога к печали.⁷⁹ Укоры совести продолжают у него вплоть до приведения оскорбленного в прежнее расположение.⁸⁰ В случае невозможности личного примирения с оскорбленным подвижник должен исполнить закон любви хотя бы "в глубине сердца". Ибо только в таком случае возможно беспрепятственное восхождение к совершенству любви.⁸¹

Другим важным следствием любви является приобретение бесстрастия. Никакая иная добродетель, кроме любви, "не может усвоить душе бесстрастие".⁸² Совершенная любовь, - пишет блаженный Диадок, - есть "всецелое бесстрастие, воз- действующее славой Божией."⁸³

Лишь через любовь достигается богоподобие. Только по- средством любви мы становимся подобны Богу, "Примирившему нас с собой через любовь".⁸⁴

Совершенство в любви является полнотой обновления вну- треннего человека.⁸⁵

Говоря в совокупности о плодах совершенной любви, бла- женный Диадок называет в числе ее признаков признаки Царст- вия Божия, приводимые апостолом Павлом: "... Праведность и мир и радость во Святом Духе".⁸⁶

Помимо разделения любви на духовную и естественную, блаженный Диадок выделяет в ней три степени совершенства. Первая степень, относящаяся к любви естественной, предст- авляет из себя лишь неразвившиеся семена любви.⁸⁷ Семена любви, развиваясь под воздействием страха, прорастают в среднюю меру любви (ΜΕΒΟΤΗΣ ΑΥΔΗΣ).⁸⁸ Эта любовь, переходящая уже естественные границы, свойственна лишь очи- щающим себя праведным, в которых, однако, присутствует еще страх. И, наконец, совершенная любовь (ἡ ΤΕΛΕΙΑ ΑΥΔΗΣ) характеризуется полным отсутствием страха. Совершенная лю- бовь есть всецелое бесстрастие.⁸⁹

Впрочем, хотя блаженный Диадок и называет последнюю степень любви совершенной, совершенство любви у еще живущих во плоти он мыслит относительным. "Потому что никто, - пи- шет он, - находясь в сей плоти, не может стяжать совершен- ства ее (т.е. любви - и.М.) кроме только тех святых, кото- рые дошли до мученичества и совершенного исповедничест- ва".⁹⁰

Духовная любовь, приобретенная человеком в этой жизни, придает ему особое дерзновение (ΤΑΡΡΗΒΙΑ). Душа, "ве- селящаяся в любви к Богу", окрыленная духовной любовью во время разлучения с телом носится вместе с ангелами, будучи вне досягаемости темных сил.⁹¹ В пришествие же Господа,

все, отходящие из временной жизни с дерзновением любви, будут без суда восхищены на небо вместе со святыми. Те же, кто не был чужд страха, будут оставлены в толпе других людей для испытания огнем суда и получения воздаяния по своим делам.⁹²

Учение блаженного Диадокха о любви возникло под влиянием предшествовавших ему отцов и, прежде всего, под воздействием взглядов Евагрия. Стройная система Евагрия о восхождении человеческого ума к Богу в значительной степени определяет учение блаженного Диадокха о любви. И это не удивительно, так как система Евагрия во многом отражает аскетическую практику, реально существовавшую у ранних египетских подвижников.

Быть монахом для Евагрия - это жить в безмолвии.⁹³ Для достижения же безмолвия, исихии, необходима беззаботливость (ἀμερεια) и странничество (ξενιτεία).⁹⁴ Исихия, однако, сама по себе не ведет к бесстрастию, которое занимает у Евагрия, впрочем, как и у Климента Александрийского, центральное место.⁹⁵ Бесстрастие является у Евагрия венцом деятельного совершенства, плод которого - любовь.⁹⁶ Деятельное совершенство составляет исполнение заповедей. Человек блюдет их будучи движим страхом Божиим, который есть порождение правой веры.⁹⁷

Бесстрастие и любовь у Евагрия тесно связаны. По мысли Осера, ἀκατία и ἀταξία суть разные стороны одного и того же явления.⁹⁸

Любовь, будучи венцом деятельного совершенства, не составляет, по Евагрию, высшей ценности. По отношению к созерцанию она является лишь вводной добродетелью. Любовь есть дверь к созерцанию.⁹⁹ Созерцание, в свою очередь, имеет несколько ступеней, завершаясь созерцанием Святой Троицы, богословием (θεολογία), которое Евагрий называет еще знанием сущностным (γνώσις οὐβελώδης).¹⁰⁰

Говоря об америмнии и исихии, блаженный Диадокх повторяет существенные черты монашеского идеала Евагрия. Святитель упоминает и о бесстрастии как о цели человеческого подвига, однако, акцент он делает на любви. Бесстрастие до-

стигается любовью, и этим, как будто, поставляется выше любви. Однако Епископ Фотики не развивает тему бесстрастия, не определяет отношение бесстрастия к другим добродетелям, не связывает его с будущей участью человека.

Отдавая дань открытости александрийской школы философской традиции, блаженный Диадокх предпочитает тем не менее библейские понятия. Не бесстрастие, а любовь - исполнение закона.¹⁰¹ Любовь дает человеку дерзновение в будущей жизни, так что любящие души без суда будут восхищены на небеса.

Акцент на любви, а не на бесстрастии - не единственное отличие блаженного Диадокха от Евагрия. Любовь у Святителя не занимает подчиненного положения по отношению к гносису, что имеет место у Евагрия.

Диадокх говорит, правда, что любовь вводит в беспредельное просвещение знанием.¹⁰² Однако, *ἀγάπη* и *φύσις* не поставлены у него, в отличие от Евагрия, в жестко связанную иерархическую схему. Говоря о знании, мудрости, созерцании, богословии, Святитель не подчиняет им любовь. Тема созерцательных и деятельных добродетелей развивается у блаженного Диадокха как бы параллельно, редко пересекаясь.

Если следовать в различении добродетелей принципам Евагрия, разделяя их на деятельные и созерцательные, то о блаженном Диадокхе можно сказать, что он отдает предпочтение деятельности, так как из всех добродетелей на первом месте у Фотикийского Епископа стоит любовь. Однако, учение о любви блаженного Диадокха не укладывается в те рамки деятельности, которые мы находим у Евагрия. Любовь у блаженного Диадокха - больше, чем просто деятельность. Святитель говорит о любви экстатической, выделяясь этим из среды традиционных александрийцев - Оригена и Евагрия, отношение которых к экстазу было отрицательным.¹⁰³ Любовь у блаженного Диадокха представляет собой неразрывный сплав деятельности и созерцания, состояние, в своем высшем выражении становящееся молитвой, предстоянием перед Богом.

2. Бесстрастие

Одним из важных понятий у блаженного Диадоча, связанных с любовью, является понятие бесстрастия. Сам термин ἀπαθεία стоического происхождения. Однако отцы, говоря о бесстрастии, вкладывали в содержание термина разный смысл, чаще отнюдь не подразумеваемая под бесстрастием стоической автарксии, полной отрешенности от житейских волнений. Впервые среди христианских писателей слово бесстрастный (ἀπαθείς) появляется у святого Игнатия Антиохийского, где оно употреблено в отношении к прославленному Христу.¹⁰⁴ У апологетов это слово специально используется по отношению к Богу.¹⁰⁵ Однако и человек, прежде чем уподобиться Богу, не должен ли также достичь состояния бесстрастия? Вопрос этот не был празден уже для апологетов. У святого Иустина Мученика бесстрастие свойственно уже людям, по крайней мере блаженным, после суда и воскресения.¹⁰⁶

Климент Александрийский, описывая жизнь гностика - идеального христианина, усвоет ему достижение бесстрастия уже в этой, земной жизни. Идеальный христианин, по Клименту, остается неподвижным по отношению к страстям. Содержание понятия бесстрастие у Климента во многом близко стоическому.¹⁰⁸

Однако, как и у стоиков, идеал бесстрастия, выраженный у Климента как ни у кого другого из отцов, так и остается лишь недостижимым идеалом. В "Строматах" не чувствуется глубокого знания человеческой природы. "Учение Климента остается абстрактным и теоретическим."¹⁰⁹

У авторов, более глубоко, благодаря собственному опыту, знавших реальную жизнь, мы не найдем свойственного для Климента оптимизма в отношении темы бесстрастия. Ориген, давая советы своим братьям, говоря о борьбе со страстями, никогда не упоминает о том, что цель - бесстрастие, может быть достигнута.¹¹⁰ Бесстрастие остается для Оригена скорее идеалом, чем реальностью.¹¹¹

Однако, бесстрастие как искомая цель не снимается. Особенно для монахов Египта оно остается "идеалом, к кото-

рому должно стремиться всеми силами."¹¹² В "Лавсаике" Палладия бесстрастие рассматривается как последняя цель стремлений.¹¹³ Причем бесстрастие описывается в выражениях, напоминающих стоиков и Климента. Бесстрастие - это нечувствительность к искушениям, соблазнам этого мира.¹¹⁴

Особо следует выделить учение о бесстрастии Евагрия Понтийского. Как и у Климента, бесстрастие занимает у Евагрия центральное место, хотя оно и не является пределом стремлений. Как и у Климента, бесстрастие у Евагрия тесно связано с гносисом. Бесстрастие есть необходимое условие созерцания, завершающегося гносисом. Однако, учение Евагрия о бесстрастии было более реалистичным, чем соответствующие взгляды Климента, так как питалось живыми соками подвижнического опыта египетских монахов. Несмотря на обвинения блаженного Иеронима, оно не содержало в себе черт утопичности. Бесстрастие, о котором говорит Евагрий, не следует путать с полной свободой от искушений, а также со стоической $\alpha\tau\tau\acute{\alpha}\theta\epsilon\lambda\alpha$, - замечает Бек.¹¹⁵ Оно означает скорее внутреннюю свободу человека, который умеет противостоять искушениям и лишь в незначительной мере чувствует побуждения природы.¹¹⁶ Евагрий различает совершенное бесстрастие, связанное со свободой от душевных страстей, и несовершенное, возможное по очищении от похотей плоти.¹¹⁷

Блаженный Диадокх, фрагментарно излагая мысли о бесстрастии, во многом близок учению о бесстрастии своих предшественников. Как и Евагрий, Блаженный различает две степени бесстрастия. Однако, содержание их у Евагрия и у блаженного Диадокха не одно и то же. Блаженный Диадокх выделяет относительное и совершенное бесстрастие. Первый вид бесстрастия может быть достигнут и в настоящей жизни. Другой же вид, - совершенное бесстрастие, как и совершенная любовь, - достижим в своей полноте лишь в будущем веке.¹¹⁸

Говоря о степени бесстрастия, достижимой в этой жизни, блаженный Диадокх дает ей определение, близкое к пониманию степени совершенного бесстрастия у Евагрия. Бесстрастие, по определению блаженного Диадокха, "значит не то, чтобы не быть боримым демонами, потому что иначе мы должны, по Апос-

толу, выйти из мира, но то, чтобы боримые ими, оставались непреоборимыми".¹¹⁹

Хотя в содержании термина бесстрашие на первом месте мыслится отрицательный элемент, он один не исчерпывает значения данного слова.¹²⁰ Это особенно очевидно на примере блаженного Диадوخа. Выше страстей, по мысли блаженного Диадوخа, человек становится из-за презрения к настоящему и из-за любви к Богу.¹²¹ Причем именно положительный элемент, любовь, имеет главное значение в приобретении бесстрашия. Никакая другая добродетель, кроме любви, не может усвоить душе бесстрашие.¹²² И этот акцент на любви, как на единственном условии достижения бесстрашия, составляет главную черту учения блаженного Диадوخа о бесстрашии.

3. Пребывание в сердце

Во взглядах блаженного Диадوخа важное место занимает понятие сердца. Епископ Фотики часто говорит о сердце, чувстве сердца, о пребывании человека в сердце, внутреннем, сердечном делании. Таким образом, Святитель усваивает сердцу не только прямое, но и переносное значение, рассматривая его как центр духовной жизни человека. Такое понимание слова *καρδία* не является случайным. Начатки его можно видеть еще в античности, где сердцу приписывается способность мыслить, ощущать и чувствовать.¹²³ Однако, если на языке античности сердце есть "всегда лишь одна функция внутри целой системы", то в понимании ветхозаветного человека сердце "означает личность во всей ее полноте".¹²⁴ Сердце есть место ощущений, место ума и сознания; в сердце - источник воли, откуда исходят взвешенные намерения и решения; с сердцем связан момент ответственности, в сердце - место встречи с Богом, обращения к Нему.¹²⁵ Во всех книгах Ветхого Завета слово *καρδία* употреблено в своем прямом значении, быть может, около десяти раз, в то время, как более тысячи раз оно используется в переносном смысле.¹²⁶

Новозаветное понимание слова *καρδία* во многом совпадает с ветхозаветным. Сердце есть центр духовной жизни че-

ловека. Оно есть просто личность. Иногда в новозаветном употреблении καρδιά совпадает по значению с умом (νοῦς), который также может иметь значение личности человека.¹²⁷ Таким образом, καρδιά в Новом Завете есть личность - думающее, чувствующее, хотящее "я" человека.¹²⁸

Особый смысл приобретает слово καρδιά в аскетической литературе. Новое осмысление понятия сердце рождается из встречи библейского понимания καρδιά и философского, главным образом стоического взгляда на сердце как на место ума (ἡγεμονικόν) и мысли.¹²⁹

Блаженный Диадок, наряду с преподобным Макарием Египетским и преподобным Исихием Синайским, уделяет сердцу важное место в своем труде.¹³⁰ Взгляды блаженного Диадокха сложились под влиянием сочинений Евагрия Понтийского и преподобного Макария Египетского. Поэтому естественно ожидать близость в учении о сердце у блаженного Диадокха и преподобного Макария Египетского. Подобно преподобному Макарию Египетскому, блаженный Диадок, говоря о сердце, - внутренней, невидимой части человека, - использует образы и понятия тела.¹³¹ Епископ Фотики часто говорит о членах (τὰ μέλη) или о частях (τὰ μέρη) сердца.¹³² Сердце в его рассуждениях представлено как имеющее некую протяженность: там есть части внешние, через которые "протекают" демоны и глубины (τὰ βάθη), где сокрыта Божия благодать.¹³³

Блаженный Диадок упоминает даже о наружных или видимых (φανερά) частях сердца.¹³⁴

Развивая символику тела, блаженный Диадок вслед за египетским Подвижником говорит о чувстве сердца. У преуспевающих в соблюдении заповедей благодать, по словам Епископа Фотики, "распространяется и на внешние чувствилища (αἰσθητήρια) сердца".¹³⁵ Однако, преподобный Макарий, рассуждая о чувствах сердца, проводит более полную аналогию с телом. Из чувств он выделяет вкус (γεῦσις)¹³⁶ и зрение, которое осуществляется оком сердца - умом.¹³⁷ Блаженный же Диадок говорит главным образом об одном чувстве - чувстве сердца, которым воспринимают и любят Бога.¹³⁸

Помимо аналогии с телом Епископ Фотики, следуя опять-таки египетскому Пустыннику, приводит и другую аналогию - со вселенной.¹³⁹ Молитва есть семя, которое высевается на земле сердца в надежде на жатву.¹⁴⁰

Итак, столь широкое употребление слова καρδία показывает, что оно покрывает собой весь внутренний мир человека. В связи с этим встает вопрос о соотношении понятий сердце и душа. Иногда слова καρδία и ψυχή употребляются одно вместо другого. Блаженный Диадокх, следуя мысли преподобного Макария, говорит иногда о частях и членах души вместо частей и членов сердца.¹⁴¹ Однако, при этом понятия сердце и душа, при всей их близости, не смешиваются. В своем наиболее объемном значении слово καρδία имеет большую широту, чем ψυχή, которое чаще употребляется для обозначения жизни чувственной.¹⁴²

Кроме того, есть еще одно различие, которое обусловило более частое употребление у блаженного Диадокха слова

καρδία по сравнению с термином ψυχή. Слово καρδία применяется главным образом по отношению к реальности моральной и религиозной, к сфере греха и благодати; слово ψυχή, унаследованное от греческой философии, имеет тенденцию сохранять более нецерковный смысл и означает собственно естественную деятельность внутри человека.¹⁴²

И это различие у блаженного Диадокха усматривается достаточно ясно.¹⁴⁴ Епископ Фотики различает, например, теплоту душевную и сердечную. Душевная теплота возникает после того, как душа достигнет знания себя. Однако, эта теплота рассеивается или когда память предается чувствами, или также когда природа очень скоро, по причине бедности, издерживает собственное благо".¹⁴⁵ Теплота же, приносимая в сердце Святым Духом - "мирна и неослабна". Все части души она "призывает к любви к Богу" и не выветривается из сердца.¹⁴⁶ Через сердце она увеселяет всего человека в "бес-

предельной любви и радости".¹⁴⁷

Итак, душа есть совокупность внутренней деятельности человека, которая может расположить себя к принятию благодати. Сердце же - есть место, где благодать делает осязаемым

свое присутствие когда душа расположена к тому.

Именно сердце - место подлинно духовной жизни. Пребывающего непрестанно в своем сердце блаженный Диадокх называет "ходящим духом".¹⁴⁹ Такой человек "совершенно удаляется от прелестей житейских".¹⁵⁰ Сердце есть место духовной борьбы. На него стараются воздействовать демоны, влагая в сердце недобрые помыслы.¹⁵¹ В сердце действует Святой Дух.¹⁵² Причем благодать проявляет себя порой "неким неизреченным ощущением".¹⁵²

Кроме близости у блаженного Диадокха понятий душа и сердце, бросается в глаза подобная связь между терминами καρδιά и νοῦς (ум). Епископ Фотики называет иногда чувство ума (ἀλλοθῆσις νοῦς) чувством сердца (ἀλλοθῆσις τῆς καρδιάς).¹⁵⁴ Такая близость вышеназванных понятий имеет место вследствие того, что по библейским понятиям (Иов.12,3; Иер.5,21; Ос.7,11 и др.) сердце является вместилищем ума.¹⁵⁵ Это положение совпадает с теорией, развиваемой в некоторых школах античной медицины и философии, особенно у стоиков, согласно которым ведущий принцип - ἡγεμονικόν или δόλονα, располагается в сердце.¹⁵⁶ Оба эти направления проявляются у преподобного Макария Египетского, согласно мысли которого сердце управляет (ἡγεμονοῦν) всем телом, так как в нем располагается ведущее начало - ум (νοῦς).¹⁵⁷

Блаженный Диадокх, в свою очередь, развивает положения преподобного Макария. Он уточняет место ума в сердце. Ум находится в глубине сердца.¹⁵⁸ Он противопоставляется членам или наружным (φανερά) частям сердца.¹⁵⁹ Это различие, устанавливаемое блаженным Диадокхом, помогает объяснить состояние духовной раздвоенности в человеке. В то время как сердце начинает частично освещаться солнцем благодати, ум, в противовес наружным членам сердца, мыслящим по плоти, имеет уже "духовные размышления".¹⁶⁰ Именно в сам ум, в его глубину (εἰς τὸ βάθος τοῦ νοῦ), вселяется благодать, в то время как лукавые духи "пребывают около членов сердца".¹⁶¹

Итак, ум находится в глубине сердца. Отсюда частота употребления выражения "помыслы сердца" (*λογισμοὶ τῆς καρδίας*), заимствованного из языка Септуагинты.¹⁶² Выражение это нередко встречается у преподобного Макария Египетского,¹⁶³ использует его и блаженный Диадокх.¹⁶⁴

Однако, Епископ Фотики делает важное уточнение - большинство помыслов приходит извне. Они возбуждаются демонами.¹⁶⁵ Ум же, "обладая действием некоего тончайшего чувства, усваивает себе... действие самих помыслов, внушенных ему лукавыми духами".¹⁶⁶

4. Памятование о Боге

Аскетическое учение о сердце, о пребывании в нем тесно связано с темой памятования о Боге. Памятование о Боге занимает важное место во взглядах блаженного Диадокха. Само употребление выражения *μνῆμι θεοῦ* в значении термина в очередной раз свидетельствует о связи Епископа Фотики с аскетической традицией, с отцами, влияние которых на блаженного Диадокха было наиболее значительным - с преподобным Макарием Египетским и Евагрием Понтийским. Именно у них, и, кроме того, у святого Василия Великого *μνῆμι θεοῦ* приобретает особый смысл. Само выражение не является новым. Оно употреблялось у стоиков (Марк Аврелий, Сенека), встречается также у некоторых святых отцов (святитель Афанасий Великий, святитель Григорий Богослов, святой Нил Анкирский, блаженный Феодорит). Однако, смысл слов у них еще не ясен. Значение *μνῆμι θεοῦ* не отличается от библейского употребления. Контекст не помогает понять, что имеется в виду.¹⁶⁹ И прежде всего беседы преподобного Макария дают на этот счет наиболее важные свидетельства.¹⁷⁰ В ряде случаев *μνῆμι θεοῦ* у египетского Подвижника обозначает молитву. Человек, - пишет Преподобный, - должен молиться перед всяким делом.¹⁷¹ Сознавая свое бессилие и памятуя о Боге, он призывает Его на помощь.¹⁷² Однако, в ряде других случаев памятование о Боге ясно различается от молитвенного прошения. Совместное употребление выражения *μνῆμι θεοῦ* с терминами *ἀχάθεια*, *εὐορχία*.

ἔρως (любовь), κίψις (жар), φόβος (страх), σπουδή (усердие), πένθος (сокрушение) показывает, что речь идет о некоем акте или духовном отношении человека к Богу.¹⁷³ Место, которое занимает *μνήμη Θεοῦ* в беседах преподобного Макария, свидетельствует, что оно имеет важнейшее значение в духовной жизни.¹⁷³ "Христианин, - пишет египетский Пустынник, - всегда должен иметь памятование о Боге".¹⁷⁴ Ибо через памятование о Боге "ум отвращается от мира и обращается к Богу".¹⁷⁵

Итак, памятование о Боге есть обращение человеческого ума к Богу, предстояние ума пред Богом. Это есть отношение человека к Богу, которое поддерживает всякое духовное делание.¹⁷⁶

Видное место занимает памятование о Боге и во взглядах Евагрия Понтийского. Евагрий, как и преподобный Макарий, отличает памятование о Боге от молитвы. Как и египетский Подвижник, Евагрий пишет о необходимости сохранения памятования о Боге в течение всей жизни.¹⁷⁷

У блаженного Диадوخа само выражение *μνήμη Θεοῦ* встречается довольно часто. Впрочем, Епископ Фотики нередко изменяет формулу. Он говорит также о памятовании о Господе Славы,¹⁷⁸ о Господе Иисусе.¹⁷⁹ Таким образом, по сравнению с преподобным Макарием и Евагрием в учении блаженного Диадوخа появляется новая черта. Памятование о Боге приобретает у него христоцентрические черты, часто изменяясь в памятование о Господе Иисусе.

Иногда выражение употребляется самостоятельно. Однако, блаженный Диадох, как и Евагрий, часто использует контрасты, противопоставления. И если Евагрий памятование о Боге обычно противопоставляет страстным воспоминаниям, (*μνήμη Θεοῦ ἐμὴ καὶ θεία*)¹⁸⁰ помыслам (*λογισμῶν*),¹⁸¹ то Епископ Фотики вместо этого говорит о памятовании о зле (*μνήμη τοῦ κακοῦ*). Помыслы являются у него проявлением этой порочной склонности. Памятование о зле является следствием повреждения человеческой природы в грехопадении. Грех расколол человека. В нем образовался навык ко злу (*ἔξις τοῦ κακοῦ*).¹⁸² Или, иначе выражаясь, памятование о

эле стало навьком.¹⁸³ Отсюда эта двойственность расположения мысли. Можно согласиться с Дерром в том, что блаженный Диадок использует выражения "памятование о эле" и "навык ко злу" почти как синонимы.¹⁸⁴ Однако, между ними есть все же небольшое различие. "Память более подчеркивает интеллектуальную сторону, между тем как навык означает ослабление рассудка и воли и является термином для обозначения похоти".¹⁸⁵

Цель жизни состоит в искоренении порочного навыка. И первое, что должно быть присуще христианину - это памятование о Боге. Памятование о Боге, по мысли Епископа Фотики, совершается в глубине сердца.¹⁸⁶ Оно осуществляется умом.¹⁸⁷ В связи с этим понятно употребление блаженным Диадокхом как синонимов выражений "память сердца" (*μνήμη τοῦ καρδίας*)¹⁸⁸ и "память ума" (*μνήμη τοῦ νοῦ*).¹⁸⁹

Памятование о Боге производит в сердце теплоту, являющуюся признаком благодати и присутствия Святого Духа.¹⁹⁰

Именно памятованием о Боге следует искоренять навык ко злу.¹⁹¹ Блаженный Диадок, подобно преподобному Макарию и Евагрию говорит о непрестанном памятовании о Боге. Лишь тем, чей ум никогда не оставляет памятование о Боге, "свойственно точное (*ἀκριβῶς*) познание всех собственных преступлений".¹⁹² Христианин, не прекращающий помнить о Боге, по мысли Епископа Фотики, "неволью или волью не подпадет преступлению".¹⁹³

Однако, непрестанное памятование о Господе свойственно лишь приближающимся к совершенству.¹⁹⁴ Оно есть не столько плод человеческих усилий, сколько результат действия Святого Духа.¹⁹⁵ Памятованием о Боге ум человека вооружается против демонов.¹⁹⁶ Им преодолевается уныние.¹⁹⁷ Памятуя о Боге, христианин чувствует в своем сердце Божественную любовь.¹⁹⁸ Памятование о Боге сопряжено с немечтательной радостью.¹⁹⁹ Им человек уничтожает "земляность сердца" (*γῆϊδες τοῦ καρδίας*), очищает его, возвращая душе естественную светлость.²⁰⁰ Соединенное с молчанием, горячее памятование о Боге позволяет неложно познавать "свойство Божия слова".²⁰¹

Но ум человека не всегда может хранить памятование о Боге. Если Евагрий Понтийский в числе препятствий, мешающих памятованию о Боге, называет торговлю, разного рода дела, встречи с друзьями, людское общество, физический труд, избыточные нужды,²⁰² то блаженный Диадок выделяет лишь гнев и похмелье. В этом состоянии ум, будучи "омрачен лютостью страстей", не может "держаться памятования о Господе Иисусе" даже в том случае, если бы кто-либо принуждал его к тому.²⁰³

5. Иисусова молитва

Памятование о Боге у блаженного Диадокха тесно связано с Иисусовой молитвой. Молитва к Иисусу не сразу приобрела столь известную ныне формулу и большую значимость. Само призывание Господа, прошение Его о помощи свойственно христианству с самого начала его бытия. Исходной формулой, из которой возникла Иисусова молитва, является, по-видимому, выражение "Господи помилуй" (Κύριε ἑλέησον).²⁰⁴ у древних подвижников не было единообразия в употреблении молитвы Спасителю. Так, например, преподобный Антоний Великий при нападении демонов иногда произносил одно имя - Христе (Χριστέ), иногда расширял формулу до трех слов - Господи Иисусе Христе (Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ).²⁰⁵ Точно также не было определенной формы призывания имени Христа у других египетских подвижников.²⁰⁶ Кроме того, призывание не занимало какого-то особого места в святоотеческой письменности.²⁰⁷ Лишь начиная с пятого века некоторые святоотеческие тексты свидетельствуют об особом месте, уделявшемся Иисусовой молитве.²⁰⁸

К числу подвижников, особо выделявших Иисусову молитву, относится и блаженный Диадокх. По словам Де Пляса, после святого Нила Анкирского и преподобного Кассиана Римлянина он является одним из основоположников Иисусовой молитвы.²⁰⁹ Молитва, о которой говорит блаженный Диадокх, представляет из себя лишь часть известной ныне формулы. Епископ Фотики употребляет обращение ко Христу, состоящее всего из

двух слов - Господи Иисусе (*Κύριε Ἰησοῦ*).²¹⁰ О том, что блаженный Диадок знал Иисусову молитву лишь в таком кратком виде, свидетельствуют и определения, которые он прилагает к ней: "имя Господа Иисуса",²¹¹ "святое имя",²¹² "святое и славное имя",²¹³ "славное и многовожденное имя".²¹⁴ Говоря об Иисусовой молитве, Епископ Фотики упоминает о необходимости дать уму только (*μόνον*) "Господи Иисусе".²¹⁵ Краткость обращения к Иисусу подтверждает и приложение к молитве наименования *ρῆμα* (слово, изречение).²¹⁶

В качестве аргумента в пользу важности употребления имени Иисуса в духовном делании блаженный Диадок приводит экзегетические основания. Епископ Фотики ссылается на слова апостола Павла о том, что "никто не может называть Иисуса Господом, как только Духом Святым" (1 Кор.12,3).²¹⁷ Следовательно, призывая Иисуса Христа, - по мысли Блаженного, - человек низводит благодать Духа в свое сердце.²¹⁸

Имя Иисусово следует употреблять не сразу. К нему нужно приступать тогда лишь, когда у человека ослабнет привязанность к прелестям мира,²¹⁹ когда памятованием о Боге подвизающийся заградит все "исходы ума".²²⁰ Блаженный Диадок различает "исходы ума" двух видов: правые и неправые. Под правыми "исходами" он подразумевает умную деятельность, происходящую под действием Божией благодати.²²¹ Под вторыми "исходами", по толкованию К.Попова, понимается деятельность ума под влиянием сатаны, "заграждающего все правые исходы, располагающего ум ко всему худому и коптящему ум сладостью неразумных удовольствий".²²² Говоря в данном случае о заграждении "исходов" ума, Епископ Фотики имеет в виду "исходы" неправые.

Само сокровенное делание происходит "в глубине сердца".²²³ Подобно тому, как подвизающийся призывается к непрестанному памятованию о Боге, непрестанным должно быть и занятие (*μελέτη*) "святым и славным именем".²²⁴ Как очищаемое огнем золото твердеет, если мастер оставляет огонь без присмотра, так и желающий очистить себя, прекращая молитву, теряет ее плоды.²²⁵ Иисусова молитва должна

твориться везде: не только в храме, в келье, но и "вне молитвенных домов".²²⁶ Не следует оставлять ее и ночью.²²⁷

Таким образом, молитва Иисусова является завершением, исполнением памятования о Боге. Блаженный Диадок иногда объединяет эти две последовательные ступени духовного делания в одном выражении: "памятование о Господе Иисусе".²²⁸

Занятие именем Иисуса является, по мнению Епископа Фотики, собственным влечением (τῆ ὀκείῃ ἐνσπρεχεῖσιν) ума.²²⁹ Данное высказывание, очевидно, обязано своим влиянием мысли Евагрия Понтийского о молитве как о занятии, в котором ум "предается своей собственной деятельности".²³⁰ Принимая учение Евагрия Понтийского о постоянной умной молитве, блаженный Диадок дает ему иное содержание.

Учение о молитве Евагрия прилагается у Епископа Фотийского к молитве Иисусовой. Потому что личность Христа является "единственным критерием и единственным правилом христианской духовности".²³¹

Влечение ума к Иисусовой молитве подкрепляется благодатью. Благодать, по мысли блаженного Диодоха, соупражняется и совосклицает с душой: Господи Иисусе.²³² Епископ Фотики приводит яркий пример, показывающий отношения между умом и благодатью в процессе приобретения навыка Иисусовой молитвы. Благодать Святого Духа подобна матери, повторяющей своему чаду отцовское имя до тех пор, пока не привьет ему навыка ясно называть отца.²³³ Впрочем, благодать Святого Духа необходима человеку всегда. Так как мы "младенчествуем в отношении к совершенству добродетели, - пишет блаженный Диадок, - то всегда нуждаемся в помощи Его"²³⁴ (т.е. Святого Духа - и.М.).

Когда же человек омрачен лютостью страстей, он теряет способность молитвы. Среди страстей Епископ Фотики особо выделяет гнев, похмелье, тяжкое уныние.²³⁵

Блаженный Диадок ярко описывает силу Иисусовой молитвы. Молитва Иисусова является оружием против демонов.²³⁶ Занимаясь ей в глубине своего сердца, мы очищаем его от страстей.²³⁶ Тщательно сохраняемое рассудком, имя Иисуса сильным чувством попадает всю душевную нечистоту.²³⁷ Рас-

смотрение этого краткого речения предохраняет от уклонения в мечтательность.²³⁸ Иисусова молитва производит в нас "навык совершенно любить благодать Его".²³⁹ Тот же, кто в глубине сердца непрестанно занимается этим "святым и славным именем, может некогда увидеть и свет ума своего".²⁴⁰

6. Безмолвие

Монашеская жизнь, о которой пишет блаженный Диадокх, связана с безмолвием, с исихией. Само учение об исихии хотя и приобрело наибольшую известность в связи с учением святого Григория Паламы, является, тем не менее, весьма древним и совпадает с началом монашеской жизни на Востоке.²⁴¹ Первоначально понятие исихии связывалось, прежде всего, с монахом, который удалился в пустыню, живет в горах и пещерах, или, по крайней мере, в келии, отделенный от собратьев.²⁴²

Однако, пониманием исихии лишь как жизни в пустыне не исчерпывалось восприятие этого явления. Евагрий Понтийский, будучи в данном случае "эхом учения египетских монахов", определяет исихию не только как уединение в пустыне, но и как образ жизни (*εὐσυχία*), искусство (*ἐπιτηδεύματα*), благодать (*χάρις*).²⁴³

Но и это понимание безмолвия углубляется. Исихия осознается как внутреннее состояние. Это более состояние души, чем образ жизни; результат невидимой победы над темными силами, вызывающими смущение, волнение, страсть.²⁴⁴ Как состояние души, исихия часто связывается с америмнией - беззаботливостью.²⁴⁵

Блаженный Диадокх, говоря об исихии, употребляет это слово в установившемся терминологическом значении. Он сближает исихию с америмнией. Из четырех случаев употребления термина в двух случаях Епископ Фотикийский связывает исихию именно с беззаботливостью, с америмнией, соединяя два эти слова в одном выражении - в безмолвии и беззаботливости (*ἐν ἡβουχίᾳ ... καὶ ἀμεριμνίᾳ*).²⁴⁶ Именно в этом видит Епископ Фотики ее значение.²⁴⁸

Но в то же время, - как пишет Бек, - исихия не есть лишь стадия в стяжании добродетелей. Она понимается скорее как награда, следующая за их приобретением.²⁴⁹ Блаженный Диадокх хотя прямо и не говорит об этом, но контекст, в котором употребляется слово исихия, свидетельствует о тенденции именно к такому восприятию исихии. Епископ Фотики пишет об успокоении ($\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\acute{\alpha}\nu\omega$) во время исихии.²⁵⁰ Термин же $\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\acute{\alpha}\nu\sigma\iota\varsigma$ в аскетической литературе понимался как плод стяжения добродетелей.²⁵¹

Блаженный Диадокх не сводит монашескую жизнь лишь к молитве, к "гностическому", выражаясь его языком, опыту. Он видел в жизни два пути, два дара - "гностический" и богословский. Термин исихия к его времени приобрел некое устойчивое содержание, которое способно было выразить лишь "гностический" опыт и оставляло в стороне богословие. Например, у преподобного Иоанна Лествичника исихия включает "отвержение помышлений" ($\nu\omicron\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$).²⁵² Прекращение молитвы для исихаста является падением.²⁵³ Это связано с тем малым значением, которое преподобный Иоанн уделял богословию.²⁵⁴

Взгляды блаженного Диадокха были шире. Исихия не способна была вполне выразить его опыт. Это, видимо, является одной из причин того, что Епископ Фотики чаще, чем преподобный Иоанн Лествичник, говорит не об исихии, но о молчании ($\sigma\lambda\omega\tau\eta$). Молчание означает для него, собственно, процесс неговорения ($\omicron\upsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\lambda\nu$).²⁵⁵ Сознывая различие понятий, блаженный Диадокх, тем не менее, где-то сближает их. Об этом свидетельствует совместное употребление слова молчание ($\sigma\lambda\omega\tau\eta$) с термином беззаботливость ($\acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\iota\mu\nu\acute{\iota}\alpha$). Дважды употребив выражение $\acute{\epsilon}\nu\ \eta\sigma\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\iota\mu\nu\acute{\iota}\alpha$,²⁵⁶ Епископ Фотики однажды заменяет слово исихия термином молчание ($\sigma\lambda\omega\tau\eta$) - "в беззаботливом молчании" ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\iota\mu\nu\omega\ \sigma\lambda\omega\tau\eta$).²⁵⁷

Блаженный Диадокх высоко ценит молчание. Именно потому так прекрасна пустыня, так притягивает она людей, что дает "общение с благопристойным молчанием".²⁵⁸ Молчание в соединении с беззаботливостью связано с памятованием о Бо-

ге.²⁵⁹ Епископ Фотики пишет и о связи молчания с молитвой. Однако, в силу того, что богословие блаженного Диадوخа носит пневматологический характер, учение о благодати является основой его взглядов,²⁶⁰ Епископ Фотики больше говорит о соотношении молчания с пребыванием благодати в сердце человека. С молчанием связано просвещение благодатью, что является следствием преуспевания в "гностической" добродетели.²⁶¹ Впрочем, здесь связь обратная. Не молитва является средством стяжания благодати, но благодать не позволяет человеку говорить.²⁶² Молитва, совершающаяся под действием Святого Духа, творится в одном лишь сердце.²⁶³

Но к молчанию ведет не только просвещение человека благодатью, но и лишение ее. Воспитательное поущение, временное лишение благодати вызывает "сильное пожелание наилучшего молчания".²⁶⁴

Блаженный Диадох говорит о молчании не только в связи с "гностическим", молитвенным опытом. Он рассуждает и о связи молчания с богословием, мудростью. Молчание, по словам Епископа Фотики, является матерью "мыслей самых мудрых".²⁶⁵

Напоминая авву Аммона, одного из учеников преподобного Антония Великого, который считал исихию началом всех добродетелей²⁶⁶ (здесь исихия еще не приобрела ярко выраженного терминологического значения), блаженный Диадох высказывает мысль, что "желающему жить вместе со множеством добродетелей не должно ... даже беседовать о многом, хотя они могли бы говорить все хорошее".²⁶⁷

Побуждая к молчанию, Епископ Фотики говорит о вреде многословия. Оно рассеивает ум,²⁶⁸ память,²⁶⁹ склоняет ум к мечтательности,²⁷⁰ производит в нем волнение.²⁷¹ Многословие не только делает ум неспособным к духовному деланию, "но и передает его демону уныния, который, ослабляя его чрезмерно, предаёт демонам печали, а потом и гнева".²⁷²

7. Воздержание

Несколько глав "Слова аскетического" блаженный Диадокх посвятил теме воздержания. Добродетель воздержания, высоко ценяемая святыми отцами, не сразу заняла в христианской литературе видное место. Термин $\epsilon\upsilon\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\alpha$, введенный в этику Сократом,²⁷³ первоначально воспринимался как чисто эллинская добродетель. Идеал обуздания себя, который занимает такое место в автономной этике античности, чужд человеку из среды богоизбранного народа, жизнь которого целиком определена и ведома законами и Божьими заповедями.²⁷⁴ Сам термин $\epsilon\upsilon\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\alpha$ встречается в Ветхом Завете лишь три раза. В Евангелии он вообще отсутствует.²⁷⁵ Апостол Павел, хотя и говорит о воздержании, однако $\epsilon\upsilon\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\alpha$ не составляет для него цели жизни. Воздержание для Апостола есть лишь слово, понятие, заимствованное из современных ему учений.²⁷⁶

Только у Климента Александрийского появляется более или менее развитое учение о воздержании.²⁷⁷ Именно Климент впервые пытается осмыслить воздержание как чисто христианскую добродетель, отличая, в то же время, воздержание христианское от воздержания языческого. Воздержание является у него основанием ($\theta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu\nu$) всех добродетелей.²⁷⁸ Оно есть средство уподобления Богу, достижения бесстрастия.²⁷⁹ В противовес античной $\epsilon\upsilon\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\alpha$, Климент определяет воздержание как дар Божий, достигаемый через молитву.²⁸⁰ Христианское воздержание, будучи определено в конечном счете любовью к Богу,²⁸¹ простирается не только на обуздание тела, но и движений души.²⁸² Оно есть сила ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) и Божия благодать, дающая нам целомудрие ($\sigma\omega\phi\rho\omicron\beta\upsilon\nu\eta$).²⁸³

Уча о воздержании, Климент хотя и говорит о нем, как о презрении к телу, отвергает ненависть к нему.²⁸⁴ Несмотря на отсутствие какого-либо систематического учения о воздержании,²⁸⁵ Климент выразил основные принципы в понимании этой добродетели, воспринятые затем последующими отцами, и, в частности, блаженным Диадокхом.

В 1У веке, с расцветом монашеской жизни, воздержание становится одной из существенных добродетелей монаха.²⁸⁶ Святой Василий Великий определяет ее как одну из главных добродетелей, помогающих обуздать плоть и ее желания.²⁸⁷ В связи с таким пониманием воздержания $\epsilon\upsilon\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\varsigma$ выражается у него главным образом в посте.²⁸⁸ Конечно, воздержание должно иметь меру, так как полное воздержание означает разрушение жизни.²⁸⁹ Следуя Клименту, Святитель считает воздержание началом духовной жизни; воздержанием, - пишет он, - приобретаем мы вечные блага.²⁹⁰

Евагрий Понтийский связывает $\epsilon\upsilon\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\varsigma$ с платоническими представлениями о трехчастном составе человека. Воздержание, вместе с целомудрием ($\sigma\omega\psi\rho\omicron\beta\acute{\omicron}\nu\upsilon$) и любовью ($\alpha\chi\acute{\alpha}\tau\eta$), есть добродетель вожделевательной ($\epsilon\pi\lambda\omicron\upsilon\gamma\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\omega}$) части.²⁹¹ Вместе с целомудрием и любовью воздержание умеряет похоть.²⁹² Оно состоит прежде всего в сокращении своих потребностей в отношении пищи, питья и сна.²⁹³ Воздержание, согласно Евагрию, не является универсальной добродетелью. Сужая, по сравнению с александрийским Дидакалом, сферу воздержания, Евагрий пишет, что оно имеет значение лишь в отношении плоти. Энкратия призвана отсекал телесные страсти ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \tau\iota\lambda\omicron\upsilon$).²⁹⁴ Немоци же души врачует духовная любовь ($\alpha\chi\acute{\alpha}\tau\eta \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$).²⁹⁵

Блаженный Диадох, несмотря на ошутимое влияние Понтийского Монаха, подходит к теме воздержания иначе. Ему чуждо стремление соотнести воздержание с совершенством какой-либо одной части человеческого существа. Хотя связь воздержания с целомудрием и любовью, свойственная для Евагрия, остается и у Епископа Фотикийского. Подобно Клименту, блаженный Диадох не ограничивает сферу воздержания лишь телом. Он определяет энкратию по отношению не к одной какой-либо добродетели, но ко всем сразу. Воздержание есть общее наименование ($\epsilon\pi\acute{\omega}\nu\omicron\mu\omicron\nu$) всех добродетелей.²⁹⁶ Более того, Святитель предостерегает от грубого понимания воздержания лишь как от воздержания телесного: "Какая будет польза для сохранившего тело девственным, - пишет он, - если душой потерпел любодеяние от демона непослушания? Или как будет

увенчан пощадивший себя от чревобесия и всякой похоти телесной, а вознерадевший о гордости и славолюбии".²⁹⁷ Внутренним побуждением к воздержанию от сладостей этой жизни является опытное вкушение во всем чувстве и удостоверенности сладости Божией.²⁹⁸

Связывая воздержание со всеми добродетелями, блаженный Диадок выводит мысль о необходимости для христианина исполнения всех добродетелей: "Ибо как у человека, когда отнимается у него какой-либо из малейших членов, как бы он ничтожен ни был, делается безобразным вид всего остального тела: так и пренебрежение одной добродетелью извращает, как и не знает, все благолепие воздержания".²⁹⁹

Изложив в нескольких словах общий подход к добродетели воздержания, блаженный Диадок говорит затем о конкретных проявлениях воздержания. Больше всего Святитель пишет о посте, а также о воздержании от вина. Воздержание от пищи не предполагает гнушения ею.³⁰⁰ Епископ Фотики, как и все православные отцы, чужд чрезмерности, свойственной энкратитским ересям. Такой подход к воздержанию он называет "демонским".³⁰¹ Можно "есть и пить от всего предлагаемого".³⁰² Однако рассудительно ($\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\tau\iota\kappa\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu$) и разумно ($\gamma\upsilon\omega\beta\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu$) воздерживаться от сладостного и излишнего.³⁰³ Воздержание предполагает определенную меру питания, сообразную "с движением тела".³⁰⁴

Епископ Фотики пишет о следствиях крайних подходов к воздержанию в отношении и души, и тела. Тело, когда оно здравствует, должно быть "надлежаще обуздываемо".³⁰⁵ Воздержание умеряет "воспламеняющиеся плотские члены".³⁰⁶ Впрочем, обуздание тела должно быть соразмерным ($\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron\rho\omega\varsigma$).³⁰⁷ Если тело слабеет, оправдано умеренное его утучнение. Потому что подвизающийся не должен быть ослаблен телом, но достаточно силен, чтобы быть способным для подвига, в котором душа очищается силами тела.³⁰⁸ Слишком большое, или, наоборот, слишком малое употребление пищи оказывает отрицательное воздействие и на жизнь души, в данном случае - на созерцание. Отягощение тела пищей "делает ум каким-то боязливым и неудобоподвижным".³⁰⁹ И, наобо-

рот, чрезмерное воздержание "делает созерцательную часть души унылой и нерасположенной к мышлению".³¹⁰

Блаженный Диадок ясно сознает значение поста, в котором, прежде всего, выражается воздержание, его место в духовной жизни. Пост, предполагая истончение (ΛΕΨΤΟΖΥΣ) тела, не является самоцелью. Он служит лишь орудием, настраивающим желающих к целомудрию.³¹¹

Рассуждая о посте, Святитель связывает его с любовью - важнейшей из добродетелей. Разумное воздержание от пищи в пользу нищенствующих является "признаком искренней любви".³¹²

Однако, любовь порой может проявляться не в соблюдении поста, а в его отмене. В том случае, - замечает Блаженный, - когда особенно восстает демон тщеславия, полезным является, в случае прихода странников, "соразмерное (ΒΥΜΜΕΤΡΟΝ) отменение обычного образа жизни".³¹³ Так как исполняя закон любви, мы, кроме того, "удаляем от себя демона безуспешным".³¹⁴ Отменяя по снисхождению обычный образ жизни, подвигающийся сохраняет необнаруженной "тайну воздержания".³¹⁵

Затрагивая другую сторону поста, - воздержание от вина, - Епископ Фотикийский обнаруживает тот же принципиальный подход, свойственный для всего святоотеческого учения о воздержании. Употребление вина должно быть соразмерным (ΒΥΜΜΕΤΡΩΣ).³¹⁶ При умеренном использовании его оно приносит пользу.³¹⁷ Чрезмерное же употребление вина, подобно обильно напойемой дождями земле, производит только "терния и волчцы" - дурные помыслы.³¹⁸ Многопитие приводит к тому, что ум не только страстно взирает на образуемые во сне демонами призраки, но и сам, прибегая к мечтаньям, воссоздает красивые образы, пользуясь этими призраками как любовницами.³¹⁹ Таким образом, излишество в употреблении вина действует не только на тело, разгорячая органы, способные к соитию, но и предаёт страстной мечтательности ум.³²⁰

Не выступая против употребления вина, блаженный Диадок тем не менее советует подвигающимся более следовать примеру

Христа, принявшего в страданиях уксус. Образ, оставленный Христом, Святитель истолковывает в том смысле, что подвизающимся не следует "пользоваться услаждающими напитками и явствами, но предпочтительнее переносить с твердостью горечь брани".³²¹

Рассматривая тему воздержания, Епископ Фотики касается еще двух его сторон - пользования баней и врачами. Пользование баней - не грех. Но удаление от нее в целях воздержания является и мужественным (ἀνδρείον) и целомудренным (σωφρονέβειον).³²²

Невинным делом является также и врачебная помощь, хотя надежду на исцеление следует полагать не на нее, но на Христа - истинного Врача и Спасителя.³²³

Призывать лекарей имеет смысл прежде всего для монахов, живущих в киновиях, а также в городах. Потому что они, в силу своего положения, "не могут иметь непрерывным действием веры посредством любви".³²⁴ Пользование врачебной помощью является, кроме того, и средством против тщеславия и дьявольской прелести, находясь в которой, иные заявляют о том, что они не нуждаются во врачах.³²⁵ Для отшельников же, имеющих "уединение достаточным утешением в болезнях" и не терпящих "недостатка в действии веры" нет необходимости во врачебной помощи.³²⁶ Им блаженный Диадок советует "предоставить себя Господу, врачующему всякую нашу болезнь и всякую немощь, в какие бы недуги он ни впадал".³²⁷

8. Нестяжательность

Блаженный Диадок в своем главном труде рассматривает также вопрос о нестяжательности, одной из главных составляющих ἀποζυγή - отречения монаха от мира. В практике монашеской жизни существовали разные подходы к вопросу об имуществе. Преподобный Нил Анкирский, один из современников Епископа Фотикийского, выделяет в связи с этим три рода жизни: полную нестяжательность, жизнь средней меры и, наконец, жизнь вещественную и многостяжательную.³²⁸ Образом жизни, наиболее соответствующим монашескому призванию, не-

сомненно, признавалась полная нестяжательность, включавшая в себя отсутствие не только стяжаний, но и желаний иметь у себя что-либо. Это состояние составляло одну из сторон совершенного отречения (τελεία ἀποστασίη),³²⁹ столь характерного для раннего монашества. Стремлением к абсолютной нищете пронизан подвиг основателя пустынного жительства преподобного Антония Великого, которому подражали его многочисленные ученики и последователи.³³⁰

Те же начала развивает в "Ста главах" и блаженный Диадокх. Проповедуя принцип абсолютной нестяжательности, он пытается связать его с другими важными монашескими добродетелями, интегрировать его в своей системе взглядов. Место, которое занимает нестяжательность в учении Святителя, весьма значительно. Об этом свидетельствует и то, что определение несребролюбия (ἀφιλάρησυσία) он приводит четвертым по счету - после определений веры, надежды и терпения.

Несребролюбие, по словам блаженного Диадокха, есть такое состояние, когда человек так желает "не иметь, как кто-либо желает иметь".³³¹ Впрочем, Святитель употребляет не один этот термин. Один раз он говорит о нестяжательности (ἀκτιμωσύνη).³³² Кроме того, Епископ Фотикийский пишет о бедности (πενία),³³³ о боголюбезной бедности (θεοφιλῆς πενία).³³⁴

Раздача имущества имеет своей целью прежде всего беззаботливость (ἀμερσιμνία).³³⁵ Прямым следствием отсутствия богатств является также смирение и смиренномудрие.³³⁶ Смирение возникает у нестяжателя вследствие невозможности для него исполнять заповедь о милостыне.³³⁷ Блаженный Диадокх отмечает, что неисполнение заповеди о милостыне из-за отсутствия средств не является греховным, так как Господь потребует отчета в ней имея в виду возможности человека.³³⁸ Лучше сразу раздать все состояние, не оправдывая свое пристрастие к деньгам лицемерной заботой о нищих, нуждающихся в постоянной милостыне.³³⁹

Отсутствие средств для благотворительности ведет к углублению духовной жизни. Раздача денег во исполнение запо-

веди о милостыне связана с сильной радостью. Когда же подвижающийся освободится от стяжаний, он ощущает беспредельную печаль и смирение, сознание того, что он не совершает "ничего достойного правды".³⁴⁰ Это состояние приводит к обращению души в великом смирении к себе самой. Недостаток ежедневной милостыни подвижающийся восполняет непрестанной молитвой, терпением и смиренномудрием.³⁴¹

Излагая учение о нестяжательности, блаженный Диадок частично воспроизводит ставшие уже характерными черты аскетического идеала, частично же осмысляет добровольную нищету со своих богословских позиций.

Что касается отношения между беззаботливостью и нестяжательностью, то еще святитель Василий Великий³⁴² и святитель Иоанн Златоуст³⁴³ в своих экзегетических трудах указывали на беззаботливость как на следствие нестяжательности. Духу древнего монашества соответствует предпочтение, которое блаженный Диадок отдает добровольной нищете перед исполнением заповеди о милостыне.³⁴⁴ Высказывая мысль, близкую воззрению преподобного Нила Анкирского на нестяжательность как на условие созерцания, Святитель ставит дар богословия в прямую зависимость от "боголюбезной бедности". Дар богословия, - пишет он, - никому не уготовляется Богом кроме тех лишь, кто решается на лишение всего, принадлежащего ему, ради славы Евангелия Христова, чтобы "в боголюбезной бедности благовествовать богатство Царства Божия".³⁴⁵

Впрочем, по мысли Епископа Фотикийского, нестяжательность является основанием не только богословского, но и молитвенного, "гностического" дара. Добровольная нищета открывает душу благодати и любви Божией: "Когда человек подвига облечется во все добродетели, и особенно в совершенную нестяжательность (τελείαν ἀκτῆμοσύνην), тогда благодать озаряет все естество его неким более глубоким чувством и возгревает его ... к сильной любви к Богу".³⁴⁶

Данная мысль Святителя, являясь, с одной стороны, отображением традиционного аскетического идеала, так высоко ставящего нестяжательность, содержит в себе характерную

особенность, свойственную для богословия блаженного Диадокха. Епископ Фотикийский рассматривает нестяжательность не просто как одну из важнейших добродетелей, что мы имеем в учении отцов-пустынников. Он пытается более глубоко обосновать нестяжательность, придав ей важную онтологическую значимость. Святитель осмысливает нестяжательность в связи с учением о благодати, которое составляет основу его богословия.³⁴⁸

Однако, блаженный Диадокх говорит не только о сущности нестяжательности и о ее следствиях. Целых две главы Святитель посвятил вопросу о том, как следует подвизающемуся относиться к отнимающим у него его скудное имущество. Советы, приводимые блаженным Диадокхом, выражают все тот же дух абсолютной нестяжательности, свойственный для воззрений Фотикийского Епископа.

Добровольная нищета, по мысли Святителя, выше каких-либо посягательств со стороны людей. Она "выше всякой неправды и всякого суда".³⁴⁹ Отсутствие имущества не зажигает "огонь у любостяжателей".³⁵⁰ Впрочем, если кто-нибудь посягает и на то малое, что имеет подвижник, не следует противиться насилию, искать справедливости в суде. Причастившийся опытного богопознания, "вкусивший Божественной сладости не должен ни судить, ни возбуждать вообще суда против кого-нибудь", даже если кто-либо "отнял у него то, во что он одет".³⁵¹ Примером здесь должно быть молчание и молитва Христа за Его распинателей, отнявших у Него одежду.³⁵² Искать наказания обидчиков в суде, по мысли Святителя, значит предпочитать правду человеческую правде Божией.³⁵³ Такой подход свидетельствует, во-первых, об искажении подлинной иерархии ценностей. Так как это означает "предпочитать свою собственность себе самому".³⁵⁴ Во-вторых, справедливый судебный приговор "не освобождает любостяжателя от греха".³⁵⁵ И, наконец, искание в земных делах человеческой правды часто становится для ищущих ее "началом великой неправды".³⁵⁶

Блаженный Диадокх, по слову Апостола, советует с радостью отдавать свое имущество. "Хорошо, - пишет Святитель,

- переносить насилие покушающихся обижать и молиться за них, дабы они посредством покаяния, а не через отдачу похищенного ими у нас, освободились от вина любостяжания".³⁵⁷

9. Послушание

Довольно лаконично, однако ясно и точно, всего в нескольких словах, блаженный Диадок определяет сущность послушания - одной из важнейших монашеских добродетелей.

Святитель относит послушание к числу вводных добродетелей, называя его "первым благом (καλόν) во всех вводных добродетелях".³⁵⁸

Послушание знаменует подлинное обращение человека к Богу, так как оно рождается лишь "действительно сокрушенным сердцем".³⁵⁹ Именно о послушании прежде всего "должно заботиться принимающим за борьбу против гордости диавола".³⁶⁰

Сущность послушания, по словам Святителя, состоит в том, что "оно упраздняет прежнюю гордость и рождает нам смиренномудрие".³⁶¹

Однако, Епископ Фотикийский говорит о послушании не только как о средстве к стяжанию смиренномудрия. Более характерной для него является связь послушания с любовью (ἀγάπη) - важнейшей добродетелью в его понимании аскетического подвига. Послушание, являясь входом ко всем добродетелям,³⁶² ведет прежде всего к главной из них - к любви. Оно "служит и дверью (θύρα) и входом (εἰσόδος) к любви к Богу".³⁶³

Связь между послушанием и любовью носит двусторонний характер. Не только послушание ведет к любви, но и любовь может быть внутренней основой послушания. Пример именно такой любви явил человечеству Христос, показавший нам высшую меру послушания - послушание до креста и смерти.³⁶⁴ Блаженный Диадок повторяет здесь мысль апостола Павла о послушании Христа в противовес непослушанию Адама (Рим.5,19), нередко приводимую в патристических трудах.³⁶⁵

В своей оценке значения послушания блаженный Диадок сохраняет подход, свойственный для многих из отцов. Мысль о

том, что послушание является добродетелью, ведущей человека к какому-то совершенству, часто встречается в патристике. Однако, каждый из отцов связывает послушание с теми ценностями, добродетелями, которые занимают в его системе взглядов более видное место. Климент Александрийский, как о следствии послушания, пишет о спасении.³⁶⁶ Святитель Афанасий Александрийский, для которого характерен догматико-исторический масштаб суждений, связывая послушание с историей спасения, говорит о нем как о вводящем в рай.³⁶⁷

Для святого Иоанна Лествичника, мыслившего более категориями аскетическими, и, кроме того, испытавшего влияние Евагрия Понтийского³⁶⁸ послушание есть средство к приобретению бесстрастия.³⁶⁹ Блаженный же Диадок, вследствие видения духовной жизни под иным углом зрения, связывает послушание с любовью.

Этим он еще раз свидетельствует о глубоко личном понимании аскетического подвига, о живом восприятии отеческого Предания.

10. Терпение

Одной из существенных добродетелей, свойственных для аскетических взглядов Епископа Фотикийского, является терпение (ὑπομονή). Терпение непосредственно связано с надеждой, определяется ею. Определение терпения, вынесенное в начало "Аскетического слова", следует за определением надежды; очевидна между ними и глубокая внутренняя связь. Несмотря на отсутствие упоминания о надежде в определении терпения, именно она лежит в его основе. Иметь терпение, по мысли Святителя, - значит "непрестанно быть твердым (καρτερεῖν), мысленными очами видя Невидимого" как бы видимым.³⁷⁰

Определяя добродетель терпения через понятие твердости (καρτερεῖν), Епископ Фотикийский использует богатое наследие эллинской культуры, во взглядах представителей которой оба термина тесно связаны. Согласно Клименту Александрийскому, греки называют терпение (ὑπομονή) твердостью (καρτεριά).³⁷¹

В русле представлений античной культуры рассматривает терпение Евагрий Понтийский, терпеть для которого - значит "охотно переносить (*ἔυκαρτερεῖν*) тяготы".³⁷²

Блаженный Диадокх, пользуясь наследием античной культуры, определяя терпение через твердость, вводит новый, чисто христианский элемент. Внутренней причиной терпения является надежда, которая, в качестве основной религиозной установки, была неизвестна в греческом культурном кругу.³⁷³

Терпение непосредственно связано и со смирением. Смирение является результатом терпения. Смирение является следствием терпеливого перенесения испытаний.³⁷⁴

В своем высшем выражении терпение связано с мученичеством. В отношении первых христиан эти слова нужно понимать буквально. Первые христиане в терпении злобы врагов Креста доходили до смерти за Господа. Однако и после эпохи гонений, пишет Святитель, терпение продолжает нести на себе печать мученичества. Непрерывные болезни и скорби вменяются подвижащимся во "второе мученичество".³⁷⁵

Мысль блаженного Диадокха во многом напоминает взгляды на ту же тему Климента Александрийского и является, по-видимому, их переложением. Александрийский Учитель также считал терпение добродетелью мучеников.³⁷⁶ Но он говорит о мученичестве в его связи с терпением не только в буквальном смысле. Терпение свойственно и гностику, идеальному христианину, которого Климент называет также и мучеником (*μάρτυς*).³⁷⁷

Блаженный Диадокх, более ориентированный на александрийскую традицию, творчески воспринимавший ее идеи, очевидно и в этом пункте следует александрийскому Дидаскалу, которому он обязан многими чертами своего учения.

11. Смиренномудрие

Важное место во взглядах блаженного Диадокха занимает понятие смиренномудрия. Свидетельством тому является вынесение определения смиренномудрия в первые строки главного труда Епископа Фотикийского. В усвоении смиренномудрию ог-

ромного значения в духовной жизни Святитель единокорен с другими отцами-подвижниками. Для них смирение и смиренномудрие больше, чем какая-либо отдельная добродетель. "Это основная настроенность монаха, которая сопровождает и обуславливает все его подвиги".³⁷⁸

Не случайно святитель Иоанн Златоуст говорит, что нет ничего, равного смиренномудрию.³⁷⁹ Чрезвычайно высоко превознося смиренномудрие, он называет его матерью (ΜΥΤΗΡ), корнем (ΡΙΞΑ), питанием (ΤΡΟΦΟΣ), основанием (ὑπόθεσις) и скрепой (βύνδεσμος) всех добродетелей.³⁸⁰ Святитель Василий Великий определяет смиренномудрие как вседобродетель (πανάρετος).³⁸¹ Преподобный Исидор Пелусиот называет смиренномудрие величайшим основанием (μεγίστη ὑπόθεσις).³⁸²

В своем положительном значении, как добродетель, понятие "смирение" стало рассматриваться лишь начиная главным образом с Нового Завета. В античной литературе "смирение" (ταπεινώσις) воспринимается исключительно в отрицательном смысле.³⁸³ Познание самого себя, согласно дельфийской надписи (γνώθι σεαυτόν - познай самого себя), должно вести человека к адекватному восприятию себя: своей ограниченности, но и своего величия. Эллинское сознание осуждало чрезмерные притязания человека, выразившиеся словом ὕβρις (гордость).³⁸⁴ Однако, равным образом и низкое мнение о себе, не соответствующее величию человека, для Аристотеля, например, есть "дурное мнение о себе самом и боязливость".³⁸⁵ Античный идеал, выразившийся словом великодушие (μεγαλοψυχία), предполагал, наряду с какими-то имевшимися положительными качествами, как верное знание себя, сознание своей добродетельности.³⁸⁶

В этом состоит принципиальное различие между эллинской и библейской оценкой понятий смирение и смиренномудрие. В античности, в антропоцентрическом образе человека, униженность рассматривается как стыд, позор, который следует избегать и преодолевать как в мысли, так и в действии. В библейском же, теоцентрическом образе человека те же слова выражают преимущественно то событие, которое ставит человека

в подобающие отношения с Богом, и, вследствие этого, также и с человеком.³⁸⁷

Христос, проповедуя Евангелие, отрицает античную золотую середину. Вместо нее возникает антагонизм гордости и смиренномудрия. Как диаволу свойственна гордость (ὕπερφανεία), - пишет святитель Афанасий Великий, - так Христу - смиренномудрие.³⁸⁸

Блаженный Диадок, говоря о смиренномудрии, посредством ярких образов свидетельствует о его важном значении. Именно через смирение, - пишет он, - "мы становимся близкими (οἰκεῖωθαίμεν) Богу".³⁸⁹ Только посредством многого смирения можно "вместить в сердцах печать красоты Божией".³⁹⁰ Смирением утверждается человек в образе совершенства (τῷ ἄκματι τῆς τελειώσεως).³⁹¹ Смирение есть "печать благочестия".³⁹²

Чрезвычайно превознося смиренномудрие, Святитель, однако, делает это весьма осторожно, не противопоставляя, в отличие от некоторых отцов, смиренномудрие другим добродетелям.³⁹³

Святые отцы в своих высказываниях о смирении более говорили о путях его достижения, чем пытались дать ему какое-либо определение.³⁹⁴ Это свойственно и Епископу Фотикийскому. Блаженный Диадок, упоминая о смиренномудрии в первых строках своего главного труда, дает ему определение, которое показывает не существо смиренномудрия, но путь, ведущий к его стяжанию. Смиренномудрие есть "старательное забвение подвигов",³⁹⁵ - определение, буквально повторенное преподобным Иоанном Лествичником.³⁹⁶

Стяжанию смиренномудрия способствует добровольная нищета,³⁹⁷ временное ослабление строгости поста в целях гостеприимства.³⁹⁸

Однако, человек сам по себе слишком слаб, чтобы стяжать смиренномудрие. Оно, - пишет Святитель, - "есть дело трудно приобретаемое; ибо насколько оно велико, настолько со многими подвигами оно достигается".³⁹⁹ В стяжании смиренномудрия Епископ Фотикийский больший акцент делает на Божественном промысле, чем на активном участии человека в

приобретении этой важнейшей добродетели. Так, он ничего не говорит, в отличие от монахов-пустынников, о телесном труде как о ведущем у смиренномудрия.⁴⁰⁰ Господь, ведя каждого человека своим путем, помогает приобретать смиренномудрие. От человека же требуется прежде всего не внешняя активность, но терпение в перенесении скорбей.⁴⁰¹

В целях стяжания смиренномудрия Бог попускает, "чтобы тело подвижников было испытываемо беспрестанными расстройствами, а души - лукавыми помыслами".⁴⁰² Чтобы сделать душу смиреннее, Господь попускает и нападения демонов на подвизающихся.⁴⁰³ К этому ведут и воспитательные поущения.⁴⁰⁴ Даже и победив почти все страсти, подвижник, стяжавший множество добродетелей, иногда бывает беспокоим плотской похотью. Бог попускает это иногда для того, чтобы преуспевающий в подвиге "считал себя ничтожнее всех людей живущих".⁴⁰⁵ Той же цели, - стяжанию смиренномудрия, - служат гонения на христиан со стороны врагов спасительного Креста.⁴⁰⁶

Также и Святой Дух, дав душе вкусить сладости Божией, скрывает затем промыслительно Свое присутствие.⁴⁰⁷

Говоря о смиренномудрии, блаженный Диадок соотносит его с двумя видами жизни, двумя дарами, свойственными подвизающимся - "гностическим" и богословским. Смирение присуще преимущественно "гностической" добродетели. Богослову же, чтобы достичь "гностического" опыта, необходимо "смирению расположить себя".⁴⁰⁸ Однако, в целях стяжания смиренномудрия, Господь редко уделяет человеку в полноте оба дара.⁴⁰⁹

Идеалом смирения является такая любовь к Богу, что человек, "при сильном желании смирения", "не понимает своего достоинства", желая казаться в уме "перед самим собою каким-то негодным рабом."⁴¹⁰

Рассуждая о смиренномудрии, Святитель говорит о двух его видах, двух последовательных ступенях в стяжании смиренномудрия, - различие, не встречающееся в таком виде в отеческой письменности. Оба типа смиренномудрия свойственны преуспевающим в "гностической" добродетели. В первом слу-

чае, "когда подвижник благочестия находится в середине духовного опыта или по причине немощи телесной, или по причине не вовремя враждующих против заботящихся о правде, или по причине лукавых помыслов, то он имеет помышление как бы более смиренное".⁴¹¹

Однако, этот вид смирения нельзя назвать совершенным. Смирение имеет здесь как бы вынужденный характер. Подлинное смирение, - в этом характерная черта богословия Святителя, - блаженный Диадок связывает с опытом благодатной жизни во Святом Духе. "Когда ум будет озарен святой благодатью во многом чувстве и удостоверенности, - пишет Святитель, - то тогда душа имеет смиренномудрие как бы естественное".⁴¹² Потому что, "будучи утучняема Божественной благостью, она более не может возбуждаться к славолюбивой надменности, хотя бы непрестанно исполняла заповеди Божии, - лучше же, - она считает себя смиреннее всех по причине общения с Божественной кротостью".⁴¹³ Первому виду смирения, как несовершенному, часто свойственна печаль и уныние.⁴¹⁴ Второму же - "радость со всемудрой стыдливостью".⁴¹⁵

12. Радость

При описании процесса духовной жизни блаженный Диадок немаловажное значение усвоет радости. В общем подходе к этому чувству Епископ Фотикийский близок Евагрию Понтийскому. Евагрия, как и блаженного Диадок, радость интересуют не в отвлеченном смысле. Евагрий связывает радость (χαρά) с победой над демонами,⁴¹⁶ с плодами духовного делания.⁴¹⁷ Блаженный же Диадок воспринимает радость несколько иначе. Вообще учение Святителя о радости глубже и подробнее отдельных дошедших до нас высказываний на тот же счет Евагрия. Фотикийский Епископ не повторяет бездумно старые определения. Он осмысляет радость через призму существенных черт личного понимания духовной жизни. Радость связана у него прежде всего с учением о благодати Божией, чего мы вовсе не видим у Евагрия.

Святой Дух, - по мысли Святителя, - является источником беспредельной любви и радости.⁴¹⁸ Душа, утучняемая благодатью Святого Духа, полна "всякой радости".⁴¹⁹ За молитвой, совершаемой под действием Святого Духа, "следует только воображению доступная радость".⁴²⁰

В описании действия радости блаженный Диадокх, как и все святые отцы, чужд одностороннего спиритуализма. Благодать, - пишет он, - посредством чувства ума увеселяет и тело неизреченной радостью.⁴²¹

Называя Святой Дух источником и подателем радости, Епископ Фотикийский говорит и об условиях, при которых человек может ее вместить. Определяя аскетический подвиг как путь любви, Святитель связывает высшее проявление радости с любовью к Богу и ближнему.⁴²² Одним из плодов совершенной любви является радость во Святом Духе. Однако, любовь является вершиной духовной жизни. Поэтому не всякий и не сразу может стяжать такую радость. Радость менее совершенная возможна и на низших ступенях духовной жизни. Кроме любви блаженный Диадокх, подобно святителю Иоанну Златоусту,⁴²⁴ в числе условий радости называет страх Божий.⁴²⁵ По мысли Блаженного, к радости ведет также памятование о Боге,⁴²⁶ надежда на будущие блага.⁴²⁷

Говоря о радости, Святитель пишет о различных степенях интенсивности этого чувства. Свидетельством тому является разнообразие употребляемых им определений радости: "радость неизреченная (χαρὰ ἀνεκλάλητος),⁴²⁸ "доступная только воображению" (πεφραστὰς μὲν),⁴²⁹ "непрестанная" (ἀνεκλείπτως),⁴³⁰ "неослабная" (ἀνέδοτος),⁴³¹ "сильная" (πολλή).⁴³⁰ В качестве термина, обозначающего состояние радости, Блаженный употребляет слово χαρὰ, лишь однажды заменив его словом ἀγαλλίασις.⁴³³

Блаженный Диадокх, однако, обладал не только даром художественной изобразительности, но и способностями мыслителя - систематизатора. Помимо ярких определений радости он четко различает ее ступени, соответствующие тому или иному уровню духовного совершенства. Вступающий в духовную жизнь имеет радость, которую Святитель называет "вводной"

(εὐδαιμονία χάρις).⁴³⁴ Именно этой несовершенной радостью, которая еще причастна мечтательности (ψαυτὰ βίαια), душа призывается на подвиги.⁴³⁵ И лишь после испытания ее Святым Духом относительно содеянных ею грехов она может получить "действие немечтательной радости".⁴³⁶ Эта "усовершенствующая" (τελειοποιός) радость имеет силу смиренномудрия.⁴³⁷

Середину между двумя видами радости занимает "печаль боголюбивая и слеза действенная".⁴³⁸

На низших ступенях духовного восхождения умеренная печаль является своего рода противовесом чрезмерному проявлению еще несовершенной радости, избыток которой, как и сильная печаль, отводит душу от Бога. Как неумеренная печаль ведет душу "к безнадежности и неверию, так и сильная радость вызывает ее к гордости".⁴³⁹ Серединой же между печалью и радостью является надежда,⁴⁴⁰ постепенно возводящая человека от печали к совершенной радости.

Помимо радости в положительном смысле блаженный Диадок упоминает о мнимой радости, производимой действием обольстителя. Впрочем, эта радость безкачественна (ἄπυλός) и неустроена (ἀδιδόθετος).⁴⁴¹ Это скорее даже не радость, но призывание искусителя, имеющее лишь вид радости (πᾶρσι κληβίς χάρις ἐμψύβει).⁴⁴²

13. Различение духов

Различение духов - один из важнейших вопросов, рассматриваемых блаженным Диадокхом в "Ста главах". Сама тема различения духов не нова для патристической литературы. Как показал Вийе, она является одним из центральных положений в духовной жизни Церкви первых столетий.⁴⁴³ Принцип различения духов можно увидеть в действии на страницах Евангелия, хотя само выражение "различение духов" там отсутствует. Это различение в Евангелии состоит в том, чтобы признать в личности и действиях Иисуса Христа силу Духа Божия.⁴⁴⁴

То, что в Евангелии содержится имплицитно, подвергается осмыслению в Посланиях. Именно у апостола Павла мы впервые встречаем само выражение "различение духов" (διακρίσεις τῶν πνευμάτων). В первом послании к коринфянам Апостол, говоря о различных духовных дарованиях, упоминает и о даре различения духов (1 Кор.12.10). Этот дар присущ не всем христианам, но тем лишь, кого апостол Павел называет совершенными (τέλειος) (Евр.5,14) или духовными (πνευματικός) (Гал.6,1).⁴⁴⁵

Затронутая в Священном Писании тема различения духов продолжает занимать одно из первых мест в христианской литературе начиная с апостольских мужей.⁴⁴⁶ К середине второго века "Пастырь" Ерма формулирует важнейшие принципы различения.⁴⁴⁷ Критерием различения духов для Ерма является исключительно их действие на душу человека. Вхождение в душу доброго ангела сопровождается внушениями с его стороны мыслей о справедливости (δικαιοσύνη), чистоте (ἀγνεία), благочестии (βεβούτης), умеренности (ἐντάρκεια) и о всяком праведном деле и о всякой славной добродетели.⁴⁴⁸ И, наоборот, - вспыльчивость (ὀξύχολία), раздражительность (πικρία), пожелание многих дел, разных роскошных яств и питий, похоть в отношении к женщинам, корыстолюбие (πλεονεξία), гордость (ὑπερφανία, ἀλαξονεία) и тому подобное свидетельствует о воздействии на душу злого ангела.⁴⁴⁹ Учение о двух духах, изложенное Ермом, содержит еще некоторые характерные черты. Прежде всего - это мысль о несовместимости доброго и злого духов;⁴⁵⁰ о слабости злого духа, который называется земным, (ἐπίγειος), пустым (κενός), неразумным (μωρός), не имеющим силы.⁴⁵¹ Дух этот изгоняется молитвой.⁴⁵²

Особую важность учение о различении духов приобретает в аскетике начиная с Оригена.⁴⁵³ Повторяя апостола Павла, дар различения добра и зла Ориген приписывает совершенным.⁴⁵⁴ Среди всех дел такого человека нет дела более важного, более ему свойственного (οὐδενὸς ἄλλου ἔργον ἢ τοῦ τελείου ἐστὶ), чем различение, посредством приобре-

тенного упражнением навыка, добра и зла.⁴⁵⁵ Главным критерием различения духов, как и у Ерма, является характер их действия на душу человека. Признаком действия доброго духа является отсутствие смущения и свобода суждений.⁴⁵⁶

Одно из центральных мест занимает тема различения духов в "Житии преподобного Антония", написанного святителем Афанасием Александрийским. Уход в пустыню рассматривается автором как выход на открытую борьбу с силами зла. Демоны, видя преуспевающих в добре, стараются обольстить их, внушая подвизающимся лукавые помыслы (πονηροὶ λογισμοί).⁴⁵⁷ Если же помыслами соблазнить пустынников невозможно, бесы пускают в ход различные призраки (ψαυτὰ βίβλα).⁴⁵⁸ Поэтому советы, которые преподобный Антоний дает своим ученикам, по большей части состоят из наставлений, помогающих распознать козни демонов и сохранить себя от обольщения. Содержание наставлений имеет своим источником прежде всего опыт духовной жизни самого Преподобного.⁴⁵⁹

Совершенным аскетом, по мысли "Жития", является тот, кто приобрел опытное знание демонов, и, получив от Бога дар различения духов, может узнать демона, принявшего вид ангела света.⁴⁶⁰ "Житие преподобного Антония" дает критерий различения духов, который станет классическим: явления демонов отличаются от подлинных ангельских явлений тем, что они сопровождаются шумом, гласами и воплями.⁴⁶¹ Вследствие этого в душе рождается боязнь (δελλίᾶ), смятение (τάραχος), беспорядок помыслов (ἀτάξιᾶ λογισμῶν), грусть (κατῆφελᾶ), ненависть к подвижникам (μίσος πρὸς τοὺς ἀσκητάς), уныние (ἀκηδία), печаль (λύπη), воспоминание о сродниках (μνήμη τῶν οἰκείων), страх смерти (φόβος θανάτου), желание зла (ἐπιθυμία κακῶν), нерадение о добродетели (ἀλεγειᾶ πρὸς τὴν ἀρετήν), нравственное расстройство (ἕθους ἀκαταστάσις).⁴⁶²

Видения же святых бывают невозмутительны (οὐκ ἔβλεπε τεταραγμένῃ). При видении их в душу снисходит радость (χαρᾶ), веселие (ἡγαλλίασις) и дерзновение (θάρσος).⁴⁶³

Опытно зная демонов, их слабость⁴⁶⁴ (мотив, идущий от Ерма), искушенный подвижник может побеждать не только их козни против себя, но и других освобождать от губительного демонского влияния.⁴⁶⁵ Таким образом, из дара различения духов рождается дар изгнания их из людей.

О даре различения духов упоминает преподобный Макарий Великий, связывая его с чувствительностью к действию злых духов.⁴⁶⁶

Более глубоко, в сравнении с преподобным Макарием, обсуждается тема различения духов у Евагрия Понтийского. Дар различения он называет источником (ΨΥΧΗ), корнем (ΡΙΖΑ), главой (ΚΕΦΑΛΗ) и скрепой (ΒΥΒΛΕΓΜΟΣ) всякой добродетели.⁴⁶⁷

Учение Евагрия о различении духов зиждется, в значительной степени, на психологических наблюдениях. Евагрий делает акцент на мысленной брани. Немалая часть его сочинений представляет из себя описание различных помыслов, которые являются орудием демонов в борьбе против анахоретов (Евагрий ориентируется прежде всего на отшельников. Он считает, что против мирских людей диавол действует вполсилы,⁴⁶⁸ борясь с монахами, живущими в киновии, диавол увлекает лишь нерадивых,⁴⁶⁹ сражаясь же с анахоретами, он действует прежде всего на их ум посредством помыслов. И эта борьба является самой трудной).⁴⁷⁰

Метод борьбы против помыслов зиждется на уже традиционной теории различения духов. Прежде всего, монах должен знать душевные состояния, связанные с действием различных духов: мир под действием ангелов, смущение после прихода демонов.⁴⁷¹ Он должен уметь также от подлинного мира отличать ложный мир, мир обманчивый, который пытаются внушить некоторые демоны.⁴⁷² Важная черта, характеризующая воззрения Евагрия относительно различения духов - это внимание к состоянию души не только во время бодрствования, но и во время сна. Тело, по мысли Евагрия, является защитой против демонов. Поэтому бесы нападают на душу подвижника особенно во время сна. Они внушают ему различные образы (ΨΑΥΤΟΒΑΙ), которые принимают форму снов.⁴⁷³ Впрочем, не все образы,

не все сны исходят от демонов, но те лишь, которые увлекают страстные части души в движение, противное ее природе.⁴⁷⁵

Блаженный Диадок усвоет теме различения духов чрезвычайную значимость. Непосредственной причиной столь серьезного подхода к раскрытию учения о различении духов было стремление предохранить монахов, к которым адресовалось "Слово аскетическое" от соблазнов мессалианской ереси. Однако, значимость написанного блаженным Диадоксом по этому поводу выходит за рамки лишь антимессалианской полемики и имеет самостоятельную ценность.

Исследуя вопрос о различении духов, блаженный Диадок опирается на отеческое Предание, и, прежде всего, на "Житие преподобного Антония" и труды Евагрия. Свидетельствуя о важности дара различения, Святитель подчеркивает, что опыт духовной жизни - это, прежде всего, опыт различения добра и зла.⁴⁷⁶

Диавол, как свидетельствует о том опыт прежде живших отцов, часто пытается обольстить подвижников с помощью различных видимых образов. Блаженный Диадок предохраняет аскетов от такого рода видений. "Если появится кому-нибудь из подвижников или свет (ϕῶς), или некоторый огневидный образ (ὄραμα τῆς πυροειδούς), или глас (φωνή), - пишет он, - пусть никоим образом не принимает такого видения; ибо оно есть явное обольщение врага, - что потерпев по неведению, многие отступили от пути истины".⁴⁷⁷

Во многих предшествовавших труду Блаженного наставлениях о различении духов допускается принятие подвизающимся видений Господа или Небесных Сил. Важно лишь не ошибиться в различении того, каков источник этих видений. Блаженный Диадок, используя горький опыт падений монахов, обольщенных демонами, советует ни в коем случае не доверять никаким видениям. Единственное, что может быть допустимым - это видение света своего ума. Но оно достижимо лишь после победы над страстями. И, кроме того, свет этот лишен образа.⁴⁷⁸ Все же, являемое уму в образе, будь то свет, или огонь, - "происходит от злохудожества врага", который может предстать даже под видом ангела света.⁴⁷⁹

Видя, очевидно, ложную настроенность некоторых из монахов, считавших видения целью подвига, Святитель определяет эту установку души как в корне неверную: "Не должно кому-либо в этой надежде проходить аскетическую жизнь, чтобы, вследствие этого, сатана не нашел душу готовую к увлечению".⁴⁸⁰

Однако, если в состоянии бодрствования подвизающийся может и должен не принимать никаких видений, являемых в образе, то во время сна он находится в ином положении. Хочет он того или нет, разного рода сновидения предстают ему ночью. То, что является человеку во сне, может быть или "образом блуждающих помыслов" (εἰδῶν καὶ λογισμῶν πλανῶντων), или насмешками демонов" (δαίμονων ἐμτιλιύμετα), или, наконец, видениями, посланными от Бога (ἐκ τοῦ θεοῦ ὄραμα).⁴⁸¹

Предписывая в бодрственном состоянии не принимать никаких видений, в отношении снов, в силу их неизбежности, блаженный Диадокх делает некоторую уступку. Несколько смягчая категоричный тон, он приводит традиционные принципы различения духов, взятые, главным образом, из "Жития преподобного Антония". Сны, являющиеся душе по благодати Божией, - пишет он, - не переменяются из одного вида в какой-либо другой вид, не устрашают даже чувство, ни улыбаются, или совсем делаются мрачными, но со всякой мягкостью приближаются к душе, наполняя ее духовным веселием".⁴⁸² Фотикийский Епископ, применяя к конкретному поводу мысль Евагрия о том, что сны являются зеркалом душевного состояния,⁴⁸³ говорит, что сновидения такого рода являются "неложными показателями здоровой души".⁴⁸⁴

Противоположностью сновидениям, посланным от Бога, являются демонские привидения (τῶν δαίμονων ψαυτάβια). Их характерной особенностью является то, что они "ни остаются в одном и том же виде, ни представляют надолго спокойного образа".⁴⁸⁵

Потому что то, что демоны "не имеют из собственной воли, но заимствуют ... только из собственного обмана, надолго не может служить им".⁴⁸⁶ Являясь подвижнику в ночных

видениях, демоны "говорят и громкие слова, и много угрожают, часто представляя себя в виде воинов, иногда же и с криками подпевают душе".⁴⁸⁷

Несмотря на сон, ум подвижника, когда он чист, находится на страже. Часто он в самом сновидении обличает демонов, приводя их в гнев.⁴⁸⁸

Познавая уловки врага, ум порой "явственно будит тело", иногда же и с радостью, что сумел познать обольщение.⁴⁸⁹ Впрочем, - пишет Святитель, - и добрые сновидения могут не нести душе радости. Одним из их следствий является "приятная печаль" (λυτὴ ἡδεΐα) и "безболезненная слеза" (ἀναλύουσαν δάκρυον). Однако, так бывает лишь "у преуспевающих в великом смиренномудрии".⁴⁹¹

Излагая признаки сновидений, посылаемых от Бога или внушаемых бесами, блаженный Диадох говорит об этом в соответствии с отеческим преданием.⁴⁹² Но, хотя Святитель и излагает традиционные критерии различения, нимало не сомневаясь в их истинности, он, тем не менее, советует не пользоваться ими. "Нам же, - пишет Блаженный, - имея в виду великую добродетель (ἀρετὴ μεγάλη),⁴⁹³ достаточно всецело не верить никакому видению".⁴⁹⁴ Потому что душа, незаметно сделавшись нечистой по какому-либо увлечению, от которого никто не свободен, может потерять след точного распознавания и поверить нехорошим сновидениям как хорошим".⁴⁹⁵

В том же случае, если подвижник отвергнет сновидения, посланные Богом, то, - пишет Святитель, - Господь не прогневается на нас, зная, "что мы поступаем так ввиду демонских обольщений".⁴⁹⁶

Излагая свои взгляды, касающиеся видений и практики различения духов, блаженный Диадох занимает чрезвычайно трезвенную позицию. В целях большей безопасности подвижающихся он исключает из практики аскетической жизни все то, что может быть являемо человеку в образе. Причиной столь большой строгости по отношению к видениям было распространение среди монахов мессалианской ереси. Практически не оставляя места видениям в жизни подвижающихся, Святитель го-

ворит о них лишь в связи со сновидениями. Таким образом, блаженный Диадок ограничивает область применения принципов различения лишь состоянием сна. Затрагивая тему различения духов, Фотикийский Епископ осуществляет синтез взглядов, изложенных в "Житии преподобного Антония" и в сочинениях Евагрия Понтийского. Воспринимая от Евагрия все, что касается описания состояний души подвизающихся во время сна, сами принципы различения Святитель заимствует из опыта преподобного Антония. Поэтому, как пишет К. Попов, именно в "Житии преподобного Антония" может быть найдена большая часть мыслей и выражений" Епископа Фотики по вопросу различения духов.⁴⁹⁷

14. Два поущения

С темой различения духов блаженный Диадок тесно связывает вопрос о Божественных поущениях ($\tau\alpha\rho\alpha\chi\acute{\omega}\rho\eta\beta\epsilon\lambda\epsilon\varsigma$). Бог попускает иногда ($\tau\alpha\rho\alpha\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$) демонам беспокоить душу подвижника. Однако, поущения эти имеют разный характер. Как неизбежность, сопровождающую процесс духовного возрастания, Святитель определяет поущения воспитательные ($\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\upsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \tau\alpha\rho\alpha\chi\acute{\omega}\rho\eta\beta\epsilon\lambda\epsilon\varsigma$).⁴⁹⁸ Они случаются с человеком по мере его духовного преуспеяния.⁴⁹⁹ При этом Господь не лишает душу Божественного света. Благодать, оказывая душе неведомую ей помощь,⁵⁰⁰ лишь скрывает от ума свое присутствие.⁵⁰¹ Цель воспитательного поущения состоит прежде всего в том, чтобы научить душу "различению добра и зла".⁵⁰² Опыт различения добра и зла - духовный опыт, блаженный Диадок напрямую связывает с процессом преобразования человека. А так как процесс совершенства есть процесс бесконечный, ибо кажущееся совершенство человека не есть совершенство в сравнении с совершенством Бога, то воспитательные поущения беспокоят подвижника всегда, независимо от степени преобразенности его личности. Ибо "человек должен ... преуспевать в духовном опыте".⁵⁰³

Помимо того, что воспитательное поущение способствует преуспеянию в опыте различения, оно приносит в душу христи-

анина столь необходимое всякому смирение. Потому что когда душа "очищается, в ней является великий стыд от нечистоты демонских помыслов".⁵⁰⁴

Познавая в воспитательных попущениях злобу врага, душа, подобно ребенку, отнятому за дурное поведение от материнской груди, приучается к тому, чтобы "со всяким страхом и со многим смирением" искать Божественной помощи.⁵⁰⁵

Иной характер имеет попущение по отвращению (κατὰ ἀποστρέφειν πρὸς ἁμαρτίας).⁵⁰⁶ По образному выражению блаженного Диадокха, душу, не желающую иметь Бога, оно предаёт демонам "как бы связанной".⁵⁰⁷ Оно позволяет душе наполняться всякими, самыми тяжкими грехами - "безнадежием, и неверием, и гневом, и гордостью".⁵⁰⁸

В зависимости от характера попущения, "приступать к Богу" нужно соответствующим образом. В случае воспитательного попущения необходимо принести Ему "благодарение с оправданием", прося, чтобы Он "научил нас различию добродетели и порока".⁵⁰⁹

Приходя к Богу после попущения по отвращению, необходимо "непрестанное исповедание грехов, и неослабная слеза и большее уединение, чтобы мы прибавлением трудов так возмогли когда-нибудь умиловить Бога воззреть, как прежде, в сердца наши".⁵¹⁰

15. Два утешения

Попущения, однако, не являются единственным средством, способствующим духовному росту. Божественная благодать, способствуя духовному совершенствованию, "млекопитает" человека не только малыми попущениями, но и "частыми утешениями".⁵¹¹ Слово утешение (παράκλησις), по свидетельству К.Попова, имеет в аскетической литературе "терминологическое значение".⁵¹² Святитель Григорий Нисский, определяя его смысл, говорит, что утешение происходит от причастия Утешителя. Потому что благодать утешения есть действие Святого Духа.⁵¹³ Именно в этом смысле и употребляет блаженный Диадокх слово утешение.⁵¹⁴

Впрочем, утешения могут быть посланными не только от Бога. дьявол также стремится посредством своих утешений обольстить душу подвижающегося. По своей сути, демонские утешения лишь кажутся таковыми.⁵¹⁵ Поэтому, в противовес утешениям от Бога, они называются ложными утешениями (Παράκλησις τῆς Πλάνης).⁵¹⁶

"Действие демонского призывания проявляется в виде обольстительного веяния, мнимоприятного дуновения, возбуждающего в уме подвижника мнимоприятное ощущение расслабляющей и мокротной сладости".⁵¹⁷

Утешение же от Бога называется Божественным утешением,⁵¹⁸ утешением Святого Духа.⁵¹⁹ По своему характеру оно называется благим (ἀγαθόν),⁵²⁰ неложным (ἀπλάνης) утешением.⁵²¹ Утешения Святого Духа иногда бывают часты, иногда же, для вразумления воспитательным поощрением, прекращаются.⁵²² По своей сущности Божественное утешение есть действие, энергия Святого Духа⁵²³ или духовное действие⁵²⁴. Ощущается оно умом, "вкушается им неким неизреченным вкушением"⁵²⁵. Душа, воспринимая утешение Святого Духа, утучняется⁵²⁶. Ум же от духовного действия становится как бы беременным.⁵²⁷ Блаженный Диадох уподобляет действие Святого Духа некому дуновению.⁵²⁸ Благое утешение бывает подвижнику или в состоянии бодрости, или же когда тело, в горячем памятовании о Боге, "намерено приступить к некоему призраку сна".⁵²⁹ Свидетельством утешения от Бога является то, что оно "обыкновенно ясно призывает души подвижников благочестия к любви в сильном излиянии души".⁵³⁰ Воспринимая неизреченную сладость Божественного утешения, душа бывает неспособна даже подумать о чем-нибудь другом, так как она "увеселяется какой-то неослабной радостью".⁵³¹

Нередко демонское призывание начинает действовать одновременно с утешением Святого Духа. "Когда ум наш начнет ощущать утешение Святого Духа, - пишет Святитель, - тогда и сатана призывает душу каким-то мнимоприятным чувством..."⁵³² Сладость, с помощью которой дьявол стремится уловить человека, блаженный Диадох называет расслабляющей и

мокротной.⁵³³ Искуситель действует на человека во время "некоего тончайшего сна" со средней мерой памятования о Боге,⁵³⁴ то есть в то время, когда подвижник менее всего защищен от демонских обольщений.

Таким образом, диавол "покушается окрадывать опыт чувства здорового ума касательно памятования о Боге" через телесный сон.⁵³⁵ Обольщение со стороны врага может происходить и в виде радости. Это бывает в том случае, когда ум, зачав сомнение или нечистую мысль, воспользуется именем Иисуса Христа, но не по любви только к Богу, а лишь для защиты от зла.⁵³⁶ Однако радость эта бескачественна и неустроена.⁵³⁷ Подвижник, обладающий опытом различения, с помощью чувства ума⁵³⁸ легко распознает демонские утешения, замечая в уме "сомнение, нечистую мысль, а в душе - грубые, чувственные призывания".⁵³⁹

16. Учение о страстях

В аскетике блаженного Диадоха важное место занимает учение о страстях. Само понятие страсть является характерным для писаний древних подвижников. По своему происхождению, страсть - понятие, взятое из лексикона греческих философов. Оно восходит к учению Платона, Аристотеля, стоиков.⁵⁴⁰ Страсть в античности определяется как болезнь души. Это неразумное движение души, явление, с нравственной точки зрения исключительно отрицательное.⁵⁴¹ Очевидно под влиянием стоической этики Климент Александрийский впервые вводит понятие страсти в христианскую литературу.⁵⁴² Говоря о страстях, александрийский Учитель связывает их с влиянием демонов на душу человека.⁵⁴³

Среди писателей, имевших наибольшую значимость в разработке учения о страстях, следует прежде всего выделить Евагрия Понтийского. Евагрий связывает воедино страсть, демона, внушающего ее и страстный помысел, который является орудием склонения человека к какой-либо страсти. Кроме того, именно у Евагрия мы впервые встречаем перечень восьми главных страстей.⁵⁴⁴ Восьмеричной теории страстей, беру-

щей начало от Евагрия, придерживалось большинство святых отцов. К их числу принадлежит и блаженный Диадох.⁵⁴⁵ Епископ Фотикийский в "Ста главах" не говорит подробно о всех страстях. Он пишет главным образом о гневе и об унынии. Сам акцент именно на этих страстях выказывает влияние сочинений Евагрия. Среди страстей Евагрий особенно выделяет уныние, называя демона уныния самым тяжким (*βαρύτερος*).⁵⁴⁶ Говоря об унынии, Евагрий прежде всего описывает помыслы, характерные для этого состояния.⁵⁴⁷ Блаженный Диадох, по сути, делает то же самое. Однако, если Евагрий описывает это состояние с предельной наглядностью, говоря о конкретных помыслах, увлекающих монаха к унынию, то Фотикийский Епископ пишет о том же лишь с помощью понятий. Уныние, - пишет Святитель, - не позволяет душе "охотно служить служению слова", не оставляет в ней "желание будущих благ ясным", побуждает представлять эту временную жизнь "чрезмерно ничтожной, как не имеющей дела, достойного добродетели", "уничужает знание" как малозначащее.⁵⁴⁸

Подобное различие Евагрий и Диадох сохраняют в советах относительно того, как следует врачевать душу, впавшую в уныние. Евагрий рекомендует в случае уныния врачевание двоякого характера: с одной стороны - утешение души, всевание в нее благих надежд,⁵⁴⁹ с другой - постоянную память о смерти.⁵⁵⁰

Блаженный же Диадох, со своей стороны, не конкретизирует, как следует врачевать душу, искушаемую демоном уныния. Он упоминает лишь о том, что только памятование о Боге может вернуть ум в состояние горячности.⁵⁵¹

Однако, значительно больше, чем об унынии, Святитель пишет о страсти гнева. Гнев (*ὀργή*), по мысли Блаженного, больше "других страстей волнует и смущает душу".⁵⁵² Потому что он препятствует "рассудку расширяться к восприятию Божественных созерцаний."⁵⁵³ Когда страсть гнева обладает душой, ум не может иметь памятование о Боге. Будучи омрачен лютостью страсти, он совершенно чужд "собственного чувства".⁵⁵⁴ Мысль блаженного Диадоха чрезвычайно близка суждению Евагрия о том, что человек, стремящийся к подлинной

молитве и впадающий в гнев или хранящий злобу, свидетельствует о своем умственном расстройстве.⁵⁵⁵

Однако, гнев в более широком смысле - *θυμός*, бывает очень полезен душе. Разумный гнев, направленный против греха "дан нашему естеству ... как оружие".⁵⁵⁶ Гневаясь против греха, мы делаем душу более мужественной.⁵⁵⁷ В качестве примера, показывающего уместность и важность разумного гнева, блаженный Диадок указывает на Христа, дважды вознегодовавшего "духом на смерть".⁵⁵⁸

В определенных ситуациях гнев разумен и в отношении других людей. Он необходим порой для того, чтобы спасти их или пристыдить, умножить в них кротость.⁵⁵⁹ Ибо в этом случае гневающийся способствует "цели правды и благодати Божией".⁵⁶⁰ Обличать, однако, следует без страстного движения души, с безгневным гневом (*χωρῆστῶ θυμῷ*).⁵⁶¹

Умеренное проявление разумного гнева, по мысли Святителя, безусловно предпочтительнее невозбудимости ума к гневу. Блаженный Диадок повторяет рассуждение, встречающееся у Платона.⁵⁶²

Вообще мысль о разумном употреблении гнева встречается у многих из святых отцов: у святителя Василия Великого, святителя Григория Нисского, святителя Григория Богослова, преподобного Кассиана Римлянина, преподобного Исидора Пелусиота и других отцов.⁵⁶³

Состояние гнева против попирающих правду Божию свойственно душе по мере ее преуспевания, - пишет Блаженный, когда она начнет становиться выше страстей.⁵⁶⁴

Впрочем, несмотря на пользу гнева, ценность его лишь относительна, так как гнев препятствует правильной духовной жизни. Ибо, когда в душе живет еще ненависть, "знание не действует".⁵⁶⁵ Поэтому, "много лучше ненависти к неправедным оплакивание нечувствительности их".⁵⁶⁶

Часть У1

ПОЛЕМИКА С ЕВХИТАМИ

Важной стороной творчества блаженного Диадوخа является полемическая заостренность его творчества. Не следует, однако, придавать этой стороне его сочинений самостоятельную значимость. Полемический момент у блаженного Диадوخа был своего рода катализатором, ярче оттенившим особенности взглядов Святителя.

Главным заблуждением, которому Фотикийский Епископ противопоставил свои воззрения, была мессалианская ересь, или ересь евхитов, то есть "молящихся". Рассмотрению творчества блаженного Диадوخа именно с этой стороны посвящена единственная вышедшая на Западе монография о Святителе, написанная Дерром. В современной западной науке господствует возникшее в XX веке представление о том, что Блаженный, полемизируя с евхитами, имел целью опровергнуть положения, высказываемые автором "Духовных бесед", - сочинения, которое определяется в инославной науке как вышедшее из мессалианских кругов.

Безусловно, согласиться с принадлежностью "Духовных бесед" автору из мессалиан нельзя. Ибо "такое понимание оставляет в стороне самую основу мистического учения Макария, согласно которому Царствие Небесное пронизывает и освящает весь видимый мир, а Христос есть единственный центр монашеской духовной жизни".¹

Опровергая взгляды мессалиан, блаженный Диадох, быть может, имел в виду те крайние выводы, которые могли сделать монашествующие из отдельных выражений автора "Духовных бесед".

Само учение евхитов дошло до нас лишь в сочинениях, опровергающих эту ересь. Поэтому "очень трудно и, быть может, даже невозможно дать точное определение мессалианства".²

Согласно представлениям евхитов, человек после падения прародителей находится в рабстве (δουλεία) дьявола.³

Обитая в человеке воплостасно (ἐνυποστῆλτως),⁴ будучи существенно (οὐβλωδῶς) соединен с ним,⁵ Сатана обладает его умом и природой.⁶ Крещение, по учению евхитов, не в состоянии изгнать демона из человека, отсечь корни грехов.⁷ Оно не имеет никакой пользы (μηδεμίαν ὠφέλειαν)⁸, так как диавол продолжает находиться в человеке. Душа крещенного, таким образом, является совместным обиталищем и Сатаны и Святого Духа.⁹ От этого не были свободны не только апостолы.¹⁰ Тело Христа также было исполнено демонов.¹¹ Никакой пользы в деле очищения души, согласно мнению евхитов, не имеет и Евхаристия. Не имея никакого значения, она по своему характеру является вещью безразличной.¹²

Единственным средством, способным освободить душу от господства Сатаны, является усердная молитва (σπουδάζομενη εὐχή¹³ ἐκτενής πρὸς εὐχή¹⁴). Соединенная с аскезой, после трех, или, по другим источникам, через двенадцать лет она освобождает человека от власти темной силы.¹⁵ Изгоняемый из человека бес выходит чувственным образом - в виде дыма или змеи.¹⁶ Подобным же чувственным и видимым образом (ἀβουτῶς καὶ ὀρατῶς),¹⁷ во всякой удостоверенности и действии (ἐν πᾶσι πληροφορία καὶ πᾶσι ἐνεργεία) входит в человека Святой Дух.¹⁸

Мессалиане особенно подчеркивали чувственный характер благодати, отождествляли благодать с некой чувственно воспринимаемой силой.¹⁹ Евхиты, по словам православных авторов, уподобляли чувства человека при вхождении Святого Духа ощущениям женщины при соитии с мужем.²⁰ Святой Дух, подобный огню, делает человека новым, божественным существом,²¹ освобождает его от движения страстей.²²

Будучи освобожденным от корней греха, человек достигает цели подвига - бесстрастия.²³ Возвысившийся до такого состояния может провидеть будущее, видеть невидимые силы.²⁴ Бесстрастный в состоянии молитвы может увидеть явление Христа во свете.²⁵ Более того, телесными глазами (τῆς σαρκὸς ὀφθαλμοῖς) он видит всю Святую Троицу.²⁶

Евхиты отрицали неизменяемость Божественного естества ($\psi\upsilon\sigma\iota\varsigma$). Они говорили о том, что Три Ипостаси Божества разрешаются и изменяются ($\alpha\nu\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\tau\alpha\iota$ καὶ μεταβάλλονται) в одну.²⁷ Божественное естество, по своей воле, может любым образом изменяться, чтобы соединиться с достойной душой.²⁸

Однажды приобретенное бесстрастие является неотъемлемым свойством человека, так что достигший его не имеет более нужды ни в посте, ни в других подвигах.²⁹ Считая себя духовными, евхиты, кроме того, гнушались всяческим трудом.³⁰

Блаженный Диадокх, опровергая мнения, свойственные для евхитов, не определяет, какому кругу лиц они принадлежат. Он пишет лишь о "некоторых", державшихся таких взглядов.³¹ Адресуя свое сочинение к монахам, он имел целью предохранить их от влияния чуждых идей.

Следуя учению Церкви, Фотикийский Епископ описывает всю тяжесть последствий грехопадения. Он не отрицает, что Сатана, скрываясь в глубине души,³² в хранилищах ума,³³ в глубине сердца³⁴ некрещенного человека, господствует над его душой.³⁵ Однако, и в этом состоянии человек не совсем лишен Божественной помощи. Благодать совне предрасполагает душу к добру.³⁶

Раскрывая учение Церкви о таинстве Крещения, блаженный Диадокх опровергает один из главных принципов мессалиан - об одновременном пребывании в душе крещенного Святого Духа и Сатаны. В Крещении, по словам Святителя, злой дух изгоняется из человека.³⁷ Сердце возрожденного человека становится вместилищем благодати.³⁸ Действие темных сил на душу крещенного не является свидетельством их пребывания в сердце человека. В простом естестве души невозможно одновременное пребывание двух лиц.³⁹ Кроме того, согласно Священному Писанию, нет никакого общения света со тьмой (2 Кор.6,15). Блаженный Диадокх опровергает мессалианские воззрения, основываясь, во многом, на Священном Писании. Экзегетический комментарий избранных мест из Нового Завета занимает важное место в полемике против распространенного заблуждения.

Раскрывая тему греха и благодати, Святитель не только опровергает представление евхитов о сопребывании благодати и дьявола в душе крещенного, но и показывает, почему в человеке и после крещения возникают помыслы, исходящие от духа злобы. Он пишет, что благодать сначала согревает сердце человека, его глубину, и только затем, по мере преуспевания в добре, распространяется на его внешние чувствительности.⁴⁰

Говоря о вселении в человека Божественной благодати, о просвещении человека благодатью, блаженный Диадокх употребляет выражение "во всяком чувстве и удостоверенности" (ἐν πάσῃ ἀβασίβει καὶ πληροφωρίᾳ).⁴¹ Использование этого выражения дает повод западным исследователям говорить о некотором влиянии мессалианских идей на взгляды блаженного Диадокха.⁴²

Однако, сам тезис о влиянии идей евхитов на воззрения блаженного Диадокха представляется совершенно беспочвенным, основанным лишь на формальных признаках. Встречающееся у Святителя выражение "во всяком чувстве и удостоверенности" в очередной раз свидетельствует лишь о влиянии, которое оказали на Блаженного труды преподобного Макария Египетского.⁴³ К выводу западных исследователей можно прийти лишь в том случае, если считать "Духовные беседы" сочинением, вышедшим из среды евхитов. Такая атрибуция, впрочем, является малообоснованной. Если же говорить по существу, то в сочинениях блаженного Диадокха нет ни одного положения, хоть в какой-то мере напоминающего взгляды мессалиан. Говоря о просвещении благодатью "во всяком чувстве и удостоверенности", Святитель подчеркивает лишь реальность духовного опыта, действенность благодати как подлинной силы, преображающей душу и тело человека. Что же касается содержания выражения, употребляемого Святителем, то оно стоит в полной противоположности учению евхитов о видимом и чувственном вхождении в человека Святого Духа. Блаженный Диадокх, быть может, как мало кто из отцов, занимает чрезвычайно трезвенную позицию в этом отношении. Он не только не говорит что-нибудь хотя бы приблизительно напоминающее учение мессалиан, но прямо советует не доверяться нашим телесным чувст-

вам,⁴⁴ не принимать никаких видений.⁴⁵

Вопрос о благодати Святого Духа является важнейшим в полемике с евхитами. Однако, блаженный Диадокх опровергает в своих трудах и другие, свойственные им представления, не указывая, впрочем, что делает это с полемическими целями.

Касаясь темы бесстрастия, Святитель, в противовес представлениям мессалиан, подчеркивает, что в этой жизни невозможно достижение совершенного бесстрастия.⁴⁶ Степень бесстрастия, достижимая человеком на земле не означает абсолютной свободы от греха, но лишь умение противостоять искушениям врага.⁴⁷ "Видение" дополняет высказанные в "Слове аскетическом" антимессалианские положения. Без видимого полемического акцента там отвергается представление об изменении Божественного естества в образ голубя при явлении Святого Духа на Иордане.⁴⁸ Как антитезу евхитам "Видение" выражает мысль, что не только Бог, но и ангелы не изменяются в тот образ, который они принимают для того, чтобы быть видимыми людьми.⁴⁹

Помимо того, как подчеркивает Дёрр, объяснение Божественных видений, описанных у блаженного Диадокха, лишено всякой грубой вещественности, свойственной для воззрений мессалиан.⁵⁰

Заключение

Блаженный Диадок, несмотря на свою малоизвестность, является одним из замечательных отцов Церкви, прекрасным писателем. В своем творчестве Фотикийский Епископ осуществил органичный синтез взглядов преподобного Макария Египетского и Евагрия Понтийского.

Блаженный Диадок затрагивает разные стороны православного учения. "Видение" и "Катехизис" преимущественно касаются учения о Боге и об ангелах. В этих сочинениях разбираются сложные богословские вопросы: об откровении Бога людям, о связи Бога и видимого мира, о природе и служении ангелов, о природе человеческой души.

Однако, если говорить о самом значительном произведении Святителя - "Слове аскетическом", то для него свойственен несколько иной характер. Если в "Видении" и "Катехизисе" речь идет о богословских тонкостях, то для "Ста глав" свойственно видение Бога, мира и человека с точки зрения монаха-подвижника. Основой этого сочинения является аскетика. Впрочем, аскетика и богословие у блаженного Диодоха тесно связаны. Богословские взгляды являются основанием воззрений аскетических. Фундаментом аскетических взглядов Святителя является учение о благодати Святого Духа. Все стороны подвижнической жизни связаны с просвещающим и преображающим действием Святого Духа.

Благодать Святого Духа влечет человека прежде всего к любви к Богу. Любовь есть высшая из добродетелей. И жизнь подвижника должна быть стремлением к осуществлению заповеди о любви. Несмотря на влияние Евагрия, любовь у блаженного Диодоха занимает особое место, отличное от того положения, которое свойственно этой добродетели у Евагрия. Любовь у Фотикийского Епископа - это неразделимый сплав деятельности и созерцания, некое совершенство, вбирающее в себя все высшие проявления подвижнической жизни.

Объединяя в любви и созерцание, и деятельность, блаженный Диадок, тем не менее, в подходе к христианской жизни делает различие между двумя путями, двумя дарами - "гности-

ческим" или молитвенным, и богословским или созерцательным. Преуспевающий в "гностической" добродетели опытно, в молитве соединяется с Богом, не выражая, однако, свой опыт словесно. Богослов же, приобретая опыт нетщеславным изучением Писания, в словах обнаруживает плоды знания.

Характер изложения Святителем некоторых из тем вызван стремлением предостеречь современных ему монахов от соблазна мессалианской ереси. Однако, блаженный Диадок лишь однажды прямо опровергает воззрения евхитов, не называя, впрочем, имени, утвердившегося за этой ересью. Он делает это в связи с раскрытием православного понимания таинства Крещения. Антимессалианская направленность Святителя выразилась, кроме того, в чрезвычайно трезвом подходе, свойственном его рассуждениям и советам. Говоря о принципах различения духов, блаженный Диадок советует отвергать все видения, являемые человеку в образе.

Несмотря на то, что Святитель во многом является лишь свидетелем отеческого Предания, за его словами всегда чувствуется творческая личность автора. При раскрытии той или иной темы в словах Фотикийского Епископа постоянно ощущается стремление к целостному христианскому мировоззрению, желание связать тот или иной вопрос с ключевыми положениями христианского учения.

Творения блаженного Диодоха принадлежат к лучшим памятникам святоотеческой литературы. Они свидетельствуют о высоком духовном уровне византийского монашества, являются неисчерпаемым кладом духовной мудрости.

иеромонах Марк (Толовков)

Принятые сокращения:

P.G. - Migne. Patrologiae cursus completus. Series graeca.

S.C. - Sources Chretiennes.

D.S. - Dictionnaire de Spiritualite.

T.B.L. - Theologisches Begriffs Lexikon zum Neuen Testament.
Verlag R.Brockhaus, Wuppertal, 1971.

ЖМП - Журнал Московской Патриархии.

Примечания к 1 части

1. К.Попов. Блаженный Диадокх и его творения. Киев, 1903, с.1У.
2. Diadoque de Photice. Cent chapitres sur la perfection spirituelle, Vision, Sermon sur L'Ascension. - "Sources chretiennes", Paris, 1943.
3. Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles. - S.C., Paris, 1966.
4. F.Dorr. Diadochus von Photike und die Messalianer, Freiburg, 1937. - H.G.Beck. Kirche und Theologische Literatur in byzantinischen Reich. Munchen, 1959, s.350.
5. E. des Places. Diadoque de Photice, p.9.
6. Ibid, p.9.
7. L.Bouyer. La spiritualite du Nouveau Testament et des peres. Paris, 1960, p.513.
8. К.Попов, цит.соч., с.10.
9. Говорить об этом в утвердительной форме нельзя потому, что лицо, отождествляемое со Святителем, названо в послании несколько иначе. - Didacus episcopus Phocae. (К.Попов, Цит.соч., с.4.)
10. Там же, с.3.
11. E.des Places. Op. cit., p.10.
12. Ibid, p.10.
13. Ibid, p.10.
14. Ibid, p.12.
15. Ibid, p.12.
16. К.Попов, Цит.соч., с.14.
17. E.des Places, Op.cit., p.9-10.
18. К.Попов, Цит.соч., с.15.
19. Там же, с.15.
20. H.C.Graef. Diadochos. - Lexikon fur Theologie und Kirche.t.3, Freiburg, 1959, s.318.
21. К.Попов, Цит.соч., с.6.
22. Там же, с.13.
23. I.Meyendorff.St.Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959, p.29.

24. К.Попов, Цит.соч., с.ХІХ.
25. Там же, с.ХХП.
26. Там же, с.ХХШ.
27. E.des Places Op.cit., p.22.
28. Ibid., p.28.

Примечания ко II части

1. Иером.Кирилл Лопатин. Учение св.Афанасия о Святой Троице. Казань, 1894, с.12.
2. Там же, с.12.
3. Там же, с.14.
4. Там же, с.13.
5. В.Болотов. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879, с.79.
6. Diadoque de Photice, La Vision, p.171.
7. В.Болотов. Учение Оригена о Святой Троице, с.127.
8. A.Grillmeier. Christ in Christian tradition. vol.2, part 1. London, Oxford, 1987, p.234.
9. Слово на Вознесение. - Попов. Блаженный Диадокх и его творения, с.564.
10. Там же, с.566.
11. H.G.Beck. Op.cit., s.286.
12. Ibid., s.284.
13. Ibid., s.284.
14. Слово на Вознесение, с.566.
15. Diadoque de Photice, Sermon, p.168.
16. Слово на Вознесение, с.568.
17. A.Grillmeier. Op. cit., p.233.
18. La Vision, p.175.
19. Ibid., p.170.
20. Ibid., p.170.
21. Ibid., p.175; 176; 178.
22. Ibid., p.178.
23. Ibid., p.170.
24. La Cathechese, p.181.

25. Ibid., p.175.
 26. Ibid., p.176; 178.
 27. Ibid., p.178.
 28. Ibid., p.170-171.
 29. Ibid., p.175.
 30. La Cathechese, p.181.
 31. La Vision, p.172.
 32. Ibid., p.172.
 33. Ibid., p.172.
 34. Ibid., p.172.
 35. Ibid., p.170; 172.
 36. Ibid., p.171.
 37. Ibid., p.172.
 38. *ἄϊδλος* (вечный) - слово, употребляемое как в античной литературе, так и в Библии. В патристике нередко прилагается по отношению ко всей Троице, к Сыну. В отношении к Святому Духу Лямпе дает лишь один случай употребления, у Дидима. (Lampe. A Patristic greek Lexicon. Oxford, 1987, p.47).
- ἄμεταβολος* (неизменный, - Лямпе не дает ни одного примера употребления этого понятия в отношении к Святому Духу (Lampe, p.87).
- θεῖος* (Божественный) - по своему происхождению это философское понятие, встречающееся у древнегреческих мыслителей, у Филона (I.Schneider. *θεός* - T.V.L., s.600).
- В святоотеческой письменности этот термин употребляется как по отношению ко всей Троице, так и в отношении Сына и Духа (Lampe, p.619).
- ζωοποιός* (животворящий) - Употребление этого слова в приложении ко всем лицам Святой Троицы имеет библейские корни и традиционно для отеческой письменности (Lampe, p.598).
- μακάριος* (блаженный) - слово, 50 раз встречающееся в Новом Завете, однако чаще не в своем обычном значении. В типично эллинском смысле употребляется это слово в послании к Тимофею (Тим.1.11; 6,15), где блаженным называется Сам Бог (U.Becker, Hann. T.V.L. B.2, s.1134)

В святоотеческой литературе слово *μακάρως* употребляется в соответствии с традиционными греческими представлениями, согласно которым *μακάρως* - прежде всего Божественный эпитет (Lampe, p.821).

Употребление Диадокхом этого слова в отношении к Святому Духу является необычным для патристической литературы. Во всяком случае Лямпе не приводит ни одного такого случая.

ἄπειρος (беспредельный) - Философский термин, не встречающийся в Священном Писании. Был в употреблении у отцов, близко знакомых с греческой философией - святого Григория Богослова, святого Григория Нисского, преподобного Максима Исповедника, святого Иоанна Дамаскина, святого Иоанна Златоуста, аввы Фалласия (Lampe, p.180). Термин встречается в приложении к Богу в целом, к Сыну. Однако Лямпе не приводит ни одного случая употребления слова *ἄπειρος* в отношении к Святому Духу.

ἄρητος καὶ ἀπερνώητος (неизреченный и непостижимый) - Лямпе не приводит ни одного случая употребления этих прилагательных в отношении к Святому Духу. (Lampe, p.230; p.183-184).

39. La Catechese, p.181.
40. В.Вобринской. Le Mystere de la Trinite. Paris, 1986, p.200.
41. Д.Имшеницкий. Учение св.отцов подвижников о благодати Божией, спасающей человека. Киев, 1853, с.1-2.
42. Н.Н.Esser. T.V.L. V.1, s.590.
43. Ibid., s.590.
44. Ibid., s.590.
45. Ibid., s.590.
46. Ibid., s.592.
47. Ibid., s.592.
48. Ibid., s.592.
49. Ibid., s.593.
50. А.Катанский. Учение о благодати Божией. СПб., 1902, с.35.

51. Там же, с.43.
52. Там же, с.51.
53. Там же, с.55.
54. Там же, с.55.
55. Там же, с.135.
56. Там же, с.211.
57. Слово аскетическое. - К.Попов. Блаженный Диадокх и его творения.
58. Там же, с.460.
59. Там же, с.378.
60. Там же, с.436.
61. Там же, с.738.
62. Там же, с.126; 463.
63. Там же, с.29; 112; и *La Vision*, p.179.
64. Слово аскетическое, с.389; 434.
65. Там же, с.395; 434; с.42; 43; 103.
66. Там же, с.461.
67. После Крещения благодать вселяется в ум (с.436), но лишь Святой Дух может очистить ум. (с.91).
68. *E. des Places*. *Op.cit.*, p.30.
69. Слово аскетическое, с.414.
70. Там же, с.436-437.
71. Там же, с.463.
72. Там же, с.463.
73. Там же, с.404.
74. Там же, с.401.
75. Там же, с.395.
76. Там же, с.431-432.
77. Там же, с.460-461.
78. Там же, с.91.
79. Там же, с.472-473; 463; 460.
80. Там же, с.460.
81. Там же, с.460.
82. Там же, с.431-432.
83. Там же, с.389.
84. Там же, с.91.
85. Там же, с.91.

86. Там же, с.461.
87. Там же, с.379.
88. Там же, с.91.
89. Там же, с.30.
90. Там же, с.395.
91. Там же, с.378.
92. Там же, с.396.
93. Там же, с.401.
94. Там же, с.437-438.
95. Там же, с.401.
96. Там же, с.473.
97. Там же, с.472.
98. Там же, с.473.
99. Там же, с.94.
100. Там же, с.379.
101. Там же, с.434.
102. Там же, с.378; 473.
103. Там же, с.128.
104. Там же, с.455.
105. La Vision, p.171.
106. Ibid., p.171.
107. Ibid., p.169.
108. Ibid., p.171.
109. Ibid., p.172.
110. Ibid., p.172.
111. P.G., t.3, col.180C.
112. P.G., t.28, col.616A.
113. Lampe. Op.cit., p.380.
114. Lampe. Op.cit., p.380.
115. Дионисий, в отличие от свв. Василия и Григория для обозначения действий пользуется словом $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\lambda\omicron\varsigma$. (В.Лосский. "Мрак" и "Свет" в познании Бога. - "ЖМП", 1968, № 9, с.66.)
116. Vision, p.172.
117. Ibid., p.172.
118. Ibid., p.173.

119. В античности $\lambda\rho\epsilon\tau\upsilon$ первоначально означало специфическое качество, присущее предмету или лицу. В ранний период это понятие довольно широко применялось по отношению к вещам, животным, людям и богам. (H.G.Link/A.Ringwald. $\lambda\rho\epsilon\tau\upsilon$ - T.V.L. B.2, s.1238). $\lambda\rho\epsilon\tau\upsilon$ часто переводится как "превосходное качество, сила, мощь, крепость, пригодность, красота, благородство, слава, честь" (Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь, т.1, М., 1958, с.231-232). Более узкое значение слово приобретает только у Сократа, который обозначает этим понятием лишь нравственные качества (Link/Ringwald. $\lambda\rho\epsilon\tau\upsilon$ - T.V.L., s.1239). Среди христианских авторов в близком значении к тому смыслу, который придается $\lambda\rho\epsilon\tau\upsilon$ в "Видении", это слово употребляется в цитируемом Евсе^{ЕВ}м послании императора Константина I, где $\lambda\rho\epsilon\tau\upsilon$ означает проявление Божественной силы (Lampe, Op.cit., p.225).
120. La Vision, p.173.
121. Ibid., p.173.
122. В.Лосский, "Мрак и "Свет" в познании Бога, с.61.
123. Н.Nahn. $\varphi\omega\varsigma$ - T.V.L., B.2, s.890.
124. В.Лосский, Цит.соч., с.61.
125. P.G., t.8, col.909C.
126. La Catechese, p.181.
127. La Vision, p.173.
128. Слово аскетическое, с.291-292.
129. Там же, с.291-292.
130. Там же, с.126.
131. Там же, с.303.
132. A.Cuillaumont. Un philosophe au desert: Evagre le Pontique. - Aux origines du monachisme chretien. Abbaie de Bellefontaine, 1979, p.210.
133. P.G., t.40, col.1244AB.
134. H.G.Beck, Op.cit., s.348.
135. A.Cuillaumont. Op.cit., p.211.
136. Jean Meyendorff. St.Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959, p.21.

137. La Vision, p.173.
138. Ibid., p.175.
139. E.Beyreuther. T.B.L. B.1, s.623.
140. Ibid., s.623.
141. Ibid., s.623.
142. Ibid., s.623.
143. Ibid., s.623.
144. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с.347.
145. E.Beyreuther. *καλός* - T.B.L., s.624.
146. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. с.347.
147. H.U. von Balthasar. Herrlichkeit, eine theologische Asthetik.3Band, 1Teil, Iohannes Verlag, 1965, s.185.
148. Ibid., s.185.
149. Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918, с.67.
150. Brehier E. La philosophie de Plotin. Paris, 1928, p.85.
151. "Восходя по ступеням диалектики, душа дойдет сначала до Ума, она узнает, что в Нем все идеи прекрасны и произне- сет, что там Красота, а именно - идеи". (Ibid., p.85.)
152. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с.694.
153. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. кн.2, М., 1988, с.306.
154. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. кн.1, М., 1988, с.207.
155. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. с.347.
156. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. с.686.
157. Там же, с.691.
158. La Vision, p.175.
159. Ibid., p.175.
160. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с.230.

161. Там же, с.234.
162. La Vision, p.175.
163. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика, с.44.
164. La Vision, p.178-179.
165. Ibid., p.175.
166. Согласно Антиохийскому Символу веры Христос есть образ славы Отца (εἰκόνα δόξης τοῦ Πατρὸς)
(P.G. t.26, col.721C.)
167. La Vision, p.175.
168. Ibid., p.175.
169. Считается, что это положение восходит к пифагорейцам.
(Альбин. Учебник платоновой философии. - Платон, Диалоги. М., 1986, с.454.)
170. Св.Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения. СПб., 1893, с.4.
171. Там же, с.8.
172. Там же, с.46.
173. Там же, с.46.

Примечения к III части

1. R.Guelluy. La Creation, Tournai, 1963, p.120.
2. P.G., t.28, col.616B.
3. G.Lampe, Op.cit., p.10.
4. P.G., t.9, col.664B.
5. P.G., t.13, col.1569A.
6. P.G., t.34, col.480A.
7. P.G., t.94, col.868A.
8. P.G., t.32, col.249A.
9. La Vision, p.179.
10. Ibid., p.173.
11. Ibid., p.174.
12. Ibid., p.178.
13. Ibid., p.177.
14. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм.
с.397.
15. Там же, с.397.
16. La Vision, p.174.
17. Ibid., p.174.
18. Ibid., p.174.
19. Ibid., p.174.
20. Ibid., p.176.
21. Ibid., p.177.
22. Ibid., p.177.
23. Ibid., p.177.
24. Ibid., p.177.
25. Ibid., p.178.
26. Ibid., p.178.
27. Ibid., p.178.

Примечания к 1У части

1. Слово аскетичекое, с.435.
2. Там же, с.433.
3. Там же, с.247.
4. P.G., t.8, col.1205B.
5. Слово аскетическое, с.470.
6. Там же, с.470.
7. Там же, с.435.
8. Там же, с.65-66.
9. Там же, с.470.
10. Там же, с.435.
11. Там же, с.24.
12. Там же, с.25.
13. Там же, с.24.
14. des Places. Diadoque de Photice, p.29.

Несмотря на близость святоотеческой традиции к учению о эле неоплатоников, вряд ли стоит чрезмерно сблизать две эти позиции, или, тем более, выводить первую из второй. При решении вопроса о проблеме зла решающими для отцов были чисто богословские предпосылки. Ориген, например, небытие зла выводил на основании библейских данных. Бог, - пишет он, - открыл Моисею Свое имя - Сущий (ὁ ὢν). В Евангелии же говорится, что благо один лишь Бог. Итак, благой (ἀγαθός) и Сущий (ὁ ὢν) есть Тот же Самый. Благому же противно злое или лукавое, и сущему противно не сущее. Отсюда следует, что лукавое и злое есть несущее (τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὢν). (P.G. t.14, col.136B).

15. H.G. Beck, Op.cit., s.357.
16. Попов И.В. Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909, с.3.
17. Архимандрит Киприан Керн. Антропология св. Григория Паламы Париж, 1950, с.101.
18. P.G., t.7, col.939B.
19. Bouyer L. La spiritualite du Nouveau Testament et des Peres. Paris, 1960, p.334.

20. P.G., t.12, col.335A.
21. P.G., t.25, col.192B.
22. P.G., t.36, col.100A.
23. P.G., t.90, col.1136B.
24. Слово на Вознесение, с.567-568.
25. Например, у святого Афанасия и святого Григория Нисского, (E. des Places. Op.cit., p.34.)
26. I.Danielou. Message evangelique et cultur hellenistique. Paris, 1961, p.375.
27. Ibid., p.375.
28. Слово аскетическое, с.433.
29. Там же, с.472.
30. Там же, с.472.
31. Там же, с.434.
32. Там же, с.25.
33. Там же, с.473.
34. Там же, с.473.
35. Там же, с.474.
36. La Vision, p.177.
37. Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, епископа Эмесского. Житомир, 1912, с.334.
38. La Vision, p.177.
39. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906, с.48.
40. La Vision, p.179.
41. Слово аскетическое, с.92.
42. Там же, с.65.
43. Там же, с.65-66.
44. Там же, с.93.
45. Там же, с.67.
46. Там же, с.34; с.96.
47. E.des Places. Op.cit., p.36.
48. Слово аскетическое, с.94.
49. Там же, с.23.
50. Там же, с.65.
51. Там же, с.94-95.

52. Синонимичность ума и души очевидна из текста. Блаженный Диадокх, например, говорит о том, что ум усваивает себе все добродетели чувством (с.473). И в то же время, с помощью своего чувства душа усваивает себе любовь, одну из добродетелей (с.476).
53. Слово аскетическое, с.473.
54. Там же, с.437-438.
55. Там же, с.431-432.
56. Там же, с.473.
57. Там же, с.101.
58. Там же, с.101.
59. Там же, с.305-306.
60. Там же, с.96.
61. Там же, с.114-115.
62. Там же, с.115.
63. Там же, с.63-64.
64. Там же, с.246.
65. Там же, с.246-247.
66. La Vision, p.176.
67. Слово аскетическое, с.247-248.
68. Там же, с.437.
69. Там же, с.437.
70. Там же, с.438.
71. Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению, т.1, кн.2, СПб.1907, с.422.
72. Слово аскетическое, с.31.
73. Там же, с.27.
74. Там же, с.38.
75. Там же, с.32.
76. Там же, с.91.
77. Там же, с.92.
78. Там же, с.330-333.
79. Там же, с.493.
80. Там же, с.393.
81. Там же, с.31-32.
82. Там же, с.32.
83. Там же, с.34.

84. Там же, с.30.

85. Там же, с.28.

Блаженный Диадокх следует здесь преподобному Макарию Египетскому, выражающему в своих трудах ту же мысль (M.Rothenhaeusler. La doctrine de la Theologia chez Diađoque de Photike. - Irenikon, XIIV, 1937, p.546).

86. Там же, с.34.

87. Там же, с.34.

88. Там же, с.33-34.

89. К.Попов, цит.соч., с.359-360.

90. E.des Places. Op.cit., p.39.

91. Слово аскетическое, с.28.

92. Там же, с.38.

93. Там же, с.31-32.

94. Там же, с.353.

95. Там же, с.358.

96. Там же, с.355-358.

97. Там же, с.359.

98. Там же, с.360-361.

99. Там же, с.363.

100. Там же, с.363-364.

101. Там же, с.367-368.

102. Там же, с.369-371.

103. Там же, с.374.

104. Там же, с.374-375.

105. Там же, с.375.

106. Там же, с.375, 377.

107. Там же, с.376-377.

108. Там же, с.378.

109. Там же, с.378.

110. Там же, с.393.

111. E.des Places. Op.cit., p.40.

112. Слово аскетическое, с.358.

113. Там же, с.392-393.

114. Там же, с.378.

115. Зарин, Цит.соч., с.382.

116. Schmitz E.D. $\mu\lambda\upsilon\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ - T.B.L. B.1, s.244.

117. Ibid., s.244.

118. Зарин, Цит.соч., с.383.
119. Schmitz, Op.cit., s.244.
120. Ibid., s.245.
121. Ibid., s.245.
122. Ibid., s.246.
123. Ibid., s.247.
124. Зарин, Цит.соч., с.384.
125. Там же, с.384.
126. Schmitz E.D. Op.cit., s.251.
127. Ibid., s.252.
128. Миртов Д. Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900, с.21.
129. Camelot P. Foi et gnose. Paris, 1945, p.50.
130. P.G., t.8, col.968A.
131. Миртов Д. Цит.соч., с.42.
132. P.G., t.8, col.1377AB.
133. Vouyer L. Op.cit., p.332.
134. Миртов. Цит.соч., с.23.
135. Camelot P. Gnose. - Dictionnaire de spiritualite, vol.6, p.517.
136. Ibid., p.517.
137. Мартынов А. Антропология святого Григория Нисского - "Прибавления к изданию творений святых отцов", книга 2-я, М., 1886, с.624.
138. Camelot P. Gnose, p.521.
139. Ibid., p.517.
140. Goetzmann I. *60φίδ* - T.B.L., B.2, s.1375.
141. Ibid., s.1375.
142. Ibid., s.1375.
143. Ibid., s.1378.
144. Solignac A. Sagesse. - D.S. vol.14, p.101.
145. Ibid., p.101.
145. Ibid., p.101-102.
146. E.des Places, Op.cit., p.41.

Примечания к У части

1. Слово аскетическое, с.491.
2. Там же, с.19.
3. К.Попов, Цит.соч., с.49.
4. Слово аскетическое, с.49-50.
5. Там же, с.50.
6. К.Попов, Цит.соч., с.50.
7. Слово аскетическое, с.48.
8. Там же, с.48.
9. Там же, с.20.
10. Там же, с.22-23.
11. Там же, с.49.
12. Там же, с.216.
13. К.Попов, Цит.соч., с.490.
14. Слово аскетическое, с.489-490.
15. Там же, с.491.
16. Священник Г.В.Флоровский. Византийские отцы У-УШ.
Париж, 1933, с.172.
17. Слово аскетическое, с.38.
18. Там же, с.40.
19. W.Gunther, H.-G.Link. Liebe - T.V.L., s.895.
20. Слово аскетическое, с.35.
21. Там же, с.40.
22. Там же, с.39.
23. Там же, с.39.
24. К.Попов, Цит.соч., с.479.
25. Слово аскетическое, с.262, 263, 264.
26. К.Попов, Цит.соч., с.483.
27. Слово аскетическое, с.476.
28. Там же, с.22.
29. Там же, с.461.
30. Там же, с.34-35.
31. Там же, с.46.
32. Там же, с.41.
33. Там же, с.42.
34. К.Попов, Цит.соч., с.484.

35. Слово аскетическое, с.45.
36. Там же, с.42.
37. Там же, с.43.
38. Там же, с.44.
39. Там же, с.44.
40. Там же, с.53-54.
31. Там же, с.129.
42. Там же, с.302-303.
43. Там же, с.111.
44. Там же, с.25.
45. К.Попов, Цит.соч., с.482.
46. Слово аскетическое, с.399-400.
47. Там же, с.111.
48. Там же, с.402.
49. Там же, с.402-403.
50. Там же, с.111.
51. Там же, с.43.
52. Там же, с.111.
53. Там же, с.401.
54. Там же, с.41.
55. Там же, с.35.
56. Там же, с.42.
57. Там же, с.302.
58. I.Farges et M.Viller. Charite chez les peres. - D.S.
Vol.2, p.550.
59. Слово аскетическое, с.20, 39.
60. Там же, с.39.
61. Там же, с.36.
62. К.Попов, Цит.соч., с.488.
63. Слово аскетическое, с.29-30.
64. Там же, с.39.
65. Там же, с.27.
66. Там же, с.33.
67. Там же, с.36-37.
68. Там же, с.40.
69. Там же, с.40.
70. Там же, с.41.

71. К.Попов, Цит.соч., с.489.
72. Слово аскетическое, с.482-483.
73. Там же, с.21.
74. К.Попов, Цит.соч., с.489.
75. Слово аскетическое, с.481.
76. Там же, с.493.
77. Там же, с.493.
78. Там же, с.483.
79. Там же, с.492.
80. Там же, с.492.
81. Там же, с.493.
82. Там же, с.474.
83. Там же, с.45-46.
84. Там же, с.25.
85. Там же, с.474-475.
86. Там же, с.477.
87. К.Попов, Цит.соч., с.490.
88. Слово аскетическое, с.42.
89. Там же, с.45.
90. Там же, с.476.
91. Там же, с.524-525.
92. Там же, с.525-526.
93. A.Cuillaumont. Un philosophe au desert: Evarge le Pontique, p.190.
94. Ibid., p.193.
95. Ibid., p.199.
96. P.G., t.40, col.1233B.
97. Ibid., p.1233B.
98. I.Farges et M Viller. Charite chez les peres, p.551.
99. Ibid., p.552.
100. H.G.Beck. Op.cit., s.348.
101. Слово аскетическое, с.474.
102. Там же, с.27.
103. Kirchmeyer. L'extase chez les peres de l'eglise. - D.S. vol.4, p.2094, 2099.

Об отношении к экстазу еще одного представителя Александрийской школы - Климента, трудно сказать что-либо определенное в силу того, что у Климента данная тема не развита вовсе.

104. G.Bardy. Apatheia. - D.S. vol.1, p.728.
105. Ibid., p.728.
106. Ibid., p.729.
107. L.Bouyer. Op.cit., p.335.
108. G.Bardy. Apatheia, p.731.
109. Ibid., p.732.
110. Ibid., p.732.
111. Ibid., p.733.
112. Ibid., p.733.
113. Ibid., p.733-734.
114. Ibid., p.734.
115. H.G.Beck. Op.cit., s.347.
116. Ibid., s.347.
117. G.Bardy. Apatheia, p.735.
118. К.Попов, Цит.соч., с.514.
119. Слово аскетическое, с.513-514.
120. С.Зарин. Цит.соч., с.306.
121. Слово аскетическое, с.390-391.
122. Там же, с.474.
123. T.Sorg. *κάρβια* T.B.L. B.1, s.681.
124. Ibid., s.681.
125. Ibid., s.681.
126. A.Lefevre. Cor. Usage biblique. - D.S. vol.2, p.2279.
127. T.Sorg. Op.cit. s.682.
128. Ibid., s.682.
129. A.Cuillaumont. Le coeur chez les spirituels grecs. - D.S., vol.2, p.2281.
130. Ibid., p.2281.
131. Ibid., p.2282.
132. Слово аскетическое, с.469.
133. Там же, с.442.
134. Там же, с.469.
135. Там же, с.461.

136. M.Canevet. Psevdo-Macaire. - D.S., vol.10, p.37.
137. A.Cuillaumont. Op.cit., p.2282.
138. Слово аскетическое, с.39.
139. A.Cuillaumont. Op.cit., p.2283.
140. Слово аскетическое, с.397-398.
141. A.Cuillaumont. Op.cit., p.2283.
142. Ibid., p.2283.
143. Ibid., p.2284.
144. Ibid., p.2284.
145. Слово аскетическое, с.400.
146. Там же, с.401.
147. Там же, с.401.
148. A.Cuillaumont. Op.cit., p.2284.
149. Слово аскетическое, с.252.
150. Там же, с.250-252.
151. Там же, с.457.
152. Там же, с.461.
153. Там же, с.460.
154. Там же, с.64; с.60.
155. A.Cuillaumont. Op.cit., p.2285.
156. Ibid., p.2285.
157. P.G., t.34, col.589AB.
158. A.Cuillaumont. Op.cit., p.2285.
159. Слово аскетическое, с.469.
160. Там же, с.469.
161. Там же, с.110.
162. A.Cuillaumont. Op.cit., p.2285.
163. Ibid., p.2285.
164. Слово аскетическое, с.456.
165. Там же, с.456.
166. Там же, с.457.
167. H.I.Sieben. Mneue Theou. - D.S. vol.10, p.1408.
168. Ibid., p.1408.
169. Ibid., p.1408.
170. Ibid., p.1408.
171. Ibid., p.1408.
172. Ibid., p.1409.
173. Ibid., p.1409.

174. P.G., t.34, col.773A.
175. Seiben. Op.cit., p.1409.
176. Ibid., p.1409.
177. Ibid., p.1409.
178. Слово аскетическое, с.511.
179. Там же, с.98; с.305.
180. Evagre ... Traite pratique. - S.C. p.578.
181. Seiben. Op.cit., p.1409.
182. Слово аскетическое, с.24.
183. Там же, с.456.
184. E. des Places. Op.cit., p.49.
185. Ibid., p.49.
186. Слово аскетическое, с.290-291.
187. A.Cuillaumont. Le coeur ... p.2286.
188. Слово аскетическое, с.246.
189. Там же, с.301; 443.
190. Там же, с.301-302, 305.
191. Там же, с.24.
192. Там же, с.84.
193. Там же, с.522.
194. Там же, с.471.
195. Там же, с.307.
196. Там же, с.110.
197. Там же, с.270.
198. Там же, с.437.
199. Там же, с.305.
200. Там же, с.512-513.
201. Под словом Божиим блаженный Диадок, по словам К.Попова, понимает не Священное Писание, но учение, являющееся выражением духовного опыта Церкви. (К.Попов, Цит. соч., с.34.)
202. Sieben. Op. cit., p.1409.
203. Слово аскетическое, с.305-306.
204. P.Adnes. Iesus. - D.S. vol.8, p.1127.
205. К.Попов, Цит.соч., с.292.
206. Там же, с.293.
207. P.Adnes. Iesus. - D.S., p.1129.

208. Ibid., p.1129.
209. E.des Places. Op.cit., p.50.
210. Слово аскетическое, с.286, 460, 471.
211. Там же, с.102.
212. Там же, с.98.
213. Там же, с.291.
214. Там же, с.300-301.
215. Там же, с.286.
216. К.Попов, Цит.соч., с.296.
217. Слово аскетическое, с.286-288.
218. Там же, с.306.
219. Там же, с.269.
220. Там же, с.286.
221. К.Попов, Цит.соч., с.298.
222. Там же, с.298.
223. Слово аскетическое, с.290-291.
224. Там же, с.291.
225. Там же, с.512-513.
226. Там же, с.512.
227. Там же, с.97-98.
228. Там же, с.305, 512.
229. Там же, с.306.
230. I.Meyendorff. St.Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe, p.21.
231. Ibid., p.22.
232. Слово аскетическое, с.306.
233. Там же, с.306-307.
234. Там же, с.307.
235. К.Попов, Цит.соч., с.302.
236. Слово аскетическое, с.98.
236. Там же, с.512.
237. Там же, с.293-296.
238. Там же, с.290.
239. Там же, с.302-303.
240. Там же, с.290-292.
241. P.Adnes. Hesychasme. - D.S., vol.7, p.382.
242. Ibid., p.384-385.
243. Ibid., p.388.

244. Ibid., p.389.
245. Ibid., p.389.
246. Слово аскетическое, с.32, 42.
247. P.Adnes. Hesychasme., p.394.
248. Слово аскетическое, с.377.
249. H.G.Beck. Op.cit., s.352.
250. Слово аскетическое, с.377.
251. G.Lampe. A Patrisitc greek Lexicon, p.115.
252. P.G. t.88 col.1112A.
253. Ibid., col.1112C.
254. Ibid., col.816D.
255. Слово аскетическое, с.29.
256. Там же, с.32, 42.
257. Там же, с.34.
258. La Vision, p.169.
259. Слово аскетическое, с.34.
260. E.des Places. Op.cit., p.30.
261. Слово аскетическое, с.29.
262. Там же, с.29.
263. Там же, с.395.
264. Там же, с.466.
265. Там же, с.389.
266. P.Adnes. Hesychasme, p.386-387.
267. Слово аскетическое, с.510.
268. Там же, с.377.
269. Там же, с.389.
270. Там же, с.377.
271. Там же, с.389.
272. Там же, с.510.
273. H.Baltensweiler. Ἐγκράτεια - T.B.L. B.2, s.1504.
274. P.Camelot. Egkrateia. - D.S. vol.4, p.358.
275. Ibid., p.359.
276. Ibid., p.360.
277. Ibid., p.360.
278. К.Попов, Цит.соч., с.134.
279. P.Camelot. Egkrateia., p.361.
280. Ibid., p.361.
281. Ibid., p.361.

282. P.G. t.8, col.1104B.
283. Ibid., col.1104B.
284. P.Camelot. Egkrateia., p.361.
285. Ibid., p.362.
286. Ibid., p.362.
287. Ibid., p.362.
288. Ibid., p.363.
289. Ibid., p.363.
290. Ibid., p.363.
291. Evagre ... Traite pratique, p.682.
292. Ibid., p.686.
293. Ibid., p.698.
294. Ibid., p.580.
295. Ibid., p.580.
296. Слово аскетическое, с.133.
297. Там же, с.139-141.
298. Там же, с.149.
299. Там же, с.135-138.
300. Там же, с.144-145.
301. Там же, с.144.
302. Там же, с.148.
303. Там же, с.149.
304. Там же, с.151.
305. Там же, с.151-152.
306. Там же, с.147.
307. Там же, с.146-147.
308. Там же, с.152.
309. Там же, с.150.
310. Там же, с.150-151.
311. Там же, с.170-171.
312. Там же, с.148.
313. Там же, с.158-159.
314. Там же, с.160-161.
315. Там же, с.164-165.
316. Там же, с.177.
317. Там же, с.177-181.
318. Там же, с.182-183.

319. Там же, с.184-186.
320. Там же, с.190-192.
321. Там же, с.204.
322. Там же, с.206-207.
323. Там же, с.212-214.
324. Там же, с.215-216.
325. Там же, с.217-218.
326. Там же, с.221-223.
327. Там же, с.220-221.
328. P.G. t.79, col.985B.
329. P.G. t.31, col.936C.
330. ΜΕΡΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ. Βίος καὶ Πολιτεία τοῦ ὁσίου Αντωνίου, ΑΘΗΝΑΙ,
1963, σ.12.
331. Слово аскетическое, с.20.
332. Там же, с.461.
333. Там же, с.349.
334. Там же, с.353.
335. Там же, с.349.
336. Там же, с.349, 352.
337. Там же, с.352.
338. Там же, с.350-351.
339. Там же, с.351.
340. Там же, с.352.
341. Там же, с.352.
342. P.G. t.29, col.273A.
343. P.G. t.10, col.295A.
344. Старец Макарий в ответ на слова аввы Феодора, отвечает: "Прекрасны дела, но больше всех - нестяжательность", (P.G. t.65, col.188A.)
345. Слово аскетическое, с.352-353.
346. Там же, с.461.
347. P.G. t.65, col.185A.
348. E. des Places, Op.cit, p.30.
349. Слово аскетическое, с.349.
350. Там же, с.349.
351. Там же, с.330-333.
352. Там же, с.340-342.

353. Там же, с.338-339.
354. Там же, с.346-347.
355. Там же, с.347.
356. Там же, с.345-346.
357. Там же, с.348.
358. Там же, с.128-129.
359. La Vision, p.170.
360. Слово аскетическое, с.132.
361. Там же, с.129.
362. Там же, с.132.
363. Там же, с.129.
364. Там же, с.130.
365. Об этом пишет Климент Александрийский (P.G. t.8, col.256A), святитель Григорий Богослов (P.G. t.36, col.109C) и другие.
366. P.G. t.9, col.320C.
367. ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ. ΠΕΡΙ ΠΑΡΘΕΝΙΑΣ. ΑΘΗΝΑΙ, 1963, Б.62.
368. I.Meyendorff. St.Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe, p.29.
369. P.G. t.88, col.705D.
370. Слово аскетическое, с.20.
371. P.G. t.8, col.1017B.
372. Evarge le Pontique Traite pratique S.C., p.686-688.
373. E.Hoffmann. Ἐπιτίσις - T.B.L., B.1, s.722.
374. Слово аскетическое, с.499.
375. Там же, с.499-500.
376. P.G. t.8, col.1228AB.
377. Ibid., col.1340B.
378. P.Adnes. L'Humilite. - D.S. vol.7, p.1160.
379. P.G. t.60, col.225B.
380. Ibid., col.225B.
381. P.G. t.31, col.645B.
382. P.G. t.78, col.1056B.
383. H.Esser. Ζαφεινός - T.B.L., B.1, s.176.
384. Ibid., s.176.
385. P.Adnes. L'Humilite, p.1137.

386. Ibid., p.1138.
387. H.Esser, s.176.
388. ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ. ΠΕΡΙ ΠΑΡΘΕΝΙΑΣ , 6.61.
389. Слово аскетическое, с.35.
390. Там же, с.499.
391. Там же, с.498.
392. Слово на Вознесение, с.562.
393. Очень яркие противопоставления смиренномудрия другим добродетелям находим среди высказываний отцов-пустынников: Не спасает ни аскеза, ни бдение, ни всевозможный труд, - пишет один из подвижников, - спасает лишь подлинное смиренномудрие (P.G. t.65, col.204A).
Не является великим, - читаем в том же сборнике, - иметь свой помысл с Богом; велико же - видеть себя ниже всякой твари. (Ibid., col.396B).
394. P.Adnes. L'Humilite, p.1160.
395. Слово аскетическое, с.20.
396. P.G. t.88, col.988C.
397. Слово аскетическое, с.352.
398. Там же, с.157-159.
399. Там же, с.502-503.
400. Мысль о том, что телесный труд ведет к приобретению смиренномудрия встречается в сборнике высказываний отцов египетской пустыни (P.G. t.65, col.396B).
401. Слово аскетическое, с.499.
402. Там же, с.499.
403. Там же, с.432.
404. Там же, с.463, 465-466.
405. Там же, с.519.
406. Там же, с.498.
407. Там же, с.475.
408. Там же, с.393.
409. Там же, с.393.
410. Там же, с.37.
411. Там же, с.503-504.
412. Там же, с.504.
413. Там же, с.504-505.
414. Там же, с.505.

415. Там же, с.506.
416. Evagre ... Traite pratique, p.526.
417. "Плод семян, - пишет он, - колосья, добродетелей же - знание; и как за семенами следуют слезы, так за колосьями - радость" (Ibid, p.690).
418. Слово аскетическое, с.401.
419. Там же, с.113.
420. Там же, с.396.
421. Там же, с.67, 437-438.
422. Там же, с.40.
423. Там же, с.477.
424. Попов, Цит.соч., с.104.
425. Слово аскетическое, с.113.
426. Там же, с.305.
427. Там же, с.66-67.
428. Выражение, взятое из послания апостола Петра (1Пт. 1,8); неоднократно встречается в аскетической литературе:
(*ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΡΟΑΙΤΕΙΑ* ... , 6. 30; Evagre ... Traite pratique, p.526; Слово аскетическое, с.304).
429. Слово аскетическое, с.396.
430. Там же, с.304.
431. Там же, с.103.
432. Там же, с.377, 381.
433. Там же, с.438.
434. Там же, с.304.
435. Там же, с.304.
436. Там же, с.305.
437. Там же, с.304.
438. Там же, с.304.
439. Там же, с.381-383.
440. Там же, с.384-385.
441. Там же, с.108-109.
442. Там же, с.107-108.
443. E. des Places, Op. cit., p.42.
444. Guillet. Discernement des esprits. Le Nouveau Testament - D.S., vol.3, p.1232.

445. Однако, наименование это не следует понимать в том гностическом смысле, который вкладывали в него "псевдогностики". Они жестко делили всех людей на две группы: плотских (σαρκικός) и духовных (πνευματικός), ставя между ними непроходимую границу. Духовный в православном смысле означает не противоположность плотскому, но просветление, одухотворение последнего.
446. G.Bardy. Disernement des esprits chez les peres. - D.S., vol.3, p.1247.
447. Ibid, p.1247.
448. Hermas. Le Pasteur. - S.C., vol.53., p.172.
449. Ibid, p.172.
450. Ibid, p.164.
451. Ibid, p.194.
452. Ibid, p.196.
453. I.Danielou. Demon: Demonologie chretienne primitive. - D.S., vol.3, p.167.
454. P.G. t.14, col.289C.
455. Ibid, p.289C.
456. I.Danielou. Demon, p.185.
457. ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ... , σ. 23.
458. Ibid, p.24.
459. Ibid, p.31.
460. A. et. C.Guillaumont. Demon: Litterature monastique. - D.S., vol.3, p.195.
461. ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ... σ. 30.
462. Ibid, p.30.
463. Ibid, p.30.
464. Ibid, p.26.
465. Ibid, p.20.
466. P.G. t.34, col.901C.
467. P.G. t.79, col.1468B.
468. Evarge... Traite pratique, p.608.
469. Ibid, p.504.
470. Ibid, p.608.
471. Ibid, p.550.
472. Ibid, p.634.

473. Ibid, p.624.
474. Ibid, p.648.
475. Ibid, p.624-626.
476. Слово аскетическое, с.462.
477. Там же, с.115-116.
478. Там же, с.126.
479. Там же, с.126.
480. Там же, с.127.
481. Там же, с.124.
482. Там же, с.117-117.
483. Evarge... Traite pratique, p.628.
484. Слово аскетическое, с.116-117.
485. Там же, с.119.
486. Там же, с.120.
487. Там же, с.120-121.
488. Там же, с.122.
489. Там же, с.121-122.
490. Там же, с.122.
491. Там же, с.122-123.
492. Там же, с.123.
493. Блаженный Диадокх, судя по контексту, под великой добродетелью понимает любовь. Так как вскоре (через 1 главу), осуждая настрой монахов, проводящих аскетическую жизнь в надежде видений, он призывает спешить к том лишь только, чтобы "во всяком чувстве и удостоверности сердца возлюбить Бога". (Там же, с.127).
494. Там же, с.123.
495. Там же, с.124.
496. Там же, с.124.
497. К.Попов. Цит.соч., с.120.
498. Слово аскетическое, с.463.
499. Там же, с.432.
500. Там же, с.468.
501. Там же, с.463.
502. Там же, с.432.
503. Там же, с.462.
504. Там же, с.432.

505. Там же, с.463.
506. Там же, с.464.
507. Там же, с.464.
508. Там же, с.466.
509. Там же, с.467.
510. Там же, с.467.
511. Там же, с.464-465.
512. Попов, Цит.соч., с.97.
513. Там же, с.97.
514. Там же, с.98.
515. Там же, с.99.
516. Слово аскетическое, с.100.
517. К.Попов. Цит.соч., с.99.
518. Слово аскетическое, с.95.
519. Там же, с.96.
520. Там же, с.99.
521. Там же, с.96.
522. Там же, с.467.
523. Там же, с.103.
524. Там же, с.112.
525. К.Попов. Цит.соч., с.98.
526. Слово аскетическое, с.112.
527. Там же, с.112.
528. Там же, с.461.
529. Там же, с.100.
530. Там же, с.101.
531. Там же, с.103.
532. Там же, с.97-98.
533. Там же, с.110.
534. Там же, с.101.
535. Там же, с.101.
536. Там же, с.104-107.
537. Там же, с.108-109.
538. Там же, с.94-95.
539. К.Попов. Цит.соч., с.99.
540. A.Solignac. Passion. - D.S., vol.12, p.340-341.
541. Ibid., p.341.
542. Ibid., p.342.

543. Страсти, пишет Климент, суть "отпечаток на естестве нашей души ... духовных сил, против которых наша борьба".

(P.G. t.8, col.1053C.)

544. A.Guillaumont. Un philosophe au desert: Evagre le Pontique, p.194.

545. К.Попов. Цит.соч., с.159.

546. Evarge... Traite pratique, p.520, 564.

547. Ibid., p.520-526.

548. Слово аскетическое, с.271-275.

549. Evarge... Traite pratique, p.562.

550. Ibid., p.566.

551. Слово аскетическое, с.280-281.

552. Там же, с.308-309.

553. Там же, с.492-493.

554. Там же, с.305-306.

555. E. des Places, Op. cit., p.53.

556. Слово аскетическое, с.318.

557. Там же, с.313.

558. Там же, с.315-316.

559. Там же, с.310-311.

560. Там же, с.312.

561. Там же, с.27.

562. E. des Places, Op.cit., p.54.

563. К.Попов. Цит.соч., с.316-317.

564. Слово аскетическое, с.390.

565. Там же, с.392.

566. Там же, с.391.

Примечания к У1 части

1. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, б/г, с.206.
2. I.Meyendorff. St.Basil, Messalianism and Byzantine Christianity. - An offprint from St.Vladimir's Theological Quarterly, vol.24, No.4, 1980, p.226.
3. P.G. t.82, col.1145A.
4. P.G. t.94, col.729A.
5. P.G. t.86, col.48A.
6. P.G. t.94, col.729A.
7. P.G. t.86, col.48B.
8. P.G. t.82, col.1145A.
9. P.G. t.94, col.729A.
10. Ibid., col.729A.
11. P.G. t.86, col.49A.
12. Ibid., col.49C.
13. P.G. t.94, col.729A.
14. P.G. t.86, col.48A.
15. A.Guillaumont. Messaliens. - D.S., vol. 10, p.1080.
16. P.G. t.86, col.48BC.
17. P.G. t.82, col.1145A.
18. P.G. t.94, col.732B.
19. H.Rahner. Messalianismus. - Lexikon fur Theologie und Kirche. B.7, Freiburg, 1962, s.319.
20. P.G. t.94, col.732A.
21. P.G. t.86, col.49C.
22. P.G. t.82, col.1145A.
23. P.G. t.86, col.49B.
24. Ibid., col.49BC.
25. P.G. t.94, col.732B.
26. P.G. t.86, col.48C.
27. Ibid., col.49A.
28. Ibid., col.49A.
29. P.G. t.82, col.1145A.
30. P.G. t.86, col.49D.

31. Слово аскетическое, с.407.
32. Там же, с.415-416.
33. Там же, с.435.
34. Там же, с.442.
35. Там же, с.419-420.
36. Там же, с.414-415.
37. Там же, с.418.
38. Там же, с.418.
39. Там же, с.434.
40. Там же, с.469.
41. Там же, с.127.
42. E. des Places. Op.cit., p.20.
43. P.G. t.34, col.541C.
44. Слово аскетическое, с.246.
45. Там же, с.114.
46. Там же, с.514.
47. Там же, с.514.
48. La Vision, p.172.
49. Ibid., p.177.
50. E. des Places. Op.cit., p.20.

ИСТОЧНИКИ

1. Greek New Testament. New York. s/a.
2. Блаженный Диадок Фотикийский. Слово аскетическое. - К.Попов. Блаженный Диадок и его творения, Киев, 1903.
3. Блаженный Диадок. Слово на Вознесение. - К.Попов, Цит.соч.
4. Diadoque de Photice. Cent Chaptres. - E. des Places. Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles. - S.C. vol.5 bis, Paris, 1966.
5. Diadoque de Photice. Le Sermon pour l'Ascension. - E.des Places. Op.cit.
6. Diadoque de Photice. La Vision. - E.des Places. Op.cit.
7. Diadoque de Photice. La Catechese. - E.des Places. Op.cit.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Symbolum Antiochenum.* - P.G., t.26.
2. *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses.* - P.G., t.7.
3. *Athanasius Alexandrinus. Quaestiones ad Antiochum ducem.* - P.G., t.28.
4. *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione.* - P.G., t.25.
5. ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ. ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΝΤΟΝΙΟΥ. - ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗ - ΣΙΑΣΤΙΚΩΝ. ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ. ΤΟΜΟΣ 33. ΑΘΗΝΑΙ, 1963
6. ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ. ΠΕΡΙ ΠΑΡΘΕΝΙΑΣ, ΗΤΙ ΠΕΡΙ ΑΣΚΗΣΕΩΣ. - Op.cit.
7. *Chrysostomus Ioannes. Homiliae in 1 Cor.* - P.G., t.10.
8. *Chrysostomus Ioannes. Homiliae in Ac.* - P.G., t.60.
9. *Gregorius Nazianzenus. Orationes theologicae.* - P.G., t.36.
10. *Macarius Aegyptius. Homiliae spirituales.* - P.G., t.34.
11. *Ioannes Damascenus. De fide orthodoxa libri quattuor.* - P.G., t.94.
12. *Ioannes Damascenus. De haeresibus liber.* - P.G., t.94.
13. *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia.* - P.G., t.3.
14. *Maximus Confessor. Capita theologorum et oeconomicorum duae centiriae.* - P.G., t.90.
15. *Basilus Caesariensis Cappadociae. Regulae fusius tractatae.* - P.G., t.31.
16. *Basilus Caesariensis Cappadociae. Homiliae in Pss.* - P.G., t.29.
17. *Basilus Caesariensis Cappadociae. Sermo de renuntiatione saeculi.* - P.G., t.31.
18. *Epiphanius Constantiensis. Adversus haereses.* - P.G., t.42.
19. *Theodoretus Cyrrhensis. Ecclesiasticae historiae.* - P.G., t.82.

20. Timotheus Presbyterus. De receptione haereticorum. - P.G., t.86.
21. Nilus Ancyranus. Ad Magnam de voluntaria paupertate. - P.G., t.79.
22. Apophthegmata Patrum. - P.G., t.65.
23. Ioannes Climacus. Scala paradisi. -P.G., t.88.
24. Isidorus Pelusiota. Epistularum libri quinque. - P.G., t.78.
25. Hermas. Le Pasteur. - S.C., vol.53.
26. Clemens Alexandrinus. Stromateis. - P.G., t.8.
27. Clemens Alexandrinus. Stromateis. - P.G., t.9.
28. Origenes. Commentarium in Mt. - P.G., t.13.
29. Origenes. Commentarii in Io. - P.G., t.14.
30. Origenes. Homiliae in Ex. - P.G., t.12.
31. Evagre le Pontique. Traite pratique. - S.C., vol.171.
32. Evagrius Ponticus. Capita practica. - P.G., t.40.
33. Evagrius Ponticus. De oratione (int.opp.Nil.) - P.G., t.79.
34. Evagrius Ponticus. Epistula (int.opp.Bas. ep.8) - P.G., t.32.
35. Святой Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения. СПб., 1893.
36. К.Попов. Блаженный Диадокх и его творения. Киев, 1903.
37. Иеромонах Кирилл Лопатин. Учение св.Афанасия о Святой Троице. Казань, 1894.
38. В.Болотов. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879.
39. А.Катанский. Учение о благодати Божией. СПб., 1902.
40. Д.Имшеницкий. Учение святых отцов подвижников о благодати Божией, спасающей человека. Киев, 1853.
41. Священник Г.В.Флоровский. Византийские отцы У-УШ веков. Париж, 1933.
42. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, б/г.
43. И.В.Попов. Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909.
44. Архимандрит Киприан Керн. Антропология святителя Григория Паламы. Париж, 1950.

45. С.Владимирский. Антропология и космология Немезия, епископа Эмесского. Житомир, 1912.
46. С.Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. т.1, кн.2. СПб., 1907.
47. Д.Миртов. Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900.
48. А.Мартынов. Антропология святого Григория Нисского "Прибавления к изданию творений святых отцов", кн.2, М., 1886.
49. В.Лосский. "Мрак" и "Свет" в познании Бога. - ЖМП, № 9, М., 1968.
50. Альбин. Учебник платоновской философии. - Платон. Диалоги. М., 1986.
51. С.Н.Трубецкой. Учение о Логосе в его истории. М., 1906.
52. П.П.Блонский. Философия Плотина. М., 1918.
53. А.Ф.Лосев. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.
54. А.Ф.Лосев. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
55. А.Ф.Лосев. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
56. А.Ф.Лосев. История античной эстетики. Последние века. кн.1, М., 1988.
57. А.Ф.Лосев. История античной эстетики. Последние века. кн.2, М., 1988.
58. L.Bouyer. La spiritualite du Nouveau Testament et des peres. Paris, 1960.
59. В.Bohrnsky. Le Mystere de la Trinite, Paris, 1986.
60. H.G.Beck. Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich. Munchen, 1959.
61. H.U. von Balthasar. Herrlichkeit, eine theologische Aesthetik. 3 Band, 1 Teil, Iohannes Verlag, 1965.
62. A.Grillmeier. Christ in christian tradition. Vol.2, part 1. London, 1987.
63. A.Guillaumont. Un philosophe au desert: Evagre le Pontique. - Aux origines du monachisme chretien. Abbae de Bellefontaine, 1979.

64. R.Guelluy. La Creation, Tournai, 1963.
65. I.Meyendorff. St.Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959.
66. I.Meyendorff. St.Basil, Messalianism and Byzantine Christianity. - An offprint from St.Vladimir's Theological Quarterly, vol.24, No.4, 1980.
67. P.Camelot. Foi et gnose. Paris, 1945.
68. I.Danielou. Message evangelique et cultur hellenistique. Paris, 1961.
69. E.Brehier. La philosophie de Plotin, Paris, 1918.
70. P.Camelot. Gnose. - D.S., vol.6.
71. A.Solignac. Sagesse. - D.S. vol.14.
72. I.Farges et M.Viller. Charite chez les peres. - D.S., vol.2.
73. I.Kirchmeyer. L'extase chez les peres de l'eglise. - D.S. vol.4.
74. G.Bardy. Apatheia. - D.S., vol.1.
75. A.Lefevre. Cor. Usage biblique. - D.S. vol.2.
76. A.Guillaumont. Le coeur chez les spirituelles grecs. - D.S., vol.2.
77. M.Canevet. Psevdo-Macaire. - D.S., vol.10.
78. H.Sieben. Mneme Theou. - D.S., vol.10.
79. P.Adnes. Iesus. - D.S., vol.8.
80. P.Adnes. Hesychasme. - D.S., vol.7.
81. P.Camelot. Egkrateia. - D.S., vol.4.
82. P.Adnes. L|Humilite. - D.S., vol.7.
83. I.Guillet. Discernement des esprits. Le Nouveau Testament. - D.S., vol.3.
84. G.Bardy. Discernement des esprits chez les peres. - D.S., vol.3.
85. I.Danielou. Demon: Demonologie chretienne primitive. - D.S., vol.3.
86. A. et C.Guillaumont. Demon. Litterature monastique. - D.S., vol.3.
87. A.Solignac. Passion. - D.S., vol.12.
88. A.Guillaumont. Messaliens. - D.S., vol.10.

89. H.G.Graef. Diadochos. - Lexikon fur Theologie und Kirche. B.3, Freiburg, 1959.
90. H.Rahner. Messalianismus. - Lexikon fur Theologie und Kirche. B.7. Freiburg, 1962.
91. M.Rothenhaeusler. La doctrine de la Theologia chez Diadoque de Photike. - Irenikon, XIV, 1937.
92. I.Schneider. *ΘΕΟΣ* - T.B.L., B.1.
93. U.Becker, Hann. *μακάριος* - T.B.L., B.2.
94. H.Esser. *χάρις*-T.B.L., B.1.
95. H.-G.Link, A.Ringwald. *ἰρετυ'* - T.B.L., B.2.
96. E.Beyreuther. *καλός* - T.B.L., B.1.
97. H.Hahn. *ψῶς* - T.B.L., B.2.
98. E.Schmitz. *γινώσκω* - T.B.L., B.1.
99. I.Goetzmann. *σοφία* - T.B.L., B.2.
100. W.Gunther, H.-G.Link. Liebe. - T.B.L., B.1.
101. T.Sorg. *καρδία* - T.B.L., B.1.
102. H.Baltensweiler. *ἑγκράτεια* - T.B.L., B.2.
103. E.Hoffmann. *ἐλπὶς* - T.B.L., B.1.
104. H.Esser. *ταπεινός* - T.B.L., B.1.
105. G.Lampe. A Patristic greek lexicon. Oxford, 1987.
106. Н.Х.Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь. т.1, М., 1958.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

ВИДЕНИЕ СВЯТОГО ДИАДОХА, ЕПИСКОПА ФОТИКИ ЭПИРА

1. Вопрос. - Почему ты столь сильно был восхищен пустыней? Скажи мне, молю тебя. Ночью, в душевном покое, я спрашивал, словно присутствующего, Премудрого Иоанна. И ты, о славная Мать Церковь, - сказал я опять, - почему ты имела столь горячее расположение к этому нелюдимому и небрегающему <о себе> человеку.

И этому гласу, услаждающему человеческий слух, почему ты <позволила> ему прозвучать так приятно в безлюдной пустыне? И он сам, скорее же, как был сам, представ мне, вступил в беседу.

Ответ. - Как я, - сказал он, - будучи вне тленного века, смогу поведать <это> тебе, друже, проводящему в нем свою жизнь до тех пор, пока этого хочет Бог?

2. Вопрос. - Сможешь, о чудный, - сказал я, - если ты согласишься показать мне твою любовь к мудрости в словесных вопрошаниях. И, если ты хочешь, я установлю <порядок>: приблизившись к самому предмету бесед, ты будешь учить, я же - учиться. Итак, ради чего, ты, о мужественный, своими речами и жизнью соделал пустыню такой радостной, создав там град добродетелей?

Ответ. - Там след чистоты жизни, - сказал он, - благоухание пустыни, удаление от городских нравов; общение с благопристойным молчанием. Потому я продолжал жить там, силой терпения усмиряя бурю человеческих помыслов, ожидая в духе того гласа, о котором ты упомянул.

3. Вопрос. - Хорошо. Итак, какого рода <был этот> глас? Ибо я желаю узнать от тебя пока это.

Ответ. - Глас сей вещал о глухоте Израиля, - ответил он, - поскольку они (сыны Израиля) как бы воском неведения запечатали свои уши, отвергая глас знания Всевышнего. Я же из пустынных мест начал призывать дикие народы к сретению веры в Него (Всевышнего), облакая созерцание в форму ясного иносказания.

4. Вопрос. - Но Кто Он, - спросил я, - Показавший силу проповедуемого <тобой>?

Ответ. - Слово Отчее, - ответил он, - в Духе изрекаемое.

5. Вопрос. - Верно. Но как ты узнал Того, Которого не знаешь, скажи мне?

Ответ. - В человеческом образе я видел Божественное могущество.

6. Вопрос. - Я же, о божественный, был изумлен тобой и твоим дерзновением, - сказал я.

Ответ. - Каким? - спросил он.

7. Вопрос. - Тем именно, что ты, будучи человеком, крестил Сына Божия.

Ответ. - Послушанием я исцелил дерзновение, - сказал он, - ибо нет ничего смиреннее, чем послушание.

8. Вопрос. - Конечно, послушание рождается лишь действительно сокрушенным сердцем.

Ответ. - Ты правильно говоришь, - ответил он.

9. Вопрос. - Я же опять <продолжал>: Как ты узнал блаженство Святого Духа, когда Он в <зримом> виде от небес снисходил на Господа? Ибо ты засвидетельствовал, что видел Его в образе голубя.

Ответ. - Некие радостные дуновения, - сказал он, - предшествовали Его (Святого Духа) неизреченному пришествию. А затем с небес раздался глас, который словно перстом указывал на Сына, Свидетельствуемого от Отца. Он ясно показал мне <свойство> беспредельности, присущее этому голубю.

10. Вопрос. - Достаточно. Раздавшийся глас был ли гласом Самого Отца, или некой силы, возгласившей от лица Божия?

Ответ. - Самого Бога, - ответил он.

11. Вопрос. - И как, скажи мне, мог пользоваться чувственным гласом Существующий в бестелесном и невидимом естестве.

Ответ. - Божество, - сказал он, - издает звук не через посредство какого-нибудь голосового органа; но, когда Оно возжелает, чтобы Его воля была услышана, то для испытывающего Божественное воздействие воля звучит как глас. Вот по-

чему слышат лишь те, кому Он изволяет слышать, даже если <лица>, которые должны услышать, и недостойные этого гласа находятся вместе.

А потому только в том месте, где был крещен Господь, был услышан глас. Если бы это было не так, весь мир слышал бы его, раздававшийся со столь большой высоты, даже будь то глас Ангела.

Для желающего узнать это особенно явствует из Евангелия боговдохновенного Марка. Ибо он говорит об упомянутом гласе, раздавшемся на горе, когда преобразился Господь: И явилось облако, осеняющее их, и из облака исшел глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте (Мк. 9, 7-8).

12. Вопрос. - Ты правильно научил, - сказал я. - Но как должно мыслить Святой и Животворящий Дух, Являемый в видимом образе? Ибо он вечен и неизменен, как ты сказал. Итак, кто знает, каково это блаженное естество?

Ответ. - И этому, - ответил он, - в созерцании по поводу гласа Отца, подобает удивляться. Ибо невидимое и неизменное естество Духа не изменилось в образ голубя, чтобы Он был видим так, как Он хотел; но удостоенный созерцания этой красоты, в которой Божественный Дух, сошедший с небес, восхотел быть видимым человеку, узрел ее. Так что в силу этого изволения образ был явлен созерцающему. Нельзя, однако, сказать, что то неизреченное и непостижимое естество будто посредством ограничения, чтобы было созерцаемо, облеклось в этот имеющий границы образ. Итак, - сказал он, - подобным же образом, словно в зримом виде, созерцали Бога пророки. Ибо не Сам Он, изменившись в <зримый> вид, являлся им, но они созерцали Безобразного как бы в виде славы, когда в видении им показывалась не природа, а воля <Его>. Так как очевидно, что действие воли являлось им как образ в видениях славы из-за Того, Кто Сам восхотел быть увиденным в образе воли.

13. Вопрос. - Итак, - сказал я, - как же Бог будет зрим людьми в нетленном веке?

Ответ. - Нетление тела, - ответил он, - согласно истинному учению, приближает человека к Богу. И таким образом

Бог будет зрим людьми, как человек может Его видеть.

14. Вопрос. - Следовательно, - сказал я, - опять в образе?

Ответ. - Нет, - ответил он, - но в добродетели славы. Поэтому те, которые будут удостоены этого (т.е. видения Бога), всегда пребудут в свете, вечно услаждаясь любовью Божией, но неспособные постичь природу света, осиявающего их, какова она есть <сама по себе>. Ибо каким образом Бог ограничивает Себя, оставаясь неограниченным; таким и тогда, когда возжелает, делает Себя видимым, оставаясь невидимым.

15. Вопрос. - Что же следует считать добродетелью Бога?

Ответ. - Красоту безобразную, лишь в славе познаваемую.

16. Вопрос. - Для меня же, - сказал я, - по разумению человеческого, слава представляется как бы неким возвышеннейшим видением.

Ответ. - Не думай так, - ответил он. - Ибо, согласно <правой> вере, красота этого невещественного и блаженного естества, из-за Его великой чистоты, выше <всякого> образа.

Поэтому только один Бог созерцает еще не существующее, как существующее. Ибо, если это неизреченное естество было бы в некоем образе, то <Бог> не созерцал бы еще не существующее как существующее.

17. Вопрос. - Что ты хочешь сказать этим?

Ответ. - Целиком существующее в образе не может совершенно провидеть то, что будет сказано или совершено по той причине, что все оно существует в ограниченном естестве, даже если все это естество будет как бы видением.

Вот почему ум наш, неким зорким оком обзирающий все, ничего не может видеть из будущего, даже по разлучении души от тела, когда вся душа, по нашей вере, будет как бы неким оком.

Таким же образом следует представлять себе и небесные силы, все естество которых, как считается, есть подлинно видение.

18. Вопрос. - Итак, что же <думать о тех>, которые и их <небесные силы> и душу считают выше <всякого> образа?

Ответ. - Они, - ответил он, - делают предположения, далекие от <подлинного> смысла <вещей>. Ибо ни ангелов, ни душу невозможно видеть; по общему признанию, их должно представлять как существа безвидные. Но следует знать, что в некоем видении они присутствуют умной красотой и пределом, так что благолепие их умозрений является их образом и их красотой.

Поэтому, когда душа мыслит доброе, она вся сияет и видна отовсюду, когда же злое - лишена света и не вызывает восхищения. Ибо так же тени, схваченные зрачком глаза, по причине большой остроты и ясности его <восприятия>, следуют называть ощущением зрительной способности (ибо подобает, чтобы этот недоступный зрению предмет рассмотрения становился доступным <нам>, насколько то возможно, посредством наглядного примера).

Таким же образом и мысль, которую ум извлекает из собственного желательного начала, становится как бы образом действия (энергии) души, что является следствием ее утонченности. Относительно бестелесных естеств все то, что приобретает действие, становится, как я сказал, вследствие ее большой утонченности, <частью> природы; со славой ли, или же со страстью случается это. Точно так же следует думать и о падших ангелах: ибо до тех пор, пока они мыслили подобающее ангелам, сама красота их умозрений становилась для них образом славы; после того, как они пренебрегли богоугодными помыслами, само блаженство их превратилось в образ беславия.

19. Вопрос. - Итак, - сказал я, - по отношению к дебелиности нашего тела и души, и ангелов должно называть существами невещественными и безобразными; в отношении же беспредельной чистоты Божественного естества они уже не являются <такowymi>?

Ответ. - Образ <есть> завершение всякого возникновения, - ответил он, - но вечно Существоющее, не имея возникновения, как мы верим, всегда <является> только Красотой, <пребывая> выше <всякого> образа, Ибо <Оно> получило совер-

шенство не от становления, но имеет бытие от Себя Самого в преестественном естестве.

20. Вопрос. - Объясни мне, желающему знать, еще вот что: почему, когда мы рассуждаем о Боге, то говорим <о нем> как о Красоте, а не как об образе?

Ибо в образе непременно вызывает удивление и красота.

Ответ. - Потому что Красота Божия есть слава сущности Божией.

21. Вопрос. - Тогда, - спросил я, - что же можно сказать о выражении Псалмопевца: Я же в правде явлюсь перед Твоим Лицом, буду насыщаться взиранием на Твою славу (Пс. 16, 15).*

Ответ. - Это говорится пророком не в том смысле, что Божественное естество существует в некоем лице или виде; но <это означает>, что в образе и славе Сына мы узрим безобразного Отца.

Ибо потому соблаговолил Бог Своему Слову через Воплощение прийти в человеческий образ, оставаясь (ибо почему нет) в Своей вседержительной славе, чтобы человек, взирая на плотность образа этой славной плоти (ибо <только> образ сощерцает образ), после своего очищения мог созерцать красоту Воскресения как <красоту> Бога.

Итак, Отец неким таинственным образом открывает себя праведникам, как теперь <Он> является ангелам; Сын же, посредством тела, <сделал это> явно. Ибо поистине, подобает тем, которые в грядущей вечности в полноте знания будут иметь своим царем Бога, всегда созерцать своего Владыку, что было бы невозможно, если бы Бог Слово, через Свое вочеловечение, не облекся в образ.

22. Вопрос. - О, Слово, - сказал я, - Ты научил меня согласно с верой и разумом, всегда указывая мне столп Иоанна. Но, наконец, - сказал я, - молю Тебя, объясни мне остальное об ангельском созерцании, оно, я полагаю, созвучно учению о душе по воскресении тела.

* Ветхий Завет приводится по переводу семидесяти.

Ответ. - Что именно? - спросил он.

23. Вопрос. - Ангелы имеют чувства или нет?

Ответ. - По слову знания, - сказал он, - в некоем избрании оно достигали чувства самовластным желанием. Поэтому и некоторые из них, поработившись страсти, пали.

Но так как не отказавшиеся, через отпадение, от славословия Божественного и славного Духа, были сохранены невредимыми в бесстрастии, то они выше и чувств, пребывая в некоем услаждении неизменной славы, почему и мысли их всегда подобны; ибо они не только одинаково познают добро, но точно также не имеют знания о противном ему; то же и в отношении праведных; они имеют надежду родиться в воскресении, когда плод их самовластных <подвигов>, <соделанных> в совершенном отречении, будет представлен Богу.

24. Вопрос. - Правильно. Гласом ли, - спросил я, - исполняют гимны те небесные и святые силы, или, как предполагают некоторые, внутренним словом?

Ответ. - Гласом, - ответил он; ибо, если признавать их пламенеющим огнем, как сообщают Писания (Евр. 1,7), то ясно, что они воспевают Бога неким высоким гласом, почему и многие из святых в видении часто слышали их глас, как указывают Писания.

25. Вопрос. - Ясно, - сказал. Но, может быть, некоторые скажут, что после объяснения, представленного о Божественном гласе, должно быть рассмотрено и сказанное об ангельском гласе.

Ответ. - Так как для Бога все возможно, то Он, когда изволяет, обнаруживает Себя, и, как бы говоря, остается превыше всего, поскольку Он один невещественен. Ангелы же не могут делать так, ибо если бы и они, не говоря, словно говоря, могли бы, когда хотели, являть себя, то, они могли бы и из ничего творить то, что они желали.

26. Вопрос. - Очень хорошо. Но что думать о душе, отделенной от тела?

Ответ. - Душа, - сказал он, - отделенная от тела, до тех пор, пока через Воскресение не получит тела обратно, по общему признанию, воспевает Бога внутренним словом, по-

сколько <способности> говорить она не берет от тела. Ангелы же, поскольку они сотворены в некоем простом и <имеющем свойство> любви к пению естество, пользуются, как мы узнали, нескончаемыми гласами, воспевая не через посредство какого-либо телесного органа, но имя само необычайное вечное движение как бы причиной некоего гласа.

Ибо воздушное естество <ангелов>, так любящее пение, всегда влечет их, побуждая к беспрестанному и чистейшему восклицанию.

27. Вопрос. - Ясно. Итак, - продолжал я, - каким же образом следует представлять, что они изменяются в образ, когда посылаются от Бога к какому-нибудь из святых?

Ответ. - Вопрос, - сказал он, - непонятен для слуха, а потому не найдет ответа. Однако, следует считать, что в какой бы образ, по велению <Божию>, они ни думали облечься, немедленно входят в него через представление. Естество их, из-за великой тонкости его состава, легко содействует их желанию; как бы сгущаясь силой желанья, они через представление беспрепятственно приходят от неявленного к явленному, в каком бы, - как я сказал, - виде, они ни хотели быть созерцаемы чистой душой. Ибо только чистая и одухотворенная душа может с несомненностью видеть образ представления. Так как, если названное представление не встречает расположения у представляющего, то ангел и человек никоим образом не могут явно войти в общение. А потому, как мне кажется, по названной причине, они пользуются тогда и чувственным голосом - вид представления, и голосом имеющим свойство подражания.

28. Вопрос. - Убедительно. Но молю Тебя, о Слово, Учитель <мой>, - сказал я, - прежде чем наступил день, объясни мне еще это (ибо я знаю, что с его наступлением ты тотчас уйдешь, так как <с этого времени ты уже не будешь> продолжать являться душе, чтобы впредь говорить <с ней> или созерцать крылатые виды жизни): Ангелы, посылаемые от Бога на землю, в то самое время, когда они находятся в мире, не оставляют ли в небесах своих мест.

Ответ. - Для них, - ответил он, - когда они пребывают в мире, невозможно одновременно быть и превыше небес; ибо это свойственно только вочеловечившемуся Богу Слова, не призрачно являющемуся на этой земле и не оставляющему небесных, но все обнимающему Своим неопианным естеством. Следует знать, что там, где находятся все эти ангельские силы, они видят все небесное и мирское, словно целиком лежащее вокруг них. Ибо их прозрачное естество и то, что ему свойственно - как бы видение отовсюду, особенно вследствие благодати Святого Духа, делает их способными видеть так все. Но лишь один Бог вблизи созерцает грядущее, как существующий превыше всего и <все> обнимающий мыслью; и не только существующее, но и то, что когда-либо будет, как уже существующее. Поэтому Он один знает желание <всех> сердец.

29. Вопрос. - Итак, и душа, - сказал -я, - отделившаяся от тела, согласно объяснению, представленному об ангелах, не только видит вместилище бестелесных, но, подобным образом, видит и все в мире?

Ответ. - Вовсе нет, - ответил он. - Ибо <ангелы>, так как они однажды были сотворены в простом естестве, могут совершенно видеть не только то, что выше пространства, но и то, что в пространстве. Ибо свойство тонкого естества - не быть видимым существующими в дебелим естестве, самим же, - видеть все такие естества. Душа же, после того, как будет отделена от тела, уже не сможет видеть то, что в пространстве; Ибо дух, - говорит <Писание>, - прошел, и <больше> не будет <находиться> там, и уже не познает свое место (Пс. 102, 16). Ибо <душа> через смешение с телом находится в пространстве. Отделившаяся от всякой телесной необходимости, <она> уже больше не <может> видеть то, что видела через посредство тела; Потому что человек имеет целостность в смешении, ангелы же - в простоте естества. Только это, и кроме того, кое-что другое, О украшенный множеством венцов и светоносный царь, открыло мне Слово, возвестив премудрость Иоанна. Когда наступил день, он скрылся, вновь оставив меня, жаждущего его любви.

КАТЕХИЗИС

(Того же Диалога - вопросы и ответы)

1. Вопрос. - Что было в мире прежде возникновения мира?

Ответ. - Бог, Сотворивший мир.

2. Вопрос. - Как <Он> был в мире когда мир еще не существовал?

Ответ. - Потому что и прежде <своего> возникновения мир был в Боге как бы целиком появившимся. В силу чего и люди, еще не введенные в мир, у Бога являются как бы уже рожденными. Ибо Он соединил в Себе и все <существующее>, и еще не сотворенное, хотя оно и не воспринимается нами.

3. Вопрос. - Если же, как ты говоришь, Бог был в мире прежде чем мир был приведен Им в бытие, то чем стал Бог, когда Он произвел этот мир? Отделился ли Он от мира, или и <теперь> Он еще в мире?

Ответ. - Не отступил местом от Своих творений Создавший их Бог: ибо куда удалится Вездесущий и наполняющий все Своим Божеством? Естеством же, и сущностью, и Ипостасью, и прочими особенностями Он превосходит всю тварную природу и неизмеримо и непостижимо от нее отличен.

4. Вопрос. - Как же пространственно неотделимый, но пребывающий везде, как ты говоришь, отдален от всего?

Ответ. - Вопрос труднопостижим, не правда ли, а значит труднообъясним, но для Бога нет ничего невозможного. Вследствие чего и относительно этого Он может удостоверить тебя. Но выслушай внимательно. Подобно тому, как наш человеческий ум ни стенами не задерживается, ни местом не ограничивается, но в клети тела заключается и узами сжимается, сам же вне их и свободно везде проходит, ни от тела не отделяясь, ни от <своего> жилища не удаляясь, но как бы и разделенный, соединен с ним, и соединенный с ними, отделен <от них>. Так и Бог есть везде и во всем и вне всего; и нигде <Он> не присутствует ни естеством, ни сущностью, ни славой, ибо Он неопишем.

5. Вопрос. - Но как Неописуемый наполняет все? И Наполняющий все как является Неописуемым и нигде <не присутствует>?

Ответ. - По общему мнению, Бог есть везде и наполняет все, совершенно не смешиваясь с видимым, но будучи удаленным <от всего> таким образом, как мы сказали. Потому что Он нигде не присутствует согласно нашим представлениям. Ибо никто не видел, даже ангелы, где есть Бог. Если же услышишь, что они предстоят <перед Ним>, так вот, они <предстоят> перед престолом славы, будучи не в состоянии взирать на испускаемое сияние. От страха они закрывают свои лица и изумленные, немолчно всегда воспевают Божественную песнь. Ибо, пораженные нестерпимым <сиянием> славы, они не могут ни помыслить, ни понять, где Владыка, или Каков Он есть.

Если же они не могут смотреть на блистающую славу, как смогли бы они усердствовать о большем? Итак, что Бог есть везде и наполняет все, знают и ангелы, и очищающие себя святые, облистанные и просвещенные от Святого Духа. Где же, или как, или Каков Он есть, не знает никто из существ кроме Отца, Который <знает> Сына; и Сына, Который <знает> Отца; и Духа Святого, Который <знает> Отца и Сына как совечный и единосущный Им. Ибо Они Трое существуют как Одно, и знают Себя, и познаются Друг от Друга. Как сказал Сам Бог по естеству и Сын Божий, никто не знает что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем; так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия (1 Кор. 2, 11). И опять: Никто не знает Отца кроме Сына, и кому Сын хочет открыть (Мф. 11, 27).

6. Вопрос. - Но как говорит Христос: Не презирайте ни одного из малых сих; ибо ангелы их всегда видят лицо Отца Моего Небесного (Мф. 18, 10). И опять: "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" (Мф. 5,8). Ты же говоришь, что ангелы не знают, Каков и где есть Бог?

Ответ. - Как в полдень мы ясно видим исходящий от сияющего солнца свет, само же солнце совсем не можем увидеть и рассмотреть, однако же с уверенностью говорим, что видим его; так и ангелы и святые, созерцая блистающую Славу Духа,

видят в ней и Сына и Отца. Но не так грешные и нечистые: ибо они подобны слепым и бесчувственным. Потому что как слепые не видят сияние света чувственного солнца, точно так и эти не видят всегда сияющий Божественный свет, и не ощущают его тепло.

7. Вопрос. - Что же видят очистившие ум и сердце?

Ответ. - Так как Бог есть свет, и свет высочайший, то взирающие на Него не видят ничего иного кроме света. Это ясно и из <свидетельства> видевших лицо Христа сияющим как солнце, одежды же Его ставшими как свет (Мф.17, 2); и от апостола Павла, видевшего Бога в свете и обратившегося к Его познанию (2 Кор. 4,6); и от тысяч других святых.

8. Вопрос. - Как же Бог зрится не всеми, когда Он есть вечный и всегда сияющий свет?

Ответ. - Потому что Бог устроил так от начала, чтобы не было никакого общения тьмы со светом и порочного и скверного со святым и чистым. Вот почему как великая бездна и стена отделяют нас от Бога наши грехи; более же - лукавые пожелания и суетные наши помыслы, которые становятся <как бы> высокой стеной и отделяют нас от света истинной жизни, ибо Бог есть свет и жизнь. Итак те, которые лишены этого, суть мертвецы душой и сонаследники и сопричастники вечного огня и тьмы.

9. Вопрос. - И невозможно получить спасения не достигшему этой меры?

Ответ. - Поскольку Господь говорит: Много обителей у Отца Моего (Ин. 14, 2), то ясно, что много и путей спасения; все же <они> осуществляются в одном пути покаяния через воздержание от зла, будь то совершение милостыни, или странничество, или исполнение любого другого доброго дела для достижения лучшего.