

*Hugo Ball*

# **Byzantinisches christentum**

*Хуго Балл*

# **Византийское христианство**

*Перевод с немецкого  
А.П. Шурбелёва*



Санкт-Петербург  
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»  
2 0 0 8

УДК 27-9  
ББК 86.37  
Б 20

Редакционная коллегия серии «ПОЛС»

*В. М. Камнев, Б. В. Марков, А. П. Мельников, П. Э. Палей,  
Ю. В. Перов, К. А. Сергеев, Я. А. Слинин (председатель),  
А. Ф. Филиппов*

ISBN 978-5-93615-058-6

© Издательство «Владимир Даль», 2008  
© А. П. Щурбелев, перевод, 2008  
© Ю. И. Архипов, предисловие, 2008  
© П. Палей, оформление, 2008

## ПРЕДИСЛОВИЕ

«Балл много поспособствовал моему постижению католической мысли, взамен получив от меня кое-что из наследия индийской и китайской мудрости. В свои последние годы он был суровым ортодоксом христианства, и хотя я нередко с ним спорил, не скрывая от него своего неприятия клира, в нем самом мое сердце как раз больше всего подкупала его готовность на интеллектуальные жертвы и его героические попытки воплотить римский идеал в своей собственной жизни — что было для него куда священнее и важнее, чем любые конструкции мысли».

*Герман Гессе*

«А он тоже крут, этот парень Хуго Балл — знает свое дело, не так ли?»

*Генри Миллер*

Книга «Византийское христианство» вышла в 1923 году, на очередном крутом вираже в творчестве Хуго Балла (1886—1927). Она явилась полной неожиданностью для почитателей автора. К тому времени он был достаточно широко известен как видный немецкий авангардист (собственно говоря, немецко-швейцарский, потому что большую часть своей творческой жизни провел в Швейцарии, где и умер). Авангард — слово расплывчатое, но точнее в данном случае и не скажешь, потому что у Балла каких только не было ипостасей. Основатель и «папа» дадаизма, давший имя этому направлению в искусстве (впрочем, в Манифесте дадаизма говорилось, что, дадаизм, может

быть, и не искусство вовсе, а скорее религия!), кабаретист, драматург, режиссер, пианист, поэт, художник, дизайнер, романист, наконец (в предпоследние, так сказать, свои годы) политический публицист, культуролог-историософ, моралист и биограф своего друга Германа Гессе. И вдруг эдакая новость — труд о святых отцах церкви, да еще восточного, византийского, разлива — т. е., по-западному, «схимников», первосвоточей подозрительного Православия. Это как если бы Хлебников, отложив «будетлянство», занялся бы вдруг исследованием трудов и дней Сергия Радонежского или Нила Сорского. Впрочем, кто знает, может быть, что-нибудь подобное и могло случиться, проживи Председатель Земного Шара (милостиво признававший дадаистов своими законными детьми) на четыре года больше. Ведь ровно на столько Балл пережил своего конгениального русского ровесника, а к Богу он окончательно и резко повернул именно в 37 лет, т. е. в том возрасте, когда Хлебников умер.

Правда, узкий круг сподвижников Балла даже в самые разудалые годы дадаистских хэппенингов знал о серьезности его христианских убеждений. Недаром в цюрихском «Кабаре Вольтер», где между своими в ходу были не имена и фамилии, а клички, его называли Евангелистом. «Если Бога нет, то какой же я капитан?» — задавался вопросом в известном романе Достоевского юродствующий персонаж Лебядкин. «Без религии невозможна и буффонада», — говорил Балл Хюльзенбеку, Тцаре, Арпу и прочим своим сотоварищам и ученикам.

Его короткая биография вместила в себя на редкость много причалов и станций.

Он родился 22 февраля 1886 года в городке Пирмазенс, что в немецкой земле Пфальц, соседствующей с Эльзасом. Городок, помимо общих для края мозельских вин, был издревле славен на всю Германию своими сапогами да башмаками. Так что отец Балла пребывал в местном мейнстриме — владел магазином обуви. Обоих своих сыновей он тоже предполагал пустить по кожевенно-коммерческой части. (А три дочери были благополучно выданы замуж.) Однако же Хуго, хотя и вырос в строгой до пуританства католической семье, оказался строптив в выборе собственного пути. Помыкавшись какое-то время в роли ученика приказчика (вроде как Чехов в лавке Прохорова), он вернулся в гимназию с упрямым желанием продолжить образование в университете, чтобы, как потом выяснилось, навсегда проститься с сытой жизнью и перебиваться впредь только с хлеба на воду (которую в иные отрезки жизни заменяло вино).

Учился Балл филологии и философии в университетах Мюнхена и Гейдельберга (где его товарищами были наши Степун, Яковенко и Гессен). Делал успехи, был оставлен при кафедре философии для написания диссертации о Ницше. Работу над темой, однако, не завершил, ибо увлекся театром. Тем не менее сохранившийся фрагмент под названием «Ницше в Базеле» принадлежит к числу пусть и кратких, но весьма приметных и ярких опытов в обширной ницшеане.

Еще студентом Балл начал писать стихи и пьесы. Из последних сохранились и даже ставились любительскими театрами историческая драма о Нероне и трагикомедия «Нос Микеланджело» — один из первых опытов абсурдистско-экспрессионистской драматургии.

Свое университетское образование Балл завершил в 1910 году. После этого судьба уготовила ему семнадцать с небольшим лет жизни, которые он прожил с необычайным творческим накалом. Эти годы четко делятся на четыре периода по четыре-пять лет каждый.

С 1911 по 1914 год включительно он, прежде всего, театральный деятель. Поначалу ассистент знаменитого Макса Рейнхардта в Берлине, потом «завлит» в Плауэне, затем ответственный за репертуар в мюнхенском Театре комедии (который по его настоянию был переименован в Камерный театр — *Kammerspiele*, — каковое название этот прославленный театр носит до сих пор). В своем театре Балл первым стал ставить экспрессионистов; это он поспешествовал шумному успеху Ведекинда, которого предлагал публике в собственной режиссерской трактовке. В эти же годы он много выступал в печати как театральный рецензент (прежде всего в экспрессионистских журналах «Революция», «Новое искусство», «Действие»), редактировал пьесы для издательств.

С 1914 по 1918 годы он — упоенный экспериментатор и признанный вождь сначала мюнхенского, а потом цюрихского авангарда, которому дал имя «Дада». Главный его вдохновитель и союзник в борьбе за ницшеовско-вагнеровский по своим идейным истокам синтез искусств был живший в эти годы в эмиграции русский художник-абстракционист Василий Кандинский. С ним у Балла было множество совместных проектов и планов, большинство из которых, однако, развеяла первая мировая война. В частности, уже был практически полностью готов их совместный альманах, который замышлялся как «синэргийное» продолжение «Синего всад-

ника», выпущенного Кандинским в Мюнхене в 1912 году. В начале войны Балл в Берлине, участвует совместно со своим другом Рихардом Хюльзенбеком в акциях тамошних дадаистов, редактирует журнал «Картинки времени» (Zeit im Bild). В 1915 году он перебирается с будущей женой, актрисой и певицей Эмми Хеннингс, в Цюрих. В дальнейшем время войны, — это время скитаний по Швейцарии в составе кочующего варьете «Фламинго», для которого он сочинял куплеты и скетчи, а также аккомпанировал подруге на пианино; затем — создание в Цюрихе множества дадаистских галерей и собственного «Кабаре Вольтер», этой прославленной колыбели дадаизма, которая стала к нашему времени одной из главных достопримечательностей города. Это и начало серьезной работы над прозой (роман «Фламетти, или О дендизме бедняков», 1918, сюрреалистический набросок романа «Тендерадай, фантаст», оставшийся в рукописи и опубликованный только в 1967 году).

Послевоенные годы для Балла — время сближения с Блохом, Беньямином, Шмиттом, время активной, временами пламенной политической публицистики, одушевлявшейся прежде всего «Критикой немецкой ментальности» (книга с таким названием вышла в 1919 году).

И наконец, в последние годы жизни Балл, живший тогда вместе с женой в основном в швейцарской глухомани, писал богословские статьи для известного католического журнала «Горные выси» (Hochland; одним из постоянных авторов журнала был наш «младокатолик», библиотекарь Ватикана Вячеслав Иванов) и трудился над двумя книгами, вышедшими в год его кончины, — «Герман Гессе» и «Бегство из вре-



мени» (выборка из собственных дневников). Биография Гессе выдержала к нашему времени рекордное количество изданий и среди книг Балла, и среди всех книг о популярном немецко-швейцарском писателе. В последние годы не раз издавалось в Германии и «Византийское христианство» (иногда под названием «Трое святых»).

Высокий и признанный авторитет в узком кругу литераторов, Балл в то же время не ведал при жизни сколько-нибудь широкого признания. Мешала, видимо, его многостаночность: за его пером и начинаниями трудно было угнаться реципиенту. То есть его трудно было определить, уложить в рамки жанра; кто мог догадаться, писал как-то не без иронии Гессе, что этот тощий юноша, нервно бренчащий по вечерам на пианино в дымных кафе, на самом деле своими текстами, изваянными потом в ночи, готовит настоящую революцию духа в искусстве. Сразу же поймавшего птицу успеха за хвост Гессе такая недооценка великого друга удручала. В утешение ему он писал, что и сама жизнь его друзей, Хуго и Эмми, неминуемо станет когда-нибудь легендой; потомки будут поражаться тому, как много значительного создала за столь короткое время эта вечно голодавшая пара. Эмми Хеннигс-Балл тоже писала романы, которые Гессе одобрял и ценил, особенно книгу «Тюрьма» (1920) и более позднюю, исследовательско-биографическую «Путь Хуго Балла к Богу» (1931). В письмах к издателям и друзьям он, баловень литературного счастья, не уставал вступаться за Балла, однако долгое время его усилия оставались тщетными — о переиздании книг почившего в 1927 году друга долгое время не было и речи.

Все изменилось только после первой мировой войны. Сначала издатель из Франкфурта Петер Зуркамп включил книгу Балла «Критика немецкой ментальности» в серию самых значительных произведений XX века, и она вышла там одной из первых — наряду с книгами Гессе, Кафки, Рильке, Клоделя и Сантаяны. Затем громко заявили о себе неоавангардисты, мастера так называемой «конкретной поэзии» (Гомрингер, Мон, Бензе), особенно те, которые объединились в «Венскую школу» (Артман, Байер, Рюм, Яндль, Майрёкер). И почти все они объявили своим великим предшественником и учителем Хуго Балла. Его наиболее известное «графическое», играющее разными шрифтами в каждой строке стихотворение «Караван» действительно воспринимается как проработанный аналогичных опытов Яндля и его друзей. (См.: Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Ганновере и Кёльне. М.: Республика, 2001, с. 145; не менее показательны опубликованные тут же «звуковые стихотворения» из цикла «Кабаре».) Философию языка, предложенную Баллом, уже в восьмидесятые годы подхватил весьма влиятельный в интеллектуальных кругах Германии Петер Слотердайк, который оценил ее «куда выше витгенштейновой». (См. его книгу «Критика цинического разума», Изд-во уральского университета. Екатеринбург, 2001.)

«Византийскому христианству» пришлось ждать еще дольше. Об этой книге заговорили только в самое недавнее время — в связи с ростом популярности кардинала Лефевра, выступившего с резкой критикой либеральных реформ ватиканского начальства при «папеполяке». Об этой книге, в частности, с большой похвалой отозвался франкфуртский писа-

тель Мартин Мозебах, недавний лауреат премии имени Бюхнера, самой авторитетной литературной премии Германии, ее «малой нобелевки».

Как бы там ни было, «синтез искусств», предпринятый им в дадаизме, выявление и обличение некоторых констант немецкого Духа в таких книгах, как «Критика немецкой ментальности» и «Последствия Реформации», а также поиск живых и поныне действенных корней христианского Предания — вот те три области творческих свершений Балла, с которыми по-прежнему корреспондирует актуальная немецкая мысль. А тому, что Балл снова востребован ею, есть очевидные свидетельства: это и десяти томное собрание сочинений Балла, которое завершает в настоящее время франкфуртское издательство Вальштайн, и трех томное полное собрание его писем, которое выпустил музей Балла в Пирмазенсе, и посвященные ему Ежегодники, которые выходят там же, начиная с 1977 года.

\* \* \*

Когда Балл на исходе первой мировой войны внезапно покинул свое дадаистское войско, бросив ему на прощание что-то вроде «пошутили — и будя!», ринувшись в гущу исторической и публицистической политологии под флагом Томаса Мюнцера, Франца фон Баадера и Михаила Бакунина, могло показаться, что человек полностью меняет кожу, целиком отрицает свой пройденный доселе путь. И когда он через четыре года так же внезапно отошел от газетного дела и предался поискам «внутреннего человека» в углублениях христианской аскезы, это

тоже походило на очередное самоотрицание. Будто Савл еще раз обратился в Павла.

Это так и не так. Все три станции творческой биографии Балла и резко разнятся, и в то же время связаны одной нитью. Все это была «Борьба за логос» (Эрн), если под логосом понимать живую жизнь мысли, длящуюся ее витальность, нередко упрятанную в застывших, мертво обрядовых формах культуры, цивилизации и религии. Кстати, с Эрном у Балла возникла перекличка даже в названии одной из статей. Вполне возможно, что связь эта не случайна: ведь статья Эрна «От Канта к Крупну» (1915) быстро приобрела всеевропейскую известность, а пронизанная сходными мотивами статья Балла «Пруссия и Кант» появилась несколько позже. К тому же Балл, много занимаясь Бакуниным (и собираясь написать о нем не только вышедшие статьи, но и большую, так и оставшуюся в замыслах книгу), изучал русский, был начитан в русской литературе, а во время первой мировой войны нередко писал о «русской политике». В этих вроде бы наспех набросанных газетных статьях содержались подчас и поразительно точные пророчества относительно будущего России:

«Русская армия, пребывающая ныне на поле брани, может в один день превратиться из армии солдат в армию террористов... Свержение царизма может стать идеалом новой религии поработенных. И тогда вспыхнет пожар страшнее нынешней войны.» (Цит. по: *Der Kuenstler und die Zeitkrankheit*. Fr.-M, 1983, S. 202.)

Вполне показательно, что в 1915 году Балл, немец по происхождению, не задержался в Германии (хотя и был освобожден по состоянию

здоровья от военной службы), среди своих друзей, берлинских дадаистов, а перебрался в Швейцарию, где поднял в Цюрихе знамя собственной группы. Берлинский дадаизм был для него слишком материалистичен, и хотя исходил из как будто того же импульса — ницшевского дионисизма, направленного на сей раз на разрушения омертвевших форм развлекательно-украшательной культуры пустовато прилизанного гламура, но больше походил на футуризм прошумевшего по всей Европе итальянца Маринетти с его пафосом новой техники и машинерии. «На кой ляд ваш Дух в мире, который движется себе вполне механически дальше?» — так примерно вопрошал берлинский «ДАДАсоф» Рауль Хауманн. (См.: Berlin-Dada, S. 37.)

Совсем не то дадаизм цюрихский, основанный и ведомый Хуго Баллом. Здесь в центре внимания как раз живой, динамичный Дух, призванный противостоять энтропийно застывшей материи. В том числе и в искусстве, где всякая «вещь в себе», некогда сиявшая в многоликом ореоле символических форм и значений, стала, по Баллу, лишь гуталином, наводящим лоск на щегольские или просто удобные сапоги обывателя. (Так он пишет об этом в своем романе 1919 года «Тендерадай, фантаст», выполненном в новой для того времени «открытой форме» дневниковых заметок, набросков и афоризмов. Нельзя не отметить и неожиданную переключку с «сапогами, которые выше Шекспира» Льва Толстого; русский классик, таким образом, в известном — вполне по-дадаистски смещенном семантическом ракурсе смысла — может быть признан отцом дадаизма.)

Недаром Балла так привлекал Кандинский с его акцентом на «Духовном в искусстве». О Кандинском 7 апреля 1917 года он сделал обширный доклад в цюрихской галерее «Дада», с тех пор не раз публиковавшийся. В живописи Кандинского он видел «динамит», взрывающий косность академизма и соответствующий сразу трем вещам, потрясшим современность, а именно: «разбожествление мира, осуществленное критической философией, расщепление атома и перетасовывание народов в теперешней Европе» (*Der Kuenstler*, S. 41). В Кандинском Балл увидел новое воплощение «русской свободы», носителями которой в его глазах были прежде всего знаменитые русские анархисты: «Кандинский — человек русский. Идея свободы, перенесенная в область искусства, в нем сильно выражена. То, что он говорит об анархии, напоминает высказывания Бакунина и Кропоткина. Разница лишь в том, что он понятие свободы переносит в духовном плане на эстетику» (там же, с. 45).

Художественных галерей, подобных тем, в которых выставлялись полотна Кандинского, Балл основал в городе сразу больше десятка. Но главным его детищем стало популярное в среде богемы кафе «Кабаре Вольтер» на углу Шпигельгассе в самом центре города. Любопытно, что в это кафе заглядывали перекусить проживавшие в то время на той же улочке Роберт Вальзер, ныне признанный первенствующим классиком швейцарской литературы двадцатого века, и Владимир Ильич Ленин, готовивший в то время мировую революцию вовсе не в области духа.

Конечно, буффонадный, громоподобный смех Дада был нервной реакцией на катастрофу

войны. Скандал, шок, провокация — вот что было первозадачей. Главное, чтобы всякая художественная (или псевдохудожественная, кто там разберет) акция пронзала серенькую действительность как «револьверный выстрел духа» (Тристан Тцара). И еще: страстно хотелось разрушить «отвлеченности» традиционного искусства, превратившегося в товар. Хотелось ринуться в Реальность — самую осязаемую, скребущую привычное восприятие, настроенное на десерт. Все шло в дело — камень, подобранный на дороге, груда мусора, трамвайный билет, консервная банка. Последовавшие спустя десятилетия потуги Уорхола или «концептуалистов» были тут не просто предвосхищены, но и многократно превзойдены, потому что обладали все-таки обаянием и силой первозданности. Можно сказать, что последыши лишь снимали проценты с дедовских накоплений, спекулируя на всегдашнем беспамятстве публики.

Дада в Цюрихе представало как «смеющееся отчаяние», вобравшее в себя, конечно, резонирующее эхо Заратустры популярнейшего в те годы Ницше (и сопоставимое со многими отзвуками в широких пластах европейской культуры XX века — от хлебниковского «О рассмейтесь, смехачи!» до трагических клоунад Феллини). Только смех — безудержный, безграничный, витальный — казался единственным средством преодоления социальных страхов и экзистенциального отчуждения. Гротеск и буффонада представлялись единственно возможной формой, если угодно, реализма — раз уж сам мир за дымными окошками кафе не более, чем кровавый карнавал. А единственный настоящий герой времени — не солдат, отдавший себя на пушечное мясо, а меланхолично-иро-

ничный денди, в клоунаде изживающий свой несгибаемый витализм, свое сизифово упорство воли.

Дадаистов нередко воспринимали как разновидность экспрессионистского движения, но это их коробило и раздражало. «Классический» экспрессионист, хотя и корежил тоже «мимесис», но либо под девизами абстрактного гуманизма («Человек добр!» Франца Верфеля), либо пестуя свои понурые страхи перед лицом превосходящих сил абсурда (Франц Кафка). А дадаист будто говорил на это: погибать — так с музыкой. Ибо мир так ужасен, что слишком глупой банальностью было бы его отрицать. Утверждать абсурдность мира смехом над ним — вот пафос Дада.

Но если берлинские дадаисты клонились к нигилизму, ища убежище от мирового абсурда в «бушующей пустоте» (Вальтер Зернер), то Балл вкладывал в Дада «мировую душу», не больше, не меньше. Но такую, которую следует искать не в гегелевских упованиях на отвлеченности, а в любой, пусть и самой непритязательной вещности — да хоть в куске туалетного мыла или глупой гримасе клоуна.

Само слово «Дада» Балл придумал, вдохновляясь драматургом Ведекиндом, которого ставил, его сатирой под названием «О-Ага» (о чем поведал в дневниковой записи от 18.4.1916 г.). Это словечко соединило в себе французское «чепуха, бессмыслица» и немецкое «тут». Не где-то там, в облаках надуманной идеальности, а вот тут — под ногами — живет и действует во всей своей наглядности мировой дух. У Гегеля он обретает себя в (диалектическом) саморазворачивании и саморазглядывании, у Балла это, скорее уж, иронический негатив мира, уравни-



вешенный волей предоставленного Богом самому себе (в акте свободы) индивидуума.

Таким образом, дадаизм Балла был его попыткой прорваться к «перво-сущностям» в области эстетики. Однако он быстро убедился, что на путях произвола и случайных эффектов это так же мало достижимо, как на путях рутины. Вулканическая лава новой формы, как выяснилось, тоже быстро застывает, становится новой рутинной, сама превращается в товар. Да еще и более сомнительный и ходкий, чем прежний, академический, потому что произвол и случайность не требуют квалифицированного труда. Новое товарное искусство легко становится добычей шарлатанов, устанавливающих свою мафиозную монополию на «современные» ценности. Столь пронизательному уму, как Балл, все это было нетрудно предвидеть.

К тому же послевоенный хаос общественной жизни в период становления Веймарской Республики требовал выявления «перво-сущностей» совсем в другой области. В 1917–1920 годы Балл редактирует «Свободную газету» в Берне, в которой ведет колонку. Это годы его наибольшей политической и публицистической активности, нашедшей отражение в привлекавшем достаточно широкое внимание книге «Критика немецкой ментальности» (1919). В интеллектуальной среде Германии книга имела резонанс; так, популярный сатирик Карл Штернхайм сразу же причислил ее к самым значительным культурным событиям века.

В газете сотрудничали и многие другие немецкие эмигранты, среди которых выделялись философы и культурологи Эрнст Блох и Вальтер Беньямин, ставшие друзьями и на какое-то время единомышленниками Балла. (Прежде

всего, по части обличения казарменного «прусского духа», навязывающего всей Германии утопический милитаризм вместо христианского покаяния перед соседями — особенно перед Россией.) Редакторский пост Балла способствовал расширению его профессиональных контактов. Как в свое время Ведекинда в театре, он «поднял на щит» в своей газете молодого социолога Карла Шмитта, которому тоже, как двум упомянутым лицам, предстояла великая карьера и слава.

Пожалуй, самым увесистым отзывом на книгу Балла стала статья о ней Эрнста Блоха, в которой, в частности, говорилось: «Даже в такое время всеобщего краха она превосходит все нам известное по своим пророческим интуициям... Немецкая вина прослеживается здесь на протяжении столетий и во всей своей глубине вплоть до самых истоков. Глазами Балла начинаешь смотреть на всех этих Людендорфов и видеть за их спинами Бисмарка и Меттерниха, а сбоку Карла Маркса и Гегеля и, наконец, Лютера, эту дородность из Виттенберга, прусское воплощение преданной совести, подчинения Духа княжеской власти, вытеснения Божьей искры в область уединенной, аполитичной интимности и отвлеченности. А за ними встает и само средневековое государство как праматрица всех этих возобновляющихся методов обманывать Иисуса, христианскую демократию, свободу и освященность малых сих. Срез Балла поражает своей зоркостью взгляда, и не только визионерской зримостью фактов, но и потаенным союзом тех благороднейших немцев, что остались в тени своего времени. Балл извлекает их на свет и показывает нам и всему миру их, восставших из подземелья, в их явном превосходстве: Мюн-

цера вместо Лютера, Баадера вместо Гегеля, Вейтлинга вместо Маркса... Словно мощный, бушующий поток обрушиваются они на читателя — чтобы отмыть в его глазах ту, другую Германию». («Weltbuehne» am 10.7.1919.)

Правда, вскоре между друзьями наметились и некоторые расхождения идейного свойства, которые привели, как водится, и к утрате прежних душевных контактов. Шмитт не смог простить Баллу радикальных крайностей в его нападках на традиционную «немецкость», Бен-Ямин — такой частности, как глубоко почитаемый им Кант, а еврей Блох с присущей иной раз этому племени мнительностью углядел в газетных статьях Балла и кое-какие антисемитские нотки. Впрочем, всех троих заменил Баллу его новый друг Герман Гессе с его ничем и никогда не обременяемой преданностью. К тому же наконец-то «устаканились» отношения с давней подружкой Эмми Хеннинг, которая долгое время все норовила совмещать Балла в своем сердце со многими другими знаменитостями пера и подмостков, но в 1920 году все-таки окончательно предпочла его всем и, решившись пойти под венец, стремилась потом соответствовать своей роли жены-христианки.

Потеря Шмитта была особенно болезненно воспринята Баллом, потому что именно его «Политическую теологию» он пытался сделать надежным фундаментом в хаосе противоречивых ментальных устремлений двадцатых годов. Балл надеялся, что Шмитту удастся воплотить в жизнь замысел католика-ортодокса, вдохновителя христианских чаяний эпохи романтизма Франца фон Баадера, некогда пытавшегося уговорить русского императора Николая I учинить

в Санкт-Петербурге общую для всех конфессий христианскую академию, чтобы совместными усилиями, хотя и с разных сторон, пробиться к первоисточкам веры, к ее корням. Именно в Баадере Балл видел главного своего предшественника и вдохновителя, когда в начале двадцатых годов оставил «Свободную газету» и с ней политическую публицистику и обратился к работе над статьями для «Горних высей» и книгой «Византийское христианство».

То была его третья большая попытка прорваться к живому истоку «перво-сущностей», отделить плевелы от зерен, живое от мертвого. На этот раз уже не в сфере эстетики или политической истории отечества, а в самом фундаменте и морали, и культуры, и истории европейского континента — в христианстве. Работая над книгой, Балл признается в дневниках и письмах тех лет, что основательно излечился от какого-либо политического активизма, как еще прежде изжил в себе эстетизм. Теперь он воспринимает христианство в его «чистых», т. е. древне-апостольских формах в качестве наилучшей социальной философии. Хотя какое-то время мостик между новообретенной аскезой как якорем спасения и революционной утопией еще сохранялся. Это заметно по тому жару, с которым он обсуждал в письмах к друзьям эффектно прошумевший по многим публикациям тех лет тезис австрийского остроумца и сноба Франца Блея — «Да здравствует коммунизм и католическая церковь!» Впрочем, вскоре Балл предложил не смешивать несмешиваемое, а попытаться возродить в новых условиях строгий путь просветления и совершенствования, предложенный великими отшельниками еще на заре христианства.

Ему самому этот путь был не так чужд, как большинству его современников. Как раз в годы работы над книгой он подолгу жил с женой в заброшенных хижинах в горной Швейцарии, без всяких удобств и даже без печки в холодную зиму, питаясь — прямо по Хлебникову — «крошкой хлеба и каплей молока». Сохранился презабавный документ той их жизни — записка Эмми, оставленная на столе своему мужу:

«Досточтимый, любезный господин отшельник!

Поелику не могу изжить в себе сострадания к Вам, сурово кладущему все усердие и доблесть свою на воздержание, то дерзаю по крайности предложить Вам толику масла, так как в окрестной пустыне не обретаются фрукты; я же, Ваш смиренный служка, обязуюсь раздобыть их завтрашним днем в ближайшем селении. Нижайше покорная Вам посыльная Ваша». (Hugo Ball 1886 — 1986. Ausstellungskatalog-Hrsg. von E. Teubner. Pirmasens, 1986, S. 200)

Вряд ли и сам Балл рассчитывал на сколько-нибудь широкую поддержку нового своего порыва, на сей раз, как он сам заметил, к «катакомбному христианству». Было ясно, что в глазах «общества», даже интеллектуальной элиты католической ориентации его порыв останется чем-то вроде очередной клоунады в духе некогда так любимого им Заратустры. На сей раз предпринятая им «переоценка ценностей» предъявляла слишком ригористичные требования к последователям и союзникам. Об этом и написали в своих — в целом доброжелательных и хвалебных — рецензиях такие авторитеты, как Романо Гуардини и Урс фон Балтазар. Однако для Балла это было и не столь важно. Он,

хотя и грезил некоторое время — по следам фон Баадера — идеями «интернационала религиозной интеллигенции», но к концу пути изжил в себе и эту иллюзию, осознав личностный характер всякого пути к Богу. Да, теперь он окончательно понял: «Все в жизни лишь средство», — но вовсе не для «сладкозвучных стихов», как мерещилось Брюсову, а для духовного прорастания сквозь видимое и запечатленное в невидимый небесный Град. Не только красота (эстетика), не моральное очищение как доминанта становящейся личности (этика), а просветление и совершенство на основе все-единства, великой интеграции всех плотских и небесных сил стало теперь его целью. «Речь должна идти вовсе не об искусстве, а о целостном Образе» — записывает он в эти годы в своем дневнике. (Hugo Ball. Die Flucht aus der Zeit. Luzern, 1946, S. 161.)

Тут был и протест против «протеизма» современной, лишенной этого праединства, культуры — той самой культуры, искусам которой он поначалу предавался, хотя внутренне никогда не умещался ни в нее, ни в дадаизм, который — в шутку? — придумал, ни еще раньше в театр Макса Рейнхарда с его психологизмом, т. е. слишком поверхностным, по его мнению, интересом к тому, что лишено Духа. Ему хотелось быть творцом такой культуры, которая не «отражала» бы переливчатость быстротекущей жизни, а отстаивала бы незыблемость, Абсолют. Так он и пришел, по утверждениям его жены Балл-Хеннингс, к Богу.

В своей книге, посвященной описанию этого пути своего мужа, она пишет и о том, что «Византийское христианство» явилось, среди прочего, ответом Балла на вызов психоанализа, по-

лучившего самое широкое распространение как раз в эти годы. Настолько широкое, что вроде бы специальные препирательства эссеистов, последователей Фрейда, Юнга, Адлера или Ранка становились в это время бестселлерами журнальной полемики и делали солидное имя иным щелкоперам и борзописцам. «Сенсационный успех психоанализа объясняется новым открытием черта. Шок, произведенный психоанализом, был так велик, потому что все уже привыкли думать, что от черта давно уже удалось избавиться. А Балл обнаружил, что большинство открытий Фрейда давно уже были известны христианским мистикам, практикам экзорцизма, успешно исцелявшим от одержимости бесами. Иерархии ангельских чинов, о которой Балл пишет в «Византийском христианстве» в связи с Дионисием Ареопагитом, должна соответствовать, как он считал, и иерархия бесов. Указывать на нее — все одно, что давать болезни ее истинное название». (Цит. по: Hermann Hesse, Emmy Ball-Hennings, Hugo Ball. Briefwechsel 1921 bis 1927. Herausgegeben und kommentiert von Baerbel Reetz. Suhrkamp, Fr.-M, 2003; S. 322.)

Экзорцизм, мистика, гностика — Балл заглядывает туда, о чем официальная католическая церковь предпочитала молчать, скептически относясь и к таким монашеским «практикам» Православия, как умная молитва с ее «техникой» аскезы. Все это было следствием Просвещения, набросившего на древнюю христианскую традицию свою рационалистическую удавку. Баллу же хочется прорваться мыслью к первоисточнику, к тому времени, когда в мире не было иной философии, кроме религиозной (что сохранилось в новейшее время только в России), и когда молитва старцев была са-

мым надежным и испытанным врачеванием (опять-таки уцелело только в среде православной схимы).

Книга Балла не в последнюю очередь противостоит тому, что он называет «европейской спесью», ставящей «цивилизацию» Европы над всеми предшествующими ступенями культурного развития человечества. К текстам и истории Предания его привел поиск символических констант, пронизывающих все европейское бытие на протяжении двух тысячелетий и простирающих свою силу в необозримое будущее. А в наиболее явной и победительной мощи этот христианский свет явил себя как раз в самом начале — когда еще не был затемнен историческими наслоениями, в которых во всей своей неприглядной красе сказалась падшая природа человека.

Баллу хотелось, кроме того, показать, что Святое Писание, молитвослов, жития святых — это не просто формально принудительное чтение христиан, но поистине живое слово, соединяющее в себе поэзию и правду, истину и красоту. Но возможно ли такое слово не только как повторение пройденного, но как новое творчество? Вот был мучивший Хуго Балла вопрос. Вполне вероятно, что новый христианский поэт был бы так же отвержен новой людской формацией, как сам Христос в легенде о Великом Инквизиторе Достоевского, и стал бы новым мучеником в стане святотатцев или чем-то вроде безобидного орнамента на канве прекраснодушного и по-своему красивого, но отжившего свой век романтизма. Жить иначе, утверждать свою веру вопреки веку — в этом было, конечно, немалое мужество, проявленное былым куплетистом и конферансье. Этим-то мужеством



и не уставал восхищаться Герман Гессе, хорошо понимавший, что «Бегство из времени», принятое его другом, это вовсе не эгоистично уютный эскейп, а грандиозная попытка обрести себя на путях живого и вечного Духа. Он и сам предпринимал ради этого свое «Путешествие на Восток», хотя и совсем в иные, более экзотические края.

При этом в книге Балла нет никакого пылко-го миссионерского пафоса новоначального прозелита. Она строга в своем стиле и тоне, ибо автор сосредоточен на сути, а не на ожидаемых последствиях. Он силится уловить жизнь Духа в его зарождении, в его самом чистом источнике, не заслоненном еще отвердевшими обрядами, сплошь и рядом продиктованными узколюбием катехизаторского диктата. С этой целью он и предпринимает свое паломничество к древним истокам Предания, выбрав троицу тех, кто, по его мнению, более всего воплотил в себе чаемую «интеграцию Духа». Они предстают в книге как своего рода триптих — с мудрейшим богословом всех времен Дионисием Ареопагитом в центре и двумя величайшими аскетами египетской Фиваиды Симеоном Столпником и Иоанном Лествичником по бокам. Для исследования их жизни и деяний Балл привлекает новейшие данные и методики психоанализа, истории, этнографии, пытаясь создать цельный и всесторонний образ великих старцев. Он словно следует при этом принципам иерархии, предложенной самим Ареопагитом — тем христианским автором-анонимом, который чаще всего цитировался и в трактатах таких столпов католической догматики, как Фома Аквинский и Альберт Великий. Иоанн Лествичник, проведший сорок лет в пещере, прежде чем возгла-

вить монастырь на Синае, соответствует в этой иерархии «чину» монаха. Дионисий, давший первохристианским уложениям и толкованиям самые весомые в умственном плане скрижали, соответствует «ступени» священника. Ну а Симеон, простоявший сорок лет на столпе и истончивший непрерывной молитвой свою плоть до уровня бесплотного, по сути, состояния, когда ему уже не требовалась пища и когда он мог прозревать происходящее на тысячи верст вокруг и даже вмешиваться в отстоящие от него на столько верст события, приравнен автором к ангелам. Древняя, в героях книги воплощенная триада — *Очищение, Просвещение и Совершение* — есть неизбывный маршрут восхождения к высшим сущностям и современного человека. Как сохранили свое значение и все сорок ступеней лестницы в небо, описанной Иоанном.

Не пляшущий и хохочущий Заратустра, запускающий, по Белому, «в небеса ананасом», есть теперь герой Балла, а отшельник-христианин, «художник своего совершенствования». Любые практики современных психоаналитических кабинетов кажутся Баллу детским садом по сравнению с академией духа, предложенной в поступательном восхождении наверх Иоанном Лествичником. Стремление быть почти позитивистски, медицински точным в описании всей «рецептуры» совершенствования местами неожиданным образом сближает труд Балла с «Основами искусства святости», которые оставил в итоге своей «катакомбной» жизни ровесник Балла, православный епископ-расстрига Варнава (Беляев). Любопытное сближение — продиктованное, видимо, самим временем.

Что же до «сверхчеловека» Ницше, то соответствующую степень духовного совершенства Балл увидел теперь в учении об ангелах, которую предложил Дионисий Ареопагит.

Тем не менее он остался «нищпеанцем» в своей стилистической, поэтологической ориентации. Его книга, конечно, труд писателя, а не богослова. И как в таких случаях водится, она была неоднозначно принята и читателями, и католическими теологами. Читателями — потому что звала их к подвигу аскезы, т. е. ввысь (это вам не «падающего — подтолкни» Ницше); теологами, особенно иезуитами, — потому что слишком выбивалась из шаблона подобных трудов (им же несть числа) и прямо-таки напрашивалась на клеймо «ереси». Да и вышла-то книга с трудом, первоначальным тиражом в полторы тысячи экземпляров (гонорар в то время выплачивался после распродажи первой тысячи) и благодаря усилиям Германа Гессе, расхвалившего ее в письме к издателю Людвигу Фейхтвангеру, младшему брату знаменитого писателя Лиона. (Hermann Hesse, Emmy Ball-Hennings, Hugo Ball. Briefwechsel, S. 151).

Самого Балла это ничуть не смутило. По свидетельству жены, он собирался продолжить работу над темой. Второй его книгой в этом ряду должна была стать подобным же образом написанная биография троих величайших отцов церкви — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (там же, с. 199). Однако этому замыслу не суждено было сбыться. 18 сентября 1927 года Хуго Балл скончался после операции по поводу рака, предпринятой двумя месяцами раньше. Он был отпет в католической сельской церкви в Тессине и погребен на погосте при ней. (В похоронной процессии

под проливным дождем, как писал Гессе, участвовала всего «горстка еретиков» — таких же, как Балл, или таких же, как Гессе.)

Спустя одиннадцать лет к Баллу присоединилась его жена. Последние годы жизни она посвятила памяти мужа — пыталась печатать его статьи и письма из наследия в разных журналах, писала воспоминания о нем, которые охотно рецензировал в печати все тот же Гессе. О ней самой он писал: «Эмми — прелестное маленькое дитя, которое Господь Бог проводит почему-то через все страдания и всю грязь этого мира и которое жить не может без чуда и только удивляется, если не находит рядом любви» (там же, с. 103).

В чем-то существенном эти слова можно отнести и к самому Хуго Баллу.

*Юрий Архипов*

## Иоанн Аскет

«Имею желание разрешиться и  
быть со Христом»

(Флп. 1, 23)

### I

Иоанн Климакус — то же самое, что и Иоанн Лествичник. Святой, которого так звали и который приблизительно в 580 г. был настоятелем монастыря на горе Синай, получил это имя после того, как написал аскетическое произведение, разделенное им на тридцать ступеней. По-видимому, сначала автор назвал свое произведение «Духовными скрижалями» (πλάκες πνευματικα...), однако уже те монахи, которые делали первые списки с этого труда, вероятно, называли его «лестницей», κλίμαξ, что в переводе на латинский язык звучало как Scala (лестница), или Scala Paradisi, то есть «Райская лестница». Для того чтобы отличить этого святого от других, живших до или после него и носивших такое же имя, Иоанна Лествичника стали также называть Иоанном Синаитом и Иоанном Схоластиком. Надо отметить, что последнее имя давали также святым поэтам и музыкантам Амвросию и Беде.

В ту пору, в отличие от позднего Средневековья, звание схоластика не несло в себе намека на некую особенную церковную ученость, оно, скорее, говорило об общей даровитости, способности глубоко чувствовать стихотворный лад и размер, о познаниях в искусствах и науках. Что касается нашего Иоанна, то в отношении к нему это почетное звание имело особое звучание. По свидетельству его биографов свои необычайные познания и изысканный вкус святой был склонен считать столь серьезным препятствием в достижении возвышенной жизни, что «смирлял» себя «Бога ради». Он заставлял себя жить среди людей неграмотных, без книг и духовного ободрения, и, помышляя только о том, чтобы из любви к божественному безумию угасить пламень своей гениальности, намеренно покорился своему совершенно неученому монастырскому наставнику.

## 2

Тот, кто назвал творение Иоанна Синаита «Райской лестницей», наверняка позаимствовал это красивое название из двадцать восьмой главы Книги Бытия, где повествуется о том, как Иаков, погружившись в сон, созерцал тайну нисхождения ангелов с небес и восхождения на них. Окрестности Святой горы, близость Красного моря, местность, где звучал Божий праязык, — все это само наводило на мысль о таком сравнении.

Творение Иоанна Лествичника положило начало многообразной аскетической литературе и даже описаниям аскетического восхождения на небеса во всех западных орденах.<sup>1</sup> Святые

Ромуальд и Доминик имели видения небесной лестницы, Марию называли *Scala Coeli* или *Scala Jacobi*,\* а францисканский монах Лев во время духовного экстаза зрел даже две лестницы сразу: багряную и белоснежную. На багряной стоял Иисус, а ниже его — св. Франциск, призывавший своих братьев подняться наверх. Братья силились взойти, но, несмотря на все свои старания, израненные, истекающие кровью, они низвергались с этой лестницы строгого суда, точнее — с достигнутых ими ступеней, и застревали где-то внизу, пока наконец Смирная Мария не увлекала их всех сразу на небеса — по другой, ослепительно белой лестнице. Согласно Бернарду Клервосскому, обе лестницы означают не что иное, как само духовное делание, духовную дисциплину, или орденский устав: «Обе лестницы суть строгость и смирение. Ступени же — духовные правила или дела добродетели».

Приблизительно в одно время с Синаитом небесную лестницу сооружал Дионисий Ареопagit, правда, его лестница была несколько иной. У Дионисия лестничные ступени — это иереи и ангелы, а сама лестница символизирует духовное просветление, а не аскезу. Тем не менее обе точки зрения, как монаха, так и священника, вполне могут сосуществовать и даже дополнять друг друга, рисуя одну-единственную лестницу: духовного очищения и духовного совершения.<sup>2</sup> Мне хотелось бы только добавить, почему я не считаю, что Иоанн сам назвал свою книгу «Лестницей».

---

\* *Scala Coeli*, *Scala Jacobi* — лестница небесная, лестница Иакова (лат.). — Прим. перев.

Он не мог этого сделать по причине своей немалой скромности. Да, сорок лет, проведенные в одиночестве на поросшей кустарником вершине Синая предшествовавшие написанию «Духовных скрижалей», мистическая отрешенность, в которой он находился все эти годы, хотя и позволили ему, наверное, в какой-то мере духовно сродниться с древними израильскими законодателями (и отчасти объясняют столь почетное звание, которое он получил), однако сам Иоанн, будучи весьма далеким от того, чтобы считать себя новым Моисеем или Иаковом, готов был со всем своим монашеским смирением связывать упомянутые образы с другим Иоанном, настоятелем Раифского монастыря, который первым побудил его «попробовать себя на поприще писания».

### 3

«Scala Paradisi» — весьма поучительная книга. С тех пор как победили поверхностные, приукрашенные представления о душе, с тех пор как лицемерная простота изгнала подлинную, принято считать, что аскеза представляет собой нечто враждебное жизни. В ней усматривают насилие над природой, стремление нанести увечье человеческому естеству, она предстает как некое коварное орудие уничтожения человека. Ее даже считают извращением свободы.

Однако на самом деле аскеза далека от всего этого, более того, она являет всему сказанному прямую противоположность, но с того времени, как весьма предприимчивые апологеты широкого подхода к теме наслаждения и удовольствий заговорили о грубых, стойких, «хищных»



инстинктах, она приобрела дурную славу. Заговорили о том, что современный человек, страдающий от меланхолии, порожденной эпохой всеобщей машинерии, якобы страдает от последствий аскетического образа жизни прошлых эпох, а болезни современного общества, в частности паралич и истерию, якобы надо лечить упразднением сложившейся внутренней психологической структуры в этом человеке.

Говорят, что там, где возникает необходимость расширить душевное пространство человека, оно, дескать, полностью упраздняется, там, где возникает томление по более широкому и чистому духовному ландшафту, начинают мешать скудные остатки тех законов, которые, если их соблюдать со всей строгостью, способны привести лишь к презрению по отношению к самому себе, лицемерию и полному смятению.

Но что бы ни говорили об аскезе, на самом деле ясно одно: только аскетическое делание может дать душе тот священный простор, в котором бесконечная мягкость отмежевывается от дикости, величие отъединяется от унижения, а всякое подлинное благоговение обретает поистине чудодейственные крылья.

#### 4

В греческом языке слово «аскесис» в своем исконном смысле означает упражнение тела и души. Заниматься аскезой значит вести духовную жизнь. 'Ασκητικὸς λόγος («аскетическое слово») означает духовную беседу или книгу. Монастыри первых веков христианства прямо назывались аскетериями. В ту пору лучше, чем

сегодня, знали, что о духовном может вести разговор только тот, кто не перестает заниматься аскезой, телесным и духовным очищением. Религия и дух были едины.

О том, что именно понималось под таким упражнением, нам и сегодня сообщают книги по аскетическому деланию, принадлежащие перу основателей ранних христианских монастырей. Они сообщают не только о том, какой смысл сюда влагали отцы, которых порой называют жестокими, испытывая при этом не столько преданность по отношению к ним, сколько почти неподдельное чувство ужаса: они говорят нам о том, чему учило само сокровенное Писание. С интуицией, поистине достойной изумления, монахи отыскивали внутренний смысл закона, а что касается пророков и евангелистов, то они тоже считали аскезу предпосылкой всяческого духовного преуспевания.

Но в чем же она заключалась? С одной стороны, в упражнении, способствовавшем развитию по-настоящему естественных и сверхъестественных способностей — «добродетелей», а с другой — в подавлении других, противоестественных, поистине искажающих человеческую природу, то есть «пороков». Совершая такое упражнение, упомянутые отцы обретали особую остроту духовного зрения, которое все ярче рисовало им образ человека, не подверженного тлению, открывало некий исконный первотекст, раскрывало человека, преисполненного райского сияния, человека, которой был открыт всяческой доброте и всякому лучу радости.

Авторами таких аскетических трактатов были, среди прочих, святые Ефрем, Нил и Василий Великий. Эти трактаты являлись как бы

духовными отчетами, повествующими о том, какой образ жизни надо вести духовному человеку, были сводами врачевания души, взыскующей благочестия. Их авторы, можно сказать, чертили духовный ландшафт страстей, охватывающих душу, они представляли как атланты счастливых или несчастливых путешествий, предпринимаемых в безмерном океане чувств. Но кто сегодня читает святого Ефрема, этого самого радостного из всех, подвергавших себя духовному бичеванию?<sup>3</sup> Кому сегодня знакомы раздумья святого Нила о молитве? Кому сегодня ведомо его гармоническое песнопение, в котором подобно вспышке молнии сверкают такие слова: «Блажен инок, после Бога всякого человека почитающий таковым»? Кто сегодня знает такое его речение: «Блажен схимник, который, будучи отъединенным от всех, связан со всеми узами любви»?<sup>4</sup> Кто способен по достоинству оценить влияние святого Василия, стремившегося к созиданию Тела Христова из всех своих современников, совершавших духовное делание?<sup>5</sup>

## 5

«Scala Paradisi» Иоанна Лествичника в некоторых существенных аспектах отличается от аскетических творений его предшественников. Никогда прежде не появлялось столь четко структурированное произведение, ясное членение которого и послужило причиной его названия. Кроме того, нигде ранее наличие зла столь последовательно не выводилось из одного-единственного факта: из своеволия человека. Иоанн проводит мысль о том, что с упразднением это-

го зла начинается сверхъестественный миропорядок.

Новое проявляется и в том, что человек, неуклонно устремляющийся вперед и вверх, обнаруживает в глубине своей души переживания и страхи, о наличии которых он ранее даже не подозревал. Крепнет некая прискорбная болезнь, свойственная внутреннему голосу человека. «Порок» преследуется вплоть до его проявлений во сне и сновидениях. По-видимому, здесь очищению подвергается само подсознательное, а человек считается ответственным даже за те прегрешения, которые были им совершены в состоянии бреда.

Отъединившись от мира в одинокой, высокогорной келье, Иоанн приступает к написанию своего труда. Горные склоны, песок и нависающие каменные глыбы — таков природный и в какой-то мере нравственный ландшафт, который он оставляет позади себя. Все хорошо знакомые привязанности постигнуты им и упразднены, все яды, которые можно было встретить там, внизу, собраны и очищены. Возникающие картины как бы перетекают одна в другую, слова исполняются жара, выносимые суждения и оценки видоизменяют наличествующие формы и сущности — и так продолжается до тех пор, пока в результате этих алхимических действий, ставших для нас чуждыми, не выплавляется чистое золото просветленной души.

Затем как бы под ударами нежного, мягкого молота начинает выковываться и застывать язык произведения, в котором нет никаких витиеватых привнесений, но всё — одна лишь прямая суть, четкая огранка и жесткаяковка. Святой говорит о смарагдах, из которых он составляет диадему своего речения. Перед

нашими глазами проплывают образы редкой по силе ясности и красоты: монастырская темница александрийского монастыря, ристалище, на котором сражаются Божьи атлеты и кулачные бойцы, Христос, предстающий в облике византийского императора.

Еще одной новой чертой книги, причем далеко не самой последней по значимости, является проникновение в природу душевных болезней, которыми страдают монахи и анахореты. Как ни хвалит Иоанн безмолвие, он, однако, не может не сказать и об этой его стороне, приоткрывая завесу самых сокровенных глубин души своих современников. Как хорошо он знает келью анахорета! Ему ведомы все потаенные уловки и оговорки, к которым прибегают растерянные души, он знает все подводные камни, приводящие к преисполненному боли крушению, ему знакомы бездны уныния. Он изгоняет врага из его последнего прибежища, и имя этому врагу — животная, плотская чума, ибо его Символ веры, Символ веры художника, гласит: нетленно лишь подлинно прекрасное, греховная же плоть есть грязь и тление.

## Житие святого

### 1

Прежде чем начать разговор о том райском наставлении, которое предлагает Иоанн, уместно спросить, кем был человек, это наставление начертавший?

В книге, посвященной кардиналу Ришелье, Матфей Радер сообщает о жизнеописании св. Климакуса (*Vita S. Climacis*), автором которого

был монах Раифского монастыря по имени Даниил. Другие подробности из жизни Иоанна сообщает современник упомянутого монаха, тоже монах, но только Синайского монастыря. В своих «Жизнеописаниях»<sup>6</sup> Массини пополняет эти сообщения за счет сведений, почерпнутых из книги, появившейся в 1679 г. в Риме и носившей заголовок «Vite de' Patri dell' Eremo».<sup>7\*</sup>

О, этот слог, которым владели монахи первых веков! Некоторые предложения, принадлежащие перу упомянутого Даниила, захватывают так сильно, что почти забываешь о святом, которому они посвящены, что, впрочем, часто бывает в таких житиях. Язык и стиль, со всею своею силою блещущие, вероятно, не столько в известных речениях, сколько в драгоценных аграфах, заставляют вспомнить о лучших образцах новейшей поэзии, но поистине превосходят их простотой и покоем, который в них дышит.

Когда Параклет направляет жизнь святого, сам Бог начинает говорить его устами, причем никакой язык не может вполне воплотить в человеческом слове Слово Божие. Никогда никакое житие не было написано таким чистым языком, никогда сказанное не обладало столь высоким значением. Думается, было бы неплохо рекомендовать такие жития для прочтения нашим современникам, стремящимся своим пытливым взором приоткрыть завесу времени и вечности, дабы они изумились глубине познаний авторов тех житий.

---

\* Vite de' Patri dell' Eremo — Жития отцов-пустынников (итал.). — Прим. перев.

Описывая жизнь этого святого, Даниил отдает ему должное как художнику. Он называет его «цветением своего времени, преисполненным блаженства», щедрым мужем, «самодержцем небесного Иерусалима». В его глазах он предстает как один из тех избранных, которые после смерти пребывают в небесном граде, согласно словам «велегласного Павла», сказавшего: «Наше же жительство — на небесах» (Флп. 3, 20). Его венец «омыт колодезем слез и украшен благородными камнями». Он предстает как «прообраз добродетелей и врачеватель потаенных немощей». Его сравнивают с Моисеем, который отличается от него только тем, что не достиг своего земного Иерусалима, тогда как он целиком и полностью вступил в Иерусалим небесный.

«Не могу сказать с достоверной точностью, — начинает Даниил, — в каком достопамятном граде родился и воспитывался сей великий муж до исшествия своего на подвиг брани». Предполагают, что он был родом из Палестины и появился на свет в 525 г. во время правления императора Юстиниана. Уже в детские годы он получил прозвание Схоластика. Кажется, что его неспособность сказать «нет» была дарована ему от рождения самим Богом и не проистекала из его воли.

Когда ему исполнилось шестнадцать лет, он вступил в тот александрийский монастырь, строгую духовную практику которого описывает в четвертой и пятой главах своей «Лествицы». <sup>8</sup> Смышленный и готовый учиться, он попадает под начало отца Мартирия, имя которого приобретает для него поистине символическое

значение. В течение девятнадцати лет, вплоть до смерти своего наставника, он смиряет свои познания и размышляет над тем, как гениальность и красоту принести в жертву «первосвященнику Богу», как «сломить рог гордыни» и «яростью послушания умертвить» тщеславие.

«Молчи, безмолвствуй» — таким было лаконичное наставление его учителя, и, внимая ему, он отрясает с себя «пиявиц всепризнания», одолевает тело на одном Синае, а душу — на другом и понуждает себя к уединенному безмолвию. Уже тогда Анастасий Великий, которого Мартирий посетил вместе со своим питомцем Иоанном, сказал такие пророческие слова: «О, авва Мартирий, кто бы подумал, что ты постриг игумена Синайского?». Когда же они посетили Иоанна Савваита, тот омыл питомцу Мартирия ноги, покрыл поцелуями его руки, но ног Мартирия не омыл. «Авве же Мартирию ног не умывал и потом, когда ученик его Стефан спросил, почему он так поступил, отвечал ему: «Поверь мне, чадо, я не знаю, кто этот отрок, но я принял игумена Синайского и умыл ноги игумену».

### 3

В возрасте двадцати лет (быть может, здесь есть какая-то связь с двадцатой ступенью его собственного аскетического учения, так как следующие девятнадцать лет он провел под началом Мартирия) Иоанн принимает монашеский сан. Вооружившись молитвами своего наставника, облачившись в «собственные доспехи, призванные к тому, чтобы разрушить вражеские бастионы», он уходит в скит. «Во



время его пострижения в монахи игумен по имени Стратигий воскликнул: «Наступит день, когда сей Иоанн станет величайшим светочем мира».

В имени упомянутого игумена можно тоже усмотреть некий символ: если простой монах сражается с тяготами века, то анахорет ведет борьбу с напастями самой вечности, сражается с бесами.<sup>9</sup> Описывая двадцать седьмую ступень своей «лестницы», Иоанн так говорит о различии между отшельником и обычным монахом: «одному споспешествует его брат, другому — ангел». Если простые монахи предстают как доблестные мужи скорби, то анахореты суть доблестные мужи, пребывающие на грани отчаяния. Отшельник находится на более высокой ступени духовного борения: он сражается с многочисленными видами бесовского коварства, с потаенными духами зла, которые «подобно неведомым бурям влекут к кораблекрушению».

Даже самые возвышенные догматы таят опасность для анахорета, но его утешает глубокая вера в то, что «если один с помощью бесов может смутить целое стадо, то почему другой не может с помощью ангела вновь все привести к упокоению?»

#### 4

Озаренный факелами божественной любви, Иоанн вступает на поприще отшельнической жизни. Сорок лет проводит он в своей келье в Фоле, в пяти милях от церкви, построенной императором Юстинианом, вполне удаленный от соседствующих с ним отшельников, чтобы не впасть в тщеславие, то самое тщеславие, о кото-

ром этот святой однажды скажет, что его куда труднее смирить, чем невоздержанность.

Погруженный в чтение священных строк Писания, он чувствует, как его сжигает небесный пламень. Созерцание креста пробуждает в нем небесный жар, он делит свою келью с морским чудовищем, «сей тяжелой и дикой плотью». «Отыщется ли у кого-нибудь должная сила словесная и сокровищница словес, способные описать все те лишения, которые он претерпел? — восклицает автор его жития. — И как рассказать о том, что он, удаленный от всякой жизни, пережил в молчании своего потаенного одиночества?»

Тем не менее в это безмолвие проникает послание Григория Великого. Самый смиренный из всех пап приветствует своего пребывающего в одиночестве сына, как он приветствовал Бенедикта, основавшего Монтекассино: проникновенным голосом архипастыря, который воспринимает возложенную на него тиару как бремя, даже как бедствие для своей собственной души. Он пишет о том, что всякий, кому выпало счастье жить в уединении, должен молиться за тех, на коих пала незавидная доля влачить дни своей жизни в повседневной суете возложенных на них обязанностей.

Мы не знаем, что ответил Иоанн Григорию. Мы знаем, что он молился. Как каменный столп утверждается в самом себе, так Иоанн покоится в своей молитве. Его молитва доходит до Бога и, стало быть, до папы. Что касается небес, то «его молитва, преисполненная стенаний, воздыханий и приносимых обетов, сокрушает звезды». Даниил говорит о том, что «так обычно стенают пронзенные мечом, сожигаемые каленым железом и те, кому пронзают очи». Укрощаемый

бесконечной милостью, он возлежит в средоточии чистоты и не хочет, да и не может насытиться. Узы своих страстных желаний он разрешает слезами, а ангел ограждает его от низвержения в пучину уныния, — ангел, который преобразует его окружение и каждый день укрепляет его душу новыми чудесами.

## 5

О том, как протекали сорок лет уединения, почти ничего не известно. Даниил рассказывает только две небольшие истории: одна заставляет думать о том, что Иоанн обладал даром редкого предвидения, но предпочитал не говорить об этом, а другая — о том, что его молитва исцеляла болезненную одержимость или, как сказали бы мы сегодня, «скрытые комплексы». Этот дар Иоанн решил вернуть небесам, когда увидел, что его подвергают посрамлению. Расскажем обе истории.

Однажды, при содействии старших отцов, ревнительному анахорету по имени Моисей удалось упросить Иоанна, чтобы тот взял его к себе как рекрута небесного воинства. И вот однажды Иоанн поручил своему ученику пойти в указанное им место и раскопать землю под огород. Моисей отправился в путь и, прибыв на место, усердно принялся за работу. Наступил полдень, солнце стало в зенит (а надо сказать, что дело было в июле), и, утомленный жарой, Моисей, отыскав убежище под скалой, заснул.

Однако, как продолжает свое повествование Даниил, Господь, коему не угодно, чтобы те, кто коленопреклоненно воздаст ему хвалу, подвергались беде, увидел, какая опасность нависла

над Моисеем, и по-своему предостерег о ней. В это время Иоанн в своем сокровенном уединении возносил молитвы и сам немного задремал. Внезапно перед ним предстал некий образ, пробудивший его от сна такими преисполненными упрека словами: «Как можешь ты спать, Иоанн, когда Моисею грозит гибель?» Спешно поднявшись, Иоанн стал творить спасительную молитву во имя своего подопечного.

Наступил вечер, и когда Моисей вернулся, Иоанн спросил его, все ли было хорошо или, быть может, случилось что-либо печальное или неожиданное. «Скала, под которой я устроился немного поспать, внезапно обрушилась и наверняка задавила бы меня, если бы во сне я не увидел, как ты окликаешь меня, не вскочил бы на ноги и не отбежал в сторону».

Повествование продолжает, что Иоанн в смиреннейшем своем промолчал и не стал рассказывать ученику, что он сам увидел во сне.<sup>10</sup>

## 6

А вот вторая история. Некий Исаакий, мучимый сильнейшим блудным помыслом и близкий к отчаянию, спешно направился к своему духовному наставнику и со многими слезными рыданиями поведал ему о своем борении.

Святой был тронут его доверием и сказал: «Давай же вместе искать прибежище в молитве».

Склонившись в глубоком поклоне и преисполнившись подлинного благочестия, они вместе молились, и вскоре исполнилось сказанное псалмопевцем: «Объявил я пути мои, и Ты услышал меня». Нечистый дух был сожжен

молниями высокого содружества ученика и наставника, терзаемый блудными помыслами с великим удивлением почувствовал, что немощ оставила его, и вознес хвалу, честь и благодарение Богу, который внял молитве служителя своего Иоанна.<sup>11</sup>

Однако нашлись люди, которые, «будучи снедаемы завистью», стали говорить, что Иоанн — пустослов и хвастун. Поскольку здесь Иоанн ничего не мог поделаться, а клеветники тоже всё могли совершать лишь именем Христовым, он на целый год погрузился в такое глубокое безмолвие, что вскоре клеветавшие сами пришли к нему и стали молить о том, чтобы он не запечатывал источник своего учения, ибо его молчание поставило под угрозу всякое благое усилие и исцеление.

Тогда святой, не умевший упорствовать в таких делах, внял их просьбе и стал жить по-старому.

## 7

Его принуждают стать настоятелем Синайского монастыря, предстоятелем горы Синай, и он не посрамляет надежд тех, кто только что был его судьями, так как именно теперь, несмотря на свое тяжелое служение, он вступает в ту тьму, в которую до него еще никто не вступал, восходит по небесным ступеням ввысь и приемлет из десницы древнего Бога новые скрижали, на которых каждая буква подобна трепещущему сердцу, каждое речение подобно божественному венцу.

О его святости свидетельствуют все, кто следует духу его учения, и первым это делает на-

стоятель соседнего Раифского монастыря. О его святости свидетельствует облаченный в гром и молнии ангел-хранитель самой горы Синай, херувим израильского народа — Моисей. Но как это возможно?

Дело в том, что в тот день, когда его избрали игуменом и в монастыре собрались шестьсот человек гостей, в возникшей сутолоке заметили одного мужа, облаченного в еврейские одежды, который вел себя как хозяин, принимающий приглашенных. Его видели то в трапезной, то в подвалах, то в кельях, где он отдавал соответствующие распоряжения.

Когда гости разошлись и все, кто их обслуживал, наконец, сами сели за стол, зашла речь о том распорядителе, который так усердно всюду попевал, раздавая свои распоряжения. Однако как его ни искали, желая, чтобы он сам хоть немного отдохнул, его нигде не было.

«Да это был не кто иной, как сам господин наш Моисей, — сказал настоятель Иоанн. И как он решился всем нам прислуживать в своем доме?»

## 8

После завершения своей книги святой прожил недолго, и перед смертью его снова охватило непреодолимое желание еще раз вкусить любимой им отшельнической жизни. Он, не слишком высоко почитавший человеческую похвалу, но усматривавший более высокую заслугу в том, чтобы не дать бесам повода для того, чтобы они хоть в чем-то его похвалили, уже будучи настоятелем Синайского монастыря устремляется прочь от монастырских

«рассеяний» и честолюбивых притязаний ко святому покою, к отшельнической жизни. Одно из его самых прекрасных речений гласит: «Павел никогда не расслышал бы сокровенного божественного слова, если бы не был восхищен в рай, как в уединенный скит». Монастырь превратился для него в мир, и он снова бежит из него. Свою «Лествицу» он уже написал. Пусть другие смотрят, на каких ступенях они находятся.

Незадолго до ухода он ставит на свое место брата Григория, такого же анахорета, наделенного духом пророчества. Вскоре Григорий навещает его в пустыни, когда тот уже лежит на смертном одре. «Иоанн, неужели ты хочешь оставить меня без твоей помощи и содействия? — спрашивает Григорий. — Я молил Господа о том, чтобы Он отозвал меня до тебя. Ибо как я смогу без тебя править этой святой братией? Но теперь я вижу, что ты прежде меня покидаешь эту жизнь».

Иоанн утешает его, говоря, что не пройдет и года как тот последует за ним. Так и происходит. Провидение и послушание чудесным образом как бы протягивают друг другу руки: Иоанн умирает в 605 г. в возрасте восьмидесяти лет, а десять месяцев спустя за ним следует его брат.<sup>12</sup>

### «Лествица райская»

#### 1

Иоанн Лествичник подобен тем звездам, которые крайне редко появляются на духовном небосводе, озаряют его своим светом и затем

исчезают. Подобно комете, появление которой предвещает начало войны, он — как звезда, сопутствующая великим потрясениям.

Первое латинское издание «Лествицы» появилось в 1295 г. и было осуществлено францисканским монахом Ангелусом, основавшим братство Монте Кларо. Говорят, что подобно святому Ефрему он овладел греческим языком по наитию. Кроме «Лествицы» он перевел одну гомилию святого Макария и небольшой труд святого Иоанна Златоуста.

Однако уже второй переводчик, Амвросий (1480 г.), при всем своем почтении к святости настоятеля монастыря Монте Кларо счел необходимым сказать, что этот настоятель не очень хорошо знал греческий язык и что его перевод получился «деревенским» и даже вымученным. Он заявил, что этот настоятель вопреки своему «ангельскому» имени слишком человеческими очами прочитал греческий текст. Можно быть святым и тем не менее оставаться посредственным ученым и неуклюжим переводчиком. Но кто знает, сколько усилий пришлось потратить упомянутому настоятелю, чтобы явить миру труд в ту пору уже, наверное, совсем позабытого духовного учителя и вновь вдохнуть в него жизнь, предоставив его для чтения хотя бы своей монастырской братии! Воздадим же ему за это любовью и поклоном, хотя бы ради его имени.

Что касается издания иезуита Матфея Радера, которое находится сейчас в моем распоряжении, то в нем даются специальные отсылки на кодексы и папирусы целого ряда европейских библиотек и не только воспроизводится изящный греческий текст, но и присовокупляется соответствующий латинский перевод.



В роскошном фолианте, листы которого потрескивают, как парус фрегата, оба текста представлены параллельно, и остается только пожелать, чтобы когда-нибудь на свет появился их хороший немецкий перевод. В одних только схолиях к Василию Великому, Петру Хрисологу, Ефрему, Григорию Нисскому, Sancta Syncretica и многим другим содержится целый клад аскетической мудрости. О самой «лестнице» Радер не без основания говорит, что он «остался ребенком, который и не пытался по ней подняться».

## 2

А теперь перейдем к самой книге. Не только богословы, но и философы некогда знали о том, что без аскезы жизнь утрачивает свое истинное значение. Иметь дух — значит сохранять определенное отстояние от повседневной жизни, и аскеза учит законам такого отстояния.

Платон, великое солнце Востока, напоминает о том, что всякое дело надобно начинать с обращения к Богу, особенно если речь идет о вещах божественных. В своей «Жизни Пифагора» Ямвлих говорит о том, что мудрые мужи имели обыкновение взывать к Богу перед всяким философским изысканием, и это особенно уместно, когда касаешься философии, названной по имени божественного Пифагора. Для неоплатоников, например для Прокла, философия и аскеза тождественны друг другу. Однако прообразом аскетической философии являются терапевты или монахи, которые, по словам Исидора Пелусиотского, «пребывают в покое Господнего любомудрия».

Что это означает? Только то, что все они знали, какую опасность скрывает материя, и внушения, исходящие от тела, воспринимали как призрачные пути, ведущие в ничто. Призывая верховные имена, совершая приготовления, о которых мы давным-давно позабыли и в которых больше не чувствуем необходимости, они предавались самому ответственному из всех служений — служению знака. *Prōxis sūn θεῶ* являлась искусством письма, богоделанием, которое, независимо от способностей автора, не пререстанно свидетельствовало о чистоте его начинания и необходимости его осуществления.

### 3

Вот в такую эпоху и появились «Духовные скрижали» — собрание законов, без которых, согласно тогдашнему пониманию, вообще было невозможно разглядеть искренние и возвышенные мысли.

У Иоанна Лествичника это соображение проявляется с такой силой, что по нему еще можно судить о самом древнем врачующем методе: экзорцизме.<sup>13</sup> Для Иоанна аскеза — это не просто предпосылка появления чистых мыслей, но и залог духовного здоровья. Здоровье же характерно для истинной, райской природы человека, к обретению которой все стремятся. Духовное здоровье — это отвержение всяческих препятствий на этом пути и освобождение от всяких тягот, гнетущих душу. Вершина духовного здоровья — бессмертие. Человек тленен не по своей природе, а в силу воздействия порочных привычек, он лжет не по своему естеству,

а в силу постигшего его извращения его природы. Жизнь с Богом возносит в рай, жизнь без него влечет к смерти.

Согласно Иоаннову небесному врачеванию, Ева страдает в результате утраты рая, а не потому, что ее сын — Каин. Проводя свой анализ, Иоанн устраняет страстные стремления, а не идеи. Он хочет, чтобы открываемые им законы стали своего рода рецептами, помогающими вновь вернуться в духовное юношество, чтобы они стали источником вечной молодости. Его рай — это сад, в котором текут четыре реки: свобода, кротость, покой и невинность.

Все потаенные страдания возникают в результате отклонения от истинного пути. Если силы духа, сердца и души, дарованные человеку в той мере, в какой это было угодно Богу, не получают должного развития, весь строй человека начинает разрушаться под воздействием разъедающей его болезни. Поэтому блажен инок, коему внезапный жар отверзает высшие пространства: он свободен от болезни духа и вкушает высшую благодать. Ведь за всяким заболеванием духа или души, откуда бы оно не происходило — от отчаяния, недоверия или мечтания — кроется «порок», действительно не желающий признавать греха.

Поэтому с таким непризнанием Иоанн борется, как с чумой, и с восприятием жизни как некоей тяготы сражается как с ересью. Для него все наши понятия о реальности и естественности — извращение. Тело, преисполненное себялюбивых помыслов, — это нарыв души, а наше «я» — бесовский обман.

## О послушании

### 1

Но каким образом здесь создается пространство? Как приходят на помощь подавленному стремлению? Устраняя преграды, ставя более возвышенные цели, проникая в застывшие образы и высветляя их изнутри. Нет такого святого, который не представал бы как исполненный творческой силы истолкователь божественных и человеческих образов.

Первые три ступени «Лествицы» повествуют о «бегстве из Египта». Египет — это обиталище бесов. Египет — это плотские радости, кирпичи выгоды. Бегство из Египта — это уход от всего превратного и половинчатого, разрыв с традиционными обязательствами, отказ от «достижений», расставание со всяческими многословными хлопотами, к которым принуждает общество и государство, привычка и приличие, собственность и семья.

С исходом из Египта начинается более возвышенное духовное приключение, начинается судьба тех, кто стремится к созерцанию Бога. Черное море разделяется перед ними надвое, давая им проход. Однако все, что было сказано о Египте, не исчерпывает его природу: Египет — это и духовное смятение, возникающее в результате кокетливого восприятия своего собственного разложения, и карнавал мумий и застывших форм. Поэтому Иоанн говорит о «погребальном шествии» тех, кто оставляет этот мир и этот век, и сравнивает душу с библейским Лазарем, от могилы которого Христос должен откатить камень, дабы покоящийся в ней мог снова вздохнуть и подняться. Поэтому он приводит слова из Евангелия от Луки, где

сказано о мертвых, погребаяющих своих мертвецов. Только после побега из царства мертвых начинается жизнь. Только тогда, когда это бегство находит свое оправдание, уныние прекращается.

Иоанн почти не находит слов для прославления этого отъединения, отрешения. Нельзя служить двум господам: Богу и тому, кто ему противоборствует. Нельзя одним оком созерцать небо, а другим — землю. «Было ли там когда-либо что-либо достойное удивления? — спрашивает он. — Кто пробуждал там мертвых? Кто изгнал бесов? Никто».

Он восхваляет аскезу, которую, однако, мир не может постичь, и потому отречение оказывается недостаточно решительным, грань отъединения, особенно вначале, недостаточно четкой. Если заложено ясное и прочное основание, то возврат к старому почти невозможен. Прошлое любит возвращаться в мечтаниях, и потому мечтам лучше не предаваться. Мечтания льстят тщеславному самомнению, им как бы восполняется утраченное. Однако мечты — это тоже Египет. Мечты — это своего рода собственность, имущество, но мы знаем, что Евангелие призывает отказаться от того, что имеешь, причем отказаться не только от внешней собственности, но и от своего внутреннего достояния.

Интересный поворот наблюдается тогда, когда святой спрашивает, почему отрешившиеся от мирской жизни вспоминают о своем прошлом как о «кровосмешении». Ответ гласит: «Потому что в своем безмолвии они чувствуют, что прежде они питались хвалой как навозом и как навозом же были ею осыпаны».

Монах расстается с этим миром без надежды на возвращение, жадно стремясь вкусить одно-

го лишь небесного пламени, которое должно угасить пламень бесовский. Быть иноком значит «ввергнуться в огонь». Монах — это властный укротитель своего собственного естества, чутко наблюдающий за проявлениями своих чувств, он стремится обрести «святую плоть, незамутненный язык и просветленный Богом дух». «Никто не достигнет небесного лона и вечности, если прежде не ступит на троякий путь бегства от мира, отрешения и отречения».

## 2

Стиль Иоанна отличается тем, что в рассуждениях о духовном он использует военную лексику гбнущего Рима. В Христовом монастыре, где Христос предстает как верховный военачальник, Божий избранник живет как новобранец. Здесь он приобретает знания, которые дают ему возможность «не обременяя себя своим собственным телом и никак не выделяясь» нападать на носителей духовных зажигательных факелов. Из области спортивных состязаний он заимствует образы, которые должны прославить его доблестных мужей. Кулачными бойцами Христа он называет тех, кто сокрушает железные доспехи порочных привычек. Вооружившись духовным мечом, готовым отсечь своеволие, надев шлем благодати, они стоят на изготовку, выставив одну ногу для нападения или защиты, а другую готовые преклонить для молитвы. Что касается настоятелей монастырей, то они, подобно античным цезарям, наделены всей полнотой власти. С ними связана одна и та же тема, которая постоянно варьируется: тема безоговорочного и даже упоительного по-

слушания. Все, совершающееся по своеволию, не достигает Бога, и только отсечение собственной воли создает пространство, в котором может совершаться божественное.

Такому послушанию посвящена четвертая ступень «Лестницы», и надо сказать, что эта глава, занимающая около семидесяти страниц, оказывается самой значительной по объему и важности. Послушание не подвергается обсуждению по самой своей природе: оно просто есть и должно быть. Безоговорочного и простого послушания как условия всякого просветления Иоанн требует как от себя самого, так и от своих учеников. Его убежденность на этот счет — это убежденность, выраженная в *Syncretica*: «Монастырское послушание надобно предпочесть всем прочим духовным упражнениям (посту, бдению и телесным работам), ибо если последние могут научить высокомерию, то первой учит смирению». После отречения от мира послушание является первой заповедью — послушание настоятелю как духовному наставнику и попечителю, первостепенная задача которого заключается в том, чтобы «отучить от порока и приучить к добродетели».

Приведем три речения, которые наиболее ярко характеризуют это правило. Первое гласит: «Лучше согрешить перед Богом, чем перед настоятелем. Ибо грех перед Богом может простить настоятель, но кто простит грех перед ним самим?». «Противоречащий поставленному над ним не спасется», — сказано во втором. И наконец третье: «Истинно послушный, даже если бы он мог воскрешать мертвых и обладать небесным слезным даром, всегда скажет, что все это суть заслуги его духовного учителя».<sup>14</sup>

Примеры послушания, которые далее святой берет из своего опыта, кажутся дикими и вызывают возмущение, однако такое послушание совершается по доброй воле, и данные примеры являют собой ставшую для нас чуждой возможность услышать горнее. Кто вырос в среде, где унижают человека, кто видел безнравственные и бессмысленные оргии, в того такие примеры не вселяют никакого сомнения. Такой человек знает, что никакая жертва не бывает слишком большой, если речь идет о том, чтобы сломить послушание перед дьяволом, явив его Богу. Такой человек пожелает новобранцам восхождения в новую жизнь только того, чего вполне доставало рекрутам заката: полного отречения от себя самого. Если из вторых выбивали душу, оставляя живым тело, то пусть первые утратят тело, преисполнив жизнью душу.

Для Иоанна послушание — это «добровольная смерть» и «жизнь без алкания», «своеобычное усыпление» и «погребение воли». Для него жизнь, построенная на основе своих собственных установок и внушений, — не что иное, как лабиринт всяческих заблуждений.

Инок по имени Исидор возмутился рвением молодого Иоанна, и тогда настоятель, пресвятой отец (*pater sanctissimus*) привлек его к ответу. Монах покорился ему, «как железо кузнецу». Ему было велено стоять у ворот и, кланяясь всякому проходящему, говорить: «Помолись обо мне, я одержим злым духом». Так ему надлежало разрушить свою иронию и самомнение, и он покорился сему, «как ангел своему Богу». Семь лет стоял он у ворот, падал ниц перед всяким прохожим, вставал и говорил: «Помолись обо



мне, я одержим злым духом». После того как он проник в сокровенный смысл покаяния, ему надлежало вернуться в братию, но, продолжает Иоанн, «он через других иноков и через меня, убогого, просит настоятеля о том, чтобы ему было дозволено остаток жизни простоять у ворот». Через десять дней он умирает.

«Однажды я спросил этого необычайного отца Исидора, — пишет Иоанн, — о чем он думает, стоя у ворот, и этот преславный муж не замедлил с ответом, ибо полагал, что ответ послужит мне ко спасению и на пользу. „Поначалу, — сказал он, — пока я глядел на случившееся как на должное наказание за мое прегрешение, я воспринимал это повеление с глубоким сокрушением и сердечной болью. Потом, проведя так год, я стал жить без душевной тяготы, ибо надеялся, что мое терпение будет вознаграждено, но когда миновал второй год, я в глубине души своей стал почитать себя недостойным стоять на этом месте, находиться в монастыре, видеть братьев, удаиваться общения с ними и вкушения Святых Даров — и вообще хоть как-то напоминать о себе. Теперь я, с сокрушенным взором и еще более сокрушенной душой, просто просил всех входивших и выходивших, чтобы они молились обо мне Господу“».

#### 4

А вот другая история. Сидя за столом в трапезной, настоятель спрашивает своего питомца Иоанна: «Хочешь ли, я покажу тебе в глубочайшей седине божественное мудрование?» Иоанн утвердительно кивает. Настоятель велит позвать старца Лаврентия. Старец подходит. Оста-

вив его, голодного, стоять перед накрытым столом, настоятель поднимается и уходит. Почти два часа старец отрешенно стоит перед столом на виду у всей совершающей трапезу братии. «Я сам, — говорит Иоанн, — не дерзнул взглянуть в лицо этому Божьему слуге». Старцу уже восемьдесят лет, он убелен сединами.

Наконец, отобедав, братия поднимается. Лаврентий продолжает безмолвно стоять. Киновий возвращается и посылает его к Исидору, «одержимому злым духом», сказать ему начало тридцать девятого псалма: «Твердо уповал я на Господа, и Он приклонился ко мне, и услышал вопль мой». «Я же, как лукавейший, — продолжает Иоанн, — не упустил случая спросить у старца, о чем он думал, стоя у стола». Лаврентий ответил ему: « В моем настоятеле я чту образ Христа, и потому повеление подойти я воспринял как повеление самого Господа, а потом, любезный отец Иоанн, я представлял, что стою не в трапезной за столом, а у алтаря Божия. Посему пастырь, которому я доверяю и которого люблю, не вызвал у меня никаких злых помыслов и раздражения».

## 5

Нельзя, наконец, не рассказать и третью историю. Настоятель повелевает изгнать из монастыря человека, совершенно ни в чем не повинного. Иоанн возражает ему.

«Я хорошо знаю, — с улыбкой говорит настоятель, — что он ни в чем не виновен, но нехорошо отнимать у ребенка пищу, и точно также настоятель вредит себе самому и своему

стаду, если время от времени не позволяет кому-нибудь из пасомых для умножения его же заслуг претерпеть поношение и позор. Почему? Во-первых, потому что сам настоятель лишается награды, которую получил бы за благонамеренные выговоры и наказания. Во-вторых, потому что настоятель должен пользоваться случаем, чтобы добродетелью одного показать пример другим. И, наконец, в-третьих, — и это самое важное — потому что опыт учит: если инок уже успел претерпеть несправедливость, он снова утрачивает кротость и невозмутимость только в том случае, если не упражняет себя и если при всех прочих свершениях время от времени не претерпевает порицания и не имеет повода к раздражению».

Несмотря на все сказанное, Иоанн усиленно подчеркивает, что этого настоятеля ни в коем случае нельзя воспринимать как тирана, но надо чтить как поистине достойного удивления душеводителя и врачевателя, который таким необычным, но тем не менее очень мудрым врачеванием посвящает Господу Христу «чистую просфору».

Спору нет: очень часто такой настоятель напоминает Артаксеркса, перед которым рабы падают ниц, но хотелось бы пожелать нашим воспитателям, чтобы в свете столь высокого идеала все своекорыстное отходило у них на второй план. «Блажен, — гласит один из самых прекрасных отрывков данной главы, — блажен тот, кто каждый день ради Бога претерпевает поношение и безропотно побеждает самого себя. Он войдет в хоровод вместе с мучениками и будет свободно ходить среди ангелов, как ангел».

В каком-то месте своего сочинения Иоанн называет дьявола «гениальным зодчим нечестивой злокозненности». Самого же святого в каком-то смысле можно назвать гениальным зодчим аскетического делания. Структура его книги отличается тем, что сразу после первого строгого призыва к аскетическому деланию почти с необходимостью освещается само прегрешение и его искупление. После рассуждения о послушании святой сразу же, не заботясь о более выверенной расстановке смысловых акцентов, переходит к разговору «о верном и искреннем покаянии» (следующая глава). Внутри самой этой главы внимание заостряется на ярком описании темницы, которая снова предстает для него как высшее воплощение всякого покаяния.

Переход очень кратко осуществляется с помощью одной истории, содержащей в себе все промежуточные звенья. Речь идет об отъявленном злодее, который ищет прибежища у монастырской братии. Складывается впечатление, что этот человек, прямо названный «разбойником», действительно раскаивается в своих бесчестных поступках и готов отказаться от своей прошлой жизни. Настоятель, который одновременно предстает как пастырь и врачеватель, сначала дает ему семь дней полного покоя, а затем призывает к исповеди.

«Готов ли ты перед очами всей братии признаться в своих злодеяниях?» — спрашивает настоятель.

«Готов», — отвечает кающийся.

«Готов ли ты посреди рыночной площади в Александрии громко отречься от прошлого?»

«Готов».

Затем в воскресенье, после чтения Евангелия, настоятель повелевает торжественно провести его перед всей братией. Руки у него связаны за спиной, чресла препоясаны веревкой из шерсти киликийской козы, голова посыпана пеплом — в таком виде несколько монахов выводят его из монастыря, и облик его столь плачевен, что все приходят в ужас от него и его стенаний.

Приблизившись к ступеням храма, на которые кающийся недостойн ступить (он лежит на земле и орошает ее слезами), настоятель повелевает ему подробно рассказать братии о своих преступлениях: о грехах против природы, совершенных по отношению к человеку и животным, а также о множестве прочих преступлений. После этого очистившегося постригают в монахи и принимают в братию.

«Должен признать, — говорит Иоанн, — что меня изумила мудрость настоятеля, и поэтому я спросил его, почему он представил нам столь необычное зрелище. „По двум причинам, — ответил он. — Во-первых, для того чтобы после публичного исповедания своей вины покающийся смог временным позором освободиться от вечной немощи; во-вторых, чтобы другие, никогда не ведавшие и не открывавшие в себе таких пороков, подвиглись к тому, чтобы тоже раскрыть в себе свое собственное потаенное греховное бремя“».

О, как много знает о неотъемлемых правах человека монашеское учение об искуплении! Право Бога на человека никогда не может угаснуть, а что касается человеческого права на благодать, то оно не умирает даже в самой страшной бездне. «Отчаявшийся совершает отцеубийство», — пишет Иоанн. Покаяние — это расставания с отчаянием, «повторное крещение».

Но как быть, если властная судьба сказывается во всех наших связях и отношениях? Как быть, если есть грехи, которые громче прочих вопиют из общего хора грехов? «Там, где дышит Божий Дух, — отвечает Иоанн, — оковы греха сокрушаются». И далее: «Благодаря простому уничтожению разрешаются всяческие узы». Но как же быть тому, кто пытается освободиться, не разделяя этих двух убеждений? «Пусть он не обманывается: он пребудет в оковах».

Примирение лучше всего совершается через те добрые дела, которые прямо противоположны совершенному прегрешению, и в этом смысле кающийся выступает как художник своего исправления. Свежие, еще не зажившие, саднящие раны легко исцелить, старые же и запущенные требуют напряженного усилия — духовной мази, огня и перевязи.

Великий врачеватель человеческих душ, которому мы обязаны появлением Лествицы, решительно выступает против «немощи» великого Оригена, против его «нечистого учения» о бесконечном Божьем милосердии, льющего воду на мельницу всех, возлюбивших утеху.<sup>15</sup> «Пусть в моем учении об искуплении пылает огонь просительной молитвы, пожирающей все

греховное», — восклицает Иоанн. Христос есть «Бог в воскресении истинного и совершенного покаяния», само же покаяние очищает «пять грехов».

### 3

Надо сказать, что этому законодателю аскетического делания больше по душе то вдохновение, которое обращено вовнутрь человека, чем то, которое принимает какие-либо внешние формы; он больше любит порыв, направленный на самовоспитание, чем на оформление учения. Подлинного воодушевления его речь достигает тогда, когда он начинает говорить о темнице, том месте, где иноки отбывают возложенное на них наказание.

Для монаха темница — как место уничижения и позора, не вызывающее никаких двусмысленных истолкований, является проверкой на духовную добротность. Только здесь и больше нигде он предается подлинным размышлениям. Только здесь он чувствует, что такое настоящее сокрушение. То, что со своеволием совершается только случайно (а именно его подчиненность чему-либо другому и насильственное его сдерживание), с душой происходит на протяжении всей жизни. Темница становится своего рода символом: она напоминает своеволию, утратившему свою свободу, о той тюрьме, в которой находится душа, заключенная в теле. Более того, темница заставляет сокрушенного духом человека решать самые последние и глубокие вопросы о заточении и свободе, она напоминает ему о вочеловечении, а также о вечных Божьих замыслах.

Отсюда и та хвала темнице, которую ей воздает Иоанн. Осуждение для него — счастье, искупление — честь. Какое значение имеет самое тяжкое внешнее наказание для человека, нарушившего свой договор с Богом, свой обет? Внешнее заточение касается только тела, внутреннее, духовное заточение — Бога. Поэтому Иоанн говорит о том покаянии, которое совершается в духе, и восхваляет возложенное на инока наказание как ниспосланный ему дар. Поэтому инока, плененного узами греха, он считает более блаженным, чем того, кто никогда не согрешал.

Образ темницы в его очах превращается в чистилище, а чистилище — в символ всего человеческого бытия. Человеческий дух — темница духа Божественного, тело — темница души, а осознание греховности — первый и единственный луч света во мраке. В темнице Иоанн созерцает Святого Духа в образе языков пламени, сходящих на собравшихся вместе учеников. Они косноязычны, но причина тому — их отчаяние и искупление в одно и то же время.

«Concurrere, accedere, adeste, audite», — восклицает он. «Сходитесь, приступайте и внимайте». Рассказывайте о сокрушенных, но все-таки достойных всякого чествования работниках Христовых. Будем им внимать и следовать, все мы, преступившие закон и умножившие сокрушение». Далее следуют картины, которые могли бы послужить прообразом к Дантовым кругам ада, картины того исправительного места, куда иннок направляется добровольно и даже с радостью, ибо знает, что отпадение от Бога можно изгладить только глубочайшим уничтожением, знает, что за всякое прегрешение надо дать



соразмерный ему ответ, знает, что вина возрастает вместе с наказанием и осознанием глубины совершенного греха.

#### 4

Иоанн говорит, что темница является «вместилищем скорби и плененной измены», током, на котором ангелы молотят божественную пшеницу, местом скорбного страдания и славословия, блаженства и сокрушения. Здесь превосходят самих себя в словах и делах, которых не видело ни одно око, не слышало ни одно ухо, где сам Бог может проявить свою неодолимую силу.

Это место находится неподалеку от монастыря, там нельзя увидеть дыма от очага, в еде не используется никакого масла, огонь зажигается только для того, чтобы приготовить немного печеного хлеба и овощей. Иноки пребывают в одиночестве и ждут, когда настоятель по божественному наущению не освободит их от переносимого ими мучения. Здесь есть тюремный распорядитель, некий Исаак, который требует, чтобы отданные в его подчинение иноки прочитывали множество покаянных молитв, и наблюдает за их прочтением так же неукоснительно, как современный тюремщик наблюдает за совершением тюремных работ. В его распоряжении много пальмового лыка, из которого «во избежание праздности» кающиеся плетут корзины.

«Такова жизнь, пребывание и научение всех тех, — со вздохом говорит святой, — кто воистину стремился узреть лик Бога Иакова». Они достойны удивления и прославления, но было

бы безумием подражать им, ибо это превышает обычных человеческих сил. Они ощущают себя как сокрушенные сердцем преступники, ночи напролет не смыкая глаз и до зари стоя перед Божьими очами. В сокрушении собственного сердца они борются со сном и своим немощным естеством — до тех пор, пока их не охватывает неодолимая жажда собственного поношения и поругания. Одни не решаются совершить молитву. Их руки связаны за спиной, искаженное от скорби лицо обращено к земле, как будто они не дерзают в своем постыдном душевном смятении воззвать ко Господу. Не решаясь что-либо сказать и не зная, как надо говорить, они являют собой лишь «мрак и глубокое отчаяние».

Другие сидят на раскаленных камнях, обсыпанные пеплом. Они прячут лицо и бьют поклоны, отрекаясь от своей прошлой жизни, которая, впрочем, была полна добродетелей и прочих достоинств. Когда слезы иссякают, они раздрают себе грудь. Третьи, горестно оплакивая свою душу, напоминают плакальщиц во время погребения, потому что их грудь больше не может вмещать ту огромную боль, которую они переживают, или, как львы, издают глухой рык, силясь подавить рвущийся изнутри вопль.

Четвертые стоят, словно окаменев. Они застыли от ужаса, и их сознание «унеслось в вечное безмолвие тьмы». Пятые, сидя, качают головой из стороны в сторону, заклиная невыразимую судьбу и умоляя о снисхождении. Наконец, есть и такие, которые, будучи не в силах снести тяжкое бремя сокрушенной совести, просят о вечном наказании для себя и в тот же миг, еще не окончив просить, уже кричат, что недостойны просить и этого.

«Число наших прегрешений таково, что их уже нельзя искупить, — горестно рыдают они, — даже если бы вся земля соединилась с нашими сетованиями. Лишь об одном мы молим тебя: сжался над нами!»

## 5

Святой приводит слова из 37 псалма: «Беззакония мои превысили голову мою, как тяжелое бремя отяготели на мне... чресла мои полны воспалениями, и нет целого места в плоти моей». Он цитирует и 101 псалом: «Сердце мое поражено и иссохло, как трава, так что я забываю есть хлеб мой... Я ем пепел, как хлеб, и питье мое растворяю слезами... Дни мои — как уклоняющаяся тень, и я иссох, как трава». Затем он восклицает: «Но даже этому они не внимают, вопия лишь одно: „Горе нам, презренным, и еще раз горе. Помилуй нас, Господи!“ Другие же стенают еще сильнее: „Отврати от нас взор свой, если есть еще милосердие!“».

Они мучаются под лучами раскаленного солнца, высунув изо рта сухие языки. Они извиваются в судорогах от смертного ужаса, берут немного воды, но не пьют ее, хватают хлеб, но тут же отбрасывают его в сторону. Где их страсть к наслаждениям и высокомерная язвительность? Где вспыльчивость и надменность? Где доверие, которое было злословием, и всяческое очищение, якобы достигнутое молитвой? Они просят, чтобы их члены онемели, чтобы их охватило безумие. Единым хором взывают они к небесам: «Отверзи нам врата, которые затворили мы сами. Отверзи нам! Покажи лик свой, и мы исцелимся!»

Один, преисполненный робости и тихой надежды, молит: «Просвети, Боже, этих злосчастных, пребывающих во мраке смертной тени». Другой молитвенно вопрошает: «Быть может, Господь появится среди нас еще раз?» Слышатся слова, похожие на сказанное в Криге пророка Исайи: «Изыдите из темниц своих! Выходите на свет!» Но они уже больше не верят. «Может ли наш вопль достигнуть его слуха?» У всех перед глазами стоит призрак смерти. «Что станет с нами? Какой приговор падет на нас? Каким будет наш конец? Какой выход из этой опалы?»

Все они невыразимо страдают в своей жизни и, сокрушенные, с истерзанной плотью, в запечатлевшейся на них скверне, смиренно ожидают ангела утешения. Их шея и руки в кандалах, они харкают кровью, их глаза лихорадочно блуждают. Когда кому-то из них наступает черед умирать, он просит остальных, чтобы они не погребали его, чтобы просто бросили в реку, как нечистое животное, или оставили на съедение диким зверям. Случается и так, что настоятель сам отказывает в каком-либо погребении и велит выбросить позорное тело в открытое поле.

Умирающего обступают его товарищи по заточению, своими жадными вопросами возвращая его, уже почти переступившего черту, в эту жизнь: „Что ты ощущаешь, брат? Что чувствуешь? Достиг ли ты того, на что потратил так много сил? Нашла ли душа твоя прочное прибежище или ей еще нет покоя? Получил ли ты прощение или низвергаешься в бездну? Видишь ли ты небесный луч или еще продираешься сквозь мрак и тлен ночи. Ответь же, чтобы мы знали, что нас ждет!“ И вот откуда-то издалека чуть слышно доносится: «Благословен и достохвален Господь, не отринувший молитвы моей,

не удаливший от меня милосердия своего. Слава Господу, извлечшему нас из неодолимой пучины».

## Воскресение сердца

### 1

Шестую и седьмую ступени я пропускаю. Здесь говорится о «смертном памятовании и размышлении над смертью», а также о «печали, которая рождает радость», о «радостотворном плаче». Обе ступени — результат главного переживания монаха: сокрушения своенравия. Обе предполагают состояние внутренней покорности и смирения, покаяния.

Мысль о смерти Иоанн называет «повседневным хлебом». Да и что может быть естественней, если все приговорены к смерти? Как возвышенно звучит здесь молитва Господня! Какое постижение природы смерти! И какое жадное стремление к тому, чтобы все, наконец, разрешилось! Если самая мрачная из всех женщин, Sancta Syncretica, по этому поводу отмечает, что «смерть есть отъединение от Бога», то приводимые здесь размышления над смертью рождают неземное горестное сетование, неземное сострадание и пророчествование.

В этой главе Иоанн сильнее прежнего спорит с Оригеном, учившим об искуплении дьявола и о бесконечном Божьем прощении. Быть может, Ориген страшился смерти? «Страх смерти — от непослушания», Иоанн не щадит Оригена, называя его «псом из преисподней». Быть может, это слишком неистовое поношение? Нет, это просто неистовая любовь к человеку, потому

что только тот, кто верит в грозного Бога, может обрести Божье милосердие, только тот, кто живой плотью почуял дуновение смерти, больше не согрешает.

После крещения, считает Иоанн, самым могущественным по силе воздействия оказывается слезный дар. Для него слезы — это вхождение в мистическую сущность человека. Он призывает не переставать печаловаться до тех пор, пока печаль не обернется радостью. «Упражняйся в этом до тех пор, пока, вознесенный Христом, не ощутишь в себе скопление слез... пока твоя душа, воспламененная нетленным целомудрием, не озарится духовным светом ярче всякого прочего сияющего огня». Тогда слезы становятся источником всяких добрых помышлений, а разум и умозрение превращаются в увертки, которые мешают истинному сокрушению.

## 2

Что касается следующих четырех ступеней, а именно с восьмой по одиннадцатую, то они тоже не столько связаны с последующими, сколько с предыдущими, однако теперь мы можем представить единую картину той стратегии, которой придерживается автор. Первые три главы целиком посвящены пребыванию в монастыре. Там готовится удар в самое средоточие вражеской позиции, готовится нападение на человеческое высокомерие. С помощью тяжелых орудий, каковыми являются послушание и покаяние, автор делает брешь в дьявольской твердыне — человеческом себялюбии, а затем ведет бой на улицах и переулках, где отступающий враг еще оказывает яростное сопротивление.

Будучи тонким наблюдателем, Иоанн не может не заметить ту ненависть, которая еще пламенеет в глазах его товарищей по монастырскому житию, не может не подметить ту желчную раздражительность, которую называют жаждой мести, то злопамятство, которое не может забыть о поражении. Всюду, где есть военные казармы или монастыри, можно столкнуться с тем скрытым негодованием, которое проявляется в дурном настроении, чувстве уязвленного самолюбия или злорадстве. Однако это не прирожденная склонность человека: в монастырях такой настрой возникает в результате половинчатого смирения и покорности, а в казармах — в результате злоупотребления силой. Он уничтожает всякое доверие и ставит под сомнение все хорошие качества и способности. Он может подавить всякое истинное почитание.

«Будем же следить за собой с превеликим тщанием», — говорится в книге. Монастырь похож на «гавань, переполненную кораблями, которые легко сталкиваются друг с другом, особенно когда их разъедают тайные черви язвительной раздражительности». Скрытое негодование приводит к взрывам ярости и слепого разрушения, которые лишней раз свидетельствуют о еще не укрощенном диком нраве. Нельзя соединить свет и мрак, Христа и дьявола.

### 3

Последовательность действий, к которым прибегает святой, осмотрительность, которой он не чурается, лучше всего сравнить со страте-

гий какого-нибудь полководца. После того как была разрушена цитадель дьявола, а именно своенравие, начинает сказываться та превратность, которая становится заметной только теперь: инстинктивное стремление к извращению, отклонения от природы, которые прежде совершенно не были заметны.

Тут, правда, надо сразу отметить, что у Иоанна понятия природы и заблуждения отличаются от наших понятий. Его природа — это исконный рай, а не какая-то выдуманная нами сказочная первозданность, предполагающая праздную жизнь, и в то же время, когда мы говорим о заблуждении, мы имеем в виду только разум и не более того. Иногда вместо превратности и извращенности он говорит просто о лжи или искажении, однако для него ложью являются самые естественные для нас вещи, а именно те страсти, которые проистекают из нашего стремления хорошо поесть, предаться любовным утехам, — страсти, которые, если использовать язык этого святого, берут начало в лености нашего духа.

Для него такие страсти являются отпадением от истинной сущности человека, предубеждениями физического характера, а также плохими привычками. Он стремится к тому, чтобы «одной любовью изгнать другую», а именно погасить дьявольский огонь с помощью небесного пламени. Поэтому целомудрие он называет «победой природы над природой». Подобно тому как откормленная на убой птица хотя и имеет крылья, но уже не может летать, человек тоже не может воспарить всей своей первозданной сущностью, потому что ее уничтожила и отяготила грязная материя этой земли. В этой ситуации возвращение к природе



означает возвращение к исконному сверхъестественному состоянию, однако для этого надо безжалостно отсечь от себя все греховное.

Я вкратце пересказал содержание двенадцатой — шестнадцатой ступеней. Ложью является любое состояние, в котором человек начинает противоречить своему божественному происхождению. Поэтому лжет всякий, кто проявляет лень духа (тринадцатая ступень), кто следует своим чувствам и привязанностям, вместо того чтобы деятельно проникать в свою собственную сущность. Лжет всякий, кто потворствует своему желудку (четырнадцатая ступень) и покоряется блудным помыслам (пятнадцатая ступень). Сама материя, стремление усладить себя явствами, потворство собственному чревоугодию есть обман. Достаточно было одного яблока, чтобы Адам начал лгать.<sup>16</sup>

#### 4

Сегодня никто не знает, что такое порок, но каждый мнит себя свободным от него, и потому все мы находимся у него в порабощении. Согласно Марку Аскету, «порок» есть все то, «что при повседневных делах и занятиях подавляет дух». В целом такого же мнения придерживается и Иоанн. В понятии материи порок и роковая, тягостная ноша совпадают в своем значении. Четыре богохульных бремени, о которых говорится в освещении двенадцатой — шестнадцатой ступеней (ложь, лень, чревоугодие и блуд), приводят к духовно бесплодной жизни. Там, где они начинают брать верх, человек напрасно ищет дух, потому что его можно оты-

скать только там, где идет настоящая борьба со своим собственным телом.

Что такое истина и ложь, можно увидеть на примере Симеона Столпника. Истина есть непрестанное пребывание в слезах и благословениях, а ложь — все остальное, которое, правда, имеет свою порочную иерархию. Иоанна прежде всего занимает происхождение лжи, он считает, что именно этот грех Дух наказывает самым жестоким образом.

«Матерь лжи, — говорит Иоанн, — а нередко и ее содержание и сущность есть лицемерие», то есть лицемерная игра идеалами, нежелание увидеть себя в подлинном свете, любовь к околичностям и уловкам. К тому, кто стремится стать выше, стать другим, между молитвами приходят «смешные призраки, совращающие его ко лжи».

Уже само это стремление есть ложь, мятежная лень, которая не хочет знать о себе и признавать свое наличие. Она приводит к оскудению души и влечет к окончательной духовной смерти. Можно даже сказать, что всякая тайная или скрытая слабость, которая не желает признавать себя перед самой собой или кем-то другим, уже способна исказить сердце.

## 5

Кроме того, полезно содержать под духовным присмотром то достояние современного человека, на которое он меньше всего обращает внимание: желудок. В этом вопросе для Иоанна нет такой тонкости или настоятельности, которые он почел бы неуместными. Нашу гортань он называет «владычицей всех порочных

прихотей», а сам желудок — «зодчим всяческих зол и злейшим врагом». Он именует его приспешником сладострастия, за которым как его верные служители следуют «сластолюбие, мечтание, косность и множество дурных помыслов». Он обволакивает тело и наполняет душу непристойными измышлениями. Удивительно, что дух, свободный от всех прочих привязанностей тела, переживает тревогу, которую в него вселяет желудок, и претерпевает насылаемое им помрачение.

Поэтому в аскетической практике следования Христу первейшее внимание уделяется желудку («все через него»), которого называют «самим Люцифером». Только тот, кто имеет дарования Святого Духа, может здесь высказывать какие-то соображения и давать советы. Тот же, кому неведом этот божественный Утешитель, может даже в аскетическом предостережении от еды находить «возбуждающую аппетит приправу». Существуют целые культуры, в которых такое «предостережение» является лишь стимулом для лучшего пищеварения. Здесь намечается полемика с сентиментальным Евагрием, который хотя и умер много лет назад, но порой дает о себе знать и сегодня.

Евагрий надеялся, что желудок можно укротить довольно строгим воздержанием от еды, вкушением одного только хлеба и питием одной только воды. Он говорил, что если душа желает явств, ей надо дать воды и хлеба. Он считал, что такой подход очень важен, но Иоанн возражает ему: «Если наша душа вожделеет разнообразной пищи, что свойственно животному естеству, тогда для того чтобы одолеть коварство нашего нёба, необходимо неповторимое вкушение».

Разница подходов явно бросается в глаза. Правило, предложенное его противником, Иоанн воспринимает как простое кокетство. Он знает, что непристойные помыслы можно одолеть не диетой, а только духовным борением, знает, что одного беса нельзя изгнать другим, его можно только загнать дальше вовнутрь. Только печалование может победить наше животное начало, только безмолвие готово покориться наше естество. Поэтому проискам наших вкусовых вожделий он противопоставляет труд сердца. В качестве украшения к обеденному столу он предлагает памятования о смерти.

## 6

Что касается блудных помыслов, то они представляют собой определенное расположение помраченного духа, поработченного своеобразием и своеволием. Там, где сердце преисполнено жизни, темные чувства теряют свою силу, и когда умирает себялюбивая воля, умирает и сластолюбие.

Трудно говорить о целомудрии, не давая повода для невежественного смеха, однако в наше время плоть, которая когда-то была преисполнена лучезарного света, оказалась помраченной, и «Лествица» еще раз дает нам возможность постичь ту сокровенную тайну, которая учит об искупительном рождении из духа непорочной Девы.

«Смерть поселилась в нас, — говорит «Лествица», — и причина нашей гибели, которую мы всегда носим с собой, прежде всего кроется в жаре юности». Речь идет о

развращенном, сладострастном теле, о плоти. Григорий Богослов называет тело «порождением темных удовольствий, злобно противостоящих духу свободы и света». Речь идет не о форме вообще, а о смертной форме, противостоящей форме райской, о той тленной, смертной форме, от которой святой стремится освободиться. Речь идет о той тленной сфере нашего существования, о той источающей гниение области, которая или больше не замечается в силу привычки, или всячески приукрашивается. Свое концентрированное выражение она находит в помраченной человеческой сексуальности, которую приводит в движение наше своеволие, но которая упраздняется благодаря самоотречению.

Такое тело Иоанн может воспринимать только как разносящее пагубную чуму. Страсть является для него той «немощью, которая гнездится в теле и которую душа постепенно начинает воспринимать как нечто привычное и, наконец, как добровольный и хорошо знакомый порок». Однако если плоть разлагает душу, то слезная молитва очищает и просветляет ее. Если сластолюбие уводит от образа Божьего в ничто, то целомудрие делает ближе к Богу, и поскольку в других обстоятельствах такую же способность дает и молчание, то у такого врачевателя душ, каким является Иоанн, целомудрие и молчание обретают самую существенную внутреннюю связь. «Побеждающий свою плоть, — пишет он, — побеждает естество и возносится над ним». Побеждающий плоть «восстает из мертвых и предвкушает бессмертие».

Восхождение по духовной лестнице ясно показывает ближайшую цель, какой является достижение совершенства. Это совершенство описывается как состояние невинности и ясного душевного покоя, как надежный дар рождения свыше, который, впрочем, предполагает и совершение немалых трудов. Носителем такого совершенства является анахорет. Он знает путь, ведущий из нравственного смятения назад к трагической простоте, к источнику духовной жизни, к тому самообладанию и обладанию чувствами, которое больше не подвластно никакой смуте. Однако прежде чем перейти к этой ступени, автор говорит о том, в чем заключается сущность простого инока, которого покидает анахорет.

По-настоящему монахом является тот, кто ни во что не ставит свои заслуги, но «пристально бдит» за своими чувствами, кто в непрестанном печаловании о земной жизни становится как бы причастным заботе и скорби самого Творца. Монах — это тот, у кого «в сокровенной глубине сердца светит неугасимый свет», монах — это бездна безмолвной покорности, в которой «поглощается и утасает всякий нечистый дух».

Иоанн снова возвращается к исходному пункту, возвращается к разговору о послушании, которое теперь уже менее строго называет «духовной бедностью». Можно, наверное, сказать, что здесь он показывает, в какой мере обет послушания вбирает в себя и обет бедности. Описание следующих ступеней (с семнадцатой по двадцать четвертую) говорит о том,

что разрыв с прошлым не был безусловным, что в сокровенной глубине остается существенная оговорка, человек не забывает о своем «я», о своей личности. Личность же есть не что иное, как вводящее в обман тщеславие.

Достаточно самого малого для того, чтобы в таинственном восхождении появились косность и тщеславие, даже высокомерие и богохульство. Согласно ранним отцам, уже тот, кто рассказывает о своей жизни другим, впадает в тщеславие. Тот, кто не стремится быть посрамленным, кто не стремится отвернуться от себя самого, как от какого-то безвкусного кушанья, кто не желает расстаться со своим собственным сердцем, со своим духом, в том еще не умерло животное начало, тот еще не стал настоящим монахом. Такой человек «негодует и не чувствует своего собственного разорения», он не может, уподобившись ребенку, ощутить простое величие жизни, он не признает и не понимает никакой благодати. Для него даже божественное становится одним только украшением.

## 2

Квинтэссенцией всего монашеского делания является смирение, которое предстает как сверхъестественная добродетель и неземное оружие. Смирение «сокрушает всякий порок», оно является осознанным и возвышенным послушанием, самым Христовым учением. Смирение — «источник бедности» и «свет разума, озаряющий все». Оно — мать познания и забвение всех и всяческих заслуг. Смирению надо учиться «не от ангелов, человеков или из книг,

а только от Него Самого, который есть полнота смирения».

Никакими словами нельзя до конца выразить все величие смирения. Смирение — это отдохновение от внутренних раздоров и упокоение тягостных мыслей. Троякая сущность смирения проявляется в «большой готовности претерпеть поношение», в «неизбывной уверенности в том, что ты не отвечаешь доброму началу», в «полном угасании гнева». Смирение, как болезнь, захватывает аскета, является смыслом и целью всех его упражнений. Оно одолевает «дракона тела».

Никакое прегрешение не может устоять перед ним, смирение упраздняет всякую вину. Оно даже может исцелить от такого греха, как осквернение храма и богохульство. Если гордыня превращает ангела в дьявола, то, согласно Иоанну, смирение может обратить черта в ангела. Если покаяние влечет кающегося к небесным вратам, то смирение отворяет их. В Священном Писании говорится о том, что если ты подвергаешься уничтожению и смиренно его переносишь, то Господь готов обратить на тебя свой спасительный взор.

Смиренный не задается дерзновенными вопросами и не взыскует причин и оснований; подобно ловцу жемчуга, он бросается в море божественной любви. Он не задается вопросом о божественной сокрытости, и эта сокрытость, эта сокровенная глубина открывается ему сама. Он подобен тому старцу, который не стремился к тому, чтобы встретить Христа в этой жизни. Иоанн называет несколько видов смирения. Одни размышляют над Христовыми страстями и вновь и вновь сознают, что всегда будут нести на себе вину, другие уничтожают



себя за самые малые проступки и считают себя самими презренными людьми на земле, третьи приходят к осознанию смирения, претерпевая глубокие искушения, душевные немощи и заблуждения, четвертые благодаря самим Божиим дарам, которые приуготовляются им каждый день, становятся еще покорнее и смиреннее, ибо считают себя недостойными таких благодатных сокровищ и с каждым днем все сильнее испытывают чувство вины. «Таково смирение, таково блаженство, таково совершенное благоволение».

### 3

Подобно тому как от моря можно прийти к источнику, его питающему, от смирения аскет приходит к умению различать. Описывая двадцать шестую ступень, которая называется «О рассуждении (различении) помыслов и страстей, и добродетелей», Иоанн переходит от простого монашества к отшельничеству. Еще несколько ступеней вверх, и божественное сострадание идет навстречу претерпевающему духовное брение, дабы упокоить его в раю. Он продолжает восходить, его поступь становится все тяжелее, он в еще более глубокой мольбе простирает руки, и его дух ощущает Божью готовность помочь ему.

Чем выше он поднимается, тем яростнее силы мрака жаждут низвергнуть его. Здесь добродетель и порок обретают облик: это сонмы ангелов и бесов, которые борются между собой за его душу. Одни — сама чистота и невинность, другие — воплощение самого изощренного обмана. Малейший порыв может привести

к блаженству или отчаянию. Надо бодрствовать изо всех сил, дабы сохранять в божественном равновесии потрясенные и очень обостренные чувства.

Умение различать не дает сделать ложный шаг. Оно является совестью смирения, «надежным, прочным постижением божественной воли», «совершенным состоянием внутреннего познания», тем состоянием, которое теперь уже является следствием божественного содействия, ибо дар различения духов исходит только «от самого слова Божия», которое скудно, но в то же время сверхъестественно по своей природе. Это слово есть «свет, озаряющий всякую добродетель и всякий порок».

Добродетели разделяются на естественные, которые свойственны человеку, и сверхъестественные, которыми отличаются ангелы. К первым святые отцы причисляют любовь, верность и надежду, ко вторым — совершенную невинность, кротость и смирение. Что касается порока, то он может быть только неестественным или противоестественным, потому что порок вообще не имеет никакого отношения к естеству. Порок не обладает естественным постоянством, Бог не может быть его творцом. Таким образом, существуют две райские ступени и лишь один ад. Освободившийся от порока постигает Божьи тайны и сокровенное богословие. С огромностью небытия, с личинами мрака может бороться только тот, кто стал неуязвим для душевной немощи. Личины же эти суть не что иное, как всякое отстояние и отпадение от высокого и единого, всякое отвержение чистого, всяческое угасание и ложное существование, всякие уловки и непрестанное непостоянство. «Posuisti nos in

contradictionem», — говорит псалмопевец, то есть речь идет о том, что Господь ввергает нас в противоречие.

#### 4

Итак, вооружившись фонарем различения, анахорет отправляется в одиночество. Его уход из монастыря сопровождается такой фразой: «Кто устремляется к благому, тому помогает Бог». Зов внутреннего голоса становится неодолимым, этот голос зовет к более глубокому уединению — к пустынножительству. Освобождающиеся силы направляются на углубленную молитву и одоление больших немощей.

Анахорет становится ангелом, серафимом. Он хорошо понимает, с какой ужасной силой скажутся в нем его прежние привязанности, знает, что прежние опасности повторятся. Все, что он пережил при своем вступлении в монастырь, теперь ему предстоит пережить еще раз, только на более высоком уровне. Ему предстоит пережить «лукавство бесов, внушающих то, что превосходит наши силы».

Исцеление, обретенное им в качестве простого инока, он как анахорет хочет завершить в непрестанном исследовании того, «какие мысли принадлежат совести, какие Богу и какие бесам». Теперь ему до седмижды семидесяти раз приходится «бороться с нечестивым владыкой — языком», так как теперь он понимает, что и молитва может быть ему в осуждение, если в ее слове появится хотя бы тень лжи. Теперь ему предстоит пережить всю правоту слов, сказанных Антонием Великим, а тот сказал, что

человек обманывает себя во всем, если не стал бесполом.

Вероятно, и здесь, описывая природу двадцать седьмой ступени, Иоанн говорит о своем собственном опыте отшельнической жизни, если здесь вообще можно говорить о чем-то своем. «Кто знал, — спрашивает он, — дух человека, душа и тело которого пребывали в одиночестве?» Не знал даже он сам. Отшельника он называет «земным образом ангела». Где ангелы говорили о самих себе? Пред Божьим ликом все оказывается несостоятельным: мысли, слова и дела. Даже борьба с дьяволом здесь превращается в игру.

Быть рядом с Богом в непрестанном поклонении ему — таково безмолвейшее устремление анахорета. Он стремится к тому, чтобы не столько с помощью книг, сколько путем такого поклонения раскрыть сокровенный смысл верования. Равнодушный ко всяким упованиям и смятениям, отрешая от себя всякое «умствование», ибо оно влечет за собой безумство, он предается одной молитве, «ненарушимой деятельности своего сердца», и потому ангел утоляет его жажду. Он будет поражать беса и во сне, а от сновидения принимать последнее поучение.

## 5

Только теперь, после такого отчуждения Иоанн чувствует себя достаточно одиноким и бедным, чтобы сказать о том чуде, которое преобразило его дух и наделило силами его добродетели. Теперь он говорит о молитве. Этому посвящена двадцать восьмая ступень. Однако

и дух, и добродетели должны умолкнуть раньше, чем взыскающий неба достигнет своей цели. Голая, то есть лишенная тех облачений и пелен, которые она взяла от земли, его душа возвращается. Ее последняя нагота облачается в охватывающий ее свет.

Говоря о молитве, Дионисий, например, использует образ лучезарной цепи Святой Троицы, ниспадающей с небес, которые остаются непреклонными. Ухватившийся за эту цепь, может подняться по ней ввысь. У Иоанна тоже всплывает образ герметической цепи. Никто не может совлечь с небес божественную силу, но благодаря этой цепи некоторым удастся избежать последнего отчаяния.

Иоанну тоже известно то состояние, в котором Плотин, «пробудившись и возвратившись к себе из дремы тела», покинул внешний мир и узрел чудную гармонию небес, но христианский экстаз превосходит языческий греческий. Иоанн желает оставить и свою распятую самость, взыскает отречения даже от нетелесного мира (извлечь одну ногу из посястороннего бытия, а другую — из потустороннего, как позднее скажет об этом Петр Алькантарский). «Ибо что я имею в небесах? — спрашивает Иоанн. — Ничего. И чего я хотел от тебя на земле? Ничего».

Теперь уже нет ничего личного и личностного, остается одна только молитва. Не размыкая губ, он молит о ниспослании ему божественного сострадания: такая мольба является содержанием и тайной того «проникнутого доверием разговора человека с Богом», который Иоанн называет природой молитвы. Кто отважится просить о большем? И кто, попросив об этом, останется не услышанным?

Когда Иоанн начинает говорить о том, что дает молитва, он как будто не хочет полагать себе предела в своем ликовании. Его язык превращается в единый возглас этого ликования, исторгающегося из груди доблестного мужа, претерпевающего духовное борение. Для него молитва — это все: поддержание мироздания и примирение с Богом, мать и в то же время дочь слезного дара, ангельское призвание и пища для всякого доброго духа, радостное предвкушение потустороннего бытия и непрестанное духовное делание, монашеское богатство и сокровищница анахорета, зеркало духовного продвижения по аскетическому пути и знак грядущего величия. «Молитва, — с воздыханием говорит святой, — являет собой вместилище просительного исходатайствования, она есть суд, судилище и престол Судии прежде Страшного Суда».

Ориген учил, что вместе с тем, кто — преисполнился духовной чистоты, молитву совершает сам Логос как первосвященник, а вместе с Логосом — ангелы и святые. Иоанн мог бы уточнить, сказав, что они совершают ее *только* с таким человеком. В то же время он не любил Оригена, потому что тот учил о божественном снисхождении даже по отношению к дьяволу.<sup>17</sup> «Ни у кого, — печалится этот синайский наставник, — нет подлинного сокрушения», нет того совершенного знания, до которого уже не достигает никакое человеческое утешение.

Вошедший в эту область «подобно столпу остается незыблемым в своем сокровенном сердечном переживании». Молитва — это извержение духовных слез, чуткое бдение сердца

у постели тела, задремавшего сном, похожим на смерть. Молитва есть обильное пролитие слез во имя Божье, и она не может быть не чем иным. Если это так, то разве может человек жить и даже переживать цветущие времена?

Молитва — это благородство скудости и бедности. Только тот, кто исключил себя из этого мира, становится желанным гостем в том мире, только с того, кто здесь пребывает в тенетах, там снимается печать рабства. Никакое понимание, полагающее достижение каких-либо целей или извлечение пользы, не входит в это святилище. Пребывать в сердечном раздумье — это немало, но совсем другое дело, «когда дух, как архиерей, входит в сердце и совершает подношение Христу как своему гостю». Тогда чувства уже не тревожатся никакими образами. «Божественная тирания» овладевает душой, молитва и мысль о смерти сливаются друг с другом, а знаком того, что тебя услышали, является исчезновение всяких сомнений и ясное раскрытие всего прежде неведомого.

## Преображение

### 1

«Вот и мы, — начинает Иоанн описание предпоследней, двадцать девятой ступени, — пребывающие в глубочайшем рве неведения и во тьме страстей, и в смертной сени нашего тела по дерзости своей начинаем рассуждать о небе». Глава, в которой он об этом говорит, озаглавлена так: «О земном небе или о богоподражательном бесстрастии и совершенстве». Покой или бесстрастие души Иоанн называет сло-

вом ἀπάθεια, апатия, и характеризует ее как «сердечное небо ума, которое все коварство бесов считает за детские игрушки». «Некоторые, — продолжает он, — говорят, что бесстрастие есть воскресение души прежде воскресения тела, а другие, что оно есть совершенное познание Бога, какое мы можем иметь после ангелов... Это совершенное совершенных несовершенное совершенство, как сказал мне некто, вкусивший его, так освящает ум и исхищает его от вещественного, что часто, впрочем, по достижении сего небесного пристанища, от жизни в теле восхищением на небо возносит к видению».

Бесстрастием обладает тот, кто «вкусил божественного». Бесстрастием обладал великий египетский подвижник Антоний, переставший страшиться Бога, бесстрастие имел тот, кто даже молился, чтобы страсти опять возвратились к нему. Бесстрастием обладает та душа, «которая приобрела такой же навык в добродетелях, какой страстные имеют в страстях». Вышнему бесстрастию уже ничто не угрожает и не может угрожать. Подобно тому как при максимальной степени сладострастия человек возбуждается даже при виде животных и неодушевленных предметов, в полноте духовного бесстрастия он тоже испытывает нечто подобное. В первом случае совершается разрушение, во втором — животворение, в первом царствует дьявол, во втором — Бог.

Помню, в одной древней книге по аскезе мне попался на глаза эстамп, наглядно изображавший бесстрастие. Это был голый монах с эрегированным членом, на конце которого Святой Дух в виде голубя вонзал когти.<sup>18</sup> Залитое слезами лицо монаха, упавшего на колени и в упоении



простиравшего руки назад, было обращено к небесам.

Таково бесстрастие, таким оно было и для патриарха всяческой аскезы св. Иосифа. Легенда гласит, что, подобно всем прочим юношам, ухаживавшим за Марией, он появился в храме с посохом. Когда Параклет в виде голубя сел на его посох, священники решили, что Деву можно без опасения выдать за него.<sup>19</sup>

Речь идет о таком целомудрии, которое предполагает последнюю степень бедности, предполагает сверхъестественное самоотречение. Тело и душа полностью отчуждаются друг от друга, а Дух осуществляет это разделение. Отныне не существует никакого смятения, потому что связь разрывается.

## 2

Идеал бесстрастия, как его представляли аскеты, и тем более слово «апатия» давали повод к самым разным недоразумениям, и потому в данном случае уместно подробнее рассмотреть это переживание.<sup>20</sup>

Иоанн трижды подробно говорит о «спокойствии души», прежде чем перейти к описанию тридцатой ступени и сказать, что истинного ученика богословом делает чистота. Описывая восьмую ступень, в которой он говорит о кротости, Иоанн упоминает о «радостном бесстрастии», которому предсказывает победу над гневом, который является для него сводом всяческой смуты.

О «священном безмолвии души и тела» говорится в описании двадцать седьмой ступени. Мы могли бы сказать, что в данном случае речь

идет о мудрости анахоретов. О безмолвии тела Иоанн говорит как о «благочинии и благоустройстве нравов и чувств телесных», а о безмолвии души — как о «благочинии помыслов и неокрадываемой мысли». Соединение того и другого ведет к самому священному уединению, которое есть не что иное, как разрыв всяких связей и расторжение всяческих уз, «отвержение мыслей и отречение от всяческих, даже оправданных человеческих забот». Такое уединение есть безмолвное ведение о ничто, есть переживание того божественного воздействия, которое можно назвать действительностью самой глубины. Преуспевший в уединении деятелен даже тогда, когда он не трудится или спит, и такой сон характеризует не только внешнее, но и внутреннее состояние бесстрастия. Такой сон есть охраняющее и исцеляющее чувственное бесстрастие, в котором сам Творец совершает свои духовные действия или дает забыть о них. Пребывающий в таком состоянии души может сказать: *Ego dormio, sed cor meum vigilat.*\*

В описании следующей, двадцать восьмой ступени, Иоанн говорит о «пребывании тела и души в молитве» и, таким образом, показывает, в чем заключается «труд» монахов: в молитвенном восстановлении разрозненных сил, в священном новоупорядочении и вознесении к Богу внутреннего бытия. Согласно строгому аскетическому учению, такое духовное преобразование возможно только после постепенного внутреннего умирания, после глубинного постижения телесных борений, после достижения совершенной преданности Богу. Только после этого

---

\* *Ego dormio, sed cor meum vigilat* — Я сплю, но сердце мое бодрствует (лат.). — Прим. перев.

в душе совершается чудо, и высшая преобразующая сила, сам Бог, овладевает человеком. Начинает сиять небесный свет, рассеивающий всякое земное стелание.

### 3

Непонятно, почему описанное состояние порой воспринимается как сфера некоей пассивности, бездеятельности. На самом деле оно предполагает самую возвышенную и утонченную деятельность, раскрытие божественного. Удивительно, что духовное очищение, предшествующее достижению такого запредельного состояния, называют умервщлением, тогда как на самом деле речь идет о духовном воскресении, закладывающем основы подлинно самой сокровенной жизни. Умервщление помыслов есть рождение заново, и поэтому смерть должна породить ликование, но мы запутываемся в наших понятиях и страдаем от страха смерти. Строгость монастырского правила, за которую упрекали насельников Синайского монастыря, так и свидетельствовала об их неукротимой воле к жизни, о жажде вечности.

Нет, аскет — это не труп, и его чувства не «угасли». Тот, кто и во сне не забывает о божественном законе, кто сделал так, чтобы все образы и формы были проникнуты этой мыслью, не может быть мертвым. Он не мертв, но исполнен жизни более других, он самый живой среди людей. Нельзя говорить и о том, что он только укрощает свои чувства, только, так сказать, «дрессирует» их, подавляет и усыпляет. Они, напротив, становятся свободными, острыми, чистыми, отрешенными от всего суетного

и сосредоточенными на достижении поставленной цели, а именно на Едином, которое нетленно, которое превосходит всякую тьму и питает все живое. Они сосредоточены на единственно необходимом, на кратком и неукротимом — на Боге.

Тот, кто постигает небо во всей ясности освящения, не может быть мракобесом и воплощением уныния. Он — плоть от нашей плоти, человек, который живет среди нас. Его глаза выдают недостатки, которые свойственны нам, он совершает борение, которое совершаем мы.

#### 4

Свою книгу Иоанн завершает описанием «союза трех добродетелей, то есть веры, надежды и любви». Он восходит на последнюю ступень лестницы и погружается в безмолвие. Эта последняя ступень, венчающая все предыдущие, как бы упраздняет их.

«Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, — пишет апостол Павел, — любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 4–7). Разве такая любовь — не высшая радость, лишенная страсти? Разве она — не буря без опасности, не золото без шлака? Разве она — не океан без дна и грязи? Разве она — не бесстрастие и безмолвие души, не самая таинственная ясность и явь всей жизни? И разве она не предполагает восторга и упоения, необходимых для того, чтобы

смог раскрыться ее закон, ее сети, уловляющие всякого обиженного и униженного?

На небесной лестнице человек постигает ангелов. Пребывая в безмолвии и бесстрастии души, он постигает любовь. Любовь же — это океан смирения и кротости, «отложение всякого противного помышления». Любовь с бесстрастием сливаются в единое естество, единое делание, единое совершение. *Deus est caritas*, Бог есть милосердная, сострадательная любовь. «Любовь есть Бог, а кто хочет определить словом, что есть Бог, тот, слепотствуя умом, покушается измерить песок в бездне морской». Начиная говорить о Боге, непременно начинает и действовать во славу Божию, потому что его влечет духовная ненасытность.

Перед такой любовью спадает всякая ноша, она пронизывает жарким небесным томлением расстроенные силы и способности, побеждает и связывает. Она — замысел и очищение, просьба и утешение, вера, надежда и рай одновременно, ангельская колесница, влекущая в вечность. «Истинно любящий всегда воображает лицо любимого и с услаждением объемлет образ его в душе своей. Вождение это не дает ему покоя даже и во сне, но и тогда сердце его беседует с возлюбленным».

# ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

## Современник Прокла

«Никак иначе не может совершиться наше благоденствие, как только через обожение спасенных».

«О церковной иерархии», I, 3

### 1

Среди загадочных фигур самого разного толка, которыми так полна Восточная Церковь первых пяти веков, Дионисий Ареопагит является, наверное, самой значительной. В его системе, предстающей во всем своем величии, отражаются звезды Иудеи и Греции, Персии и Египта. Никто до него не говорил о том, что в основе иерархии лежит учение о степенях озарения (осияния) ангелов и священства, и никто не развивал эту мысль с такой пронизательностью и вдохновением, как он. В то же время в мировой литературе найдется немного писателей, личность и деятельность которых вызывала бы такую длительную и ожесточенную полемику.<sup>21</sup>

С тех пор как в 533 г. в одной духовной беседе, состоявшейся в Константинополе, были упомянуты и впервые подвергнуты сомнению творения великого и премудрого Дионисия Ареопагита, спор об их подлинности, временами

замолкавший на века, уже не переставал занимать самых знаменитых христианских богословов, и надо сказать, что и сегодня этот спор очень далек от своего завершения. Если, с одной стороны, такие великие мужи, как Фома Аквинский и Альберт Великий, ссылались на этого таинственного писателя сразу после цитат из Священного Писания, если Средневековье усматривало в нем такое «орудие откровения», которому надлежало занять первое место в перечне отцов Церкви, то, с другой стороны, со времен Лоренцо Валла, Эразма Роттердамского и Мартина Лютера уже не ощущалось недостатка в голосах, называвших его Псевдо-Дионисием, Лже-Дионисием, никому не известным фальсификатором и обманщиком. Одни считали, что настоящим автором Ареопагитик был какой-нибудь греческий церковный писатель, другие полагали, что сирийский, третьи — что латинский, четвертым казалось, что автор — еретик, тогда как пятые даже видели в нем языческого жреца, отправлявшего культ Диониса.

Только несколько десятилетий назад этот бесславный спор нашел свое предварительное завершение: двум немецким ученым почти одновременно удалось доказать, что в одном важном моменте своей системы Дионисий опирался на философа-неоплатоника Прокла.<sup>22</sup> Таким образом, если раньше происхождение Ареопагитик приписывали первому, второму, третьему или четвертому векам, то теперь можно было с уверенностью сказать, что они появились не ранее V в. Таким образом, была определена важная дата, но сама загадка Дионисия как таковая осталась неразрешенной, ибо сильнее прежнего выявилось противоречие между апостольской значимостью этих сочинений и их гораздо более

поздним происхождением. Еще острее встал вопрос о том, как теперь согласовать авторитет этого святого с явно «псевдоэпиграфическим» характером рассматриваемых нами сочинений.

Оставляя этот спор в стороне и давая возможность сказать свое слово документам и историческому контексту, я руководствуюсь двояким соображением. Во-первых, я считаю, что апокалиптический облик этого святого, предстающий перед нами во всей его широте, может сказать нашему веку, в чем-то похожем на ту эпоху, гораздо больше, чем весьма обстоятельные, но в целом бесперспективные споры о персоналиях. Во-вторых, мне кажется, что такой подход скорей всего позволит пролить некоторый свет на изначальный смысл предания и тайну нашего великого незнакомца. В этой связи уместно вспомнить одного из первых толкователей Дионисия — Иоанна Скифопольского, сказавшего о том, что, мол, трудно представить человека, который ради своей лжи злоупотреблял бы упоминанием о столь многих святых людях и вещах и в то же время во всем остальном оставался благочестивым и просветленным писателем.

Полезно, не забывая об этих словах, попытаться повторить ту попытку, которую шестьдесят лет назад предпринял Гиплер,<sup>23</sup> правда, располагая для этого недостаточными средствами и выбрав неверное направление. Суть попытки заключается в том, чтобы показать, что хотя «Дионисий» не являлся автором первохристианской эпохи и писал много позднее, авторитет его сочинений нисколько не страдает от той мысли, что автором является Дионисий Ареопagit, ученик апостола Павла, о котором говорится в семнадцатой главе Евангелия от Луки (Лк. 17, 34).



Для того чтобы как-то охарактеризовать иератический и одновременно рационалистический стиль автора, которого ради краткости я пока буду называть просто Дионисием, необходимо указать на происхождение его богословских воззрений, а именно на александрийское огласительное училище (катехитическую школу). Высказывается точка зрения, согласно которой Дионисий происходил не из Египта, а из Сирии, и я знаю, что в ее пользу можно привести много доказательств. Известно, что самыми первыми его начали цитировать сирийские князья Церкви, что на Сирию намекают многие места его литургии, что на нее указывает и его учение об ангелах. Тем не менее его духовной родиной является Александрия, столица эллинизма и метрополия бога Диониса, порт, связывавший Восток с Западом, место, где предпринималась попытка создать из чудовищной смеси самых разных культов единую символическую мировую религию.<sup>24</sup> Здесь во времена Птолемеев находилась резиденция египетской иерархии, сюда во времена императора Адриана со всего света устремлялись кабалисты, здесь учительствовали великие символисты Климент и Ориген, возвысившие христианство до уровня умозрительной мировой религии.

Что касается огласительного училища, то во II веке, святой Пантен основал его в ярко выраженном противостоянии языческим образовательным учреждениям. Оно преследовало четко выраженную апологетическую цель: обращать язычников в христианство и оберегать христиан от опасного влияния языческой философии. С одной стороны, этой цели служило простран-

ное «аллегорическое» истолкование Священного Писания, с другой — примирительная позиция катехетов по отношению к чуждой христианству духовной литературе, насколько эта литература могла согласовываться с православной традицией. Уже в I в. начало этому пути положил Филон Иудей, пути, который вел к широкой эллинизации древней Церкви и, наконец, во времена Дионисия — к полному закату античности.

Филон, один из самых влиятельных ученых своего времени, черпал из великой сокровищницы раввинского гносиса, представленного в учении о меркабе. Меркаба — это познание четырехколесной колесницы, на которой, согласно пророку Иезекиилю (Иез. 1, 4–28), совершает свой путь Божья слава. В еврейском тайноведении о наднебесном мире такое знание именуется «раем» и обозначается четырьмя согласными буквами, каждая из которых, расширенная до самостоятельного слова, содержит в себе особый способ толкования Священного Писания. Таким образом, согласно сказанному Соломоном, божественная мудрость предстает в четырех прочтениях: буквальном, аллегорическом, нравственном и мистическом. Такому членению соответствует и четыре звания тех учителей, которые, следуя этому тайному учению, вступают в упомянутый рай.

В своей работе, посвященной гностическим учениям («*Dokumenten der Gnosis*»), Вольфганг Шульц говорит, что эта схема являла собой «формулу для античного мирозерцания вообще», и надо сказать, что попытки такого рассмотрения мира в большой или меньшей степени представлены повсюду. Апостол Павел знал о них из раввинской литературы,<sup>25</sup> и из этого же

источника черпали палестинские ессеи и египетские терапевты. Однако именно в Александрии такой метод применялся наиболее последовательно, ибо здесь речь шла о том, чтобы перевести чужеродные речения еврейской духовности на религиозный и философский язык тех народов, с которыми христианским богословам приходилось иметь дело.

Деятели Ренессанса, а вслед за ними и деятели Реформации XVI в. не приняли текстологический подход, предложенный александрийцами. В своем одностороннем увлечении естественными науками и всем тем, что казалось непосредственно реальным, Новое время восприняло богооткровенные Писания в контексте обычной человеческой психологии и отвергло отстаиваемое александрийцами тайноведение как неоправданное привнесение, произвольное прочтение и пустую мечтательность. Как же они не поняли восточную природу первохристианства, с характерной для него иносказательностью! Каким горьким оказался этот разрыв с преданием! И к чему это привело? К смешению оценочных критериев в духовной области, к дискредитации созерцательной жизни и низведению всех высоких человеческих устремлений к удовольствию от того, что можно обзреть, заключить в тесные пределы и сделать совершенно понятным и бесспорным.

С самых древних времен христиане и иудеи были едины в том, что в священных книгах надо усматривать более глубокий смысл, сокрытый за обычным прочтением текста. Климент Александрийский писал о том, что «в давние времена все богословы, как греки, так и прочие, скрывали сущность вещей и передавали истину в загадках и символах, в аллегориях и метафо-

рах». «Если мы станем прилепляться к написанному и буквально понимать святые речения, нам придется со стыдом признать, что Бог дал законы, по сравнению с которыми законы языческих народов, например римлян или афинян, производят гораздо более величественное и разумное впечатление». Ему вторит иудейский Зогар, в котором сказано: «Горе тому, кто верит, что Священное Писание наполнено обычными словесами и расхожими повествованиями. Если бы так и было, тогда нам и ныне не возбранялось бы составить гораздо более удивительное писание из книг мирских законодателей и моралистов».<sup>26</sup>

Такого же мнения придерживается и Дионисий: он считает, что смысл Писания имеет определенную, уводящую вдаль перспективу, что раскрывающаяся в нем картина имеет второй план. Он так близок великим александрийцам, что считает возможным упомянуть о «Клименте, философе». Бог сокровенен, он таит себя и скрывается. Важен только смысл вещи и только он. О канонических Писаниях Дионисий прямо говорит, что, описывая духовное, они используют вымышленные образы, которые, помимо прочего, используются для поддержания и развития воображения. В другом месте он говорит о том, что Священное Писание для придания наглядности тому содержанию, которое в нем сокрыто, прибегает к пресвятым описаниям, коим присуща окрыляющая дух сила.<sup>27</sup>

Дионисий различает два вида библейских речений: в одних смысл сказанного ограничивается представленными поэтическими образами, в других различные особенности и детали ведут к осмыслению чего-то совершенно неповторимого и темного. Он сам осуществляет свое

истолкование в двояком смысле: символическом и дидактическом (в зависимости от того, что он делает: «совершает» или «наставляет»), то есть выступает ли он как иерофант или как философ.<sup>28</sup> В «Мистическом богословии» он говорит о том, что богословие «движется в знаках».<sup>28</sup>

### 3

В великом процессе слияния иудейского и греческого начал, столь характерного для александрийской школы, Филон тоже занимает первое место. Стремясь разъяснить пророческий язык Библии, он обращается к греческим мистериям, но для того чтобы воплотить в слове свой всеиудейский пафос, ему не хватает даже самых великих, самых ярких греческих имен. Он обращается к Орфею и Амфиону, Пифагору и Платону, Пиндару и Эсхилу. Сокровенный греческий дух оживет настолько, что этому могли бы возрадоваться все, поклонявшиеся и поклоняющиеся Дионису, но тут же ощущается и умонастроение нашего Дионисия, когда Филон говорит: «Божество можно постичь только в Корибантовом безумии. Всякое высшее познание есть мистерия и оргия, и философ, вводящий в них, есть мистагог и иерофант».<sup>29</sup>

Восторг, который здесь прорывается, уводит даже за пределы начертанного Платоном: если Платон располагает свое царство идей в некоем сверхчувственном мире и находит удовольствие в созерцании того Олимпа, на котором пребывают отвлеченные понятия, то Филон говорит о такой ступени восхождения, на которой дух оставляет позади себя не только чувственный мир, но и всякое производное бытие, в том чис-

ле идеи и сам Логос. Возвысившись до этой ступени, он, по словам Целлера, озаряется неослабным светом Божества, созерцает его в его чистом и незамутненном единстве, сам становится не просто Божьим посланником, но несет Бога в самом себе, и вместе с Логосом, который прежде был его водителем, шествует через века.

Когда речь заходит об александрийском богословии, как в данном случае, можно вспомнить о том упреке, обращенном к ней, автором которого был не кто иной, как сам Лютер. Лютер однажды сказал, что в сочинениях Дионисия Ареопагита «больше платонизма, чем христианства», и поэтому их не следует читать человеку благочестивому.<sup>30</sup> Как тут быть? Я уже говорил, что религиозные и философские достижения греков александрийцы использовали для того, чтобы рассказать о «новых Богах», и для этого как нельзя лучше подходила система Платона, в которой одинаково сильно были выражены как рационалистический, так и мистический аспекты. Особую роль здесь играло учение Платона о первообразе и его отображении, которое можно было использовать в аллегорическом истолковании Писания. Прежде всего оно должно было понравиться иудеям и Филону, так как в этом учении первообраз, то есть идея, «еврейский «Отец», оценивался несравненно выше, чем отображение, явление, или христианский «Сын».

Правда, для христианских последователей Филона такой «платонизм» оказывается менее приемлемым, поскольку мешает правильному пониманию учения о единосущности Христа Богу. Как бы там ни было, но упомянутый упрек только в том случае был бы оправдан, если бы

можно было доказать, что до Платона никакого аллегорического метода не существовало, что он не присутствовал и в трудах других мыслителей его эпохи (и, быть может, даже гораздо сильнее). Как к одному из слагаемых своего тайноведения к аллегорическому методу обращались раввины, и он играл свою роль в тайной мудрости орфиков и египетских жрецов. Надо сказать, что эти три направления оказали на первохристианство гораздо более серьезное влияние, чем расхожий платонизм, который был доступен всем и представлял собой более развитый вариант обиходного языка философов.<sup>31</sup>

Александрийцы не переставали подчеркивать, что, несмотря на всяческое признание философии, иудейско-христианская традиция богооткровения превосходит ее: мысль о единобожии все равно выше утонченного и просвещенного многобожия греков, и вряд ли что может сравниться со всеохватной глубиной и силой Ветхого Завета и с заоблачной вышью Нового.

С точки зрения Филона, вся греческая мудрость восходит к еврейским и вообще восточным тайным учениям. Да, Платона он называет «великим» и «святым», Элладу — колыбелью науки, но, с его точки зрения (и здесь он говорит как человек весьма сведущий, прочитавший немало соответствующей литературы), вся мудрость греков, в конечном счете, ведет к горам Синай и Кармил. Орфей знал Моисея, Пифагор познакомился в Египте с учениками Иеремии. Греческие законодатели знали Пятикнижие, и там, где они от него отходили, учение Моисея, вне всякого сомнения, оказывалось лучшим.<sup>32</sup>

Если так обстояли дела уже для Филона, то как должны были воспринимать такую ситуацию катехизаторы, верившие, что в Иисусе сверхъестественное обрело плоть и кровь? Разве, по существу, они не должны были противостоять Платону, этому патриарху умозрения, обожествлявшему отвлеченное понятие? «Если Христос есть само Божье Слово, — рассуждал святой Иустин, философ и мученик, ушедший от Платона ко Христу, — то тогда он был здесь от вечности, тогда Логос вечен, тогда иудейское понятие о Боге есть совершенное разумение о нем, из коего исходит и греческое, и тогда, стало быть, Гераклит и Сократ были христианами». <sup>33</sup>

Климент Александрийский настолько свободен в своих суждениях, что воспринимает греческую философию как промыслительный Божий дар. «До пришествия Господа, — говорит он, — предназначение греческой философии заключалось в том, чтобы прививать людям мысль о справедливости. Теперь же она полезна для распространения чувства сострадания, а также полезна для тех, кто приходит к вере только через мудрствование. Итак, для того, кто не желает просто придерживаться слова откровения, греческая философия предстает как путеводитель и подготовительное упражнение». <sup>34</sup> Тайный метод преподавания, применявшийся Пифагором, Климент без каких-либо затруднений переносит в свое собственное преподавание, однако он имеет в виду не филологов-классиков, а простых греков, когда говорит: «С тех пор как пришел Христос, мы больше не нуждаемся в образовательных школах. Этот учитель научает всему. Через него вся земля стала Грецией и Афинами».



Не позабудем и об Оригене, самом упоенном из всех христорогов, для которого Сын является «живой ипостасью божественной мысли», «воплощением идеи и единым отблеском божественной славы». В своем послании Григорию Чудотворцу он разъясняет распространенное мнение о роли греческой философии в истолковании Священного Писания: философия подобна сокровищам, которые израильтяне взяли у египтян, «уходя из Египта, а потом использовали их для украшения своего храма.<sup>35</sup>

А что же наш Дионисий? В этом он согласен с названными отцами. О ком он говорит в предисловии к «Небесной иерархии»? О Пифагоре? О Платоне? О Гераклите? Нет, он говорит о богооткровенных книгах, об унаследованных от отцов озарениях, содержащихся в пресвятых Писаниях.<sup>36</sup> В противоположность «знанию здесь сущего» (так в послании к Поликарпу он называет философию) Дионисий восхваляет «мудрость невыразимого». Так как даже такие слова, как «Слово», «дух», «сущность», «свет», то есть самые высокие понятия, не достаточны для того, чтобы должным образом описать «достойное всяческого почитания и преблаженное Первобожество»; отрицательные атрибуты Бога полнее отражают его природу, чем положительные, и образы оказываются уместнее отвлеченных понятий, потому что их смысл способен превознести небесную иерархию над всяким плотским и даже духовным ее рассмотрением.<sup>37</sup>

Можно ли представить более ясное изложение позиции, противоположной платонизму, и более осознанную полемическую заостренность? О каком Платоне здесь можно говорить? И потому вполне понятно, почему

Дионисий, которого называли «самым аттическим» из отцов Церкви, говорит не о великом афинянине Платоне, а о пришедшем к грекам Павле, называя его своим учителем и «светом миру».<sup>38</sup>

#### 4

Иерусалим и Афины — таковы два противостоящих друг другу начала, примирению которых александрийцы посвятили свою мысль. Павел и Платон: два противоборствующих друг другу авторитета в той духовной борьбе, которая разгорелась сразу и утихла только после того, как в 529 г. император Юстиниан повелел закрыть Афинскую академию.

История языческо-христианской полемики той ранней эпохи еще ждет своего изложения, но стоит погрузиться в дошедшие до нас документы, как сразу видишь, что в период с III по VI вв., с развитием так называемого неоплатонизма, противоборство культур приобретает даже более величественные формы, чем в эпоху расцвета александрийской школы.

Вначале новой эры языческие академии не обращали на христианство почти никакого внимания. В нем усматривали одну из многочисленных восточных сект, представители которых толпами устремлялись в мировые столицы. Если поклонение императору и приводило к серьезным столкновениям, поскольку требовало от варваров безусловного признания государственной религии, то официальная философия была достаточно терпимой и не видела никакой причины для того, чтобы слишком волноваться по поводу того, что какие-то евреи где-то что-то

тайком исповедуют. В ту пору тайных культов было достаточно много, а Иудея представляла собой маленькую провинцию. Разве могло отсюда прийти что-нибудь интересное? Поэтому не могло не возникнуть некоторого удивления, когда во II в. некто Цельс потратил усилия на то, чтобы написать полемический трактат против христиан, в котором говорил о том, что эта секта «представляет опасность для государства». Написанное им читали немногие.

Однако безразличное отношение к христианству со стороны образованных людей быстро пошло на убыль, когда Ориген, блеснув своим талантом, дал резкую отповедь Цельсу; за короткое время христианство превратилось в глубоко обоснованное учение. Теперь языческая элита поняла, что ей угрожает опасность, и решила провести основательную реформу всех своих установлений. Мерам, к которым прибегали императоры (преследования и запреты), стало сопутствовать постоянно ширящееся и набирающее силу философское движение, направленное на восстановление прежнего жизненного уклада. Античные умы, потрясенные наступлением христианства, объединились для того, чтобы дать ему отпор.

Тому, кто знаком с греческой культурой в ее классическом варианте, открывается необычная картина. Кажется, что только теперь античность начинает понимать самое себя. Кое-чему наученная христианством, которому не были чужды экстатические проявления духа, она возвращается к высшим иррациональным ценностям своего прошлого и стремится противопоставить их гигантскому христианскому «заговору», который перестает быть тайным и начинает все сильнее заявлять о себе. Разделяя

точку зрения, высказанную Цельсом, образованные круги язычества надеются на то, что христианство можно одолеть с помощью разума и мирской мудрости. Если новая религия на самом деле представляет собой один лишь платонизм для простого народа, она непременно разрушится, стоит только призвать на помощь язычеству таких царей греческой философии, каковыми являются Пифагор и Платон, и провозгласить их аскетами и богословами, иерофантами и спасителями мира.<sup>39</sup> Если в христианстве речь идет о мистериях, то ему можно противопоставить Солона и Фалеса, Пифагора и Платона, которые были приобщены к жреческому тайному знанию. Еще не умерли элевсинские мистерии, и не много требовалось для того, чтобы они снова расцвели пышным цветом. Если древние христиане обращались к египетской и халдейской мудрости (опять-таки с точки зрения Цельса), то и греческие полубоги гостили у египетских жрецов, а в Индии и Персии им внимали как учителям.

*Salus ex Oriente*\* — эти слова, вселявшие надежду в языческих реформаторов, звучали все громче, по мере того как христианское монашество, верное новому Богу, потихоньку начинало захватывать весь мир. Языческая вера в духовное превосходство восточных религий так велика, что Филострат посылает своего героя Аполлония Тианского к святым браминам на реку Ганг, откуда тот является, уже научившись искусству воскрешения мертвых.<sup>40</sup> Равным образом в 243 г. Плотин, рискуя жизнью, принимает участие в походе на Восток,

---

\* *Salus ex Oriente* — спасение с Востока (лат.). — Прим. перев.

предпринятом императором Гордианом, только ради того, чтобы припасть к самому истоку персидской и индийской мудрости, которая якобы просветила его божественного учителя Платона.<sup>41</sup>

Однако если Плотин, признающий экстаз чистого умозрения, скептически относится ко всякой неконтролируемой мистике или вовсе ее отвергает, то его ученик Порфирий настолько хорошо знаком с литературой парсов, что ему удастся без труда доказать, что так называемый Апокалипсис Зороастра на самом деле является подделкой гностиков.<sup>42</sup> И такие примеры множатся. Сам Порфирий, филолог и памфлетист, пишет одному египетскому жрецу послание (адрес вымышленный, на основании которого можно, наверное, говорить о целом направлении такого рода), в котором скептически отзывается о магическом богослужении. Однако не успело пройти и половины столетия, как уже его собственный ученик, Ямвлих, выступил против него, написав дошедший до нас важный труд «О египетских мистериях», в котором рассказывал о различных проявлениях духа, как будто читал статью Герреса или раннехристианские мартирологи.<sup>43</sup> Прокл, последний в этом ряду, а также последний на философской кафедре в Афинах, доводит тайный язык мистики до абсурда. Своего наставника Сириана он наделяет величественным званием «родоначальник спасения» (то есть говорит почти как Павел по отношению ко Христу в своих Посланиях к коринфянам) и добавляет, что все сказанное им обращено к настоящим и будущим поколениям.<sup>44</sup>

Неоплатонизм — это нечто большее, чем просто философская школа, но этим большим он и хочет быть. Представители этого направления поняли, что гипертрофия одного лишь разумного начала ведет к упадку, что одностороннее прославление науки противоречит закону жизни. Поняв это, они попытались, хотя и довольно поздно, внести некоторые коррективы в античный идеал, присовокупив к слишком рациональному образу человека нечто чудесное, фантастическое, божественно-мечтательное. Но не только это. Речь шла не только о том, чтобы возродить древний культ, вернуть древнюю эзотерику. Стремилась к тому, чтобы лишить христианство его оружия и нанести удар в самое сокровенное, что в нем было.<sup>45</sup>

В системах и полемических трактатах неоплатоников все сильнее ощущалось стремление противопоставить христианству свою религию, но при этом стало ясно, что нельзя просто реанимировать отмершие религиозные формы и рационалистически сообразовывать их с другой ситуацией. Иератические аллюры и теургическая практика берут верх, но нельзя сказать, что все это выглядит простым украшением. В стремлении оправдать самые примитивные представления политеизма на первый план выходит искусственное и причудливое, глубоко-мыслие рядится в яркие одеяния.

Неоплатонизм, который у Прокла, в конечном счете, предстает как некая магическая схоластика, являет собой чудовищное сосуществование религиозных направлений и стилей всех времен и эпох. Перед нами причудливая смесь рассудочности и иррационального воодушевления,

неприкрытой веры в демонов и астрологии. Когда связь между всем этим оказывается непрочной, вопиющие противоречия примиряются с помощью софистических ухищрений. Во многих аспектах это учение сближается с христианством и даже переплетается с ним: в молитве, в аскезе, в экстатическом переживании, ощущении мистического единения с Богом. Это происходит и во многих других областях, где порой обычный неоплатоник даже превосходит христианина в пронизательности, изобретательности, структурных построениях и остроте внутреннего взора.<sup>46</sup>

В таких случаях неоплатоник находит оригинальные средства для выражения своих переживаний, а его набожность кажется подлинной. Ему, однако, недостает одного: смыслового стержня, которым характеризуется целостное откровение. Недостает внутреннего закона и прежде всего самого христианского догмата: учения о том, что Бог вочеловечился в Сыне, исполненном жалости к человеку. Никакое шествие звезд по небосводу, никакие понятийные построения, сколь изысканными и древними они бы ни были, не могут умалить значимость этого свершения. Самая ничтожная и бедная тварь, самый безрассудный человек, совершенно лишенный академического образования, но имеющий сердце и душу, согласно новой вере, может быть причастным надмирной тайне. В противовес духу античной кастовости, с которым не смог расстаться и неоплатонизм, на первое место ставится учение о смиренном воплощении, в котором торжествует единение святых как распятого, воскресающего и простирающегося в сокровенном небе Тела Христова.

Здесь надо остановиться. Дионисий — современник Прокла. Он говорит на языке неоплатонизма, и все свидетельствует о том, что ему были очень хорошо знакомы проблемы, характерные для этой философской школы. Тем не менее мы ошибемся, если станем считать его неоплатоником, а его трактаты — выражением неоплатонизма, облаченного в христианские одежды.<sup>47</sup> Дионисий кафоличен, православен и свят, а влияние, которое оказывает на него языческое окружение, остается вторичным. Он обращается к неоплатонизму так, как александрийцы обращались к платонизму: использует его метод для того, чтобы прояснить темные места в библейском тексте, усматривает в нем своеобразное средство, помогающее понять спрятанное за семью печатями апостольское предание. Он признает человеческие свершения язычества и обращается к ним в своих сочинениях, но в то же время оставляет в покое всю рискованную фантастическую эклектику. Умея представить сущность неоплатонизма в правильном христианском ракурсе, он одолевает самого, наверное, мощного противника, выросшего на почве исторического христианства.

Однако необходимо упомянуть и о третьем направлении. Кроме александрийской и неоплатонической традиции существует и влиятельный гностицизм, тоже сказавшийся на его сочинениях. Я говорил о том, что философы-неоплатоники, поначалу решительные рационалисты и скептики, постепенно были вынуждены считаться с христианскими авторитетами. Если они на самом деле хотели одолеть серьезного противника, им надо было обратиться к его



источникам, надо было разрушить бастион христианства, а именно его понятие о богодухновенности. Своеобразную попытку в этом направлении предприняли гностики.

Как неоплатоники относятся к гносису? В истории этого отношения можно выделить два периода. В первый период, который завершается в III в. трудами Порфирия, неоплатоники относятся к гностическим идеям критически, отвергают их и даже делают это с некоторой издевкой. Следуя точке зрения, предложенной архиепископом Цельсом, они отождествляют гностические секты с христианством, не проводя никакого различия между христианской ересью и правоверием. За типичного христианина принимают какого-нибудь объятого иудейским пламенем идеолога, который, в экстазе вознесшись в бесконечные просторы небес, чувствует себя сыном божьим и даже самим богом, а также какого-нибудь глубокомысленного прорицателя, вещавшего о смертном опьянении и воскресении, об ангелах сатаны и недостижимых зонах, о царстве света и скорой гибели мироздания в мировом пожаре (если он к тому же ссылался на апостола Павла). Еще не проведена та строгая разделительная линия, которая после трудов Иринея и Тертуллиана, этих великих ниспровергателей еретиков, стала, в конце концов, хорошо известной и представителям язычества.<sup>48</sup>

Поэтому нападки Цельса, которые воспринимались как нападки на все христианство в целом, на самом деле были обращены только на гностические секты, секты офитов, и Ориген мог легко их опровергнуть. Ему было достаточно указать на то, что эти секты не имеют почти ничего общего с подлинно христианским умонастроением. Через несколько десятилетий на

арене появился Аммоний Саккас, один из первых основателей неоплатонизма.<sup>49</sup> О нем сообщается, что до того как он выступил против Церкви, объединив учения Платона и Аристотеля, он якобы был христианином, но, по всей вероятности, он в большей степени был гностиком, чем ортодоксальным христианином. Даже его ученик Плотин еще отождествляет христианство с гносисом, и вполне возможно, что как раз некоторые типично гностические проявления духовной жизни того времени породили отчуждение к христианству у Аммония Саккаса и помешали Плотину перейти в христианство.

## 7

Итак, гностически идеи были знакомы неоплатоникам с самого начала. Развитие неоплатонизма поначалу шло в сторону от враждебного греческому духу гносиса и особенно его культовых форм. В отношении Аммония Саккаса это почти недоказуемо, потому что он не оставил никаких сочинений. Однако в его тайном учении присутствовали некоторые гностические элементы, и в пользу такого предположения говорит сам его тайный метод, а также тот факт, что какое-то время его учеником был Ориген; молодые годы этого мыслителя приходятся на период расцвета гностических сект.<sup>50</sup> Позднее Аммоний отходит от культового гносиса, и это видно хотя бы по тому, что в противоположность «христианству» он развивает чисто рационалистическую систему. Такое обособление философии от богослужения в ту пору было своего рода бунтарством, выступлением против гностицизма, поскольку именно для гносиса

характерно превращать культ в философию, а философию — в определенные формы культа.<sup>51</sup>

Более отчетливо антигностицизм проявляется в позиции Плотина. С валентинианами он познакомился в высшем обществе Александрии в свою бытность учеником. В Риме, куда он уже в зрелом возрасте перенес свою школу, он почти десять лет вел ожесточенную борьбу с «еретиками из старой философии», то есть с христианскими магами, гностиками, глава которых не был известен.<sup>52</sup> Гностики в большом количестве ходили на его выступления, принимали участие в дискуссиях и переманивали у него учеников. Он даже называет их своими «друзьями», φίλοι, и когда они начинают брать верх, пишет против них трактат, которому Порфирий придает большое значение.<sup>53</sup>

Вскоре, однако, получилось так, что начинаниям православных христиан стали оказывать содействие, а с христианскими еретиками стали бороться как с язычниками. Это, по меньшей мере, можно наблюдать в жизни Плотина, имевшего немалое влияние и после своей смерти. Нельзя сказать, что он резко отрицательно относится к христианству, и, по-видимому, по его ходатайству император Галлиен издал эдикт, благоприятствовавший христианам. Все, что он сказал в упомянутом произведении против гностиков, так мало касалось подлинно церковного умонастроения, что Афанасий без всякого опасения мог бы использовать его для написания своей «Жизни Антония».<sup>54</sup>

По мере того как неоплатоники все сильнее осознавали свое собственное антихристианское умонастроение (приблизительно с начала реформ, проводимых императором Юлианом), им пришлось признать, что, борясь с гностициз-

мом, они вели себя неправильно. Поэтому тактика меняется. Теперь с гностицизмом как таковым больше не борются: напротив, вспоминают свои старые связи с ним, углубляются в гностический анализ мистерий и стремятся использовать его как грозное оружие в борьбе с христианством. Иными словами, наряду с древней греческой философией и в определенной связи с нею оживает гностический синкретизм.

Переход к этому второму этапу развития неоплатонизма знаменует философия Порфирия.<sup>55</sup> В своем трактате «Против христиан» он (и это очень важно отметить) ведет полемику не с еретическим гносисом, как это делал его предшественник, а с гносисом православным, то есть с собственно христианством. Он критикует эзотерический взгляд александрийцев на Писание и упрекает их в «эллинизме», то есть посягает на то, что в существенных моментах признавалось Церковью.<sup>55</sup> О губительном влиянии этого произведения говорит хотя бы тот факт, что немало отцов Церкви выступило в его защиту. Только через сто пятьдесят лет (в 435 г.), когда сформировалось сильное христианское движение, на основании императорского указа этот трактат, крайне вредный для христианства, был сожжен.<sup>56</sup>

У Порфирия еще преобладает критический дух Аммония Саккаса и Плотина, не приемлющий гностического культа. Что касается его последователей Ямвлиха и Прокла, то здесь мы можем наблюдать прямо противоположную картину. Они относятся к гносису положительно и почти никак не критикуют его. Я имею в виду языческий гносис, гностический культ и магию. В своей литургической экзальтации, в языке мистерий, в изоощренной диалектике,

в четком определении ступеней озарения они сами выступают как гностики-эпигоны. Хотя их гносис «из вторых рук», академичен, экзальтирован и представляет собой некую мнемотехнику, которой резко противостоит изначальный гносис, они тем не менее надеются с помощью такого упражнения покончить с сокровенным христианством и, перемешав всяческое знание в едином тигле, выплавить некую мировую религию, несущую на себе печать язычества.

Вряд ли стоит доказывать, что такой поворот таил в себе серьезную опасность. Гностицизм, почитавшийся умершим, ожил и расцвел как никогда. Странники Симона и Маркиона, Валентина, Василида и Карпократа, которые «когда-то разъяли Бога и восстали на Творца», не оказались «пожранными своею собственной бездною и преданными своему безмолвию со всем своим сумасбродством и нелепостью», как считал Григорий Богослов. То, что их питало и поддерживало, а именно древняя магия, снова расцвело пышным цветом и даже сильнее, чем прежде. Снова начались те противоборства, которыми отличалось раннее христианство, и Церковь чувствует необходимость возобновить борьбу. Она одерживает победу, и в этом оказывается немалая заслуга того святого свидетеля, о котором мы теперь и поговорим.

## **Первобог и небесная лестница**

### **1**

Гносис — это переживание Бога. Он в одно и то же время наделяет определенным познанием и созерцанием, наделяет познанием непозна-

ваемых пределов, именовани­ем неизреченных имен. Гносиз — это проникнове­ние в природу тайного отношения Бога к миру, это знание тех сокровенных средств, которыми пользуется сверхразумное существо для того, чтобы установить связь с человеком независимо от того, как это происходит: посылает ли он сам своих вестников в подземную тьму или оттуда, из тьмы, преисполненное тоски взыскующее стремление возносится ввысь, досягая до света всяческих светов. Гносиз — это учение о единстве Бога. Человек, достигший совершенства и полного просветления, возвещает об этом единстве, говоря о том, как оно обретается и утверждается. Он повествует о нем и показывает его. Познание и познанное совпадают: гностик становится носителем Бога и пророком. Итак, гносиз — это само тайное божественное знание, сверхчувственное возвещение о Боге и том божественном, что в нем есть. В этом едины еретический и правоверный гносиз, а также гносиз иудейский и христианский, персидский и египетский.

Уже с первых слов, которыми начинается учение о Боге Дионисия Ареопагита, становится ясно, что автор хорошо знаком с различными гностическими теориями. Верховную сущность Дионисий называет не «Богом», как обычно, но «Первобогом». Он говорит о первобожественном откровении, о первобожественном блаженстве, о первобожественных тайнах. Такой термин предполагает, что наряду с первосущностью есть и некие вторые и третьи божества, которых, впрочем, нет и у Дионисия, но которых можно отыскать в некоторых сектах эпохи раннего христианства. Так, например, валентиниане говорили о высшей сущности,  $\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \pi\rho\acute{\omicron}\tau\omicron\varsigma$ ,

первобог, от которого берут начало боги низшего порядка: первый и второй Христы, а также высшая и низшая мудрость (Агия София и Ахамот). Все эти боги или божественные ипостаси в соответствии со своим значением принимают участие в драме искупления или остаются незатронутыми ею. Эбиониты, например, насчитывали триста шестьдесят богов, а Ямвлих, начиная с высшего венца, насчитывающего двенадцать первосущностей, затем на второй ступени утраивает число низших богов до тридцати шести, а на третьей доводит их до семидесяти двух.<sup>57</sup>

Кульминации в своем развитии гностическая мистика достигает в эпоху завоеваний Александра Македонского, а также в эпоху существования Римской империи, когда происходит взаимопроникновение различных культур. Престола, на которых восседают те или иные божества, начинают колебаться. Иудейский Бог-Творец, а также Христова миссия подвергаются таким резким нападкам, которых потом уже никогда не было. Исходной точкой является гностический пессимизм: мир преисполнен страдания и зла, подвластен чуждым злым силам, в нем ощущается неизбежное стремление как-то завершить это мучение. Тяжелый рок тяготеет над всякой мыслью и ставит ее перед одним неизбежным вопросом: что лучше — никогда не вовлекаться в круговорот бесконечных рождений или страдать бесконечно? Ответ, позволяющий ощутить всю бездну отчаяния, гласит: грозный бог, сотворивший этот наихудший из миров или, лучше сказать, просто наспех смастеривший его, есть сатана как таковой: затеяв это творение, он нарушил изначальное, исконное блаженство.

В конечном счете гносис представляет собой точный перевод иранского слова «зенд». По-видимому, именно на иранской почве начинаются первые борения вокруг понятия Первобожества, и тех самых богов, которых их соседи индийцы воспринимали как благих, иранцы (парсы) воспринимают как демонов тьмы.

## 2

Подавляющее большинство основателей гностических сект убеждены в полной никчемности и порочности мира, в котором правит закон. Стремление к порядку и дисциплине, к благополучию и счастью, к оформленности и систематизации они воспринимают как измену по отношению к первоначальной, исконной свободе. Они не признают провидения. Их ум, настроенный на то, чтобы, как они считают, воспринимать все сущее в истинном свете, отвергает логику, единство и упорядоченность сущего, его гармонию и, прежде всего, благодать сотворенного мира. «Было время, — учит Василий, — когда ничего не было, и даже это ничто не было чем-то, но было просто ничем, в простом и непревратном смысле этого слова. Тогда не было ничего: ни материи, ни сущности, ни отсутствия сущности, ни простого, ни сложного, ни непостижимого, ни невоспринимаемого, ни человека, ни ангела, ни Бога; не было вообще чего-либо именованного, чего-либо познанного или помысленного через восприятие; и тогда Бог, которого не было, Бог немислимый, невоспринимаемый, ничего не желающий и не волящий, не имеющий никаких замыслов и не претерпевающий никаких страданий, Бог,



ничего не вожделеющий, восхотел сотворить этот мир». <sup>58</sup>

Этот мир — мир иллюзорный, а Бог растворяется в ничто. Какими смешными и нелепыми показались бы человеку, исповедующему такой взгляд, слова из иудейской Книги Бытия, где сказано: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Уж если сам Бог похвалил свое творение, с издевкой говори-ли гностики, то кто же тогда отважится это творение порицать? Таким образом, борьба с Яхве, «благим» Богом-Творцом, становится одной из главных задач всякого основательного гностического мыслителя. Одна египетская секта учит, что мир возник из семикратного взрыва хохота, которым разразился верховный бог Абракасас, другая возлагает ответственность за отпадение от первозакона, при котором все было едино, нераздельно и равно в себе самом, на иудейского Бога, утвердившего свой закон. Ее представители настаивают на том, что иудейский дух ввел в обиход понятие собственности и тем самым принес в мир всяческие беды. В противоположность этим сектам карпократиане чувствуют воскресшего Иисуса, потому что он, воспитанный на иудейских заповедях, потом презрел их. Поэтому от Первобога он получил силу ниспровергнуть иудейских ангелов, являющихся владыками этого мира и обрекающих его на мучение, тех ангелов, которые влекут человека к нарушению закона, налагают на него различные наказания и тем самым препятствуют его возвращению к Первобожеству. <sup>59</sup> Популярным становится учение гностика Маркиона, который в своей ненависти к иудейству зашел так далеко, что стал уверять, будто Помазанник спустился в преисподнюю только затем, чтобы

воззвать оттуда Каина и Корея, Дафана и Авирона, а также Исава и всех тех, кто в свое время не признали иудейского Бога. Авеля же и Еноха, а также Ноя и Авраама, Исаака и Иакова, Моисея, Давида и Соломона он оставил в этой бездне, потому что они восхваляли еврейского Бога и исполняли его законы. Однако находились и такие именитые и могущественные гностики, которые даже во Христе усматривали иудейского сатанинского ангела; так, например, считал Мани, основатель манихейства, выдвинувший точку зрения, которая несла на себе причудливый отсвет мифологических пожаров и крушений.<sup>60</sup>

### 3

В общем и целом такое умонастроение приводит к тому, что уже в дохристианские времена начинают закладываться основы для будущего оборонительного союза греческого языческого мира и иудейства против христианства. Наплыву восточного гностицизма апологеты противопоставляли духовное истолкование библейского повествования о творении, а позднее они стали использовать учение Платона о благе. Уже апостолы Петр и Павел встречаются с «Симоном Волхвом», который впоследствии становится главой всего еретического гносиса. Но его незамысловатое мошенничество никак не может сравниться с мошенничеством времен великой смуты, когда некий Элхасай, спускаясь с Парфянских гор, возвещал о том, что он несет книгу закона, полученную им от сверхчеловеческого существа, рост которого — девяносто шесть миль, след ноги — четырнадцать миль,

а сопровождает его некая женщина таких же размеров. Оказывается, это мужеподобное существо есть не кто иной, как Сын Божий, а его спутница — его сестра и Святой Дух!<sup>61</sup>

Вызов на бой по всем правилам науки, который Церковь бросает гностицизму, осуществляют святые Иустин и Ириней, и борьба непрерывно продолжается до IV в., то есть до того времени, когда противник, считавшийся уже поверженным, вновь оживает в сочинениях неоплатоников. Дионисий, писавший в V в., ретроспективным взором окидывает все поле сражения, принимая во внимание все доводы «за» и «против». Ему остается только сделать выводы. Он видит, что отличительной особенностью этой страшной борьбы является охватившее всех воинственное настроение, некий духовный диссонанс, изнуряющий разлад, влекущий высший мир на край гибели. Он видит, что полемика не утасла и в любой момент может вспыхнуть с новой силой. И тогда он выдвигает свою первую формулу: Бог есть исконный, изначальный покой и отдохновение; не существует двух богов — доброго и злого — есть только один Бог, Единое, которое является Первобогом. Двойное, пребывающее в борении с самим собой, не может быть исконным началом.<sup>62</sup> Еще Ориген предсказал наступление того дня, когда все существа объединятся под единым законом. Дионисий не знает слов «первейший закон». Здесь он старается избежать намеков на иудаизм. Зато ему знакомы слова «первейшее Солнце». Он называет Творца источником света, и этот Творец объемлет своим светом все пронизываемое. Он говорит об излучении божественной благодати, которая не предается корыстным расчетам и не превозносится, не обязывает, но

всё вовлекает в свою сферу обетованием свободы и блаженства. Эту высшую сущность он также называет «первобожественным безмолвием», немолвующим бытием, превосходящим всякий богословский и пророческий язык, тем бытием, закон которого возвещают ангелы, выступающие его истолкователями. Все сущее исходит из этого первобожественного безмолвия и в него возвращается. Закон, даваемый ангелами, есть лишь самый простой путь к «надмирному покоищу».<sup>63</sup>

#### 4

Стремление не сталкивать лоб в лоб гностическое и христианское миропонимание вообще характерно для Дионисия. Если он и стремится потрясти своего противника, то делает это не путем прямого осуждения, не посредством ранящей иронии или выявления слабых мест и даже не с помощью анализа и освещения враждебной ему точки зрения. Он стремится одолеть раздор с помощью духа, а духовный раздор — с помощью еще более возвышенного духа. К какой бы ценности или силе он ни обращался, он всегда чувствует, что его влечет Бог. Можно назвать платонической его радость от более глубокой связи с миром идей, можно восхититься его эллинским построением повествования, но незыблемым остается одно: покой и отдохновение как мерило подлинности духовного мира, примирение как призыв, исходящий от Бога, — все это подлинно христианские мысли, и никто до или после него с такой степенью осознанности совершаемого не делал их средоточием учения. Исконный, изначальный покой предстает у него

как цель всякого существа, как небесного, так и земного, но всякое совершенствование углубляет способность не просто быть с Богом, но и содействовать ему.

«Единая и взаимоупрочивающая Божье действие», а также деятельность содействующих ему определяют духовный мир, движут им и, по существу, создают его как таковой. Достигший истинного совершенства становится «соратником Богу» в достижении покоя и умиротворения, и он осуществляет свое сотрудничество с Богом, усматривая божественное там, где он видит просто хорошее в единстве и полноте творения.<sup>64</sup> Это и есть то божественное самооткровение, о котором говорят Святые Писания, тот исконный мир, которому причастен каждый в меру своей способности к познанию, это есть само творение и, в малом, само христианское искусство. Так Дух, преисполненный святости, сопутствует всякому существу, помогая разгадывать сокровенные тайны, а Писание изумляет своей глубиной и полнотой, ибо, являясь предметом полемики на протяжении пяти веков, оно само не открывает в своем тексте даже самого незначительного противоречия.

Что касается тайны, которая отличала самого святого мужа, то он не оставил ее незасвидетельствованной. Вот что он пишет Сопатру: «Не считай это победой, иерей Сопатр, — похулить исповедание или мнение, кажущееся нехорошим. Даже если рассудительно ты его опровергнешь, не обязательно ведь свойственное Сопатру уже хорошо. Ведь истинное, как единственное и сокровенное, может — среди многого ложного и кажущегося — и от тебя, и от других утаиться. Ибо если что-то не красное, не обязательно оно уже белое; и если кто-нибудь

не лошадь, не обязательно — человек. Так дай, мне повинуюсь: перестань говорить против других, а говори поистине в защиту истины, чтобы совершенно неопровержимо было говоримое». Так же он рассуждает и в письме к Поликарпу: «Излишне и бороться с ними или с таковыми изъявителю истины. Каждый ведь утверждает, что владеет царской номисмой — и наравне с некоей истинной частичкой держит какого-то обманного идола. И только ты его обличишь, тут же за него заступятся и тот, и другой. А если ты прямо утверждаешь истинное никем другим не опровергнутое слово, то все совершенно иное по содержанию опровергается само по себе благодаря непобедимому стоянию поистине сущего истинным. Хорошо, как мне кажется, это осознав, я и не поторопился говорить с элинами или с другими язычниками: мне ведь достаточно — и дай-то Бог — прежде самому узнать истину, а потом, зная ее, подобающим образом о ней говорить».<sup>65</sup> В другом месте он говорит о том, что «первособранный мир», «нераздельно присутствуя во всем, словно некими скрепами соединяя разделенных... всему дает предел и границы».<sup>66</sup>

## 5

Наряду с идеей мира для Дионисия характерна идея посредничества. И содействия. Все сущее образует единую и неповторимую цепь божественного откровения. Архангелы и ангелы, иереи и миряне, растения и животные, даже неодушевленная природа в своей целокупности свидетельствуют о совершенно простом, над всем превознесенном благом начале мира. Оно

само непостижимо и непознаваемо: это божественное дыхание и сумрак, бездна света, к коей невозможно приступить по причине ее совершенной святости». Это пылающая ночь, монада, единство. Однако в небесном и земном творении присутствуют знаки этого начала, которые поддаются разгадке. Тепло, звук и особенно свет Дионисий использует в качестве образов, которые призваны разъяснить, как неизреченное единое сообщает себя в непревзойденной оргиастической полноте.

Предвосхищение мыслей Дионисия содержится в библейских книгах премудрости. В Книге Премудрости Соломона, например, Бог предстает как «дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невреждительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи» (Прем. 7, 24). Премудрость есть «дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия, и образ благости его» (Прем. 7, 25—26). Будучи таковой, она излучает духовный свет и жизнь, сообщает человеку себя самое. «Она — одна, но может все и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, prepares друзей Божиих и пророков, ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью» (Прем. 7, 28).<sup>67</sup> Эта цепь духовного созерцания знакома и апостолу Павлу, который пишет: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы

Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор. 4, 6). Дионисий утверждает, что только Бог черпает свое знание не из сущего, а из своей собственной сущности. Даже верховные ангелы обретают знание уже на каком-то отстоянии от познаваемого, каким бы незначительным это отстояние не было. Свойственная им пронизательность есть первое отображение божественного самопознания и ревностное подражание ему, свободному от всякой расчлененности, множественности и материальности. Предметом их познания выступает сам Бог в его неизреченной красоте и совершенстве. Они знают о тайне Троицы, о сотворении и поддержании мира, о Божьей заботе, которую он проявляет по отношению ко всему сотворенному. Они знают о тайне вочеловечения и жизни Христа, о его добродетелях и совершенных им деяниях. Они знают о своем собственном совершенстве, силе, просветленности, упорядоченности и числе. Будучи мистагогами и путеводителями всех священнодействующих, они посвящены в тайну управления церковной иерархией.<sup>68</sup>

В зародыше такое понимание ангельской природы присутствовало в Церкви с самого начала ее существования. Уже апостол Павел говорит о том, что ангелы и святые принадлежат Христову Телу. С точки зрения гностиков-валентиниан, Христос позволяет раскрыться всем зонам, в то время как Отец остается непостижимым и непознаваемым. Рассуждая приблизительно в таком же смысловом ключе, Дионисий называет Христа «воплощением всей иерархии», водительствовавшим духовным миром обеих сфер.<sup>69</sup> Духовное озарение усиливается по мере восхождения от одной ступени к другой, погружая человека в своеобразный святой,



божественный сомнамбулизм. «Небесная иерархия» представляет собой отправную, исходную точку всей божественной, «церковной иерархии», отправную точку всякого человеческого пути к свету. Подобно тому как в тончайших субстанциях, проникнутых солнечным светом, рождаются новые очаги света, хотя и менее сильные, душа человека, сумевшего очистить себя от материальных и духовных помрачений, переполняется все более светлыми теофаниями, которые тем чище и богаче в своем сиянии, чем чище зеркало этой души, блистающее им навстречу.<sup>70</sup>

Из ангелологии Дионисия становится ясно, что автор предпринимает неожиданный шаг: он отождествляет Христа с богооткровенными Писаниями. «А как же иначе стало бы возможным для нас подражание Богу, — гласит одно из примечательных мест трактата „О небесной иерархии“, — без всегдашнего поновления памяти о священнейших богодеяниях с помощью иерархических священнословий и священнодействий? Мы ведь это творим, как говорят Речения, в их воспоминание [то есть в воспоминание „Писаний“, а не в „его“ воспоминание]». <sup>71</sup> Согласно такой точке зрения, ангелы являются прообразами в истолковании Писаний. Последняя тайна мира и последняя разгадка Писания тождественны между собой. Поэтому о верховной Троице Дионисий может сказать, что она является «водительницей» христианской теологии и направляет к совершенно неведомой, неисполненной всяческого сияния и высшей вершине таинственного Священного Писания, то есть туда, где в потаенном безмолвии пребывают простые, абсолютные и непреложные тайны откровения.<sup>72</sup>

Каким образом гностики обосновывали свой дуализм? Они тоже исходили из того, что превознесенное выше всяческого предела божественное начало, божественная первосущность находится как бы по ту сторону всякой способности постижения и познания. Можно сказать, что они без устали повторяли эту мысль, восточную по своему происхождению. В своей известной книге о неведомом Боге Эдуард Норден указывал на то, что, начиная с герметических сочинений и вплоть до Дионисия, не только все гностические секты, но и все неоплатоники в той или иной степени заостряли мысль о непознаваемости Бога.<sup>73</sup> Однако такая мысль предполагала другую, — что между Божеством и эмпирическим человеком существует особая сфера опосредствующих богооткровенных ступеней богопостижения.

Признавая реальность зла, гностики не могли уйти от другого вопроса, а именно вопроса о том, каким образом можно объяснить переход от преисполненной блаженства полноты запредельной первосуственности к видимому миру. Наличие в этом мире всевозможных изъянов, угнетения и бед не позволяло говорить о том, что между этими двумя сферами существует прямая связь. Саторнил, живший во время правления императора Адриана, по-видимому, был первым, кто попытался отстоять тезис, согласно которому Бог, будучи совершенно чистым существом, мог сотворить только такие же чистые силы и сущности и что эти последние должны были становиться все слабее и несовершеннее в соответствии со степенью их удаленности от своего источника.<sup>74</sup> Однако чем сильнее та или

иная секта проникалась мыслью о реальном существовании зла, чем острее она воспринимала существующую в мире тьму, тем сильнее ощущала необходимость рядом с Первобогом поместить некую иную сущность, отмеченную проклятием, поместить некоего особого демона, на которого можно было бы возложить ответственность за все существующие в этом мире страдания. «Мир полон всяческого зла и бедствий, — учили представители таких сект. — Столь несовершенное творение, каковым является этот мир, не могло выйти из-под руки всеовершенного существа. Поэтому необходимо признать существование второго, более низкого по своему положению бога, который создал видимый мир из материи, этого единственного источника бед».<sup>75</sup>

В результате в небесной иерархии появляется так называемый демиург, или творец этого мира, которого по его сущности связывают с Первобогом, а по его устремленности — с мрачной преисподней, и, таким образом, он становится противоположностью первобожественному благу. Иными словами, в мире усматривают наличие определенного противоречия, считают это противоречие существенным и, следовательно, полагают существование некоего диссонанса, некоей расщепленности в самой полноте Первобожества.<sup>76</sup> Однако признание двух различных начал, с одной стороны, пробуждает в гностиках ненависть к иудаизму, потому что именно Яхве они и рассматривают как демиурга, а с другой стороны — заставляет их разорвать связь между богом Отцом и Богом Сыном, потому что во Христе они видят Сына Первобога.

Тщетно отцы Церкви говорили о том, что зло в этом мире — это только призрак, что оно является порождением мысли. В некоторых случаях их полемика с гностиками свидетельствовала о том, что они, по меньшей мере, верили в реальность зла, исходившего от их противников.

## 7

Среди ересеологов, вставших на защиту единства Бога, особо выделяется св. Ириной. В противоположность еретикам, утверждавшим, что Первобог остается сокрытым и постижимым даже для Яхве, выступающего как «творец этого мира», и открывается только Христу, Ириной утверждается, что «неведомый», непознаваемый Бог тождествен ветхозаветному Богу-Творцу.<sup>77</sup> Мы не станем воспроизводить его аргументацию, потому что это заведет нас слишком далеко. Скажем только, что, по существу, он ссылается на отрывок из одиннадцатой главы Евангелия от Матфея: «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11, 27). Исходя из сказанного в данном отрывке, он выводит положение о соответствии между Ведомым и Неведомым. «Они же, — продолжает он далее, — желая быть мудрее апостолов, толкуют это так, как будто до пришествия Господа нашего никто не знал истинного Бога и что Бог, о котором возвещали пророки, не был Отцом Христа».

Если гностики все же не становились христианами, то это происходило потому, что все-таки оставалось нечто такое, что в данной полемике

говорило в их пользу. Норден считает, что полемика, поднятая отцами Церкви, была оправдана только тогда, когда речь шла о произвольном истолковании Священного Писания, которым грешили гностики; она становилась софистической, когда они начинали доказывать, будто в упомянутом отрывке из Евангелия от Матфея ничего не говорится о непознаваемости Отца. Норден утверждает, что концепция, концентрированным образом выраженная в термине «ἀγνοῦστος», являла собой столь значимое религиозное представление, что от него нельзя было так просто отделаться. Позднее «Неведомый» вступит и в официальную Церковь, хотя при этом ему придется расстаться со своим еретическим одеянием. В то же время надо отметить, что ересь как таковая заключалась не столько в представлении о непознаваемости Бога, сколько в тех выводах, которые делали гностики, стремясь доказать свое дуалистическое мировоззрение, враждебное идее творения.<sup>78</sup> Как бы там ни было, но поначалу понятие о непознаваемом Первобоге оставалось для Церкви компрометирующим, причем именно потому, что долгое время все православные писатели упоминали его только в полемике.

Кроме одного гимна, принадлежащего перу Григория Богослова, Норден не приводит ни одного сочинения за весь период времени, следовавший после деятельности Иринейя, в котором предпринималась бы попытка примирить идею непознаваемости Бога с библейским повествованием о творении. В то же время он подтверждает, что гностическое представление о Первобоге переходит в систему неоплатоников (Порфирий, Ямвлих, Сириан и Прокл).<sup>79</sup> Скорее в качестве курьеза в конце этого перечня он

упоминает и Дионисия («дабы в завершение вызвать улыбку у читателя этого серьезного материала»), хотя на самом деле именно в Ареопагитиках (и как раз этим и объясняется мое столь долгое освещение данной темы) находит свое разрешение большой спор между Церковью и гностицизмом. В трактате «О небесной иерархии» Дионисий преодолевает гностическое представление о Первобоге. Такое мнение бытовало уже при его жизни, и об этом свидетельствует один из его современников, Иоанн Малала, который в своей византийской хронике говорит, что именно Дионисию было свойственно говорить о Боге как солнце и о созидании «δημιούργημα».<sup>80</sup>

## 8

Появлению на арене общественной деятельности Дионисия предшествует вторая мощная полемика с гностиками, полемика, которую с не меньшими издержками, чем Ириней, выдерживает до конца глава неоплатонизма Плотин. Если Ириней прежде всего сражался с двоебожием гностиков, с их метафизикой, то Плотин спустя восемьдесят лет восстает против гностического учения о зле, против гностической морали. Вряд ли надо доказывать, что Дионисий при той его начитанности, которую все в нем признавали, прекрасно знал, что собой представляли Плотин и великий Ириней.

Энгельгардт, выступивший первым переводчиком сочинений Ареопагита, в своей брошюре под названием «De Dionysio plotinizante»,\*

---

\* De Dionysio plotinizante — О плотинизирующем Дионисии (лат.). — *Прим. перев.*

вышедшей в Эрлангене в 1820 г., проводит наглядные параллели между этими двумя мужами. С его точки зрения, Дионисий «удивительно и многообразно» перекликается с главой неоплатонизма прежде всего в учении «о благодати Божией». С точки зрения Энгельгардта, о Плотине в текстах Дионисия в первую очередь напоминает сравнение Бога с солнцем, которое все освещает своим светом не в соответствии с каким-то замыслом или волевым решением, но просто в силу своей неиссякаемой энергии. Дионисий учит, что все существует только по причине одной благодати Божией, в которой оно обретает условия для своего существования, свою непреложность и продолжительность. Только благодаря этой благодати сущее не претерпевает скорого заката и смерти. Взирая на верховное солнце благодати, все сущее становится причастным истинному и благому бытию и соразмерно своим собственным силам приближается к исконной, изначальной благодати. Энгельгардт отмечает, что все эти мысли почти в дословном изложении можно найти в седьмой книге Первой Эннеады Плотина.<sup>81</sup>

Это действительно так, но сходство между Дионисием и Плотиним оказывается гораздо более широким и имеет под собой более глубокую основу. Плотин оставил после себя весьма спорную теодицею, спорное оправдание Творца. Гностики, со своей стороны, завещали этому миру свои проклятия. Для Плотина жизнь представляет собой непрерывный призыв к нравственному испытанию. Для гностиков она является пребыванием в чужом краю. Плотин учил о том, что прекрасная упорядоченность земного бытия представляет собой необходимый закон. Гностики, напротив, стремились бежать из это-

го самого тягостного из всех миров, доходя до самоубийства или предаваясь дьявольскому распутству. Нет сомнения в том, что картина столь яркого противостояния весьма интересовала Дионисия, и после всего сказанного, без всякого сомнения, можно сказать и о том, на чьей стороне были его симпатии.

## 9

Полемика между гностиками и Дионисием началась в 260 г. и продолжалась почти десять лет. Атаку предприняли гностики, что еще раз показало, как уверенно они себя чувствуют почти через столетия после сражения с Ирине-ем. Настроенное радикально пропагандистски, пребывая в полной уверенности в том, что будущее принадлежит именно им, молодое поколение гностиков решительно заявляет о себе и атакует, как они считают, реакционный платонизм, во имя которого Плотин только что открыл философскую школу в Риме. Рим издавна считался средоточием гностической пропаганды, и именно здесь открытие Платином философской школы должно было восприниматься как провокация. Адельфий и Аквилин, два слушателя Платиновых лекций, подняли дискуссию, заявив, что Платон не постиг всей глубины умопостигаемой истины и ее сущности. При этом они ссылались на апокалипсис Никофея и упоминали сочинения, в одинаковой мере свидетельствовавшие как о происхождении гностического движения, так и о его силе: трактаты ливийца Александра, Филокома, Демострара и Лида, а также Апокалипсисы Зороастра и Зостриана, Аллогена, Мезуса и других.



Итак, гностики отрицают платоновское учение об идеях и первоначалах. Они не считают, что одного разума достаточно для богопознания. Разворачивается борьба пророков с грамматиками, людей, вполне осознанно предающихся фантастическим построениям, с теми, кто преклоняется перед наукой. Весь пыл протеста направлен против платоновского представления об упорядоченном земном бытии, причем это представление воспринимается как нечто устарелое и не выдерживающее никакой критики. Гностики убеждены в том, что внутренний опыт больше не дает оснований говорить о какой-либо оправданности этого мира. Дух зарождается не на семинарах, и, таким образом, само появление Плотина в качестве устроителя таких семинаров ставится под вопрос, ибо ясно, что если рухнул авторитет Платона, то это означает и крушение неоплатонической школы. Таким образом, полемика приводит к принципиальному спору о ценности греческой философии, последним защитником которой и выступает Плотин. Перед нами прямое продолжение тех вопросов, которые в свое время были подняты в Александрии.

В первую очередь Плотин предпринимает следующее: он поручает двум своим ученикам, Амелию и Порфирию, проверить подлинность обоих важнейших «богооткровенных писаний» гностиков, то есть Апокалипсисов Зороастра и Зостриана. Будучи весьма основательным филологом, Амелий пишет сорок книг, полных схолий, направленных против Апокалипсиса Зостриана; в свою очередь, Порфирий, посвятивший описанию этого спора всю шестнадцатую главу своей «Vita Plotini», путем трудоемкого анализа доказывает, что Апокалипсис

Зороастра — подделка. Однако Плотин, наверное, чувствует, что столь основательный академический отпор не умаляет пыла его противников. Вынужденный обороняться, он понимает, что ему самому надо появиться на поле битвы. Он протестует против безмерного посрамления Платона и пытается сыграть некую посредническую роль, подчеркивая, что представление о сотворении мира во времени и, следовательно, и сотворении его во зле, а также мысль о том, что творцом этого мира является сатана, на самом деле представляют собой превратное понимание именно Платоновых высказываний.<sup>82</sup> Хотя гностики при случае ссылались на те отрывки из Платона, где он бранит тело как темницу души или объявляет весь телесный мир уступающим миру идей, они тем не менее с возмущением отвергали упрек в том, что немалую часть своих воззрений они, по существу, заимствовали из того же Платона. Они даже отвергали какое бы то ни было использование философских положений, потому что верили, что в их апокалипсисах содержится лучший источник истины.

Вероятно, эти весьма кстати брошенные упреки не произвели ожидаемого впечатления, и тогда Плотин решил посвятить разоблачению основанного на магии фантазерства гностиков свою собственную памятную записку, которую Порфирий представил в качестве девятой книги Второй Эннеады.<sup>83</sup> Полное название данной работы звучит так: «Против гностиков», или «Против тех, кто считает сатану творцом мира, а мир злом». Поскольку довольно долгое время ключа к этому произведению не было, а обобщающее изложение материала не позволяло установить, что речь идет о гностической секте

в Риме, самому сочинению, а также соответствующим указаниям Порфирия не придавали большого значения. Только в 1892 г. Карл Шмидт, издавая Codex Brucianus (и затем в 1901 г. предприняв специальное исследование по данному вопросу), сумел представить этот труд в истинном свете.<sup>84</sup>

## 10

В этой работе прежде всего интерес вызывают те отрывки, в которых речь идет о гностическом понимании природы зла. Для того чтобы лучше понять греческую мысль, мы параллельно будем иметь в виду и некоторые идеи Плотина, встречающиеся в других местах.

Итак, Плотин говорит о том, что гностики проводят различие между духовным и чувственным мирами. Высшей сущностью они считают Первобога, от которого исходит Дух. Уже в Духе начинает проявляться множественность, потому что Дух распадается на три ипостаси, или интеллигенции: на «Дух в покое», «Дух в движении» и тот Дух, который «в чистом мышлении» творит идеальный мир, плерому, или полноту. Каждая ипостась имеет свое особое имя. Отца во всем его величии постигает только третья форма Духа. Этот Дух является Логосом и посылается для того, чтобы искупить падшую «Мудрость», называемую Ахамот. Эта «Мудрость», являющаяся его падшей с надземных просторов матерью, предстает как причина возникновения земного бытия. Во время ее падения она рассеяла во мраке духовные семена. Вместе с нею из высших сфер снизошли мировые владыки, верховные ангелы, которые, пре-

даваясь воспоминаниям о надмирных лучезарных образах, сотворили физический космос. Когда они прозревают и постигают все несовершенство своего творения, когда преисполняются глубокого томления по утраченному свету, Христос, будучи владыкой духовного мира, освобождает их от их страданий. После этого Мудрость получает возможность возвратиться в уготованное ей срединное место, куда за нею устремляется и духовное семя.<sup>85</sup>

Только сама Тьма, в которую низвергается душа, никогда не была сотворена и потому ее никак нельзя искупить. Когда Мудрость низринула, Тьма уже существовала, и, наверное, именно она и совратила Мудрость. Будучи началом зла, Тьма образует свое собственное царство. Однако поскольку произведенный из нее чувственный мир является творением тщеславного и несовершенного создателя и его сообщников, этот мир, возникший во времени, со временем должен погибнуть. Земное творение однажды будет уничтожено, а пока вместе с добрым Первобогом имеет возможность владеть и злой Демиург, с чисто духовной областью соседствует юдоль, преисполненная мятежных чувств и страданий. Поэтому гностики всячески поносят сотворенный мир как нечто, созданное малым богом, презирают этот мир и все, что в нем находится. При этом они не забывают упомянуть о царящем здесь беспорядке и смятении, о том, что вселенной почти никто не правит, что ее блага распределяются несправедливо, что всяческая тварь в этом мире чувствует себя отверженной.

Что касается самого человека, то в нем, с точки зрения гностиков, царит раздвоение. Дух и тело относятся друг к другу как свет и мате-

рия. Тело, созданное из темной праматерии, проникнуто дьявольским началом и потому вполне достойно того, чтобы его отвергли; дух же, напротив, божественного происхождения и потому бессмертен и предназначен для соединения с Божеством. Исходя из этого, гностики не считают соединение духа с телом какой-либо удачей, они даже ненавидят физическую природу. Бегство души из тела они воспринимают как побег из мира становления в мир подлинного бытия, а смерть — как освобождение из тюрьмы. Однако по-настоящему из такой тюрьмы могут освободиться только избранные, гностики, сумевшие взрастить в себе семена мудрости. Все прочие, не достигшие познания верховного Бога, но согласившиеся низринуться в низший мир и признавшие Демиурга, не достигают света, но погружаются в еще более глубокую преисподнюю, где их ожидают всяческие мучения и, в конце концов, они вовлекаются в самую мрачную игру темных сил.<sup>86</sup>

## 11

Такие воззрения Плотин воспринимает как учение, которое по своей несообразности превосходит все, что вообще можно назвать несообразностью. Ему совершенно непонятно, каким образом Мудрость может «пасть» и тем не менее остаться Мудростью. Мысль о том, что души, сошедшие вместе с нею на землю, начали что-то здесь творить лишь потому, что «возжелали почтения», вызывает у него светскую иронию. Он считает, что такое желание не может не быть смешным.

Тем не менее в одном весьма существенном моменте он соглашается с гностиками, и становится ясно, что широкое влияние восточный религий в какой-то мере сказалось и на нем, хотя он не желает в этом признаться. В своей системе он тоже ставит исконную первопричину всего сущего выше мышления и вообще всякой мыслимости. Та в высшей степени "неназываемая и неопределимая» сущность, о которой он говорит, ни в коей мере не является платоновской по своему происхождению и вообще не берет начала в греческом мышлении. Ее родина — Восток или, конкретнее, Египет, и тут Плотин обнаруживает свою общность с гностиками. Можно сказать, что в этом моменте Плотин даже превзошел гностиков, потому что его первосущность оказывается более обособленной и возвышенной, чем первосущность гностиков: она выходит за пределы даже всякого духовного отношения к ней и предстает как некая ни в чем не нуждающаяся основа и преизбыток.<sup>87</sup>

Однако и здесь он в чем-то уже отличается от своих противников. Если гностики выстраивали целый ряд божественных ипостасей, которые предполагали ступенчатое их нисхождение, если при этом они считали Демиурга творцом зла, то Плотин твердо придерживается мысли о божественном единстве. У него, правда, тоже есть исходное единство и последующая множественность, а именно троичность (из первосущности исходит мышление и чистые мысли, а из них — души), но души сохраняют непрерываемую связь с царством материальной тьмы. Таким образом, говоря абстрактным языком (что, впрочем, для Плотина вполне обычно, как позднее для Дионисия), изначальное благо, находя-

щееся на самой вершине духовной иерархии, не утрачивает своей непосредственной связи с материей. Что касается самой материи, то ее можно назвать плохой или злой только в той мере, в какой она, до ее связи с духовным началом, находилась в «неупорядоченном» состоянии и страдала от отсутствия души в ней. Плотин устраняет гностический диссонанс между Творцом и его бездонным первоначалом, между оформлением сущего и исконным безмолвием творца. На смену «падшей мудрости» приходит «благая мировая душа», которая, будучи низшим звеном в иерархическом излучении Первобожества, формирует мир явлений.<sup>88</sup>

Итак, налицо разительное отличие Плотина от гностиков. Если гностики воспринимали процесс творения как некое предательство, а мир — как вместилище проклятия, то для Плотина все видимые вещи являются завершающим звеном в существовании изначальной гармонии, являются своеобразным ее отражением и поэтому сами они совершенны и прекрасны. Плотин тоже говорит об изначальном зле, но не торопится отождествлять с ним космос. Он проводит четкое различие между одушевленной вселенной и праматерией, лишенной формы и не знающей меры. Так как душа, пребывающая в вечности, может только одно — просветлять находящуюся под ней и нуждающуюся в оформлении материю, то, таким образом, для этой материи не существует никакого начала и никакого конца. Вещи, постигаемые в чувственном восприятии, представляют собой нечто наподобие царства теней, из которого надо подниматься на более высокие ступени. По этой причине Плотин говорит о необходимости аскезы, но, с другой стороны, когда вста-

ет вопрос о том, где же среди всех сияющих форм можно отыскать подлинное бесформенное и безобразное, он готов говорить в пользу даже того, что на первый взгляд предстает как мертвое, как лишенное жизни. С его точки зрения мироздание — это не некий дом, построенный из мертвого материала, но неповторимым образом организованное тело, в котором дышит душа. Все вещи несут на себе отпечаток первообраза. Во всем многообразии мира он усматривает желанное ему отображение вечной жизни и бесконечной мудрости.<sup>89</sup>

Затем он делает еще один шаг. Он пишет против «богохульств», совершаемых гностиками, против их нелепой мысли о том, что Творцом мира является сатана. Из-под его пера появляется еще одно сочинение, посвященное проблеме провидения.<sup>90</sup> В нем он отстаивает совершенство сотворенных вещей даже в мелочах, обосновывает неизбежность так называемого метафизического зла и говорит о том, что вселенная в своем устройении безупречна. Его «эстетическое» мировосприятие почти похоже на оптимизм, который, с политической точки зрения, опасным образом начинает походить на прославление тех гонений на христиан и массовой резни, которую устраивали предшественники его царственного друга. С его точки зрения, причины всякого физического зла кроются в нем самом: как бы там ни было, но на провидение вину возлагать нельзя. Все происходящее служит праведнику ко спасению. В противоположность гностикам он считает, что связь души с телом надо признавать как справедливый закон. Без закона не существует никакой гармонии, и поэтому даже войны не представляют собой зла. Движущей причиной всякого, даже



самого черного дела является устремленность к благу. Одним словом, мироздание надо признать настолько совершенным, насколько вообще таковым можно признать мир, которому положены пределы.<sup>91</sup>

## 12

Мы вряд ли ошибемся, если скажем, что столь энергичное неприятие гностицизма не могло не дать о себе знать в Церкви и не стать решающим в сочувственном отношении к неоплатонизму со стороны Дионисия. В отличие от Штигмайра и других исследователей я не считаю, что Дионисий изначально был язычником и неоплатоником.<sup>92</sup> Все, что сказано на эту тему в его произведениях и что можно понять именно в таком ключе, на самом деле, вероятно, относится к Дионисию Ареопагиту, который, по-видимому, был язычником до тех пор, пока Павел не обратил его в христианство. Однако уже давно установлено, что тот святой, перу которого принадлежат Ареопагитики, не является афинянином Дионисием, жившим в I в. С какой стати человеку, обратившемуся в новую веру и ставшему христианином, стремиться к изложению своих прежних неоплатонических убеждений?

Нет, как и подобает «основоположнику византийской богослужебной мистики», Дионисий с самого начала и везде придерживается православия. При его глубоком интересе к истории (надо сказать, что в своих сочинениях он всегда обращен в прошлое) он должен был очень сильно увлечься той полемической позицией, которую отстаивал Плотин. В то же время неоплатонические рассуждения как таковые ос-

таются ему чуждыми. Он прежде всего стремится к аллегории, символу; теория познания — не его стихия. Он не старается от понятия подняться к идее, в чем его, вероятно, упрекали и что делал обычный платоник. Для него философия — не самоцель. Даже его язык нельзя назвать строго философским, хотя он, следуя литературным условностям своего времени, использует философские термины неоплатонизма. Разум всюду служит ему только для того, чтобы прояснить тот или иной символ. Он прежде всего тяготеет к образу, а не к понятию. Даже божественные имена он понимает как образы того, что превышает эти образы, то есть как образы иррационального. Это иррациональное во всей своей полноте остается для него неизреченным: опять-таки в противоположность типичному платонику, который стремится уловить невыразимое в понятии и тем самым выхощивает жизнь.

Он знает о том, что смысл пришествия Христа заключается в одном: чтобы слово стало плотью, чтобы человек освободился от абстракций и вернулся к самым простым и святым реалиям жизни, чтобы настал конец для заумных, все знающих и все переиначивающих измышлений, которые совершенно оторваны от жизни, неконтролируемы и чужды здоровому жизненному инстинкту. Однажды Дионисий сказал, что христиане — это дети. Да, они просты, склонны к фантазии и любят образы. Прочтите какую-либо страницу из Плотина или Прокла, а потом сравните ее с какой-либо страницей из Дионисия. Он понятен каждому «ребенку», в то время как логические построения неоплатоников, в которых одно положение низывается на другое, прежде всего требуют,

чтобы их перевели с софистического на нормальный человеческий язык. Для обычного платоника абстракция — высшая сущность, он ее обоготворяет. Для Дионисия же, равно как для любого обычного христианина, напротив, высшего поклонения заслуживает Бог, открывающий себя в чувственном мире, поклонения заслуживает его воплощение, вочеловечение иррационального, одним словом — Иисус Богочеловек.<sup>93</sup>

Отвлекаясь от этих принципиальных отличий, надо сказать (и здесь я возвращаюсь к нашей теме), что тезис о преобразении мира явлений, совершающемся благодаря пришествию Иисуса Христа, напрямую касается прославления этого же мира в теодицее Плотина. Это та самая почва, на которой Дионисий сходится с Плотиним, а позднее с Проклом. Он принимает высказывания неоплатоников о Божьей благодати. Касаясь вопроса о благодати творения, он без каких-либо опасений во всей полноте использует платонические воззрения в своем истолковании «божественных имен». Здесь нельзя говорить о том, что природу Божества он понимает так, как ее понимали неоплатоники, и ежедневно воздает почтение Луне и Солнцу: речь, скорее, о том, что он сводит воедино их мысли на эту тему, разбросанные там и сям (причем сводит с учетом того, насколько они не противоречат природе откровения), и использует их в экзегетическом плане. Раскрывая природу божественного откровения с помощью множества определений, взятых из греческой философии, он все-таки, воспринимая греческую философию как своего рода метод, подчиняет ее этому откровению. В результате такого подхода он одерживает победу над двумя свои-

ми противниками, гностицизмом и неоплатонизмом, и учит о единстве Бога, превосходящего всякое познание, в контексте всех идей о Творце.

### 13

Чтобы доказать это в деталях, приведем некоторые отрывки из трактата «О божественных именах». В учении о всеобщем благе Дионисий идет дальше Плотина и даже не считает, что материя дурна или зла. Она просто представляет собой непроясненное, неоформленное и шаткое состояние блага. Будучи чем-то некрасивым и неупорядоченным, она является самым слабым отблеском творческой силы Бога. Тем не менее все неизменное и устойчивое без каких-либо исключений берет свое начало в Боге. Существует только одно жизненное начало: всеблагость. Если что-либо является сущим, оно существует из этой всеблагости, или же, говоря словами Дионисия, из «Жизни вечной», «из Которой происходит сама-по-себе-жизнь и всякая жизнь и от Которой во все как бы то ни было жизни причастное распространяется свойственная каждому жизнь... При ее исчезновении, согласно Речениям, исчезнет всякая жизнь».<sup>94</sup> Зло — только нечто иллюзорное, возникающее в ракурсе человеческого видения. В Божьих очах его не существует, и по мере приближения к божественному единству оно все сильнее убывает. Все, что представляется злом, на самом деле есть не что иное, как недостаток света, «бесцельность, безобразие, безумие, бездуховность, несвершенность». Начало и конец всяческого зла все равно коренятся во благе, и потому у зла нет никакого собственно-

го постоянства, никакого собственного основания. Оно иссякает и уничтожается, потому что в Божьих очах оно — ничто. Что касается добра, то оно, напротив, по своей природе не может погибнуть, потому что его природа — это свет самой вечности; равным образом, оно не может погибнуть и от смещения со своей противоположностью. Всякое его угасание — это просто подобие некоей болезни, которая его угнетает.<sup>95</sup>

Первым, кто в этом смысле дополнил Плотина, был Прокл, современник Дионисия. Он указал на то, что хотя материя и не имеет вида и качества, она тем не менее не становится от этого злой, ибо источник ее существования, как и всякого бытия, сокрыт в Боге. Демонстративно заимствуя целый ряд тезисов у Прокла, Дионисий уточняет его мысль, говоря о том, что «зло» есть нечто «безжизненное», в то время как добро является целью всех вещей.<sup>96</sup> Он избегает оправдания зла (предпринятого Плотином), вообще отказывая злу в духовном существовании.

Затем он вполне в духе неоплатоников говорит о согласии прекрасного и доброго в Боге. Прекрасное есть начало, середина и завершение всего сущего; подобно благу оно предстает как всепричина всего сущего. Следующий отрывок из Дионисия почти дословно воспроизводит отрывок из «Пира» Платона: «Прекрасно же Оно как всепрекрасное и как сверхпрекрасное и вечно сущее одним и тем же образом и постоянно прекрасное»; «не возникающее и не исчезающее; не возрастающее, не убывающее; не в чем-то одно прекрасное, а в чем-то другом безобразное; ни в одно время такое, а в другое время другое; ни по отношению к одному

прекрасное, а по отношению к другому безобразное; ни здесь одно, а там другое; ни кому-то прекрасное, а кому-то не-прекрасное, но как Само по Себе с Самим Собой единовидное, вечно пребывающее прекрасным; и как преизбыточно и заранее в Себе имеющее источаемое Им очарование всего прекрасного».<sup>97</sup> Далее, снова почти вторя Платону, у которого Бог формирует мир, взирая на идеи как первообразы всех вещей, Дионисий называет доброе и прекрасное прообразом и мерой формообразующей деятельности.<sup>98</sup> Разница только в том, что эту мысль Дионисий наделяет христианской смысловой тональностью. Он говорит, что безусловно доброе и прекрасное заключает в себе божественную влекущую и освящающую силу, сводящую воедино все существа и связующую их между собой. Так как всякое сущее любит себя как доброе и прекрасное и желает оставаться таковым, оно по своей природе устремляется к вершине Блага и Красоты.<sup>99</sup>

Третьей «платонической» идеей, которую Дионисий как бы сплавляет с идеей божественного единства или в которой это единство расчленяет, является любовь. У Платона любовь приводит в движение всю вселенную. У Дионисия она предстает как магнетическая, превозносящая сила, и он придает ей такую способность в тех случаях, когда она выступает движущей причиной добра и красоты. Иными словами, Бог есть любовь, понимаемая в деятельном смысле. Он говорит о том, что «любовь, творящая добро в различных сущих и преизобилующая в Боге, не позволяет, чтобы он пребывал неплодотворным в самом себе, но подвигает его к действию согласно своей всесозидающей и преизбыточествующей силе». Любовь предстает как некая

«связующая и соединяющая сила, которая подвигает высших проявлять попечение о низших, равных — общаться друг с другом, а опустившихся до последнего предела — обращаться к лучшим, которые пребывают выше». Такая любовь по своей природе экстатична, потому что Бог, преисполнившись заботы и попечения обо всем сущем, исходит из себя самого. Являясь силою, которая движет прекрасным и добрым, такая любовь одновременно предстает как само добро и красота в движении и деятельности: она соединяет Бога, ангелов, священство и обычных людей — и нисходит даже до неодухотворенной природы.<sup>100</sup>

Дионисий склоняется к тому, чтобы вместо библейской Агапе в богословских рассуждениях использовать платоновский термин «Эрос», вероятно, для того, чтобы придать идее божественного откровения более широкое звучание.<sup>101</sup> Ясно опираясь на литературу премудрости, он называет красоту «*amor divinus et liquidus*». Мехтильда Магдебургская переводит это выражение как «струящийся свет Божества». Надо отметить, что именование Бога «светом» заставляет вспомнить не столько о неоплатонизме, сколько о гностицизме.

## 14

В гностицизме нет ни одного слова, которое по своей выразительности могло бы сравниться со словом «свет». Согласно Рейтценштейну, самым употребительным оборотом является *γνώσεως φῶς* («свет гносиса»), самым употребительным глаголом — глагол *φωτίζειν* («просвещать»)<sup>102</sup>. В основе религии света лежат персид-

ское учение о чистоте и вавилонский культ звезд. Огонь и свет воспринимаются как символы божественного присутствия в этом мире: символы, находясь перед которыми парс, совершавший молитву, закрывал уста, дабы не осквернить их своим дыханием. Гностик — это человек, не вразумляемый (λογίζμενος), просвещенный (φωτισθείς). Однако поскольку дальнейший анализ этого света представлялся невозможным, рационалистически настроенные греки, даже понимая, о каком переживании, лежащем в основе такого учения, идет речь, не могли слишком продвинуться вперед: слово «гносис» (знание) оставалось достаточным сомнительной интерпретацией божественного акта просвещения.

Гностики самых различных направлений были едины в учении о просвещении. Они говорят о сокровищнице света и сияния, которую душа покидает, нисходя в мир явлений, но к которой впоследствии возвращается, возносясь в уготованные ей чертоги света, преисполненные славы. Иисус, «свет, наделяющий светом», просвещает сердца гностиков, дабы они «восприняли свет жизни, истинный Логос, научающий сокровенному знанию».<sup>103</sup> О мистериях света, великом крещении светом, а также огнем говорится в гностическом трактате «Пистис София». Дети света становятся избранными, а от тех, кто прошел очищение светом, демоны бегут в ужасе и смятении. Воспринимающий сокровища высшего света и являющийся достойным такого восприятия расстаётся со всеми грехами, совершенными им вольно или невольно, и оставляет позади себя весь этот мир с его богами. Уже на земле он становится бессмертным богом.<sup>104</sup>



Наделение светом, совершающееся в мистериологии эпохи, является характерным для всех древних тайных культов: для элевсинских и египетских иерофантов, для жрецов Аттиса, Адониса и Диониса. Тем не менее особое применение светильники и лампы находят в широко распространенном гностическом культе Митры. Свешиваясь с крыши храма, они символизировали звезды и ангелов, являя собой некий астральный шифр, характерный для умеренной магии. Приверженцы сирийца Вардесана даже считали, что свет является живым существом, наделенным чувствами и разумением,<sup>105</sup> а когда Мани, уже просвещенный, входил в покои царя Савура, он нес на своих плечах два излучавших сияние светильника в знак того, что он призван к свершению высшей миссии. Можно предположить, что от Мани Дионисий заимствовал мысль об иерархии как своеобразной лестнице, состоящей из различных ступеней озарения, поскольку у него то здесь, то там часто встречаются слова, в которых обыгрывается идея света.<sup>106</sup> С другой стороны, надо сказать, что использование образа солнца по отношению к Богу, которое поначалу заставляет думать о манихейских жрецах, поклонявшихся этому светилу, можно отыскать и в Священных Писаниях, как впрочем и идею небесной лестницы, если вспомнить о сне Иакова, о котором повествуется в Книге Бытия.<sup>107</sup>

У Дионисия огонь и свет играют большую роль не в прямом, но, скорее, в переносном смысле. Можно сказать, что он очищает гносис с помощью его же символов. В пятнадцатой главе трактата «О небесной иерархии» говорится о том, что «во многих местах священнобогословствующие рисуют высшее и лишнее формы

бытие в образе огня, ибо огонь скрывает в себе много образов и картин, говорящих о своеобразной божественной природе. Ибо огонь все охватывает и проникает, ни с чем не смешиваясь, отличаясь от всего сущего и оставаясь всецело пресветлым и непроницаемым. Он остается неведомым и сохраняет свою самобытность, когда не приступает к материи, в коей являет свою мощь и действие. Ему нельзя воспрепятствовать, его невозможно одолеть и охватить. Он все обновляет своим живительным жаром, все озаряет ярким пламенем. Его нельзя удержать и смешаться с ним. В нем сокрыта всеразрешающая сила, и он не подвластен прелаганию». Примерно такие же «светоименования» добра широко представлены в трактате «О божественных именах».<sup>108</sup>

Здесь я возвращаюсь к вопросу о сущностном определении первобожественного единства. Представив неоплатонические понятия добра, красоты и любви как атрибуты библейских имен, Дионисий присовокупляет к платоновским идеям гностическую идею света. В одном месте он говорит о том, что солнечный свет — это «свет, исходящий от Добра, и образ Благости. Потому и воспевается Добро именами света, что Оно проявляется в нем, как оригинал в образе. Ведь подобно тому, как Благость за пределами для всех божественности доходит от высочайших и старейших существ до нижайших и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею, а также просвещает все, имеющее силы, и создает, и оживляет, и удерживает, и совершенствует, и пребывает и мерой сущего, и веком, и числом, и порядком, и совокупностью, и причи-

ной, и целью, — точно так же и проявляющий божественную благодать образ, это великое всеосвещающее вечно светлое солнце, ничтожный отзвук Добра, и просвещает все способное быть ему причастным, и его избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей».<sup>109</sup>

С этим умоглядным светом связаны все виды света. Испуская свои лучи, этот единый и неделимый свет творит ангельские добродетели, влечет к себе все творение. Он оживляет, согревает и приводит в движение, проникает в самые сокровенные глубины и самые потаенные места. Но и в своей обращающей силе этот свет остается лишь образом добра, каковое есть свет разума, превосходящий все виды света. Оно есть единство и сверхединство всех озарений, источающее свет сияние и бьющее через край светоизлияние, которое от своей полноты просвещает все надмирные, околомирные и в мире пребывающие умы, обновляет их духовные силы и объемлет все, что вбирает в себя.<sup>110</sup> Эта высшая действенная сила света сияет в серафимах, воспламеняющий жар которых является их свойством и действием. Этим серафическим огнем Иисус влечет к единству все человеческое, к тому единству, из которого оно сотворено. Его свет рождает славословие богочеловечеству.<sup>111</sup>

Итак, можно было бы сказать, что единство, о котором говорит Дионисий, предстает как сама первобожественная, первохристианская воодушевленность, которая в соответствии со всем сказанным пребывает в преисполненном любви пламени добра и красоты, озаряющем все вокруг себя. Ведь как он описывает его, это христианское воодушевление? Он пишет, что оно

обладает силой единения, силой собирания во едино, способностью необычайным образом как бы сплавлять все вещи друг с другом, обладает той силой, которая прежде пребывала в добре и красоте ради них самих, а теперь проистекает из них как их первопричина. Оно предстает как всемогущий поток и сама божественная сила любви, которая начинает влечь всякого, кого затрагивает. Оно не терпит, чтобы любящий оставался в самом себе, он всецело предается тому, что любит, и ему предстоит пережить то, что пережил апостол, воскликнувший: «И уже не я живу, но живет во мне Христос».<sup>112</sup>

## Гностическая магия

### I

Говоря о соединении человека с Богом, Дионисий тоже размышляет в контексте некоторых гностических воззрений, и в этом аспекте как в никаком другом его учение представляет собой переход от древности к средневековью, с той, правда, оговоркой, что теперь гносис надо рассматривать в более широком контексте и в литургической смысловой тональности. До этого речь, в основном, шла о гностическом богословии и морали, теперь же необходимо добавить, что удивительный культ, отправлявшийся этими сектами, берет свое начало в древних астрологических религиях, влияние которых не исчезло до сих пор. Отцы Церкви весь еретический гносис выводили из «магических» обрядов, и такой магический гносис ни в коей мере не представлял собой деятельности каких-то второстепенных, маргинальных пророков. Возвращенный в

огромных храмовых городах, он, напротив, представлял собой особую мудрость богослужения и возвещал о высшем и последнем: искуплении, просвещении, обожении и потустороннем бытии. Чем глубже новейшие исследования касаются этой области, тем яснее становится тот факт, что магия вообще являлась сущностью древней религиозности.

Итак, взаимосвязь между ранним христианством и древнейшим гностицизмом оказывается гораздо более глубокой, чем это представлялось совсем недавно. Не успел Буссэ как следует порадоваться тому, что ему удалось доказать, что магическое искусство восхождения на небеса было известно уже раввинам I в. н. э., а вслед за ними и апостолу Павлу,<sup>113</sup> как через несколько лет Рейтценштейн уже утверждал, что описание вознесения на небо является сюжетом назидательной литературы эпохи эллинизма, в которой эти сюжеты выдумывались и перерабатывались.<sup>114</sup> На древнем Востоке маг являлся истинным жрецом, и именно так его воспринимают Филон и Апулей. Аполлоний Тианский называет его «ἀνὴρ θεῖος», то есть божественный человек. Однако чудотворение такого мага-философа почти ничем не отличается от чудотворений, воспетых гностиками. Своей неслыханной силой он обязан бессмертным богам, с которыми вступает в доверительные отношения. Когда он совершает свои магические действия, он становится самим богом, и потому от его воздействия никак нельзя защититься. Согласно Гермесу Трисмегисту, философия и магия одинаковым образом питают дух; маг является философом, а философия пользуется магическими символами — совсем как в гностических сектах.

Нерешенным остается вопрос о том, откуда берет начало такой вид жречества: из Вавилона или Египта. Обе точки зрения имеют авторитетных представителей. Бишоф, например, утверждает, что «астральный гностицизм восходит к вавилонской религии, равно как и даваемая им оценка магических культовых действий». Далее он пишет: «Именно отсюда культ Митры, который как религия воинов завоевал половину римского мира, заимствовал идею искупления и мысль об искупительном процессе. В Вавилоне берет начало египетский культ Осириса, сирийский культ Адониса и вообще все мистериальные культы. Даже гностический спаситель мира, Христос Сотер, уже предвосхищается в Мардуке-Митре. Гностическое наасенское словословие тому, кто вымаливает у «Отца» разрешения спасти земной мир, почти дословно повторяет вавилонский магический текст, в котором Мардук просит своего отца Еа, чтобы тот послал его спасти молящих о помощи».<sup>115</sup>

В противоположность сказанному Амелино называет классической страной магии Египет. В глубоком исследовании, посвященном египетскому гностицизму, он показывает, что все положения, характерные для гностических сект (учение о первобогe и сизигиях, о плероме и зонах и, прежде всего, сама литургическая магия) восходят к древнейшим временам существования египетской религии.<sup>116</sup> Если Бишоф в доказательство своей точки зрения упоминает «придворный штат» ангелов, который описывает Иезекииль, то Амелино, отстаивая свой взгляд, ссылается на третий стих четырнадцатой главы Книги пророка Исаяи и вполне обоснованно добавляет, что если мы хотим воспринимать Пятикнижие Моисея в историческом ключе, нам

надо признать, что магия в Египте играла царственную роль уже во время девятнадцатой династии фараонов.

Независимо от того, где мы будем искать происхождение магического жречества (в Вавилоне или Египте, в еврейской Каббале или в Авесте), ясно одно: ко времени первого пришествия Христа Восток был полон астральных учений. Это имеется в виду и в следующих словах Игнатия Антиохийского (умер в 107 г.), на которые обращает внимание Анц.<sup>117</sup> В своем Послании эфесянам этот апостольский муж пишет: «Как он [Христос] явился зонам? На небе воссияла звезда, которая превосходила все остальные звезды. Его сияние было неизреченно, а изменение произвело ее новое явление. Все прочие звезды, вместе с Солнцем и Луной, окружили эту звезду хороводом. Она же сама изливала свои лучи поверх всех прочих... Всякое магическое воздействие было упразднено, и всяческие узы бедствия пали. Неведомое было освещено ее светом, древнее владычество упразднилось. Бог явил себя в человеке ради нового постижения его невидимой жизни».

## 2

Итак, что понимали под магией и какие слаемые культа в первую очередь воспринимались как магические? Надо сказать, что древние вообще понимали связь с богом только в контексте каких-либо магических действий. Все их богослужение есть не что иное, как магия, хотя, по-видимому, уже в самые древние времена существовала религия для толпы и для избранных посвященных. Низшие формы культа, основан-

ные на образном восприятии, были общим достоянием, тогда как высшие, духовные, были доступны только жрецам.

Собственно мистериальное празднество заключается в развитии определенных действий, которые неизъяснимым образом возвышали его участников. В мистериальных обрядах и церемониях сокрыт неисчерпаемый смысл, и никто не может избежать их божественного воздействия. Светильники и факелы развешиваются в симметрическом порядке, раздаются звуки, представляющие собой смешение голосов детей и животных, звучит постепенно затихающая музыка: все это потрясает душу и напоминает ей о ее исконной родине. Душу охватывает страстное влечение к истокам, она погружается в давным-давно позабытые ею райские глубины горного, исконного мира. Причудливо задрапированные фигуры помечены астральными знаками и символами, они совершают круговое движение, создавая здесь, на земле, смутное подобие движения небесных сфер. Хорагет зовется «творцом», факелоносец — «сыном», стоящий у алтаря жрец — «луной». Есть даже «солнцеписец», который заведует культовыми книгами. Само храмовое пространство представляет собой отображение небес.

Зороастр, вероятно, был первым, кто осуществил геометрическое оформление пространства, образуемого пещерой. Оформленные им пространственные структуры изображали небесное царство и стихии и таким образом в малом как бы повторяли структуру и упорядоченность всего мира. Мы знаем о том, что в мистериях, посвященных Митре, предполагалось существование семиступенчатой лестницы, причем пространство каждой ступени



оформлялось семью различными по цвету металлами: это пространство символизировало семь сфер, через которые проходит душа, поднимаясь к небу, и через которые боги спускаются на землю. Секты тоже практиковали астральную магию, включавшую в себя архитектурные элементы. Святой Епифаний так описывает мистериальное празднество: в александрийском святилище, посвященном богине Коре, всю ночь бодрствует собрание гностиков, неотрывно взирающих на изображение молодой девы и сопровождающих свое бдение игрой на флейте и соответствующими песнопениями; наконец, при крике петуха из крипты выносят резную фигуру, украшенную пятью золотыми крестами, и под пение гимнов семь раз обходят с нею вокруг упомянутого изображения девы. В этом магическом мистериальном действе изображается рождение зона Христа и его окружения, объемлющего собою верховую мудрость, Агия-Софию. Во время такого и подобного богослужения, по-видимому, воспевались те магические гимны, которые, когда речь заходит о гностиках, прежде всего приписывают Вардесану и Валентину.<sup>119</sup>

Таким образом, магия представляет собой веру в астральный символ. Воздействие духа считается неотразимым, когда он, преисполненный максимальной концентрации, тем не менее предстает в зримом виде как свет и образ. Тогда он обретает силу изменить и возвысить человека. Кроме того, магия представляет собой практическое использование этой силы жрецами. Ее можно назвать деятельной мудростью, добивающейся определенных целей. Она учит освобождению от земных уз и восхождению к богу. Она воссоздает мир блаженного первоначала,

представляя его в чистом, истинном свете, отражает сияние тех сфер, которые существуют до рождения человека и не перестают существовать после его смерти. Магия, наконец, представляет собой само сверхъестественное в его целостном сообщении. Она освобождает человека от всяческих оков, и потому на древнем Востоке она также воспринимается как освобождение. Она есть тот культ, который действительно достоин божества. Без магии, которая соединяет человека с богом, человек просто не может спастись. Если он на самом деле хочет избавиться от заблуждения, угасания и гибели, ему надо стремиться к тому, чтобы по мере возможности стать частицей божества.

### 3

Однако гносис, содержащийся в этой магии, представляет собой нечто отличное от внешнего богослужения, основанного на зрительном восприятии того или иного образа. Он является знанием о значении и необходимости совершения соответствующих культовых действий. Тот, кто стал полностью посвященным, кто достиг магического совершенства, помимо непосредственного созерцания совершающегося магического действия обладает также разгадкой его значения. После того как он прошел посвящение (или принял крещение, если речь идет о некоторых гностических сектах), он начинает преисполняться той магической силой, которая, согласно Менандру, бывшему признанным главой магического гносиса, делает его бессмертным, ибо теперь ему открывается духовидческий и умозрительный смысл магического

культы. Однако гностик не довольствуется одним лишь погружением в сферу опыта, которое кажется ему недостаточным; он задается следующими вопросами, каковыми, например, задавался гностик Феодот: «Кем мы были? Кем стали? Куда мы устремляемся? Как освобождаемся? Что такое рождение и что возрождение?»

В противоположность гносису Церковь подчеркивала, что христианство призвано к тому, чтобы освободить страждущего человека от его тягот, а не к тому, чтобы решать метафизические проблемы; оно призвано к тому, чтобы явить нравственную истину, а не раскрывать космические теории. Однако надо сказать, что движущей силой, влекущей гностика к его космическим умозрениям, являлось, в конечном счете, одно лишь его беспокойное сердце, которое ради постижения вечности влеклось ко всем и всяческим зонам. Никто так остро не ощущал тиранию материи, как они, никто так сильно не радовался избавлению, и чем тяжелее были земные оковы, чем острее воспринимались духовное окоченение, застой и смерть, тем выше становились те небесные сферы, с которых нисходило спасение.

Торжество гностического учения находило свое выражение в его отношении к законам природы. Для человека более поздней эпохи эти законы являются воплощением всяческой необходимости, принуждением, которое не вызывает никакого сомнения, роковой непреложностью, которую поддерживает наука. Что касается гностика, то для него эти законы являются лишь формой материального («хюлического») мышления, и как таковые они (и это крайне важно) предстают как деятельное появление сатанинских сил. Они не восходят к высшему

богу и вообще в них нет ничего от божественного. Они даже не восходят к верховной сфере второго порядка, то есть к чисто душевному миру. Они действительны только в самой низшей, грубой области, в царстве количества и массы. Их может нарушить духовный гений, пневматик, которому ведома тайна трех эпох и самого неба и который знает природу сверхъестественного иерархического устройства высших сфер. Тот же, кто, в отличие от гностика, подпадает под власть естественных законов и верит в их существование, становится неспособным к восприятию духовного бытия; он служит тем сатанинским ангелам и самым примитивным силам, которые вводят в явное заблуждение относительно сотворения мира; он полностью отчуждается от исконной райской сущности человека и становится неверным по отношению к ней.

Согласно гностическому учению, еще до своего земного происхождения человек царствовал в сердце верховного бога, и тогда не было никакого разъединения и инаковости. Сущностью человека была богодухновенность. Человек и верховное существо, грезившее о создании мира, были едины. Однако потом совершилось тройное катастрофическое ниспровержение, породившее страстное стремление к горним сферам, к исконной, изначальной гармонии. Дело в том, что, как полагали гностики, от не постижимой и неизреченной основы отъединились превознесенные над всем остальным сущности, которые постарались образовать царство божественной полноты. Наряду с ангелами от исконной плеромы отъединилась и мудрость, низринувшаяся из срединного мира. Что касается отъединившихся ангелов, то они, помимо прочего, похитили сокровищницу света, при-

надлежавшую Отцу славы, и обособились от человека, ввергнув его в вечный мрак материи.<sup>120</sup>

Таким образом, все небесное и земное творение представляет собой грехопадение из области Единого, совершившееся в трех временах или трех пространствах: духа, души и материи. Властителем высшего царства является несказанный, неизреченный, нерожденный Отец. Властителем срединного царства является Святой Дух или высшая мудрость. Наконец, владыкой материального мира является Демиург, которому подвластны семь ангелов-светил (планет). Земной человек по своей природе трояк. Подобно преисподней, которая его окружает, он имеет материальное, земное тело, которое сотворено из демонической материи и является смертным. Его душа может трояким образом жить в этом теле: одна, вместе с демонами или вместе с пророчествами о божественной полноте. Тем не менее, постоянно подвергаясь различным и прямо противоположным воздействиям, она колеблется и непрестанно пребывает в неведении. Преодолеть рок может только духовный, запечатленный, опьяненный богом человек, пневматик, гностик высшей пробы. Над ним рок больше не имеет никакой власти, он освободился от всякого влияния его сил.<sup>121</sup>

В соответствии с трояким отпадением от высшей области и делением космоса на три сферы гностик Валентин говорит о трех спасителях или искупителях: один предназначен для высшего небесного царства, другой — для срединного мира и, наконец, третий — для человека. Первый был рожден из несокрушимого «духа» и «истины», которые осмысляются как некие личности. Снова воцарив мир в плероме, в божественной полноте, он обращается к цар-

ству сил души и его повелительнице, которую освобождает от страха и заботы, трепета и печали. Эта мистерия совершается в срединном царстве, и в результате освобожденная мудрость наделяется первобожественным гносом. Второй спаситель, или второй Христос является искупителем ангелов или таинством высшей сокровищницы света, просвещающей мудрость. Затем от превознесенной и просвещенной мудрости упомянутый гносис передается человеку, и, таким образом, третий Христос предстает как гностическое крещение или как сам принявший такое крещение гностик.<sup>122</sup> С этим согласуется и мысль о том, что Христос (согласно Феодоту) пришел только для того, чтобы принести мир в небесное царство, то есть в первое и второе, но не в третье, земное.<sup>123</sup>

#### 4

В этих гностических учениях особенно плодотворным и величественным является представление о закодированности и проклятости этого мира, стремление никоим образом не признавать наличное бытие. Земля, на которой живет гностик, представляется ему мрачной ареной, оставленной богами, вместилищем страшных личин и образов. От земного и природного веет запахом гибели, и это дуновение окутывает все зоны. Оно долетает даже до самого отъединенного, безымянного и преисполненного блаженства бытия.<sup>124</sup> Языки темного пламени, извиваясь, достигают самых высших небесных сфер, а сияние искупительного и спасительного действия недоступно никакому чувственному и даже душевному восприятию.

В лоне Божества, зримое только духовными очами, совершается исхождение первочеловека. Из этого лона исходит Христос, новый Адам, как называет его Павел, и исходит он для того, чтобы лишить архонтов, находящихся в низших небесных сферах, их нечестивого сияния и тем самым укрепить свою собственную полноту.<sup>125</sup>

О раздоре, который совершился в глубине первосушности, молчали уже вавилоняне. Ясно было одно: до сотворения этого мира не существовало никакого рока и, стало быть, никакого различия. Согласно Мани первое, о чем вообще можно говорить, это о чистой отъединенности всякого света от всяческой тьмы. Появление сатаны, равно как появление Христа остаются вечной загадкой. Их творение никак не затрагивало сущность бога света. Даже сам свет не был сотворен властелином светлого царства. Самый акт творения, то есть разделение, уже воспринимается как следствие какого-то нарушения, обольщения, исходящего из глубины темного первоначала. Поэтому спасение мира заключается не в чем ином, как в том, чтобы путем тщательного обособления друг от друга обоих первоначал покончить со всем смутным и запутанным.

Тем яснее для христианства становится самое важное гностическое учение, а именно учение об ангелах. Мы поступили бы неосмотрительно, если бы стали рассматривать дохристианскую ангелологию просто как некий перечень элементарных сущностей, как учение о семи планетах, как персонификацию эпидемий, времен года и тому подобного. Нет сомнения в том, что звезды считались сверхъестественными существами, и если сегодняшнему астроному это кажется детской наивностью, то бого-

слов и философ не торопятся разделить такую точку зрения. Пространственное отстояние звезд друг от друга и их качественные различия наделяли мага теми иерархическими структурами, которые он мог использовать (и использовал) для установления иерархии духовных сущностей. Рассмотренная в таком ракурсе астральная магия предстает как определяемое высшей мудростью проецирование духовных ступеней в мировое пространство. В то же время мысль о том, что при трехчастном делении всякого процесса восхождения рок наиболее сильно проявляет себя в низшей сфере сущего, в большей степени соотносится с «естественной религией».

Согласно основному положению гностицизма, семь архонтов (мировых владык, планет или ангелов) поработщают этот мир и не дают человеку стать свободным, но гносис дает возможность вырваться из-под власти этой тирании и возвратиться к Богу, то есть вернуться в ту небесную сферу, которая находится выше архонтов. Рейтценштейн даже называет это учение «движущей силой, катализирующим элементом в этой удивительной теософии».<sup>126</sup> Архонты рассматриваются не просто как исключительно злые сущности, но прежде всего как некие неполноценные силы, над которыми человек стремится возвыситься, потому что его благородная природа стремится служить одному лишь высшему началу. В какой-то мере отголосок такого осмысления ангелов рока сохраняется у апостола Павла, однако его «мироправители века сего» в то же время выступают как искусительные, коварные и жестокие силы, которые, например, способствовали зарождению богопротивного замысла, приведшего к распятию



Христа. Они предстают как владыки тьмы и царства мертвых. Однажды, когда Бог снова вернется к своему безраздельному господству, их правлению наступит конец. Тогда прекратится и ставший невыносимым гнет материи и чувственного восприятия.

Перечень семи демонских архонтов (ἀρχόντες δαιμόνες), или сатанинских ангелов дает Цельс, отталкиваясь от учения офитов. Каждый из этих архонтов имел свой образ: льва, буйвола, дракона, орла, медведя, пса и осла. Их имена называет Ориген, располагавший соответствующей диаграммой офитов.<sup>127</sup> Вот они: Михаил, Суриил, Рафаил, Гавриил, Фауфаваоф, Ерафаоф, Фарфараоф, или Оноил.<sup>127</sup> Эти архонты, среди которых мы встречаем имя самого известного еврейского архангела, по учению офитов образуют так называемую «ограду зла». Они охраняют находящиеся в вечности ворота, ведущие в высшее царство света. Душа, страстно взыскующая свободы, тщетно стучится в семь дверей, охраняемых этими «горестными смотрителями», но пройти через них может только та душа, которая знает заветное слово, открывающее двери в ту или иную высшую сферу. Душа должна своим взором просматривать одну природную сферу за другой, вникая в символическое значение такого познания; она должна пройти одно посвящение за другим, прежде чем отправиться дальше и подняться еще выше.

Культовое выражение всего сказанного могло вызывать насмешку, в нем можно было усматривать некую жуткую фантазмагорию, однако не так-то просто было установить, какие именно ступени того, что можно было назвать аскезой, соотносились с прохождением той или

иной сферы. В другом гностическом перечне возносящаяся душа проходит мимо Йадаваофа, Иао, Саваофа, Адонай и т. д., однако эти магические имена не следует смешивать со средневековыми обозначениями черта. Новые находки и исследования папирусов дают все больше оснований говорить о том, что эти имена были связаны с вполне определенными иерархическими ценностями. Если, однако, наши современные гностики устремятся к таким степеням совершенства, какие были желанны их далеким предшественникам, тогда гностические мистерии, вне всякого сомнения, предстанут в принципиально ином свете.<sup>128</sup>

## 5

Как эти маги представляли спасение и искупление? Согласно распространенным представлениям Спаситель стремится освободить от плена материи только бессмертную душу, в которой горит искорка света. Ему надо спасти погребенную в человеческой плоти искру, добиться того, чтобы нетленный дух снова вознесся в высшие сферы. Похищенный сатанинскими ангелами свет не совсем растворился во мраке, не полностью исчез в страшной тьме. Необходимо разъединить те компоненты, которые образовали противоречивое сочетание света и тьмы, мешанину, порожденную демонами, то есть необходимо упорядочить хаос. Согласно Мани, спасение и в широком понимании этого слова представляет собой акт очищения. Бог света установил в космосе некое подобие огромного водочерпального колеса с двенадцатью большими сосудами. Вращаясь из года в год, это колесо за-

черпывает погрязшие в материи охапки света и возносит их из низшего мира в высшие сферы. Этот низший мир, представляющий собой некое незаконное образование, возникшее в результате союза мудрости и жестокой косности, необходимо привести в порядок: частицы находящего в нем света надо как бы отсеять и отобрать. Когда же свет будет полностью извлечен из всего земного творения, пробьет час гибели этого творения. Тогда всю материю охватит тысячелетний пожар, в результате которого последние частицы света, заключенные в ней, освободятся из нее и возвратятся в свои исконные пределы.<sup>129</sup>

В других гностических системах говорится о том, что Христос проходит через семь чуждых ему низших сфер и, не утрачивая своей божественной природы, уподобляется властелинам этих сфер. Постепенно лишая архонтов их светоносной силы, он упраздняет гнет, исходящий от звезд. Освобожденный свет устремляется к нему, в мире духов начинается бурное движение. Голос Спасителя пронзает зоны ночи. Демоны восстают против него и посылают его на крест, но распятие представляет собой лишь один этап на пути Христа вниз, в более низшие сферы, до тех пор, пока мрачная смерть не побеждается, врата ада не рушатся и роковое влияние препятствующих спасению сил не оказывается сокрушенным настолько, что становится возможным возвращение Сына Божия и, следовательно, восхождение ликующих душ во все высшие сферы в этом и потустороннем мире.

При этом проводится тщательное различие между Богом Христом и человеком Иисусом. Единородный Сын Божий, родившийся в ка-

кое-то определенное историческое время, отвергается. В понимании гностиков «Христос» — это, скорее, некий предикат освящения, чем имя. Они осмысляют его как воплощение гностических мистерий. Размышления о его сущности представляют собой сакраментальные умозрения. Осененный Духом во время пребывания ребенком в храме, а также во время крещения в реке Иордан, Иисус начинает творить чудеса и исцелять больных. Он проповедует о неведомом Отце и исповедует себя как Сына Первочеловека, как нового человека, нового Адама.<sup>130</sup> Рассмотренная в позитивном ключе сила искупления и спасения заключается в том, что душа вспоминает о своем надмирном происхождении. Карпократ, например, утверждает, что Иисус возвышается над всеми прочими людьми только потому, что имеет совершенную, чистую душу, которая, вступая в магическую связь со Христом, вспоминает о том, что видела в ту пору, когда парила вокруг «не знающего рождения Бога». Дух, пребывающий во Христе, любовью влечется к своим собственным первоначалам и далее от любви — к исконному состоянию невинности. Тот, кто следует за Христом, обретает такую же силу и даже в большей степени, чем Иисус, может одолеваять все земное.<sup>131</sup>

Кроме того, спасение и искупление осмысляются как формообразование, осуществляемое Богом, как некое тиснение, которое Бог налагает на все неоформленное. Так, например, считает Валентин, магический провидец и поэт. Бесформенное преисполнено страдания, обречено на разложение и гибель. Образование формы совершается в духовидческом познании благодаря гносису. В книге «Пистис София» («Ве-

ра-Премудрость»), появившейся в школе Валентина, сложная судьба, переживаемая Премудростью, описывается как роман. Эон Христа проникается состраданием к низринувшейся с высоких сфер дочери неба, терзаемой четырьмя неистовыми страстями. Ему удастся спуститься к ней. Он придает ей определенную форму и, избавив ее от страданий, возвращает-ся в плерому, а она, теперь уже освященная, сопровождает его.

В другом месте Спаситель народов воспевает:

«Вооружившись печатями, я низойду с небес, я хочу пройти через все эоны, раскрыть все тайны и сообщить божественные формы. Я хочу передать сокровенную суть святого пути, которая называется гносисом».<sup>132</sup>

Здесь гносис предстает как само учение о спасении. В нем постигают неисследимого Отца, а также те силы, которые препятствуют спасению. В нем постигают природу греха и нужды. Вознесение души совершается в той мере, в какой она постигает смысл таинств (мистерий) Христа, а совершенство наступает тогда, когда весь духовный род благодаря такому проникновению в сущность происходящего обретает соответствующую форму, освящается, просвещается и освобождается. Затем мир обретает покой перед лицом Божьим, потому что он постигает всю полноту богоявлений и богоизлучений и живет в полноте божественных свойств.

## 6

Для гностицизма характерно (и в этом берет начало ожесточенное противостояние гносиса православию) признание того, что средоточием

спасения является не страдания и смерть Христа, не его распятие, а «возвещение святого пути», то есть учение. Просвещение совершается не через боль, а благодаря сообщению определенного знания. В отличие от церковной веры, согласно которой страдание обладает опрощающей, обоживающей силой, гностики воспринимают страдание и крест как нечто фатальное. Всяческими софистическими приемами они стараются не допустить мысли о вочеловечении Христа. Для них тело — нечистое место. Они считают, что страдать — значит находиться во власти демонических сил. Они не в силах представить, что Божество может страдать. Поэтому они проводят различие между божественным Христом и человеческим Иисусом. Поскольку, с их точки зрения, вочеловечение приводит к осквернению божественной природы, они лишь на время допускают союз Христа и Иисуса.

Согласно гностику Керинфу, Христос, снизошедший на Иисуса во время крещения последнего в Иордане, покидает его перед его страданиями. В свою очередь, гностик Маркион полностью вычеркивает из своей системы положение о «рождении Христа». Наконец, валентиниане утверждают, что Христос Сотер воспринял только видимость человеческой природы, только душевное тело из срединного мира, но ни в коем случае не физическое тело. Кроме того, с их точки зрения это душевное тело было, так сказать, сконструировано весьма тонко, было эластичным, как резина. Он мог по желанию делать себя видимым или невидимым, мог есть и пить, но у него не было никаких выделений. Появление Христа в человеческой плоти — лишь видимость, его распятие — только иллю-

зия, картинка для невежественной толпы. Христос создал видимость распятого тела, потому что мог изменять его по своему желанию. Для гностиков невозможно (об этом говорят все их софистические уловки), чтобы Христос вступил в материю. Быть распятым мог только Иисус. Наделив распятого Иисуса той силой, которая помогла ему воскреснуть и войти в душевную и духовную жизнь, Христос покинул его и вознесся на вечные и непреложные небеса.<sup>133</sup>

Для гностиков Христос прежде всего учитель, раскрывающий тайны мистерий, а не мужественный воитель, сражающийся с роком. Ведь рок надо преодолевать. С их точки зрения, Христос упраздняет существующее невежество, а не жесточенность человеческого сердца. Спасение приходит от проникновения в сокровенное знание, а не от чувства. Христос потому является Спасителем, что он указал путь спасения. Он магическим образом привлек к себе все разбросанные в материи всполохи света, он не брал на себя все и всяческое страдание: здесь свет и страдание выступают как противоположности. Для гностиков страдание свидетельствует о торжестве демонических сил, оно — от сатаны. Поэтому, при всей своей глубине, гностицизм представляет собой интеллектуальную систему, которая ближе античной философии, чем церковному христианству. Классификация «мистерий» со всей однозначностью показывает, что знание, которым наделяет гностический искупитель, хотя и является магическим, но тем не менее остается только знанием, а сам искупитель предстает как своего рода ученый, в которого веруют гностики.<sup>134</sup>

Весть, возвещаемая гностиками, состоит из двух аспектов. Во-первых, она вбирает в себя

все магические формулы и тайные именованья, которые не дают плоти господствовать над духом и которые, в конечном счете, приводят к тому, что демоны терпят поражение. Она вбирает в себя все, так сказать, боеспособные заклинания, которые не дают противнику приблизиться или одолевают его; она включает в себя формулы древнейшей мудрости, которым присуща сила, возвышающая гностика над миром природы.<sup>135</sup> Такой экстатический гносис, предполагающий воспевание гимнов, является составной молитвенной частью богослужения. Во-вторых, в возвещаемом учении о спасении содержатся те «мистерии света, которые возносятся в царство света»: валентиниане, например, говорят о трех видах крещения и превышающей его «мистерии эонов», сила которой очищает от всего преходящего (причем повелители низших эонов могут запятнать тех, кто не причастен гносису, исповедуемому валентинианами).

Все гностические мистерии, подобно огню, пожирают человеческие грехи. Они способствуют освобождению духовного света *ex opere operato*, то есть магическим образом, без нравственного участия того, к кому они обращены. Магическое очищение — это не действие нравственно свободной воли (которую, как полагают гностики, демоны сумели поработить), а порождаемый верою химический или, лучше сказать, алхимический процесс. Благодаря призыванию духа, благодаря сочетанию с божественным началом, благодаря религиозному внушению субстанция души претерпевает изменения. Без такого мистического посвящения невозможно никакое восхождение, никакая причастность царству света. Только тот, кто принимает гно-



стические таинства и кто достоин такого принятия, проходит мрачную сферу рока и приближается к брачному союзу с высшей мудростью: он становится избранником возвышенной Церкви.<sup>136</sup> Что говорит гностический Христос о своем послании? «Посему я принес в мир ключ, отворяющий тайны мистерий, дабы спасти грешников, которые верят в меня и повинуются мне, дабы тот, кого я разрешил в этом мире от уз и печатей эонов и архонтов, был разрешен от них и в горнем мире, дабы, кого я связал в этом мире печатями, одежаниями и уставами света, и в царстве света пребыл связанным в уставах своего светонаследия».

## 7

В системе гностицизма не последнюю роль играет сам гностик как таковой. Он предстает как Искушенный, как Воскресший, как окончательно освобожденный от губительного влияния низших сфер. Уже в этой жизни он наследует «потустороннее» и предвкушает грядущее преобразование. Как лицо, участвующее в мистериальном культе, он представляет собой определенное явление уже в дохристианских религиях, хотя о его природе хорошее представление дают и сочинения Павла. В эпоху эллинизма трехчастному делению небесной сферы, то есть сверхъестественного мира, соответствовало разделение культа на три ступени (очищение, просвещение и достижение совершенства), а также деление людей на три категории: гиликов (людей «материальных», «телесных»), психиков («душевных») и пневматиков («духовных»). Такое деление было универсальным, и

оно проводится вплоть до определения природы какого-либо конкретного человека. О таком делении говорит и апостол Павел, который не просто хорошо знал мистериальные сочинения эпохи эллинизма, но и, по-видимому, не раз к ним обращался.<sup>137</sup>

Согласно общему гностическому воззрению, «телесный» человек полностью погружен в материальное и по своей природе обречен на уничтожение. «Душевный» человек имеет выбор: он может как вознестись, так и низринуться, однако в совершенном постижении Бога ему все-таки отказано (в силу его способностей). Только «духовный» человек (пневматик), обладая безупречно духовной природой, предстает как богоносец и пророк. Лишь тот, кто своей жизнью постиг и ощутил все гностическое учение об искуплении, может иметь культовое имя, в то время как все прочие, взыскующие спасения «психики» или «пистики», друзья Бога и просто верующие, занимают более низкую позицию. Они похожи на обычных мирян, склонных к простому обрядоверию: их воззрения и вера колеблются между признанием мира низшего и мира сверхъестественного. Им не под силу высокие умозрения, они предпочитают нечто конкретное, наглядное, историческое. Они не улавливают более глубокого смысла, скрытого за тем или иным образом. Символ они принимают за действительность.<sup>138</sup>

Весьма интересно, что (как можно судить, обращаясь к сочинениям Климента Александрийского) гносис вполне серьезно стремился к тому, чтобы представить себя как более высокую Церковь в раннем христианстве. В своих «Строматах» он пишет: «Валентиниане оставляют нам, христианам, веру потому, что мы, дес-

кать, просты. Себя же самих они по естеству почитают спасенными. Они наделяют себя знанием, которое возводят к действующему в них преизбытку высшего семени и говорят, что это знание  $\gamma\omega\nu\omicron\varsigma$  отличается от простой веры сильнее чем пневматик от психика» (то есть человек «духовный» от человека «душевного»). Такое иерархическое разделение гностики проводили и в своих собственных рядах. Похваляясь тем, что они способствовали включению в канон посланий апостола Павла, они притязали на звание некоего богооткровенного ордена в стенах Церкви. «Что до вас, — говорил Валентин, обращаясь к определенной категории своих учеников, — то вы бессмертны от начала. Вы суть сыны вечной жизни, и если вы соглашаетесь, чтобы смерть простерла над вами свое владычество, то только для того, чтобы разрушить и упразднить ее, чтобы дать ей умереть около вас и через вас. Поистине, когда вы упраздняете мир, вы сами остаетесь неупразднимыми. Вы владычествуете над всеми тварями и преодолеваете всякое тление».<sup>139</sup>

Итак, пневматик — это квинтэссенция гносиса, его цвет и высшее раскрытие. Духовное семя, которое как бы дремало в нем с момента его рождения, даже от самой вечности, наконец вошло. Он преодолел всяческие препятствия, то есть сорвал все пелены низшего и срединного миров. Душа преобразилась, совершилось ее рождение в свете. Благодаря неколебимой преданности Богу, которая в ней сокрыта, властям и силам становится ясно, что она является истинной носительницей высших именований. Если прежде физическое тело было одеянием души, то теперь душа предстает как светозарное тело той силы, которая дарует ей оконча-

тельную свободу. Пробужденная Духом, она становится окончательно разумной и обретает первосвященнический сан, будучи запечатленной самим Логосом.<sup>140</sup>

Если, согласно гностическому учению, через крещение гностик приравнивался к апостолам, то благодаря совершению мистерий, раскрывавших природу зонов, он не только обоживался, но и становился «самим Богом» или, по меньшей мере, частицей Божества, ибо согласно этому учению никак иначе Сын Божий не мог появиться. Только в огне посвящения выковывается небесный воитель. Это посвящение дарует ему неуничтожимую печать, дарует непреложными свойствами. Существует, правда, одно условие: он должен оставить всяческие земные заботы и даже заботы, связанные с душой, сжечь в огне вечных горних сфер свои частные замыслы и помыслы, свое тщеславие и все то, что прежде звалось его личностью.<sup>141</sup> Отныне он мыслит божественными мыслями. Природа Бога раскрывается ему сама как таковая. Божественный Дух направляет его сознание, наполняет его и говорит его устами. Его речения становятся пророчествами: по его воле или ненамеренно они тем не менее соотносятся с божественным промыслом. Его дух черпает из непрерывного и непосредственного созерцания Божества. Он интуитивно постигает сокровенные именованья жизни, перед которыми рушится циничное владычество космических архонтов и распадается машина их порабощения. Он достиг той высоты, на которой апостол Павел говорит о «лепечущем» в нем Христе.

Здесь становится ясно, почему просвещенный гностик не мог верить в неповторимость и историческую однократность Христа. С точки зрения гностика каждый помазанный предстает как *Χριστός* и даже может в каком-то смысле превзойти исторического Христа. Таким образом, именование «Христос» воспринимается как некий обобщающий термин, как характеристика определенного состояния, как результат, который достигается с помощью высшего гностического посвящения, связанного с не менее высокими природными дарованиями. Того, кто целиком и полностью погружается в сверхчувственное (такого мнения придерживались и в более поздние времена), можно причислить к апостолам. Как бы там ни было, но для гностика развитие не заканчивается достижением уровня исторического Христа, как он его понимает. С его точки зрения, Иисус — это пророк среди прочих великих пророков, и тот, кто, пребывая на земле, более проникновенно, чем сын Иосифа, вспоминает о своем небесном происхождении, может даже превзойти последнего в мудрости.<sup>142</sup>

Таким образом, больше не вызывает удивления тот факт, что знаменитые ересиархи сами выступали как спасители. Симон Волхв, например, требовал, чтобы окружающие верили в его божественную природу. Менандр тоже мнил себя спасителем: он крестил своих учеников во имя свое, а также обещал, что его учение принесет им победу над злыми ангелами и дарует им бессмертие. Среди его самых прославленных учеников более или менее скромным был Саторнил, основатель сирийского гностицизма,

хотя и он вслед за своими предшественниками считал, что только его магическое учение может даровать бессмертие. Василид, патриарх египетского гносиса, называет себя учеником святого Петра. Он настаивает на том, что воспринял учение от евангелиста Матфея, который оставил ему некие апокрифические книги, содержащие речения самого Иисуса, и потому сам он в какой-то мере непогрешим.<sup>143</sup> Основатели гностических сект Маркион, Валентин и Карпократ, по-видимому, тоже выражали такие же притязания. По крайней мере, Иринея так говорит о них и «прочих лжеименных гностиках»: «Никто из них не был Сыном Божиим, но один только Иисус Христос, Господь наш, которому они противопоставили свое, иное, учение, дерзнув возвестить о неведом Отце, которого они сами якобы познали».

Такие «божьи сыны» вызвали негодование даже Плотина, который, будучи греком, не позволил сбить себя с толку. Он с издевкой говорил о том, что гносис предстает как некое новое начало, превосходящее все прежнее знание. Его счастливому обладателю он сулит бесконечные блага. Только гностик обладает силой (*δύναμις*), которая дает ему возможность постигнуть высший, умозрительный мир, только он вмещает в себя бессмертную божественную душу, так как она вселилась в него из божественной природы (*θεία φύσις*). Поэтому он уже по своей природе обладает высшей способностью стать богом, в то время как прочие никогда не достигнут этой цели. Только гностикам становятся подвластными злые, тиранические силы, потому что только они знают необходимые магические формулы и заклинания. Будучи Божьими детьми, гностики находятся под особой опекой высших сил, кото-

рые не простирают своего властительства на остальной мир. В силу присущих им способностей и дарований гностики не могут пропасть и они даже могут не заботиться о соблюдении принятых на земле нравственных законов. Они даже должны открыто смеяться над ними, потому что такие законы придуманы злыми архонтами.<sup>144</sup>

То, что здесь так сильно раздражает Плотина, в сочинениях отцов Церкви становится поводом для их непрерывного сетования: речь идет о высокомерии и самомнении этих доктринеров, об их вызывающей заносчивости. Они чувствовали себя избранниками и провозглашали себя спасителями, не признавая никакого контроля над своими действиями со стороны своего окружения и даже объявляя окружающий мир и действующие в нем законы дьявольским наваждением. Вряд ли Плотин мог примириться с их идеей непознаваемого Бога, которая противоречила всякой логике, с учением об освящении, которое ставило экстаз выше науки, с их представлением о богодухновенности и духе, которое заставляло всякий авторитет капитулировать перед мистикой. Но разве не это направление делало несостоятельными все самые изощренные логические умозаключения язычников? В вечную заслугу гностикам можно поставить их веру в неповторимость призвания, в то, что человеческая душа призвана к чему-то высшему, превосходящему все постигаемые небеса. Как бы причудливо не выражалась эта вера и какими бы самонадеянными не были гностики, преисполнившись ею, ясно одно: именно маги, волхвы, гностики приветствовали христианство в момент его зарождения и именно они превознесли его выше всего.

## Переход к христианской мистике

### 1

Прежде чем возвратиться к Дионисию, мне хотелось бы показать, каким образом гностицизм продолжал действовать в Церкви. Гносис — это тысячелетнее царство. Его называли первой духовной державой, которая постигла все значение христианства. В древности гностицизму принадлежали все те ученые мужи, чьим призванием было умозрение, все те потаенные и склонные к фантастическим построениям умы, которые считали, что все сущее в нашем видимом мире зависит от решений совершенно невидимых, превознесенных над этим миром высших миров (второго и третьего мира), доступ к которым невозможен для всех и каждого. Духовное царство гностицизма, обладающее таким размахом и глубиной, даже по чьему-либо самому суровому повелению не может за несколько столетий бесследно исчезнуть из истории. Исповедуемые им идеи, пусть оттесненные на задний план и наполовину опровергнутые, все равно заявят о себе, даже если это произойдет спустя долгое время и в другом виде. Преодолеть их можно будет только в том случае, если удастся проникнуть в самую сокровенную суть их внутренней силы и сделать ее предметом общего достояния.

Апостолы Павел и Иоанн в христианском мире были первыми, кто выступил против еврейского и языческого гносиса, представив учения, в которых основные моменты гностицизма были по-своему пересмотрены и переоценены. Гностики вообще вполне определенно выражали свое почтение по отношению к этим двум



апостолам. В своей книге о Макарии Штоффельс дал настолько меткую характеристику окрашенному в гностические цвета богословию св. Иоанна, что я не стану здесь повторяться. Достаточно упомянуть, что поначалу сочинения Иоанна именно в силу гностического оформления содержащейся в них мысли натолкнулись на сопротивление в христианской Церкви. Что касается апостола Павла, то последние исследования гностических трактатов и мистериальной литературы дают, по меньшей мере, самое серьезное основание предполагать, что апостол был близок кругам гностиков. Он вообще был их самым любимым апостолом, и валентиниане, например, стремились отыскать в его посланиях подтверждение своим собственным мыслям. Маркиониты тоже выражали ему свое особое почтение, и очень характерно, что, особенно настаивая на мысли, согласно которой «неведомый» Бог был Отцом Христа, они отвергали все иудейство. Равным образом Мани, в аскетической практике которого всякое смешение света и тьмы, то есть весь видимый мир считался одержимым демоническими силами, тоже недвусмысленно признавал апостола Павла, отвергая иудейских пророков и даже самого Иисуса.<sup>145</sup> Все это не случайно. Во многих аспектах учение Павла соприкасается с учениями Валентина, Маркиона и Мани: в изложении природы познания, в резком разрыве с иудейской традицией и, прежде всего, в учении о просвещении.

Для Павла, как и для большинства представителей гностических сект, Христос является образом невидимого Бога, рожденным прежде всякой твари (Кол. 1, 15), главой всякого начальства и власти, главой Церкви (Кол. 2, 10; 1, 18 и 24; 2, 19). В нем сокрыты все сокровища пре-

мудрости и ведения. В нем телесно обитает вся полнота (плерома) Божества (Кол. 2, 3; 2, 9; 1, 19). Для Павла и для большинства гностиков Христос явил «Неведомого» (Деян. 17, 23), они одинаково считают, что ангелы, о которых говорят иудеи, после пришествия Христа войдут в полноту бытия. Павел, правда, как и Иринеи, отождествляет Неведомого с Творцом мира, а ангелы закона утрачивают у него роковое, судьбоносное значение. Бог покончил с неодолимой властью закона, «истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту», он «отнял силы у начальств и властей» (Кол. 2, 14–15). Христос покончил с роковым влиянием «ангелов, начал и сил» (Рим. 8, 38–39). В нем христиане умерли для иудейских установлений и над ними больше не тяготеет обязанность оказывать почтение таким установлениям (Кол. 2, 20). Бог избавил христиан от «власти тьмы» (Кол. 1, 13). Если прежде необходимость почитания ангелов можно было выводить из мысли о том, что они принимали участие в сотворении мира и особенно в создании человека, то теперь они стали окружением Христа. Благодаря ему все сотворилось заново, как на небе, так и на земле: престолы, господства, начальства и власти (Кол. 1, 16). Освободив Премудрость и ее ангелов и вернувшись в высшие небесные сферы, Христос воссел одесную Бога, окруженный сонмом прежних владык (Еф. 1, 20).

Однако если в своем учении об архонтах гностики и могли сослаться на апостола Павла, то только в строго определенном, ограниченном смысле. Возвещая об исторической неповторимости пришествия Иисуса Христа, Павел тем самым оставляет далеко позади себя всякий

пессимизм, свойственный гностикам. Гнет темных сил раз и навсегда упразднен. Свобода восторжествовала. Больше не нужен никакой другой Спаситель. Олицетворявшие непреложную необходимость иудейские ангелы, лишенные своего бывшего владычества, становятся причастными примирению, начало которому положил Христос. Отныне они принадлежат Телу Христову. Все зоны возрождаются, и благодаря уничтожению, которое претерпел Сын Божий, творение преисполняется духа и святости. Его пришествие уготовило ангелам двоякую судьбу: с одной стороны, упраздняется их прежнее особое положение между Богом и человеком, они лишаются своего прежнего служения; с другой стороны, они тут же преображаются и очищаются. На их место приходит сам Христос, служить которому они начинают.<sup>146</sup>

Учение Павла о земном искуплении еще больше противоречит гностицизму. Он учит о том, что за свое послушание Христос был удостоен на небесах высшего царского достоинства, потому что, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 6—8). Гностики считали распятие только образом нисхождения с небес, яркой метафорой в угоду народной фантазии. Для Павла же распятие становится основой всякого духовного опыта. В нем продолжает сказываться религия его предков. Иудаизму противоречила мысль о том, что не прошедший очищения человек может каким-то образом стать причастным божественной сущности, однако гностики как раз и настаивали на возможности

такой причастности. Именно потому, что Павел как никто сочетал в себе еврея и христианина, он становится глашатаем крестных страстей Христовых. На смену Иисусу гностиков, который преисполнен тайного знания, творит чудеса и готов эти знания передавать, приходит Христос, который преисполнен послушания, претерпевает мученическую смерть и затем воскресает. Отныне крещение перестает быть заклинанием, обращенным к огню и свету, оно становится погружением в Христову смерть. В крещении всякое прегрешение, всяческая власть материи и рока «погребается в смерть», а воскресение является «Христовым благоуханием Богу» (Рим. 6, 4; 2 Кор. 2, 15).<sup>147</sup>

Подытоживая, можно сказать, что в определенном смысле учение гностиков о трех небесных сферах можно встретить и у апостола Павла: у него божественные Лица и особенно сам Христос, имя которого «превыше всякого имени», занимают самую высшую сферу. Прошедшие через очищение силы и власти возносятся из сферы архонтов в область божественной полноты. Церковь как единство всех верующих, крестившихся в смерть Христа, следует за ними, покидая тьму. Образую единство благодаря совершенному спасению и искуплению, ангелы и святые образуют Христово Тело, которое простирается от высшего престола Божества до преисподней. Гностицизм получал сильный удар, который ему наносило учение Павла о том, что первостепенной значимостью обладает вочеловечение Христа и его мученическая смерть. С точки зрения апостола Павла именно страдание божественно. Только оно наделяет необходимым знанием, гносисом. Нет никакого восхождения на небеса без Голгофы.

Освобождение от гностицизма продолжается на протяжении нескольких последующих столетий и сопровождается определенными колебаниями: отцы Церкви вслед за Павлом настаивают на неповторимой и своеобразной новизне христианства, то вслед за Филоном и александрийцами подчеркивают значимость древнееврейского предания. Эти колебания особенно дают о себе знать в учении об ангелах. Если Павел считает необходимым предостеречь колоссян от иудейского лжеучения, выразившегося в поклонении ангелам, то Иоанн в своем Апокалипсисе дает описание семи стоящих перед Божьим престолом ангелов, используя слова и образы, характерные для раввинского гносиса. Такая ситуация сохранялась до времен Дионисия, то есть до VI в. С одной стороны, Иустин подчеркивает, что христиане поклоняются Богу, Сыну и пророческому Духу, а также сонму ангелов и прочих подвластных Богу духов, через которых Творец управляет миром, с другой — Ириной упрекает гностиков-карпократиан в том, что они молятся ангелам (и такой же упрек Тертуллиан бросает гностикам-симонианам).<sup>148</sup>

О том, что собой представлял этот гностический культ поклонения ангелам, рассказывает Епифаний. «В своих многочисленных апокрифических книгах, — говорит он, — которые приписывались Моисею, Еноху, Адаму, Исаяе, Давиду, Илие и прочим, они рассказывали о различных небесных сферах, подвластных различным ангельским силам, и особенно увлекались необычными именами этих ангелов, а также рассуждениями о том, что для достижения блаженства необходимо приносить им жертвы

и только через них — Отцу всего сущего». <sup>149</sup> Речь идет о тех самых ангелах, о которых выше говорилось как об архонтах и судьбоносных демонах. Согласно древним раввинам, эти ангелы по поручению Бога управляли миром и возносили человеческие молитвы к Божьему престолу. Валентиниане называли их «богослужащими молитвоносцами». <sup>150</sup>

Ориген воспринимал это иудейское учение об ангелах как не противоречащее христианству, Евсевий недвусмысленно говорил о том, какое почитание иудеи и христиане должны им воздавать, однако неясность в этом вопросе, в конце концов, на практике привела к столь явному культу ангелов (сопровождаясь возведением особых храмов и паломничествами в особые, «ангельские», места), что участники Лаодикийского Собора, проходившего в 360 г., сочли необходимым сказать свое слово и положить конец открытому многобожию. Но поклонение ангелам не было искоренено окончательно, разногласия во мнениях не утихали. Феодорит, например, хотел, чтобы поклонение воздавалось одному только Богу и потому одобрял решение собора, однако богословы более позднего времени, например, Зонара и Феодор Вальсамон, усложнили ситуацию. Они хотели, чтобы запрет распространялся только на такое поклонение ангелам, во время которого совершенно опускалась молитва Богу или Христу. <sup>151</sup>

Могущественную традицию, которая здесь сказывалась, нельзя было упразднить пусть даже строгими распоряжениями. Застарелая вера в многообразные небесные сферы и их иерархическую посредническую функцию столь сильно отвечала сердечной потребности в фантазии, что ее нельзя было унять одним только

запретом. Что касается Библии, то она говорила об ангелах вполне определенно, но эту определенность было не так-то просто истолковать. В Ветхом и Новом Заветах ангелы играли большую и важную роль. Речь шла о том, чтобы разъяснить их значение исходя из общего закона, и при этом прежде всего надо было исключить примитивное и материальное понимание их природы. Не в последнюю очередь требовалось согласовать и ясно обозначить ангельскую иерархию различных имен и положений. Только тогда гностицизм можно было бы считать преодоленным.

Однако как раз в том, что касалось постижения природы ангелов, ученые мужи хранили молчание или погружались в темные намеки. Казалось, ни один православный писатель от Павла до Дионисия (за исключением, быть может, Григория Богослова) не мог надеяться на то, что ему удастся найти положительное решение этого вопроса. Разгадка тайны ангелов, подобно учению о «Неведомом», была, по всей видимости, прерогативой гностиков. Даже Ориген погружался в благоговейное молчание, читая впечатляющие повествования о серафимах и херувимах.<sup>152</sup> Августин признает, что хотя он твердо верит, что престолы, господства, начала и силы пребывают среди небесных сущностей, и находит какое-то различие между ними, однако не знает, в чем это различие состоит.<sup>153</sup> Что касается Иринея, то он даже самим гностикам отказывает в точном знании этого мистического предмета. «Пусть они перечислят ангелов и укажут местоположение архангелов, раскроют тайну престолов и научат различиям между господствами, началами, силами и властями. Они ведь не знают, что им сказать».<sup>154</sup>

После Павла магический гносис находит свое отражение в трудах великих александрийцев — Климента Александрийского и Оригена Александрийского. Однако теперь ситуация меняется. Если Павел в одиночку противостоял сплоченной силе, то теперь Церковь начинает ощущать преимущество единой точки зрения, которую она представляет. Гностицизм, разрушенный в самой его основе, распадается на многочисленные секты, которые все возрастают и все сильнее противоречат друг другу. В противовес усилиям отдельных самобытных гностических писателей александрийцы заостряют внимание на единстве ветхозаветного и новозаветного откровения. Учитывая всю силу воздействия гностических положений о творении мира, они обращаются к традиции, представленной Моисеем и пророками, и стремятся заложить основы еще молодого христианства, в первую очередь обращаясь именно к древнейшим свидетельствам того самого иудаизма, который гностицизм отвергал целиком и полностью. В результате, несмотря на то, что в учении об ангелах они как будто полностью противоречили гностикам, сформировалось так называемое иудео-христианство, в котором использовался аллегорический метод истолкования библейских текстов и перед которым оказывалось несостоятельным все гностическое учение, не признававшее библейской идеи творения.

Как известно, гностики старались никак не связывать Христа с Ветхим Заветом, соотнося его с некоей абстрактной, неиудейской по своей природе первосущностью, которую они объ-



являли его Отцом. Александрийцы же рассматривали Ветхий и Новый Заветы как единственное в своем роде, чрезвычайно богатое по содержанию сказание об Отце и Сыне, как свидетельство о сотворении мира, переданное Духом, такое свидетельство, которому ни противоборствующие иудаизму гностические секты, ни апологеты магии вообще не могли противопоставить ничего равнозначного.<sup>155</sup> Такой подход оказался весьма богатым по содержанию: гностическим (в смысле раввинского гносиса) было толкование Писания, предпринятое александрийцами; гностическими (в смысле магического гносиса) оставались те ученые положения Оригена, которые, в конечном счете, обернулись для него анафематствованием;<sup>156</sup> гностическим (в смысле еретического гносиса) оставалось понимание христианства как мистериальной религии, когда первостепенное значение придавалось не страданию и смерти Бога, а (как, например, у валентиниан) потаенному знанию, умозрению.

У Климента Александрийского Христос Сoter как полнота жизни, веры и бессмертия противостоит тлению, однако порой кажется, что Климент не читал посланий апостола Павла: у него немного мест, где он размышляет о мученической смерти Христа. Что касается Оригена, то хотя прославляемые им тайны Логоса и имеют, наверное, определенное значение для литургических речений и их экстатического раскрытия и осмысления, однако, говоря о них, он порой рассуждает как греческие логики и грамматики. Таким образом, у Климента христианские «мистерии» еще имеют немало общего с греческим культом поклонения богам, а у Оригена — с ученым гносисом, с нагроможде-

нием каббалистических абстракций, ради уничтожения которых Слово стало плотью и претерпело мученическую смерть на кресте. Однако, несмотря на то, что Климент жил раньше Оригена, он ближе более позднему пониманию этих проблем, чем Ориген. Его стремление покончить с роковой магией выражено более ярко и более энергично. Ориген превосходит его по глубине и размаху, но Климент ведет себя более обдуманно и просто. Ориген не может устоять перед дьявольскими наущениями, тогда как Климент в борьбе с язычеством приводит ряд различий, которые, быть может, не выглядели так ярко, как построения Оригена, но зато более существенным образом повлияли на будущее.

Климент отстаивает унаследованное им от апостольских мужей предание, воспринимая его как точку отсчета. Он сравнивает христианские таинства с языческими в трех аспектах. Посвящение в мистерии можно сравнить с христианским посещением огласительного училища.

Очистительной жертве, совершаемой язычниками, соответствует христианское крещение, а определенной степени озарения — христианская евхаристия.<sup>157</sup> Климент принадлежит к числу тех богословов, которые противопоставляют христианство как тайную религию символа магическим системам. Перенося гностический язык мистерий на почву общего христианского богослужения и таинств, он становится первым научным основателем христианской культовой мистики. Отныне вслед за древними тайными культами в Церкви начинает распространяться точка зрения, согласно которой благодаря очищению можно достичь божественного осияния, просветления, а благодаря просветлению —

полноты боговидения, «гносиса». На место внешних обрядов очищения Климент ставит личную аскезу. Магия уступает место «правилу совершенствования в праведности» или (что по существу то же самое) «евангельскому образу жизни».

Что касается ангелологии, то ее он не затрагивает. У него нет христианских параллелей гностическим неземным мистериям. Начав рассуждать о небесной иерархии, он тем самым предвосхитил бы Дионисия, как это произошло с церковной иерархией. Тем не менее какое-то приближение к этой теме можно усмотреть в его цитатах из Феодота, хотя эти выдержки, по своему происхождению Валентинианова толка, еще раз свидетельствуют о том, что апокалипсисы гностиков оказывали воздействие на немалую часть христианского наследия.

#### 4

Во многих отношениях Климент является самым важным предтечей Дионисия и поэтому заслуживает того, чтобы мы поговорили о нем еще немного. У него «развенчивается» не только гностическая литургия, но и образ самого гностика, хотя налет эзотерики в какой-то мере остается. У Климента, то есть во II в., божественное осияние, озарение больше не является привилегией избранного, оно, скорее, представляет собой определенную нравственную установку, связанную с внутренней работой над собой. Теперь, в отличие от старых гностических систем, речь не идет о том, что необходимо родиться гностиком. Теперь человек не носит в себе дух как некое божественное семя, вполне

конкретное и осязаемое. К стяжанию духа необходимо стремиться, необходимо пробудить внутри себя тягу к сверхъестественному, необходимо непрестанно совершать самоочищение и самопознание.<sup>158</sup> В конце концов, к святому приближает не погоня за впечатляющими символами, а трезвение и аскетическое делание. Но как быть с природой и талантом? Они ничего не значат, поскольку могут подвергнуться тлению. Они, скорее, дары Демиурга, обманчивые и бесполезные. С ними надо покончить.

Дает о себе знать более популярная точка зрения. Апостол Павел еще говорит об обычных верующих и даже целых общинах как о *vñmoi*, как о бессловесных детях. У него божественные тайны открываются лишь апостолам или тем, в ком просматривается апостольское естество. У Климента различие между христианским гностиком и обычным верующим хотя и сохраняется, но пропасть между ними не остается непреодолимой. Благодаря аскезе можно постичь сверхъестественный смысл Писания, который до сих пор был сокровенной сферой одного лишь избранного гностика. Иными словами, отныне каждый верующий, практикующий аскезу, может стать «гностиком»: все зависит только от степени его преданности избранному пути. Новичок поступает хорошо, если придерживается сложившихся обрядов и образов, но для совершенного буква и даже символ теряют свое значение.

Де Фай правильно отмечает, что цель такого гносиса (то есть обожение) в одном существенном пункте противоречит апостолу Павлу. Павел говорит не о богоподобии, а только о том, что гностик уподобляется Христу, как бы соотносится со Христом; что он символическим об-

разом покоряется крестной смерти. Климент же, напротив, говорит о том, что гностик становится Богом чуть ли не по своей сути, то есть целиком и полностью.<sup>159</sup> В своем убедительном исследовании Де Фай называет такую идею нееврейской и усматривает ее корни в греческом культе героев. Он говорит, что Гомер, например, воспевая своих героев, считает их богоподобными и богоравными. Далее он подчеркивает, что Платон в своих диалогах стремится к тому, чтобы приобщить элиту земных мудрецов к сонму богов-небожителей. Однако на самом деле этот подводный камень богословских изысканий Климента является наследием как греческого мирозерцания, так и гносиса.

Вознамерившись уподобиться Богу, гностик рискует умалить его до себя самого, то есть скатиться в антропоморфизм. Гностик тяготеет к тому, чтобы отождествить свою собственную личность, никоим образом не угасшую в аскетическом делании, с той идеей, которой он, как ему кажется, служит. Эта опасность особенно сильна в том случае, когда упомянутая идея не превозносится в должной мере и отстояние от нее, как бы контролирующее меру усилий, не является подлинно вымеренным. Ириной говорит, что «гностик рассуждает о Боге как о человеке». Ириной имеет в виду гностика-еретика, но разве такому искушению не подвергается «истинный» гностик, описанный Климентом? Конечно, подвергается, ибо у него, как и у еретика (возомнившего себя столь преуспевшим в духовном делании, что «учение ему более не нужно»), общинная жизнь Церкви и сложившийся богослужебный культ отходят на второй план перед мистериями его собственной духовной превознесенности. Да и будет ли человек

вести себя по-другому? Разве не станет он мыслить Бога по аналогии со своим собственным духовным миром, коль скоро у него нет того сакрального окружения, которое поддерживало бы его в состоянии непрестанного трансцендирования?

Тем не менее надо сказать, что Климент всячески пытается избежать такого антропоморфизма, и здесь он решительно отличается как от еретиков, так и от язычников-греков. На помощь начинающему христианскому гностику (как «божественному наставнику и учителю») он призывает Логос, который предстает у него как Искупитель и как таковой является Познанием, Жизнью, Любовью, причем в непревзойденной степени. Логос, Христос, погружает своего ученика в глубины психологии и морали, знакомит его с основой всех идей и идет гораздо дальше, а именно раскрывает перед ним первопричину бытия и всяческой мысли: раскрывает святое и сверхсвятое и знакомит даже с самим божественным провидением.<sup>160</sup> Что касается трех ступеней аскезы (бесстрастие, любовь и молитва), то они являются действенными благодатными дарами Логоса. Являя себя в единстве, они позволяют ощутить чистое Божье дыхание, сокровенное присутствие в человеке Святого Духа: бесстрастие отрешает человека от всяческих страстей и порывов, любовь выступает как в высшей степени животворящая и всепроникающая сила, как гностическая добродетель по преимуществу, а молитва предстает как духовная печать, запечатлевающая всякое духовное умозрение.

«Богослужение», совершаемое просветленным гностиком, не предполагает какого-то определенного места, каких-либо действий и не

требует никаких праздничных поводов. Оно выражается в постоянном присутствии Бога в молитве, которая поддерживает непрерывное экстатическое состояние христианского гностика. Только благодаря молитве дух приближается к подлинно святому, достигает того непогрешимого боговидения, о котором Филон пишет так: «Самое высшее — это созерцание Бога. Мудрец достигает его через божественное просветление, в совершенном самоотречении и выступлении за пределы своего конечного сознания покорно предаваясь божественному воздействию».<sup>161</sup> Согласно Клименту, это воздействие исходит от самого Логоса, а не от священника. Оно исходит от самого Писания, а не от литургического действия. В представлении Климента гностик — это живущий в уединении ученый-библеист, сын ветхозаветных пророков и анахорет Нового Завета. Пребывая в своем уединенном молитвенном экстазе, он постигает сущее так, «как его постигает Сын», хотя никогда не превосходит его в этом начинании. Его молитвы непременно доходят до Бога, потому что они совпадают с замыслами, планами и волей божественного провидения.<sup>162</sup>

Климент хорошо понимает, что в этой жизни его идеал недостижим. Только Христос смог его воплотить в себе. Тем не менее он настаивает на осуществлении этого идеала. Ему были близки Моисей, Иов и апостолы, и потому их можно воспринимать как образец для подражания. По-видимому, и здесь Климент различает низшую и высшую, посястороннюю и потустороннюю Церковь. К первой принадлежат обычные верующие, клирики и «гностики», ко второй — святые, пророки и сыны Божьи, однако он лишь вкратце очерчивает эту мысль, не разъясняя ее подробно.

Тем не менее гностицизм продолжал существовать в христианском монашестве — том монашестве, которое появилось на исторической сцене в IV в. и на формирование которого самое большое влияние оказали Климент и апостол Павел. Крестная смерть Христа потрясла умозрительный небосвод гностицизма. Монахи предстают как живое воплощение этой смерти. Они — живые мертвецы, распятые тайноводцы новой религии. На них тяготеет бремя расколота магического небосвода, тяготеет та смута, которую эта катастрофа породила и во внутренней жизни Церкви. Даже не говоря о различных сектах, надо отметить, что сфера трансцендентного всей античной религии характеризовалась магическим умозрением. Весь культ античных героев и божеств основывался на поклонении небесным светилам, небесным «ангелам». Мир мистериальных культов питался астральными символами. Богослужение античного человека немыслимо без поклонения созвездиям. Падение этого мира, крушение магии означало умаление духовного пространства, которое не могло, в свою очередь, не сказаться на формировании монашества.

Особенно ощутимо это проявлялось до тех пор, пока личность нового Искупителя не раскрылась во всей своей глубине, пока откровение в своих решающих моментах оставалось не проясненным, одним словом, пока догматы о божественной природе и вочеловечении Иисуса Христа оставались предметом горячих дискуссий. Крушение гностических умозрительных систем с необходимостью отягощало фантазию нового, христианского гностика, ко-



торый не был столь сильно изофрен в гностиче-ских умозрительных построениях, но который в то же время как бы вступал в наследие античным религиям. Его сознание отягощалось всевозможными магическими пережитками, всяческими сверхъестественными существами, которые до сих пор существовали в четко очерченном иератическом мире. Это приводило к возникновению сугубо человеческих представлений о Боге, слишком человеческих понятий о сверхъестественном. Различные повествования о чудотворениях, о борьбе с бесовскими силами, описания внутренних небесных вознесений и разнообразных райских лестниц являлись отличительной особенностью нового гностика, христианского экзорциста и анахорета.

Очень показательным для этой эпохи является противоборство между клириком и монахом, развернувшееся внутри Церкви. По существу, этот конфликт, в более или менее скрытой форме растянувшийся на века, был вызван спором о том, сохранять ли гностическое наследие или же покончить с ним, и таким образом представлял собой еще одно звено в цепи тех предпосылок, на которые опирается Дионисий.

Новые исследования дают очень много бесспорных доказательств тому, что христианское монашество своими корнями восходит к мистериальному гносису, и здесь нам нет нужды их перечислять. В качестве примера назовем Рейтценштейна, который в специальном исследовании убедительно доказывает, что те святые пустынноики, которых повсюду чествуют как патриархов монашества, на самом деле вовсе не являлись первыми христианскими «монахами» как таковыми.<sup>163</sup> Они были гностиками новой религии, даже если в раннехристианской лите-

ратуре их называли терапевтами, аскетами или именно гностиками.<sup>164</sup> Они исповедуют строгий дуализм, вполне характерный для гностической литературы. Они живут в этом мире, как «на чужбине», преисполненные отвращения и ужаса. Их отечество — Египет, родина Павла Фивейского и бесчисленного множества гностических сект. В своих кельях они предаются аллегорическому истолкованию Писания. Подобно апостолам и основоположникам различных сект они стремятся подражать ветхозаветным пророкам и их последователям. Поскольку пришествие Христа разрушило магический культ древних религий, они презирают образную структуру богослужений, отвергают видимые образы, а также жрецов старого толка, которые в тайных культах отождествлялись с магами.

Сложное учение об эзотерических зонах христианские гностики заменяют учением о распятии, а всю содержательную полноту мистерий редуцируют до нескольких таинств. Крещение и причащение составляют почти весь культ, причем считается, что совершать эти мистерии можно и вне молитвенных собраний, не говоря уже о храмах. Эти мистерии-таинства можно совершать в кельях, а когда аскет, преуспевший в боговидении, благодаря крещению становится пневматиком, он перестает быть обычным человеком, но превращается в некое удивительное существо, причастное божественному провидению. Он больше не может и не хочет грешить. Он становится богоносцем, он сродни архангелам. Его воспринимают как подлинного иерея, отвечающего апостольскому учению. Он обладает всей полнотой знания и, будучи наделен таким особым дарованием, может как сочувствовать офи-

циальному клирику, так и не признавать его, в силу необходимости или призвания живущего в том мире искушений и суетных забот, влияние которого со временем сказывается на каждом человеке. Если официальный клирик посетит такого пневматика, последний, согласно Евагрию, охотно расскажет ему, что же на самом деле означают священнодействия, совершаемые духовенством. Если же пневматику в его многочисленных видениях является Христос, тогда ему позволительно с этого момента не признавать духовный авторитет священника и не ходить к нему на причастие (как это делали гностики во времена Игнатия).<sup>165</sup>

В IV в. благодаря авторитету великих анахоретов (Антония, Арсения, Евфимия, Саввы), а также их чудесным дарованиям и совершаемым ими чудотворениям монашество настолько обособилось от церковной власти, что в его кругах принятие какого-либо церковного сана стало считаться почти позором. Подлинный анахорет даже готов предпочесть увечье, лишь бы не вступать на этот путь. Мы часто читаем о том, как почти все отшельники, позднее ставшие архиереями, поначалу пытались просто убежать, чтобы только не принимать епископский сан.<sup>166</sup> Героическая, нередко полная приключений жизнь монахов (особенно их аскетическое мученичество) вызывали такое доверие и сочувствие в народе, что нередко именно за ними были готовы признать право «вязать и разрешать». Причина кроется в том, что в ту пору аскеза еще считалась добровольной жертвой и не была обязательной для всех. Например, на II Никейском Соборе хотя и предложили ввести безбрачие для духовенства, но позднее такое предложение было отвергнуто.<sup>167</sup>

Такая тенденция не шла на пользу ни церковной дисциплине, ни учению Церкви. Остро ощущалась потребность в формировании обоснованной священнической иерархии. В этом пункте сравнение с язычеством тоже с необходимостью вело к перемене в религиозном умонастроении. По мере развития событий христианский «терапевт», то есть монах, начинал занимать гораздо более высокое положение в соотношении с тем «Божьим другом» египетских мистерий, от которого он и заимствовал свое именование. Христианский монах возвышался над церковным клиром (особенно если обладал даром чудотворного исцеления) и требовал для себя своеобразного «гностического» священнического достоинства. Что касается жреческой иерархии Египта, которая была образцово упорядоченной, то в ней, наоборот, собственно жрецы пользовались прямо-таки мифологическим почитанием, в то время как «терапевты» занимали подчиненную позицию по отношению к ним. Так было, по крайней мере, в культах, посвященных Серафису и Исиде. Хотя египетские «монахи» жили в пределах храма и помимо разнообразных постов и покаяний предавались здесь и исследованию своих священных книг, они тем не менее были посвящены лишь отчасти и, по всей вероятности, допускались не ко всем мистериям, не говоря уже о каком-либо желании с их стороны посягнуть на высшее жреческое достоинство.<sup>168</sup>

Дар божественных видений, который христианские монахи воспринимали как знак их апостольского избранничества, был известен и в языческой религии, но там он воспринимался

лишь как знак определенного призвания, а не как доказательство совершенства.<sup>169</sup> Конечно, он предполагал необычайное самоуничужение, самопожертвование, умервщление плоти и отчуждение от всего мирского, но если бы избранничество в первую очередь зависело от телесной аскезы, тогда волевые натуры, наделенные крепким здоровьем, но лишенные цельности как нельзя лучше подходили бы для священнического служения. Тогда максимальное количество механически вызываемых экстазов стало бы идеальным критерием пригодности для всякого священнического служения. Для спокойного раскрытия духовных способностей, для воплощения в жизнь заповеди смирения, а также для обретения внутреннего мира такие упражнения вовсе не обязательны. Их следствием нередко является нанесение непоправимого вреда собственному телу, мрачное настроение, тщеславие и истерия.

Если мы станем рассматривать какое-либо видение в собственно духовном смысле, тогда возникнет вопрос: где тот критерий, на основании которого можно решить, на самом ли деле было достигнуто духовное просветление, божественное осияние? Поскольку гностически настроенный монах отвергает всякое мирское знание, образование, да и само логическое мышление, его дар визионерства нигде находит отражения и потому трудно определить его истинную природу. В таком случае отсутствие ясности и четких ориентиров может легко сойти за особое мистическое дарование, дикая замкнутость — за жертвенное самоотвержение. Чем больше растет слава о монахах, тем сильнее влекутся к ним любопытствующие, которые приносят один только вред и создают ситуацию,

когда злоупотребление и обман становятся все более явными. Причем речь идет не только об обмане, но и о самообмане, поскольку обособленность и самоправедность нередко идут рука об руку. Тут мы имеем дело с так называемым свободным мистиком, который утверждает свои собственные догматы и почти не интересуется критериями, установленными Церковью: такого мистика можно встретить и здесь, а не только в Средние века. В основе его поведения лежит превратно понятая свобода, он содействует тайному мятежу против священника, который, с его точки зрения, стремится к тому, чтобы постоянно ставить под контроль соответствующего окружения, соответствующей общины самые духовные формы жизни.

Еще одна опасность, связанная с таким умонастроением монашества, заключается в том, что мистика воспринимается не как нечто, превышающее науку, но как нечто, вообще ей предшествующее. Ссылаясь на Павла, начинают отвергать светское знание, более того, почти поносят его. Однако если речь заходит о каком-либо тайном учении, то ему вовсе не обязательно покоиться на незнании; оно вполне может основываться на сверхзнании, в котором все прежде постигнутое сознательно передается забвению. Слишком рано забывают о том, что бегство от мира первоначально мыслилось не как единственный путь к спасению, но как обретение ситуации, в которой было легче достичь подлинного знания, как уход от невзыскающих умов, которые были просто не способны предаться высокому умозрению. В гностическом трактате «Пистис София» есть одно место, которое хорошо иллюстрирует эту мысль. Христос рассказывает своим ученикам о

том, к какому озарению приводит «тайна неизреченного», но никто, кроме Марии Магдалины, не понимают его. Тогда Иисус продолжает: «Ныне сказываю вам: всякий, отринувший весь мир и все, что в мире, и всецело предавшийся Богу, уразумеет тайну сию легче, чем все тайны света, и ее можно лучше и глубже постичь, чем все прочие. Посему не печальтесь, напрасно думая, что вы не можете постичь эту тайну. Истинно говорю вам: тайна сия — ваша тайна, равно как всякого, кто отвергнет весь мир и совлечет с себя все сущее в нем вещественное бремя».<sup>170</sup>

Мы видим, что так говорит первосвященник, сам неземной зон Христос. Но если бы дело обстояло иначе, если бы монах пожелал просветить священника, тогда в результате мы имели бы умаление духовного пространства, сужение перспективы и оскудение богословского умозрения. Что можно сказать об иерархии, если сам монах воспринимается как священник и ангел? В монахе слились воедино все ступени этой иерархии, в нем соединилась посясторонняя и потусторонняя Церковь. По существу, из этого должен следовать отказ от потусторонней жизни, отказ от жизни вообще после фактически наступившей смерти. Вместо возможного дальнейшего возрастания духовного разума мы имеем дело с радостью гностика, который, как ему кажется, достиг совершенного знания. Если он не считает, что его воскресение уже произошло, тогда для большинства упование на более высокий и чистый мир утрачивает свои краски и значение.<sup>171</sup> Небо, так сказать, совершается на земле, горнее и долнее смешивается между собой. С течением времени такая установка приносит один только вред, наносит

ущерб чистой идее. В результате с первым расцветом монашества появляется и арианство — лжеучение, абсолютизовавшее человеческую природу Христа. Получилось так, что ариане вознамерились как бы взять себе в союзники того великого отца-пустынника, которого чтит их самый злейший враг, св. Афанасий. Речь идет о св. Антонии.<sup>172</sup>

## 7

Однако, прослеживая пути развития монашества, очень интересно вкратце проследить возникновение клира. Если для монашества ключевым словом является бегство от мира, то непреложным условием развития священства является богословская академия, к которой может принадлежать даже мирское риторское училище. Вкратце формулируя природу этого противостояния, можно сказать, что если ключевой фигурой монашества является апостол Павел, то ключевая фигура священства — Филон Александрийский, выдающийся ученый I в. Его появление в Александрии, которая в ту пору являлась ареной всех древних диспутов, сослужило христианству неоценимую службу. Мы знаем, что в ту пору и позднее палестинские евреи с пренебрежением относились ко всякому нечестивому мирскому и особенно греческому знанию, однако Филон порывает с такой традицией. В нем вся полнота познаний, необходимых раввину, соединяется с поистине беспримерным светским гуманитарным и особенно философским образованием, и все эти «мирские» познания всячески служат ему для того, чтобы предаваться умозрительному истолкова-



нию Священного Писания.<sup>173</sup> Защищая новую веру, христианские апологеты используют вкопанное им оружие, борясь с ересями, христианские ересиологи прибегают к его доводам. Он как бы завещает воинствующей христианской Церкви великое иудейское предание и одновременно дает ключ к его пониманию.

Под глубоким и неоспоримым влиянием Филона формируется тип христианского богослова, соединяющего в себе тайного учителя и рационалиста, ученого и первосвященника, поэта и апологета. Сфера его интересов вбирает в себя человеческое и сверхчеловеческое знание. В традиции, которая восходит к Филону Александрийскому, богословие и философия неразрывно связаны между собой. Необходимо постичь суть откровения во всей его полноте и универсальным образом истолковать его смысл. Богословие становится средоточием всех устремлений, придающих ценность человеческому существованию. Оно — сокровенная душа народа и глубинный знак его жизненной силы. Богословие — последняя линия обороны, на которой решаются великие судьбы и дела. Филон и его ближайшие христианские последователи жили и учили в эпоху, когда решался вопрос о том, быть или не быть всей человеческой культуре. Во времена повседневной неистовой полемики и взаимных нападок отрицание светского знания равносильно самоубийству, а упорное нежелание выслушать противоположную точку зрения ведет к самым плохим последствиям. Бегущие от мира гностики так не считают. Они презирают заботу о земном, которой охвачены александрийцы. Последние же, в свою очередь, сдержанно относятся к полному уходу из этого мира, ведущему в тот мистический тупик, где

для монахов, враждебно настроенных к светскому образованию и культуре, исчезают все вопросы практического, политического характера.<sup>174</sup>

Примечательно, что св. Иустин, первый христианский борец с гностицизмом, до принятия христианства был философом-платоником. Он носил почетное имя «философ», хотя умер как мученик. Другой великий борец с гностицизмом, св. Иринея, был епископом оживленного гальского города Лиона. В послеапостольскую эпоху вера переживает воздействие философского, то есть светского, знания, что приводит к большим экзегетическим открытиям. За Иустиним стоят Пифагор, Платон и Гераклит, за Климентом — стойки, за Афанасием и Дионисием — неоплатоники. Почти все великие писатели ранней Церкви — клирики, а не монахи. Без метрополии и ее традиционных ценностей апологет как таковой просто немислим. Тем не менее на первых порах гностически настроенным монахам удается сохранить свой авторитет. Как это объяснить? В ту пору обычный монах благодаря суровой духовной дисциплине и прежде всего воздержанию от брака превосходил обычного клирика. Его приоритет держался на решительном безбрачии, но как только аскетами становятся представители клира, основы монашеского превосходства потрясаются.

Что касается аскезы Климента Александрийского, то она представляет собой нечто особенное. Это своего рода христианский стоицизм, изоциренная аскеза ученого мужа. Характерным для такой аскезы является устремленность на объект, жизнь в этом объекте, осознанное нежелание давать волю своей фантазии и чув-

ственным переживаниям, исключение всяких потребностей и противоборств во имя того, чтобы выработать в себе предельную готовность к посредничеству. Совсем иначе выглядит мученическая аскеза монаха. Она представляет собой подражание Христовой смерти, некая алхимия душевных сил, стремление как бы сфокусировать небесную силу света. Это вполне осознанно осуществляемое умервщление плоти, членение и дробление, борьба с мягкотелостью как с неким демоном, которого надо непременно уничтожить, чтобы вместо него восстал несокрушимый ангел. Это вера в мудрость, истекающую из изнурения, сокрушения и истязания, из глубинного потрясения и ужаса. Надо сказать, что обе формы аскетического делания могут переходить одна в другую и появляться одновременно. Обе признают друг друга, поскольку преследует одну и ту же цель: выявление и освобождение истинного человека, обнаружение райских даяний и дарований. Однако до тех пор, пока только для монахов распятие как бы является их образом жизни, приоритет монашества остается неколебимым.

Вслед за Иустином Мучеником и Иринеем Лионским против гностиков выступает Плотин, причем делает это как аскет в греческом смысле данного слова. Читая его жизнеописание, мы начинаем понимать, что он имел в виду как язычников, так и христиан, когда в своей полемике против гностиков бросал им упрек в том, что они, убегая от мира и предпочитая жить в уединении, в итоге начинают презирать нравственный закон. Он говорит, что они издавна подвергают осмеянию умеренность, понимаемую как нравственную норму. Они попирают обычное благоразумие и тесно связанную с ним

праведность, одним словом, отвергают все, благодаря чему человек остается, так сказать, цивилизованным существом. Им угодно только собственное духовное своекорыстие, и хотя они много говорят о Боге, они нисколько не стремятся исследовать природу добродетели. У них нельзя найти ни единого слова о том, как конкретно надо практиковать добродетель, чтобы достичь Бога.<sup>175</sup> Полемизируя с гностиками, Плотин прибегает к новым убедительным доводам, но совсем разбивает гностический дуализм (и, кстати, дуализм христианских монахов) своей теодицеей. Ему, по крайней мере, удалось показать, что неистовое осознание противоположности между добром и злом, каковое еще можно наблюдать у бегущих от мира «Божьих друзей», не является признаком духовного и нравственного превосходства, но, скорее, говорит о некотором несовершенстве познания и духовного делания, об их незавершенности. Такой вывод не мог не иметь значения для развития иерархии, и когда, спустя несколько веков, сказанное стало звучать еще актуальнее, следствием явилось потрясение основ взаимоотношений между клиром и монашеством.<sup>176</sup>

Величайшим примером подлинного клирика стал (спустя сто лет после Плотина) св. Афанасий. Это первый епископ, рукополагавший монахов и игуменов. Его «Житие св. Антония» являет собой как бы печать первосвященника, которой он, просвещая, умиротворяя и по-отечески наставляя, запечатлевает гностически настроенное монашество. Отныне оно продолжает существовать, неся на себе это запечатление, в котором всякая чрезмерная суровость и превознесение, всяческая магия и противоречивость изгоняются во имя кроткой силы и того

умеренного величия, в котором явственно чувствуется близость греческого идеала.<sup>177</sup>

Тяга к чудесам и деяниям духовных воителей, которая была свойственна тогдашним монахам, начинает считаться оправданной только в том случае, если речь идет о духовной брани с бесами. На место гносиса, весьма двусмысленного с догматической точки зрения, приходит борьба с дьяволом, которую ведет Христов воитель. Пусть Антоний выдерживает все эти боения как испускающий сияние герой, пусть он, уподобившись ангелу созидания, заполняет пустыню Христовыми обителями, но большую победу все-таки одерживает тот, кто написал об этом повествование, придав ему четкую, законченную форму. В духовном смысле бесстрастная размеренность этого человека оказывается выше, чем неистовство того, о ком он повествует. Только теперь, то есть после Афанасия, можно было попытаться освободить монашество от его своекорыстного обособления и сделать одним из столпов единого здания Церкви. Характерные сила и слабость духовного условия были осознаны, и священству было необходимо стать более возвышенным, чтобы пало последнее наследие гностицизма: уединение и обособление того, кто обрел просветление. К этому шагу опять-таки подтолкнуло светское знание.

## 8

Стремясь мистически обосновать поставленную под угрозу эллинскую культуру, неоплатоник Ямвлих предпринял изыскания, связанные с египетской культовой магией. В своем труде

против Порфирия<sup>178</sup> он выдает себя за ученика жреца Аваммона от имени которого защищает «мудрость халдеев и египтян» в полемике со скептицизмом рационалистической философии. Необычному содержанию данного труда было посвящено не одно исследование, однако, насколько я знаю, его влияние на развитие христианского священнического идеала остается нерассмотренным, хотя именно его, равно как и влияние Плотина, едва ли можно переоценить.<sup>179</sup>

Под «египетскими мистериями» (как, собственно, и названа данная книга) Ямвлих понимает не только культовые обряды тайного египетского предания. Он идет гораздо дальше, и перед нами во всем своем величии предстает вся магическая религиозная система: древний мир тех жрецов, влияние которых испытали древнегреческие поэты и мыслители, Пифагор, Орфей, Платон; иератический мир, от которого гностицизм унаследовал величественное разделение всего сущего на небо, духов и людей; система, в которой монах, терапевт, служащий Богу, рассматривается лишь как некто начинающий, в то время как жрец предстает как божественный трагик, единственный носитель тех сверхъестественных символов, в соответствии с которыми выстраивается и упорядочивается даже жизнь непосвященных. Этой религии не чуждо учение о неведомом, нерожденном Боге, который выше всякой человеческой мысли. Здесь мы встречаем понятия исконного лона, изначальной глубины (*βυθός*) и полноты (*πλήρωμα*), о которых говорят гностики, встречаем Бога, который предстает как Отец всех тайн, недоступный разумению, Бога, который не имеет ни формы, ни имени, но для которого ха-

рактерно множество всяческих имен; Бога, который бесконечно умножает свое семя и в котором совершается неизреченное драматическое взаимодействие его ипостасей как неких невыразимых свойств, именуемых его «членами» или «плотью».<sup>180</sup>

От одного триединства к другому, от одной персонификации к другой перед нами раскрывается необозримое множество нередко весьма гротескных, просто устрашающих божеств и их сынов. По многоступенчатой лестнице они нисходят с самых заоблачных надмирных высот в самые темные глубины земной природы. Мы видим, что прабожество, совсем как в ангелологии Дионисия, имеет три и девять градаций, но в то же время остается равным самому себе, остается самождественным несмотря на все многообразие и изменчивость его форм. Что касается знания обо всех этих неземных царствах, то им опять-таки обладают не *катохои*, не затворники, а жрецы разного достоинства, включая верховных. Они именуется по-разному: «владыка видений», «первый пророк», «восприемник пророческого устройства» и т. д. Они ранят великую печать духовного восхождения и совершенства, и если даже по сей день о египетской жреческой иерархии ничего нельзя сказать с определенностью, тем не менее ясно одно: такая иерархия существовала.<sup>181</sup> Принимая во внимание ту строгую симметрию, которая наличествовала между сферой небесного и сферой собственно жреческого и храмового, можно даже предположить, что египетское жречество тоже было структурировано по принципу трех и девяти ступеней, как мир божеств, которому оно служило.

Ни в коей мере нельзя говорить о том, что все это можно в открытую найти у Ямвлиха и что через Дионисия эта структура перешла в христианскую Церковь. Тем не менее та сила, с которой Ямвлих восхвалял эту традицию, усматривая в ней единственное спасение, по всей вероятности, дала толчок появлению трудов, в которых жреческо-священническая традиция (причем не только в египетских, но и в родственных культах, особенно в греческих дионисиях) как бы обрела второе дыхание.

Все это должно было способствовать дальнейшей переоценке взаимоотношений между священником и монахом в христианской Церкви. Отвлекаясь от всего остального, можно сказать, что гносис, который заново открыл Ямвлих, — это не только гностис Писания (Логос) и посвящения (крещение), как это имело место у христианских монахов той эпохи. Помимо сказанного он является и литургическим гносисом, берущим начало в храмовом действе. Он заостряет внимание именно на культовых действиях, на богослужебных *ἔργα ἄρρητα*.<sup>\*</sup> Гносис, который он имеет в виду, — это гносис священнодействующего *ιεροφάντα*, который как бы имеет в своем распоряжении *θεῖα σύμβολα καὶ συνθήματα*,<sup>\*\*</sup> вникает в богатые по своему содержанию символы и действия и истолковывает их, наконец, — раскрывает сферы высшего мира. Он не просто знает нечто такое, что знают боги, но является совершителем определенного действия и глашатаем некоей тайны, пророком и отображением божественных деяний.<sup>182</sup>

---

\* *ἔργα ἄρρητα* — неизреченные действия (греч.). — Прим. перев.

\*\* *θεῖα σύμβολα καὶ συνθήματα* — божественные символы и знаки (греч.). — Прим. перев.



Нет никакого сомнения в том, что такая точка зрения в большей степени, нежели монашеское представление об иерее, соответствует и иудейским воззрениям на первосвященника. Дело в том, что не одно только знание соединяет человека с Богом, ибо в противном случае все «философы» (а монахов называли и так) соединились бы с ним. Лишь приобщение к возносящим в высшие сферы культовым символам приближает посвященного (то есть уже принявшего крещение) к постижению последней тайны. И не только погружение в Божественное, но и выступление из Божественного, осознанное совершение священных обрядов, сознательное божественное *делание* превращает священника в подлинно *священнодействующего*.<sup>183</sup>

То, что Ямвлих понимает под магией, мы сегодня назвали бы литургическим воодушевлением. Богослужебную магию он представляет как ряд экстатических ступеней: от молитвы до просветления. Магия здесь проявляется в том, что доступ к тайнам как бы не зависит от безусловного личного озарения, как это имеет место в религии креста. Кроме того, магический характер имеет и культ природных божеств: в том смысле, что священный миф берет свое начало в персонификации природных процессов, в расширении значимости человеческих страстей и сокровенных желаний. Тем не менее мне кажется, что здесь надо упомянуть о том, что такой исследователь, как Амелино, счел возможным вывести из «Мистерий» Ямвлиха магическую систему первого гностика Менандра, а из родственных представлений египтян — теологию валентиниан.<sup>184</sup> Нет необходимости доказывать, что влияние магического гностицизма продолжали испытывать и неопла-

тоники — того гностицизма, который своими корнями уходит в древнюю египетскую религию и которого отцы Церкви считали исчезнувшим.

У современника Дионисия Прокла опьянение, вызываемое мистериями, выражено еще ярче, чем у его предшественника Ямвлиха. О Прокле говорили, что он был посвящен во все тайные культы своего времени, особенно в *Элевсинские мистерии*.<sup>185</sup> Мне кажется, надо, по меньшей мере, признать, что зависимость Дионисия от неоплатоников, о которой так часто говорят (в частности и в том, что касается «Мистерий» Ямвлиха) на самом деле имеет специфическую природу. Здесь, на мой взгляд, важно не столько то, что благодаря Ямвлиху стало известно о магическом богослужении, сколько иное: благодаря ему священническая мудрость одной из древнейших религий была как бы воскрешена в своем целостном виде и предстала на суд платонической философии. Дионисий противопоставляет ему не менее целостную систему *христианского* священно-мудрия. Создавая свои образы, противоположные образам упомянутой древней религии, он был вынужден как бы обращаться за советом к величайшим представителям иудео-христианского предания. Кроме того, он не обходит стороной и различных ересиархов. В своем начинании он заново вникает во все важные спорные вопросы прошлого: отсюда и неясность его стиля. В конечном счете, из предпринятых им усилий возникает новое истолкование христианства и полная переоценка древности.

## Иерархия Дионисия

### I

При византийских императорах гностическая литература изымалась из обращения и уничтожалась. Если бы мы располагали трудами гностиков, легко можно было бы доказать, что Дионисий к ним обращался. Теперь же нам остается только догадываться, как именно это происходило. В своем стремлении объективно воспринять важные спорные вопросы эпохи Дионисий старался мысленно перенестись в то время, когда эти вопросы в общих чертах были разрешены. Этим временем было первое столетие новой эры: эпоха, в которой гностическая апокалиптика играла огромную роль и, по существу, являлась основой религии. Когда в своих трудах Дионисий представляет себя тем «Ареопажитом», о котором упоминается в Деяниях апостолов, в общем контексте его сочинений это означает только то, что он стремится по-своему истолковать 17-ю главу упомянутых Деяний.<sup>186</sup> Однако выбор именно этого текста отсылает к самому средоточию гностической литературы, к самой сути противостояния неоплатонизма и христианства, потому что «Ареопажит», о котором упоминает св. Лука, — это архонт-басилей дионисийских мистерий, а Павел, проповедующий ему о Христе, — это пневматик религии, в основе которой лежит распятие; таким образом, здесь пророчески решается вопрос противостояния Иерусалима и Афин.<sup>187</sup>

Автор ареопажитик, вне всякого сомнения, желает, чтобы его считали тем Ареопажитом, которого обратил апостол Павел, однако в данном случае это означает только одно: он хочет, что-

бы его воспринимали в контексте вопроса о мистериях (дионисийских и христианских), а именно как ученика апостолов, как писателя-апокалиптика. Он хочет быть экзегезой самого повествования Луки. В аллегорическом смысле, то есть в согласии с теми положениями, которые он отстаивает в теории и о которых я уже говорил, он предстает как тот «Дионисий» которого обратил «Павел». Он называет своими современниками верховного гностика Елиму и Симона Волхва.<sup>188</sup> Однако, оставив в стороне вымысел, мы должны подчеркнуть, что он на самом деле весьма близок тому, что говорит Павел. Ему ведомы тайны гностического восхождения на небеса, а также те приключения Мудрости (Софии), о которых рассказывает гностик Валентин.<sup>189</sup> Он прибегает к лексикону мага Телестика, более того, в своем «Послании к Поликарпу» он как его собственный историограф противопоставляет мистерии Христа мистериям «трехликого Митры», а также мистериям, совершавшимся в египетском храмовом городе Гелиополисе, в котором Дионисий якобы прошел необходимую выучку.<sup>190</sup> Кроме того, в его трудах слышны отголоски Элевсинских мистерий, их экстатического словаря, и, исходя из этого, можно предположить, что автор на самом деле имел глубокие познания в этой области и, быть может, даже вполне сознательно отсылает к ней.<sup>191</sup>

Именно поэтому я считаю неправильным, когда такие основательные исследователи, как Штигмайр, издававший Дионисиевы «Иерархии», и Кох, написавший серьезную книгу об источниках ареопагитик, говорят не столько о наличии исходных посылок неоплатонизма, сколько просто о влиянии неоплатонизма.<sup>192</sup>

Складывается впечатление, что Дионисий в данном случае просто усвоил некие сторонние знания и что этим все его своеобразие и исчерпывается. Принимая такую точку зрения, мы упускаем из виду, что Дионисий постигал идеологию этого круга для того, чтобы лучше ему противостоять, и что, с другой стороны, упомянутые неоплатоники (Ямвлих, Прокл) сами опирались на более древнюю традицию (поскольку основная часть того, что называют магией и теургией неоплатонизма, на самом деле ни в коей мере не является их самобытным достоянием, но представляет собой мудрость древнего гносиса, «мудрость халдеев и египтян», как говорил тот же Ямвлих). Неоплатоники лишь вновь актуализировали это наследие, рационализировав и упорядочив его. Именно им Дионисий и объявляет войну: ту войну, в ходе которой астральная магия всех времен низвергается со своих царственных высот и характеризуется как некая форма невежества.

Что касается решающих моментов полемики, то в них автор всегда ссылается на церковные авторитеты, а именно на большинство тех людей, которые выступали против гностицизма, причем как языческого, так и еретического. В потаенных намеках, которые он улавливает в предании, автор ареопагитик раскрывает то христианство, которое до него никто не видел, и поучает ему, пользуясь языком своих противников. В «Божественной комедии» Данте рассказывает о том, как Павел сообщает и разъясняет ему свои ангельские видения, полученные на третьем небе. Можно сказать, что «третье небо» — почти общее место у всех гностиков, однако если мы захотим уточнить сказанное поэтом, нам надо будет подчеркнуть, что в данном

случае Павел раскрывает своему ученику идею неземного искупления, о которой я уже говорил. Памятуя об Иустине Философе, Клименте и Оригене, автор ареопагитик укрепляется в своем дерзновенном решении положить в основу своей трансцендентной священнической иерархии древнееврейскую традицию.<sup>193</sup> О Клименте он помнит прежде всего тогда, когда по-новому оценивает «мистерии». Если отныне речь заходит о христианской иерархии, если на протяжении всех Средних веков достижение Царства предполагало три ступени совершенства, если, наконец, отныне богослужение предстает как последовательность мистериальных восхождений, несколько похожих на те, которые совершались в языческих и еретических культах, то все это, в конечном счете, основывается на воззрениях Климента и Павла.

Внутри самой Церкви Павел разрешает противоборство клира и монашества, которое было хорошо ему известно во всех его исторических фазах. Формально он возвращается к тем промежуточным сферам в структуре мира, о которых писали гностики, и утверждает иерархию. Сам он, по-видимому, был «клириком» и по этой причине отдавал предпочтение первосвященнической традиции. Монашество в целом он понимает как состояние, в котором совершается покаяние, как некую начальную стадию посвящения, а священнический идеал возносит на почти недостижимую высоту.<sup>194</sup> В этом ракурсе он воспринимает законодателей и пророков Ветхого Завета, апостолов и апостольских учеников. Вслед за Игнатием Антиохийским и «Апостольскими постановлениями» он заостряет внимание на согласии между небесной и земной Церковью, между славословием ангелов

и иереев. Материал для своей литургии он черпает из катехитических бесед Кирилла Иерусалимского.<sup>195</sup> Несмотря на явный анахронизм он обращается и к весьма спорным поборникам священства позднейшего времени, каковыми являются Логософен, Дионисий Великий и Афанасий.<sup>196</sup> Поскольку он прежде всего стремится не столько открыто полемизировать с тем или иным заблуждением, сколько лишить его внутренней силы, в решающие моменты, когда он видит действительную силу противника, он изо всех сил старается превзойти эту силу в честной и незамысловатой борьбе, всегда обращаясь к иудейско-христианскому преданию. Так, где его противник велик, он сам величествен, где противная сторона хочет быть строгой и глубокой, он оказывается строже и глубже. В результате перед нами тот серьезный автор, в сочинениях которого мистические прозрения иудаизма и греческого мира впервые достигают окончательного примирения.<sup>197</sup>

## 2

Несмотря на всю свою борьбу с магией, сам Дионисий, равно как Павел и Ириней, Климент и Ориген, в каком-то смысле остается гностиком. Можно отметить три момента, в которых он продолжает развивать гностическую идею. Во-первых, гностическим является его деление духовного мира на три сферы. Во-вторых, таким является его акцент на восхождении. И, наконец, в третьих, гностическим по своему характеру является чрезмерное внимание к по-тусторонней области. Что касается упомянутого трехчастного деления, то здесь надо отметить,

что египетские жрецы в своем пантеоне насчитывали три и девять богов и что, принимая эту, вероятно, самую древнюю идею троицы, гностики говорили о трех видах неба, о трех иерархиях духов, а также о трех душевных способностях отдельного человека. Дионисий полностью сохраняет эту архитектуру мирового устройства. Он тоже говорит о троичности исконного прообраза, являющегося основой всех творческих формообразований. Обе его книги об «иерархиях» своей гармонической красотой и строгим соблюдением пропорций тоже обязаны последовательному проведению этого принципа. Тем не менее его божественная триада (он называет ее «источником жизни и первопричиной всего сущего») отличается от триады еретиков. Здесь ничего не говорится о злом демиурге, никакие ревностные взаимоотношения не омрачают ее праздничное звучание. Зов этой триады, ничем не прерываемый и незамутненный, преисполненный горнего блаженства, достигает последних глубин преисподнего мира и возвращается назад, как бы отягощенный священной ношей. Всюду, куда только может достигнуть божественное, мир превращается в отголосок серафического славословия, становится храмом, в котором все ущербное обретает полноту восстановления.

Гностики говорили о трех сферах: самая низшая была уделом тьмы, вторая представляла собой некое междуцарствие, за которую борются боги и дьявол, и, наконец, третья, высшая, являла собой всю полноту света, обещавшего искупление. Дионисий полностью соблюдает такое деление. Низший мир представляет собой мрачное царство абсурда, всепожирающих страстей, бренности и тления. Дионисий упоминает о нем



только тогда, когда рассказывает, как из шума и беспросветного холода вырывается искра Божества, как дает о себе знать страстная тяга к вечной жизни, к ясности и разумению, как оглашенные, монашествующие и просто кающиеся взыскуют знания, просветления, мира и свободы. В промежуточном мире, где находится Церковь, начинается более возвышенная жизнь, начинается жизнь мудрости и освящения. Этому миру Дионисий посвящает довольно много места. Этот мир, который, по сути дела, и является Церковью, представляет собой мир сверхъестественного, непреложного; это мир таинств. Это мир, в котором священнодействует иерей, дарующий просветление, иерей, который как бы собирает воедино всякое взыскание Бога, чтобы направить его еще выше. Третий мир вбирает в себя богоподобных ангелов. В них всякое просветление, воодушевление и покой достигает своего совершенства и чистоты. Их Царство предстает как прообраз Церкви. Они сами — как некое русло, по которому откровение достигает человека; они имеют возможность наслаждаться непосредственным лицезрением Бога. Они истолковывают сокровенные божественные решения. Касаясь самой низшей частью сферы своего пребывания самого высокого, что есть в земной Церкви, они как бы образуют новую единую иерархическую структуру, в результате чего формируется духовная лестница, по которой монах восходит к сердцу Божества. Само Божество трояко (три божественных Лица). Ангельские хоры предстают как взятые трижды по три. Кроме того, мы имеем дело с тремя священническими ступенями и таинствами. Троякой оказывается и иерархия посвящаемых, которые устремляются из естественного мира в

мир сверхъестественный. Трем основным группам духовных персонажей (монах, священник, ангел) соответствуют три ступени восхождения: очищение, осияние, совершенство.

Это трезвучие Дионисий доводит до самого последнего человека<sup>198</sup> и, думается, он довел бы его и до безжизненной природы, если бы его заинтересовало то, что находится за пределами сферы церковного освящения. Закон этого созвучия, этого трехчастного деления, он соотносит даже с шестью крылами серафима. Согласно «Небесной иерархии», эти шесть крыл характеризуют высший, средний и низший уровни познания.<sup>199</sup> Они являются прообразом всей его системы, в которой нисхождение от высшего к низшему и восхождение от низшего к высшему постоянно совершается через некую промежуточную ступень. Высшее прозрение вбирает в себя низшее, а низшее в своих высших способностях приобщается к тому, что находится над ним. В результате все ступени и уровни обретают единство, и появляется единственная в своем роде лестница божественного посредничества, связующая низший мир с областью высшего. На смену неподвижному небесному своду со звездами на нем, характерному для гностиков, приходит живое царство святости. Там, где у магов были звезды, теперь мы видим ангелов и священников. «Небо» становится всеобъемлющей иерархией.

### 3

Характерной особенностью предпринятого Дионисием шага (а именно превращения магических тайн в тайны христианские) является

учение о восхождении, об искуплении. Это восхождение совершается благодаря полному уподоблению умирающему и воскресающему Христу. В третьей главе «Церковной иерархии» Дионисий описывает «Божии деяния», которые, основываясь на Священном Писании, восхваляют и литургически совершают иерархи, преисполненные божественных сил. Перед нами описание божественного дела спасения. Дионисий говорит о «роковом отпадении от истинного блага», о том, как под мощным воздействием вырвавшихся на свободу страстей вечное уступило место бренному, преходящему. Он говорит, как человек низринулся в царство животного размножения и тления. «Но, — продолжает он, — по своему безграничному человеколюбию первобожественная благодать, преисполнившись благоволения, и теперь не отинула своего действительного попечения, но вступила в подлинное единение со всеми нашими слабостями, кроме греха».

Для Дионисия, как и для Павла, смерть и воскресение божественного посланца являются символом этого единения. Из омертвевшего тела вырывается дух. Чем сильнее человек отрешается от всяческих земных форм и цепей, сковывавших его дух, тем глубже он проникает в запредельные формы и снимает покровы с того преисполненного всевозможных символов мира, который утверждают и истолковывают ангелы и священники. Принимая крещение, человек, совершающий духовное восхождение, как бы принимает первобожественную смерть Иисуса, дарующего жизнь. Крещение (которое в ту пору совершалось в зрелом возрасте и, следовательно, ему предшествовало покаяние) наделяло возможностью духовного видения.

Иисус, ради такого рождения исшедший от Бога и погрузившийся в крестную смерть, через свое божественное и победоносное нисхождение возносит тех, кто крестился в его смерть, от распада и разложения в полноту небесного блага и наделяет вечной жизнью.<sup>200</sup>

Переживая предсмертное бореие Иисуса, человеческий дух освобождается от земного гнета. Предвосхищая смерть, крещаемые обретают свободу воли и возможность воспринимать сверхчувственный свет. Уподобляясь Богу и как бы становясь единым с ним, человек предвосхищает свое воскресение и вознесение, которое есть не что иное, как «благо спасенного». В «Церковной иерархии» об этом говорится так: «Ведь богословие передало нам, своим последователям, что и сам Иисус, богоначальнейший и сверхсущественный ум, начало, сущность и богоначальнейшая сила всей иерархии, ее освящения и богодействия, более явно и более постигаемо для ума блистает блаженным и лучшим нас сущностям и, по мере их силы, уподобляет их собственному свету. А благодаря нами к Нему устремляемой и нас устремляющей любви к красоте, Он делает совместимыми многие противоречия и, доведя нас до единовидных и божественных жизни, состояния и энергии, дарует нам приличествующую священному силу божественного священства, благодаря каковой, достигая святой энергии священства, мы становимся ближе к находящимся над нами сущностям, уподобляясь по мере сил их прочному и неизменному священному Основанию. И таким образом, возрев на блаженное и богоначальное сияние Иисуса и священно, насколько возможно узреть, Его увидев, и просветившись от зрелища знанием, таинственным

опытом освящаемые и освящающие, мы можем стать световидными и богодействующими, совершенными и совершенствующими». <sup>201</sup> «Вся ведь иерархия, — говорится в одном из следующих параграфов, — согласно тому, что мы чтим в нашем священном Предании, есть весь подлежащего священного Логос, наиполнейшее этой иерархии, или этого священного средоточие. Нашей же иерархией называется и является всеобъемлющее свойственного ей священного осуществление, при котором божественный иерарх, будучи посвящаем, получит причастие всего соответствующего ему священнейшего, как соименный священноначалию. Ведь как сказавший «иерархия» называет сразу вообще все, что относится к устройению священного, так и сказавший «иерарх» указывает на пребывающего в Боге божественного мужа, искусного во всяком священном знании, в котором и вся связанная с ним иерархия, чисто совершается и познается. Начало этой иерархии, источник жизни, сущность благодати, единая причина сущего — Троица, из которой бытие и благое бытие изливаются сущим через благодать. Этому за пределом всего находящемуся богоначальнейшему блаженству, троичной Единице, истинно сущей, непостижимой для нас, для Нее же Самой познаваемой, свойственно разумное желание нашего и превышающих нас существ спасения. Произойти же оно может не иначе как путем обожения спасаемых. А обожение — это, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним. Общий же предел для всей иерархии — непрерывная любовь к Богу и к божественному, богодухновенно и единенно священнодействуемая, а прежде этого — совершенное и безвозвратное отвращение от проти-

воположного, познание сущего в той мере, в какой оно суще, видение и знание священной истины, причащение в Боге единовидного совершенства, вкушение, насколько это возможно, созерцания самого Единого, умственно питающее и обоживающее всякого, к нему устремляющегося».<sup>202</sup>

Итак, очищение и экстаз, глубокое постижение смерти и высшей жизни — все это, согласно Дионисию, является залогом рождения свыше. Исходя из сокровенного сверхсущего, Христос совершает освящение, и, будучи единой причиной существования духовного мира, призывает человеческий дух к единению с ним. Всякое откровение о природе небесной и земной иерархий становится возможным благодаря той богодухновенности, которая даруется Христом. Божественное воодушевление, разрушающее смерть, разверзает все гробницы человеческих душ.

#### 4

Итак, мы видим, что магический элемент, без которого гностицизм не мог осмыслять ни природу Бога, ни природу восхождения, в какой-то мере все-таки присутствует у Дионисия. Он сохраняется в его символике, но все эти символы подчинены одному: распятию, которое как раз и упраздняет ложную магию, магическое заклинание. Оно кладет конец всяческим заблуждениям, всяким противоречивым суждениям и обманчивым фантазиям. Основываясь на божественных именах, Дионисий разрабатывает систему человеческих ценностей (красота, жизнь, свет, благо) и, равным образом, описывая при-

роду той формы жизни, которая в своем скорбном блаженстве вкушает весь трепет земли, он кладет начало символическому бытию. В греческих религиозных культах экстаз являлся привилегией образованных слоев, которые, так сказать, могли им наслаждаться, пребывая в своеобразном духовном опьянении. У Дионисия кресту и смерти становятся причастными все те, кто входит в Церковь. Тайное знание, получаемое из осмысления природы креста и крестной смерти, и является христианством. Кроме того, вознесение Дионисий основывает на экстатической вере, на запечатлении в человеческой душе сверхъестественного мира. Христианский экстаз отличается от языческого тем, что он начинается с решительного неприятия человеком самого себя, своей личности, но не завершается этим, не выливается в яростное неистовство, а, напротив, проявляется в мягком, всезнающем сочувствии, в духовном бдении, для которого характерно трезвение, пронизанное ясностью и светом. Это экстаз, который сознает себя самое и все те средства, с помощью которых он был достигнут; в словах «сверхнебесное», «сверхбожественное» не подразумевается никакого аскетического надрыва, никакой растерзанности. Такой экстаз устремлен к обретению самого простого покоя.<sup>203</sup>

Что касается единства и единого, о котом мы уже говорили, то они предстают не как некое абстрактное понятие, характерное для греческой философии, и не как некий фантастический, выдуманный Бог, характерный для гностических сект. Восхождение связано с откровением древнейшей мудрости, вершина которой сокрыта в парадоксах и диковинных образах безыскусной простоты. Божественная

тайна и данное откровение образуют неразрывное единство. Небо, через которое и совершается восхождение, — это свод, преисполненный таинственных оракулов, божественных пелен и завесей, разгадать которые может только тот, кто получил высшее посвящение, только сам Христос. Чем выше поднимается такая небесная лестница, тем глубже закутано Единое в этих оракулах. Чем светлее становятся таинственные письма, тем более глубоким должно быть отрешение от всего гнетущего, от всяческого раздвоения и множественности. Только тому, кто полностью отрешился от вещественных, материальных уз, кто целиком и полностью вышел из себя самого и отринул все мелкие помышления, кто совлек с себя всяческие рассеивающие ум фантазии и дела — только ему открывается то сверхчувственное величие горнего, которое находится за пределами всякого индивидуального опыта.<sup>204</sup> В зависимости от того, насколько тот или иной человек, совершающий такое восхождение, выполнил все перечисленные условия, ему становится доступной более высокая или более низкая ступень в духовной иерархии. Не только видимый и даже невидимый мир, но и сами божественные имена являются образами, а именно образами высшего, совершенно нематериального единства.<sup>205</sup>

Восхождение начинается с духовной сосредоточенности и совлечения с себя всего чувственного; первое посвящение приближает восходящего к источнику всяческой жизни и света. Тот, кто умеет сочетать и приводить в гармоническое соотношение видимое и невидимое, а также невидимое и сверхпознаваемое, в какой-то мере переживает озарение, покидает сферу разорванности и дисгармонии и стано-



вится причастником потустороннего, обретает совершенство. В пестром многообразии различных явлений ему открывается божественный луч, и он получает возможность разрешить Единое в озаряющее Множественное, причем так, что первое не претерпевает изменений.<sup>206</sup> Так как богодухновенные теологи намеренно скрывают Божественное и как бы удаляют его, дабы не осквернить его, то без Церкви было бы просто невозможно проникнуть в высшие тайны красоты и блага, жизни и света. Только Церковь в своих символах дает ясное возвещение о самых духовных силах горнего мира. Поэтому необходимо собирать наставления, даваемые святыми, дабы с их помощью раскрывать смысл и значение догматов и божественных решений.<sup>207</sup> Чем сокровеннее божественное знание, чем сильнее, вплоть до абсурда, сокрыто оно за пеленой неведомого, тем оно духовнее, и чем непонятнее, тем сильнее оно может способствовать обретению исконной простоты и единства.

В результате само обретение простоты становится здесь религией, однако предпосылкой всякого духовного несумасшествия является очищение. Чем сильнее человек отрешается от чувственного, тем ближе он становится самому существенному, и чем проще он становится, тем выше он поднимается, тем глубже проникает в духовные глубины. Но в то же время тем сильнее его окутывает загадочное, несказанное, и исследованный им покров неведомого окутывается вокруг него как его новое одеяние. Таким образом, пришествие Христа лишь потому скрывается в мистериях за пеленой непроницаемого, что он являет собой простоту в пребожественном величии. Вершина мистики — это вершина ясности. Христос и Священное Писа-

ние могут, так сказать, поменяться местами. Христос — это Слово; Христос и Слово образуют неразрывное единство.<sup>208</sup> Царство ангелов — это божественное откровение его образа, равно как царство священников — человеческое откровение. В обеих иерархиях в единстве запечатлевается ставшая образом «новая богочеловеческая действительность».<sup>209</sup>

## 5

Итак, здесь свое слово говорят три трактата Дионисия: «О церковной иерархии», «О мистическом богословии» и «О небесной иерархии». В них говорится не об «этом нашем мире», то есть мире самой низшей сферы существования: в них речь идет о царстве просветления и совершенства, то есть можно сказать, что их тема — это описание второго и третьего неба, через которое и совершается восхождение. О вещественном, материальном мире, который как для гностиков, так и для Дионисия является миром уничтожения и уязвленного страдания, он говорит только в том случае, когда этот мир, пережив потрясение, отрицает смерть и демонов, чтобы обратиться к миру возвышенного, к миру духов. Поскольку самая низшая ступень восхождения начинается с первого освящения, совершаемого Церковью, перечисленные произведения можно рассматривать как таинственные, или литургические сочинения, то есть как те, которые не только хотят утвердить духовную сферу, но и достоверно ее постичь.

По существу, повествование этих трактатов выдержано в строго иератическом смысловом

контексте. Все три сочинения посвящены не какому-либо монаху или даже мирянину, а священнику высшего сана, апостольскому ученику Тимофею, епископу Эфесскому; в «Церковной иерархии» и в «Мистическом богословии» содержится настоятельная просьба не разглашать учение. Эти трактаты не просто душепопечительские или преследующие какую-то конкретную практическую цель, в них дается толкование самой природы священства, вообще всего культа. Их даже можно назвать священническими тайными книгами, каковые имелись у древних египтян. Их тема — сверхфилософская мудрость. В этих сочинениях священство и религия, Церковь и искупления почти тождественны друг другу. Они написаны не для народа или «свободных мистиков», а для теургов, для посвященных и носителей божественного знания. Они и по сей день являются самым драгоценным кладом как католической, так и православной Церкви, и таковыми их делает тот высокий священнический идеал, который в них представлен. Занимая особое место во всей христианской литературе, они представляют собой самое торжественное прославление клира.

Эмпирический образ Церкви как бы отходит на второй план перед самой идеей Церкви. Ступени церковной иерархии последовательно ведут от самого низшего звания в совершении литургии до самого апостола и затем от самого низшего по достоинству ангела до самих серафимов, даже до самого Христа, превышающего всякое познание. Под теологией Дионисий понимает само откровение, а теологом называет богодухновенного писателя. Заниматься теологией значит сообщать о сущности Божества.<sup>210</sup> Уже простые члены общины, с точки зрения

Дионисия, являются святыми, потому что он разделяет старое мнение, согласно которому сила принимаемого крещения вводит человека в определенное состояние, в котором он уже не может грешить. Всесвятым, преисполненным духовной простоты Дионисий называет человека самого низшего звания в совершении литургии, потому что этот человек проникает в самую прабожественную сущность. Что касается священника или даже первоиерарха, то они выступают как посредники божественного просветления, в сияние которого они сами погружены.

Такое состояние наделяет не только божественным созерцанием, но и божественной деятельностью. «Если задача священника — просветление, — говорится в одном из упомянутых нами посланий, — то непросветляющий совсем не принадлежит к священническому сану, не говоря уже о непросветленном».<sup>211</sup> О просветлении (осиянии) как даровании божественного света учили уже Ориген и Григорий Богослов. Что касается Дионисия, то он противопоставляет священство (которому отводит особую сферу деятельности, заключающуюся в даровании упомянутого осияния) монашеству и его идеалу созерцания. Он считает, что искупление представляет собой «дарование просветления, осуществляемое человеколюбивым Иисусом», который сначала открылся ангелам. Равным образом, ангелы, благосклонно настроенные по отношению к человечеству, выступают высшими истолкователями божественных деяний, а священники суть отображение ангелов. Мелхиседек, о котором говорится в Священном Писании (Быт. 14, 17), назван «священником», потому что он «не только ради себя самого обратился к истинному Богу, но потому, что

возводил других к истинному и единому Прабожеству». Равным образом, Иоанн Креститель, выступающий как пророк «человеческой богочеловечности Иисуса», одновременно предстает как пророк священства.<sup>212</sup>

Священническая иерархия имеет три ступени. Высшую занимают епископы, или, как говорит сам Дионисий, иерархи. В их руках сосредоточена вся сила посвящения, вся совершительная власть. На второй находятся собственно священники, в задачу которых входит рассеяние духовной тьмы и дальнейшее истолкование воспринятого просветления. Низшую ступень занимают литурги, которые обязаны не допускать к таинствам непосвященных, а также очищать и просветлять оглашенных, кающихся и собственно монахов. Сами они принимают посвящение от священников, от которых научаются и божественной премудрости, а священники, в свою очередь, рукополагаются иерархами как предстоятелями всей церковной общины. Положение, занимаемое иерархами, Дионисий истолковывает на свой лад, выходя далеко за пределы расхожего представления о них.

Иерархи — это первосвященники, епископы, архиепископы. Уже в дохристианскую эпоху в языческих мистериях действовал свой иерарх, который распоряжался храмовым имуществом, храмовой утварью. Дионисий истолковывает эту функцию в духовном смысле и придает ей такое значение, что священнический сан занимает особое место в первохристианстве. Иерарх имеет божественное призвание и движим самим Богом. Подобно апостолам и пророкам он возвещает божественные суды и произволения. В Священном Писании он назван

«ангелом», потому что, в соответствии с присущей ему властью, он исполняет то же самое ангельское призвание: истолковывает сокровенные тайны божественного безмолвия. Наделенный всей чистотой умозрения, он созерцает все идеи таинственного обряда в их единстве, как бы усматривает абрис божественных замыслов. Богоподобным образом он благосклонно сообщает простое знание, характерное для его иерархического служения, членам следующей ступени, дабы и они, подобно ему, были просвещены божественным светом и могли вести находящихся среди них литургов к «осиянию и богообщению». Затем, преподав столь возвышенный пример восхождения, отрешившись от суетного и, «не будучи скованным низменными вещами», он, не претерпев никакого убытка, возвращается к первооснове. Таким образом, после своего человеколюбивого нисхождения в более низкий мир он совершает «еще более божественное возвращение к высшему».<sup>213</sup>

## 6

Видя такое превознесение священнического сана, мы уже не удивляемся тому, что монашество занимает некое подчиненное положение. Недостатки монашеского звания становятся все очевиднее. С точки зрения Дионисия, только священническая иерархия является хриstopодобной, только она полностью соответствует самой сущности и замыслу божественного откровения. Привилегия священника в том, что он символическим образом пребывает в святом святых и может непрестанно находиться в алтаре.<sup>214</sup> Только они поистине живут в мире боже-

ственной теодицеи, которая начинается с ними и в них завершается. Там, где они касаются низшего мира, такому соприкосновению сопутствует Святой Дух, провозвестниками которого Дионисий считает священников.

Другое дело монахи. Они еще продолжают бороться с находящимся в помрачении миром и сторонятся его. Они еще только стремятся к обретению того постоянства, на котором основывается все священство. Монашеское рвение заключается в подготовительной тренировке душевных сил, в аскезе, являющейся предварительной ступенью духовной несокрушимости и способности постигать всебожественную мудрость. Для того чтобы предаться внутреннему духовному деланию, монахи бегут из этого мира, но едва покинутый ими мир вновь настагает их и смущает их замыслы. Они страдают от дуализма, от противоборства добра и зла, от противопоставления внутреннего внешнему. Им кажется, что мир заслуживает ненависти, а все их окружение просто одержимо. Разве могут они полностью примирить видимое с невидимым? Им удастся только отчуждение и самоуловление, но Писание требует большего. Оно взывает к той полноте бытия, которая как бы переливается в божественное действие свершение и перетекает в наделение человека святыми дарами.

С точки зрения Дионисия, монахи еще «пугают себя враждебными страшными образами и укрепляются ободряющим словом Писания». Они еще поддаются искушениям и страхам, а также не свободны от внутренних противоречий и их последствий. Иерархия же «не подпускает к себе и исключает все неупорядоченное, безобразное и запутанное». По отношению к себе

самой она свидетельствует только о «прекрасном, благоупорядоченном и упроченном».<sup>215</sup> Дионисий воспринимает монаха как человека, который еще только взыскует духовного, который еще как бы стоит перед принятием присяги. В соответствии со старым словоупотреблением, монаха, не принявшего посвящения, он называет «терапевтом», словом, которое у евреев, христиан и язычников одинаково обозначало аскета и боголюбца, предавшегося ревностному исследованию Писания.<sup>216</sup> Насколько я понимаю, только после пострижения такой терапевт, с точки зрения Дионисия, становится монахом (μοναχός), причем, прибегая к этимологии (что он делает нередко), он основывает этот термин на греческом μόνος (одинокий). Таким образом, в соответствии со всем сказанным, в церковном смысле только принявшего обеты терапевта можно считать монахом. В таком случае слово «терапевт» обозначает человека, свободно устремляющегося в упроченное, священное жизнеустройство. Им можно обозначать любую мистически одаренную личность, которая стремится постичь сокровенные тайны, но которая в то же время (вплоть до принятия священных обетов, по-иному утверждающих ее положение) еще подвержена влиянию всего материального и магического, что есть в ее окружении.

В этой связи интересно отметить одно место из «Церковной иерархии», которое благодаря комментарию Штигмайра предстает в своем истинном свете.<sup>217</sup> Известно, что, согласно «Апостольским постановлениям», монах, изгонявший бесов, считался наделенным священническим достоинством, причем наделенным без рукоположения, потому что дар чудотворения, который присутствовал в нем, расценивался как



доказательство свободного божественного благоволения по отношению к нему и дарования ему Святого Духа через Христа. «Всякий, обладающий даром исцеления, — говорится в этих „Постановлениях“, — Божьим откровением предназначен [к этому служению], ибо все видят почившую на нем Божью благодать». Основываясь на этом отрывке, монахи могли добиться существенных привилегий для себя, но Дионисий соотносит его с божественным жребием (κλήρος), который «по божественному произволению выпал на Матфия» (Деян.1, 26), и затем истолковывает спорный текст в том смысле, что Священное Писание упомянутым «жребием» пожелало обозначить «некий дар» (харизму) Прабожества, благодаря которому собрание иерархов узнало, кто же избирается по божественному произволению.<sup>218</sup> Таким образом, монашеское чудотворение, которое вбиралось в себя священством, становится божественным дарованием благодати, оцениваемым епископами. Можно много спорить о том, какая точка зрения является истинной, но ясно одно: взгляд Дионисия на данную проблему победил, и он, без сомнения, был более высоким. Итак, естественная способность к целительству не делает священником. В то же время весь отрывок свидетельствует о том, что Дионисий знал о харизматических притязаниях монашества, которые в ту пору еще давали о себе знать.

## 7

О посвящении, которое причисляло монахов к иерархии, можно прочитать у самого Дионисия.<sup>219</sup> Я не стану останавливаться на историче-

ских последствиях этой реформы. Карл Холл так наглядно описал ее прелюдию и эпилог, что мне остается лишь еще раз отослать к его работе.<sup>220</sup> Здесь, однако, может заявить о себе тот предрассудок, с которым мы имеем дело, когда касаемся истории позднейшего монашества. Как известно, Дионисия называли «отцом средневековой мистики». В какой-то мере это действительно так, если мы воспринимаем разработанную им богослужебную систему как противоположность античной магии. Однако, на мой взгляд, неправильно видеть в Дионисии провозвестника того мистического монашества, против которого по вполне обоснованным соображениям выступила Реформация.<sup>221</sup> Этот вопрос заслуживает специального исследования. Можно было бы легко доказать, что Реформация гораздо глубже связана с «монашеской мистикой», чем это кажется на первый взгляд, и что Дионисий во всех существенных моментах так же противостоит такой мистике, как он противостоял гностически настроенному монашеству.

В конце концов, Реформация явилась ярким выражением того тайного недовольства, которое в орденах августинцев, в эпоху расцвета монашества, началось со св. Виктора и привело к появлению Экхарта и Лютера. Учение о совлечении с себя всякой образности и всякого ведения и непосредственном единении с Богом является отличительной особенностью данной тенденции. Это учение появилось на Западе только после того, как Иоанн Скотт Эриугена перевел сочинения Дионисия Ареопагита (IX в.). Однако несмотря на то, что (и в этом нет никакого сомнения) все позднейшие мистики основывались на данном переводе и само слово

«мистик» восходит к «Мистическому богословию» Дионисия, было бы нелепо возлагать на него ответственность за все те недоразумения, которые возникли в результате превратного осмысления его трудов монахами, взявшими их на вооружение.

Стремление отрешиться от всего зримого и пресечь всякую склонность к суетному «помышлению» (фантазированию), желание отринуть от себя всякое ведение и непосредственно соединиться с Богом, то есть все то, что в XII в. начало проявляться в монастырях, мало связано с замыслами и намерениями нашего византийца. Сдержанное отношение к церковным таинствам, а затем и к самой Церкви, питательной почвой которого стало стремление к непосредственному диалогу с Богом и единению с ним, у Лютера, грубо акцентировавшего такую установку, привело к открытому мятежу против священства, просто против иерархии.<sup>222</sup> Однако это неистовое неприятие «мудрования» и необходимости посвящения, попытка отвергнуть всякое посредничество в отношениях с Богом и напрямую включить в повседневную жизнь его абстрактное понятие не находят в «Мистическом богословии» никакой поддержки. Да, Дионисия можно назвать отцом средневековой мистики, но только в том случае, если речь идет о «священнической», ортодоксальной мистике, но не о монашеской, которая, презирая посредническую роль Церкви и идею иерархического восхождения к высшему, стремится к скорому обретению последнего знания.

Лютер вопиющим образом заблуждался, утверждая, что Дионисий как типичный «мистик» наподобие Экхарта и Таулера отвергал посредническое служение Христа.<sup>223</sup> В «Иерархиях»

Дионисия Распятый на самом деле как бы уступает место Преобразившемуся, но на это есть своя веская причина. В обеих «Иерархиях» речь идет не о распятом, а о воскресшем Христе, о Его вознесении. Проводится мысль о том, что распятие — это приоритетная сфера размышления для монахов, но уже не для священников. Распятие не является темой этих двух трактатов, и о нем говорится только тогда, когда речь заходит о крещении, покаянии, принятии обетов. По этой же причине, а именно по тому, что эти книги повествуют о первосвященнике, о самом Воскресшем, в них ничего не говорится о таинстве брака, на что с сожалением обращал внимание Лютер.<sup>224</sup>

Кроме того, надо отметить, что трактат «О мистическом богословии» — это сочинение не аскетическое, а иератическое. На немногих страницах, посвященных, как я уже говорил, не какому-то монаху, а апостольскому ученику Тимофею, епископу Эфеса, говорится о том, как Логос, будучи *первосвященником*, восходит в высшие небесные сферы. Отрешение от всякого образного восприятия, упразднение всяческого становления, о котором здесь говорится, отрицание последнего суемыслия означает переход от церковной иерархии к небесной. Предполагается наличие трех ступеней озарения. Голова Христа исчезает из сферы человеческого, перемещаясь в область ангельского. Она совлекает последние земные пелены, и здесь уже нет слов, здесь воцаряется безмолвие. Блаженство, порождаемое пространством телесности, истлевает. Тело еще зримо, но голова, объята всею полнотой божественного света, уже как бы растворяется в потустороннем.<sup>225</sup>

Выше я отметил, каким образом три сомнительные по своему достоинству вещи были унаследованы от гностицизма раннехристианским монашеством. Основным злом являлась уверенность в том, что, принимая крещение, монах достигал обожения; что тем самым он объединял в себе все мистерии и самим собой являл сверхъестественное начало. Я говорил о том, что это широко распространившееся мнение приводило к редукции духовного пространства, потому что все запредельное как бы перемещалось в область посюстороннего и всякое дальнейшее восхождение, всякое вознесение к высшим сферам нематериального прекращалось.<sup>226</sup> В результате возникала опасность антропоморфического осмысления Бога. Слишком часто возникала ситуация, когда пневматик заблуждался относительно уровня своего собственного совершенства; когда он сообразовывал это совершенство со своими сугубо человеческими представлениями о нем; когда, наконец, меру глубины своего собственного прозрения, меру своего личного духовного усилия он путал с безмерностью того, ради кого все эти усилия он прилагал. В результате это приводило к отрицанию общественного богослужения и порождало ту неподобающую ситуацию, когда монашество брало верх над священством, начинало его духовно опекать или открыто противостояло самой идее Церкви.

Уже на Халкидонском Соборе (451 г.) возникли самые разнообразные реакции против такой тенденции. Среди прочего было выдвинуто требование подчиняться епископам, практиковать незлобивость и миролюбие, не вме-

шиваться в дела клира, а епископам — осуществлять прямую опеку над монастырями. Надо отметить, что именно Дионисий способствует признанию этих соборных определений. Определяя перспективы мистического духовного пространства, он способствует неслыханному укреплению и подъему Церкви. Набрасывая контуры более высокого целостного христианского идеала, он потрясает последние основы гностически настроенного монашества.

Прежде всего он отказывается считать монаха пневматиком. Всей полнотой единения и познания обладает только сам Христос, то есть вся совокупность ангелов и святых, Церковь. Отдельный человек причастен их знанию только в той мере, в какой он достиг очищения, осияния и совершенства; что касается духовной лестницы, ведущей ввысь, то она бесконечна. В «Мистическом богословии» говорится о том, что даже Моисей, который после совершенного очищения и отъединения от всего суетного способен внимать многоголосым трубам и созерцать божественный свет, испускающий чистые лучи, даже он, законодатель, вместе с избранными священниками достигает только вершины божественного восхождения, но не самого Бога; Его он не видит, но видит лишь то место, на котором он утверждается.<sup>227</sup>

Таким образом, обожение надо понимать в смысле постепенного восхождения к недостижимому Единому. Что касается старой гностической веры, согласно которой отдельный человек магическим и мистическим образом становится самим Богом, то она покоится на явном недоразумении и ведет к умалению возвышенного. Она умаляет и унижает мистерию того, кто «пребывает превыше ума и сущности»

и кому «совершенно не свойственно ни быть познаваемым, ни существовать».<sup>228</sup> Согласно Дионисию, такое познание в земной сфере берет начало только в просветлении и озарении священства, а в неземной — в просветлении ангелов. В обоих случаях речь идет не об интеллекте, как у гностиков и Экхарта, а об откровении. Святое слово вбирает в себя все великие истины, в том числе и умопостигаемые. Надо постичь его полный смысл, но только ангелы и священники постигают, истолковывают и возвещают его. Только они — водители, мистагоги в таком восхождении. «Мистического» монашества больше не существует. Хотя монашеская аскеза и является предпосылкой всякого познания, в том числе и для духовенства, но более высокая и вообще высшая степень озарения, не говоря уже о совершенном гносисе, достигается лишь в запредельном состоянии мгновенного, прерывного божественного присутствия, как это имеет место в богослужебных таинствах.

Иными словами, прошли времена, когда монах представлял Церковь, когда он посвящал духовенство в божественные тайны. Во всех четырех посланиях терапевт Гай внимает Дионисию, рассуждающему о подлинном гносисе. «Если кто-нибудь, видя Бога, уразумел, что он видел, то понял, что он не Его видел, но нечто из сущего, Ему принадлежащего и уразумеваемого».<sup>229</sup>

Здесь уместно вспомнить, что раньше монах, которого посетило видение Христа, склонялся к тому, чтобы более не признавать пресвитера и не ходить к нему на причастие. Хотя изначально такие видения являли существенную, отличительную особенность пневматика, Церковь, одолев основные гностические ереси, не-

двусмысленно выступила и против этого пережитка магии в ее рядах. Теперь видение Христа как некоего зримого образа ни в коей мере не считается признаком особого дара или даже святости. Уже в «Лавсаике» Палладия оно, наоборот, воспринимается как знак одержимости, и на протяжении всех Средних веков Церковь весьма скептически относилась к таким явлениям.<sup>230</sup> Вера в физическое исхождение внутреннего света и в возможность механического достижения таких видений является пережитком парсийской религии света и как таковая находит прибежище в сектах.

Я не могу судить о том, в какой мере Дионисий своим акцентом на символах способствовал упразднению именно этой формы естественной магии. Ясно, по крайней мере, что его аллегорическое истолкование видений противостоит «естественному» пониманию чуда. Трубы, которым внимает Моисей, свет, который он созерцает на очень высокой ступени своего восхождения, надо понимать в духовном смысле. Это трубы суда и свет просвещающего ангела. О самом Христе в третьем послании к терапевту Гайю говорится так: «Даже после своего явления он оставался сокрытым или, говоря в более божественном смысле, в самом явлении он и пребывает».<sup>231</sup> Равным образом, в послании к литургу Дорофею, где его стиль (в соответствии с более высоким положением адресата) более возвышен, говорится: «Бог невидим по причине преизобилия света и недоступен в силу его символического преизлития».<sup>232</sup> В одном отрывке из «Небесной иерархии» говорится, что, согласно Священному Писанию, «никто не видел сокровенную сущность Бога и никогда ее не увидит». Благодаря видениям, которые соответствуют



уровню того, кто их видит, в божественном откровении нам даются только богоявления (теофании). Благодаря содействию небесных сил великие праотцы были посвящены в эти божественные «видения».<sup>233</sup>

Видения, о которых говорит Дионисий, суть духовные образы, а не нечто, являющееся нашему глазу. Это проявления невещественного, нематериального Божьего слова, своего рода «словесные» видения, богодухновенность божественного писателя.

## 9

Появление неплодотворного по своей сути, сугубо плотского видения, которое выдается за некое духовное прозрение, можно рассматривать как доказательство того, что слишком человеческие понятия о Боге еще остаются привлекательными для человеческой фантазии. Именно на низшей ступени духовного прозрения, у оглашенных и кающихся еще сохраняется мысль о том, что материальный, «вещественный» человек является подобием Бога, тогда как на самом деле таковым является только Дух. Только отказавшись от тяготения к материальному, вещественному, начинающий монах сможет избавиться от ошибочного стремления соотносить со сверхчувственной сущностью свои в большей или меньшей степени вытесненные, сублимированные, но пока так и не угасшие страсти, чувства и поступки, проникнутые этими страстями и чувствами. Только тогда он сможет постичь потаенное.

Борьбой с антропоморфными представлениями о Боге наполнены все труды Дионисия, и

это понятно, потому что для него Бог — это нечто в высшей степени имматериальное, неведущее. Все ступени, ведущие к постижению высшего существа, для него не что иное, как ступени отречения от материального. Само первобожественное блаженство он понимает как избыток отрешенности от всего сущего. «Как я сказал в другом месте, постигая превосходящее нас свойственным нам образом, окутанные врожденными нам чувствами, низводя божественное до привычного нам, мы заблуждаемся, стараясь через явленное постичь невыразимое божественное Слово. Следует знать, что наш ум обладает способностью думать, благодаря чему он видит мыслимое, и превосходящим природу ума единством, благодаря которому он прикасается к тому, что выше его. В соответствии с этим божественное надлежит постигать не нашими силами, но полным самих себя из самих себя исступлением и в Божиих обращении. Лучше ведь быть Божиими, чем своими, ибо кто окажется с Богом, тому и будет дано божественное».<sup>234</sup>

Здесь также становится ясно, почему все видимое Дионисий хочет считать символом того духовного и божественного, что за ним стоит; почему весь видимый мир он понимает не как мир бытия, но как мир явления и означения. Все это напрямую связано с человеческой чувственностью, и сюда относятся даже божественные имена, потому что и они берут начало в человеческой природе. Они ничего не говорят о самой сущности божественного, но только намекают на нее. Они являются лишь неким сравнением, неким описанием той невыразимой и единственной реальности, единство которой по своей природе превосходит всякое его описа-

ние. В учении Климента Александрийского можно усмотреть мысль о некоей относительно-сти Бога. Он утверждал, что идеи не могут существовать без тех вещей, прообразами которых они являются.<sup>235</sup> Дионисий не может такого допустить, он не желает, чтобы какая-то относительность имела место в делах божественных, потому что в таком случае божественное единство утрачивает свою чистоту. Он, скорее, вслед за Плотиним готов характеризовать Божество как самодостаточное, всеполнейшее и ни в чем не нуждающееся сверхблага.<sup>236</sup>

С его точки зрения не только чувства, но и разум совершенно не в силах постичь божественную реальность. «Далее восходя, говорим, — пишет он в „Мистическом богословии“, — что Она [Причина всего умственного] не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выражима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое; не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание, не истина, не царство, не премудрость; Она не единое и не единство, не божественность или благодать; Она не есть дух в известном нам смысле, не сыновство, не отцовство, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает Ее таковой, какова Она есть, ни Она не знает сущего таким, каково оно есть; Ей не свойственно ни слово,

ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной». <sup>237</sup>

## 10

От признания и исповедания слишком человеческих представлений о Боге остается лишь один шаг до мятежа против священноначалия, против священства. «Невзыскательное человеческое представление» и тот мир аллегорий, в котором живет и движется священство исключают друг друга. Да и согласится ли человек, представляющий Бога как такого же человека, только, так сказать, в увеличенных размерах, с тем, что истине, желающей сообщить себя, необходимо столько завес и пелен? Однако бунт против священноначалия, какими бы причинами он не был вызван, всегда является мятежом и против царства божественных идей и самой красоты, против самого запредельного, одним словом, против тончайших и возвышенных ценностей человечества. Ведь эти ценности в самом высшем их существовании вверены именно священству, и чем возвышеннее оно само, тем недоступнее мир божественных символов для людей несведущих.

Именно этой мыслью проникнуто послание Дионисия к терапевту Димофилу. Данное по-

слание принадлежит к числу тех восьми, в которых автор поясняет некоторые моменты своих больших трактатов и которые в каком-то смысле дополняют их.<sup>238</sup> Димофил — имя символическое, оно означает нечто вроде «друга народа». В заголовке намечена тема послания. Итак, «друг Бога» Димофил именуется «другом народа», и это делается для того, чтобы, во-первых, намекнуть, о чем говорится в данном послании (о том, что монаху вверено воспитание народа) и, во-вторых, чтобы подчеркнуть, что таковой монах готов поставить или уже поставил дело народа выше дела Божьего.

Суть такова: Димофил изгнал одного священника из святилища за то, что тот, по мнению Димофила, осквернил храм своим недостойным поведением, пожелав принять некоего кающегося. С толпой своих единомышленников-терапевтов он ворвался в храм, изгнал оттуда иерея и стал похвалиться тем, что, дескать, спас от поругания Божье дело над которым нависла угроза, и не допустил, чтобы божественное было запятнано.

Надо сказать, что тема данного послания не нова и заставляет вспомнить о тех временах, когда епископ Дионисий Александрийский, именовавшийся Великим (умер в 264 г.), вел ожесточенную борьбу с Новацианом, одолевая его.<sup>239</sup> После гонений императора Деция возник вопрос о том, можно ли прощать и принимать обратно всех, кто отрекся от веры во время преследований, но потом покаялся. «Недоброй памяти» Новациан, как сказал о нем Мелер, решительно выступал против такого принятия, епископ Дионисий не соглашался с ним. В этой смуте и зародился прообраз того послания, которое дошло до нас только в редакции позд-

нейшего Дионисия.<sup>240</sup> Поскольку, помимо Новациана, Дионисий Александрийский выступал против гностика Маркиона и прочих еретиков, послание к Демофилу еще раз доказывает, что термин «терапевт» имеет гностическую традицию. Но это к слову.

Более важное значение имеет та тональность, которой позднейший, «иератический» Дионисий наделяет все, взятое им за основу. Упомянутое историческое происшествие он преподносит как некий монашеский мятеж. Насильственное вторжение некоего неупорядоченного в себе самом духовного звания в священную область, заповеданную другому, более высокому духовному званию, он воспринимает не просто как гнусное дерзновение, но как посягательство на богооткровенный закон, преступление против Божества. Даже если на самом деле возникло некое нестроение, не дело монаха защищать святилище — это должны делать превосходящие его по сану иерархи. Прежде всего Дионисий по-доброму напоминает разошедшемуся «другу народа» о том, что сам Моисей только тогда удостаивался зреть Бога, когда пребывал в кротости и смирении, а не в неистовстве. Дионисий ссылается на Книгу Исхода (Исх. 23, 4—5), в которой говорится о том, что необходимо заботиться даже о «подъяремных» своего врага. Писание называет благими вообще всех тех, кто не помышляет злого, не творит его и не дает другим через злое отвратиться от доброго.

Далее он пишет: «Не подобает в выше тебя в служении находящимся, и равным тебе служителям поправлять священника, даже если кажется, что он нечестиво относится к божественному, даже если бы оказалось, что он

совершил что-то другое запрещенное. Ведь если отступление от определений и законоположений является безобразием и бесчинием в божественнейшем, то не имеет оправдания даже ради Бога совершенное нарушение богопреданного порядка. Ибо Бог «в Себе» не «разделился», ибо «как тогда устоит царствие Его?» (Мф. 12, 5—26; Мк. 3, 24; Лк. 11, 18). И если «Богу, — как речения говорят, — принадлежит суд» (ср. Ис. 30: 18; Рим. 2, 2), а иереи, следом за иерархами, — возвестители и толкователи божественных судов (ср. Мал. 2, 7), то ты от них подобающим тебе образом узнай божественное через литургов, — у людей, благодаря которым и быть служителем ты сподобился. Или священные символы не это вопиют? И не просто ведь то, что Святая святых для всех недоступно: приближается к нему прежде всего порядок священносовершителей, затем порядок иереев, а следом за ними — литургов. А для поставленных в чин служителей двери недоступного для входа запретны, — двери, у которых они получают посвящение и предстоят, — не для того чтобы их стеречь, но для порядка и для познания самих себя — скорее ближе к людям, нежели к священнослужителям. Вот почему святое чиновачалие священных порядков священнополагает, чтобы они были причащаемы божественного, поручая другим, то есть находящимся внутри, его им передавать. Ибо стоящие у божественного жертвенника, можно символически сказать, зрят и слышат божественное, сияющим им открывающееся, и, благообразно выходя к внешним по отношению к божественным завесам послушным служителям, и священному народу, и очищаемым чинам, являют им святыню соответственно их достоинству, — прекрасно сохра-

нявшееся неоскверненным до тех пор, пока ты не заскочил тиранически в Святое святых и не принудил против воли вынести святыню. И сказал, что держишь и сохраняешь святыню, хотя и не знаешь, и не слышал, и не имеешь ничего из подобающего иереям, равно как и истину Речений не познал, каждый день споря о них для соращения слышащих». <sup>241</sup>

## 11

Остается решить вопрос о том, как Дионисий представляет высших носителей просветления и осияния, то есть ангелов. Здесь необходимо немного вернуться назад и подробнее рассмотреть некоторые понятия иерархии, коль скоро обстоятельному анализу они не подвергались. Итак, иерархия, о которой говорит Дионисий, — это «священный порядок, искусство и деятельность, воспринимающие, насколько это доступно, богообразия и к являемым от Бога осияниям соразмерно для богоподражания возводимые. Боголепная же красота как простая, как благая и как начало совершенства полностью лишена ведь примеси какой-либо неодинаковости и каждому по достоинству передает свой свет и совершенствует в божественнейшем свершении сообразно своему неизменному виду». <sup>242</sup>

Небесные ангелы являют собой небесную лестницу, чудесным образом связующую Бога с человеком. Это живая иерархия, которая, даруя человеку свои осияния, связует небо и землю. Она в какой-то мере наделяет человека богопознанием и сама, в своем нисхождении с небесных высот и устремлении ввысь, одновременно



является образом самого Бога, бытие которого не предстает каким-то внешним и отрешенным по отношению к ангельским силам, властям и чинам, но в какой-то мере остается связанным с ними, с их проясняющим, просвещающим и освящающим служением.

Высшим проявлением всей небесной иерархии является пребожественная красота, которая, будучи простой, благой и выступая как причина всяческого совершенства, не несет в себе никакого противоречия. «Тот, кто говорит об иерархии, являет некое полностью священное устройство, образ красоты Богоначалия, священно осуществляющее иерархическими чинами и знаниями таинства своего осияния и уподобляющееся, в меру доступного, своему Началу. Ибо для каждого, кому выпал жребий принадлежать к иерархии, совершенство состоит в том, чтобы, в меру своих возможностей, быть возводимым к богоподражанию и, что божественнее всего, стать, как говорят Речения, «соратником у Бога» (1 Кор. 3:9) и выказать в себе, по возможности проявляя, божественную энергию».<sup>243</sup>

По существу, уже в земной иерархии чистота, свет и освящение неразрывно связаны между собой. Этим священным трезвучием проникнуто то упоительное славословие, которым преисполнено все священноначалие. Что касается небесной иерархии, то в ней это трезвучие, эта неподражаемая божественная красота предстает следующим образом: «Так что, поскольку порядок в иерархии — чтобы одни очищались, а другие очищали, одни просвещались, а другие просвещали, одни совершенствовались, а другие совершенствовались, то и богоподражание каждого соответствует этому правилу.

Божественное блаженство, как у людей говорится, не имеет ведь примеси какой-либо неодинаковости, исполнено вечно сущим светом, совершенно и не нуждается ни в каком совершенствовании, — очищающее, просвещающее и совершенствующее, оно скорее — само очищение, просвещение и совершенство, выше очищения, выше света и до совершенства пребывающее Само-совершенноточие и причина всякой иерархии, от всего священного по своему превосходству удаленное.

Итак, я думаю, очищаемым надо становиться полностью беспримесными и освобождаться от всякой примеси неодинаковости; просвещаемым — исполняться божественного света, будучи в способности видеть и силе во внепорочных очах ума; совершенствуемым же — делаться, покидая несовершенство, причастниками совершенствующего понимания созерцаемых святых; а очищающим — с богатством очищения передавать прочим свою непорочность; просвещающим же как более прозрачным умам, способным и причаститься свету, и передать его, всеблаженно исполняемым священного сияния, — весь изливаемый от них свет посылать достойным света; а совершенство-творящим, как искусным в преподавании совершенствующего, — совершенствовать совершенствующих всесвященным научением пониманию созерцаемого священного. Таким образом, каждый чин иерархического порядка соответственно своей мере возводится к божественному сотрудничеству, совершая благодатью и благодатной силой то, что естественно и сверхъестественно присуще Боготочию и Им надсущностно исполняется и боголюбивым умам священноточием является для доступного им подражания».<sup>244</sup>

В соответствии со сказанным истолкование природы Бога, связанное с телом, предполагает раскрытие божественной сущности, отрешенной от всего телесного, ибо даже высшие представители земной иерархии не могут хоть в какой-то мере преодолеть отстояние от непостижимого и сверхпостижимого Божества без согласия и единогласия опыта и сердца и прежде всего тех сил познания, которые в полной мере раскрываются только в экстатическом состоянии. Таким образом, Дионисий разделяет духовное царство на земное и небесное, человеческое и сверхчеловеческое, видимое и незримое. Цель земной иерархии заключается в уподоблении человека Христу. «Будьте святы, ибо Я свят», — таковы библейские слова, которые она возвещает и разъясняет (Лев. 11:44). Смысл милостивого правления земной иерархии заключается в том, чтобы отделять божественное от нечестивого и непосвященного и препятствовать духовному помрачению. Она исправляет и наставляет тех, кто пытается исполнять божественные заповеди, недопонимая их, пребывая в духовном скудоумии или понимая слишком приниженно. Ее задача заключается в том, чтобы, так сказать, сохранять подлинно божественное в Боге, поддерживать в чистоте подлинные жизненные силы.

Что касается небесной иерархии, то в ней преображается все, что сподобилось восхождения и превознесения. Она представляет собой неземной прообраз Церкви, является самым непосредственным выражением божественной воли. Она совершает обожение священноначалия, осуществляет первое восприемство и высшее толкование святыни. Она есть не что иное, как сама себя превосходящая высь богодушно-

венности, равно как истонное единство и божественная сокрытость. Когда дух соотносится с должным образом упорядоченной любовью, а божественное — с первоосновой, которую не может вобрать в себя никакое воодушевление, тогда высшим проявлением этого преизбытка становится сонм ангелов, в ликовании окружающих эту первооснову и иерархически выстраивающихся вокруг нее. Их задача заключается в том, чтобы в упомянутом неземном трезвучии сохранять прообраз земного священноначалия. Являясь умами, которые полностью переходят из образно воспринимаемого в символическое и всецело от земного отрешенное, они призваны к тому, чтобы осуществлять всякое очищение, просвещение и совершенствование Церкви. Они суть подлинно одухотворенные личности, живые носители потустороннего.

## 12

Ни один православный писатель не разработал ангелологию так полно, как это сделал Дионисий. Правда, уже Кирилл Иерусалимский и Григорий Богослов говорили о «богословии серафимов», но в своих высказываниях они ограничивались общими соображениями, которые носили сдержанный характер. Можно вспомнить и о том, что в надгробной речи, адресованной святому Ефрему, Григорий Нисский просит, чтобы, стоя у небесного престола, этот святой помянул всех, спасшихся от смерти, однако до Дионисия мы не найдем в христианской литературе никакой развернутой ангелологии. Святые отцы сдержанно относятся к этой теме и порой даже выказывают некоторое сму-

щение, находящееся в прямой противоположности с тем дерзновением, с которым Дионисий умело минует все подводные камни еретического толка, могущие встретиться при освящении такого вопроса. В эпоху Ренессанса его славу попытались оспорить, но заметим, что эта эпоха положила начало первенству исторических фактов над духовными реалиями и тем самым как бы закрыла доступ ко всякой символической таковой.<sup>245</sup>

В своей ангелологии Дионисий первым делом стремится избежать всякого антропоморфизма. Его ангелы — это не ангелы Сведенборга. Здесь он исключает всякий материальный момент, который мог бы хоть как-то затемнить духовное понимание данной проблемы. Во второй главе своей «Небесной иерархии» он пишет: «Итак, следует, как я полагаю, первым делом изложить, что мы считаем целью всякой иерархии и что пользой от участников каждой из них, а потом — воспеть небесные иерархии согласно показанию о них Речений, и соответственно им рассказать, в каких священных образах священнописания Речений представляют небесные порядки и до какой степени простоты надо с помощью этих изображений возвыситься, чтобы нам, подобно многим, не полгать нечестиво, будто небесные благообразные умы — некие многоногие и многоликие существа, имеющие вид домашних быков, диких львов и кривоклювых орлов (ср. Иез. 1:10–11), или же пернатых, похожих на волосатых, птиц (ср. Ис. 6:2; Иез. 1:6–11) и не воображать некие огненные колеса над небом (Иез. 1:15–21), и материальные престолы, нужные Богочалию для восседания (Дан. 7:9; Откр. 4:2), и неких разномастных коней (Зах. 1:8) и архистратигов-копь-

еносцев (Ис. Нав. 5:13; 2 Мак. 3:25), и все прочее, что священнообразно передано нам Речениями в пестроте выявляющих символов. Богословие ведь решительно воспользовалось поэтическими священноизмышлениями применительно к не имеющим образа умам, изучив, как сказано, наш ум, предусмотрев свойственную и прирожденную ему способность возведения и создав для него возводительные священнописания».<sup>246</sup>

Согласно Дионисию, все те символические образы, которыми Священное Писание наделяет ангелов, надо воспринимать «сверхмирными очами». О себе самом он говорит, что именно неожиданные, шокирующие атрибуты ангелов заставили его более основательно заняться рассмотрением их символики. С его точки зрения, неожиданные образы, взятые из материального, животного мира, служат лишь тому, чтобы с помощью аллегорий как-то намекнуть на то, что ускользает от непосредственного описания. Возникающее при этом явное внешнее несоответствие необходимо для того, чтобы отпугнуть профанов от нечестивого посягновения на святину и направить их по ложному пути. Впрочем, абсурдность и противоречивость такого описания заставляют сведущего человека расширять свою фантазию и изоощрять свой ум.<sup>247</sup>

Объясняя то или иное ангельское именование, Дионисий обращается к его еврейской этимологии, которая изначально восходила к Филону Александрийскому и затем была расширена Оригеном. Серафимы, например, — это «поджигатели» и «горячители», а херувимы — «полнота знания» и «излитие мудрости». Однако Дионисий ни в коей мере не ограничивается одним только переводом еврейских слов: для него

это только некое вспомогательное средство, некая исходная точка для последующего умозрения. Его сильная сторона заключается в умении проводить различие между определенными иерархическими ступенями, чинами и пределами в той сфере, которую можно описывать только в превосходной степени и которая в то же время должна сообщать самую возвышенную простоту и наделять возвышенным покоем. Он непрестанно помнит о необходимости сохранять внутреннее смирение, которое умеряет восторг и порыв его весьма пространных предложений и размашистых фраз. Он неустанно стремится дать определенное решение, прийти к определенному выводу, и для всего этого характерна одна особенность, отличающая святого — непогрешимость.

Ликование, которое переживают ангелы, он истолковывает как радость, получаемую от богодухновенности. «Остается нам дать разъяснения касательно радости небесных порядков. Они ведь совершенно невосприимчивы к нашему, связанному со страстями наслаждению, но, говорят, что они сорадуются с Богом обретению погибших, наслаждаясь в боговидной беззаботности и свободной отраде благообразным и чуждым зависти веселием при промысле об обращаемых к Богу и их спасении и тем невыразимым блаженством, которому многократно бывали причастны и священные мужи при боготворных нашествиях божественных осияний». Что касается странных и пугающих образов, в которые облакаются ангелы, то, например, в образе льва надо усматривать не просто намек на силу, но мысль о «господстве, крепости, неукротимости и посильном уподоблении сокрытости неизреченного Богочаalia — бла-

годаря прикровенности умственных следов и таинственно неустранимой окутанности пути, возводящего к Нему по божественном осиянии». Если речь заходит о зубах, то это означает, что в данном случае надо иметь в виду не некий неземной аппетит, а способность разделять воспринятую небесную пищу. Зубы — это «способность разделять даваемое с пищей совершенство (ибо каждое умственное существо разделяет и множит единовидное разумение, даваемое ему промыслительной силой от более божественного, для возведения низшего соответственно его мере».

Такому аллегорическому истолкованию он посвящает всю заключительную главу «Небесной иерархии», замечая при этом, что, по существу, возвышенное разъяснение одного диковинного образа оказывается вполне достаточным для всех ему подобных.<sup>248</sup>

### 13

В своем учении об ангелах Дионисий раскрывает тот закон божественного откровения, которого до него никто не касался, не говоря уже о том, чтобы как-то его раскрыть. У Дионисия потусторонний мир христианского богословия в законченной форме и совершенном языке противостоит как гностическому миру архонтов, так и греческой вере в демонов. Он светло рассказывает о той тайне, которая у апостола Павла все-таки не столько проповедовалась, сколько оставалась сокрытой.

Ангелы — это те погруженные в красоту «умы», которые могут самым непосредственным образом постигать и восхвалять Богонача-



лие (Бога). Они суть «божественные изъятия», носители небесного всевластия и божественные вместилища Первобожества. «Ведь святые порядки небесных существ в причастности богонаначальному преподанию превышают и только сущее, и бессловесное живое, и соответствующее нам разумное. Ибо, стремясь умственно вылепить себя по образу Бога, надмирно взирая на подобие Богоначалия и с ним сообразовывая образ своего разума, они поистине полнее приобщены Ему как ближайшие и вечно простирающиеся, насколько это допустимо, к вершине в усердии божественной и неколебимой любви, и как невещественно и несмешанно воспринимающие начальные осияния, и к ним приобщающиеся, и имеющие в качестве умственной всю жизнь. Они, стало быть, оказываются первыми и многообразно причастными божественному и первыми многообразно выявляют богоначальную сокровенность, и поэтому они, минуя всех, исключительным образом, удостоены именованья ангелами, — потому что богоначальное осияние исходит первым делом в них, и они в нас ниспосылают превышающие нас изъятия».<sup>249</sup>

Ангелы являют волю непознаваемого Бога, они же до появления Закона и после его появления возводили наших праотцев к самому Божественному. Они указывали на те или иные ступени священной иерархии, являли потаенные видения неземных таинств и возвещали будущее. Чем более высокую ступень они занимают в небесной иерархии, тем свободнее оказывается их воля. Они суть подлинные тайноводцы и чудесный источник жизни. Соединяя высшее священноначалие с Божеством, они раскрывают закон самого восхождения. «Так ведь, как

говорит Богословие, через ангелов нам был дан Закон (см. Деян. 7:53; Гал. 3:19; Евр. 2:2), и наших известных отцов, прежде Закона и после явления Закона живших, ангелы возводили к божественному, либо научая, что нужно делать и выводя из заблуждения и нечестивой жизни на прямой путь истины, либо открывая священные чины или сокровенные видения надмирных тайн, либо пророчески являя некие божественные пророчения. Если же кто-нибудь скажет, что богоявления некоторым святым бывают прямо и непосредственно (см. Быт. 12:7; 28:13), пусть и то ясно узнает он из священнейших Речений, что само сокровенное Божие, чем бы оно ни было, «никто не видел» (ср. Ин. 1:18) и не увидит, богоявления же преподобным бывали в виде подобающих Богу изъявлений через некие священные в мере созерцающих соответствующие видения. Всепремудрое же богословие то видение, которое являло в себе, как в образе, начертанное божественное подобие Неизобразимого, справедливо — оттого, что возводит созерцающих к божественному, — называет богоявлением, — так как благодаря ему происходит божественное осияние созерцающих и они постигают что-то из божественного. Такими вот божественными видениями наши прославленные отцы были научаемы при посредничестве небесных сил... Богословие и тому премудро учит, что через ангелов оно [уставоположение Закона] пришло к нам, поскольку богозаконный порядок уставоположил, чтобы вторые возводились к Богу через первых».<sup>250</sup>

Далее мы видим, как свидетелем иерархического сообщения какой-либо божественной истины выступает пророк Захария. Сначала он видит, как один из ангелов от самого Бога услы-

шал божественное слово, а затем видит, как второй ангел, занимающий в ангельской иерархии подчиненное положение по отношению к первому, поспешил ему навстречу, как бы желая воспринять божественное сияние и затем сообщить самому пророку божественную весть о том, что Иерусалим, который и предстал в видении, начнет процветать и наполнится множеством жителей. «Конечно, переход так называемой вести от одного ангела к другому мы изберем символом издали приходящего и слабеющего по мере продвижения во вторичности совершенствования. Как искусные в наших священных таинствах люди говорят, что самоявленные исполнения божественным более совершенны, нежели богозрительные причастия через других, так и я полагаю, что непосредственная причастность Богу ангельских чинов, первыми устремляющихся к Нему, действительнее того, что совершается через какое-то посредство. Потому наше священническое Предание и называет первые умы совершенствующими, светодействующими и очищающими меньших, что с их помощью те возводятся к сверхсущественному Началу всего и становятся, насколько им позволено, причастниками совершенноточных очищений, просвещений и совершенствований. Божественным чиновачалом это достойным Бога образом полностью узаконено, — чтобы вторые причащались боготочных сияний через первых. Ты найдешь, что это часто говорится и богословами. Ведь когда божественное Отеческое человеколюбие, чтобы склонить Израиль к его священному спасению, наказало его, предав для исправления карающим жестоким народам, направляя всячески промышляемых к лучшему, а затем уступ-

чиво вызволяло из плена и возвращало к прежнему благополучию, тогда один из богословов, Захария, как какой-то из первых, как я полагаю, и близких к Богу ангелов (наименование ангелами, как я сказал, обще ведь для них всех) от Самого Бога услышал, как сказано, «слова утешительные» (Зах. 1:13), а другой, из меньших ангелов, пошел вперед навстречу первому словно для восприятия и причастности осияния, а затем был тем как иерархом научен божественной воле: ему было поручено известить богослова, что «плодовито населится Иерусалим множеством людей» (Зах. 2:8).<sup>251</sup> Что касается более древних пророков, то здесь Дионисий упоминает о пророке Иезекииле, который говорит, что закон божественной иерархии утвержден самим Божеством, превосходящим херувимов: «Второй же богослов, Иезекииль, говорит, что это все священо законоположено самим превосходящим херувимов Божеством». Дионисий приводит множество других примеров, среди которых можно назвать речения пророка Даниила и очищение пророка Исаяи.<sup>252</sup> Кроме того, он не забывает упомянуть и о том, что «Сам Иисус, наднебесных существ надсущностная Причина, к нам непреложно придя, не отказывается от Им учиненного и избранного для людей благочиния, но благопокорно повинуетя указаниям Отца и Бога, передаваемым через ангелов». В контексте спасительных деяний Иисуса он сам именуется «Ангелом Великого Совета». «Он ведь, как Он Сам ангелоподобно говорит, возвестил нам то, что услышал от Отца» (Ин. 8:26 – 28; 15:15).

На мой взгляд, характерной особенностью учения Дионисия об иерархии является то, что, несмотря на строгое акцентирование сверхду-

ховной природы ангелов, Дионисий изображает их как совершающих священнодействие первосвященников. Они предстают перед нами не как некие фантастические образы, но как в высшей степени реальные божественные силы, не как некие произвольные авторские измышления, но как персонажи божественного провидения. Если угодно, они предстают перед нами как некие сверхбогословы, в силу своей простой природы глубоко погруженные в божественные Речения. Они предстают перед нами как богодухновенные существа, оставаясь вполне свободными и отрешенными. Их появление не связано ни с какой образностью, и тем не менее они в соответствии с божественным законом вполне причастны всей полноте божественного откровения и как бы вплетены во временную последовательность событий.

В этом отношении примечательное дополнение к нашей теме содержится в «Мистическом богословии» — книге, которую, в соответствии с Дионисиевым лексиконом, следовало бы озаглавить по-другому: «О тайнах откровения».<sup>254</sup> Согласно «Мистическому богословию» Слово восходит ввысь от множественности к единению, от песнопения к проречению, от него — к безмолвию. Это иерархическое восхождение полезно сравнить с прохождением через священнический и ангельский миры и затем выяснить, к какой сфере литургического священнодействия принадлежит высота пророка Исайи, которого Дионисий в «Небесной иерархии» называет толкователем божественного прорицания (ἡποφῆτης).<sup>255</sup> В общем и целом он представляет ангелов как возносящие славословие хоры. Когда речь заходит о «говорении» и «произнесении», он употребляет слово ἡμεῖν, которое

трудно поддается переводу и приблизительно означает экстатическое воодушевление и обильное преизлитие.<sup>256</sup>

В соответствии со сказанным ангелы Дионисия — это некие божественные звенья в иерархической цепи, прорицатели, но в то же время — божественные гимнографы и гимнологи. В целом они возвещают и истолковывают истинную тайну божественной красоты и божественного осияния.

## 14

Чтобы совсем завершить разговор о богословии Дионисия, скажу лишь несколько слов о некоторых ангельских чинах. Высший порядок небесной иерархии составляют серафимы, херувимы и престолы. Они совершают богослужение в высшем небесном круге и являются первыми, самыми удаленными от всего земного истолкователями божественного безмолвия. Они же являются первопричиной освящения и находятся ближе всего к Богу-Творцу.

Серафимы (о чем, собственно, в какой-то мере можно догадаться и по их наименованию) совершают непрестанное движение вокруг Божества; они преисполнены жара и своеобразной остроты; преисполненные рвения они совершают свое непрестанное кружение вокруг Божества не зная никаких сомнений и не ведая колебаний; они полны сил очистить все нижестоящие чины и порядки своим пламенем, вознести их и действительно уподобить самим себе. Они не знают никакого сокрытия, никакого угасания и непрестанно находятся на одной и той же высоте, оставаясь светоподобными и

даруя свет всем остальным. Они противятся всякой тьме и уничтожают ее.<sup>257</sup>

Иное дело херувимы. Их наименование говорит о том, что они наделены богопознанием и боговидением, способностью воспринимать высший свет и постигать первобожественную красоту в ее непосредственном властном и действенном проявлении. Изливая мудрость, которую им даровал Бог, они, не ведая никакой зависти и ревности, стремятся вступить в общение со вторым порядком чиновначалия.

Наименование престолов свидетельствует о том, что они незапятнанно и незамутненно вознесены над всем, что находится под ними, они надмирно стремятся оставаться в этой выси и всегда оставляют ниже себя все прочие чины, уступающие им по значению. Они собраны вокруг Первоединого и ничуть не сомневаются в подлинности и необходимости такого собрания. Они наслаждаются присутствием Бога, будучи совершенно свободными от всякой нечистой фантазии или недолжного действия и благоговейно открытыми одному лишь восприятию божественных осияний. Их отличает «беспримесная изъятость по отношению ко всякой до ног сниженности и устремленность надмирно кверху; немятежное пребывание за всяким пределом; никакими силами не зыблемая прочная утвержденность около подлинно Наивысшего; приятие в полном бесстрастии и нематериальном посещении Богоначалия и богоносность, и преданную открытость для божественных пиров».<sup>258</sup>

Поскольку все названные иерархические чины никоим образом не причастны низшему, они всегда сохраняют свою ничем не замутненную самобытность. Они просвещены, но не по-

тому, что их знание берет начало в чувственно воспринимаемых и духовно истолкованных символах, и не потому, что они через литургические образы возносятся к божественному. Они, скорее, преисполнены того света, который превосходит всякое материальное познание. Они насыщаются созерцанием иконной божественной красоты, которая творит прекрасное, является надсущной и сияет трояким сиянием. Равным образом, ангелы совершенны не потому, что они преисполнены некоего дискурсивного, из символов выведенного усмотрения Божества, а потому, что наслаждаются первейшей и самой желанной благодатью обожения, совершая постижение божественного правления.<sup>259</sup>

Мысль о том, что верховные ангелы как бы образуют хоровод вокруг Бога и в этом кружении своего пламенного взаимочередования совершают небесное богослужение, была известна уже древним раввинам, но у Дионисия мы находим еще одну мысль, которая, как нам кажется, заставляет вспомнить не столько об Израиле, сколько о Египте. Когда Дионисий говорит, что ангелы тоже проходят определенное очищение и что оно заключается в принятии определенного божественного знания, начинает казаться, что такое очищение (от остатков неведения) в чем-то перекликается с неведением того гностического демиурга, который вместе со своими ангелами-демонами владеет низшим миром.<sup>260</sup> В этом смысле валентиниане, например, говорили об искуплении, и мы, наверное, отнесемся к ним несправедливо, если совершенно не усмотрим в их «ангелологии» никаких параллелей с христианской. В любом случае надо отметить, что у Дионисия структура зем-



ной иерархии (тройкость совершительных ступеней) повторяется в структуре иерархии небесной, с той лишь разницей, что во втором случае очищение связано не с какими-то материальными, вещественными противоречиями, а с сокровенной мудростью, которая сокрыта от ведения ангелов. «Но ты скажешь, что у небесных иерархий полностью отсутствуют чины очищаемых. Ибо неподобаet и неверно говорить, что существует какая-то небесная иерархия, отягощенная преступлением. Я же, если только не полностью отпаду от священнейшего ума, полностью соглашусь с тем, что они все совершенно неповреждены и сверхмирно обладают всенепорочностью. Ведь если кто-то из них и оказался захваченным злом, то это тот, кто отпал от небесной и беспримесной гармонии божественных умов и был увлечен темным падением отступнических множеств. Но применительно к небесной иерархии священо будет сказать, что очищению нижележащих сущностей служит происходящее от Бога воссияние, доходящее до самых неведающих сущностей, возводящее их к более совершенному знанию богоначальных ведений и очищающее их от неведения, свойственно тем, кто еще не имел такого знания, — очищающее, проходя через первые и более божественные сущности, возводимых к высочайшим из боговидимых и ярчайшим блистаниям. Так что в небесной иерархии существуют и просвещаемые чины, и совершаемые, и очищаемые, и просвещающие, и совершающие, как принадлежащие к высочайшим и более божественным сущностям, очищающим нижележащие священные и небесные разряды от всякого неведения соответственно чинам и соответствиям каждой из небесных ие-

рархий, наполняя их божественнейшим просвещением и совершенствуя во всесвятейшем знании богоначальных осияний».<sup>261</sup>

## 15

Что касается второго ангельского порядка, а именно «господств», «сил» и «властей», то о них Дионисий говорит не слишком много. По существу, он говорит только о том, что эти ангельские чины не поддаются никакому давлению и порабощению в своем мужественном устремлении к божественному свету.<sup>262</sup> Говоря об «ошеломляющем изобилии синонимов и тавтологий», к которым прибегает Дионисий, Штигмайр пытается объяснить их наличие тем, что в более ранних источниках на эту тему вообще ничего не говорилось, но я не согласен с такой точкой зрения.

Именно в этом ангельском порядке скрывается тайна богословия, исповедуемого Дионисием, а также тайна самой его личности, и мне кажется, что в данном случае тавтологии играют роль определенной акцентуации.<sup>263</sup> Не вдаваясь в детальное рассмотрение данной проблемы, вспомним лучше о тех цитатах, которыми Григорий Великий стремился восполнить пробелы в христианской ангелологии и у нас возникнет впечатление, что этот великий церковный деятель отстает от Дионисия с его «тавтологиями» и остается, так сказать, более земным.<sup>264</sup> У Дионисия речь идет об утверждении одной только небесной, потусторонней сферы, и именно это экстатическое, а не историческое знание движет его небесной иерархией. Что касается дополнений Григория, то, читая их, начинаешь

догадываться, почему Данте, бывший большим знатоком «Небесной иерархии», заставил Григория улыбнуться, когда тот воззрел на небо.<sup>265</sup>

О третьем и последнем ангельском порядке, а именно о началах, архангелах и ангелах, Дионисий говорит подробнее.<sup>266</sup> Находясь во главе данной иерархии, начала поддерживают связь с обоими вышестоящими ангельскими чинами. К ним примыкает хор архангелов. Но так как нет такой иерархии, в которой не было бы первого, промежуточного и последнего звеньев, то получается так, что архангелы выступают именно как посредническое звено в названной структуре. По восходящей они связаны с началами, а по нисходящей — с ангелами. Вот что по этому поводу пишет Дионисий: «Порядок же святых архангелов — единочинен с небесными началами. У них ведь и у ангелов, как я сказал, одни иерархия и устройство. Однако поскольку нет иерархии; не имеющей первых, средних и последних сил, святой архангельский чин, благодаря срединному положению в иерархии, общительно соприкасается с краями. И со святейшими началами он общается, и со святыми ангелами, — с одними потому, что он изначально устремлен к сверхсущественному Началу и его сколько возможно отображает, и ангелов единотворит своим благоупорядоченным, чинным и невидимым предводительством; с другими же — потому что он принадлежит пророческому чину, иерархически через первые силы получающему богоначальные осияния и благообразно возвещающему их ангелам и через ангелов являющему нам, по священной мере каждого из божественно осияваемых. Ангелы ведь, как мы уже говорили, дополняя собой, заканчивают все порядки небесных умов как по-

следние среди небесных существ обладающие ангельскими особенностями, и они с большим, чем первые небесные силы, правом называются нами ангелами, поскольку их иерархия существует около более нам очевидного и более близка миру. Ведь высочайший, как сказано, порядок, как расположенный первым по отношению к Сокровенному, сокровенным, надо разуместь, образом священноначальствует вторым, второй же, составляемый святыми господствами, силами и властями, является наставником иерархии начал, архангелов и ангелов, и хотя он более открыт, нежели первая иерархия, но более сокровенен, чем та, что за нею».<sup>267</sup>

Итак, ангелы завершают собой иерархическое небесное строение. Они обладают ангельской природой в самой низшей степени по сравнению с высшими ангельскими чинами. По отношению к высшим «умам» они с тем большим правом называются ангелами, что их иерархия находится ближе к земному миру и области чувственно воспринимаемого. Их особое значение заключается и в том, что они связывают небесную иерархию с церковной. В соответствии с неупраздняемым законом, согласно которому высшие иерархические чины одной иерархической структуры не утрачивают связи с низшими чинами другой структуры, которая возвышается над первой, высшее церковное духовенство, высшие представители земной иерархии в какой-то мере вступают в сферу существования ангелов, равно как низшие ангелы оказываются водителями и хранителями иерархий среди людей. Таким образом, «возведение, обращение, приобщение к Богу и единение» остается непреложным и никак не прерывается. Высшее духовенство и низшие ангелы как бы

образуют некое единство, и потому богодухновенные Писания называют главу церковной иерархии «ангелом всемогущего Бога».<sup>268</sup>

## 16

Итак, теперь нам остается в нескольких словах подытожить все сказанное. Учение об ангелах — это учение о сверхчеловеческом, о неземном, которое исповедует верующий христианин. Иерархия в целом представляет собой учение об определенном отстоянии одной сущности от другой, оно дает некое мерило, позволяющее оценивать каждый из иерархических «умов». В ангелологии говорится о самом Богочеловеке, и в этом данное учение находит свое высшее оправдание. В этом учении бесконечность искупления как бы вступает в пространство и время. Полагая божественный крест на землю, оно разрывает оковы тления и смерти. Начинается восхождение, потому что всякая духовная сущность стремится обрести свободу от противоречий. Но обретение высшей мудрости совершается не в обособлении и уединении, а в признании закона бесконечного иерархического вознесения, при котором всякий восходящий постоянно чувствует, как его влекут к себе высшие чины иерархии, дарующие ему прощение и посвящение. Совершить восхождение можно только в том случае, если ты признаешь свои собственные недостатки и несовершенство, а не перепрыгиваешь в своем мятежном дерзновении сразу через несколько ступеней.

Славословие, возносимое небесной иерархией, постоянно нарастающее в своей мощи песнопение, преисполненное всяческой красоты,

берет начало в глубоком смирении, в благоговейном страхе перед ужасающим величием божественного суда, и само божественное слово и есть такой суд. В лоно сокровенного проникает только тот, кто преисполнился экстатического умонастроения. В таком экстазе человек отрешается от всего телесного и умственного, а Церковь всею полнотой символов сообщает человеку ту тайну, которая непосредственно открыта и доступна только ангелам. Бесконечная лестница восхождения завершается в божественном преизобилии, соответствующем бесконечному и неисчерпаемому божественному величию. Всякое восхождение, совершаемое человеком, устремлено к божественной потусторонности как к источнику искупления. Только в этой божественной запредельности реальность находит свое завершение. По ту сторону всяческих противоречий и всякой нужды находится средоточие духовного мира, притягивающее к себе всякое существование, всякую жизнь. Человек устремляется к непосредственному, нематериальному опыту, не отягощенному чувствами, и видит свою цель в достижении совершенной любви. Жизнь запечатлевается Божественным и следует исполнению божественных норм. Простота и свобода, свобода и Божество сливаются в нераздельном единстве.

В трудах св. Дионисия находит свое выражение мудрость многих поколений церковного клира. Памятование о безымянных судьбах, благоговейный трепет от близости горнему наделяет священническое песнопение, как бы присягающее на верность Божеству, своеобразной метафизикой. То знание, которое слышится в этом песнопении, обязано не разуму, но серд-

цу. Обе иерархии, церковная и небесная, устремлены к одному — к тайне, которая, правда, постигается одним только чувством и не поддается никакому просчету. Всякую загадку разгадывает одна лишь любовь. Только она может это сделать. «*In intimo cordi bonitatis exorta sunt lumina*», то есть «в сокровенной глубине сердечной благодати загорается свет». В этом контексте совершается различение всех иерархических ступеней, иерархических порядков, как в человеческой, так и в божественной, небесной иерархии, совершается различие движений сердца, предельное в своей простоте. Все умозрительное, все умственное, интеллектуальное в данном случае отступает на второй план. Как ангельское славословие, преисполненное света и радости и устремляющееся с высот ангельской и священнической иерархии ко всему сотворенному на земле, так и томление по горнему, возносящееся от этого земного к небесному, столь чисты, непреложны и необоримы, что боль, печаль и скорбь просто раз и навсегда сгорают в небесном пламени. Сила того или иного сердечного переживания соответствует силе изливаемого божественного света. Совершающееся божественное осияние опалает и уносит все ненужное. Всякое переживание, всякое восприятие, всякая мысль, любое соображение здесь только мешали бы подлинному посредничеству, ибо смысл обеих иерархий таков, что всякий, принадлежащий им, становится посредником и вместилищем божественных деяний. Все тварное упраздняется.

## СИМЕОН СТОЛПНИК

Я не верю, что Симеон стоял на столпе без воли Божией, и прошу тех, кто привык порицать, унять свой язык. Пусть они вспомнят о том, что нередко Бог поражает необычным всех, кто пренебрегает благочестием.

(Феодорит, Церковная история, гл. 26)

### Славословие пастухов

#### 1

На первый взгляд кажется, что жизнь Симеона Столпника совершенно не вписывается в систему представлений о жизни святого.<sup>269</sup> Пишущие о нем не могут скрыть своего смущения. Подобно сивилле Микеланджело он возвышается над людьми своего времени. «Никто, — говорит Симеон Метафраст, — подробно не описывал его добродетелей и никто не пытался их как следует постичь».

Тем, кто стремится наследовать Христу, наверное, кажется, что жизнь Симеона не столько соответствует этой задаче, сколько противоречит ей. В нем как бы пламенеют письма Ветхого Завета, слышатся отголоски громов Синая



и почти не слышен греческий Логос. Вместе с тысячей ветхозаветных пророков он как будто грозит не заметить горсть новозаветных учеников и апостолов. Кажется, что этому мужу ближе Левиафан, чем какой-нибудь Эпикур и когда дьявол пытается искусить его, он словно уносится от него на пламенеющей колеснице Илии. Кажется, что из всего сонма небесных ангелов именно херувимы, приближенные к Богу ангелы мудрости, освящают его молитвы.

Если бы мы не знали, что его не покидали заботы о процветании Церкви и что какое-то время он тратил на то, чтобы наставлять собравшихся вокруг его столпа, мы могли бы подумать, что это Самуил, по какой-то причине вызванный из лона праотцев, потерял дорогу назад.

## 2

Наверное, тайноводцам древнего Израиля нарисованный нами величественный портрет этого пророка окажется ближе, чем новозаветная картина трапезы Иисуса из Назарета, среди гостей которого находятся и женщины. Глядя на Симеона, мы словно припоминаем, как некогда по пустыне влеклись стада ветхозаветного Лавана. Надо сказать, что родители этого подвижника были пастухами. Из Сирии пришел Валаам, возвестивший о Мессии, но из той же Сирии приходит и Симеон Столпник.

Ветхий Завет — это апофеоз пастушеской жизни, и величие Ветхого Завета запечатлевается на жизни Симеона Столпника — самого терпеливого и отрешенного из всех пастухов — от ее первого до последнего дня. Когда через пять

дней после своей смерти Симеон явился своему любимому ученику Антонию, писавшему его житие, вид его был столь ужасен, что Антоний боялся потерять рассудок. Лик Симеона был подобен солнцу. Он вкушал небесную пищу и пел псалом: «Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его все ангелы Его, все воинство Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света. Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес. Да хвалят Имя Господа, ибо Он повелел, и сотворились. Поставил их на веки и веки; дал устав, который не пройдет. Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые, цари земные и все народы, князья и все судьи земные. Юноши и девицы, старцы и отроки — да хвалят имя Господа, ибо имя Его единого превознесено, слава Его — на земле и на небесах. Он возвысил род народа своего, славу всех святых своих, сынов Израилевых, народа близкого Ему. Аллилуия».

### 3

Но кто, внимая этому славословию, не вспомнит, что тот же самый народ Израилев распял Иисуса, который был Сыном их Бога? Кто не вспомнит, что уже во Второзаконии Моисей говорит: «Проклят пред Богом всякий повешенный на дереве»? Кто не вспомнит, что когда Христос умер, храмовая завеса с херувимом на ней разодралась надвое сверху до низу?

И вот теперь этот святой, в котором как будто вновь восстал древний Израиль, свидетельствует о Христе? А Церковь празднует его память? Да, она празднует ее, и в том немало смысла, потому что его пробудило к духовному деланию Евангелие Иисуса Христа. Иисус, самый бедный и одинокий сын Израиля, призвал Симеона. Для чего? Для того, чтобы Симеон свидетельствовал о нем, свидетельствовал о его учении, благодаря которому верующий достигает величия своих праотцев и обретает духовное могущество.

## Жизнь Симеона

### I

Бог воздействует на всего человека, включая все закоулки его подсознательного. Его влияние простирается от мягкого внушения, подобного ненавязчивому лунному свету, до вселяющего ужас солнечного удара, повергающего Павла на землю; от зияющих противоречий вопиющей бессмыслицы до не менее очевидной полноты явного соблазна. Бог одинаково воздействует на глупых и мудрых, изгоев и царей, богатых и бедных, и его воздействию нельзя противостоять, и он всюду. На него нельзя закрыть глаза.

Есть времена, которые преисполнены бодрствования, и есть эпохи погруженные в сон. Есть времена, которые все просчитывают и взвешивают, и есть эпохи, погруженные в грезы. Есть эпохи, которые слепы, и есть времена, которые провидят. Но вера всегда остается одной и той же. Вера вечна, как и Бог.

Симеон Столпник жил в тревожные времена. Бог — это вера в человеческую природу, это Слово, которое стало плотью. Это Слово пригвоздили ко кресту, и об этом свидетельствовали сонмы мучеников. Разверзлись очи. Пробудились времена.

Современников Симеона Столпника никак нельзя сравнить с нашими. Они умели внимать кроткому божественному наставлению и умели благоговейно изумляться полноте божественного света. Они жили по принципу «верую, ибо нелепо», умели видеть божественное произволение в самом неожиданном и непонятном. Они умели видеть чудеса, как мы сегодня видим калькуляторы и прочую технику, и не потому, что у них были какие-то другие глаза, — просто они имели веру.

## 2

Уже первые шаги святого Симеона отмечены печатью необычного. Его родители — пастухи, решившие, что сын тоже будет пасти скот. Однажды снегопад помешал ему вывести стадо. Тогда он нашел церковь и услышал в ней следующие слова:

«Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю».

Он ничего не понял, ведь ему было всего тринадцать лет. В какой-то мере он стал подобен Даниилу, разгадавшему сновидение о четырех царствах и понявшему, что последним и вечным царством станет царство святых Всевышнего. Он подошел к одному из внимавших

услышанным словам и попросил пояснить смысл сказанного. Он спросил у одного старца, о чем говорит эта проповедь. «О презрении к этому миру и воздержании», — ответил старик.

«А что такое воздержание? — спросил пастушок. — Ответь мне, ибо я спрашиваю тебя, как самого Бога».

«Ты должен все перенести: всякое поношение, несправедливость, немощи и уничтожение, — ответил старец. — Перенести, не надеясь ни на какое утешение. Твоей пищей должны стать заботы, твоим питием — духовное томление. Ты должен отринуть от себя всякое удовольствие, и если сможешь сделать это, станешь причастником Небесного Царства. Понимаешь ли ты меня? Если понимаешь, проси Господа о помощи, проси его о том, чтобы он утвердил тебя в начинании твоём».

Исполненный глубокой благодарности бросился юноша к ногам своего наставника, потом снова поспешил к монастырю, этому храму мучеников, и, проплакав целых семь дней, наконец, уснул от печали.

Во сне ему было явлено, что все, что он предпримет, выйдет за пределы человеческих возможностей, человеческого естества. Ему снится, что он роет яму под фундамент какого-то здания, а рядом стоит некто, говорящий ему, что копать надо глубже. Он повинуется и начинает успокаиваться, однако вскоре ему велят копать еще глубже. Он копает и, наконец, когда глубина становится просто головокружительной и он не может продолжать работу, призывавший копать удовлетворяется сделанным. Теперь Симеону надо возводить здание, и когда, утомленный, он хочет прекратить работу, ему велят возводить стены.

Божья десница коснулась Симеона, и он, устранный, отправляется в монастырь, чтобы глубже постичь божественные тайны. Он умоляет, чтобы его приняли в обитель, и через какое-то время его просьбу удовлетворяют, однако это не значит, что он достиг своей цели. Он попадает в ловушки, которые Бог готовит для своих избранных. Он попадает в колесо великой духовной символики, которое словно перемалывает его. Он постигает псалтырь.

«Знайте, — читает он в четвертом псалме, — что Господь отделил для Себя святого Своего; Господь слышит, когда я призываю Его». «Спаси, Господи, — читает он в одиннадцатом псалме, — ибо не стало праведного, ибо нет верных между сынами человеческими». А вот что открывается ему в двадцать первом псалме: «Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе. Все, видящие меня, ругаются надо мною; говорят устами, кивая головою: «Он уповал на Господа, — пусть избавит его; пусть спасет, если он угоден Ему». Но Ты извел меня из чрева, вложил в меня упование у груди матери моей. На Тебя оставлен я от утробы; от чрева матери моей Ты — Бог мой. Не удайся от меня, ибо скорбь близка, а помощника нет... я пролился, как вода; все кости мои рассыпались; сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности моей. Сила моя иссохла, как черепок; язык мой прильнул к гортани моей, и Ты свел меня к персти смертной».

Совершая духовные упражнения, Симеон оставляет позади себя все восемьдесят монахов, которые объединились под предводительством

архимандрита Тимофея. Если монашеское правило требовало вкушать пищу только один раз в день, Симеон вкушал ее лишь раз в неделю, а все остальное раздавал бедным. Когда остальные спали, он бодрствовал, и ему были видения наяву.

#### 4

Автор его жития сообщает такую историю из монашеской жизни Симеона. Для того чтобы еще сильнее смирить свою плоть, он так стянул себя веревкой, что она до крови врезалась в его тело.

Рана под рясой загноилась, но он никому не говорил об этом, и вскоре там образовался самый настоящий нарыв. Монахи возмутились и обратились к настоятелю с резкими словами: «Это не человек, а какой-то мелкий бес. Он может жить, не вкушая пищи. Он ни во что не ставит монастырские правила, и к тому же от него исходит этот невыносимый гнилостный запах. Или он, или мы!»

Призвав к себе Симеона, настоятель сказал: «Скажи нам, человек, что ты тут делаешь? Зачем ты смущаешь братьев? Зачем посягаешь на монастырское правило? Откуда ты взялся? Если ты человек и произошел от человеческого семени, то скажи, кто твои родители?»

«Помилосердствуйте, братья, — отвечал Симеон, — дайте мне умереть, как паршивой собаке. Дайте мне искупить мои прегрешения. Во мне одни грехи.»

«Тебе всего двадцать два года, — удивленно сказал архимандрит, — в чем таком ты успел согрешить?»

Симеон ответил: «Разве не сказал Давид: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя»? Говоря об этом, он имел в виду первородный грех. Он знал, что далее в этом псалме говорится: «Избавь меня от кровей, Боже, Боже спасения моего, и язык мой восхвалит правду твою... Не отвергни меня от лица Твоего, и Духа Твоего Святого не отними от меня».

Но монахи не поняли его. Было решено насильно раздеть его, и тут все увидели, что ряса, веревка, плоть и гной превратились в нечто единое. «Второй Иов!» — в ужасе воскликнул настоятель.

Три дня он лежал в теплой воде, пока, наконец, не сошла с него его небесная броня, пока врачи не извлекли из его тела остатки веревки.

## 5

Исцеленный и отпущенный на свободу, он поселился неподалеку от монастыря на дне высохшего озера, кишевшего жабами, змеями и насекомыми, и оставался там семь дней без всякой пищи. Бог заговорил с ним на своем языке, хотя он не знал и не хотел этого. Ров, в который братья бросили Иосифа, — это символ Христовой могилы. Веревка, которой Симеон стянул свое тело, — это псалтырь, из которого черпают воду благодати.

Вскоре Тимофей раскаялся в том, что изгнал из монастыря такого необычного монаха. Его начали терзать сильные угрызения совести. Ему приснилось, что вокруг монастыря собралось множество народа. Все были одеты в белые



одежды, размахивали факелами и громко кричали: «Верни нам святого Божьего или мы подожем твой монастырь! Он избран ангелами. Зачем ты его прогнал? Почему ты настоятель? Разве тебе не ведомо, что он выше тебя сейчас и будет выше на Страшном суде?»

Затрепетал настоятель и срочно послал братьев разыскать и возвратить Симеона. Наконец его нашли в его обиталище, совсем неподалеку от монастыря. Выбранное им жилище пользовалось дурной славой, и потому пятеро человек, вооружившись факелами, стали читать молитвы, осторожно спускаясь вниз. Они увидели, что Симеон сидит на самом дне и возносит хвалу Божьим звездам. Кишевшие вокруг его гадюки испугались огня и расползлись по своим норам.

«Заклинаю вас, братья. — молил Симеон, — потерпите меня еще немного, пока я не испущу дух. Как мне тяжело, что я еще не воспринял милости того, ради кого я низвергнулся сюда». Монахи связали его как некоего злодея и привели к настоятелю, который кинулся ему в ноги. Симеон беззвучно плакал. Скорбь переполняла его. Что он мог сказать?

## 6

Через три года Симеон тайно покидает монастырь, строит у подножья горы в Антиохии каменную хижину и живет в ней целых три года. Вдохновляясь духовными подвигами Моисея и Илии, он решает поститься сорок дней, не вкушая никакой пищи.

Наверное, то, что я пишу сейчас, будет воспринято как гипербола, и тем не менее в моем

повествовании нет и тени преувеличения. Всякое духовное делание, совершаемое святыми мужами, прежде всего направлено на упразднение многих потребностей. Поступая таким образом, они как бы дают свой ответ на проблемы окружающей их жизни. Причем надо иметь в виду, что в данном случае их не следует воспринимать как неких «спортсменов» или страстных поклонников «голодания», потому что в таком случае их можно было бы рассматривать как отчаянных сторонников какой-то идеи, которые только тем и отличаются от обычных рекорсменов, что, упраздняя некоторые потребности, стремятся «очиститься» и восстановить душевные силы.

Мы знаем, что сорок — священное число, характеризующее пределы человеческих возможностей, и тот, кто его превышает, рискует умереть. Сорок лет израильский народ ходил по пустыне. Сорок дней длился всемирный потоп. Сорока дням поста соответствуют сорок дней полного отрешения от всяческих мыслей.

К Симеону, решившему держать такой пост, пришел антиохийский священник, который, объезжая эти места, причащал тех, кто имел в этом потребность. «Отче благий, — сказал ему Симеон, — дай мне десять хлебов и сосуд с водой, коими я воспользуюсь, если придет нужда».

Двери в его жилище замуrowали и отворили только после сорока дней. Симеон лежал на полу в полном изнеможении, а хлеб и вода стояли нетронутыми. Ему смочили язык, причастили, и он ожил. Отныне он каждый раз совершает такие посты: первые десять дней возносит хвалу Богу, стоя на ногах, затем читает молитвы сидя и последние десять дней находится на грани смерти, простершись на земле.

После того как он измерил глубины, Господь призвал его познавать высь. Его жизнь начертана для него в псалтыри. Ему предстоит не только одолевать телесные нужды и в минуты полного изнеможения жить под сенью смерти: он определен к тому, чтобы стать живым воплощением тления.

«Я сказал Господу: Ты Господь мой; блага мои Тебе не нужны. К святым, которые на земле, и к дивным Твоим — к ним все желание мое» (Пс. 15). «Господня — земля и что наполняет ее: вселенная и все живущее в ней... Кто взойдет на гору Господню, или кто станет на святом месте Его» (Пс. 23).

Симеон поднимается на вершину горы, у подножья которой стояла его хижина. Там он выделяет себе небольшое пространство, обносит его камнями и не делает над головой никакой крыши, терпя всякую непогоду. Он даже ограничивает себя в движении, приковав себя цепью к каменной глыбе. Теперь, подвергнув себя пленению, он может передвигаться только на расстоянии двадцати локтей. «Ты восшел на высоту, пленил плен, принял дары для человек, так чтоб и из противящихся могли обитать у Господа Бога» (Пс. 69).

К нему устремляются люди. Его посещает антиохийский епископ Мелетий, сказавший ему о том, что цепь свидетельствует о его несвободе и что приковать себя к доброму можно одной только волей. Тогда он снимает с себя цепь. Изможденный он поднимается еще выше. Целые города и селения приходят в движение, чтобы послушать его. Он кладет камни на тот валун, к которому была прикреплена цепь, и постепенно

нагроможденные камни превращаются в каменный столп высотой в шесть локтей.

«Небеса возвещают правду Его, и все народы видят славу Его. Да постыдятся все, служащие истуканам, хвелящиеся идолами. Поклонитесь пред Ним, все боги... Ибо Ты, Господь, высок над всею землею, превознесен над всеми богами» (Пс. 96).

## 8

И они приходят, эти народы. В огромной толпе цари соседствуют с нищими. Столп становится все выше и выше. Его возвышают пришедшие к Симеону. Сначала он возносится ввысь на двенадцать локтей, потом на двадцать, потом на тридцать, затем на сорок. Святой Господа одиноко возвышается над всеми, становится еще неприступнее. Он отъединен от них двойной каменной стеной.<sup>272</sup> Сам он, наверное, и не думает возноситься, но его возносят все выше и выше: в туман и ночь, на солнце и бурю, к дождю и звездам, в град и молнии.

Он стоит, опершись на посох, стоит сорок лет, напряженно всматриваясь в еще один наступивший день. Своими изможденными, уже немощными руками он благословляет восход и заход солнца. Его уста возвещают волю того, кто знал Адама прежде его рождения, кто наставляет заблудших, водительствоует херувимами, кто вел Иосифа, как агнца, кто наделил Давида пророческим языком, кто на четвертый день воскресил Лазаря, чьи глубина и покой не ведомы даже дремлющему океану.<sup>273</sup>

О подножье его столпа с шумом разбиваются волны человеческих пороков, разбивается море

слез, источаемых им самим, разбиваются все тревоги и волнения этого мира. Финикийцы, персы и индийцы, римляне и эфиопы, бритты и галлы, даже скифы и номады — все приходят к нему и просят исцеления и благословения.<sup>274</sup> В крупных городах Римской империи распространяются его изображения, и это напоминает о памятниках Эсхилу и Гомеру.

Всякий, взглянувший Столпнику в глаза, забывает о вражде и ненависти. Собравшись у подножья его горы, народы заключают договоры о мире. Он никогда не спит, ничего не ест. Он немногословен. С восходом солнца он приступает к молитве, молится до полудня, а затем исцеляет расслабленных и глухих, немых и слепых. Когда солнце заходит, он снова погружается в молитву, но только не в сон, да ему и не удалось бы заснуть: столп имеет только три локтя в поперечнике и во время бури его качает. Симеон непрестанно бодрствует, он стал своеобразными божественными часами, и к нему стремятся люди со всего мира.<sup>275</sup>

## Чудеса Симеона

### 1

Есть святые, которые святы благодаря своему слову; есть святые, которые святы своими делами. Есть святые, которые постоянно безмолвствуют, но есть такие, которые непрестанно взывают. Есть святые, которые постоянно раскрывают себя, но есть и другие, которые непрестанно скрываются. Есть святые, которые убегают от всех и каждого, но есть и другие, которые всегда ищут человека. Есть святые, о ко-

торых знают только учителя Церкви, но есть и другие, которых любят дети и животные, желающие, чтобы они их благословили.

Все они, несмотря на степень их влияния или диковинность поведения, живут в каком-то окружении. Повседневная жизнь не оставляет их. Какими бы скромными не были их потребности, они все равно нуждаются хоть в малой толике пищи и питья, сна и движения, общения с себе подобными, нуждаются в том, чтобы рядом находилась родственная душа. До них, несмотря на всю их закрытость, все-таки можно дотянуться, и как бы они не горели, временами они не могут не утасать. Они не могут избежать общей человеческой судьбы: они вынуждены вопрошать о чем-то, от чего-то скрываться, они не могут не подвергаться искушениям и порой их к чему-то принуждают. Все они когда-то и как-то раскрываются, их совершенство не может не страдать. Их можно как-то объяснить.

В Симеоне мы видим первого столпника. Его никак нельзя объяснить. В хоре, окружающем Вседержителя, он стоит особняком. До него не дотянуться, к нему нельзя прикоснуться. Такова тайна его возбуждающего влияния, которого не могли избежать его современники. Его примеру не раз пытались подражать. В каком-то смысле он является и последним столпником.<sup>276</sup> Его неповторимость — не в том внезапном наитии, которое он стремился сохранить. Все дело в том, что он как бы вплетен в Божье Слово.

Он всегда остается пастухом, остается пастырем, даже если вместо скота он пасет людей. Он всегда остается стражем, даже если со временем начинает пророчествовать. Он следует лишь тем добродетелям, которым еще ребенком научился, пася скот: он глубоко спокоен, бес-

страстен, терпелив. Всякий, кто упорно следует за ним, попадает в нечто, похожее на непрестанную игру, и становится знаком неслыханного. Он беспредельно умножает свои силы, а смятенная природа других людей, пребывающих в какой-либо немощи, наконец-то переживает гармонию.

## 2

Рассказывают, что смелость, с которой Симеон поднимался на свой столп, вызвала раздражение у прочих насельников данной местности. Быть может, он решил стать краеугольным камнем в этой жизненной смуте? Как он осмеливается привлекать к себе внимание всех остальных, как дерзает выдерживать напор миллионов, которые к нему приходят? К тому же его дерзновенное желание стать живым памятником перекрывается еще большим спокойствием, с которым он это осуществляет, перекрывается тем величием, пред которым жалобно умолкают все нападки. Ведь непросто день и ночь выдерживать мощный напор почитания и в то же время не поддаваться не менее мощной волне поношений. Симеон не просто выдерживает натиск, но и не утрачивает свой власти над пасомыми. Его влияние нисколько не ослабевает.

Насельники, проживающие неподалеку, проводят собрание. Одни клеймят его как шарлатана, другие предлагают прекратить с ним всякое общение, а наиболее рассудительные советуют перед принятием окончательного решения проверить, какой дух заставляет Симеона вести себя столь необычно. Решают направить ему

послание с повелением немедленно сойти со столпа. Если он не послушается, тогда его придется исключить из общения, но если не станет противиться такому повелению, то, стало быть, ему можно будет остаться на прежнем месте.<sup>277</sup>

Посланный к Симеону встречается там антиохийского патриарха, пришедшего проверить, насколько подлинны творимые Симеоном чудеса. Святой говорит, что готов тотчас покинуть свое место, и тогда остальные отшельники убеждаются, что его сюда привел Господь. Патриарх освящает столп и причащает Симеона.

### 3

Отныне Симеон не только оказывает духовное попечительство толпам приходящих и их повелителям, но и проявляет определенную заботу о самой Церкви, проповедующей смирение. Симеон отказался от внешней жизни, направленной на какие-либо внешние свершения, и в меру этого отказа он стал преизобиловать внутренними чудотворениям, ибо всякий, отыскавший ключ к своему собственному естеству, открывает путь к естеству других людей и к самой природе.

Все вокруг столпа шумит от потока колесниц, от бесконечных толп народа, стремящихся увидеть святого. Он исцеляет и направляет, разрешает споры и ссоры. Он берет на себя некоторые церковные заботы и тем самым избавляет ее от них, он сдерживает знать, не позволяя ей заноситься, он смиряет язычников. Он отправляет послов к царям, сдерживает епископов или, наоборот, поддерживает их. Однако всем исцеленным, всем, кому он помог, он



всегда говорит одно и то же: «Когда тебя спросят, кто тебя исцелил, отвечай, что это сделал Бог. Не вздумай говорить, что это сделал Симеон, ибо тогда твоя немощь сразу же возвратится к тебе. И еще запомни: избегай лжи и никогда не клянись, ибо, клянясь перед Богом, ты совершаешь грех и подвергаешь себя великой опасности».

Из множества чудесного и таинственного расскажем лишь немногое, что лучше всего говорит о происходящем. Как правило, все, кто писал о Симеоне, вспоминают о двух случаях: о разбойнике Гонафе, который, спасаясь от властей, прибежал к Симеону, и о матери Симеона, которая, потратив двадцать семь лет на поиски пропавшего сына, наконец нашла его и хотела поцеловать. Оба события как бы тонут в бездонном покое, который хранил в себе святой.

#### 4

Итак, Гонафа был сущим дьяволом. Он внезапно появлялся на пути торговых людей, грабил их и так же внезапно исчезал. Его родиной было пользующееся дурной славой ущелье, которое находившийся в опале Иоанн Златоуст описал в своих посланиях.

Власти Антиохии устремились на поимку Гонафы, которого собирались бросить на съедение диким зверям. По цирковой арене уже бродят рыкающие голодные львы. К Симеону приходят солдаты. Разогнав народ, собравшийся около столпа, они кричат: «Эй ты, наверху! Не смей его защищать! Это преступник! Отдай его нам!»

Святой безмолвствует. Затем говорит: «Я не звал его. Тот, кто привел его сюда, сильнее вас и нас. Если хотите взять его, оторвите его от столпа, за который он ухватился».

Народ ропщет, солдаты не решаются подойти к разбойнику. Наконец, они решают вернуться в Антиохию, чтобы рассказать о происходящем и получить новый приказ.

Семь дней подряд Гонафа, полный смертельного страха, стоит на коленях, вцепившись в столп, на котором находится Симеон. Наконец, придя в себя, он говорит святому: «Я пойду только тогда, когда ты повелишь».

«Будешь ли ты таким, каким был прежде?» — спрашивает святой.

«Мое время исполнилось», — отвечает Гонафа и умирает.

Стража возвращается в город. Вся Антиохия в волнении. Все требуют, чтобы Гонафа был немедленно доставлен.

Солнце заходит, святой простирает руки и говорит: «Тот, кто привел его сюда, взял его отсюда. Он так силен, что может без труда погрузить в пучину ада все ваше царство со всеми его жителями. Он примирился с этим разбойником и взял его к себе, в свой покой. Успокойтесь и не мешайте мне. Он взял его к себе, потому что так ему надо».

## 5

Что касается второго рассказа, а именно рассказа о встрече святого со своей матерью, то он написан на такой красивой и проникновенной церковной латыни, которую просто невозможно адекватно перевести. Уже Антоний,

ученик Симеона и его первый хронист, называет эту встречу «чудесным таинством» (*mirabile mysterium*). Другие историографы, тоже повествовавшие об этом событии и сопереживавшие описываемому ими, чувствовали внутреннюю необходимость как-то украсить рассказ: символически заострить внимание на том или ином сопутствующем обстоятельстве, углубить противоположность между двумя персонажами повествования или, наконец, наделяя совершенно новой перспективой диалог матери с сыном и молитву святого, еще сильнее связать эту возвышенную сцену с последней тайной мироздания.

Известно, что отец Симеона Есихий умер от тоски по пропавшему сыну. Узнав, где он находится, его мать Мафана, после столь многих лет тоски и отчаяния снедаемая чувственным родительским желанием обнять своего сына, поспешила к нему, не зная, что он теперь почти не пребывает в плоти.

Она пришла, но ее не пустили к столпу, потому что женщинам не дозволялось подходить близко. Тогда она, стелая, преклонила колени и тут услышала сверху голос своего сына. Она не могла его видеть, но сомнений не было: это его голос.

«Не думай, мать, что я здесь, но если Господу будет угодно, мы увидимся... Увидимся во Христе, который есть близость и ясность... В вечном покое, в иное время...»

Однако мать, исполненная родительской любви, не понимает этих слов. Она стучит в каменную стену, но все напрасно. Она просит во имя Иисуса, чтобы он пустил ее к себе, напоминает, что его отец умер от тоски по нему. Она тоже хочет умереть, но прежде хочет увидеть того, кого носила под сердцем. Ведь он так

близко. Но до нее снова доносится голос, полный страдания: «Успокойся, потерпи немного, и я увижу тебя».

Наконец, истомленная, она засыпает. Три дня и три ночи слышна ее стонущая мольба. Она умирает. Он просит, чтобы умершую положили перед столпом, стирает руки и молится: «Господи Боже всяческих добродетелей, Ты возвышаешься над херувимами и потрясаешь бездны. Ты знал Адама еще до рождения его. Ты смиряешь львов, окружаешь пламенем Моисея, изливаешь звезды на Авраама, покоишь Иакова на ангельских крылах. Прими ее душу в твои мирные селения. Даруй ей покой».

Тело умершей женщины начинает шевелиться. Она встает. Ее лицо освящено радостью и надеждой, как будто она уже видит своего любимого сына, обнимает его своим взором, внимает его голосу. Затем она падает. Ее погребают прямо перед столпом.

## 6

Покой, которым преисполнен святой, подобен водовороту, который втягивает в себя все, что приводится в движение его духовным томлением. Его молитва являет собой полноту самой бездны. Она может как умертвлять, так и возрождать, когда водоворот, втягивающий в себя всю воду и поглощающий ее, оборачивается мощным приливом.

Когда это происходит, бесплодная царица получает наследника, которого сумела вымолить у Бога; из благословенного святым подножья горы начинает бить фонтан, и вся земля, которая уже давно жаждала и алкала, изнывая от

жары, получает долгожданную воду. Тайна великой и малой природы перерастает в тайну Святого Духа, которого тело давно уже не может уловить и постичь. Призывающий его становится причастным ему.

Толпа паломников, направляющихся к столпу, встречает на своем пути дикую косулю. «Во имя святого Симеона — остановись!» — громко кричат они. Косуля останавливается. Развеселая компания убивает ее и устраивает пир. Шкуру бросают неподалеку, но, повеселившись, вдруг замечают, что онемели. Дрожа от страха, они бегут к Симеону, без утайки рассказывают о том, что совершили, и начинают читать неутешную покаянную молитву.

Святой благословляет их, и к ним возвращается речь. Озадаченные они торопливо хвалят Бога, а потом, примолкнув, торопятя домой.

## 7

Легенда об очарованной лани, о заколдованной косуле, которую мы рассказали, в какой-то мере касается и образа той великой женщины, которая приблизительно в то же время, что и Симеон, достигла своей славы. Речь идет о Женевьеве Парижской, память которой Церковь празднует третьего января, то есть за два дня до празднования памяти Симеона.<sup>278</sup> Это не случайно.

Говорят, что Симеон мистическим образом общался с нею. Читая житие этой великой предшественницы Жанны Д'Арк, мы узнаем, что о ее святости Симеон упоминал в своих проповедях и через купцов передавал ей поклон. Комментаторы сообщают, что Женевьева тоже мистическим образом знала о существова-

нии Симеона, хотя никогда не встречалась с ним физически; о его существовании и духовном подвиге она узнала из явленного ей божественного откровения.

Надо сказать, что это херувимское чудо (а именно так и можно назвать такое явление) не является единственным. В этой связи агиографы упоминают и другие имена. Фома Кемпийский, например, сообщает о голландской святой Литвине, которая, находясь в состоянии экстаза, общалась со многими духовными людьми, в частности с Герхардом. Кроме того, Иосиф Геррес, благочестивый садовничий «мистической Розы» в Германии, пытается объяснить феномен такого пересечения душ, когда говорит о той же Литвине: «Ее тело было таким нежным, что когда кто-нибудь нечистый каким-то образом касался его, в месте соприкосновения оставалось черное пятно, не сходившее несколько дней. Духовные же нити, связывавшие ее с горним миром, были такими тонкими, что как только малейшая погрешность отягощала ее совесть или общение с людьми вносило малую долю дисгармонии, всякое успокоение тотчас исчезало».<sup>279</sup>

Однако между Симеоном и Женеьевой существует и другая связь. Когда своими молитвами она защищает Париж от нашествия гуннов и норманнов и заставляет Аттилу отступить, когда она пробуждает от смертно сна, потому что знает все тайны человеческого сердца, Симеон, тоже молясь, разоружает персов и скифов, грозивших вторгнуться в Римскую империю.<sup>280</sup>

Сегодня мы уже не верим в силу молитвы, но Женеьева и Жанна Д'Арк и по сей день доказывают нам, что тот, кто владеет сердцами, владеет и оружием.

Святой Симеон мог всецело погружаться в молитву, и об этом свидетельствует следующий рассказ. Однажды вокруг его столпа собралась огромная толпа, желавшая получить благословение. Выбрали человека, который с возвышенного места громким голосом воззвал к святому: «О Божий слуга, все собравшиеся с нетерпением ждут твоего благословения. Благослови их и отпусти, ибо они уже давно ждут».

Ответа не последовало. Тогда Симеона позвали еще раз, и, как сказано в повествовании, вокруг столпа началось громкое стенание, ибо все решили, что святой умер: собравшиеся начали бить себя в грудь и все громче причитать от такой горестной мысли.

Спустя какое-то время дух Симеона возвратился в свое ветхое жилище, возвратился в тело, и святой сказал собравшимся: «Братья, я видел, как огромный корабль тонул в море, попав в бурю. На нем было две сотни человек, и все громко зывали ко мне о помощи. Я воочию видел их перед собой и, простирая руки в сторону моря, просил Бога о милосердии и как мог послужил им».

Собравшиеся начали славословить Бога, а Симеон, благословив всех, отпустил их.

## Сатана и Божьи часы

### 1

Было бы странно, если бы сатана, являющийся врагом всего великого, не захотел, взирая на деяния Симеона, соблазнить его. И вот однаж-

ды вечером, уподобившись херувиму, летящему на колеснице, запряженной огненными конями, он спустился к нему и повелел взойти на колесницу, дабы Симеон, подобно пророку Илии, вознесся на небо.

В одном из описаний этого происшествия приводятся слова, с которыми сатана обратился к Симеону, и из них видно, что, когда дьявол выдает себя за небесного посланника, ему требуется особая убедительная сила, которой он не располагает. Мы знаем, что Божий вестник Гавриил не был так многословен. «Внемли моим словам, Симеон, — говорит сатана. — Господь послал меня на огненной колеснице, запряженной огненными конями, послал как ангела, который должен восхитить тебя на небо, как некогда на него был вознесен пророк Илия. Твое время пришло. Поднимайся же в колесницу, которую Господь неба и земли прислал за тобой. Вознесемся на небеса, где ты узришь ангелов и архангелов, мать Господа Марию, апостолов и мучеников, исповедников и пророков. Они рады увидеть тебя, Божьего агнца, коего Господь сотворил по своему образу. Я говорю тебе это, чтобы ты не мешкал. Садись в колесницу».

«Господи, — рыдая отвечает Симеон, — неужели ты хочешь вознести меня на небо?»

Он уже беретя рукой за колесницу, уже возносит ногу, чтобы сесть в нее, но тут понимает, что это дьявольская хитрость. Творя крестное знамение, он едва успевает отдернуть ногу, к которой сатана уже прикоснулся, желая схватить ее. На ноге зияет рана от его когтей.

«Отныне ты не ступишь на землю, — говорит Симеон своей ногой, которая так и повисла в воздухе. — Ты больше никогда не коснешься



земли, так и застынешь до моего последнего часа, доколе Господу не будет угодно оживить тебя».

## 2

Отныне Симеон передвигается на одной ноге. Стрелка Божьих часов отсчитала еще один срок. К ране на поясе, которую он получил от веревки, добавилась рана на ноге. Обе раны гноятся, и черви просто сыплются на площадку столпа, где находится Симеон, а затем и наземь. «Я, ничтожнейший, — пишет Антоний, — только и делал что собирал их и относил туда, откуда они падали». «Поедайте то, что Господь дал вам», — говорил святой, имея в виду свою плоть.<sup>281</sup>

Однажды под Рождество к Симеону пришел один сарацинский князь. К тому времени святой уже шестнадцать лет передвигался на одной ноге. Пав на землю, сарацин стал каяться в своих прегрешениях и каялся всю ночь. Собравшись уходить, он заметил, что со столпа что-то упало. В темноте он быстро схватил это упавшее и увидел, что на его ладони лежит червь. Сарацин поспешил прочь, но святой окликнул его: «Скинь с себя ношу грехов твоих и оставь здесь то, что упало со столпа. Зачем тебе пятнать твой блеск? Ведь это мое греховное тление». Сарацин поспешил вернуться к столпу. «Позволь мне оставить этого червя в память о моем прозрении. Пусть он постоянно напоминает мне о бренности всего земного».

«Раскрой ладонь», — велит святой.

Он раскрывает и видит, что на ладони сияет жемчужина.

## Знак всемогущества

### 1

Довольно рано жизнь Симеона Столпника стала воспринимать как знамение божественного всемогущества.<sup>282</sup> От самых последних глубин до самых возвышенных высот постиг он духовное пространство молитвы. Его нога истлевала, но голова касалась звезд. Ее окружали четыре херувима.

Могущество, данное этому мужу, было столь велико, что его ученик Антоний стремился не столько рассказать, сколько умолчать о нем. Освободившись от земного тела, в котором он пребывал, дух Симеона вскоре достиг того, кто смиряет всякую тревогу и волнение, и Симеон утверждает в пламенеющем покое, подобный тому суровому ангелу, который охраняет тайну жизни и умервщляет всякого, кто подойдет к нему слишком близко. Его рука возносится над лучезарным венцом, рассекающим облака, и снова тяжело опускается на скрижали закона.<sup>283</sup>

Мы разучились улавливать сокровенную сторону жизни. Мы уже не в состоянии переживать нечто необычное во всей его полноте и всем его смирении и верить, что в те героические времена все было именно так, как о том повествуется в житиях. Порой, сталкиваясь с необычным, мы, в отличие от Антония, стремимся во всеуслышание рассказывать о нем, но не скрывать. Антоний, который собирал падающих со столпа червей, ничего не говорит о всемогуществе. Колесницу, которая приблизилась к святому, он называет просто «херувимской», а учение Симеона — «ангельским учением». Но

несмотря на такую скупость и сдержанность его хорошо понимали.

Мы знаем, что херувимы — это ангелы божественной мудрости и божественного всеприсутствия, тогда как серафимы суть ангелы пламенеющей любви. Когда Симеон в одной из своих молитв, о которой нам сообщает Антоний, обращался к водителю херувимов, в катехизаторских школах и монастырях того времени понимали, что между ним и Первым Лицом Троицы, то есть Богом-Отцом, существует особая связь, которой можно посвятить все свое созерцание.

## 2

Однако как знамение всемогущества Симеона могли воспринимать и в другом, особом смысле. Завеса храма разодралась надвое, пророчество исполнилось. Когда Христос говорит о том, что он пришел исполнить закон и предсказания пророков, когда призывает стать совершенными, как совершенен небесный Отец, смысл сказанного больше не может относиться к синагоге. Однако гора, на которой пребывает столпник, может символизировать не столько Голгофу, сколько Синай, а херувимовы знамения вокруг столпа могут относиться не столько к Сыну и Святому Духу, сколько к Отцу.

Не получается ли так, что пастух, остающийся одинаково загадочным как во мраке ночи, так и в свете дня, тот пастух, который несет божественное свидетельство, — не получается ли так, что он одновременно являет и небесную весть? Не получается ли так, что его голос, несущийся над народами, одновременно звучит

как страшное предостережение? Не означает ли тот пророческий язык, в котором можно слышать знамения от времен Авраама до Иова, от Иакова до Даниила, не означает ли сам столп, на котором, как во времена Соломона, еще тяготеет бремя всех Израилевых колен, — не означает ли все это тления и отрешения избранного народа Божия, продавшего Мессию?

### 3

Новый верный, вновь изведавший нищету, Симеон, мучимый глубинным отчаянием, искал те судьбоносные знаки, которые после смерти Иисуса отделили евреев от христиан как проклятие от благословения и в тоже время неразрывно связали их между собой. Преисполненный духа пророка Иезекииля, он погружается в чтение Писания, мнимые противоречия которого напоминают ему игру красок на завесе, покрывающей скинию, которая всегда остается неизменной. Созерцая пылающие образы, он стремится узнать, почему евреи в одно и то же время предстают как народ, превознесенный выше всякого прочего, и как раса, ввергнутая в проклятие тления.

Памятуя о том, что Иисус навсегда остается евреем, но в то же время предстает как вочеловечившееся Божье указание, Симеон проводит различие между евреями как народом, из которого вышли богодухновенные пророки и провидцы, и теми же евреями, которые, закоснев и впад в окончательное ослепление, чернят слово своего же Бога, распиная бедность. Не соглашаясь с антисемитами, он в противовес им ссылается на слова Христа, сказавшего: «Salus ex

Judaeis».\* В этой же связи он вспоминает и другие слова Христа, сказанные им на кресте, вспоминает его молитву, молитву Бога, которая не могла остаться не услышанной: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23, 34).<sup>284</sup> С другой стороны, Церкви он напоминает ее старую литургическую молитву, которую читают в ночь на Страстную пятницу и в которой содержится призыв к Иерусалиму: призыв вернуться к своему Господу, к своему Богу, который удручен происходящим и оплакивает заблудший народ.

Рассуждая таким образом, Симеон стоит у истоков того конфликта, который в полную меру заявит о себе в раннем и позднем Средневековье и в котором скорбь о страдающем и распятом Иисусе превосходила меру всякой прочей скорби и потому приводила к резне и погромам. Церковь правильно говорит: «Если найдут кого, что он украл кого-нибудь из братьев своих, из сынов Израилевых, и поработил его, и продал его, то такого вора должно предать смерти» (Втор. 24, 7). Но в ответ все потомство Иакова могло бы ответить так: «Если вы сравниваете нас с Каином, потому что мы непостоянны и всегда куда-то влечемся на этой земле, вспомните о том, что Господь запечатлел на этом убийце знамение, дабы всякий, кто встретит его, не убивал его (Быт. 4, 15) — вспомните об этом, и тогда вы увидите, как смешны все ваши смертельные угрозы».<sup>285</sup>

Но вдруг, задается вопросом экзегет, вдруг это мистическое знамение, запечатленное на лбу Каина, есть не что иное, как крестное зна-

---

\* *Salus ex Judaeis* — спасение от иудеев (лат.). — Прим. перев.

мение? Что если сам Израиль есть тот самый крест, на котором висит Сын Божий? Что если страдания повешенного Бога, преисполненного бедности и нужды, смогут прекратиться только в тот день вечности, когда род Израилев повернется в сторону Голгофы, дабы снять своего Мессию с креста? Когда иудейство проникнется жалостью о своем Искупителе, тогда, быть может, и наступит третье Царство — Царство Святого Духа?

#### 4

Ранее я уже указывал на то, как Симеон свидетельствовал о божественной природе страдающего Сына Человеческого, через него узнавая о величии Бога-Отца и его всемогуществе. Однако кроме этого он стремится к тому, чтобы показать всю ложность пути, по которому движется все «иудейство», отвергая вочеловечения Бога и ожидая знаков всемогущества только как чего-то абстрактного, воспринимаемого лишь разумом.

В этой связи надо упомянуть о двух важных эпизодах из жизни Симеона. Однажды евреям путем разных происков удалось купить у императора Феодосия право на восстановление в Антиохии синагоги. Что происходит? Симеон, страж благочестия, столь ярко показывает земному владыке его ошибку, так явственно раскрывает перед ним порочность его решения, что тот не только отменяет сделанные распоряжения и изгоняет претора, но и собственноручно пишет Симеону послание, в котором умоляет, чтобы святой способствовал укреплению мира в Церкви и процветанию его царства.

Второй случай касается Даниила, который тоже был столпником. Его память Церковь празднует одиннадцатого декабря. Однажды Даниил решил совершить паломничество в Иерусалим ко святым местам. Во время этого путешествия перед ним во плоти предстал Симеон, которого он посетил раньше, чтобы получить благословение на поездку. Представ перед ним, Симеон сказал ему, чтобы он не ехал в Иерусалим, а отправлялся в Византию. Почему? Потому что в Иерусалиме ему нечего делать.

Так оно и оказалось на самом деле, потому что Елена, мать императора Константина, уже давно выкопала зарытый в землю крест, на котором был распят Спаситель. Гвозди она отправила в Константинополь, само распятие было разделено на несколько частей (чтобы спасти его от возможного пожара и оградить от рук неверующих), и эти части были разосланы в Византию, Рим и Париж. Таким образом, утратив это сокровище, Иерусалим утратил и свою глупину.

## 5

«Я есмь путь, и истина, и жизнь, — сказано в Евангелии от Иоанна. — Никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня... Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне». Надо ли удивляться тому, что Симеона, ставшего знамением всемогущества, наделяют атрибутами почти что самого Христа? Исполняя ветхозаветные прообразы и пророчества, он как бы указывает на самого Спасителя, благодаря которому он это и совер-

шает. Следуя Евангелию, он отправляется в град Давида, то есть погружается в псалмы. Он исполняет написанное в них и теперь утверждает на вершине Давидой башни, башни из слоновой кости, башни боли и слез, имя которой «Мария», «всемогущая заступница», как сказал о ней Бернард Клервосский.

Разве встреча Симеона со своей матерью Мафаной не напоминает нам о *Stabat Mater*, разве она не напоминает нам о Скорбящей Матери? Когда Симеон умирает, во всех местах, которые он посетил во время своей жизни, совершаются чудеса. Птицы плачут, леса скорбят, солнце изливает печальный и скорбный свет. Когда, еще будучи живым, Симеон показал свои раны и шрамы одному дьякону из Равенны, который, подобно неверующему Фоме, не поверил аскетическим подвигам столпника, этот дьякон воскликнул: «Скажи мне, человек ли ты, или тебе ведома какая-то другая природа?»

## 6

Нет, Симеон не знал ни о какой другой природе, но, постигнув всю бездну страдания и муки, он знал о третьем Царстве, знал об Утешителе, о Святом Духе, вестниками которого являются ангелы.<sup>286</sup>

Об этом говорят все авторы житий Симеона. «Верни его нам, он избран ангелами!» — кричит толпа, в сновидении, которое увидел настоятель монастыря Тимофей. «Я видел его посреди ангелов, неусыпно взирающих на него», — в смятении сказал настоятель монахам, когда проснулся. «Где теперь я смогу послушать твои



ангельские наставления?» — жаловался ученик Симеона Антоний, обнаружив на столпе застывшее тело своего учителя, который и мертвым продолжал стоять.

Когда тело столпника с величайшими почестями, в присутствии шести тысяч римских пехотинцев, застывших в почетном карауле, снимают со столпа, перед людьми появляется ангел. Он разговаривает с семью старцами, окружившими мертвеца. Кто эти семеро? Когда, завернув мертвое тело в погребальные пелены, приступают к захоронению, ангел с золотым посохом в руке стоит перед его могилой до окончания погребения.<sup>288</sup>

Славя «непреложность бессмертного духа в смертном теле Симеона», Метафраст в завершение говорит: «Он жил жизнью ангела». Однако еще яснее, хотя и с большей сокровенностью выражения, тайну Симеона постигает и раскрывает другой его биограф, а именно Антоний, завершивший свой рассказ о столпнике традиционной формулой: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, коему всякая слава, честь и поклонение, с вечным Отцом и Пресвятым, Преблаженным и Животворящим Духом да будет со всеми нами ныне и присно и во веки веков. Аминь».

## 7

Но разве Параклет, разве Утешитель, названный «пресвятым» и «животворящим», не ведает, будучи Утешителем, о всей глубине страдания и скорби? Кто дерзнет вместо «пресвятого и животворящего Духа» говорить о какой-то отвлеченной «животворящей доброте»? Разве

нельзя предположить, что в жизни Симеона Столпника отразились, по крайней мере, три вида ангелов из тех девяти, о которых Дионисий говорит в своей «Небесной иерархии»? И что означает лестница, ведущая на вершину его столпа?<sup>289</sup>

Быть может, пример Симеона, явившегося воплощением всей полноты скорби, всей полноты раскаяния и отречения, воскрешает в человеке память о Царстве Святого Духа? Быть может, это третье Царство, исходящее от Сына, затрагивает и Каина, на челе которого Бог в свое время сделал знамение? Быть может, Параклет столь необорим, что самый закоренелый убийца Сына, отмеченный Отцом, в конце концов испытает потрясение и отыщет путь на Голгофу? Может быть, этот человек на столпе являет свою Голгофу и, оставаясь почти неприкасаемым и преисполненным боли и страдания, всех влечет к себе?

## 8

Я хотел бы завершить свое повествование рассказом о самом неясном и, быть может, самом ярком событии из жизни этого святого. В его житии рассказывается о том, как он исцелил змею.<sup>290</sup> «Однажды у змеи образовался огромный нарыв, и ее горестное шипение раздавалось далеко вокруг», — говорится в житии. Змей, живший с ней вместе, пополз к столпу Симеона в надежде на какую-то помощь.

Когда толпа людей, окружавшая столп, увидела этого огромного змея, все в ужасе стали разбегаться, но Симеон успокоил людей, сказав: «Не страшитесь, братья. Этот змей приполз

за помощью». Ему же сказал: «Возьми горсть земли, отнеси ее своей спутнице, посыпь этой землей на нее, а потом подууй на землю, и немощь тотчас оставит ее».

Змей сделал так, как ему было велено. Со страхом и любопытством люди пошли вслед за змеем и скоро увидели змею со страшным нарывом. Змей посыпал на нее освященной землей, потом дохнул на нее, и нарыв исчез.

## 9

Сегодня такое чудо вызвало бы изумление. Сегодня не найдется такой змеи, которая отважилась бы на опасную просьбу, раздобыла бы спасительную мазь и принесла ее другой змее, ее ожидающей.

Но давайте задумаемся: чем была змея для людей, живших во времена Симеона? Для египтян она была символом мирового духа и самого творца мира. В греческих оракулах змея символизировала ту мудрость, которой было ведомо все настоящее и будущее. Для римлян змея была символом свода медицинских знаний, а ранние христиане усматривали в ней знак сладострастия и орудие бесов, воплощение того искушения, которое заставило пасть Еву, и, наконец, язык самого сатаны, клевета которого привела к утрате рая.

Почему Симеон не поражает змея в голову, как об этом говорится в Писании? Почему он благосклонно принимает ее и тотчас исцеляет? Что значит это исцеление змеи? Не является ли это знаком троекратного всемогущества? Не является ли это благой и радостной вестью для иудейства и христианства? Быть может, силой

покаяния Симеон достиг последних глубин тайны первородного греха? Может быть, близится время прощения и высшего примирения, когда святые Божии, объединенные Духом, начнут царствовать над миром и живой человеческой плотью? Быть может, тогда сострадание, влекущее одну змею к другой, а также устремленность к святому, в конечном счете приведут к тому, что и дьявол отыщет доброе? Может быть, тогда само всемогущество исполнится кротости и умерит свой гнев? Как бы там ни было, но церковь, в которой погребли великого пастыря, называется церковью Единого Покаяния (Concordia Poenitentiae).

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> О широком распространении выражении κλίμαξ τοῦ παραδείσου в многочисленных рукописях и переводах, даже на арабский и славянские языки, говорит Бухбергер, см.: Buchberger, «Kirchliches Handlexikon» II, München, 1912, S. 121. Там же говорится, что Иоанн жил с 579 по 649 г. (хотя правильнее, наверное, говорить о 525 – 605 г.). Немецкое издание труда, в назидательных целях изданное анонимно, появилось в 1874 г. в Регенсбурге (G. J. Manz), и его можно рекомендовать хотя бы по той причине, что до сего дня оно остается единственным.

<sup>2</sup> Дионисий, вероятно, жил на полстолетия раньше, однако его произведения начали оказывать свое влияние гораздо позднее. Подобно Иоанну Лествичнику, делившему свою лестницу добродетелей на тридцать ступеней в соответствии с тридцатью годами сокровенной жизни Иисуса Христа, Дионисий предпринимает пятиступенчатое деление (две священнических иерархии и три ангельских), каковое деление понималось как намек на Пятикнижие. Кроме того, здесь можно было бы говорить о нравственной и «эстетической» лестницах.

<sup>3</sup> Ефрем Сирий, в равной мере прославившийся как аскет и поэт, по-видимому, большую часть жизни прожил отшельником на горе близ Эдессы и умер в 373 г. Избранное из его трудов на немецком языке представлено в «Библиотеке отцов Церкви» издательства Kösel in Kempten.

<sup>4</sup> Нил, современник аскета-моралиста Евагрия (умер в 401 г.) и Кассиана (умер в 435 г.), вел уединенную жизнь и скончался на горе Синай приблизительно в 430 г. Приведенные слова взяты из его собрания афоризмов «De oratione», представленного в патрологии Миня, см.: Migne, Patr. Graeca, Bd 79, 1166 – 1200.

<sup>5</sup> Василий Великий, митрополит Кесарийский и реформатор анатолийского монашества (330 – 379 г.), оказал на вос-

точное иночество такое же влияние, как святой Бенедикт на западное. Оба монастырских устава (см.: Migne, Bd 31, 889 ff.) подробно рассматривает Цёклер (см.: Zöckler, «Askese und Mönchtum», Frankfurt, 1897, S. 286 ff.

<sup>6</sup> «Raccolta di Vite de' Santi», t. III, Milano, 1829.

<sup>7</sup> Ср. также Acta Sanctorum, t. III, p. 834—837. Migne, Bd 88, (на с. 579—1210 представлено издание Радера, а на с. 1211—1247 — схолии Иоанна Раифского).

<sup>8</sup> Секта манихеев (получившая свое наименование от имени ее основателя Мани, родившегося приблизительно в 214 г. н. э.) отличалась крайней аскезой. По-видимому, некоторые заповеди эзотерических манихейских общин проникли в уставы Александрийского и Синайского монастырей. К такому выводу, по меньшей мере, можно прийти на основании некоторых отрывков из «Духовных скрижалей». Евтихий сообщает о том, что в Египте во время служения патриарха Тимофея I (381—385 гг.) значительная часть духовенства находилась под таким сильным влиянием Мани, что упомянутый патриарх, дабы выявить виновных, повелел упразднить обычный в его епархии запрет на вкушение мяса клирикам и монахам. Известно, что первая из трех манихейских заповедей воздержания призывала избегать не только вкушения всяческого мяса, но и пищи животного происхождения: сыра, молока, масла (см.: Zöckler, S. 169—174). В «замечаниице» (observatiuncula) к четвертой ступени «Лествицы» Радер приводит мнение одного из древних толкователей, согласно которому некий монах Македоний во время пребывания в Александрии совершил «facinus inexplicabile nullaque venia dignum»,\* вкусив нечистые внутренности животного. О совершенном проступке дословно говорилось так: «Furtine et occulte comederat extraordinarie ex his quae animalia portant, quod gravissimum et pene inexpiabile peccatum existimabatur, ut docet magnus pater Basilius in principio regulae suae».\*\*

\*Facinus inexplicabile nullaque venia dignum — поступок ничем не искупаемый и недостойный никакого прощения (лат.). — Прим. перев.

\*\*Furtine et occulte comederat extraordinarie ex his quae animalia portant, quod gravissimum et pene inexpiabile peccatum existimabatur, ut docet magnus pater Basilius in principio regulae suae — Потаенно, украдкой съедал принадлежащее животным, что считалось тяжелейшим и почти неискупимым грехом, как учит великий отец Василий в начале своего наставления (лат.). — Прим. перев.

Исходя из этого, можно даже сделать вывод о том, что распространению манихейского влияния содействовал Василий.

Через Мани, который совершил длительные путешествия в Индию, Китай, Туркестан, в христианство проникли также буддийские заповеди воздержания. Известно, что уже Климент Александрийский между делом говорит о Βούττα и Βραχμῶναι, σερμοὶ τῶν Ἰνδῶν\* (Stromata I, 15 и III, 7), а Тертуллиан даже полемизирует с ними и «индийскими гимнософистами» (Apol. 42).

<sup>9</sup> См.: Holl, «Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum», Leipzig, 1898, S. 175; «Установление, согласно которому в более зрелом возрасте от киновитской (монастырской) жизни переходили к жизни отшельнической, ясно свидетельствует о том, какое иерархическое отличие характеризовало две формы монашества. Киновитская жизнь представляла собой начальную школу, тогда как жизнь анахорета являла собой ступень совершенства. О первенстве отшельнической жизни всюду свидетельствуется и косвенным образом».

<sup>10</sup> Описанное чудо, несомненно, намекает на таинственную связь между древнееврейским законодателем Моисеем и христианским законодателем Иоанном. Первый призывал к физическому очищению, второй — к духовному.

<sup>11</sup> Второе чудо можно воспринять как христианское переистолкование жертвоприношения Исаака Авраамом.

<sup>12</sup> Согласно последним исследованиям (см.: F. Nau, «Note sur le date de la mort de S. Jean Climaque», Byzantinische Zeitschrift, Bd XI, 1902), св. Иоанн скончался в 649 г., и тогда получается, что его деятельность надо датировать не VII, а VI в. Однако данные, приведенные Ф. Нау, были оспорены И. Паргуаром, см.: I. Pargoire, «Un prétendu document sur S. Jean Climaque» («Echos d'Orient», t. VIII, Paris, 1905). Таким образом, есть основания придерживаться прежней даты его смерти.

<sup>13</sup> Согласно Паулу Вендланду (см.: Paul Wendland, «Die Therapeuten und die philonische Schrift von beschaulichen Leben», Jahrbücher für klassische Philologie, 22. Suppl.-Bd, Leipzig, 1896), Филон так говорит о значении слова «терапевты» и целях, которые они ставили перед собой: они назывались θεραπευταὶ и θεραπευτρίδες, потому, что считали себя

---

\* Βούττα и Βραχμῶναι, σερμοὶ τῶν Ἰνδῶν — Будда и брахманы, окруженные почитанием (священные) из индусов (греч.). — Прим. перев.

причастными искусству врачевания, исцеляющему душу от болезней, вызываемых страстями (экзорцистское направление), или потому, что на основании исследования природы и Священного Писания пришли к необходимости почитать Бога как реальность, которая оказывается лучшей, чем благо, более простой и единой, чем единое, и более изначальной, чем единство (богословско-философское направление). Согласно Филону, терапевтов больше всего было в Египте и особенно в окрестностях Александрии. «Самые лучшие собираются в месте, расположенном выше λιμνὴ Μαρεία: это место хорошо своей безопасностью и благоприятным климатом».

<sup>14</sup> Благодаря особому влиянию Иоанна Лествичника выражение ὑπακοὴ μέχρι θανάτου (послушание до смерти) стало характеризовать аскетическую практику византийских монастырей. Уже сам Иоанн отстаивает точку зрения, согласно которой Христос был монахом (позднее ее пытались обосновать). См.: Holl, «Enthusiasmus und Bußgewalt», S. 164 – 165).

<sup>15</sup> На соборе 543 г. (то есть тогда, когда Иоанну было семнадцать лет), созванном константинопольским патриархом по повелению императора Юстиниана, были торжественно осуждены девять положений из трудов Оригена (умер в 251 г.). В них, в частности, говорилось о том, что в грядущем веке Христос взойдет на крест и за дьявола, что наказание, предусмотренное для дьявола и безбожников, не является вечным, что отступники обретут свое прежнее состояние. Выступления против Оригена начались в Египте. Уже в «Житии святого Пахомия», написанном в 368 г., говорится: «Оригена же он сильно ненавидел как богохульника и отступника и гнушался им, еще до Ария и Мелетия отлученным от Церкви архиепископом Александрийским Гераклом. Ибо тот в своих собственных устройствах казавшееся правдоподобным подмешивает к истинному учению Святого Писания, как яд... Братьев Пахомий настоятельно призывал не только самим не читать вздорной болтовни Оригена, но даже не прислушиваться к чтению других, кто станет это делать. Рассказывают также, что однажды Пахомий нашел его книгу и тотчас бросил ее в воду со словами: „Если бы я не знал, что здесь начертано имя Божие, я просто сжег бы эти его клеветы и бессмысленный вздор“» (Bibl. Der Kirchenväter, Bd II, Kempten, 1912, Anh. S. 48).

<sup>16</sup> Возвращение человека в его перводанное состояние — главный идеал и движущая сила монашества, и имея это в виду, Иоанн Лествичник называет патриарха пустынножи-



тельства Антония «нашим основоположником» («*Institutor poster*»). Аскет является истинным человеком, а истинной сущностью человека является его духовная сущность. Так, вслед за апостолом Павлом, учили великие отцы христианского умозрения. Согласно Иринею (II в.), Христос как бы вбирает в себя первого человека и в себе самом соединяет его со всем остальным человечеством, соединяет с тем, что есть в этом человечестве чистого и исконного. Согласно Тертуллиану (III в.), во Христе совершается благодатная сила преобразования, и, таким образом, в христианстве совершается великое восстановление природы и мира. Афанасий (IV в.) полагает, что исконное, первоначальное состояние человека — это жизнь в подлинном смысле, то есть отсутствие умирания и смерти, тогда как отвержение сверхчувственного, духовного и божественного есть смерть. Иоанн Лествичник дополняет все сказанное мыслью о том, что Христос наделяет человека слезным даром. До него никто так проникновенно и красноречиво не восхвалял освобождающую и возрождающую силу слез. Характерным является, например, такое высказывание: «Подобно тому как опьяненный вином, даже сам того не желая, во всем говорит одну только правду, не может лгать и опьяненный слезами». Позднее из таких и подобных речений Симеон Новый Богослов (963–1041 гг.), Бернард Клервосский и другие богословы развили целое богословие слез.

<sup>17</sup> В «Райской лестнице» Ориген явно или подспудно постоянно присутствует, и это не случайно. Именно к нему восходит обет послушания (*votum obedientiae*), как и многое другое, что потом стало общим достоянием Церкви. Правда, его же упрекали в том, что он одним из первых нарушил этот обет. Что касается обета бедности (*votum paupertatis*) и обета целомудрия (*votum castitatis*), то они восходят к отрывкам из Евангелия, а именно к Мф. 19, 21 и 1 Кор. 7:8, 25, 38–40.

<sup>18</sup> P. F. Zino, «*Ephem, Nili, Marci et Esaiiae Opera*», Venetiis, 1945, p. 215, *Initiale zu Esaiiae Abbatis «De tranquillitate»*, Oratio XXIV.

<sup>19</sup> Согласно «Золотой легенде» Иакова Ворагинского (рождество блаженной Девы Марии).

<sup>20</sup> См.: *Observatio Interpretis ad cap. IV «Epistola ad Pastorem» (S. Joannis Climaci Opera, p. 471)*. Здесь Радер дает краткую характеристику упреков в «стоицизме», которые бросали Иоанну, и пытается их отместить. Суть упреков в стоицизме, которые сначала бросали Палладию Еленопольскому, автору труда под названием «*Historia lausiaca*» («Лавсаик»),

который также называется «Житием святых отцов» или «Раем»), а потом Иоанну Лествичнику, сводилась к следующему: термин *ἀπάθεια*, то есть свобода от всяческих страстей, свидетельствует о той безумной мысли, что благодаря одной аскезе человек может настолько умертвить в себе всякое чувственное начало, что впоследствии уже не будет подвергаться искушениям. Однако не следует от греческого термина переходить к греческому же понятию. Христианская «апатия» и методологически, и по содержанию радикально отличается от родственных языческих представлений.

<sup>21</sup> См.: J. Stiglmayr S.J., «Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christl. Literatur bis zum Laterankonzil 649», Feldkirch, 1895. Nugo Koch, «Nachklänge zur areopagitischen Frage» (Theol. Quartalschrift, 86. Jahrg., 1904). O. Bardenhewer, «Patrologie», 3 Aufl., Freiburg, 1910, S. 465. Полная история влияния Ареопагитик на восточную и западную литературу Средневековья еще не написана. Что касается текстологической критики, то, согласно автору последней работы, в этой области тоже ничего особенно не происходит. До сих пор, например, не опубликованы и не исследованы сирийские, армянские и арабские переводы Ареопагитик, да и из многочисленных греческих рукописей использована лишь незначительная часть. У Миня представлено двухтомное издание иезуита Б. Кордерия (Венеция 1755—1756 гг.) (см.: *Patr. Gr. Bd 3—4*). Полный перевод сочинений на немецкий язык представлен Энгельгардтом (Sulzbach, 1823). Перевод обеих «Иерархий» осуществлен Штигмайером (Kempten, 1911). Для моей работы я использовал латинское издание Иоахима Петрония (Paris, 1605).

<sup>22</sup> J. Stiglmayr, «Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel» (*Histor. Jahrbücher* 1895, S. 253—273; 721—748); Hugo Koch, «Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen», *Philologus*, 1895, S. 438—454.

<sup>23</sup> Hipler, «Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften», Regensburg, 1861.

<sup>24</sup> Ср.: Reitzenstein, «Die hellenistischen Mysterienreligionen», Leipzig 1910, S. 2—20; См. также: Walter Otto, «Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten», Bd II, Leipzig, 1908, S. 138—153.

<sup>25</sup> «Он [Павел] прекрасно знает все раввинские разъяснения и использует их. Он нисколько не сомневается в том, что некоторые предписания закона надо воспринимать только

как образы и понимать их в совершенно ином смысловом ракурсе» (Carl Weizsäcker, «Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche», Freiburg, 1886, S. 114).

<sup>26</sup> Erich Bischoff, «Die Elemente der Kabbala», I. Teil, Berlin, 1913, S. 88 (Sohar III, 152a).

<sup>27</sup> «О небесной иерархии», сар. II.

<sup>28</sup> «О мистическом богословии», сар. III.

<sup>29</sup> Ed. Zeller, «Die Philosophie der Griechen», 3 Aufl. Leipzig, 1881, III 2, S. 414.

<sup>30</sup> D. Martini Lutheri Opera Latina, vol. V, Frankfurt, 1868, p. 104. Весь контекст данного отрывка заставляет думать о том, что в соответствующем трактате («De Capt. Babyl. Eccles.») Лютер предпринимает общую атаку на Ареопагитики. О «Церковной иерархии» сказано, что в ней нет ничего, что говорило бы об основательном построении, а что касается «Небесной Иерархии», то она, дескать, представляет собой суеверные грезы.

<sup>31</sup> Сегодня нет никакого сомнения в том, что лютеровское понимание раннего христианства представляет собой никак не связанную с историей, произвольную конструкцию. Последние исследования природы мистерий, предпринятые немецкими учеными, делают ее несостоятельной. Как он выдыхал жизнь в библейскую религию? По словам одного из его самых восторженных панегиристов, он «вновь пробудил к жизни глубинные силы», но при этом исключил некоторые важные элементы, характерные для раннего христианства. «Вся еврейская апокалиптика... отодвигается на второй план. Изгоняется раннехристианский восторг... *pneumati agestai* вместе с его чудесными воздействиями на душу; кроме того, в стороне остаются ревностное стремление к освящению и строгая церковная дисциплина христианской общины Павла; мистико-аскетические мотивы, которые Павел вобрал в себя в атмосфере поздней античности... исключаются; полностью упраздняется его понимание причастия, восходящее к синкретическому мистериальному культу... Лютер восстановил только характерные (то есть самые общие) особенности библейской религии» (Fr. Heiler, «Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung», München, 1918, S. 13). Остается добавить, что Лютер, пробудив глубинные силы, упразднил само существование дела. Он не пустил в Церковь Восток.

<sup>32</sup> Paul Heinisch, «Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese», Münster, 1908, S. 29–30. Буссэ пишет о том, что «Филона почти всегда оценивали с философской стороны, превращая рассказ о его личности и учении в целую гла-

ву, посвященную греческой философии. При этом о его религиозности и мировоззрении почти ничего не говорили. Все его сочинения за редкими исключениями имеют мистический характер; в них он обращается к небольшому кругу посвященных» (Bousset, «Die Religion des Judenthums», Berlin, 1903, S. 411).

<sup>33</sup> Иустин жил со 103 по 167 гт. О своем отношении к христианству он также говорит во Второй апологии (с. 13): «Я хотел бы, чтобы все считали меня христианином, и я всеми силами стремлюсь к тому, чтобы так меня и воспринимали. Однако я не хочу сказать, что мудрость Платона явно противоречит христианской мудрости: просто она не совпадает с ней полностью» (J. A. Möhler, «Patrologie», I. Bd, Regensburg, 1840, S. 226). Отрывок, в котором он говорит о том, что Гераклит и Сократ почитали Логос и потому были христианами, содержится в Первой апологии (с. 46).

<sup>34</sup> Eugène de Faye, «Clément d'Alexandrie» (Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle), Paris, 1898, p. 165, 169.

<sup>35</sup> Philocal. С. 13. Полное собрание писем см.: de la Rue, t. I, p. 3ff. Мысль Цельса о том, что у христианства нет никаких преимуществ в сравнении с философией Платона и что христианские мистерии представляют собой полную параллель египетским, Ориген опровергает в шестой книге своей апологии «Против Цельса» («Contra Celsum»). Что касается другого утверждения Цельса, а именно, что сам Христос черпал из сочинений Платона, то здесь Ориген просто поднимает его на смех. Интересно, правда, что все доводы Цельса ожили в наше время в устах поклонника Греции и ученика Диониса Фридриха Ницше, который говорил, что христианство представляет собой разрушительное движение и, впрочем, является отголоском Платона.

<sup>36</sup> «О небесной иерархии», сар. I.

<sup>37</sup> Там же, сар. II.

<sup>38</sup> «О божественных именах», сар. II.

<sup>39</sup> По-видимому, начало этому во II в. положил грамматик Нумений: он просто перенес на Платона служение христианского Сына Божия. Такой подход позднее переняли неоплатоники. Согласно Плотину, философ является священнодействующим лицом, а философия представляет собой богослужение, мистиерию, сокрытую от взора непосвященных. Святой Евсевий написал целый трактат против некоего Гиеврокла (бывшего наместником в Вифинии приблизительно в 303 г.), который проводил параллель между неопифагорей-

ским магом Аполлоном Тианским и Христом (Bardenhewer, «Patrologie», 1901, S. 217). Об императоре Юлиане Отступнике Вейнрих пишет, что для него, «как и для некоторых других представителей неоплатонической философии и религии», Асклепий (бог врачевания) был таким же Спасителем и Сыном Божиим, каким Христос был для христиан, его почитавших («Antike Heilungswunder», Gießen, 1909, S. 32).

<sup>40</sup> Vita Apoll. Туан. IV, 45. О браминне Ярвасе Филострат сообщает, что тот совершил целый ряд чудотворений: он исцелил бесноватого, направив бесу послание с угрозами; с помощью магического средства помог разродиться одной женщине, у которой роды протекали тяжело; расслабленного исцелил простым прикосновением.

<sup>41</sup> Согласно Дреусу (см.: Drews, «Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung», Jena, 1907), вопрос о степени влияния индийской философии на мировоззрения Платона и неоплатонизм остается открытым. «Быть может, позднейшие исследования покажут, что это влияние было сильнее, чем в целом принято считать сегодня, опираясь на Целлера» (S. 42).

<sup>42</sup> «Я, Порфирий, предъявил в отношении Книги Зороастра многие свидетельства и доказал, что она является недавней подделкой, соделанной членами той [гностической] секты, дабы создать видимость, что превозносимые ими учения на самом деле восходят к древнему Зороастру» («Эннеады Плотина»).

<sup>43</sup> См.: Harleß, «Das Buch von den ägyptischen Mysterien. Zur Geschichte der Selbstauflösung des heidnischen Hellenentums», München, 1858, S. 53. По-видимому, стремление изучать индийскую мудрость и благосклонное к ней отношение были широко распространены. Гарлес сообщает одну характерную подробность из сочинений платоника Атика. Один индеец встречается в Афинах с Сократом и спрашивает, о чем тот философствует. Когда Сократ ответил, что он исследует человеческую жизнь, индеец улыбнулся и сказал, что никто не может проникнуть в сущность человеческого, если прежде не постиг ничего божественного. В этом рассказе чувствуется, что неоплатоники стремились порвать с философствованием классического периода.

<sup>44</sup> Кох тоже перечисляет сходные возвышенные эпитеты, обращенные к Сириану. В частности, Прокл называет его  $\acute{o} \tau\acute{o} \text{ Πλάτωνι συμβακχεύσας}$ . \* См.: Koch, «Pseudo-Dionysius Areopafita

\*  $\acute{o} \tau\acute{o} \text{ Πλάτωνι συμβακχεύσας}$  — вместе с Платоном справляющий вакхическое торжество, сопразднующий с ним (греч.). — Прим. перев.

in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen», Mainz, 1900, S. 50.

<sup>45</sup> Реформаторские устремления императора Юлиана, предпринятые им во время своего царствования (361—363 гг.), вероятно, преследовали именно такую цель. «Не грубым насилием, а основательным образованием и устройением и вдобавок мудрым перенесением на свою почву тех начинаний христианской Церкви, которые заявили о себе как благотворные, племянник Константина, сведущий как в греческой мудрости, так и в христианской, стремился уничтожить христианство, ставшее ему отвратительным в его арианской смуте. Он реформировал свою иерархию по христианском образцу, связав словом и примером жреческое служение с наставничеством и воспитанием. Христианские элементы были призваны к тому, чтобы помочь неоплатонизму сделать христианство ненужным и тем самым покончить с ним». См.: Langen, «Die Schule des Hierotheus». *Revue internationale de Théologie*, 1894, S. 40. См. также интересные фрагменты сочинения «Против галилеян», собранные и переведенные Нойманном: Neumann, «Kaiser Julians Bücher gegen die Christen», Leipzig, 1880.

<sup>46</sup> Поэтому неоплатонизм помимо прочего называли «обезьяной христианства», и в этом отношении особо выделяется уже упоминавшийся нами неопифагореец Нумений. В различных сочинениях он, наряду с рассказом об Иисусе, цитирует и, подражая Оригену, подвергает аллегорическому истолкованию различные пророческие речения. Ему принадлежит фраза: *τί γάρ ἐστιν Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀττικίζων* (что такое Платон, как не Моисей, пишущий в аттической манере?). Кох (см.: Н. Koch, «Pseudo-Dionysius Areopafita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen», Mainz, 1900, S. 43) следующим образом характеризует соотношение между неоплатонизмом и христианством: «Как тайну властного влияния христианской религии неоплатоник постигает божественный авторитет притязующих на человека Священных Писаний, которые в отличие от бесчисленного множества воззрений, принадлежащих различным философским школам, закладывают прочную основу для исследования природы Бога и божественных вещей и авторитетно разрешают метафизические, физические и этические загадки. Поэтому для того чтобы оживить язычество и сделать его достойным соперником христианства, он тоже ищет учения, покоящегося на божественном авторитете. Он находит его в оракулах и наставлениях древних языческих богословов. Там, где они

подводят его, он ищет прибежища в искусственной экзегезе и широкой аллегории и насаждает положения, которые ему удалось там отыскать и которые он хочет утвердить как божественные истины; это учения, в которых нет ничего от трансцендентального и отвлеченно мистического, которые вызывают к аскезе и обещают σωτηρία.\* В первую очередь подражают Филону и александрийцам. О том, какое робкое и глубокое уважение Плотин питал к Оригену, пишет Порфирий в своей «Vita Plotini».\*\*

<sup>47</sup> О степени распространенности этой точки зрения можно судить по следующим примерам, перечень которых ни в коей мере не претендует на полноту.

*Ланген.* «Дионисий родился в семье язычников и, видимо, принадлежал к неоплатонической школе». См.: Langen, «Die Schule des Noerotheus», 1894, p. 39. Стремясь обосновать такую точку зрения, автор ссылается на отрывок из «Небесной иерархии» Дионисия (IX, 3).

*Анрих.* «Все, сказанное в Ареопагитиках о христианских мистериях, а также о мистериальном осмыслении высших истин, представляет собой неоплатонизм в христианском облики». См.: Anrich, «Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum», 1894, S. 237.

*Штигльмайр.* «Предположение, что какое-то время в Афинах Дионисий посещал школу Прокла, имеет под собой весьма серьезные основания». См.: Stiglmayr, «Das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften», 1895, S. 26. Кроме того, автор считает, что «яркая неоплатоническая окраска может объясняться прошлым автора» (Ibid., S. 43). В качестве доказательства приводится уже упомянутый отрывок из «небесной иерархии» (IX, 3).

*Кох.* «Дионисий — это неоплатоник-систематик, который стремится трансформировать неоплатонизм в христианском ключе и тем самым сделать его более понятным для христиан... Поступая таким образом, он опирался на Прокла». См.: Hugo Koch, «Proclus als Quelle des Pseudo-Dionys. Areop. In der Lehre vom Bösen» (Philologus 54, Göttingen, 1895, S. 454).

*Древс.* «... Учение об ангелах и культ святых, который так называемый Дионисий Ареопагит, неоплатоник, пытается оправдать с философской точки зрения...». См.: A. Drews, «Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung», 1907, S. 331.

---

\* Σωτηρία — спасение (греч.). — Прим. перев.

\*\* Vita Plotini — жизнь Плотина (лат.). — Прим. перев.

*Гейлер.* Гейлер говорит о «неоплатоническо-ареопагитской мистике бесконечности». См.: Fr. Heiler, «Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung», München, 1918, S. 10. Кроме того, он заявляет, что «Лютер не только отважился совлечь с Ареопагита одеяние апостольского авторитета, но и воспринял его идеи как заимствованные из неоплатонизма» (Ibid., S. 12). С точки зрения автора, такой подход представляет собой «радикальный разрыв с мистикой, укореившейся в неоплатонизме» (Ibid., S. 13).

Однако раньше всех упомянутых исследователей, в 1848 г., француз Леон Монте, который, кстати, первым указал и на зависимость Дионисия от Прокла, в своей весьма содержательной книжечке отметил, что такие выражения, как «неоплатоник-христианин» и «христианский неоплатоник», просто нелепы, потому что неоплатонизм и христианство исключают друг друга. «Они не только глубоко отличаются друг от друга по своим внутренним устремлениям и основополагающим принципам (ибо между догматами о личностной природе Бога и человека, о свободном сотворении мира (что само по себе является ядром христианской догматики) и пантеизмом, исповедуемым александрийской школой, не может быть никакого подлинного примирения), не только различие в их происхождении делает их открытыми и непримиримыми врагами, но и в области практической жизни они сталкиваются лицом к лицу. Притязая на власть над умами, они в то же время вынуждены противоборствовать и в области политического управления миром. Торжество александрийской школы (то есть неоплатонизма) — это не просто крушение христианства, но и возрождение политеизма и восстановление старого языческого общества». См.: Léon Montet, «Des livres du Pseudo-Denis l'Aréopagite», Paris, p. 9.

<sup>48</sup> Здесь прежде всего надо назвать Тертуллиана (родился в 160 г., принял крещение приблизительно в 193 г.), потому что его голос, голос величайшего стилиста той эпохи, мощно доносился и до изошренного слуха просвещенных язычников. Его труды, направленные против гностицизма («О прескрипции еретиков» (здесь речь идет об авторитете Церкви), «Против Маркиона» (эта работа появилась в 207 г. и была направлена против гностического понятия Первобожества), «Против Гермогена» (данный труд направлен против гностического дуализма), «Против валентиниан», а также «Против Праксея» (оба трактата представляют собой апологию православного понятия Троицы), характеризуют его как одного из



самых плодovitых и самобытных писателей латинской Церкви и даже как создателя церковного латинского языка.

Ириней, на которого опирается Тертуллиан, жил приблизительно со 130 по 202 г. Время появления его большого труда, направленного против еретического гносиса (трактат «Против ересей»), в точности не известно. Предполагают, что он появился в период между 182 и 188 гг. Полное название книги звучит как «Обличение и опровержение лжеименного знания». Она направлена не только против тех ересей, которые уже были знакомы святому Иустину, боровшемуся с ними, но и против Маркиона, Карпократа, Керинфа, эбионитов, николаитов, против Кердона, офитов и каинитов. Подробное немецкоязычное издание на эту тему принадлежит перу Берингера. См.: Böhlinger, «Die Alte Kirche», II. Teil, Das zweite Jahrhundert, Stuttgart, 1873, S. 272–612. В четвертой книге этого трактата Ириней говорит о том, что истинное знание — это учение апостолов, древнее устройство Церкви во всем мире, а также Тело Христово, явленное в последовательности сменяющихся епископов. Это знание содержится в Писаниях, которые дошли до нас хорошо сохранившимися, без какого-либо привнесения измышлений, и к которым нельзя ничего добавлять или отнимать от них; такое знание есть чтение Писания без лжеизмышлений и обоснованное и точное его истолкование без опасности богохульства; оно, наконец, представляет собой совершенно особый дар любви, который ценнее одного лишь познания, славнее пророчества и весьма превосходит все прочие дарования.

<sup>49</sup> Памфлет Цельса «Правдивое слово» появился в 180 г., и в каком-то смысле ответ на него дал уже Ириней, а не только Ориген в 248 г. Аммоний Саккас как философ появляется на арене в период между 220 и 230 гг. В 233 г. с ним познакомился Плотин. Его смерть приходится, по-видимому, на 244 г. На основании этих данных высказывается точка зрения, согласно которой Аммоний Саккас жил и учил в эпоху острейшей борьбы против гностицизма.

<sup>50</sup> Ориген родился приблизительно в 185 г. Маркион, вероятно, родился в 85 г., Валентин приблизительно в 95 г., Василида — в 105 г., Вардесан в 154 г., Мани в 214 г. В эпоху правления императора Адриана (117–138 гг.) Карпократ, вероятно, жил в Александрии. В период между 170 и 200 гг. (согласно позднейшему уточнению — в III в.) появились гностические произведения, содержание которых в какой-то мере отражено в Codex Bezae Cantabrigiae. В сущности, гносис представляет собой дохристианское явление. Основоположники гности-

ческих сект расчленяют и истолковывают те гностические символы, которые задолго до них существовали как религиозные формообразующие типы.

<sup>51</sup> С точки зрения Илариона Канакиса (см.: Parion Kanakis, «Dionysis der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt», Leipzig, 1881), смешение греческого рационализма с восточной теософией (которое он обнаруживает и у Дионисия) является столь характерным признаком гносиса, что автора Ареопагитик он склонен искать в окружении Филона, то есть среди тех, кто жил в I в. Попытка отделить философское сознание от мифологического, которую предпринял Аммоний Саккас, на самом деле имела место уже в раннем христианстве и раннем гносисе. Однако поздние неоплатоники упразднили его начинание. В своей работе о Плотине Артур Дреус высказывает предположение, согласно которому поздние произведения Аммония Саккаса «в первую очередь противостояли фантастической спекуляции гностицизма» (не столько, наверное, гностической спекуляции, сколько гностическому культу

<sup>52</sup> Carl Schmidt, «Plotinus Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum», Leipzig, 1901, S. 9. Porphyrius, Vita Plot. C. 16.

<sup>53</sup> Будучи рационалистом («философом»), Плотин испытывал неприязнь не столько к гностической магии, сколько к собственно гностическому культу. См.: Vacherot, «Histoire critique de l'ecole d'Alexandrie», Paris, 1846—1851, t. II, p. 108—109. Помимо прочего Плотин отрицал силу призвания, молитвенного обращения и жертвоприношения ради вступления в общение с Божеством. Он не признавал гностического учения о вмешательстве демонов (или ангелов), а также запрещал заклинания. Он не считал, что на духовную сферу могут воздействовать небесные светила, а также какие-либо действия, сопряженные с использованием материальных объектов. Он не верил в высшую силу заклинаний и прочие магические (богослужебные) процедуры. Речь не о том, что он оспаривал всякое влияние магии на душу человека; он просто не хотел верить, что такое влияние простирается до самого Бога. Одним словом, он отвергает какое-либо воздействие литургии. О теургии он никогда не говорит. С его точки зрения, для того чтобы достичь Бога, достаточно чистого созерцания.

<sup>54</sup> И, наверное, использовал. Говоря о разнообразных связях между Афанасием и неоплатониками (Порфирием и Ямвлихом), Рейтценштейн не упоминает Плотина. См.: Reitzen-

stein, «Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius», Heidelberg, 1914, S. 14–17, 30–39. Тем не менее все, что Плотин говорил о несносном самомнении гностиков, все его доводы против их дуализма, презрения к миру и, прежде всего, против якобы чудесного визионерства пневматиков (см. сар. 5–6, 8, 10, 14–16 девятой книги II Эннеады) были хорошо известны Афанасию. Его «Житие св. Антония», в антигностической направленности которого не приходится сомневаться, появилось в 357 г., то есть приблизительно через семьдесят лет после того, как Плотин начал свою деятельность.

<sup>55</sup> Согласно Евсевию (Hist. Eccl. VI, 19), Порфирий (умер в 304 г.) в третьей книге своего трактата подвергает суровой критике в первую очередь Оригена, с которым он сам, будучи молодым человеком, познакомился. Он считает, что Ориген, сам грек и выросший в греческой среде, с варварским дерзновением подошел к христианству и отдал этому дерзновению все свои силы. В своих научных воззрениях он остается греком, навязывая греческий менталитет иноземным (еврейско-христианским) мифам. Он постоянно интересуется Платоном, а также сочинениями Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха. Кроме того, он берет на вооружение воззрения стоиков Херемона и Корнута: у них он заимствует их метод истолкования греческих мистерий и использует его для истолкования еврейских сочинений.

<sup>56</sup> Антихристианской памфлет Порфирия появился в 290 г. Так как официально осуждению он подвергся только в 435 г., с его предполагаемым содержанием вполне можно было соотнести те высказывания Дионисия, которые содержатся во втором параграфе его «Послания к Поликарпу». Там Дионисий отвергает надуманный упрек в том, что он, будучи эллином, предал эллинизм. Он даже называет того же Аполлофана, о котором упоминал Порфирий. Возражая, Дионисий подчеркивает, что, скорее, сами греки предали божественное, вместе с «Божьей мудростью» («рационалистическая философия») уничтожив «богопочитание» (культ). Парадигматическое по своей форме, это возражение касается как упомянутых Порфирием грамматиков, так и его самого, а также Плотина и Аммония Саккаса. Это характерный образец стиля Дионисия, который, часто прибегая к вымыслу, утверждает полную свободу своего слога и его несоотнесенность с какой-либо конкретной эпохой.

<sup>57</sup> Анализируя такое учение о Божестве, принадлежащее перу неоплатоника «срединной» эпохи (первая половина

IV в.), можно легко установить, что еретический гносис продолжает существовать в неоплатонизме или оживает в нем. Представление о двенадцати высших богах Ямвлих заимствует из учения Валентина. В «Гностических сочинениях», изданных Карлом Шмидтом и датированных им III в., говорится: «В этой безмерной глубине покоятся *двенадцать* отцовств... Первое отцовство — это бесконечный (*ἀπέραντος*), окруженный тридцатью силами... Второе отцовство есть невидимый (*ἀόρατος*), коего окружают тридцать незримых (*ἀόρατοι*)... Седьмое отцовство есть непознаваемый (*ἄγνωστος*), коего окружают тридцать непознаваемых сил (*ἄγνωστοι*)» и т. д. Таким образом, здесь предвосхищаются не только двенадцать богов Ямвлиха, но и его триадическая система. Мысль о тридцати силах (которые, согласно гностикам, окружают каждое отцовство и которые представляют собой удесятерение божественной триады, ибо каждый отдельный бог триады является декадархом, то есть возглавляет десятку) можно отыскать и у Ямвлиха (см.: Zeller, «Die Philosophie der Griechen», 3. Aufl. III, 2, S. 695, Anm. 3). Увеличение ипостасей упомянутых двенадцати первобогов в тридцать раз и их доведение до трехсот шестидесяти тоже встречается у Ямвлиха, равно как у эбионитов, а также у авторов упомянутых текстов (севериан, валентиниан).

<sup>58</sup> Wolfgang Schultz, «Dokumente der Gnosis», Jena 1910, S. 139.

<sup>59</sup> Ibid., S. VIII, 74, LXVIII, 158.

<sup>60</sup> Его рассуждения таковы: верховный демон-творец Саваоф является природой самого человека и отцом всяческого вожделения. Он и его сообщники, а именно архонты или сатанинские ангелы, сотворили Адама по своему образу, смешав частицы света, похищенные ими у Первобога, с частицами тьмы. Отец светлого рая, постоянно стремясь с помощью солнца и луны восполнить свет, которого стало меньше после похищения, не желает иметь ничего общего с миром. Демон, который говорил с Моисеем, пророками и Иисусом, был князем тьмы, а не Богом, и поэтому христиане, иудеи и язычники, почитающие одинаково лживых богов, суть одно и то же, а именно обманутые. С ними говорил не Бог истины, а бог их похотей, которым они подвластны (Flügel, «Mani», S. II, 43, 100).

<sup>61</sup> Schultz, «Dokumente der Gnosis», S. LXII.

<sup>62</sup> «О божественных именах», cap. II, § 1, cap. IV, § 21.

<sup>63</sup> Рассуждения Дионисия о восхождении к молчанию содержатся в третьей главе его трактата «О мистическом бого-

словии». Об ангелах как истолкователях божественного безмолвия он говорит в книге «О божественных именах» (сар. IV, § 2. Выражение «надмирное покоище» встречается во второй главе его трактата «О церковной иерархии».

Что касается «мистического отхождения и безмолвия», то здесь интересный сравнительный материал предоставляет Гуго Кох (см. «Pseudo-Dionysos Areopagita», S. 123–134). Этот материал, как мне кажется, представлен несколько односторонне, потому что о гностицизме почти ничего не говорится, и возникает впечатление, что анализируемые воззрения, в основном, восходят к грекам и, в частности, к неоплатоникам, тогда как на самом деле они восточного происхождения и имеют гностическую природу. Приведем основные положения, представленные Кохом: согласно Филону Александрийскому, философу более всего подобает покой и безмолвие; Филон утверждает (De somn. II, 40–42), что самое лучше употребление человеческих уст — безмолвие; в герметическом «Поймандре» говорится о том, что Бог невыразим, неизречен и постижим только в молчании; молчание, безмолвие есть духовная жертва; согласно Порфирию, Богу не следует приносить ничего осязаемого и осязаемого; истинное богослужение представляет собой чистое безмолвие и чистую мысль; согласно Ямвлиху, Пифагор оценивал своих учеников по их смеху, разговору и молчанию, и если такие и прочие наблюдения удовлетворяли его, он возлагал на новичков обет молчания, который длился пять лет; в книге Ямвлиха, посвященной египетским мистериям, даже рассказывается о некой небесной лестнице молчания; боги познаются по их молчанию, ангелы — по их тайне, люди — по их речам; демоны всегда оставляют позади себя смятение и беспорядок, архонтов материи отличает шум; поэтому Прокл говорит о «болтливой материи».

<sup>64</sup> «О божественных именах», сар. IV, § 4: «Я, однако, не следую мнению древности, что солнце — это бог и создатель всякой твари, которому принадлежит управление видимым миром, но говорю, что «невидимое» Божие «от создания мира через рассматривание творений видимо, вечная Его сила и божественность» (ср. Рим. 1, 20). См.: Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. СПб., 2006. Здесь и далее перевод Г. М. Прохорова.

<sup>65</sup> «Послание Сопатру иерею»; «Послание Поликарпу». Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 421; 422. На немецкий язык оба послания переведены Энгельгардтом, см.: Engelhardt I, S. 177–178.

<sup>66</sup> «О божественных именах», сар. XI, § 1.

<sup>67</sup> Вовсе не обязательно только у неоплатоников искать быющее через край излитие света, в соотношении с которым Дионисий выстраивает ангельскую иерархию, а также ту «пантеистическую тональность, предполагающую эманацию», о которой говорят Кох и Штигмайр. Все это можно отыскать и в так называемой литературе мудрости. Впервые, насколько я знаю, о крайне важном значении этих книг для раннехристианской мистики говорил Штоффельс в своей работе, посвященной Макарию. «Сюда, — пишет он, — восходят те христианско-мистические мысли, которые у Павла и Иоанна кристаллизуются вокруг личности Христа, или божественного Логоса как источника и содержания истинного духовного света и новой небесной жизни» (S. 38). Можно, пожалуй, добавить, что идея Премудрости, как она изображается в книгах, посвященных этому образу, по своей умозрительной и мистической силе «далеко превосходит платоновское и стоическое учение о мудрости». Целлер считает, что Книга Премудрости появилась до Филона, то есть на рубеже новой эры, и, кроме того, полагает, что это сочинение вышло из-под пера ессеев или людей, близких к ним. В свою очередь, Виллман («Geschichte des Idealismus», I, 175) утверждает, что христианская литература довольно рано отказалась от платоновского рационализма и стала «опорной точкой для умозрения, в духе закона устремляющегося к познанию Бога и мира».

О контексте, в котором Дионисий ссылается на Книгу Премудрости см.: «О божественных именах», сар. IV, 12. См. также уже упоминавшуюся работу Гиплера (S. 20 ff).

<sup>68</sup> Stiglmayr, «Die Engelslehre des sog. D. Areopagita», *Compte rendu du IV congrès des Catholiques B Fribourg 1897*, S. 412.

<sup>69</sup> О валентинианах см.: Ириней. Против ересей. I. 2, 5. О Христе как живом воплощении всей иерархии Дионисий говорит в своем трактате «О церковной иерархии», сар. V, § 5.

<sup>70</sup> «О церковной иерархии», сар. III., 3. § 10, 14.

<sup>71</sup> *Ibidem*, с. III, 3, § 12 со ссылкой на Лк. 22, 19.

<sup>72</sup> «О мистическом богословии», сар. I, § 1.

<sup>73</sup> «Agnostos Theos», Berlin, 1913, S. 56—83. В отыскании все новых промежуточных инстанций между запредельным Богом и человеком особенно преуспевали гностические секты. Я уже упоминал, что эбиониты, например, насчитывали триста шестьдесят божественных сфер. Офиты нагромодили друг на друга семь небесных сводов и верили, что только на восьмом обитает преисполненный блаженства верховный

отец. Севериане верили в существование трех царств света, в двадцать одну ангельскую ступень восхождения, а также в восемь нисходящих ипостасей неизреченного, за которыми следовали боги, архангелы, ангелы, власти и силы (Schmidt, «Gnostische Schriften», S. 384 – 385). Дионисий, рассуждающий о девяти ангельских ступенях, по-видимому, попадает в этот же гностический ряд.

<sup>74</sup> Constantin Skworzow, *Patrologische Unretsuchungen*, Leipzig, 1875, S. 122, Anm. I.

<sup>75</sup> Иринаей. Против ересей. I, 27. Полезно обратить внимание и на слова, которые в свое время сказал гностик Валентин: «Я не нашел в себе силы сказать, что Бог является первопричиной всего этого зла». О таком переживании Валентина более подробно говорит Амелино, см.: Amélineau, «Essai sur le Gnosticisme égyptien» (*Annales du Musée Guimet*, Paris 1887, p. 229 – 231).

<sup>76</sup> Так обстоят дела у Якоба Беме, последнего из гностиков. Исходя из «смешанной земной сущности», он почувствовал необходимость перенести воспринимаемое им противоречие на природу самого Бога. Говоря не о едином Духе, но о «единой природе» как своей наставнице, он запутался в том дуализме, из которого не могли выбраться и гностики. Не столько научаемый окружающей его природою, сколько обманываемый ею, он приходит к мысли о том, что «зло должно служить добру к его научению, а ярость должна быть огнем жизни»; с его точки зрения, человек, «с одной стороны, причастен звездам и всем четырем стихиям, с другой — дьявольскому миру мрака и, с третьей — божественной небесной силе» («*Mysterium Magnum oder Erklärung über das I. Buch Mosis*», cap. 10, 46). По существу, это означало, что в некой единой природе он утверждает триаду Бога, дьявола и человека и вовлекает Дух в дьявольские противоречия, несмотря на все свои старания избежать таких последствий в своем натурфилософском гносисе.

<sup>77</sup> Вслед за Норденом («*Agnostos Theos*», S. 74) можно сказать, что стремление доказать тождество «Неведомого» с ветхозаветным Творцом мира «является главным в его произведении». Обосновывая такую точку зрения, Норден цитирует самого Иринаея, который, касаясь основной идеи своего труда, говорит следующее: «Они утверждают, что хотя пророки и зрели Творца, слова о том, что никто не может увидеть Бога и остаться в живых, сказаны по отношению к незримому и превосходящему всякое ведение Величию. Однако на самом деле всем нам ясно, что эти слова относятся к невидимому

Отцу и в то же время к Творцу мира. То, что они не относятся к выдуманной ими Глубине (*Βυθός*), но касаются именно Демиурга, каковой является невидимым Богом, станет ясно в ходе нашего изложения».

<sup>78</sup> Ibid., S. 77.

<sup>79</sup> Ibid., S. 80. См. также прим. 1 к данному разделу.

<sup>80</sup> Stiglmayr, «Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften», S. 68. Иоанн Малала, родом из Антиохии, жил вплоть до 565 г. и, согласно Крумбахеру, был современником императора Зенона (474—491 гг). См.: Krumbacher, «Geschichte der byzantinischen Literatur», S. 112.

<sup>81</sup> «De Dionysio Areopagita plotinizante», Erlangen, 1820, p. 71—73.

<sup>82</sup> В качестве гностических источников он в первую очередь называет диалоги Платона «Тимей» и «Федр».

<sup>83</sup> «Die Enneaden des Plotin», I, S. 129—154; «Über das Leben des Plotin und die Anordnung seiner Schriften», *ibid.*, S. 3—24.

<sup>84</sup> См.: Carl Schmidt, «Gnostische Schriften in koptischer Sprache»; «Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum».

<sup>85</sup> Carl Schmidt, «Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum», S. 40.

<sup>86</sup> Ibid., S. 42.

<sup>87</sup> О Платиновом учении о первосущности см.: Zeller, «Philosophie der Griechen», III, 2, S. 475—510. Целлер пишет: «Хотя у Платона идея блага занимает самое высокое место по отношению ко всем остальным идеям и Плотин мог связать с нею свое учение о первосущности, существенное различие между обоими мыслителями состоит в том, что благо Платона представляет собой лишь идею, хотя и самую высокую, среди прочих идей, тогда как первосущность Плотина превосходит весь мир идей и объемлющий их дух и по своей природе является началом, отличным от идей». В греческой философии Плотин (в противоположность Платону) являет собой мыслителя, который отличает Божества даже от мира идей, который, иными словами, развивает философию «Неведомого». Хотя нет никакого сомнения в том, что такое воззрение основывается на гностических взглядах, складывается впечатление, что Плотин не заимствовал его напрямую от гностиков. С достаточной долей уверенности можно предположить, что он воспринял его от Нумения. Плотин читал Нумения и обращался к нему столь широко, что его даже всерьез обвиняли в плагиате. Достаточно обратить внимание хотя бы на то, как



старательно Порфирий в своем жизнеописании Плотина пытается отвести от учителя эти обвинения. Как бы там ни было, из очерка истории «Неведомого» (ἄγνωστος), который представил Норден, следует:

1) что понятие «Неведомого», или «Непознаваемого» (превосходящего всяческие возможности познания) — чисто восточного происхождения или, во всяком случае, негреческого (S. 83 ff.);

2) что со времен Нумения из Апамеи платоники проявляли особый интерес к еврейскому Богу (S. 81);

3) что Нумений, будучи современником Валентина, фактически ввел в свою теологию гностическое понятие ἄγνωστος (S. 72 — 73).

Тем не менее все это начинает выглядеть несколько иначе, когда буквально через несколько страниц Норден заявляет, что «интересный фальсификатор» Дионисий заимствовал свои «возвещения» у неоплатоников (S. 82). Целый ряд платоников и неоплатоников, от Нумения и до Прокла, то есть начиная со II в. и вплоть до VI в., берет за основу (когда речь заходит о непознаваемом трансцендентном) гностические и иудейско-христианские воззрения. Если здесь и можно бросать упрек в фальсификации и плагиате, то, в первую очередь, Нумению, который (согласно самому Нордену) «довольно дерзко» возводит учение об ἄγνωστος к Платону, перенося на него совершенно чуждую для греков миссию христианского Сына Божия: выступать посредником в познании (γνώσις) неизреченного (Norden, S. 73). Словосочетание γνώσις θεοῦ скорее можно отыскать в Септуагинте, а не у Платона (Norden, S. 93); до Эпикура оно вообще не встречается в греческом языке.

<sup>88</sup> Здесь Плотин отличается от Платона: последний, так же, как и гностики, прежде всего наделяет бытием трансцендентное начало как единственную реальность (у Платона это идеи), в то время как за миром явлений признается лишь обусловленное, случайное, низшее существование.

<sup>89</sup> Zeller, III, 2, S. 552 ff., 557.

<sup>90</sup> См. Вторую Эннеаду, книги II — III. Целлер называет это сочинение «одним из самых прекрасных во всей работе».

<sup>91</sup> Zeller, «Die Theodizee des Plotin» III, 2, S. 562 — 564.

<sup>92</sup> Ср. прим. 42.

<sup>93</sup> Уже во II в. Тертуллиан так сформулировал эту противоположность: «Quid Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nes inquisitione post evangelium». — «Что общего у

Афин и Иерусалима? Что общего у академии и церкви? После Христа Иисуса нам нет нужды любопытствовать, равно как исследовать после Евангелия».

<sup>94</sup> «О божественных имена», сар. VI, § 1.

<sup>95</sup> Свое учение о благе Дионисий подробно излагает в § 18–35 четвертой главы трактате «О божественных именах». Согласно этому учению, даже самая мерзкая жизнь демонов, направленная на одно только уничтожение, в основе своей причастна благу. Вот что Дионисий говорит в § 34: «Даже у демонов все, что они собой являют, происходит от блага и представляет собой благо. Если же они злы, то это возникает оттого, что они отпадают от своих собственных благ, уклоняются от тождественности и оказываются неспособными иметь подобающее им ангелоподобное совершенство. Когда они стремятся существовать, жить и думать, они желают добра. Если же они не желают добра, они желают не-сущего, но это уже не желание, а погрешность в том, что касается подлинного желания».

<sup>96</sup> Сочинение Прокла, которое использовал Дионисий и которое дошло до нас только на латинском языке, называется «De malorum subsistentia» («О сущности зла»). Оно появилось в 440 г. Соответствие его структуры и основных выводов содержанию трактата Дионисия привело к мысли о зависимости последнего от Прокла в данном вопросе, а также к установлению времени возникновения его сочинений (приблизительно между 482 и 499 гг.). Однако после того как была устранена первопричина величайшей путаницы в исследованиях творчества Дионисия, не мешало бы с такой же энергией перейти к выяснению вопроса о том, в чем именно Дионисий отличается от неоплатоников и, в частности, от Прокла. «Во времена Прокла, — пишет Фрейденталь, — теснейшим образом переплелись между собой глубокомыслие и безграничное суеверие, изощренная диалектика и расплывчатость понятий, здоровая критика и блаженство, основанное на наивной вере, математическая строгость мысли и безрассудство мистицизма, страстно взыскующего чудес. Что общего у христианского святого и мага-неоплатоника? Что общего между кафоликом, преисполненным небесного спокойствия, и обычным тахиграфом и ассимилянтом, который писал каждый день по семьсот строк и вдобавок читал по пять лекций? Нет никакой нужды говорить о многих конкретных противоречиях, которые Прокл мог позволить себе на протяжении своей долгой писательской жизни, тот самый Прокл, вся жизнь которого была одним противоречием... Едва ли можно

отыскать хоть одно положение в его системе, в котором он вполне оставался бы верен самому себе. Давая оценку сочинениям Платона, он противоречит себе постоянно» (см.: Freudental, Hegmes, Berlin 1881, S. 218—219).

<sup>97</sup> «О божественных именах», сар. IV, § 7. Об упомянутом отрывке из Платонова «Пира» Прокл говорит в своей «Теологии Платона», I, 24.

<sup>98</sup> Ср. «О божественных именах» (сар. IV, § 7) с исследованием Штумпфа («Verhältnis des platon. Gottes zur Idee des Guten», Halle 1869, S. 42.

<sup>99</sup> «О божественных именах», сар. IV, § 4, 7.

<sup>100</sup> Ibid., § 10, 15 («Из гимнов о любви святейшего Иерофея»).

<sup>101</sup> В 553 г. на V Вселенском Соборе, то есть через двадцать лет после первого появления трудов Дионисия, было осуждено мнение, согласно которому Песнь Песней считалась просто любовной песней царя Соломона и не более того. Это заставляет предположить, что уже во времена возникновения Дионисиевых сочинений вокруг Песни Песней шли ожесточенные споры. И на самом деле, Дионисий упоминает об одном из таких споров, и соответственно пространные рассуждения о  $\epsilon\rho\omicron\varsigma$  и  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ , представленные в четвертой главе его трактата «О божественных именах» (§ 12—14) можно рассматривать как своего рода вклад в разрешение данной проблемы. В то же время это обстоятельство свидетельствует о том, что Дионисий касается неоплатонизма исходя из внутрицерковных вопросов, а не наоборот, рассматривает эти вопросы в контексте неоплатонизма. Он упоминает Игнатия Антиохийского («моя любовь ( $\epsilon\rho\omicron\varsigma$ ) распялась»), а также Книгу Премудрости (Прем. 8, 2), то есть, по существу, ссылается на православное предание, и затем в двенадцатом параграфе четвертой главы пишет: «Так не будем же бояться имени «Любовь» ( $\epsilon\rho\omicron\varsigma$ ) и да не смутит нас никакое страшщее слово, этого касающееся.... Несмотря на то что не только нами, но и Священными Писаниями истинная Любовь воспевается подобающим божественному образом, большинство, будучи не в силах вобрать в себя единовидность именованного Бога Любовью, пало до сообразного им самим частичного, имеющего в виду тело, раздельного понимания любви, которая на самом деле является не любовью, но ее отображением или скорее отпадением от истинной Любви». Именно на Песнь Песней (в истолковании ее Оригеном), а не на Платона и неоплатоников указывает и так называемый «брак души», о котором говорили позднейшие мистики и на который впослед-

ствии обрушился Лютер, усматривая в этом некое сумасбродство и несправедливо считая, что в основе его лежит «Мистическая теология» Дионисия. Надо сказать, что на самом деле основой здесь являются древние религиозные представления. Гностики говорят о «таинстве брачевания» (соединения с Богом), и в некоторых сектах пневматики, то есть сыны Божьи, считались «невестами небесного ангела», равно как София (Мудрость) — невестой Сотера (Спасителя). (См.: Bousset, «Hauptprobleme der Gnosis», Göttingen, 1907, S. 315.

<sup>102</sup> «Die hellenistischen Mysterienreligionen», Berlin, 1910, S. 119.

<sup>103</sup> Schmidt, «Gnostische Schriften in koptischer Sprache», 1892, S. 471.

<sup>104</sup> Ibid., S. 518, 522.

<sup>105</sup> Schultz, «Dokumente der Gnosis», S. LV.

<sup>106</sup> О том, как иерархия просветления представлялась самому Мани, пишет Флюгель (см.: *op. cit.*, S. 41, 93, 95 и особенно S. 224 – 225, 293). Автор описывает устройство манихейской церкви, которая состояла из небесной церкви, восходящей к царству света, и земной церкви, которая, в свою очередь, тоже была теснейшим образом связана с этим царством. Как раз в эпоху Дионисия религия манихеев снова стала вызывать ожесточенные споры. В начале VI в. епископ Гераклиан Халкидонский написал трактат в двадцати книгах, который был направлен против манихеев и о котором очень хорошо отзывался Фотий. Кроме того, среди авторов, писавших против манихеев, можно назвать и Захарию Митиленского (см.: Vardenhewer, 1901, S. 485, 487).

<sup>107</sup> В уже упоминавшейся работе Флюгеля автор, в частности, пишет (*op. cit.*, S. 295): «Солнце является одним из символов бога света или, как говорится в четырех членах [манихейского] символа веры, являет собой свет царя света... Несмотря на двусмысленность такого предположения, можно было бы говорить о буквальном значении солнцепоклонства, однако по двум соображениям его все-таки надо поставить на второе место по отношению к косвенному, пассивному воздаянию почестей этому светилу. Во-первых, во многих отношениях нельзя признать, что поклонение солнцу являлось вероучительным догматом: молитва лишь символическим образом была обращена к этому светилу. Во-вторых, не прямое значение поклонения включает эту ситуацию в гораздо более возвышенный и адекватный смысловой контекст. Представители второй ступени этой иерархии являли собой сынов света, просвещенных и пронизанных им, поскольку они по мере

своих сил обращались к миру чистого света». Насколько я знаю, до сих пор мало обращали внимания на то, что, во-первых, согласно Флюгелю, Мани умер приблизительно между 272 и 276 г., то есть лишь через несколько лет после смерти Плотина (205—270 гг.), и что, во-вторых, появление Мани на арене общественной деятельности и первое публичное воззвращение его учения приходится на период правления того самого императора Гордиана, в восточной экспедиции которого принимал участие Плотин, пожелавший по первоисточникам изучить «религию персов» (Мани?). Флюгель полагает, что в 238 г. Мани в возрасте двадцати четырех лет впервые возвестил о своем учении в г. Ктесифоне. Он считает, что Мани родился в 214 г.

<sup>108</sup> Вот, например, что говорится в § 5 четвертой главы: «Ныне же нам надо воспеть и назвать умозрительные светоименования Добра, потому что Добрый называется умственным Светом, — ибо всякий сверхнебесный ум преисполнен умственного Света, и в то же время Он отгоняет от всех, в чьи души проникает, всякое неведение и обман, и всем им передает священный свет, и очищает их умственные очи от окружающей их мглы неведения, оживляет и отверзает их, многотяжестью тьмы смеженные...».

<sup>109</sup> «О божественных именах», сар. IV, 4.

<sup>110</sup> Ibid., с. IV, 6.

<sup>111</sup> «О небесной иерархии», сар. VII, 1—2, 4.

<sup>112</sup> «О божественных именах», IV, 13.

<sup>113</sup> Bousset, «Hauptprobleme der Gnosis», S. 314.

<sup>114</sup> Reitzenstein, «Die hellenistischen Mysterienreligionen», S. 58.

<sup>115</sup> Erich Bischoff, «Im Reiche der Gnosis», Leipzig, 1906, S. 26—27.

<sup>116</sup> Amélineau, «Essai sur le Gnosticisme égyptien», p. 66, 282—305.

<sup>117</sup> W. Anz, «Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus», Leipzig, 1897, S. 45.

<sup>118</sup> Так обстоят дела в мистериях, посвященных Деметре, а также в Элевсинских мистериях (согласно Афинею, V, 7). Что касается шествия в честь богини Исиды, то его в шестой книге своих «Строматов» очень наглядно описывает Климент Александрийский.

<sup>119</sup> Св. Ефрем так говорит о Вардесане: «Он слагал стихи и сочинял к ним музыку. Он сочинял псалмы, ввел стихотворный размер и разделил слова по длине и тону. Так он подмешивал яд в сладость тем простым и немощным людям,

которые пренебрегали здоровой пищей» (Preuschen, «Zwei gnostische Hymnen», Gießen, 1904, S. 78). Кроме того, можно вспомнить о Тертуллиане, который говорит, что Валентин украшал свое учение псалмами, как это прежде делал Давид, дабы восхвалять Иегову (De carne Christi, lib. I, с. 20). Между прочим, Норден в своих исследованиях, посвященных типологии религиозных речей («Agnostos Theos»), доказал, что вся первохристианская литература, а именно литература магов, теургов и пророков, развивалась в контексте славословия. На 6-й странице упомянутого труда он пишет: «Кроме того, великие гностики придавали большое значение стилизации; сохранившиеся фрагменты заставляют думать о том, что Валентиниан, например, писал прямо-таки блестяще».

<sup>120</sup> Амелино (Amélineau) считает, что учение об отделении ангелов от «неведомого Отца» особенно ярко представлено у Симона Волхва и Саторнила, тогда как объяснение физического и нравственного зла во всех гностических системах примерно одинаково.

<sup>121</sup> См.: Amélineau, p. 219, 213–214. О трехчастном делении стало известно из гностических «Философуменов»: речь идет о сочинении Ишполита, которое было открыто в 1850 г. и в основу которого легли подлинные документы («Philosophumena sive haeresum omnium confutatio»). Opus Origeni adscriptum e Codice Parisino recensuit, latine vertit D. Patricius Cruice. Paris, 1860). Данные, приведенные этим автором, в отношении большого количества гностических систем были совершенно новыми. Они отсылали к доселе совершенно неизвестным учениям.

<sup>122</sup> Относительно учения о трех искупителях см.: Amélineau, op. cit., p. 225.

<sup>123</sup> Clemens Alexandrinus, ed. Dindorf, p. 452.

<sup>124</sup> Согласно учению офитов, плерома выглядит так: в предельной высоте пребывает некое человекоподобное существо, некий исконный свет, который, будучи непреходящим, безграничным и неподвижным, производит из себя женское начало. В результате вместе с ним начинает господствовать Мудрость, которая, вступив в связь с упомянутым Первосуществом, рождает Сына. Посреди данной исконной супружеской четы находится Святой Дух, из которого исходят стихии; кроме того, он тоже, вместе с верховным Отцом и верховным Сыном оплодотворяет светом упомянутое женское начало, мать второго Христа. Таким образом, здесь троичество и инцест в едином акте восходят вплоть до плеромы (см.: Preuschen, «Zwei gnostische Hymnen», S. 36).

<sup>125</sup> Bischoff, «Im Reiche der Gnosis», S. 61 (речь идет о космогонии манихеев).

<sup>126</sup> «Poimandres», Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904, S. 79.

<sup>127</sup> Об этом говорится в упомянутой книге Бишоффа, см.: Bischoff, «Im Reiche der Gnosis», S. 136.

<sup>128</sup> В этой связи полезно ознакомиться с интересными исследованиями Буссэ, посвященными имени Йалдаваоф (см.: Bousset, «Hauptprobleme», S. 351—355), а также с соображениями на этот счет, содержащимися в книге Дитриха (см.: A. Dieterich, «Abraxas», Leipzig, 1891).

<sup>129</sup> Walter Köhler, «Die Gnosis», Tübingen, 1911, S. 27—28.

<sup>130</sup> Согласно Иринею, об этом говорится в сирийском гносисе (см.: Preuschen, «Zwei gnostische Hymnen», S. 62).

<sup>131</sup> Amélineau, «Essai sur le Gnosticisme», p. 156.

<sup>132</sup> Walter Köhler, «Die Gnosis», Tübingen, 1911, S. 20.

<sup>133</sup> Preuschen, «Zwei gnostische Hymnen», S. 62.

<sup>134</sup> Согласно Амелино, во время суда над душами божественная справедливость обрекала на проклятие души тех людей, кто «не постиг сокровенных сущностей, а именно Бога и его явлений». Такие души называются мертвыми. Они недостойны того, чтобы жить, а жить после смерти могут только те, кто имеет знание о сокровенной сущности, кто обладает гносисом (см.: Amélineau, «Essai sur le Gnosticisme», p. 309).

<sup>135</sup> Смысл этих формул нелегко постичь, но именно это и надо сделать. Они представляют собой примитивные заклинания, направленные на умерщвление мыслей. В гностических книгах Иисус наделяет своих учеников именами великой силы и как бы налагает на них своеобразную духовную печать. Как только они произносят эти имена, стражи ворот и хранители светоносных сокровищ, почувствовав их силу, исчезают, а они таким образом достигают священных мест, в которых обитает Отец (см.: Schmidt, «Gnostische Schriften», S. 236). В четвертой книге гностического трактата «Пистис София» содержится следующее описание богослужебного действия: Иисус стоит у алтаря в окружении учеников, облаченных в белые одеяния. Совершается подготовка к великому откровению. Иисус взывает к Богу: «Услыши меня, Отец мой, Отец всяческого отцовства, Свет Бесконечный». Затем он произносит следующие заклинания: aea iuo aoi oia psinoter ternops popsiter zagura pagura netmomaoth nepsiomaoth marachaachta tobarabbau tarnachachau zorokотора ieou sabaoth. В большей или меньшей степени такие сочетания звуков

встречаются во всех магических текстах (ср.: Dieterich, «Eine Mithrasliturgie», Leipzig, 1903, S. 1–21). Имена богов и ангелов включаются в некую словесную и слоговую алхимию, которая изначально соотносилась, наверное, с разделением тела и души литургов и мистов. Здесь можно, по-видимому, говорить о магической форме анализа и аскезы.

<sup>136</sup> Бишофф (см. *op. cit.*, S. 30–31) подчеркивает, что «гностицизм чуть ли не превосходил Церковь своим мистическим благоговением перед таинствами (по-гречески «μυστήρια»), а также их количеством». Так обстоят дела только в гностическом трактате «Пистис София», а что касается православных писателей, то никто не говорил о таинствах так много и в таком же ключе, как это делал Дионисий.

<sup>137</sup> О Павле как гностике см.: Reitzenstein, «Die hellenistischen Mysterienreligionen», S. 35–60; 99–212. Особенно интересны его рассуждения о ψυχή и πνεύμα как ступенях познания (S. 42–48). «Я не понимаю, — пишет автор, — как можно отделять развитие христологии от развития общих представлений о божественном человеке, Богочеловеке (θεῖος ἄνθρωπος) и отношений между человеком и Богом, не понимаю, как, вслед за Гарнаком, можно считать (не попытавшись даже прояснить понятия πνεύμα и πνευματικός и не учитывая их значимости в полной мере), что решающую роль в христианском гносисе играла греческая философия, а не восточная религиозность» (*ibid.*, S. 159). Рейтценштейн называет Павла «если не первым, то, наверное, одним из самых великих гностиков». «Он *наверняка* читал эллинистическую религиозную литературу, он говорит на её языке, он погрузился в ее мысли. Пусть он сколько угодно остается иудеем в своих чувствах и мыслях, но эллинизму он обязан верой в свое апостольское служение и свою свободу» (*ibid.*, 59–60). Нечто подобное говорит и Норден: «У греков нет понятия познания через откровение... У Платона мы не найдем связи между Богом и гносисом... В самых общих чертах можно сказать, что γνῶσις θεῶν являлось центральным понятием, вокруг которого концентрическими кругами вращались все религии Востока. Однако протянуть туда нить, идущую из Греции, не представляется возможным» (*ibid.*, 87, 93, 96).

<sup>138</sup> Köhler, «Die Gnosis», S. 30.

<sup>139</sup> Amélineau, a.a.O., p. 222 («Строматы», IV, с. 13).

<sup>140</sup> Heinrici, «Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift», Berlin, 1871, S. 100.

<sup>141</sup> Шмидт пишет о том, что бегство от мира, отрешение от него (ἀποταγή τοῦ τοῦ κόσμου) «является жизненным идеа-



лом гностиков и представляет собой *керигму* гностически настроенных апостолов, с которой они обращаются к народу. Все блага этого мира надо воспринимать как нечто ничтожное. Увлеченный ими лишь прибавляет к своему материальному телу нечто такое же материальное и лишает себя спасения». Иисус гностиков так выражает это основное положение: «Говорите об этих тайных света только тем, кто покажет себя достойными их, кто отрешится от всего мира и пребывающих в нем богов и богинь и не будет иметь никакой веры, кроме веры в свет, веруя как дети света, которые внимают друг другу и друг другу повинуются» (см.: Schmidt, «Gnostische Schriften», S. 521–522).

<sup>142</sup> Карпократы, мандеи и манихеи воспринимали Иисуса как пророка. «Если Мани из всех библейских персонажей признает по крайней мере Адама, Сифа, Ноя, Авраама, Мессию («Слово Божие») и его Дух, а также Павла, то мандеи считают, что через шесть тысяч лет после Ну (Ноя) появился лжепророк и солнцепоклонник Абрахим (Авраам), вслед за которым пришел лжепророк Миша (Моисей) (которого и Мани считал таковым). Затем появился друг демонов Шлимун (Саломон), а потом чародей Иишу Мешиха (Мессия Иисус). До него существовал единственный истинный пророк: Йухана Бар Зкария (Иоанн, сын Захарии, креститель), воплощение Манды де Хайе, который уже во времена потопа призывал людей к покаянию» (см.: Bischoff, «Im Reiche der Gnosis», S. LXVI).

<sup>143</sup> См. Amélineau, *op. cit.*, p. 54, 76–78. Сюда же можно отнести и Мани, который выдавал себя за Параклета, и Карпократа, носившего имя египетского бога (Карпократ — Абраксас). Его сын Епифан, умерший в возрасте семнадцати лет, но, как говорят, успевший написать книгу «О справедливости», считался не человеком, а воплощением бога Луны (см.: Schultz, «Dokumente der Gnosis», S. LXVI).

<sup>144</sup> Schmidt, «Plotins Stellung zum Gnostizismus», S. 44–47.

<sup>145</sup> О валентинианах см.: Schmidt, «Gnostische Schriften», S. 547; Werner, «Der Paulinismus des Irenäus» (Texte und Untersuchungen 1889 VI. 2, S. 48 ff.). О Маркионе см.: Тертулиан. Против Маркиона, IV, 23; Harnack, «Marcion», Leipzig, 1921, S. 15, 37, 231 ff. О Мани см.: Bischoff, *op. cit.*, S. 36.

Василид тоже обращался к посланиям Павла как к нормативному источнику (см.: Harnack, «Marcion», S. 355). Если гностики считали его своим духовным вождем, то, как ни странно, православные писатели, творившие в послеапо-

стольскую эпоху, не слишком сильно ощущают на себе его влияние.

<sup>146</sup> Ср.: W. Lueken, «Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael», Göttingen, 1891, S. 136 ff.

<sup>147</sup> Неожиданное разъяснение этой необычной картине дает Рейтценштейн (Reitzenschtein, «Mysterionreligionen», S. 52). Он показывает, что здесь мы имеем дело с заимствованием из мистерий, посвященных Аттису. В данном культе жрец собирал части тела расчлененного бога, используя при этом благоухающую мазь, как это делалось в аналогичных египетских обрядах воскресения. После того как бог воскресал, жрец смазывал такой же мазью шеи помогавших ему мистов, шепча такие слова: «Утешьтесь, ибо как бог обрел исцеление, так и вы однажды исцелитесь от смерти». Сравнивая греческие мистерии с христианскими, император Юлиан упоминает о том, что разорванного на части бога Диониса тоже потом собирали (см.: Neumann, S. 5).

<sup>148</sup> W. Lueken, «Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael», Göttingen, 1891, S. 64–65.

<sup>149</sup> Epiphanius, Haereses 21, 4 (Migne, Bd 41, S. 289).

<sup>150</sup> См.: «Excerpt. Ex Theodot.» Климента Александрийского. Относительно природы иудейских ангелов, о том, как они представляли Божество, какую роль играли в исполнении закона, а также об их литургических обязанностях, исполнявшихся ими перед Божьим престолом, богатый материал собрал Люекен, см.: W. Lueken, «Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael», Göttingen, 1891, S. 18–19, 32–43, 48–49). Пребывая на небесах, архангел Михаил приносит в жертву то души праведников, то огненных агнцев. Согласно раввинскому гносису, из огненного потока Динур каждый день выходят мириады ангелов, которые святят великое Божье имя, говоря: «От восхода до заката солнца да будет хвалимо имя его славного царства» (Kohut, «Jüdische Angelologie und Dämonologie», Leipzig, 1866, S. 19). В «Пистис София» тоже говорится о том, что из исконной тайны (из высшего царства света) исходит двести сорок тысяч хвалителей (см.: Schmidt, «Gnostische Schriften», S. 356).

<sup>151</sup> W. Lueken, «Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition

vom Erzengel Michael», Göttingen, 1891, S. 69. Относительно тенденций развития после Дионисия см.: *ibid.*, 71–85.

<sup>152</sup> В связи с этим Бишофф сообщает следующее: «Ориген, который, по всей вероятности, общался с раввином Ошай в Кесарии (как известно, сильно заселенной евреями и являвшейся одним из мест, где находились училища Оригена) (см.: Bascher, «Die Agada der pal. Amoraer», I, 92), в своем трактате «Против Цельса» (VI, 18) говорит о том, что он не хотел бы вдаваться в описания существ, которых евреи называют серафимами, а также говорить о так называемых херувимах, «потому что все это окутано глубоким мраком из-за недостойных людей, которые не могут проникнуть в великие мысли и прикоснуться к возвышенной Божьей сущности» (см.: Bischoff, «Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch», Leipzig, 1907, S. 151–152).

<sup>153</sup> Об «эпохе автора ареопагатики» см.: Engelhardt, «Angebl. Schriften des D. A.», Sulzbach, 1823, I, S. 8.

<sup>154</sup> *Ibid.* Кажется, что непостижимая тайна ангелов вошла в поговорку у отцов Церкви. В этой связи можно привести несколько примеров. Когда арианин Максимин написал о том, что хотя архангелы видят ангелов, однако ангелы архангелов видеть не могут, Августин (354–430 гг.) обратился к нему с такими вопросами: «От кого ты это услышал? От кого научился? Где прочитал? Не обратиться ли тебе к Священному Писанию, в котором мы читаем, что даже люди видели ангелов, когда те этого хотели, и видели так, как ангелам было угодно?» Как бы вторя ему, Кирилл Иерусалимский (315–386 гг.) упрекает другого арианина, распускавшего всяческие небылицы о рождении Сына: «Сначала скажи мне, многодерзостный муж, чем престолы отличаются от господств, а потом исследуй то, что касается Христа; сначала скажи, чем власти отличаются от сил и что такое ангел, а потом исследуй природу самого Творца».

<sup>155</sup> Просто изумляешься, понимая, в сколь сильной степени можно объяснить природу позднего неоплатонизма из его стремления иметь под рукой современную ему мистическую литературу. Судить о том, какая ценность (наряду с признанием произведений иудейских и христианских апологетов) придавалась древнему преданию, можно на основании многочисленных фальсификаций апокалипсисов, сивилинских книг, оракулов и подобной религиозной литературы. Ямвлих и Прокл особенно остро переживали отсутствие эллинской богооткровенной литературы, и это проявляется хотя бы в том, что они стремились сделать «теологов» не только из фи-

лософов-орфиков, но и из великих национальных поэтов (Гомера, Гесиода, Пиндара). Идолопоклонническое почитание древнегреческих поэтов и мыслителей объясняется апологетическими причинами. Эллинская культура находилась в опасности: угроза нависла там, где она не могла ничего противопоставить. Ямвлих пытается соотносить alexсандрийские аллегорические истолкования с темами греческой литературы, а Прокл, по словам Фрейденталя, нередко показывая себя очень пронизательным интерпретатором Платона, порой был не прочь пуститься в безудержное аллегорическое толкование, в котором даже персонажи платоновских диалогов превращаются в символы и абстракции. «Вся его критика, вся его ученость не могла оградить его от того, чтобы он, преисполненный удивления, не проникался почтением по отношению к грубым поделкам псевдоэпиграфической литературы, орфиков и неопифагорейцев, греческих и негреческих фальсификаторов оракулов, усматривая во всем этом подлинную мудрость глубокой древности» (см.: Freudenthal, *Hermes* 1881, S. 219).

<sup>156</sup> Одно из положений Оригена, осужденных во время правления Юстиниана, заключается в том, что небо, солнце, луна, звезды и т. д. являются в какой-то мере одушевленными и разумными силами. Было бы интересно узнать, в какой степени созыв собора против Оригена являлся одной из разнообразных мер, предпринятых в V–VI вв. против гностицизма и неоплатонизма. Нельзя не признать, что между уничтожением гностической литературы, закрытием афинской академии, осуждением Оригена и запретом на проведение мистерий в честь бога Диониса (мы назвали лишь самые важные события) существует принципиальная связь. Это должно было привести к тому, чтобы во времена Дионисия Церковь сформировала единый фронт против мощной, вновь оживающей астральной магии.

<sup>157</sup> См.: Anrich, «Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum», Göttingen, 1894, S. 130–141.

<sup>158</sup> Ориген так выражает эту мысль: «Когда душа отвращается от суетного и бренного, что свойственно всему земному, и взывает Сына Божия, славу коего она постигла, тогда Логос, по своему божественному, исполненному жалости произволению, вселяется в нее, о чем и содержится обетование в четырнадцатой главе Евангелия от Иоанна (Ин. 14, 23). Он соединяется с нею, являя ей глубины познания» (Origenes *opp.* Ed. Lommatzsch, XIV, 313, 417, 354).

<sup>159</sup> Eugène de Faye, «Clément d'Alexandrie», p. 266. Весь раздел «Гностик» (p. 256—293) по своей емкости и ясности представляет собой образец научного изложения.

<sup>160</sup> См.: De Faye, op. cit., p. 247 ff. («Христология Климента») и p. 270 ff.

<sup>161</sup> См.: Überweg, «Grundriß der Geschichte der Philosophie», 1876, I., S. 266.

<sup>162</sup> De Faye, p. 287.

<sup>163</sup> Reitzenstein, «Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius». Ein phologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums. Heidelberg, 1914.

<sup>164</sup> «Я считаю необоснованным то обстоятельство, — пишет Рейтценштейн, — что, начиная с работ Вейнгартена, исследователи, занимающиеся происхождением монашества, отдают особое предпочтение терминам и понятиям *μοναχός* и *ἐγκλειστός*,\* которые, между тем, отражают совершенно иную практику, имеют иные корни и происхождение и (как мы это видим в древнейших повествованиях) не имеют решающего значения для собственно монашества». И далее (S. 50): «Мы столкнемся с самой серьезной трудностью, если захотим с исторической точки зрения определить, в чем выражается сущность „монашества“. Я нахожу лишь один общий признак — *ἀπὸταξις*».\*\* См. прим. 141.

<sup>165</sup> См.: Reitzenstein, S. 22 ff; S. 53—54, 59. Прежде всего надо обратить внимание на следующие слова: «Христианская аскеза изначально коренится в гностицизме» (S. 53). И еще: «Понятия *ἀσκησις* и *γνώσις*\*\*\* неразрывно связаны друг с другом: первое указывает на путь, а второе — на цель индивидуального благочестия» (S. 53, прим. I). Согласно Руфину (Histog. Monach.), мирские люди — это *πρακτικοί*, тогда как монахи называются *γυοστικοί*.

<sup>166</sup> Идеологию этого круга описывает св. Афанасий в своем послании к Драконту. В своей *ἀπὸταξις* Драконт дал слово Господу (*λόγον δίδοναι θεῷ*, что в монашеской литературе равнозначно выражению *ἐπαγγέλλεσθαι θεῷ*\*\*\*\*). Приняв епископский сан, он нарушил данную им клятву (то есть свое слово);

---

\* *Μοναχός, ἐγκλειστός* — монах, затворник (греч.). — Прим. перев.

\*\* *Ἀπὸταξις* — отрешение (от мира) (греч.). — Прим. перев.

\*\*\* *Ἀσκησις, γνώσις* — аскеза, знание (греч.). — Прим. перев.

\*\*\*\* *Ἐπαγγέλλεσθαι θεῷ* — обещать Богу, давать обетование (греч.). — Прим. перев.

возвращение в мир — это ἀσάρτια,\* а само архиерейское служение — лишь ἄφορμή τοῦ ἀμαρτάνειν.\*\* Если вспомнить о св. Иоанне Молчальнике (Acta Sanct. Mai III, приложение, р. 14—18), то можно сказать, что в его жизни конфликты, проистекающие из такой установки, обретали драматическое выражение. Иоанн был монахом, но его уговорили принять епископский сан. Однако по прошествии какого-то времени он оставляет архиерейское служение, чтобы вновь стать монахом и творить покаяние: на сей раз в монастыре св. Саввы. Он совершает это столь ревностно, что Савва, ничего не знавший о его прошлом, снова предлагает ему священнический сан. Иоанн открывает ему свою тайну, бежит во второй раз и становится анахоретом. Его возвращают в монастырь, и он живет там, погружившись в глубокое молчание, которое длилось сорок лет. Об отношении монахов к епископскому сану говорится и в других источниках (Hist. laus. с. 35), причем дело могло доходить и до искалечения собственного тела — лишь бы избежать архиерейского звания (ibid., с. II). Показательным является также отрывок из «Жития св. Мартина», принадлежавшего перу Сульпиция Севера (IV в.). В нем говорится: «С тех пор [то есть после того, как он воскресил мертвого] имя этого святого стало всюду прославляться; везде его уже чтили как святителя, но теперь стали прославлять как чудотворца и поистине апостольского мужа» (S. 29 немецкого издания, Кемптен, 1914).

<sup>167</sup> Holl, «Enthusiasmus und Bußgewalt», S. 311. «Поэтому, — пишет Холл, — некоторые могли поспорить с личным духовным авторитетом священника: ему недоставало чего-то такого, что заставляло бы думать, что христианство для него — дело его жизни. В минуту глубокой нужды, в ту пору, когда человек начинал искренно заботиться о своем вечном спасении, когда он уже не мог довольствоваться тем утешением, которое на какой-то миг ему предоставляло церковное богослужение, появлялись не священники, а другие, призванные не к священству, и появлялись для того, чтобы даровать необходимую поддержку; их образ жизни свидетельствовал о том, что христианство для них — дело всей их жизни. В монахах, вся жизнь которых была стремлением к Небесному Царству, видели людей, способных понять всякую нужду и всяческое устремление; считалось, что они способны к

---

\* Ἀσάρτια — грех, прегрешение (греч.). — Прим. перев.

\*\* Ἀφορμή — повод грешить (греч.). — Прим. перев.

διάκρισις τῶν πνευμάτων,\* что они могут даровать какое-либо надежное противоядие в каждом конкретном случае. Таким образом, в деле духовного руководства монах становился соперником священника».

<sup>168</sup> Относительно κάτοχος в египетском религиозном культе см.: Reitzenstein, «Hellenistische Mysterienreligionen», S. 71—81 (особенно S. 80): «По отношению к жрецам и мистам ράτοχος предстает как ιδιώτης, но в то же время как θεραπευτής\*\* Божества: он никогда не покидает окрестностей храма и, несмотря на то, что во всем прочем воспринимается как «безумный» или «одержимый» (так слово κάτοχος истолковывает Прейшен, см.: «Mönchtum und Serapiskult», Gießen, 1903), он тем не менее наделен даром божественных видений. Мы можем с полной уверенностью сказать, что κάτοχοι или δέσμοι,\*\*\* имевшие отношение к богу Серафису или богине Исиде, были своего рода послушниками, которые, служа в храмовом здании, годами, порой даже всю жизнь, жили надеждой на посвящение. Такой вид затворнической жизни имеет некоторую связь с монашеством в том смысле, что он воспринимается как некий вид аскезы... Вполне возможно, что мысль о том, будто пренебрежительное отношение к телу угодно Богу, или надежда обрести в таком состоянии какие-то особые видения у некоторых египетских анахоретов возникли под воздействием таких языческих представлений. Когда некоторые языческие аскеты сковывали свое тело цепями, когда почтенные дамы годами просиживали в отдельных покоях, когда, наконец, христианское затворничество удивительно быстро перешло в четко сформировавшееся монашество и оформилось в монастырскую жизнь, вполне возможно, что помимо прочего, всему этому в какой-то мере способствовал образ упомянутого κάτοχος или δέσμιος, выступавшего как θεραπευτής θεού (служащий Богу).

Не соглашаясь с такой точкой зрения, Вальтер Отто (см.: «Priester und Tempel in hellenistischen Ägypten», Bd I, 1905, S. 119 f.) в дополнениях и исправлениях к названной работе (см.: Bd II, 1908, S. 317) тем не менее пишет: «Что касается религиозно-исторического значения κάτοχοι, то, по моему мне-

---

\* Διάκρισις τῶν πνευμάτων — различение духов (греч.). — Прим. перев.

\*\* Κάτοχος — увлеченный, одержимый; ιδιώτης — несведущий; θεραπευτής — служитель (греч.). — Прим. перев.

\*\*\* Κάτοχοι — одержимые; δέσμοι — узники (греч.). — Прим. перев.

нию, оно заключается в том, что в них мы впервые имеем подтверждение тому, что помимо жрецов или культовых служащих существовала определенная группа лиц, которая целиком и полностью посвящала себя служению Божеству... Таким образом, они являются неким промежуточным звеном между официальным жречеством и, так сказать, мирянами, почитающими Божество, и в этом отношении их, конечно же, можно сравнить с христианскими монахами». Кроме того, ссылаясь на «Церковную историю Руфина» (II, 23), Вальтер Отто утверждает, что в *катохои* можно усматривать «некий прообраз древнейшего монашества», «так что в какой-то мере можно было бы говорить о монахах бога Серафиса, но только в эпоху отмирания древней религии» (ibidem, Bd I, S. 122). В своем исследовании «Аскеза и монашество» Цеклер считает, что затворник, служивший богу Серафису, ходил с гладко выбритой головой. На нем было особое одеяние, и народ с изумлением смотрел на него как на священное животное. «По-видимому, затворники или *катохои*, служившие в серапеумах Мемфиса и Александрии, а также прочих многочисленных святилищах эпохи Птолемеев и римского владычества (их к той поре насчитывалось около сорока двух), воспринимались как настоящие *девственники*. Их отрешение от мира было полным и строго соблюдалось. До затворничества они, вероятно, жили в своих мирских покоях и были связаны разнообразными мирскими же узами, но отныне их призвание заключалось в непрестанном «самоосвящении» на службе божества» (Zöckler, «Askese und Mönchtum», S. 96). Согласно греческим и латинским источникам, основатель христианского монашества св. Пахомий (IV в.) стал христианином в юности во время своего пребывания в египетском Хенобоскионе, однако они ничего не сообщают о том, что (как это явствует из восточных жизнеописаний, опубликованных Амелино (Amélineau)) до принятия христианства Пахомий был затворником, служившим богу Серафису. Ср.: Grützmaker, «Pachomius und das älteste Klosterleben», Freiburg, 1896, S. 40 ff; см. также самого Амелино, две его работы: «Étude historique sur St. Pakhôme et de cénobitisme primitif dans la Haute-Egypte, d'après les monuments coptes», Kairo, 1887; «Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabes inédits et traduits, Paris, 1889 (Annales du Musée Guimet, t. XVIII).

<sup>169</sup> Павсаний (X 32, 13), описывая празднество в честь Исиды, совершавшееся в Тифорее, сообщает, что в адитон



мог входить только тот, кого сама богиня призвала в явившихся ему видениях. Повествуя об этих видениях, Апулей в «Исиде и Осирисе» (XI, 21) выдвигает положение, согласно которому неque vocatus morari nec jussus festinare.\* Рейтценштейн подчеркивает, что все повествование Апулея пронизано той мыслью, что чествуемая богиня изначально выбирает себе слугу; своим провидением (πρόνοια) она постепенно ведет его к спасению (σωτηρία), причем упомянутое провидение противостоит царствованию судьбы или рока (εἰσαφένεια, τύχη) (ibid., S. 99). Здесь круг замыкается. Призвание «духовного» (пневматика) к преодолению силы судьбы одинаково как в греческих мистериях, так и в гностицизме. Этому призыванию наследуют и христианские монахи. Именно призывание к тайному служению, основанное на личном явлении богини, осуществившемся в соответствующем видении, по-видимому, является исходным пунктом в поведении того христианского монаха, который больше не проявляет почтения к пресвитеру и отказывается причащаться у него, поскольку этому монаху явился Христос. Разница только в том, что кáтоχος, принимавший участие в египетских мистериях, допускался в адитон, а раннехристианский монах притязал на высшую степень совершенства.

<sup>170</sup> Schmidt, «Gnostische Schriften», S. 514.

<sup>171</sup> Рейтценштейн приводит множество подтверждений тому, что совершенного монаха, пневматика, прочие христиане воспринимали как воскресшего. Особенно ясно об этом говорит Киприан (200–258 гг.).

<sup>172</sup> См.: «Житие св. Антония» Афанасия (cap. LXVIII). Учение ариан во многом сходно с учением гностиков-эбионитов. «Вероятно, самым существенным для более поздней фазы развития учения эбионитов является тот факт, что в их кругу Христос воспринимался как обычный человек, на которого Дух снизошел только во время принятия крещения; что он есть Мессия, о приходе которого пророчествует Ветхий Завет и который должен был прийти, чтобы исполнить еврейский закон, не давая никакого нового закона; что, наконец, он должен был установить тысячелетнее Царство Божие на земле» (Schultz, «Dokumente der Gnosis», S. LXII). Согласно более поздним исследованиям, эбиониты даже являлись подлинными представителями первохристианства, не порывавшего с иудаизмом. Уже епископ Александр Александрий-

\* Neque vocatus morari nec jussus festinare — не медлить с зовом и не спешить с повелением (лат.). — Прим. перев.

ский, под началом которого дьяконствовал Афанасий, называл ариан «сборищем, которое жалует язычников и евреев, но ненавидит христиан». Арий, как и эбиониты, утверждал, что Христос принадлежит тварному миру, полностью отъединенному от абсолютной божественной сферы. Он не сошел с небес, по своей природе является человеком, хотя был рожден сверхъестественным образом и во время крещения получил Святого Духа. «Он не есть истинный Бог, но стал Богом» (Böhlinger, «Die alte Kirche». 6. Teil, II. Abschnitt: Arius, Stuttgart, 1874, S. 194).

<sup>173</sup> В своих трудах Филон цитирует поэтов Гомера, Гесиода, Солона, Феогида, Эсхила, Иона, Софокла и Эврипида; целителя Гиппократ; историков Фукидида и Ксенофона; географа Эратосфена, баснописца Эзопа; философов Фалеса, Анаксимандра, Анаксимана, Анаксагора, Бианта, Пифагора, а также его последователей Оцелла, Лукана, Гиппаса и Филолая; кроме того, он цитирует Эмпедокла, а также элеатов Ксенофана, Парменида и Зенона; он также приводит выдержки из Гераклита, Демокрита, Протагора, Анаксарха, Сократа, Антияна, Платона, Аристотеля, Феофраста, Гераклида, Кротолая, Эпикура, Диогена; кроме того, он цитирует стоиков Зенона, Клеанфа, Хрисиппа, Панетия и Посидония. Он обладает хорошими познаниями в области истории, довольно сносными — в области географии и имеет определенные сведения по геометрии, арифметике, астрономии, естественной истории, физиологии и музыке (см.: Herzfeld, «Geschichte des Volkes Israel», Nordhausen, 1857, Bd II, S. 465).

<sup>174</sup> У *κάτοχοι*, совершавших свое служение в языческих культурах, этот недостаток был не так заметен, потому что они были сильно привязаны к храмам и, таким образом, постоянно находились под присмотром священства. Что касается христианского монашества, то оно существовало уже тогда, когда подлинно христианских храмов, по существу, еще не было. В исторической беседе между Антонием и Макарием, двумя основателями монашества, последний жалуется на то, что в пустыне, где он, стяжая святость, провел шестьдесят лет в аскетическом умерщвлении плоти, ему ни разу не представился случай для празднования святой жертвы (Stoffels, «Makarius», S. 4).

<sup>175</sup> См.: Schmidt, «Plotinus Stellung zum Gnostizismus», S. 44 ff. В этой связи интересно обратить внимание на то, что Василий Великий (умер в 379 г.) в своем монашеском правиле говорит против отшельничества (см.: Holl, «Enthusiasmus und Bußgewalt», S. 156 ff). «В общих чертах, — пишет Холл, — иде-

ал Василия совпадает с тем идеалом, который описан в «Житии св. Антония», с той лишь разницей, что Василий сильнее его выражает и глубже обосновывает, воспринимая бегство от мира (*αποταγή*) как противоположность положительного боголюбия» (ibid., S. 159). «Наряду с заповедью любить Бога Христос заповедал *любить ближнего*. Эту заповедь и упускает из виду анахорет, и потому его жизнь не в полной мере отвечает евангельскому идеалу... Дары, которыми он обладает, не приносят никакого плода другим людям, да и он сам (поскольку он все-таки не обладает всеми дарами) не обретает плодов всей полноты Духа... Кроме того, поскольку он живет один, обратить внимание на его недостатки просто некому... И отсюда проистекает самодовольство как противоположность необходимой *ταπεινοφροσύνη*\* Идеал истинного ученичества может осуществиться хотя и вне мира, но только в общине единомышленников. Только такая общность является тем субъектом, который всегда исполняет все заповеди Христа» (S. 160–161).

<sup>176</sup> Ср.: Abschnitt II, 8–12 (S. 98–108).

<sup>177</sup> Влияние Плотина прежде всего чувствуется в XX, XLV и LX главах «Жития св. Антония», где Афанасий прославляет рассудительность, справедливость и внутреннюю цельность своего героя. Рейтценштейн довольно убедительно показывает, что, трудясь над своим сочинением, Афанасий, по всей вероятности, имел под рукой биографию Пифагора и прочие источники по пифагореизму, принадлежавшие перу Порфирия (ученика Плотина) и Ямвлиха. В еще большей степени его, наверное, интересовало горячее выступление Плотина против бегства от этого мира, практикуемое гностиками. Можно, пожалуй, сказать, что его труд испытал на себе влияние полемики, которую вел Плотин, и потому довольно странно, что, усматривая в «Житии св. Антония» антигностическую направленность, Рейтценштейн не упоминает о Плотине. Между тем еще в 1901 г. Шмидт писал о том, что «как человек и учитель, как мыслитель и борец против языческой и христианской философии Плотин предстает как некая неведомая величина». Впрочем, по отношению к монашеству сам Афанасий, митрополит Александрийский, выступает как аскет греческого толка. Его аскетическое устроение дает о себе знать довольно рано. Когда его избирали епископом, народ восхвалял его как «истинного аскета» (Böhlinger

\* *Ταπεινοφροσύνη* — смиренномудрие (греч.). — Прим. перев.

«Die alte Kirche», Das 4. Jahrhundert, 2. Hälfte, Stuttgart, 1874, S. 588).

<sup>178</sup> «Liber de Nysteriis Aegyptiacis», ed. Parthey, Berlin, 1857.

<sup>179</sup> Согласно неоплатонику Проклу, «Египетские мистерии» принадлежали Ямвлиху. Их появление датируют первой половиной IV в., то есть периодом, предшествовавшим появлению «Жития св. Антония» (357 г.). Относя их влияние на более поздний период, я оправдываю это тем, что в силу трудностей, с которыми сталкивалась литература того времени, ее воздействие по-настоящему сказывалось позднее. В данном случае неважно, на самом ли деле данное произведение принадлежит перу Ямвлиха. Оно несет на себе все характерные особенности неоплатонизма и, вероятно, является самым значительным трудом, представляющим все это направление. Именно в этом контексте можно говорить о египетской религии, равно как о гностицизме и христианстве Дионисия.

<sup>180</sup> Ср.: Amélineau, «Essai sur le Gnosticisme», в частности главу «Théologie égyptienne et théologie valentinienne», p. 288 – 299.

<sup>181</sup> Относительно жреческих именовании см.: Walter Otto, «Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten» I, S. 38 – 39. Относительно иерархии см. там же, S. 115: «В храмах существовала богато структурированная греческая иерархия, что выглядело совершенно не по-гречески».

<sup>182</sup> «De Myster. Aegypt.», p. 96 – 97, 184 f.

<sup>183</sup> Ibid., p. 100 – 102, 290 – 292.

<sup>184</sup> См. характеристику гностической культовой магии, которую Амелино дает во второй главе («Менаандр и Саторнил») своего труда, а также проводимые им параллели между учением древней религии египтян и учением валентиниан (p. 282 ff.).

<sup>185</sup> «Этот почитатель древних богов, денно и ночью предававшийся покаянию и совершению священных обрядов, посвященный во все мистерии и желавший стать иерофантом всего мира» и т. д. (Zeller, «Die Philosophie der Griechen», 3. Auflage, III, 2, S. 487 ff.). Свои славословия он обращал не только к греческим божествам, но и к Марне, почитаемой в Газе, к Асклепию, чтившемуся в Аскалоне, к арабскому богу Фиандриту, к Исиде, почитавшейся на острове Филы, и ко всем прочим, где бы они ни находились.

<sup>186</sup> Надо признать, что неизвестный автор ареопагитик является незаурядным апологетом. Выдавая себя за Ареопагита, упомянутого в Деяниях апостолов, он стремился дать опреде-

ленное истолкование упомянутому отрывку из Деяний, и это, на мой взгляд, подтверждается двумя свидетельствами. Во-первых, патриарх Антиохийский Север (512–518 гг.) называет «всемудрого» Дионисия не «Ареопагитом», а «принадлежащим к ареопагу» («Ареопагитским») (Stiglmaуt, «Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften», S. 47). Во-вторых, Захария из Митилены говорит об этом Севере, что он «с разумением читал священные Писания и их толкования», а именно «древние рукописи апостольских учеников Иерофея, Дионисия, Тита, Тимофея и тех, кто шел после них... [а также о том] как Писание, служившее наставлением для Царства Небесного, возникло из древних и новых символов» (S. 49). Если Захария тоже заблуждался относительно хронологии имеющихся в нашем распоряжении сочинений Дионисия, то это нисколько не противоречит предположению, согласно которому автор ареопагитик располагал более древней апокрифической литературой названных «апостольских учеников» и что эта литература, равно как и корпус сочинений, бытующий под именем Дионисия Ареопагита, имел определенное экзегетическое значение. Исследователи, правда, так и не смогут прийти к окончательному выводу в данном вопросе до тех пор, пока «подлинность» будет осмысляться ими согласно критериям исторической критики, а не с учетом того возвышенного аллегоризма и особенностей иератического стиля, которые были характерны для V в. Есть почти все основания предполагать, что согласно Дионисию, священная мистификация и являет собой сам иератический стиль, причем решающей в данном случае оказывается не какая-то историческая подлинность, а догматическая правильность или неправильность. В соответствии с этим в «Небесной иерархии» священники, ангелы и даже сам Христос воспринимаются как истолкователи. Весь данный труд Дионисия проникнут идеей истолкования. Для него само Священное Писание является «истолкованием» сверхнепостижимой, неисчерпаемой по своей природе божественной сущности. То же самое, наверное, имеет в виду и Захария из Митилены, говоря, что Писание возникает из «древних и новых символов».

<sup>187</sup> Я не разделяю точки зрения Гарнака («Apostelgeschichte», S. 94–95), согласно которой в Афинах апостол Павел обратил только одного человека, а именно Дионисия. Если бы это было так, то в чем бы тогда заключалось «всемирно-историческое значение» той речи, которую он произнес в ареопаге? В Афинах Павел на свой лад проповедует

о том «Неведомом», которого исповедовали гностики, он говорит о Том, Кто будет судить мертвых, и напоминает собранию мистов, совершающих мистерии в честь бога Диониса, о сокровенной сути их собственной религии. Два человека, на которых его слова произвели глубокое впечатление, являются высшими представителями дионисийского культа: это архонт-басилей и его жена Дамарь, которую в соответствии с господствовавшей традицией можно рассматривать как жрицу бога Диониса, во время празднеств представлявшую богиню Кору (своего рода греческую «пресвятую деву»). «Обращение» означает поглощение христианством тех религиозных ценностей, которые содержались в элевсинском мистериальном культе. Норден (см.: Norden, «Agnostos Theos», S. 3) утверждает, что в своем повествовании Лука вовсе не говорит о «реальном событии», но имеет в виду уже сложившуюся историческую схему. Было бы неверно воспринимать в буквальном смысле совершенно художественное повествование евангелиста. Можно было бы вплоть до мельчайших подробностей показать, что данное повествование и особенно речь апостола везде соотносятся с деталями элевсинских мистерий и предстают почти как образец иератической манеры изложения.

<sup>188</sup> «О божественных именах», сар. VIII, 6; VI, 2.

<sup>189</sup> Интересно сравнить фразу из трактата «О божественных именах» («Отец — не Сын, и Сын — не Отец») (сар. II, 5) с резким выпадом Тертуллиана против Праксея (*Advers. Valent.* V), который отождествлял Отца и Сына. До тех пор пока не выяснили время появления ареопагитик, было принято считать, что такие же слова, сказанные Тертуллианом, свидетельствуют о том, что он обращался к трудам Ареопагита. На самом деле все выглядит наоборот: Дионисий использовал все те сочинения, написанные до VI в., в которых обнаруживается сходство с его теологией и манерой изложения. Понадобится еще одно систематическое сравнительное исследование трудов Дионисия и Оригена, а также Дионисия и Августина (или Оригена и Августина вместе), в котором предметом рассмотрения должно стать единство интерпретации богооткровенной философии, а также глубина ее осмысления у названных авторов и вообще широта и значимость их мысли.

<sup>190</sup> См.: Engelhardt, Bd I, S. 179–180. Для того, кто знаком с новейшими исследованиями природы мистерий, очевидно, что Дионисий Ареопагит, прошедший выучку в Гелиополисе, — это просто аллегорическое упоминание о самом Диони-

се или о целом мистериальном комплексе, связанном с его именем. Ареопаг, являвшийся высшим культовым и судебным органом, представлял собой собрание из девяти человек: восемь заседателей и архонт-басилей, причем последний вместе с двумя эпимелетами (т. е. троица) выступал и как жрец бога Диониса (см.: К. О. Müller, «Kleine deutsche Schriften», Breslau 1848, Bd II, Eleusinien, S. 260). Характерной особенностью гелиопольского богословия является тот факт, что в нем бог Атум, являющийся прабожеством и первоосновой всего сущего, будучи исконным началом, соединяет в себе еще девять своих товарищей (см.: Reitzenstein, «Poimandres», S. 65). Помимо Атума в это собрание богов входили: Су, Тэфнут, Сев, Нут, *Осирис*, Исида, Сет, Нефтис (см.: Amélineau, «Essai sur le Gnosticisme», p. 293). В своей книге «Об Исиде и Осирисе» Плутарх рассказывает, что Осирис, не применяя оружия, смягчал нравы, и что он привлек к себе египтян музыкой и песнопениями, в результате чего греки решили считать его Ваххом (Дионисом), то есть *отождествили его с Дионисом* (см.: Amélineau, p. 141). К этому времени, вероятно, и восходит учреждение ареопага как своего рода отображения египетского девятичленного собрания богов.

Можно отыскать и другие параллели. Масперо, например, отождествляет Атума с «Неведомым»; восемь дополнительных богов — это восемь функций божественного творца (ср. девять ангельских иерархий Дионисия как девять толкователей Непостижимого, Сверхпостижимого). Относительно бога Ра, являющегося воплощением Атума и в какой-то мере соответствующего «верховному Христу» гностиков, в сакральных текстах говорится: «О Всемогущий, чье сокровенное и несказуемое имя пребывает среди людей: тебя сопровождают восемь стражей, в тебе незапятнанная, чистая истина» (см.: Jacoby, «Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum», Tübingen, 1910, S. 36). У Дионисия Христос предстает и как водитель всей иерархии, воплощенный глава девяти ангельских хоров. Бог Тот, являющийся «языком Ра», называется также «писцом у девяти богов», а также любимцем всей иерархии. Сам Гелиополис в иератической сфере именуется «обиталищем девяти [богов]».

«В моем исследовании, — пишет Бругш, — я несколько раз, обращал внимание на то, что, по всей вероятности, истоки учения о девяти божествах надо искать в нижнеегипетском городе Он-Гелиополисе. В сорока восьми собранных мною списках, охватывающих все периоды египетской истории, тридцать девять раз гелиопольский бог Атум (а также

Атун или Тум) появляются во главе „своих детей“» (Brugsch, «Religion und Mythologie der alten Ägypter», S. 410).

Что касается «Послания к Поликарпу», то оно, как и семнадцатая глава Деяний апостолов, имеет не биографическое, а мистериологическое значение.

<sup>191</sup> В «Небесной иерархии» (cap. III, 2) члены священнической иерархии называются *θιασμοι*. Это обычное обозначение участников *θιασα* (мистериальной общины) в честь Вакха или Диониса. В одной позднелатинской надписи, найденной в Сербии, представлен длинный список членов вакхейона (храма в честь бога Диониса), а также дается характеристика членов такого *θιασα*, совершенно похожая на ту, которая содержится в аттических статутах, посвященных *Ιοβακχῷ*. Итак, в нем представлены: *princeps collegii* (глава союза), затем *sacerdos collegii* (жрецы союза, верховная жреческая пара, женское и мужское имена), а также мистагоги и «братья» (*fratres*) (см.: Ernst Maaß, «Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion», München 1895, S. 43). Кроме того, надо отметить, что «θιαсоты» во время богослужения изображали соответствующие божества (*Диониса, Кору, Палемона, Афродиту, Протеврифмоса, или Орфея*) (*ibid.*, S. 51). По-видимому, на это божественное представление и ссылается Дионисий. Согласно Штигмайру, термин «θιαсоты» Тертуллиан заимствовал у Цельса, который так называл учеников Христа (см.: Stiglmayr, «Des Heiligen D. A. Angebliche Schriften», S. 19). Кроме того, Евсевий Кесарийский использует данный термин по отношению к «священнику» (наряду с *ιεραρχης* и *μυστης*). Однако у Дионисия это не просто реминисценция: употребляя это слово, он стремится показать, что христианство как бы поглотило, вобрало в себя весь языческий мистериальный комплекс. Такую точку зрения он выражает и в «Церковной иерархии» (cap. I, § 1). Там в самом торжественном месте вместо широко распространенной фразы «выговаривать (выбалтывать) тайны» говорится о «выганцовывании тайн» (*εξορχευσαι*), то есть в данном случае употребляется выражение, которое берет начало в мистериальном языке элевсинских мистерий и которое указывает на профанацию священных танцев. Во втором случае мы, по-видимому, имеем дело с намеком на Филострата (на его «Жизнь Аполлония Тианского»), который проливает новый свет и на семнадцатую главу Деяний апостолов. Филострат рассказывает о том, как чудотворец Аполлоний Тианский пришел в Афины «в месяц антестерион, когда совершалось празднество в честь Диони-



са». «Рассказывают о том, что он подверг их порицанию. Он направился в театр, чтобы послушать лирические песнопения, а также хоровые песни, парабазы и прочее, каковое было принято представлять в комедиях и трагедиях. Однако, услышав, как они под музыку флейты исполняют горделивые танцы и в промежутке между чтением эпических и богомудрых стихов Орфея ведут себя то как Оры, то как Нимфы, а то как Менады, пришел в ужас и бранил такой танец» (Мааб, «Orpheus», S. 84). Таким образом, уже Аполлоний, подобно Павлу, выступает в Афинах с проповедью покаяния, причем, как уже говорилось, во время празднования в месяц антестерион.

<sup>192</sup> Мне думается, что недостаток прежде всего таких исследований, как работа Коха (Koch, «Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen», Mainz, 1900) заключается в том, что они совершенно не обращают внимания на гностическую проблему и довольствуются выявлением неких исторических параллелей, когда на самом деле речь идет о том, чтобы раскрыть различные осмысления тех или иных параллельных смысловых ходов. Что мы узнаем о Гете, если, проследив его «отношения» к Руссо и Вольтеру, античности и ренессансу и, так сказать, подтвердив их различными цитатами, решим, что тем самым мы «вписали» его в определенный смысловой контекст? Заполняя полки и шкафы книгами, сравнительно-исторический метод совсем не наполняет наши головы новыми мыслями. Он мелок и непродуктивен и оборачивается одними намеками, не давая возможности вникнуть в само существо его предмета. Нелепые выводы таких исследований (как, например, в нашем случае, где основоположник христианского умозрения превращается в язычника) в достаточной мере компрометируют их софистический подход.

<sup>193</sup> Во всей картине Христа, водительствующего ангельской иерархией, сказывается влияние св. Иустина (особенно в том месте «Небесной иерархии», где Дионисий говорит о Христе как об ангеле). В этой связи полезно обратиться к «Диалогу с Трифоном Иудеем» (cap. LV–LX), где ангельская природа Христа выводится из Книги Бытия: «Бог всяческого создания породил из себя наделенную сознанием силу, которая в писании именуется то Божьей Славой, то Сыном, то Мудростью, то Ангелом, то Богом, то Господом и Словом». Обе апологии Иустина, а также его «Диалос с Трифоном Иудеем» в 1913 и 1917 гг. были изданы на немецком в библиотеке отцов Церкви (Кемптен).

<sup>194</sup> Впервые всю значимость тех преобразований, какие по отношению к монашеству совершил Дионисий Ареопагит, осознал Карл Холл (см.: Karl Holl, «Enthusiasmus und Bußgewalt», S. 205–211).

<sup>195</sup> Относительно использования Послания Игнатия, «Апостольских постановлений» и катехизиса Кирилла Иерусалимского см.: Stiglmayr, «Angebliche Schriften», S. 102, 107, 110, 116 и особенно 127 и 168. В третьей главе «Церковной иерархии» читаем: «Когда же песнословие, всеобъемлюще священное, приведет наши душевные свойства в гармоническое соответствие с тем, что чуть позже будет священнодействуемо, и единогласием божественных песен узаконит единомыслие в отношении к божественному, к самим себе и друг к другу — словно в едином единословном хороводе священного, — то кратко и прикровенно сказанное в умственном священнословии псалмов расширяется благодаря более пространному и более ясному образам и изречениям, содержащимся в чтениях священнейших святописанных сочинений. Священно в таковые взирающий единое единовидное вдохновение, доставляемое одним богоначальным Духом. По каковой причине справедливо Новый Завет проповедуется в мире после более древнего предания: тем самым в иерархическом в Боге покоящемся порядке открывается, я полагаю, что то, что один сказал о будущих богодеяниях Иисуса, другой исполнил; и — что один написал истину в образах, а другой показал Ее осуществившейся. Ибо осуществление в этом Завете проречений того заставило поверить в истину, и завершением богословия явилось богодействие» («О церковной иерархии», сар. III, 5). Сказанное полностью соответствует Посланию Игнатия к ефесянам, где он говорит: «В вашей единогласной любви воспевается Христос. И пусть единым будет ваш хор, дабы вы в единогласии богомыслия воспринимали божественную мелодию и единым голосом через Христа славили Отца». В этой связи обе иерархии Дионисий, подобно валентинианам, называет *συλλειτουργικός* (литургическое созвучие, литургическая гармония).

<sup>196</sup> Влияние Дионисия Александрийского (умер в 264 г.) сказывается в посланиях к терапевтам Гайю и Димофилу, а также в некоторых отрывках трактатов «О божественных именах» и о «Небесной иерархии». На основании этих разнообразных соответствий между двумя авторами Скворцов (см.: «Patrologische Untersuchungen», S. 158–170) приходит к ложному выводу о том, что оба Дионисия представляют собой одно и то же лицо, то есть Дионисий Ареопагит — не кто

ной, как александрийский патриарх Дионисий (и, следовательно, он жил в первой половине III в.). К такому выводу Скворцов пришел потому, что на него довольно сильное впечатление произвела полемика с гностицизмом, которую вел наш Дионисий, однако исследователь ошибочным образом соотнес его с неким первоначальным, исконным гносисом. Хотя Дионисий Александрийский тоже был великим борцом с гностицизмом и почти всю свою жизнь провел в полемике с гностически настроенными еретиками и схизматиками, обоих писателей отделяет друг от друга добрых два столетия. В том, что позднейший Дионисий прямо-таки сливает свои идеи с более ранним Дионисием, то есть с Дионисием Александрийским, я усматриваю лишь еще одну особенность иератического стиля изложения. Священные имена ранней Церкви нередко имели свой канонический прототип, истолкованию которого они и служили. В случае с рассматриваемым нами персонажем надо сказать, что собрание всего Дионисиева наследия приводило к тому, что его отождествляли то с первым епископом Афин, то с другим епископом Дионисием, претерпевшим мученическую кончину в Галлии, то, как в данном случае, с александрийским патриархом. Уже первый афинский епископ вполне мог носить имя Дионисий, не являясь, однако, Ареопагитом. Вполне можно предположить, что Дионисий Ареопагит — плод вдохновенного иератического стиля и что вне этой инспирированной реальности его просто не существовало. Что касается Дионисия Александрийского, то от его трудов сохранились лишь немногие фрагменты у Евсевия и Афанасия.

<sup>197</sup> Все это имело место за четырнадцать веков до Фридриха Ницше, который лишь потому так непосредственно говорил о противостоянии Христа Дионису, что не обращал внимания на неоплатоническую литературу и рассматриваемого нами автора.

<sup>198</sup> «О небесной иерархии», сар. II, 3. Ср. раздел III, 3.

<sup>199</sup> Сар. XIII, 4.

<sup>200</sup> «О церковной иерархии», сар. II, 7; с. IV, 10.

<sup>201</sup> Ibid., сар. I, 1.

<sup>202</sup> «О небесной иерархии», сар. I, 3.

<sup>203</sup> «Дионисий тщательно избегает терминов *μαίνομαι* (неистовствовать) и *μαίνα* (безумие, неистовство), столь часто встречающихся у Платона и неоплатоников, и даже однажды выступает против их употребления. В седьмой главе своего трактата «О божественных именах» он пишет: «Объединившийся с истиной хорошо знает, что он в своем уме, даже

если многие увещевают его как из ума истступившего (ως ἐξεστρηότα). Как и подобает, от них остается сокрытым, что он благодаря сущей вере истступил из обмана в Истину, а он сам поистине знает, что — вопреки тому, что они говорят — он не безумен (μαίνμενον), но освобожден от непостоянного и изменчивого состояния блуждания во всевозможном разнообразии обмана простой и вечно в равной степени равной себе Истиной. Так ведь и первенствующие вожди нашей богопремудрости каждый день умирают за Истину, всяким словом и делом свидетельствуя, как и подобает, что единственное в своем роде христианское знание Истины — самое из всех простое и божественное, и более того, — что оно есть единственная истина и единое и простое богопознание» (Koch, «Pseudo-Dionysius Aegoragita», S. 171–172). Кроме того, Кох обращает внимание на ссылку Деяний апостолов (Деян. 26, 24 и след.), в которой апостол Павел говорит о Христе, воскресшем из мертвых, а Фест, считая, что апостол слишком погрузился в магическую ученость, бросает ему такую фразу: «Безумствуешь ты, Павел! Большая ученость [магия] доводит тебя до сумасшествия» (μαίνη, Παυλε, τα πολλὰ σε υπάξιματα εἰς μαῖναν προτέλει). На что Павел отвечает: «Я не безумствую, но говорю слова истины и здравого смысла (οὐ μαίνομαι ἀλλ' ἀληθείας καὶ σωφροσύνης πῆματα ἀποφθέγγομαι). Μαίνεσθαι, употребленное Фестом, трудно поддается переводу. В данном случае речь идет не о «безумствовании» как таковом, а о богодухновенном возвещении какой-либо вести, понятом в магическом смысле, хотя и с долей иронии.

<sup>204</sup> См. VI главу «Небесной иерархии» (III, 2), в которой говорится о монашеском посвящении.

<sup>205</sup> «Если же кто-нибудь сочтет, что иконография нелепа, и скажет, что стыдно столь оскорбительные изображения предлагать богообразным и святейшим чинам, тому достаточно сказать, что образ изъяснения священного двояк. Один, как то естественно, заключается в создании образов, подобных священным прототипам, а другой — в формотворчестве образов неподобных до полного несходства и инаковости. Конечно же, таинственные предания выявляющих Речений воспевают чтимое блаженство сверхсущественного Богочалия иногда как Слово (Ин. 1:1), как Ум (ср. Рим. 11:34), как Сущность, — чтобы показать подобающую Богу разумность, ее мудрость, по-настоящему сущее существование и истинную причину существования того, что существует; представляют Его и как свет (ср.: Ин. 8:12; 1 Ин. 1:5), называют и жизнью (ср. Ин. 14:6). Хотя эти священные образы и более воз-

вышенны, и кажутся имеющими некоторое преимущество перед материальными, однако же и им недостает богоначального сходства с Истиной (ибо Она превыше всякой сущности и жизни, так что никакой свет охарактеризовать ее не может, и всякое слово и ум неизмеримо отстоят от подобия Ей). («О небесной иерархии», сар. II, 2—3).

<sup>206</sup> «Наставникам в иерархическом предании ясно, что при постоянном напряженном устремлении к *Единому* и полном умервщлении и несуществовании по отношению к противоположному Ему умственные силы богообразного свойства укрепляет неизменность» («О церковной иерархии», сар. II, 5).

<sup>207</sup> «И остальные, сколько их есть, божественно воздействующие свету изъяснительно даровало нам тайное предание наших боговдохновенных руководителей. В этом и мы были наставлены, насколько это возможно для нас теперь — посредством священных завес свойственного Речениям и священноначальным Преданиям человеколюбия, окутывающее умственное чувственным, сверхсущественное существующим, обволакивающее формами и видами бесформенное и не имеющее вида, сверхъестественную же и лишенную образа простоту — разнообразными частными символами умоножающего и изображающего» («О божественных именах», сар. I, 4).

<sup>208</sup> См. прим. 71.

<sup>209</sup> В четвертом письме к терапевту Гайю (см.: Engelhardt I, S. 175) Дионисий пишет: «Одним словом, он не был человеком, чтобы отрицать человечество, но был из людей, превосходя их. Бесконечно превосходя их, он поистине стал человеком. Он совершал божественное не как Бог и человеческое не как человек, но показал нам богочеловеческую действительность вочеловечившегося Бога». Учитывая намеченный смысловой контекст, можно воспринимать обе «Иерархии» как вклад их автора в монофизитский спор. В своей работе, посвященной Дионисию Ареопагиту, Монте очень тонко соотносит примечательную лексику Дионисия, а именно его словесные новообразования, возникшие из сочетания разных корней (например, *ἀσέλφθεος* (Божий брат), *θεοπάτωρ* (Бог Отец), *θεότοκος* или *θεοδόχος* (по отношению к Марии в смысле «Богородицы») *θεοπροφήτωρ* (по отношению к пророчице Анне) с особенностями той полемики, «которую Эфесский Собор привел к концу, «признав православным догмат о соединении двух природ во Христе» (см.: Montet, «Des livres du Pseudo-Denis l'Aréopagite, p. 26).

<sup>210</sup> «О церковной иерархии», с. IV, 5. С θεολογία двенадцати апостолов, которые окружают Иисуса, он даже соотносит серафическое Трисвятое.

<sup>211</sup> Послание Димофилу, 2.

<sup>212</sup> «О небесной иерархии», сар. IX, 3 и IV, 4.

<sup>213</sup> Ср. «О церковной иерархии», сар. VII, 3. «О небесной иерархии», сар. XII, 2; «О церковной иерархии», сар. III, 3.

<sup>214</sup> Послание Димофилу.

<sup>215</sup> «О церковной иерархии», сар. VI, 1 и V, 1.

<sup>216</sup> Относительно термина «терапевты» см. прим. 13. Вендланд (а. а. О., S. 734) считает неверной мысль о том, что духовная направленность, исповедуемая терапевтами, в какой-то мере связана с их именованием (врачи), «даже если ее разделяет Ренан»; вторую точку зрения, согласно которой они были названы так в силу самого греческого слова, обозначающего «почитателя», «служителя» Бога, он считает правильной. «В этом смысле данное слово употребляется религиозными общинами на некоторых надписях, а именно на тех, которые были посвящены египетским божествам». В то же время Вендланд считает, что те θεραπευταί, о которых в I в. упоминает Филон Александрийский, образывая общинное поселение еврейских писателей, исповедовали еврейские же представления о Божестве, хотя Евсевий, например, считает их иудео-христианами, обратившими Марка, и на этом основании делает вывод, что описание, представленное Филоном, вполне подходит к христианским аскетам эпохи Евсевия (III–IV вв.) (см.: Reitzenstein, «Athanasius über Antonius», S. 57). В любом случае можно сказать, что существовали египетские, иудейские и христианские терапевты и что их можно считать как «целителями» (экзорцистами), так и «Божьими друзьями» (ревностными исследователями Писания) и исповедниками аскезы.

<sup>217</sup> С. V, 5 (Stiglmayr, S. 176).

<sup>218</sup> Об отчасти апокрифическом характере «Апостольских постановлений» см.: Bardenhewer, «Patrologie», 1901, S. 307–314.

<sup>219</sup> «О церковной иерархии», сар. V, раздел II.

<sup>220</sup> «Enthusiasmus und Bußgewalt», Kap. II–III.

<sup>221</sup> См.: Fr. Heiler, «Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung», S. 12 ff; «Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen», München, 1910, S. 5.

<sup>222</sup> Вильгельм Шольц прямо говорит о том, что «пока мы будем считать мистику [имеется в виду так называемая классическая мистика от викторинцев до Лютера] *предваритель-*

ной ступенью Реформации, весь ее фасад со всей его необозримой культурной значимостью будет с самого начала, так сказать, нести на себе религиозные трещины, свидетельствующие о внутреннем разладе, царящем в западных странах». Эту связь автор очень интересно обосновывает, отгалкиваясь от учения об упразднении всяческого образного восприятия духовной действительности (см.: Wilhelm v. Scholz, «Deutsche Mystiker», München, 1913, S. 57).

<sup>223</sup> Вот что он говорит: «Опасно, избегая посреднической роли Христа, предаваться изучению и постижению чистого Божества одним только человеческим разумением, как это делали софисты и монахи и как тому учили другие. В Писании сказано, что не может человек увидеть Бога и остаться живым, и дабы мы смогли избежать этой опасности, нам даровано воплощенное Слово, в свое время покоившееся в яслях, а потом вознесенное на древо креста... Всякий, удаляющийся от Сына и следующий своим собственным помыслам и воззрениям, будет подавлен божественным величием и погребен в отчаянии». Так считает и Дионисий, и потому еще неожиданнее звучат дальнейшие слова Лютера, который говорит: «Повод для таких умозрений о голом божественном величии дал Дионисий, написавший «Мистическое богословие», и прочие, следовавшие ему» (См.: «Disputationen Dr. Martin Luthers in den Jahren 1535–1545», Göttingen, 1896, S. 249–296).

<sup>224</sup> См.: De Capt. Babyl. Eccles., p. 103. В этой работе Лютер отмечает недостатки в характерном для того времени учении Дионисия о таинствах, хотя для него самого порой неприемлема сама идея таинства.

<sup>225</sup> Надо отметить, что, когда, обращаясь к Тимофею, Дионисий настоятельно просит не разглашать преподаваемого им учения (как в «Церковной иерархии», так и в «Мистическом богословии»), это не выглядит так уж неуместно, как считали позднейшие толкователи его трактатов. В этой просьбе хотели усмотреть некую мелочную скрытность, поскольку, дескать, в VI в. давно канула в прошлое всякая установка на выработку некоего тайного учения. На самом же деле просьбу хранить тайну, которую выражает Дионисий, ни в коей мере не надо рассматривать только в контексте язычества. В одном отрывке из «Церковной иерархии» подчеркивается, что даже принявший обеты монах лишь отчасти способен постичь касающиеся его священные тайны (cap. VI, 5).

<sup>226</sup> Между тем именно эту форму «религиозного имманентизма» Шольц приветствует как некий общий дар «мистики» и утверждающейся на ней Реформации. Вот что он пишет: «Целью жизни мистиков было единение с Богом, совершающееся уже на земле (по крайней мере в определенные высшие моменты). Таким образом, цель, которую преследовал любой другой религиозный человек, они внезапно переносили из трансцендентного тумана, из некой потусторонности, которая наступит после смерти, в посюсторонность этой земной жизни; всегда оставалось, правда, нечто сверхчувственное, нечто преисполненное тайны, но на самом деле оно становилось реальным психическим переживанием: жизнь должна была найти свое исполнение в самой себе...» (W. Scholz, «Deutsche Mystiker», S. 54 ff.).

Все это звучит вполне правдоподобно, однако сразу теряет убедительность, если вспомнить о том, что в раннехристианскую эпоху все имманентное и психологическое воспринималось как *предварительная ступень* подлинно духовного. У Климента Александрийского, например, Христос знакомит своего ученика с основами психологии, морали, тех или иных представлений и *только потом* раскрывает ему первопричину всякого бытия и всяческой мысли: святое и сверхсвятое, божественную сущность.

<sup>227</sup> «О мистическом богословии», с. I. Здесь (вслед за Филоном Александрийским) Моисей воспринимается как священнодействующий, как иерофант, как человеческое отображение Логоса, о котором постоянно говорится в «Theologia Mystica». Однако надо отметить, что в противоположность сказанному существовала и древняя монашеская традиция считать Моисея анахоретом и даже самого Христа монахом. Есть все основания считать, что в так называемой «классической» мистике с соответствующими поправками возрождается то свободное монашество, которое существовало до Дионисия. В общем и целом Реформация представляет собой монашеский бунт против Дионисиева идеала священноначалия.

<sup>228</sup> Первое послание Гаюю.

<sup>229</sup> Ibid.

<sup>230</sup> Геррес так обосновывает точку зрения Церкви: «Подобно тому как явления материального порядка вообще считаются низшими в царстве духа, упомянутые образы и картины тоже не воспринимаются как надежные признаки близости Богу, ибо в такой ситуации свое слово могут сказать кровь и фантазия, поскольку болезни и различным маниям свойственно вызывать нечто подобное им самим и посколь-



ку, кроме того, они, будучи злого происхождения, могут и внушаться самим злом. Поэтому она (т. е. Церковь) никогда не одобряла стремления к таким видениям: прекрасно понимая, что истинные видения даются как высший дар и воспринимаются с великим трепетом без какого-либо особенного стремления к ним, Церковь справедливо решает, что болезненное стремление к обретению видений коренится в тайном высокомерии, которое впоследствии получает заслуженное наказание, приводя к искушению» (см.: Görges, «Die christliche Mystik», Bd II, Regensburg, 1837, S. 114–115).

<sup>231</sup> Engelhardt I, S. 174.

<sup>232</sup> Ibid. I, S. 176.

<sup>233</sup> «О небесной иерархии», сар. IV, 3.

<sup>234</sup> «О божественных именах», сар. VII, 1. Нечто подобное мы читаем и в посвящении «Мистического богословия» Тимофею: «Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежаша мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное и умозрительное, все не сущее и сущее и изо всех сил в неведении устремись к соединению с Тем, Кто выше всяких сущности и ведения. Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты, безусловно, будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы» (см.: «О мистическом богословии», сар. I, 1).

<sup>235</sup> Skworzow, «Patrologische Untersuchungen», S. 123–124.

<sup>236</sup> Ibid. На 126 странице автор проводит параллели между Дионисием и Плотинем, которые в переводе, к сожалению, не всегда ясны.

<sup>237</sup> «О мистическом богословии», заключительная глава.

<sup>238</sup> Engelhardt I, S. 181–193.

<sup>239</sup> Новациан был основателем монашеской секты манихейского толка (катары), захватил римскую епископскую кафедру, но затем был исключен из общения (см. «Церковную историю» Евсевия).

<sup>240</sup> Фрагмент оригинального послания Новациану после его захвата римской кафедры приводит Евсевий (см. его «Церковную историю», VI, 45).

<sup>241</sup> Послание Димофилу, 1.

<sup>242</sup> «О небесной иерархии», с. III, 1.

<sup>243</sup> Ibid., сар. III, 2.

<sup>244</sup> Ibid., сар. III, 2–3.

<sup>245</sup> Впервые в том, что автором ареопагитик является современник апостола Павла Дионисий из Афин, усомнился

Лоренцо Вала (1415—1457 гг.), написавший об этом в своих комментариях к Новому Завету. Впоследствии его точку зрения разделил Эразм Роттердамский, который в 1504 г. нашел упомянутые комментарии Лоренцо Вала в одном из монастырей под Брюсселем и сразу же опубликовал их.

<sup>246</sup> «О небесной иерархии», сар. II, 1.

<sup>247</sup> Вторая глава «Небесной иерархии», одинаково, вероятно, интересная художникам и стилистам, озаглавлена так: «О том, что божественное и небесное подобающим образом выявляется и неподобными ему символами».

<sup>248</sup> «О небесной иерархии», сар. XV, 9, 8, 3.

<sup>249</sup> Ibid., сар. IV, 2.

<sup>250</sup> Ibid., сар. IV, 2—3.

<sup>251</sup> «О небесной иерархии», сар. VIII, 2.

<sup>252</sup> Ibid., сар. VIII, 2; с. XIII.

<sup>253</sup> Ibid., сар. IV, 4.

<sup>254</sup> На это более адекватное заглавие мне следовало бы указать раньше, когда я говорил о природе «мистики». Этот более логичный заголовок отвечает моей точке зрения, согласно которой данная книга посвящает в тайны культа, а не в аскетические правила; что, таким образом, восприятие ее содержания в чисто нравственном ключе и связанная с этим реформаторская полемика исходят из совершенно неверных предпосылок. «Следует также отметить, — пишет Кох, — что вместо *θεολογία* или *λογία* (соответственно *λόγιον*) Дионисий употребляет и фразу *ἱερός λόγος*, хотя делает это гораздо реже («О небесной иерархии», I, 1; Послание 7, 2). По своему происхождению она восходит к мистерияльным празднествам, в которых характеризует тот или иной миф, дававший начало культу и во время самого праздника аллегорически представлявшийся» (Koch, «Pseudo-Dionys. Aegor.», S. 47). Таким образом, термин *θεολογία* и особенно *μυστικὴ θεολογία* относится к богослужебному действию и далее к его прообразу, то есть к самому откровению.

<sup>255</sup> «Почему Дионисий пренебрегает привычным словом *προφήτης* и вместо него употребляет *ὑποφήτης*, — спрашивает Штигмайр. — Наверное, потому, чтобы произвести впечатление, прибегнув к необычному выражению, которое употребляется в литературе по отношению к толкователю божественных оракулов». Мне думается, что в данном случае причина иная: говоря о пророках, то есть о своего рода ангелах, автор хочет намекнуть на более высокую ступень, которую занимает пророк Исайя, в экстатическом состоянии видевший самих серафимов и, таким образом, становящийся при-

частным ко второму кругу небесной иерархии (к господствам, силам и властям). Вся тринадцатая глава «Небесной иерархии» вполне согласуется с таким предположением. Равным образом, апостолов, окружавших Иисуса, автор воспринимает как серафических духов (см. «Небесную иерархию», сар. XII, 1 и «Церковную иерархию», сар. I, 2). Что касается Павла, тринадцатого апостола, то, учитывая им пережитое (божественное видение и очищение через серафимов, см.: Деян. IX, 4—5, 10—12, 17—19, 26—28), автор ясно дает понять, что его можно считать *Исайей Нового Завета*.

<sup>256</sup> «Даже бегло пролиставший сочинения Дионисия не может не заметить, что этот мистик очень часто употребляет глагол ὑμνεῖν и производные от него, причем делает это там, где более трезво настроенный автор использует глагол λέγειν и подобные ему. Глагол ὑμνεῖν постоянно употребляется там, где речь заходит о теологии (богодуховенной теологии) и богословских речениях». Почему? «Нашему Дионисию, — продолжает автор, — это слово должно было подойти как никакое другое; оно как нельзя лучше соответствовало возвышенному строю его мыслей и языка. Словами ὑμνεῖν и ὑμνοῦν он характеризует не только Писание, но и свои собственные мистические воззрения» (см.: Koch, «Pseudo-Dionysius Aegor.», S. 46—47. Однако дело не только в том, что данные слова как нельзя лучше подходят возвышенному строю мыслей автора: причина, во-первых, в том, что (и это убедительно показывает Эдуард Норден) по самой своей сути богодуховенная теология есть не что иное, как иератическое слово, и, во-вторых, в том, что со свое интерпретацией речения из Деяний апостолов Дионисий связывает анализ богодуховенного стиля (см. прим. 119, 191, 195).

<sup>257</sup> «О небесной иерархии», сар. VII, 1.

<sup>258</sup> Ibid.

<sup>259</sup> Ibid., сар. VII, 2.

<sup>260</sup> «Владыкой психической сущности является Демиург... Этот Демиург своеобразен: он слаб разумением, просто глуп и груб; он ничего не знает из того, что совершил; вместо него действовала София, а он верил, что все творение выходит из-под его рук. Это привело к тому, что, возгордившись, он сказал: «Я Бог, и нет другого Бога, кроме меня» (см.: Amélineau, «Essai sur le Gnosticisme», p. 213—214).

<sup>261</sup> «О церковной иерархии», сар. VI, 6.

<sup>262</sup> «О небесной иерархии», сар. CIII, 1.

<sup>263</sup> См. прим. 255, в котором говорится о том, что Павел причисляется ко второму ряду небесной иерархии. Поскольку

ку Церковь считала, что Дионисий, о котором говорится в Деяниях апостолов, являлся епископом Афин (то есть в соответствии с автором ареопагитик был просто «ангелом» в системе иерархии и не имел прямой связи со вторым уровнем небесной иерархии), самое время поговорить о святом *Иерофее*, роль которого в ареопагитиках вызывает большие споры. Дионисий прославляет этого больше нигде не известного святого, называя его (после Павла и наряду с ним) своим учителем, введшим Дионисия в ангельский сан. Кто такой Иерофей? Это «вымышленный» персонаж, который в соответствии с иерархическим законом перебрасывает мост между Павлом и Дионисием. Его можно рассматривать как промежуточное звено между Павлом и Дионисием в ангельской сфере (подобно тому как между Павлом и первыми апостолами стоит Анания, или Варнава). Рассматривая эту ситуацию всаристорическом ключе, можно сказать, что в Иерофее автор как бы персонифицирует ту церковную традицию, которая образовала его помимо сочинений апостола Павла, хотя исарв связи с ними; речь идет о соединенных во Христе «священных умах» (отсюда и именование *ἱερόθεος*), которых в своем трактате «О божественных именах» он называет «теургическими светами». Иерофей — это Павлова Церковь до появления трактатов Дионисия.

<sup>264</sup> Таково мнение Штигламайра, которое подтверждается некоторыми примерами из сочинений Григория, которые, впрочем, нельзя приписывать ему с полной уверенностью.

<sup>265</sup> Данте Алигьери. Божественная комедия. Рай. М., 1967. XXVIII, 130–139. (Пер. М. Лозинского).

<sup>266</sup> «О небесной иерархии», с. IX (см. также: Stiglmaуr, op. cit., S. 50–56).

<sup>267</sup> Ibid., cap. IX, 2.

<sup>268</sup> Ср. Зах. 2, 7: *ἱερεὺς ἁγγέλος κυρίου*.

<sup>269</sup> Ср. Acta Sanct. Januarii I, p. 261–286; E. Assemani, Acta SS. Martyrum orientalium et occidentalium, tom. II, p. 227–412; Theodoret, Hist. Relig., с. 26 (Migne, Patr. Gr. Bd 82, p. 1463–1483).

См. также библиографию специальных исследований, приведенных в работе: J. Delehaye S. J., «Les Stylites», Paris 1895.

<sup>270</sup> «Насколько я помню, почти ничье житие из древних святых не было так хорошо подтверждено документами» (см.: J. Delehaye S. J., «Les Stylites», Paris, 1895. P. 56). Такого же мнения придерживается и Цёклер: «Нет никакого сомнения в том, что в своих основных чертах это примечательное

житие основано на фактах» (см.: Zöckler, «Askese und Mönchtum», S. 265).

<sup>271</sup> Согласно епископу Феодориту, который был другом Симеона и помогал ему, окончательная высота столпа составляла тридцать шесть локтей. Согласно так называемому «сирийскому житию», она составляла сорок локтей (см.: Hans Lietzmann, «Das Leben des heiligen Symeon Stylites», Leipzig, 1908). Де Воге нашел остатки этого столпа и таким образом полностью подтвердил данные историографов. По его оценке диаметр столпа составлял пять локтей, основание — шесть локтей и площадка наверху — четыре квадратных метра. На этом столпе святой провел тридцать семь лет, но по соображениям иератического порядка это число было округлено до сорока (см.: M. De Vogé, «Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse», Complément 1877, p. 148 — 149).

<sup>272</sup> Вероятно, эта двойная стена, называемая мандрой (плетнем), еще при жизни святого была перестроена в монастырскую стену. Арабы и по сей день называют руины, находящиеся на плоскогорье в шести километрах к северу от горы Дьebel Хейк Берекет, именем Симеона (Калат' Сем'ан). В уже упомянутой работе Де Воге дает виды монастырских развалин и собора, построенного после смерти Симеона (ibid., p. 114 — 115, 139 — 150). Здание в форме восьмиугольника возвышается на том месте, где высился столп. По словам автора книги, смелость архитектурного замысла и изящество проработки деталей соответствуют величию места.

<sup>273</sup> Такая форма благословения является характерной для Симеона Столпника. Он находится в магическом круте площадки на вершине столпа. См. в этой связи книгу Бишоффа, в которой речь идет о божественных именах как подготовительном этапе для обретения магического знания: Bischoff, «Elemente der Kabbala» II, Berlin, 1914, S. 31 — 38 ff. «Для восточного человека имена и титулы Бога — это не просто некое абстрактное выражение: они являются динамическими носителями сущностных особенностей Бога, его „атрибутов“, которых, как и имен, немало» (Ibid., S. 35).

<sup>274</sup> Феодорит повествует об этом как свидетель происходящего: «Здесь можно увидеть иберов, персов и армян, желающих принять крещение. Арабы, приходящие толпами по двести, триста, а нередко и по тысячи человек, отвергают заблуждения своих отцов, отрекаются от их грубых обычаев, обрядов и привычек, внимая новым законам, исходящим из его божественных уст. Я сам не просто слышал об этом, но исарвидел, как это было».

<sup>275</sup> Делегай (Delehaye) собрал богатый и отчасти неопубликованный материал о своеобразной жизни Симеона Столпника (мы, например, узнаем, что иногда на вершине столпа находилась келья, похожая на бочку), о его общении с духовными лицами и учениками (которые поднимались к нему по лестнице, которая приставлялась в таких случаях), а также осармном другом. Несмотря на ограждение, имевшееся на площадке, находится наверху было небезопасно, особенно во время бури и гроз. Симеон Столпник, или Симеон Старший принимал на своем столпе святых Феодосия и Даниила. Павел из Латроса, который тоже был столпником, вместе с посетившими его духовными и светскими лицами, даже отслужил наверху небольшую службу. К Симеону Младшему (умер в 526 г.), которого архиепископ, стоя у подножья столпа, посвятил без рукоположения, для причащения поднимались его ученики (см.: J. Delehaye S. J., «Les Stylites», Paris 1895. P. 100).

<sup>276</sup> Согласно Цёклеру, в какой-то мере прототипами столпничества стали почитатели Астарты, которые приносили ей покаяние, стоя на фаллообразных колоннах Иераполя, что всарсеверо-западной Сирии. При этом он не без основания подчеркивает, что в любом случае столпническому служению сопутствовало стремление победить и посрамить этих идолопоклонников (см.: Zöckler, «Askese und Mönchtum», S. 94, 266). Для любого великого подвижника было характерно обесценение менее значительных религиозных и философских жизненных укладов. Почти все последователи Симеона, среди которых можно назвать св. Даниила (умер в 493 г.), Иосию (умер в 517 г.), Симеона Младшего (умер в 596 г.), а также св. Алипия (VII в.) и св. Луку Младшего (X в.), жили на Востоке (в Месопотамии, Малой Азии, Египте, Палестине). Во время правления Алексея Комнина (1081 – 1117) столпники подвизались на горе Афон. Попытка ввести столпничество на Западе (в Галлии), дабы противостоять поклонению Диане, оказалась неудачной. Столпник Вулфлаик, урожденный ломбардец, с которым Григорий Турский познакомился в 585 г. во время своего путешествия через Ивуа (ныне Каринья в Арденнах), не смог утвердиться в своем начинании. Во время морозов у него отвалились ногти на ногах, он весь покрылся ледяными сосульками, и, глядя на это, епископы посоветовали ему оставить выбранное им место. Столп снесли, а Вулфлаик возвратился в монастырь. Тем не менее еще в 1461 г. неподалеку от русского города Новгорода на столпе подвизался св. Савва. Столпники исчезают из истории только в Новое время. Последних столпников можно было встретить на Украине около 1500 г.

<sup>277</sup> Делегай придает этому эпизоду большее значение по сравнению с тем, которое можно составить на основании сохранившихся житий. В своей «Церковной истории» (II, 41) Феодор Чтец рассказывает о египетских монахах, которые, прослышав о новшествах, введенных Симеоном, осудили его образ жизни. Они послали ему книжицу, в которой говорилось о его отлучении, однако, «получив лучшее наставление» в этом вопросе, изменили свою позицию и снова приняли святого в общение. Данный инцидент мог означать, что египетские монахи решили, будто широкая популярность Симеона может как-то отрицательно повлиять на египетское монашество, до сих пор славившееся непревзойденными в аскезе отцами-пустынниками (Антоний, Пахомий, Арсений, Макарий и др.). Существует еще одна версия (на основе жития столпника Даниила), согласно которой в тот раз собрались все настоятели монастырей *Месопотамии*, призванные епископом Антиохийским. По этому случаю архимандриты посетили монастырь, в котором Симеон только начинал свой духовный путь, и послушали о том новом, что он стал делать. Вначале они не хотели одобрить его начинания. Когда Симеон предложил им приставить к его столпу лестницу и подняться наверх (по-видимому, здесь имелась ввиду и символическая лестница добродетелей), на это отважился только Даниил, сам ставший позднее столпником и святым, а тогда сопровождавший своего настоятеля. Там, наверху, у него и зародилась идея самому стать столпником. Подытоживая, можно сказать, что в любом случае мы имеем дело с Сирией, Египтом и Месопотамией; вся восточная Церковь пришла в волнение, услышав о новой, весьма дерзновенной и парадоксальной форме благочестия, введенной Симеоном (см.: J. Delehaye S. J., «Les Stylites», Paris, 1895. P. 60–61).

<sup>278</sup> Acta Sanctorum. Januarii tom I, p. 137–153.

<sup>279</sup> Предисловие к изданию Сузо, предпринятому М. Дипенброком: M. Dierpenbrock, Regensburg, 1837, p. XCIX–C.

<sup>280</sup> Об этом говорится в его сирийском житии (p. 352), а именно в рассказе о царском посланнике Дионисии, которого Симеон исцелил от тяжелой и, казалось, неизлечимой болезни («*Dionysium imperatoris legatum ad Persas designatum insanibili morbo relevat*»)\* В примечании издателя (p. 408) говорится о том, что этот посланник Дионисий был скифом,

---

\**Dionysium imperatoris legatum ad Persas designatum insanibili morbo relevat* — Дионисия, посланного императором к персам, избавил от неизлечимой болезни (*лат.*). — *Прим. пев.*

посланным ко двору вождя гуннов Ровы, преемника Аттилы, и что после своего исцеления он регулярно посещал Симеона. По всей вероятности, дружба с царским посланником и тогдашним военачальником и стала причиной удивительного влияния Симеона на дикое приграничное племена. По-видимому, такие же связи поддерживала и св. Женевьева.

<sup>281</sup> Надо отметить, что Делегай не очень доверяет Антонию. Он упрекает его в «доверчивости, которая просто не знает границ», и в большей степени склонен полагаться на относительно трезвого в своих оценках Феодорита, которого хвалит за то, что тот не выставлял на первый план рассказов о чудотворении. Между тем нет никаких оснований сомневаться в достоверности событий, свидетелем которых был Антоний, в чем он и уверяет читателя со всей настойчивостью. Иначе могут обстоять дела с теми чудесами, которые явно представляют собой гиперболы или символические картины. Все биографы (в том числе и Делегай) едины в том, что касается главных моментов в жизнеописании Симеона, а в отношении чудес как таковых можно сказать, что точность описания происходящего, имевшаяся к тому времени, в большей степени отвечает духу удивительной жизни Симеона, полной неслыханной муки и глубины, чем какое-либо сообщение, ориентированное на «объективно» внешнюю сторону дела и бесстрастно фиксирующее только исторические факты. Тогдашние монахи не имели представления о биографии в нашем понимании, насыщенной бесконечными деталями, и сарне стали бы перегружать ими возвышенное описание, связанное с возвышенным предметом. Довольно часто все подробности, связанные с описываемой личностью, а также чисто исторические детали даже у светских писателей возводились до уровня символа (и это касается даже количества лет). Кто станет вопрошать о «действительном» и «фактическом», не рискуя исказить подлинную картину? Когда речь заходит о событиях из истории раннего христианства, то здесь все наши психологические и исторические методы оказываются недостаточными.

<sup>282</sup> По-видимому, это находит свое выражение даже в конструкции столпа, на котором были запечатлены образы трех барабанщиков как бы «во славу пресвятой троицы» (согласно сирийскому житию Симеона, см. Assemani, p. 377). Размышляя о значении этих барабанщиков, я вспоминаю о китайских картинах, на которых были изображены барабанщики с крыльями и усиками бабочек: по-видимому, это были некие божественные существа, которые играли на барабане —



древнем инструменте, служившем для возвещения и призыва к сбору.

<sup>283</sup> В символике столпников отчетливо проявляются элементы парсизма. Согласно Кохуту, в парсизме существует семь так называемых Амесха-спента, что в переводе означает «бодрствующий святой». В одной из священных книг зороастризма о таких «святых» сказано, что они «бодрствуя, наблюдают с высоты за душами» (Farvard-It 23, 84). В другом месте сказано, что Ахурамазда, возглавляющий этих святых, является «бодрствующим стражем» по преимуществу (Opmazd-It 17). Митру нередко называют «неусыпным, бодрствующим» (Miht-It). Кохут считает, что термин «бодрствующие», встречающийся в Книге пророка Даниила (Дан. 4, 11, 14; 8, 13), представляет собой перевод термина «Амесха-спента». Кроме того, в Книге Еноха, которая представляет собой свод иудейской ангелологии, верховные ангелы тоже называются «бодрствующими» (см.: Kohut, «Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus», Leipzig, 1866, S. 6). Таким образом, столпническая символика Симеона в какой-то мере содержит в себе и поясняет некоторые религиозные элементы евреев и парсов. Она может иметь определенное ангелологическое значение, и его биографы, по существу, на это намекают.

<sup>284</sup> Léon Bloy, «Le Salut par les Juifs», Paris, 1892, p. 28. Я ссылаюсь на эту книгу, но не разделяю выводов ее автора, которые кажутся мне надуманными, особенно к концу. Развивая в определенном месте философию богохульства, он совершает харакири над своим талантом.

<sup>285</sup> Ibid., p. 47—48.

<sup>286</sup> Холл считает, что несмотря на религиозный подъем, характерный для того времени, влияние аскетов-столпников кажется необычным и порой просто необъяснимым (см.: Holl, «Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung», «Philothesia», Berlin, 1909, S. 51—66). Их, по-видимому, воспринимали как некое символическое выражение верховных ангелов, потому что они подвергали себя нечеловеческим страданиям и выбирали как бы нечеловеческую форму умирания (Холл не говорит об этом, но я считаю, что по-другому данный феномен просто нельзя объяснить). В посланиях, которые Симеон Старший отправляет императору Феодосию II, а Симеон Дивногорец — императорам Юстиниану и Юстусу II, чувствуется смелость и даже повелительный тон, который по отношению к византийским владыкам обычно просто невозможно представить. Холл считает, что

пышность, с которой погребали тело первого столпника, можно сравнить с почестями, отдававшимися при перенесении реликвий, имеющих отношение к Господу или апостолам. Когда столпнику Даниилу пришлось в связи с какой-то тяжбой отправиться в Константинополь, его приняли там как пророка, а само дело, ради которого он пришел, уже заранее было решено в его пользу.

<sup>287</sup> «Подобно тому как семь Амесха-спента [бодрствующих святых] окружают лучезарный престол Ахурамазды и образуют его совет, небесные ангелы образуют совет Божий (Иов 1, 6; 2, 1), состоящий из семи духов» (Kohut, «Jüdische Angelologie und Dämonologie», Leipzig, 1866, S. 7).

<sup>288</sup> Эта деталь показывает, что даже почитание архангела Михаила было связано со столпничеством. Ангелом с золотым посохом, который присутствовал при погребении, был именно он. О пышном культе ангелов, имевшем место во Фригии и Египте в IV в., свидетельствует александриец Дидим (О Троице, II) (см.: W. Lueken, «Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael», Göttingen, 1891, S. 73). Для того чтобы, прибыв на знаменитое место, испросить у ангелов заступничества и обрести исцеление от всевозможных телесных немощей, люди приходили издалека, переплывали огромные моря, пересекали необитаемые земли, тратя немало дней на такое путешествие. Однако после того как Лаодикийский Собор (состоявшийся приблизительно в 360 г., то есть за тридцать лет до рождения Симеона) принял меры против такой практики, почитание ангелов, по всей вероятности, компенсировалось в чудесных бдениях столпников. До этого центрами паломничества были храмы архангелов Михаила и Гавриила, но потом поклонение им, по всей вероятности, было перенесено на столпников, чему способствовало хронологическое стечение обстоятельств. Михаил, который в иудаизме почитался как первосвященник, совершающий потустороннее богослужение, ходатайствующий за бедных и выступающий истинным заступником еврейского народа, в гностически настроенном христианстве непрерывно, денно и нощно, молит Господа о спасении рода человеческого. «Iste est magnus Michael, deprecans semper pro humanitate et humilitate», — говорится в отрывке из апокрифического апокалипсиса Павла, приводимом Луекеном (см.: W. Lueken, «Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael», Göttingen, 1891, S. 86). Кроме того, Миха-

ил — это ангел, играющий особую роль в смерти и воскресении человека.

<sup>289</sup> Если предположить, что автор «Небесной иерархии» жил во второй половине V в., тогда получается, что он жил в тот период, когда монастырь Симеона, находившийся на горе Джебел Хейк Берекет, находился в полном расцвете, и не исключено, что Дионисий пережил смерть великого столпника (459 г.). Правда, в сирийской ангелологии, в отличие от ангелологии Дионисия, речь идет о стражах, архангелах и ангелах.

<sup>290</sup> Делегай примечательным образом оспаривает именно это чудо, в котором Антоний дает волю своей фантазии и показывает глубину характера. «Это он [Антоний] вполне серьезно, пересыпая свое повествование самыми невероятными (!) подробностями, рассказывает о том, как змей просит исцелить свою жену-змею, пораженную язвой, и как эта просьба была услышана» (см.: J. Delehaye S. J., «Les Stylites», Paris, 1895, p. 56). Как будто существует более подходящий метод, заключающийся в том, чтобы отбросить буквальный смысл и заняться «идеями» рассказанного.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Ю. И. Архипов)	5
-----------------------------	---

### ИОАНН ЛЕСТВИЧНИК

Иоанн Аскет	30
Живые святого	38
«Лествица райская»	48
О послушании	53
О покаянии и темнице	61
Воскресение сердца	70
Анахорет	79
Преображение	88

### ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

Современник Прокла	95
Первобог и небесная лествица	118
Гностическая магия	157
Переход к христианской мистике	185
Иерархия Дионисия	220

### СИМЕОН СТОЛПНИК

Славословие пастухов	281
Жизнь Симеона	284
Чудеса Симеона	294
Сатана и Божьи часы	304
Знак всемогущества	307
Примечания	318

*Хуго Балл*

**ВИЗАНТИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО**

Утверждено к печати  
Редакционной коллегией  
серии «ПОЛС»

Подписано к печати 10.01.08  
Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>6</sub>. Бумага офсетная.  
Гарнитура Балтика. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 22.3. Уч.-изд. л. 14.6.  
Тип. зак. 3047

Издательство «Владимир Даль»  
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, 19

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ГУП «Типография „Наука“»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЛАДИМИР ДАЛЬ»  
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ**

*Жан Бофре*

**«ДИАЛОГ С ХАЙДЕГГЕРОМ» В 4-Х ТОМАХ**

**Т. III: «Приближение к Хайдеггеру»**

В третьем томе «Диалога с Хайдеггером» европейская метафизика рассматривается в контексте вопрошания и мышления самого Хайдеггера. Первые две тетради были посвящены тем изменениям, которым постановка основного метафизического вопроса — о сущем и его бытии — подвергалась в ходе предшествующей истории: в античности, в средние века и в Новое время. Ход мысли Хайдеггера в деталях прослеживался здесь именно для того, чтобы найти отправную точку для собственного вопрошания, отталкивающегося от трудов тех мыслителей, в слове которых вопрос о бытии получил философское выражение в предшествовавшие эпохи. Но сам Хайдеггер не был философом Нового времени. Его мышление не выдвигало нового «тезиса о бытии», в котором содержался бы еще один ответ на вопрос о сущем как оно есть. У него этот вопрос все еще остается вопросом, фоновой мыслью, в аспекте которой излагается собственная проблематика метафизики «времен заката», с ее интересом к историчности мышления и бытия, к развертыванию логоса в языке, к феноменологической загадке времени, к образу действий «немыслящей» науки, к растущей и «спасительной» опасности техники и прочим следствиям характерного для европейской мысли векового «забвения бытия».

Тетрадь о «Приближении» открывает вторую часть замысла Жана Бофре, посвященную уже его пониманию, истолкованию и развитию мысли самого Хайдеггера, годы — и минуты! — общения с которым породили между этими двумя философами атмосферу динамического согласия, взаимопонимания в постановке и попытках осмысления существеннейших метафизических проблем.