

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ
тексты и исследования

1

Библиотека журнала «СИМВОЛ»

Изабель
де Андиа

**Восточные
и западные
мистики**



Научный совет издания:

Николай Мухелишвили — председатель
Анатолий Ахутин
Петр Ашик, SJ
Галина Вдовина
Андрей Коваль
Рене Маришаль, SJ
Николай Селезнев
Дмитрий Спивак
Сергей Хоружий
Николай Шабуров

Изабель де Андиа

Восточные и западные мистики. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. — 376 с.

Ysabel de Andia, *Mystiques d'Orient et d'Occident*. Abbaye de Bellefontaine, 1994.

В книгу известной современной исследовательницы христианской мысли Изабель де Андиа вошли ее эссе и статьи, посвященные различным аспектам христианской мистической традиции. В исследовании подробно рассматривается мистический опыт и богословская мысль восточных и западных духовных писателей (Василий Великий, Исаак Сирийский, Тереза Авильская, Хуан де ла Крус, Эдит Штайн и др.), освещаются многие центральные темы христианского вероучения (Преображение, Страсти Христовы, отрицательное богословие и т.п.). Книга будет интересна как специалистам по истории религии, богословия и философии, так и всем интересующимся историей христианской культуры.

Перевод с французского *Андрея Серегина*

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012

ISBN 978-5-94342-063-5

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие монсиньора Кристофа Шёнборна	7
Предисловие отца Бориса Бобринского	10

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ ВОСТОЧНЫЕ И ЗАПАДНЫЕ МИСТИКИ, ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

I. Различие и общность	15
II. Во имя Отца и Сына и Святого Духа.....	18
III. Исихасты и кармелиты	23
IV. Современность: Сошествие во ад	31

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. МОНАХИ И ПУСТЫНИ

Глава I. Антоний Великий, Теодидакт.....	35
I. Божественное вдохновение.....	37
II. Духовные упражнения.....	39
III. Божественное наставление	43
Глава II. «Во свете Твоем мы видим свет» (Пс 35, 10). Освящение духом в <i>De Spiritu Sancto</i> Святого Василия.....	50
I. «Во Свете Твоем».....	54
II. «Мы увидим»	60
III. «Свет».....	63
Глава III. Исихия и созерцание у Исаака Сирина.....	66
Введение. Жемчужина.....	66
I. Исихия	68
II. Переход от действия к созерцанию Распятие ума	75

III. Переход от чистой молитвы к созерцанию:	
созерцание умом.....	87
Заключение.....	99

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ И КРЕСТ

Глава IV. Таинство Преображения.....	103
I. Экзегеза.....	103
II. Богословие.....	118
Глава V. Две Парусии Пронзенного Христа	130
I. Они узрят	131
II. Тот, Которого пронзили.....	134
III. Который был и есть и грядет.....	138
Глава VI. Отрицательное богословие и Крест.....	143
I. Отрицательное богословие	144
II. Крест	150
III. Распятие, смирение и созерцание	157
Заклучение. Распятое и несказанное Слово	163

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

СТРАДАЮЩИЙ БОГ И БОГ УТЕШИТЕЛЬ

Глава VII. Страдание Слова и сострадание Бога.....	169
I. Бог пострадал.....	170
II. Божественное сострадание	173
III. Рана в сердце	178
Глава VIII. Эрос и агапе: божественная страсть любви.....	182
I. Библейский контекст	182
II. Любовь и Прекрасное	188
III. Любовь и страсть	193
IV. Распятая любовь	203
Заклучение. Путь, знак и плоды любви.....	206
Глава IX. Бог всякого утешения	
Утешение в философии и у пророков	208
I. Утешение Израиля	209

II. Скорбь и утешение	216
III. Бог всякого утешения.....	224
Заключение.....	230

Часть четвертая.

Сердце и очи

Глава X. Чистота сердца.....	235
I. Единственная любовь и простота сердца	239
II. Соблюдение сердца	244
III. Сердце – источник чистоты.....	251
Заключение. Чистота сердца.....	253
Глава XI. Имя Иисуса, Сердце и Дух. Иисусова молитва и исихазм в Восточной Церкви.....	256
I. Имя Иисуса.....	258
II. Сердце	265
III. Дух.....	270
Заключение.....	273
Глава XII. Глаза души	275
I. Душа и взгляд.....	275
II. Взгляд и сердце	284
III. Дух и взгляд.....	287

Часть пятая.

Взгляд на Кармель

Глава XIII. Человечество Христа у святой Терезы Авильской.....	297
I. Человечество Христа: дверь и путь	298
II. Пробуждение любви.....	301
III. Образ Христа в душе.....	304
IV. Прославленное человечество Христа	306
Заключение.....	310
Глава XIV. Святой Хуан де ла Крус и мистическое богословие святого Дионисия Ареопагита	311
I. Восхождение на гору Кармель	314

II. Темная ночь	319
III. Духовная песнь	336
IV. Живое пламя	344
Заключение. Синай и гора Кармель	348
Глава XV. Эдит Штайн и знак Креста	356
I. От Йом-Киппура к Освенциму	357
II. Наука креста	363
III. Жертвоприношение	368
Двойное «свидетельство» Эдит Штайн	371
Приложение	373

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

МОНАХИ И ПУСТЫНИ

ГЛАВА I
АНТОНИЙ ВЕЛИКИЙ, ТЕОДИДАКТ¹

В *Житии Антония*² есть центральная сцена, где определяется судьба Антония: это момент, когда он решает уйти в пустыню.

Текст преподносится как рассказ о призвании.

1. Решение

«Когда же Антоний увидел, что многие беспокоят его и не дают пребывать ему в избранном им уединении (ἀνσχωρεῖν), как желалось бы, то, опасаясь, чтобы или самому не превознести тем, что творит чрез него Господь, или чтобы другой кто не подумал о нем выше того, что он есть, почел за благо и решился уйти в Верхнюю Фиваиду, где не знали его. И взяв у братии хлебов, сел он на берегу реки, наблюдая, не пойдет ли какой-нибудь корабль, чтобы на нем отправиться.

2. Диалог

— Когда же дожидался он корабля, был к нему свыше голос: *“Куда и зачем идешь, Антоний?”*

— Он не смутился, так как привык уже часто слышать такие воззвания, выслушав же это, сказал в ответ: *“Поскольку народ не дает пребывать мне в покое, то хочу идти в Верхнюю Фиваиду, и особенно потому, что требуют от меня того, что выше сил моих”*.

— Голос сказал ему: *“Если уйдешь в Фиваиду и даже, как намереваешься, к пасущим стада волов, то еще большие и сугубые труды понесешь. Если же действительно хочешь пребывать на покое, то иди теперь во внутреннюю пустыню”*.

— На вопрос же Антония: *“Кто укажет мне путь, потому что неизвестен мне он?”*

— голос немедленно указал ему сарацин, которым надлежало идти этим путем.

¹ Теодидакт (θεοδίδακτος) значит «наученный Богом». Это слово используется апостолом Павлом в *Послании к Фессалоникийцам*: «О братолюбии (φιλαδελφία) же нет нужды писать к вам; ибо вы сами научены Богом (θεοδίδακτοί ἐστε) любить друг друга» (1 Фес 4, 9).

² Мы цитируем (с незначительными изменениями) по изданию: Афанасий Великий. Творения в четырех томах. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. (Репринт: Валаамский монастырь, 1994). Стр. 178–250.

Интермедия: рассказ о путешествии

Сарацины, как бы по велению Промысла, охотно приняли его. Три дня и три ночи³ проведя с ними в пути, он пришел на одну весьма высокую гору. Из-под горы текла прозрачная, сладкая и довольно холодная вода, вокруг была равнина и несколько диких пальм.

3. Осознание призвания

Антоний, как бы по внушению свыше, возлюбил это место, оно было то самое, какое указывал ему голос, вешавший на берегу реки. Итак, взяв хлеба у спутников, стал он пребывать на горе сперва один, не имея при себе никого другого⁴.

Этот рассказ обрамлен фразами «многие беспокоят его» ... «стал он пребывать один (μόνος)», которые указывают на смысл текста: переход от «многолюдия» к «одиночеству», ставший возможным благодаря вмешательству «голоса свыше»⁵.

Но здесь сказано, что Антоний «не смутился (μη ταραχθείς), так как привык уже часто слышать такие воззвания». Стало быть, он достиг состояния совершенства, в котором его «наставляли» уже не люди, но непосредственно божественный «голос». Он становится, как говорит *Житие Антония*, θεοδίδαχτός, наученным Богом.

Я хочу раскрыть этот эпитет, применяемый к Антонию, показав, на каком этапе *Жития* он появляется, какие аскетические упражнения или какую мистериальную инициацию предполагает, но прежде всего — что означает это божественное «наставление» в сопоставлении с ученостью, γράμματα, заимствуемой

³ Имплицитное сравнение с жертвоприношением Исаака: Авраам и Исаак шли три дня, прежде чем прийти на гору Мориа (Быт 22, 4). Таким образом, «внутренняя гора» имплицитно сравнивается с горой Мориа, т.е. горой жертвоприношения.

⁴ *Житие Антония*, гл. 49–50.

⁵ В Библии «голос Божий» часто связывается с громом, например в Исх 19, 16–20; 20, 18–21; Пс 18, 14; 29, 3–6. После прекращения пророчеств один из видов откровения Божиего в позднем иудаизме назывался בת קול (*bath qol*), букв. «дочь голоса». Отражение этой традиции можно найти в «гласе небесном», который был слышен при Крещении и Преображении Иисуса.

у греков, к которым Афанасий обращает *Житие Антония* точно так же, как к монахам⁶.

I

Божественное вдохновение

Призвание Антония в пустыню произошло при посредничестве «голоса свыше», тогда как первый призыв к совершенству имел место, когда он услышал, как читается Евангелие:

«С такими мыслями входит он в храм. В читавшемся тогда Евангелии слышит он слова Господа к богатому: *если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною* (Мф 19, 21)⁷. Антоний, приняв это за напоминание свыше, как если бы для него именно было это чтение, выходит немедленно из храма»⁸.

Как и в Мф 19, 21, божественный «голос» говорит о призвании в форме вопроса:

— «Если хочешь быть совершенным... (Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι)»

— «Если же действительно хочешь пребывать на покое... (Εἰ δὲ θέλεις ὄντως ἡρεμεῖν)».

То, что здесь поставлено под вопрос, — это «воля» Антония быть совершенным или пребывать в безмолвии, и Бог показывает ему, каким путем идти. Путь совершенства есть *sequela Christi* (следование за Христом): это Христос обращается к Антонию через Евангелие и требует у него следовать за Собой («*следуй за Мною*»). Путь внутренней пустыни, напротив, неведом. Он может быть найден только «по велению Провидения

⁶ Ср. *Житие Антония*, гл. 94: «Поэтому прочтите это жизнеописание и другим братьям, пусть узнают, какова должна быть жизнь иноческая... Если же потребует нужда, прочтите это и язычникам; пусть и они таким образом познают, что не только Господь наш Иисус Христос есть Бог и Сын Божий, но и искренне служащие Ему и благочестно верующие в Него христиане тех самых бесов, которых язычники почитают богами, не только изблещают, что они не боги, но как обольстителей и растлителей человека попирают и прогоняют с помощью Христа Иисуса Господа нашего. Ему слава во веки веков! Аминь».

⁷ Ср. Мф 19, 21.

⁸ *Житие Антония*, гл. 2.

(ἐξ ἐπιτάγματος τῆς Προνοίας)» и подтверждается «вдохновением» или «внушением» свыше (ὡςτερ θεόθεν κινούμενος). И в том, и в другом призыве есть божественное вдохновение, но в первом случае Антоний «отдает»⁹ все, что имеет, чтобы следовать за Христом, тогда как во втором он «любит» то, что ему дано.

Но лишь в уединении внутренней пустыни Антоний познает любовь.

Таков плод пустыни: любовь.

Это же утверждается в *Изречениях Отцов в алфавитном порядке*, 25:

«Абба Антоний говорит: “Отныне я более не боюсь Бога, но люблю Его; ибо любовь изгоняет страх”».

*Переход от страха Божиего*¹⁰ к любви есть переход от аске-

⁹ Обратите внимание на подчеркнутый параллелизм в том, как божественное вдохновение описано в латинской версии из Капитула святого Петра (Р) в издании G.J.M. BARTELINK, *La vita di Antonio*, Fondazione Lorenzo Valla, 1981³, с введением Кристины Морман (Christine Mohrmann): VA 2, 4: *Antonius quasi a Domino inspiratus... donavit...* (ὡςτερ θεόθεν ἐσχρηώς... δέδωκε) (Антоний, словно вдохновленный Господом... дал...); VA 50, 1: *Antonius quasi a Deo inspiratus, dilexit...* (ὡςτερ θεόθεν κινούμενος, ἠγάπησε τὸν τόλον) (Антоний, словно вдохновленный Богом, полюбил...).

¹⁰ *Первый этап духовной жизни — это избавление от страха перед демонами (ибо они бессильны: «По пришествии Господа враг пал, и силы его изнемогли. Поэтому, хотя ничего не может он сделать, однако же, как мучитель, после падения своего не остается в покое, но угрожает, хотя только словом... Поскольку же ничего не в состоянии они сделать, то они тем более уязвляются тем, что не могут исполнить угроз своих. Притом, чтобы не бояться нам демонов, надобно рассудить и следующее. Если бы было у них могущество, то не приходили бы толпою, не производили бы мечтаний и не принимали бы на себя различных образов» (гл. 28). Только Бога следует бояться, ибо только Он один всемогущ: «Поэтому, должно бояться только Бога, а демонов презирать и нимало не страшиться их. Даже чем больше страхов производят они, тем сильнее будем подвизаться против них» (гл. 30). Из этого вытекают правила различения духов в главах 35–36: «Ибо, при Божией помощи, возможно и нетрудно распознавать присутствие Ангелов добрых и злых», и признак, данный в гл. 37: «Да служит вам и то еще признаком: когда душа продолжает ощущать боязнь, — явившийся есть враг». И Афанасий добавляет: «Так обольщали они язычников, и те лжеименно признавали их богами. Но нас не оставил Господь быть в обольщении от диавола, когда, запрещая ему производить такие призраки, сказал: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи (Мф 4, 10)».*

Таким образом, «присутствие» демонов имеет место в той степени, в

тических борений первой половины жизни Антония – борений, о которых упоминается в предыдущей главе: «ежедневно был мучеником в совести своей и подвизался¹¹ в подвигах веры», – к молитве и ведущим к обожению духовным упражнениям на внутренней горе: «Так Антоний пребывал один на внутренней горе, проводя время в молитвах и в подвигах»¹².

Переход от страха к любви есть также переход от внешнего к внутреннему и от господства тела к господству духа.

II

Духовные упражнения

Тогда Антоний и достигает *неподвижности духа*, основанной на вере, после того как он обрел *бесстрастие*¹³, плод добродетелей:

«...как написано, [он] надеялся на Господа, был как гора Сион (Пс 124, 1), имел непоколебимый и неволненный ум»¹⁴.

какой наличествует «страх» перед ними. Поэтому важно «не бояться их», чтобы суметь их изгнать.

¹¹ Новозаветный образ «подвижника» или «атлета» (ἀθλητής) Божиего, который подобно атлетам в цирковых играх (2 Тим 2, 5), должен победить, чтобы получить «венец жизни» (Откр 2, 10; Иак 1, 12) или «славы» (1 Петр 5, 4), был перенят первыми отцами, например – Игнатием Антиохийским: «Будь же бдителен, как подвижник Божий. Наградой будет негление и жизнь вечная, в которой и сам ты уверен» (*К Поликарпу*, 2, 3). В *Коптских житиях святого Пахомия* (Les Vies coptes de saint Pâchôme, Louvain, 1943) сам Афанасий назван «блаженным подвижником», который «боролся за веру до самой смерти» (р. 276).

¹² *Житие Антония*, гл. 51: Αὐτὸς μὲν οὖν μόνος ἦν εἰς τὸ ἔσω ὄρος, ταῖς εὐχαῖς καὶ τῇ ἀσκήσει σχολάζων (917A). Латинская версия (P) переводит ἀσκήσις как *studio deifico* («обоживающий подвиг»): «Ipse autem sic erat in interiore monte vacans orationibus et studio deifico» («Так он пребывал на внутренней горе, проводя время в молитвах и в обоживающем подвиге»).

¹³ Стоит отметить, что термин ἀπάθεια не употребляется; мы находим ту же идею, выраженную в терминах «постоянства души» или характера при изображении Антония (VA).

¹⁴ *Житие Антония*, гл. 51, 5: τειλοῦθὼς ἦν ἐπὶ Κύριον ὡς ὄρος Σιών, ἀσάλευτον ἔχων καὶ ἀχύματον τὸν νοῦν (917B). Эти последние формулировки отсутствуют в коптском тексте, что, по-видимому, указывает на «деинтеллектуализацию» саидской версии по сравнению с греческой (S. Antonii vitae.

В конце первого этапа Антоний обретает «чистоту совести»¹⁵ и «различение духов»¹⁶, второй характеризуется «любовью»¹⁷, «чистотой души»¹⁸ и «неподвижностью духа»¹⁹.

Эта чистота души или духа предполагает внимание к самому себе²⁰, или исследование движений и помыслов души: «Пусть

Versio sahídica, ed. G. Garrite, Louvain, 1967, CSCO, vol. 117–118, p. 58). Латинская версия (P) переводит: «tranquillo semper et imperturbato animo».

¹⁵ *Житие Антония*, гл. 7 и 39 (τὸ τοῦ συνειδότης καθαρὸν). Илия преподносится как образец такой чистоты сердца в гл. 7: «Ибо, по замечанию Антония, пророк, говоря “днесь”, не прошедшее измеряет время, но, как бы непрестанно полагая еще только начало, старается каждый день представить себя таким, каким должен быть являющийся пред Бога, то есть *чистым сердцем* (καθαρὸν τῆ καρδίᾳ) и готовым повиноваться не другому кому, но Божией воле. И Антоний повторял про себя, что в житии Илии, как в зеркале, подвижник должен всегда изучать собственную свою жизнь».

¹⁶ *Житие Антония*, гл. 38: χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων.

¹⁷ *Житие Антония*, гл. 50 и 80: πίστις δι' ἀγάπης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν ἐνεργουμένης.

¹⁸ *Житие Антония*, гл. 61: τὸ καθαρὸν τῆς ψυχῆς Ἀντωνίου.

¹⁹ *Житие Антония*, гл. 51; ср. J. ROLDANUS, Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert // Th. Ph. 58 (1983) 194–216.

²⁰ Ср. П. Адо, Духовные упражнения и античная философия, М.-СПб., 2005, стр. 72–73: «Это *prosoche*, это внимание к самому себе, фундаментальная установка философа, станет фундаментальной установкой монаха. Таким образом, когда Афанасий в своем *Житии Антония*, написанном в 357 году, рассказывает нам об обращении святого к монашеской жизни, он удовлетворяется тем, что говорит: он стал “обращать внимание на самого себя”. А Антоний на смертном одре скажет своим последователям: “...живите как бы ежедневно умирая; будьте внимательны к себе самим; помните наставления, какие слышали от меня”. В VI веке Дорофей Газский замечает: “Мы настолько небрежны, что не знаем, почему мы вышли из мира... Вот почему мы не делаемся лучше... И все потому что в наших сердцах недостает *prosoche*” (Instructions, X, 104, SC 92, Paris, 1963, p. 336–337)».

Это внимание, эта бдительность предполагают постоянное сосредоточение на настоящем моменте, который должно проживать, как если бы он одновременно был и первым, и последним. Необходимо беспрестанно возобновлять свои усилия. Антоний, как говорит нам Афанасий, не стремился вспоминать о том времени, которое он уже провел в упражнениях, но каждый день делал новое усилие, как если бы начинал заново (*Житие Антония*, гл. 18–19).

каждый из нас замечает и записывает свои поступки и душевные движения»²¹.

Чтобы оказаться в состоянии быть «подвигнутым» (κινούμενος) Богом, необходимо осознавать движения души (τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς) и делать записи (τὸ γράμμα), которые заменяют «очи наших сподвижников».

Это «исследование»²² должно выводить на свет тайное до того, как на Страшном Суде придет Господь, чтобы то, что осталось тайным, стало явным: «пока не придет Господь, испытующий тайное»²³.

В тот момент, когда происходит переход к гораздо более глубокой погруженности во внутреннюю жизнь, символически обозначаемой такими выражениями, как «внутренняя пустыня» и «внутренняя гора», имеет место и параллельный переход от «тайного» к «явному» через исследование помыслов. «Внутренняя жизнь» становится абсолютно «тайной» для людских глаз и совершенно «явной» для божественного взора, который «испытует» «внутренность» человека так, как требует и от него исследовать собственные помыслы.

На первом этапе аскетической жизни Антоний должен преодолеть «испытание» дьявольскими искушениями (первая речь); на втором — «испытать» самого себя (вторая речь). В обоих случаях используется термин δοκιμάζειν²⁴, обозначавший в Евангелии и Посланиях апостола Павла испытания праведника Богом. Δοκιμάζειν — это «различение духов», которые воздей-

²¹ *Житие Антония*, гл. 55, 7: Ἐκαστος τὰς πράξεις καὶ τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὡς μέλλοντες ἀλλήλοις ἀπαγγέλλειν, σημειώμεθα καὶ γράψωμεν. Эта рекомендация содержится во второй речи Антония, самой короткой из трех его речей, поскольку в ней всего одна глава. Структура *Жития Антония* строится по принципу «рассказ — речь», который находят и в *Евангелии от Матфея*. В *Житии* три части, различающиеся по размеру: 1. Рассказ (гл. 5–15) — речь (гл. 16–43), 2. Рассказ (гл. 44–68) — речь (гл. 55), 3. Рассказ (гл. 69–73 и 81–88) — речь (гл. 74–80) между прологом (гл. 1–4) и заключением (89–93). Разделение, сделанное отцом Лаво (Lavaud), не имело в виду эту структуру.

²² *Житие Антония*, гл. 55: «станем... допрашивать (ἀνακρίνωμεν) самих себя, и в чем мы недостаточны, постараемся то восполнить». Этот «допрос» или «исследование» себя подготавливает последний суд.

²³ Ср. 1 Кор 4, 5; Рим 2, 16; *Житие Антония*, гл. 55, 7.

²⁴ Ср. G. THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, Coll. Études bibliques, Paris, 1973.

ствуют на душу, и именно благодаря «дару различения духов»²⁵, свойственному отшельнику и Антонию в первую очередь, дух сможет очиститься; подобно тому как он укрепится и достигнет «неподвижности» благодаря вере.

А «неподвижность духа» и «чистота души» в свою очередь дадут духу способность «видеть» невидимое и будущее: дар пророчества²⁶ связан с этой «чистотой души»²⁷ или с этим «трезвенным сердцем»²⁸, как и экстаз: Антоний «видит сам себя, будто бы он вне себя»²⁹, а потом «вдруг видит, что как бы возвращается и входит сам в себя, и снова делается прежним Антонием».

Борение Антония имеет место не только на выжженной земле пустыни, но также и в воздухе: Антоний преследует врага и там, чтобы путь восхождения душ к Богу был свободным³⁰.

Именно в это время ему является в видении великан, он снова слышит «голос» и речь заходит о новом даре благодати: «Антоний имел еще и такой дар...» – быть θεοδίδαςτός.

²⁵ «Дар различения духов» входит в список даров в 1 Кор 12, 10: ἄλλο διακρίσεις πνευμάτων («иному различение духов»). См. также 1 Кор 14, 29 и 1 Фес 5, 21. На важность темы «дара различения» в *Житии Антония*, которая повторяется в гл. 22, 38, 44 и 88 как лейтмотив, раскрывающий смысл событий, указали R. REITZENSTEIN, *Hellenische Wunder Erzählungen*, p. 56 и отец Г. Куйо (Couilleau) из ордена траппистов в неопубликованных выступлениях.

В лице Афанасия, патриарха Александрийского, пишущего *Житие Антония*, мы видим церковное подтверждение этого дара различения духов как *свойственного монашеской жизни как таковой*.

²⁶ *Житие Антония*, гл. 60, 11.

²⁷ *Житие Антония*, гл. 67: «Среди других выделялся Антоний не ростом и взрачностью, но благонравием и чистотою души (τῆ τῶν ἡθῶν καταστάσει, καὶ τῆ τῆς ψυχῆς καθαρότητι)...».

²⁸ *Житие Антония*, гл. 59, 6: «В Антонии же чудно было только то, что, пребывая на горе, имел трезвенное сердце (εἶχε τὴν καρδίαν νήφουσαν) и Господь показал ему, что происходило вдалеке». Латинская версия (P) переводит τὴν καρδίαν νήφουσαν как *cor sobrium*.

²⁹ *Житие Антония*, гл. 65.

³⁰ *Житие Антония*, гл. 65; ср. J. DANÉLOU, *Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine // Antonius Magnus eremita (356–1956)*, *Studia Anselmiana* 38, Rome, 1956, p. 136–147.

III

Божественное наставление

1. Благодать откровения

«Антоний имел еще и такой дар. Во время пребывания своего на горе в уединении, если иногда, предложив сам себе какой-либо вопрос, приходил в недоумение, то, по Божию промыслению, во время молитвы бывало ему о том откровение, и блаженный, по написанному, был научаем Богом³¹ (Ис 54, 13; Ин 6, 45).

Так, однажды вел он разговор с пришедшими к нему о состоянии души по смерти и о том, где будет ее местопребывание. В следующую ночь зовет его некто свыше, говоря: “Встань, Антоний, выйди и посмотри”. Антоний выходит (ибо знал, кому должно повиноваться) и, возведя взор, видит, что стоит кто-то высокий, безобразный и страшный, касаясь главою облаков, и что восходят еще некие, как бы окрыленные, и первый простирает к последним руки и одним преграждает путь, другие же перелетают через него и, миновав его, безбедно уже возносятся вверх. На последних великан этот скрежещет зубами, о тех же, которые падают вниз, радуется.

Вдруг Антонию говорит *голос*: “Уразумей видимое”. Тогда отверзся ум его и уразумел он, что это есть прехождение душ, что стоящий великан есть враг, завидующий верным, и он подпадших власти его удерживает и возбраняет им идти далее, но не может задержат непокорившихся ему, потому что они проходят выше его.

Увидев это и такое видение приняв как бы за напоминание себе, Антоний стал прилагать вящее старание, чтобы ежедневно преуспевать в прежних подвигах³².

Речь идет о рассказе в апокалиптическом жанре: *видение, откровение, постижение*. Только здесь объяснение смысла видения дается не посредником, ангелом или небесным существом, ни даже «голосом», но непосредственно благодаря тому, что «ум» Антония «отверзся» для понимания видения.

Мы видели, что в 49-й главе Антоний, слыша *голос свыше*, «не смутился, так как привык уже часто слышать такие воззва-

³¹ 1 Фес 4, 9. Ср. С. Spicq, *La charité fraternelle selon 1 Th 4, 9 // Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d' André Robert*, Paris, 1966, p. 510–511. См. также Иер 31, 34: «И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь»; и 1 Ин 2, 27: «и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте».

³² *Житие Антония*, гл. 66.

ния». Здесь также есть два этапа: пока Антоний жил невдалеке от «старца», в начале своих «упражнений в подвижничестве», и, словно «мудрая пчела»³³, «в каждом ревнителе добродетели, к которым ходил он... изучал, чем особенно преимуществовал тот в тщательности и в подвиге»³⁴, он не слышал этого *голоса свыше*; но с того времени, как «Антоний удалился в гробницы, бывшие далеко от селения» и «войдя в одну из гробниц и заключив за собою дверь, остался в ней один»³⁵, «Господь... не забыл... Антониева подвига и пришел на помощь к подвижнику». И когда Антоний посреди видения сказал: «“Где был Ты? Почему не явился вначале — прекратить мои мучения?”», — *был к нему голос*: “Здесь пребывал Я, Антоний, но ждал, желая видеть твое ратоборство”»³⁶.

2. Посвящение в таинства

С этих пор Антония наставляет непосредственно Сам Бог и это божественное наставление подобно «посвящению в таинства». Таким является он через двадцать лет затворничества своим ученикам: «После же, поскольку многие... желали подражать его подвижнической жизни, какие-то знакомые его пришли и силою разломали и отворили дверь. *Исходит Антоний, как таинник и богоносец из некоего святилища*»³⁷.

По-видимому, это изображение Антония как «таинника» или «посвященного в таинства» прямо противоположно концепции мудреца в *Египетских таинствах* Ямвлиха³⁸.

³³ *Житие Антония*, гл. 3.

³⁴ *Житие Антония*, гл. 4.

³⁵ *Житие Антония*, гл. 8.

³⁶ *Житие Антония*, гл. 10.

³⁷ *Житие Антония*, гл. 14: προῆλθεν ὁ Ἀντώνιος ὡσπερ ἔκ τινος ἀδύτου μευσταγῶντιμένος καὶ θεοφορούμενος. Три латинских версии перевода различны и очень интересны. В связи с изображением того, как Антоний выходит из могилы, см. сравнение между Антонием и Пифагором в *Жизни Пифагора* Порфирия, проведенное в: R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, SHAW, Phil.-hist. Kl., Heidelberg, 1914, p. 14 ss.

³⁸ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, traduction et introduction par É. des Places, Paris, 1989.

Афанасий изображает Антония как философа³⁹:

«...тело его сохранило прежний вид, не утучнело от недостатка движения, не иссохло от постов и борьбы с демонами. Антоний был таким же, каким знали его до отшельничества. В душе его та же была чистота нрава; не был он скорбию подавлен, не пришел в восхищение от удовольствия, не предался ни смеху, ни грусти, не смутился, увидев толпу людей, не обрадовался, когда все стали его приветствовать, но пребыл равнодушным, потому что управлял им разум, и ничто не могло вывести его из обыкновенного естественного состояния (ἀλλ' ὅλος ἦν ἴσος, ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος⁴⁰, καὶ ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐστώσ)»⁴¹.

Три качества, характеризующие его — это равнодушие, господство разума и пребывание в состоянии, «согласном с природой» (κατὰ φύσιν — выражение, которое часто используется в *Житии*

³⁹ К. Морман в своем введении к *Vita di Antonio* замечает, что «*Житие Антония* знаменует собой начало христианской агиографии. Единственными образцами для житий были “жизни философов”, в особенности — *Жизнь Пифагора*, которую описывали как Порфирий, так и Ямвлих. Существуют различные попытки установить образцы для *Жития Антония*: *Жизнь Агесилая* Ксенофонта, *Жизнь Пифагора* согласно Райценштайну (совершенный мудрец превращается в совершенного монаха), *Жизнь Аполлония Тианского*, который, согласно Холлу, есть образец святого и чудотворца, еще один пример, согласно Листу, — *Жизнь Плотина* Порфирия. См. А.-J. FESTUGIÈRE, *Sur une nouvelle édition du De vita Pythagorica* de Jamblique, REG (1937), 470–494 и PORPHYRE, *La vie de Plotin*, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, t.I. Travaux préliminaires, Paris, 1982, t. II. Texte, traduction et notes, Paris, 1992. Единственное, что можно утверждать, — это что в позднюю эпоху существовала “биографическая” литературная традиция, включавшая разнообразные литературные жанры. В рамках этой биографической традиции, существуют общие места, τόποι, которые встречаются как в светской литературе, так и в христианских биографических текстах».

О «жизнеописаниях философов» см. А. PRIESSING, *Die literarische Form der spätantiken Philosophen- romane*, Byz. Zetschrift 30 (1929) 23–30 и R. GOULET, *Les vies de Philosophes dans l' Antiquité tardive et leur portée mystérique // Les Actes apocryphes des Apôtres: Christianisme et monde païen*, Genève, 1981, pp. 161–208.

⁴⁰ Ср. J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d' Athanase d'Alexandrie*, Leiden, 1968.

⁴¹ *Житие Антония*, гл. 14, 3, 5.

*Антония*⁴² для обозначения совершенства как возвращения к изначальному состоянию человека).

Поскольку же Антоний стал «таинником» и, подобно «философу», «управляется разумом», он может отныне дискутировать с греками и проповедовать язычникам мудрость Христову. Стоит, в самом деле, обратить внимание на тот факт, что Афанасий преподносит Антония как образец не только для монахов⁴³, но также и для эллинов, чтобы они «познали, что Господь наш есть Бог»⁴⁴ и что демоны, которых они почитают, не боги.

3. Письмена и ум

В *Житии Антония* есть два коротких диалога между Антонием и греческими философами, где Афанасий хочет показать, что Антоний «был весьма разумен (φρόνιμος)» и «не учась грамоте, отличался тонкостью и проницательностью ума»⁴⁵.

«Однажды пришли к нему два языческих философа, думая, что могут искусить Антония. Был же он на внешней горе и, догадавшись по лицу шедших, какие это люди, вышел к ним и сказал через

⁴² Ср. *Житие Антония*, гл. 20. Г. Куйо предлагает интерпретировать противопоставление «природа-культура» или «природа-закон» согласно тройной схеме: «природа (φύσις), учение (μάθησις), упражнение (ἄσκησις), что стало общим местом в классической Греции» (G. COUILLEAU, *La liberté d'Antoine // Les Comandements du Seigneur, Studia Anselmiana 70, Rome, 1977*, p. 28). В другой статье (*L'“alliance” aux origines du monachisme égyptien, Collectanea cistertensia 39 (1977), pp. 178–179*) он показывает родство понятий «природа» и «умная сущность» (οὐσία νοερά) в *Посланиях* Антония: «...зло вошло в нас, и в нем мы умерли, потому что оно враждебно природе нашей умной сущности (οὐσία νοερά). Итак, через то, что чуждо природе, мы сделались домом тьмы, исполненным войны... Ведь мы ищем собственной награды, мы желаем того, что природно нашей сущности. Ибо каждый, кто ищет Бога или служит Ему, делает то, что природно его сущности. Но каждый грех, в каком мы повинны, чужд и не соприроден нашей сущности» (пер. О. Седаковой).

⁴³ Ср. *Житие Антония*, Предисловие: «жизнь Антония – для иноков достойный образец подвижничества»; и гл. 94: «прочтите это жизнеописание и другим братьям, пусть узнают, какова должна быть жизнь иноческая».

⁴⁴ *Житие Антония*, гл. 94.

⁴⁵ *Житие Антония*, гл. 72.

переводчика⁴⁶: «Почему столько беспокоитесь вы, философы, для человека несмысленного (πρὸς μωρὸν ἄνθρωπον)?»⁴⁷.

Антонию нечего им сказать, поскольку он — «несмысленный». С другой стороны, если они признают его «разумным», то он им скажет: «*будьте такими же, каков я, а я — христианин*». То, чему учит Антоний, — это *imitatio Christi* (подражание Христу).

Во втором анекдоте Антоний ставит перед «подобными этим философам» вопрос:

«Как скажете, что первоначальнее — ум или письмена? И что чему причиною: ум ли письменам, или письмена уму?»

— Поскольку же ответили они: ум первоначальнее, и он — изобретатель письмен, то Антоний сказал:

— «Поэтому, в ком здравый ум, тому не нужны письмена»⁴⁸.

Противопоставление «письмен» и «ума» («букв» и «духа») — это не только противопоставление между ролью наук (γράμματα) у греков и Писания (γραφή) у монахов или между миром античной греко-латинской культуры, основывавшейся на литературных текстах, и монашеским миром, где живое слово, не зафиксированное на письме, имеет прежде всего сотериологическую функцию как «слово спасения»; это также противопоставление между «внешним» миром и «внутренним» царством: «Эллины, чтобы обучиться словесным наукам, предпринимают дальние путешествия, переплывают моря, а нам нет нужды ходить далеко ради Царствия Небесного, или переплывать море ради добродетели. Господь еще прежде сказал: *Царствие Небесное внутри вас есть* (Лк 17, 21)⁴⁹.

Искомая цель — это добродетель, и цель эта — духовная. Таким образом, в монашеской жизни побеждается пространство, как в *Quotidie morior* (Я каждый день умираю) побеждается время: целью является внутреннее царство и очищение ума (νοῦς).

Антоний — ἰδιώτης (престец, невежда)⁵⁰, но у него «здра-

⁴⁶ Это свидетельствует о том, что Антоний говорил только по-коптски.

⁴⁷ *Житие Антония*, гл. 72.

⁴⁸ *Житие Антония*, гл. 73.

⁴⁹ *Житие Антония*, гл. 20.

⁵⁰ Ср. *Житие Антония*, гл. 73, 945А; 85, 964А; ἰδιωτεία («простота») есть одна из черт апостольской жизни: члены синедриона удивляются мудрости «простых» апостолов (Деян 4, 13: ἰδιώται), как философы удивляются мудрости Антония (ср. G. OURY, *Idiota, Dict. Spir.* VII, 1242–1248). Она

вый ум» (ὁ νοῦς ὑγιαίνει)⁵¹, и пронизательность его суждения (σύνεσις)⁵² вызывает восхищение у эллинов. Его речь «пропитана божественною солью»⁵³, солью мудрости.

И именно потому, что его ум «здрав», он не «заблудился» в ложных теориях о падении душ с неба, об их нерожденности и изменчивости и, наконец, об изменчивости самого ума (νοῦς), по образу которого души были созданы⁵⁴.

Третья речь⁵⁵, представляющая собой апологию христианской религии перед лицом эллинов, противопоставляет эллинскую мудрость как мудрость века этого и «мудрость креста»: эллины изучают науки (γράμματα) и не приходят к познанию Бога без «доказательств от разума», а христиане познают Его «действенностью веры», которая «лучше и тверже ваших велемудрых умозаключений»⁵⁶. Ибо вера рождается «от душевного расположения, а диалектика от искусства ее составителей»⁵⁷. Веря более «действена», чем их «языческие умствования»: «Вы своим красноречием не можете положить преград учению Христову, а мы именем Христа распятого прогоняем всех демонов, которых страшитесь вы, как богов, и где знамение крестное⁵⁸, там изнемогает чародейство, бездейственно волшебство»⁵⁹.

Самая убедительная апология «слова о кресте»⁶⁰ — это его «сила». Именно сила креста изгоняет демонов, подчинивших

свидетельствует о божественном происхождении апостольской весты: Just. Apol. I, 60, 11, PG 6, 420B; Orig. Cels. 8, 47; GCS II, 262, 16.

⁵¹ *Житие Антония*, гл. 73, 945A. Латинская версия (P): mens sana et in proprietate constituta.

⁵² *Житие Антония*, гл. 73, σύνεσις переведено на латынь как sapientia или intellectus.

⁵³ *Житие Антония*, гл. 73.

⁵⁴ *Житие Антония*, гл. 74: обсуждение отношения между душой и νοῦς (умом).

⁵⁵ *Житие Антония*, гл. 74–80.

⁵⁶ *Житие Антония*, гл. 77.

⁵⁷ *Житие Антония*, гл. 77.

⁵⁸ Ср. W. SCHEEMELCHER, Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur *Vita Antonii* des Athanasius // Pietas. Festschrift für B. Köttling. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8 (1980), 381–392.

⁵⁹ *Житие Антония*, гл. 78.

⁶⁰ 1 Кор 1, 18.

эллинов оракулами (τὰ μαντεῖα), а египтян — заклинаниями (ἐλαιοδαί) и магическими чарами (τῶν μύθων αἱ φαντασίαι)⁶¹.

Таким образом, вся «дьявольщина», описанная в *Житии Антония*, призвана подорвать «демонологию» *Египетских таинств*, и смысл различения духов и уединенной борьбы монаха выясняется теперь во всей своей полноте: не только из своего «ума» или египетских «гробниц» Антоний изгнал осквернявших их нечистых духов, но и из египетских «таинств», в которых те почитались, и из эллинской мудрости или «наук», уничтожив колдовство одних и очистив язык других одним лишь *Именем Христа распятого*.

⁶¹ *Житие Антония*, гл. 79. О демоне, научившем эллинов прорицанию и тем самым обратившем их в рабство, можно найти параллельные места в *Contra Gentes* и *De Incarnatione Verbi* (H. DORRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, *Nachricht. der Akad. der Wiss. in Göttingen (Phil.-Hist. Kl.)* 1949, pp. 178–180. Перепечатано в: *Wort und Stunde I*, Göttingen, 1966, 218–21).

«К праведному Антонию пришел кто-то из тогдашних мудрецов и сказал: “Как ты держишься, Отче, будучи лишен утешения от книг?” Тот ответил: “Моя книга, философ, — это природа сущих, и она здесь, когда я пожелаю читать слова Божии”» (SC 171, Paris, 1971, p. 694).

Диссертация Самуэля Рубенсона (S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, coll. *Bibliotheca historica-ecclesiastica Lundensis* 24, Lund, 1990) доказывает, что «теперь уже невозможно рассматривать святого Антония как крестьянина, совершенно несведущего в культуре своей страны и своего времени... В нем ощутимо влияние платонической философии, мысли Оригена и александрийской школы IV века, а также сходство с одним из текстов корпуса Наг-Хаммади: *Поучениями Силуана*». Ср. UGO ZANETTI, *Les Lettres de saint Antoine et la naissance du monachisme*, NRT 113 (1991), p. 91. Уже проф. Г. Гаррит показал, что места, где утверждается, будто святой Антоний «не был грамотен», означали просто-напросто, что он не знал наук и искусств, т.е. греческого языка, но он, конечно же, умел читать и писать на родном языке, т.е. коптском. Ср. G. GARRITE, *À propos des lettres de St Antoine l'ermite // Le Muséon* 52 (1939) 11–31.

См. различные рецензии на книгу Самуэля Рубенсона: U. ZANETTI, *Analecta Bolandiana* 108 (1990), p. 278; G. COUILLEAU, *Collectanea Cisterciensia* 53 (1991), Bull. de spiritualité monastique, t. XIII, №100–101–102 [p. 47–48]; G.J.M. BARTELINK, *Vigiliae Christianae* 45 (1991), pp. 185–186.

ГЛАВА II
«ВО СВЕТЕ ТВОЕМ МЫ ВИДИМ СВЕТ»
(Пс 35, 10)
ОСВЯЩЕНИЕ ДУХОМ В DE SPIRITU SANCTO СВЯТОГО ВАСИЛИЯ

Десятый стих 35 псалма цитируется святым Василием дважды — в трактате *Против Евномия* II, 16, 14–15 в христологическом смысле и в *Трактате о Святом Духе* — в пневматологическом.

Этот стих уже цитировался Афанасием⁶², который применял его к Сыну и сближал со стихом из Евр 1, 3: «[Сын]... сияние славы и образ ипостаси Его», чтобы показать, что, как не бывает света без лучей, так и Отец никогда не был без Сына.

Василий воспроизведет рассуждение Афанасия, обратив его против Евномия, желавшего установить природное различие между нерожденным, Отцом, единственным истинным Богом, и Сыном, рожденным, Который в силу этого факта стоит ниже Отца и следует за Ним:

«В каком же смысле Сын называется образом⁶³, и есть “образ” рожденный, и “сияние славы” Божией⁶⁴?... — Не в таком, как навык или как способность, а как сущность живая и действенная. Он есть сияние славы Божией: поэтому и проявляет в Себе всего Отца⁶⁵, как воссиявший от всей Его славы. Какая же нелепость — говорить, что слава Божия не имела сияния, или что премудрость Божия некогда не была присуща?

— Но если Он был, скажет Евномий, то не родился. — А мы отвечаем: поскольку родился, поэтому и был (ἦν)⁶⁶, не имея бытия (εἶναι) нерожденного, но всегда существую и пребывая со Отцом, от Которого и причину бытия Своего имеет»⁶⁷.

Василий переворачивает аргумент Евномия с ног на голову: рождение Сына Отцом, нисколько не подразумевая перехода от вечности ко времени, «есть» извечно, и это «бытие» Слова, «всегда» пребывающего с Отцом, не является рожденным. Сле-

⁶² ATHANAS. *Op. I c. Arian.* 12, PG 26, 37A.

⁶³ Кол 1, 15.

⁶⁴ Евр 1, 3. 4.

⁶⁵ Ср. Ин 14, 9: «Видевший Меня видел Отца».

⁶⁶ Ср. использование формы «был» (ἦν) в Прологе к *Евангелию от Иоанна*.

⁶⁷ Василий, *Против Евномия*, II, 17, 6–17.

дует различать бытие или субстанцию (οὐσία) Бога и «отличительные характеристики» (γνωριστικὰ ἰδιότητες) Нерожденного и Рожденного⁶⁸.

Что касается Отца, Его невозможно познать без Сына, поскольку мы познаем Бога, который есть «Свет», в «Свете» Слова: «Невозможно представить того, что далее Сына. Ибо, что для глаза свет чувственный, то для души Бог — Слово, — о Котором сказано: “был Свет истинный, Который просвещает каждого человека, приходящего в мир”⁶⁹»⁷⁰.

Ссылкой на *Послание к Евреям* 1, 3 Василий продемонстрировал аналогию в отношении между Отцом и Сыном и между славой и ее сиянием (δόξα — ἀπαύρασμα), тогда как ссылка на *Ин* 1, 9 в сочетании с *Псалмом* 35, 10 показывает, что отношение Отца к Слову есть отношение «нерожденного Света» к «рожденному Свету». Но в таком случае, возражает Евномий, «сколько разнится рожденное с нерожденным, столько же необходимо разниться свету с светом»⁷¹. «Сущность Отца... есть свет, превосходящий и славою и сиянием», тогда как «сущность Единородного» есть также «свет, но несколько слабейший и как бы омраченный»⁷².

На что Василий отвечает: различие между нерожденным и рожденным «не в большем или меньшем, как у меньшего света с большим»⁷³, ведь тогда нерожденное в принципе могло бы перейти в рожденное, а рожденное — в нерожденное. Следует скорее утверждать, что между ними «такое же расстояние (διάστασις), какое между вещами, которые одна с другою совершенно несовместимы»⁷⁴. Это διάστασις (расстояние) есть неустранимость характерных особенностей Отца и Сына: «Божество общее, но отчество и сыновство суть некие особенности»⁷⁵. «Общее» у Отца с Сыном — это Божество или Свет, а, с другой стороны, то, что различает «Свет», который есть Отец, от «Све-

⁶⁸ Ibid. II, 29, 8–9 и 18; II, 28, 27–28.

⁶⁹ *Ин* 1, 9.

⁷⁰ Ibid. II, 16, 18–21.

⁷¹ Ibid. II, 27, 3–4.

⁷² Ibid. II, 27, 50–52.

⁷³ Ibid. II, 28, 2–3.

⁷⁴ Ibid. II, 28, 4–8.

⁷⁵ Ibid. II, 28, 35–36: κοινὴ μὲν ἡ θεότης, ἰδιώματα δὲ τινα πατρότης καὶ υἱότης.

та», который есть Сын, — это их отличительные или характерные особенности:

«...почему, когда слышим: “нерожденный свет”, представляем себе Отца, а когда слышим: “рожденный свет”, получаем понятие о Сыне. Поскольку Они свет и свет, нет в Них никакой противоположности (ἐναντιότης); а поскольку Они рожденное и нерожденное, умопредставляется в Них противоположение (ἀντίθεσις). Ибо таково свойство особенностей, что в тождестве сущности показывают разность»⁷⁶.

Нечестивость Евномия — в том, что он «перенес на сущность противоположность особенностей», но, с точки зрения «сущности» или Божества, «противоположности» нет, как нет ее между одним светом и другим. Стало быть, как раз внутри Божества или Света необходимо различать «Свет нерожденный», то есть Отца, и «Свет рожденный», то есть Сына⁷⁷. Инаковость Одного и Другого предполагает инаковость «Света» и «нерожденного», так как «если бы свет не был чем-то другим, кроме нерожденного, то невозможно было бы Сына назвать светом»⁷⁸.

Нерожденное не тождественно божественной сущности, как думает Евномий, но именно в «тождестве божественной сущности» — или внутри Света — противопоставляются Отец и Сын, «нерожденный свет» и «рожденный свет».

Во втором месте, где цитируется этот стих из Пс 35, т.е. в гл. 18, 47 *Трактата о Святом Духе*⁷⁹, контекст иной: речь идет об отношении уже не между Отцом и Сыном, но между Сыном и Духом. Тем не менее, базовая аналогия та же самая: нужно показать, что, как свет неотделим от своего сияния, так и созер-

⁷⁶ Ibid. II, 28, 39–44. Ср. В. SESBOÜÉ, L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome (L. I-III) de Basile de Césarée, (Excerpta), Diss. Rome, PUG, pp. 77–82: примечание о различии между «противоположностью» и «сущностью». Василий здесь проводит различие между противоположностью (ἐναντιότης) и противоположением (ἀντίθεσις): не может быть «противоположности» на уровне тождества сущности, тогда как существует инаковость «отличительных свойств» Отца и Сына, которые антитетически противопоставляются как нерожденный и рожденный в рамках отношения рождения.

⁷⁷ Ibid. II, 28, 42–44.

⁷⁸ Ibid. II, 29, 1–3.

⁷⁹ BAS. De Spiritu Sancto (= DSS), см. изд.: BASILE DE CÉSARÉE, Sur le Saint Esprit, introduction, texte, traduction et notes par B. Pruche, SC 17 bis, Paris, 1968.