

ИСТОЧНИКИ УЧЕНИЯ О ТРЕХ ВИДАХ ЛЮБВИ И ОЧАРОВАНИИ КРАСОТОЙ У КАЛЛИСТА АНГЕЛИКУДА

С. В. НИКОЛАЕВ
Институт философии РАН (Москва)
1517.dv@gmail.com

STANISLAV NIKOLAEV
RAS Institute of Philosophy (Moscow)
THE SOURCES OF CALLISTUS ANGELIKUDES' TEACHING ON THE THREE KINDS OF LOVE
AND THE ENCHANTMENT BY THE BEAUTY

ABSTRACT. The article presents an analysis of Callistus Angelikudes teaching on the three kinds of love, each corresponding to a distinct kind of movement or striving. The sources of this doctrine in ancient and Christian philosophy are examined. Special attention is given to the striving associated with the most perfect form of love – the enchantment by the Beauty of God (θέλξις). The study demonstrates how Callistus Angelikudes develops the Areopagitic notion of ecstatic eros (ἐκστατικός ἔρως), according to which God carries out His providential processions in the act of creation. He further elaborates on St. Maximus the Confessor's teaching on the captivation by Beauty and the transformation of passions, aligning them with the ideas of the Palamite synthesis. Thus, the third kind of love (ἔρως) in Callistos Angelikoudes' thought emerges as the return (ἐπιστροφή) of the intellect to God in an infinite movement of contemplation. Thelxis (enchantment) is presented as the striving that directs the intellect toward this return to the primordial source of Beauty, which possesses a unifying function (ἐνοποιητικήν) for the intellect and fixes it upon God without the mediation of human will.

KEYWORDS: Callistus Angelicudes, neoplatonism, the One, Pseudo-Dionysius Areopagita, Maximus Confessor, Diadochos of Photiki, Eros, the Good, theory of moving, affect, enchantment of beauty.

Каллист Ангеликуд – философ и богослов исихастского направления, живший в Византии XIV в. До недавнего времени его сочинения оставались неизвестными в связи с тем, что многие дошли до нас под разным авторством. Их принадлежность одному автору впервые определил кардинал Дж. Меркати¹.

¹ Mercati 1915.

Нам почти ничего не известно о его жизни, поскольку сами тексты Каллиста Ангеликуда не содержат каких-либо сведений о ней. Согласно реконструкции Риго, можно предположить, что Каллист Ангеликуд руководил монастырем в городе Меленикон, располагающимся ныне в Болгарии, городе Мелник². Состав сочинений Ангеликуда описан О.А. Родионовым³. Он включает в себя три больших («Исихастское утешение»⁴, «Главы»⁵ и полемический трактат «Против Фомы Аквинского») и несколько малых произведений.

Тема настоящей статьи – исследование учения Каллиста Ангеликуда о трех видах любви и стремлениях, соответствующих каждой из них. Он описывает их следующим образом:

Есть любовь чувственная к чувственным вещам, происходящая от чувств. Это стремление к чему-то желаемому и страстному (ὄρεξις περιπαθής οὐσα καταθυμίου τινός), благодаря нему неразумные животные часто любят нечто.

Другая – любовь души, разумное стремление (ἔφεσις λογική) к тому, что считается благом и достигается ради блага.

Третья же – умная, кроме как от Духа Животворящего [не происходящая]. От него сверхприродное влечение к красоте (θέλξις ὑπερφυῆς ἐπὶ τὸ καλόν), которое возжигается в сердце без воли (ἀθελήτως) и действует в созерцании вершины красоты – в созерцании Бога⁶.

Как мы видим, каждому из трех видов любви соответствует свой вид движения души (стремления) и объект этого стремления. Объект чувственной любви – нечто чувственное, ему соответствует страстное устремление (ὄρεξις περιπαθής) к чему-либо желаемому чувственному (καταθυμίου αἰσθητοῦ). Такой

² Rigo 1995, 259–263.

³ Подробнее о составе сочинений Каллиста Ангеликуда см. Родионов 2019 и его же статью в Православной энциклопедии в Родионов 2012.

⁴ Трактат издан лишь частично. Четыре слова из 30 приводятся по Koutsas S 1998. Неизданная часть сочинения приводятся по Vat. gr. 736. Далее в тексте сочинение указывается как Angelicudes. Consol.

⁵ Полный корпус глав на сегодняшний день не издан. Два различных сборника глав приводятся по изданию Миня (Callistus Cataphigiota, (1865) «De unione cum Deo et vita contemplativa» in: *Patrologia Graeca* 147, 833–942, далее – Angelicudes. De unione) и греческой «Филокалии» (Τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ἀοιδίμου Καλλίστου Πατριάρχου, (1974) «Τὰ ἐλλείποντα κεφάλαια. "Ὅτι ὁ εἰρημένος Παράδεισος εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου» in: *Θιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνεργανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων*. Т. Δ. Ἀθήναι 299–367, далее Angelicudes. Paradeis.). Неизданные главы приводятся по Barb. gr. 420. Подробнее о составе корпуса «Глав» см. Родионов 2017.

⁶ Angelicudes. Paradeis, 46. Здесь и далее трактат приводится в нашем переводе.

вид стремления имеется и у животных. Второй вид любви – душевная любовь – направляется стремлением к тому, что разум считает благом (ἔφεσις λογική или ἔφεσις ἀγαθού). Третий вид любви – Каллист называет ее умной, духовной или божественной – имеет своим объектом красоту, вернее же – «вершину красоты» (ἄκρου καλοῦ), т.е. Бога. Она направляется «сверхъестественным очарованием к красоте» (θέλξις ὑπερφυῆς ἐπὶ τὸ καλόν), которое пробуждается в сердце человека действием (ἐνέργεια) Святого Духа. В такой любви сила и действие (δύναμις καὶ ἐνέργεια) Духа объединяет все силы души и движет их к созерцанию и единению с Божественной Красотой, пробуждая в ней «божественную любовь (ἔρως)».

Каллист говорит о благе, как целевой причине всякого движения⁷. Однако благом называются различные вещи: одно есть кажущееся благо, а другое является благом, будучи причастным Благу пресущественного Единого, Благу самому по себе. Все они получают свои свойства и движение от него, и оно же является их источником⁸. Потому для Каллиста только движение к самому источнику благ является единственно верным⁹.

⁷ «Все существа естественно стремятся к благу; в действительности же одно есть благо, хотя и многие [вещи] называются благами» (Angelicudes. De unione, 31). Здесь и далее русский текст трактата с небольшими изменениями приводится в переводе Н.А. Леонтьева под ред. А.Ф. Лосева по Каллист Катафигиот 1997.

⁸ Angelicudes. De unione, 31: «Ибо среди большей части [вещей] ты не найдешь ничего просто благого и как бы всесовершенного, но только называемое некоторым образом благом по некоторому причастию блага как причастное благу от пресущественного единого, а вовсе не имеющее его из самого себя. Ибо только это единое пресущественное есть просто благо и вышнее благо и источник всякой благодати, и способно сообщать свои свойства и обращать естественно к себе всякое существо (πρὸς ἑαυτὸ φυσικῶς ἐπιστρεπτικόν), бытие, положение, силу, движение, деятельность, свойство и какую угодно красоту, и благодать. И просто все существа и все созерцаемое вокруг существ оттуда, из пресущественного единого, восприяли творчески свое явление». Ibid., 3: «Все существующее получило от Создателя своего по слову [Его] свое собственное движение и естественное свойство, откуда последовательным образом произошел и ум».

⁹ Ibid., 31: «Поэтому-то ум, стремясь к чему-нибудь другому, а не к пресущественному простому единому, имеет движение нецелесообразное, так как, хотя стремится, пожалуй, и к благу, но не к истинно и просто благу и не к тому, которое избытком благотворного преизлияния делает добрым и лучшим и прочее, нуждающееся в приобретении добра или преспеянии на лучшее».

Говоря об этих трех любовях, Каллист называет третью из них «божественным утешением»¹⁰. Только этот тип любви может называться утешением в истинном смысле этого слова, поскольку оно не возникает «прежде чем приснотекуще и явно (ἀειβλύτως τὲ καὶ περιφανῶς) не будет воздействовано сердце его Животворящей силой Духа Святого»¹¹. Эти типы любви пребывают между собой в отношении «образ-прообраз». Третий вид любви, божественный и духовный, является прообразом для второго вида, душевного. Первый образ любви, чувственный, является образом второго вида, который будет его прообразом¹².

Важное отличие духовной любви от душевной заключается в том, что, как указывает Каллист, стремление в ней (θέλξις) направляется уже без воли человека (ἀθελήτως)¹³. В душевной же любви (ἔφεσις λογική) стремление направляется разумом. Однако для того, чтобы сопоставить между собой все три вида стремления, необходимо рассмотреть источники этого учения.

¹⁰ Angelicudes. Paradeis., 46: «Только одна, как я сказал, любовь в созерцании умной красоты, происходящая от действия Святого Духа, любовь ощутимо движимая из сердца (κινουμένη εὐαισθητῶς ἀπὸ καρδίας) зовется утешением, равно же говорится «утешитель» и о делающем (ἐνεργοῦν) это Святом Духе, который есть истинно любовь, образы которой – другие две [любви]». Также Angelicudes. Consol., V, 9.

¹¹ Angelicudes. Paradeis., 46. См. Григорий Нисский об утешении (Greg. Nys. De beatitudinibus, PG 44.1232 B): «Утешение (ἡ δὲ παράκλησις) происходит от причастия Утешителя (ἐκ τῆς τοῦ Παρακλήτου μετουσίᾳ γίνεται). Ибо благодать (χάρις) утешения есть собственное действие Духа (ἰδίᾳ γὰρ τοῦ Πνεύματος ἐνεργεία).

¹² Такое противопоставление душевного и духовного, традиционное для патристики, отсылает нас к известному месту из 1-го послания к Коринфянам (1Кор 2:9-16). Согласно словам Павла, духовный человек будет обладать истинным знанием, полученным от Духа, в отличие от человека душевного. Каллист Ангеликуд обращается к экзегезе этого места в Angelicudes. Paradeis., 62. Духовный человек в его понимании обладает способностью к различению добра и зла (διόρασις), истинного блага от кажущегося посредством «духовного» или «умного чувства». Здесь Каллист восходит к древней христианской традиции толкования этого места. См. Брок 2019.

¹³ Angelicudes. Paradeis., 32: «Ибо не по воле души Бог созерцается как красота и беспредельная превышающая все красота, но по природе, так как божественный эрос Его совсем не волей разжигается, ибо он есть приснодвижная природная энергия Животворящего Духа, действующего в сердце. Настолько она (любовь, влечение) далека от того, чтобы быть движимой волей – наоборот она по своей природе движет волю».

Источники учения Каллиста Ангеликуда о трех видах любви

Корни этого учения о трех видах любви можно увидеть у Аристотеля в описании стремления (ὄρεξις) среди прочих способностей души. Он разделяет это стремление на три вида, в соответствии с тремя частями души: вожделе (ἐπιθυμία), гнев (θυμός) и воля (βούλησις)¹⁴. Эти три вида стремлений направляют человека, движут им посредством желаемого (τὸ ὀρεχτόν), как целевой причины, которая в данный момент представляется благом. Если движение совершается согласно разумному решению в акте целеполагания, то это стремление является волей (βούλησις), которая располагается в разумной части души, тогда как в неразумной части души располагаются вожделе и гнев, которые соотносятся с вожделеющей и гневной частями души. Выделение βούλησις как разумного решения присутствует еще у Платона¹⁵, что связано с его оппозицией разума и чувственности, выраженной также в конфликте между различными частями души¹⁶. Для него разумный человек, как обладающий знанием, не может по своей воле избирать противное благу зло¹⁷, к которому могут устремляться страстные начала. Если он и избирает их, то только в силу своего незнания¹⁸, поскольку цель представляется ему ошибочно как некое благо¹⁹. Потому для достижения блага необходимо знание, а достичь знания можно только посредством укрощения страстных начал.

Согласно Аристотелю, в тот момент, когда разум (λόγος) и вожделе (ἐπιθυμία) направляются на различные вещи, они вступают в противостояние и становятся противоположными друг другу²⁰. Хотя движение всех трех видов направлено к благу, предмет стремления (τὸ ὀρεχτόν) может быть либо кажущимся, либо действительным благом²¹. Гарантом действительности этого блага является в первую очередь разум, который Аристотель подразделяет на практический и созерцательный. Это связано с тем, что для Аристотеля решение, избираемое разумом, детерминировано не только знанием, как это

¹⁴ Arist. De an. III 9, 423 b 3 sq.

¹⁵ Plat. Gorg. 266 a; Prot. 358 b–c; Phileb. 22 b; Tim. 86 d sq.

¹⁶ Plat. Phaedr. 246 b

¹⁷ Которое располагается по мысли Платона в материи, на что указывает Аристотель (Met. I, 6, 988 a 10–15). Материю злом называет также Плотин в Enn. I, 8.

¹⁸ Plat. Gorg. 468 c sq.

¹⁹ Plat. Prot. 358 b–c.

²⁰ Arist. Nic. Eth. III 4, 111 b 13 sq.

²¹ Arist. De an. III, 10, 433a 27–29. Аристотель говорит о благе достижимом в деятельности – τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.

было у Платона. Для него основание разумности решения лежит в свободе от всяких наложенных на разум ограничений внутреннего или социального порядка. В таком понимании значение приобретает понятие аффекта, вызываемого страстными началами души, которое позднее у стоиков выходит на первый план²². В связи с этим, вид стремления, направляемый разумом, получает определение «разумно-ориентированного стремления к тому, что от нас зависит» (βουλευτική ὁρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν)²³. Поэтому человек, владеющий собой (как в отношении личных, так и внешних социальных факторов), действует сообразно разуму, а не неразумному стремлению или вожделению. Благодаря этому он выбирает объектом своего устремления действительное благо²⁴.

У стоиков такое разумное стремление противопоставляется страстным стремлениям, которые понимаются как ошибочные суждения, вызванные ослаблением главенствующего разумного начала (ἡγεμονικόν)²⁵. Эти аффективные начала, будучи понятыми как нарушающие сферу независимости разума в его стремлении к благу – источники невольного – объявляются иррациональными, аффективными. В связи с этим всякий аффект должен быть устранен как нарушающий свободу самоопределения разума, в которой он способен обрести действительное благо²⁶. Эта идея сопротивления аффекту и способность властвовать над своими страстями важна для античной мысли. На этой идее основывается античная аскетика, включая и христианскую. В связи с этим второй вид любви у Каллиста Ангеликуда характеризуется разумным стремлением (ἔφεσις λογική), который направляется разумом, свободным от аффектов.

Высшее благо, благо само по себе, в метафизическом плане теории стремления Аристотеля тождественно Перводвигателю. Оно является причиной всех прочих благ²⁷, а также целевой причиной, к которой направляются все существа²⁸. Оно дает движение всему (напрямую или опосредованно), будучи

²² Столяров А.А. 1999, 41–43.

²³ Arist. Nic. Eth. III 5, 1113a 11–12. У Аристотеля понятие τῶν ἐφ' ἡμῖν пока имеет преимущественно социальный оттенок.

²⁴ Arist. De an. III, 10, 433a 8 sq.

²⁵ Столяров А.А. 1999, 45.

²⁶ Ibid., 62–64.

²⁷ Arist. Eud. Eth. I.8 1218b7–11: αὐτὸ τὸ ἀγαθόν.

²⁸ Arist. Met. 1072b 1–30.

предметом их любви²⁹. Такие телеологические представления о стремлении к благу, как начале движения существ, также стали основой для последующей античной философии и встречаются повсеместно у неоплатоников и христианских авторов³⁰.

Так для Плотина воля есть энергия разума, мышление, сообразующееся с разумом³¹. Она есть стремление ума к самому себе и к Единому. Это стремление к Единому тождественно любви³². Однако достичь свободы такого разумного волеизъявления от чувственных аффектов можно только посредством аскезы, в результате которой ум сможет прийти к сфере чистого созерцания, т.е. полного его перемещения в сферу умопостигаемого, свободного от материи. При этом неоплатонизм предполагает и выход за сферу умопостигаемого в связи с трансцендентностью Единого, которое находится выше ума. Это традиционно выражается в экстазе, как выходе человека за пределы рациональности, в сферу, превышающую всякую рациональность. Плотин выражает его как «опьянение», вызванное любовью³³. Здесь ἔρως приобретает смысл космический, как сила, обуславливающая возвращение души к Единому, тождественному Благу. Одновременно с этим подчеркивается некий вне-иррациональный момент этого стремления (ἔρως), необходимый для познания того, что находится за пределами ума³⁴.

²⁹ Arist. Met. 1072b 1–3: κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ. Этот эротический момент стремления представлен еще у Платона (Plat. Symp. 201 d–c, Phaedr. 252 b, Phaedr. 253 c sq.)

³⁰ В неоплатонизме такое стремление включается в трехчастную систему *μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή*, в которой всякое сущее стремится к Благу как источнику своего бытия в движении возвращения (ἐπιστροφή). См. Plot. Enn. I.7.1.23–25: «Пребывая в абсолютном покое, оно [Благо] есть источник и причина любого движения и любой деятельности иного, причем всякая деятельность направляется к Благу не сама собою, но благодаря этому самодовлеющему пребыванию Блага в самом себе»; III.5.3; III.8.11.9–10; V.6.5.18–19; V.5.9.36–38; VI.2.11.26.

³¹ Plot. Enn. VI 8, 5; VI. 8, 6, 36.

³² Столяров, А.А. 1998, 71–72. См. Plot. Enn. VI, 7, 35; VI, 8, 13; VI 8, 15–16.

³³ Plot. Enn. VI.7.35 sq.

³⁴ В соответствии с главным принципом античной гносеологии: «подобное познается подобным». Необходимо уподобиться Богу в своем мышлении: полностью очиститься от телесного и, далее, выйти за пределы умопостигаемого.

Три вида любви у Диадокха Фотикийского

Эти античные представления были усвоены христианством: подобное Аристотелю деление видов стремлений мы встречаем у Немесия Эмесского³⁵. В христианской аскетике можно встретить подобное учение о двух видах движений души у Диадокха Фотикийского³⁶. Он говорит о «земном стремлении души» (τὴν γεώδη ὀρεξίν τῆς ψυχῆς) и ее «разумном расположении» (λογικὴ διάθεσις³⁷)³⁸. Однако для Диадокха такое разделение движений души связано с ключевой христианской идеей грехопадения. Согласно Диадокху, до грехопадения Адам обладал одним единым разумным и природным чувством (ἁίσθησιν λογικὴν φυσικὴν), впоследствии разделившимся на два действия³⁹. Помимо этого единого чувства есть и некое «простое, вселяемое Святым Духом»⁴⁰, в тех, кто освободился от житейских красот (τοῦ βίου καλῶν) и воздержанием иссушил в себе всякое стремление (ὀρεξίν) телесных чувств⁴¹. До того, как Божественность Святого Духа не озарит действенно (ἐνεργητικῶς) нашу душу, мы не будем в состоянии вкусить блага в целом, нераздельном чувстве⁴². Помимо двух видов движений, Диадокх также разделяет два вида⁴³

³⁵ Немесий Эмесский в своем сочинении «Об устройении человека» приводит слова Аристотеля о том, что «стремление (ὀρεξις) является началом движения», говоря о различных движениях души, порождаемых различными видами (Nemes. Emes. De natura hominis, PG 40.672).

³⁶ Сопоставление Каллиста с Диадокхом Фотикийским представляет особый интерес в силу наличия многих общих тем, таких как «умное чувство», «духовное различие» и др.

³⁷ В строгом смысле, διάθεσις у Диадокха не есть движение-стремление, а лишь некое «расположение» стремлений тела и души, что опять же связано с его идеями о изначальном разделении единого человека в следствие грехопадения. Разумным это расположение называется потому, что здесь задействуется лишь разумная часть души, без вмешательства аффективных. Он также говорит о цельном расположении души к Богу (ὅλη διάθεσις, LXI; ὁλόκληρος διάθεσις, LXXVIII), что значит направление к нему всех частей души, когда страстная часть души приобретет устойчивость (ἔξιν) этого расположения и «бескачественность» (ἄποιος) в отношении к миру и придет в единство с разумной частью в цельном направлении к Богу.

³⁸ Это сходство отмечает Попов 1903, 92.

³⁹ XXV. Об этом делении см. Попов 1903, 65–66. Здесь и далее текст Диадокха Фотикийского приводится по изданию Попов 1903.

⁴⁰ XXV: «ἀπλὴν τὴν ἐκ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος αὐτῇ ἐπιγινωμένην».

⁴¹ XXV.

⁴² XXIX.

⁴³ Диадокх часто использует такие деления: он говорит о двух видах радости (LX: «εἰσαγωγὸς χαρά, καὶ ἄλλη ἡ τελειοποιός»), попущения (LXXXVI–LXXXVII: παραχώρησις,

любви: сверхприродную или духовную любовь, которую дарует Дух, и природную или душевную, которая направляется волей человека⁴⁴. Обладающий духовной любовью способен также и к различению (διάκρισις) благ кажущихся и истинных⁴⁵. Такого рода духовная любовь⁴⁶ полностью изменяет человека⁴⁷, возбуждая в нем любовную страсть (πόθος) к Богу, так что он, уже не зная себя⁴⁸, вне своей воли, «движением души непрестанно через любовь уходит к Богу»⁴⁹. Вследствие этого он переходит от любви к себе к неотвратимой

подразделяющийся на воспитательное и наказательное попущение, когда благодать оставляет подвижника), молитвах (LXXIII), теплоты (θέρμη. LXXIV: θέρμην τινὰ θεοφιλή, непрочная, которой достигали язычники и Ἡ δὲ ἐκ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος φερόμενη θέρμη, свойственная духовной любви) и др. Все они различаются по принципу душевный/духовный, в котором душевное выполняет роль очистительную или воспитательную и направляется разумной волей, являясь природным свойством человека, а духовное является совершенством, подаваемым Духом, их сверхприродным источником. В сущности, наличие всех этих качеств в их совершенном виде, являются для Диадوخа указанием на то, что душа находится под воздействием Святого Духа (XXXIII) и все они – плоды совершенной любви. О радости и прочих дарах см.: Попов 1903, 103–109.

⁴⁴ XXXIV: «Иная естественная любовь души и иная, внушаемая ей Святым Духом. Ибо первая соразмерно возбуждается, когда желаем, нашей волей, потому именно она легко и расхищается лукавыми духами, когда мы крепко не держим своей воли. Вторая же настолько возжигает душу к любви к Богу, что все части души неизглаголанно прилепляются к благодати божественной любви в некоей беспредельной простоте расположения. Ибо ум, делаясь, тогда как бы чреватый от духовного действия, изливает некий источник любви и радости».

⁴⁵ Такого рода деления обычны для христианских писателей, см. Григорий Богослов (Greg. Theol. Oratio XIV, PG 35.884C: τίς διαίρησει τὰ ὄντα καὶ τὰ φαινόμενα). Диадох говорит о небесных и невидимых (XXIV) или пренебесных (XXIII) благах против благ видимых (стр. XXII, XIV, XV), мирских (XXIX) и присутствующих ныне (LXXVII: τὰ παρόντα ἀγαθὰ). О различении благ см. des Places 1996, 42–46.

⁴⁶ В некоторых местах он обозначает ее как ἔρως (XIX: «ἔρως ἀπαυστος τοῦ Κυρίου τῆς δόξης»). Но в соответствии со своей идеей двойственности в LVII он говорит о телесном ἔρως.

⁴⁷ XIV: «ὕπὸ τῆς ἀγάπης ἡλλοιωμένος τοῦ Θεοῦ».

⁴⁸ «Πέμπτος ὅρος, τῆς ἐπιγνώσεως· ἀγνοεῖν ἑαυτὸν ἐν τῷ ἐκστῆναι Θεῷ» (Попов 1903, 20).

⁴⁹ XIV: «ἐκδημεῖ διὰ τῆς ἀγάπης τῇ κινήσει τῆς ψυχῆς ἀπαύστως πρὸς τὸν Θεόν».

любви к Богу⁵⁰, прилепляясь к Богу уже «в силу необходимости этого желания»⁵¹.

Диадок так же, как и Каллист, говорит о Духе и его действии, пробуждающем любовь, как об утешении⁵². Согласно Диадокху, утешение – это действие Духа (πνευματικὴ ἐνέργεια)⁵³ на человека, ощущаемое (αἰσθάνεσθαι) неким вкушением (γεύσις)⁵⁴. Он говорит о них в контексте различения действий, происходящих от Духа, и производимых демонами: при божественном воздействии ум по вкушению становится источником любви и радости⁵⁵, в то время как демонские воздействия есть лишь подражания им, которые опытный подвижник распознает благодаря определенным признакам⁵⁶. Ту же традицию мы видим у Каллиста, когда он говорит о любви, которая «ощутимо движима из сердца (κινουμένη εὐαίσθητως ἀπὸ καρδίας)», в своем рассуждении о трех ее видах.

Здесь мы встречаемся со специфически христианским пониманием воли и аффектов. У Диадокха оно связано с грехопадением, в результате которого нарушилась первоначальная гармония, единство двух чувств человека. Здесь злом является не материальное в человеке и не страстные начала, а именно их расположение к миру (διάθεσις). Сама аффективность является негативной только в ее отношении к миру. Диадокх излагает здесь холистический взгляд на мир, представленный в христианской аскетике⁵⁷. На уровне духовной

⁵⁰ XIV: «потому таковой впредь пребывает в какой-то сильной любви к просвещению знанием, пока станет ощущать самое ощущение в костях, уже не зная себя более, но весь будучи изменён любовью к Богу. А таковой и пребывает в жизни, и не пребывает, потому что, ещё обитая в своём теле, он движением души непрестанно через любовь уходит к Богу; ибо впредь неослабно воспламеняя сердце огнём любви, он некоторой необходимостью желая прилеплен к Богу, как один раз, навсегда удалившийся от любви к себе самому к любви к Богу, Ибо, говорит, если мы вышли из себя, то – к Богу, если целомудствуем, то – для вас» (Пер. К.Д. Попова).

⁵¹ XIV: «ἀνάγκη τινὶ πόθου κενόλληται τῷ Θεῷ».

⁵² Диадокх в данном случае следует традиции. Подробнее см. Попов 1903, 97–99.

⁵³ XXXIV.

⁵⁴ XXX.

⁵⁵ XXXIV.

⁵⁶ Демоническое происхождение этих утешений узнается при появлении в уме сомнения, нечистых мыслей, а в душе грубых и чувственных призывов (λιπαραί παρακλήσεις, LXXXI и LXXXII) и т.д.

⁵⁷ «Единственное новшество [христианства] – иные принципы христианской аскетики. Последняя исходит не из противопоставления духа и плоти (ибо то и другое происходит от Единого Творца), но из противопоставления духа смиренного духу горделивому» (Столяров 1999, 102).

любви удовольствия, сопутствующие этим аффектам, проявляются уже в виде некоего божественного удовольствия. Одновременно с этим волевое начало, направляемое разумом, также объявляется тем, что необходимо преодолеть, уступив место подчинению Богу и проявлению более возвышенных божественных аффектов.

Как мы видим по Диадоху, такой род разделения видов любви или движений души, представленный у Каллиста, укоренен в христианской аскетической традиции. Каждое из них можно концептуально соотнести с соответствующими у Диадоба:

1. Чувственная любовь, направляемая ὁρεξις περιπαθής к объектам чувственным, соответствует «τὴν γεώδη ὁρεξιν τῆς ψυχῆς» у Диадоба.

2. Душевная любовь, направляемая ἔφεσις λογική, т.е. волей (βούλησις или θέλημα) к тому, что разум считает благом, соответствует разумному расположению души (λογικὴ διάθεσις) у Диадоба.

3. Духовная любовь, направляемая θέλις ὑπερφυῆς ἐπὶ τὸ καλόν, без участия воли человека к созерцанию вершины Красоты, т.е. Богу, соответствует духовной любви Диадоба. Однако здесь видна некоторая разница: объектом этого очарования у Каллиста является Красота и ее источник – Бог. Диадоб же почти не говорит о стремлении к красоте⁵⁸, либо относит ее к душевной любви, направляемой λογικὴ διάθεσις⁵⁹.

Интерес также вызывает термин, употребляемый Каллистом Ангеликудом для описания стремления, соответствующего этому типу движения – θέλις. Попробуем также установить его источник.

⁵⁸ При этом, конечно, Диадоб упоминает красоту Божию и желание подвижников к уподоблению Его Красоте (LXXXIX), а также к тому, чтобы вместить в сердце «печать красоты Божией». Такая печать божественной красоты, его совершенств и уподобления им, дается уже в духовной любви. Потому уподобление красоте Божией у Диадоба скорее относится к его учению об образе и подобии (см. Попов К.Д. 1999, 429–431).

⁵⁹ Он говорит только о том, что наш ум желает небесных красот (см. гл. XXIX: τὰ οὐράνια ὁ νοῦς ἡμῶν τρέχειν κάλλη <...> ὁρέγεται) в своем втором состоянии, т.е. душевной любви и свойственном ей движении. Здесь он говорит скорее о будущих благах, что скорее сходно с указанием на темпоральность, благодаря которой, согласно Аристотелю, человек способен понимать истинное благо, которое будет в будущем (Arist. De an. III, 10). Также Диадоб говорит о «красоте целомудрия» (LII: «τῷ κάλλει τῆς σωφροσύνης»), но в воспитательном и очистительном смысле, соответствующем второму виду любви.

Очарование (θέλξις) Красотой

Само слово θέλξις и глагол θέλγειν, происходящий от него, во многом связаны с любовной семантикой⁶⁰. Оно встречается уже у Гомера⁶¹, часто употребляется в любовной поэзии⁶², в греческих любовных романах⁶³. В спектре его значений есть «очарование», «колдовство», «любовное колдовство» или «любовное зелье»⁶⁴. Такое колдовство или очарование часто связано с красотой и любовью (ἔρως). Это также распространенный риторический троп в византийской литературе и чаще всего он указывает на негативный характер⁶⁵ этого очарования. Его производят для обмана либо сатана⁶⁶, либо некий оратор, который, по словам обличающего его, делает это с целью совращения

⁶⁰ В «Пире» Агафон говорит, что Эрот очаровывает помыслы (θέλων νόημα) богов и людей (Plat. Symp. 197 e). Также «Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν» (Ibid. 204).

⁶¹ У Гомера эти чары (он употребляет глагол θέλγειν) могут применяться для того, чтобы насылать сон (Il. 24.343) или смятение в войско (Il. 12.255; 13.435; 15.323) или же для внушения ложной надежды (Il. 21.605). Также он говорит про пояс (χεστός) Афродиты, содержащий чары (θελκτήρια), очаровывающий умы и вызывающий желание (ἦμερος) (Il. 14.214–217). Вакхилид также говорит об эпитете Афродиты θελξιμβροτος (Er. 5.175). В «Одиссее» Эгисф словами соблазняет (θέλγεσθ' ἐπέεσσιν) Клитемнестру (Od. 3.264), сирены очаровывают людей своим пением (Od. 12.40–4). У Пиндара музы также способны очаровывать своим пением (Pin. Nem. 4.3). Во всех этих упоминаниях у Гомера мы видим некий момент «забвения», «отключения разума» и направляемой им воли, заставляя его желать и делать не то, что он желал бы в ином случае. Аполлоний Софист в своем лексиконе к Гомеру пишет: «θέλγειν: εἰς τὸ θέλειν ἄγειν» (Apollonius Sophista 86.30).

⁶² θέλγει νόον (Sappho. fr. 57 Lobel and Page);

⁶³ У Лонга употребляется более 8 раз, при условии вообще небольшой частоты употребления этого слова в корпусе греческой литературы. У Гелиодора упоминается дважды: как чары старой сводни (Heliod. Aeth. VII.9.5) и, где говорится о том, что, слушая рассказы о любви героев, невозможно не быть очарованным в сердце (Ibid. IV.4.3). Во пятой книге романа Ксенофонта Эфесского (Xen. Eph. V.1) повествуется о любви юноши и прекрасной девушки по имени Θελξινόη (букв. «чарующая разум»). Ее рассказывает старый рыбак Эгиалей, который мумифицировал свою возлюбленную после ее смерти и каждый день любовался ей, видя ее такой же красивой, какой она была в молодости.

⁶⁴ В Лексиконе Суды есть упоминание одного из эпитетов любовных напитков: Suida. «ἐν Ἐπιγράμμασι· ὡς ἂν θελξινόοισιν αἰεὶ φίλτροισι δαμάζῃς ἀνέρας (чарующими ум любовными напитками мужчин ты всегда приручаешь)».

⁶⁵ Негативный в смысле приводящий к удалению от истинного Блага, т.е. Бога.

⁶⁶ Const. Manas. Brev. Chronicum. 311; Greg. Pal. Capit. CL. 47–48; De process. 2.9.11.

или обмана⁶⁷. Таким образом, оно или используется в светской любовной литературе, или характеризует, преимущественно, нечто негативное в литературе богословской. Можно выделить основные мотивы, которые свойственны этому действию:

1. Отключение разумной части души, которая направляет волю. В результате человек исполняет уже не свою волю, но желание вызвавшего это очарование, либо устремляется к нему.

2. Очарование может быть насылаемо богами, либо людьми, взаимодействующими с богами посредством магии.

3. Очарование также может быть вызвано красотой: либо красотой, принадлежащей кому-то (или чему-то), а также красотой речи, «словом» (λόγος).

Такой негативный оттенок для богословской литературы, тем не менее, не повсеместен. Например, у Григория Паламы, важного современника Ангеликуда, всякое упоминание *θέλξις* и его производных, носит негативный характер, за исключением случаев, когда он цитирует Ареопагитики⁶⁸. Приведем это место из «Божественных имен»:

«Истины ради осмелимся также сказать и то, что и Сам являющийся Причиной всего благодаря любви к Красоте и Добру во всем, по избытку любовной благодати оказывается за пределами Себя, будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом, словно благодатью, влечением и любовью (*οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται*), и из состояния за пределами все превышающего низводится сверхсущественной неотделимой от Него выводящей вовне силой»⁶⁹.

⁶⁷ Greg. Pal. Contra Acind. VII.9.27; Подобный мотив оратора «очаровывающего сердце» (у Гомера – ἦτορ) аудитории словами мы видим еще у Гомера (Od. 14.387; 17.514). Также примечателен пример из «Похвалы Елене» Горгия, в которой он называет силу слова «божественной». Она оказывается способна, очаровывая, приносить наслаждение и отгонять печаль, подобно колдовству (*γοητεία*) (Gorg. Hel. 10). В сущности, такой вид очарования отличается от того, который насылает кто-либо из богов или смертных (посредством магии). Это скорее зачарованность человеческими речами, которая не обязательно предполагает обман.

⁶⁸ Палама цитирует это место трижды: Contra Acind. I. 3,6; Pro hesych. I. 3,47; Epist. 3, 41.

⁶⁹ DN. IV, 13 (p. 159.9–15): «Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοαῖς καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφώττητον ἑαυτοῦ». Здесь и далее сочинения Дионисия Ареопагита приводятся в переводе Г.М. Прохорова (2003).

Это одно из известнейших мест Ареопагитик, описывающее исхождение Бога из себя в акте творения, которое Он совершает в следствие своей любви (ἔρως). Эрос у Дионисия является «соединяющей и связывающей силой (ἐνωτικὴν καὶ συγκρατικὴν)»⁷⁰, подвигающей высших провиденциально заботиться о низших, низших обращаться (ἐπιστροφὴν) к высшим⁷¹, а равных либо объединяться друг с другом (συνσχῆ⁷²), либо вступать в общение (κοινωνία)⁷³. Все это совершается в рамках иерархии. Эрос – это сила, благодаря которой все сущие стремятся к Единому источнику бытия. Он называет этот эрос «экстатическим»⁷⁴, в чем состоит его новшество в сравнении с предшествующей традицией неоплатонизма⁷⁵. Эросом у него предстает сам Бог, который исходит из себя по причине своей благости, а также является причиной эроса во всех других вещах. Бог также является Красотой и причиной красоты во всех прочих вещах. Будучи Красотой, он призывает всех к Себе⁷⁶. Дионисий указывает, что все в мире объединяется благодаря Красоте Божией⁷⁷. Однако поскольку Бог сам является всеблагим и источником всех вещей мира, то эрос Бога, в котором он совершает исхождение, не является эросом, нуждающимся в чем-то⁷⁸. Эрос, понятый как нужда, присутствует только во всех прочих, как единящая весь мир сила, вместе с Благом и Красотой, заставляя всех устремляться к Себе.

Можно предположить, что поскольку сам Бог любит Себя⁷⁹, он как бы очаровывается своими благом, любовью и красотой, вследствие их преизбытка,

⁷⁰ DN. IV, 15 (p. 161.2).

⁷¹ DN. IV, 15 (p. 161.5).

⁷² DN. IV, 13 (p. 159.2).

⁷³ DN. IV.15 (p. 158.16); IV.10 (p. 155.10)

⁷⁴ DN. IV.15 (p. 159.1): «Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεὸς ἔρως».

⁷⁵ Как указывает Рист, Дионисий соединил здесь прокловскую концепцию провидения, с идеей экстаза и эроса. Таким образом этот эрос является взаимным для человека и Бога, а также тождественным Богу, в соответствии с христианскими представлениями, выраженными в стихе «Бог есть любовь» (1Ин. 4:8). Для неоплатоников экстаз, понимаемый как выход за рамки ограниченной самости в соприкосновении с Единым, присутствует только у человека. См. Rist 1966, 239–240.

⁷⁶ Дионисий выводит этимологию слова τὸ κάλλος из глагола καλεῖν, «призывать» (DN. IV.7, p. 151).

⁷⁷ DN. IV.7 (p. 152.3–4): «καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἤνωται».

⁷⁸ Rist 1966, 241–243.

⁷⁹ Мотив того, что Бог любит себя вполне традиционен для платонической философии. У Плотина Бог любит себя *в самом себе и в других вещах*. У Григория Нисского деятельность Бога – это любовь к себе или любовь к Красоте, в связи с чем жизнь Бога предстает как любовь (см. Greg. Nys. De anima et resurrectione, PG 46.96C–97A).

и в результате эта любовь изливается вовне. Здесь Ареопагит высказывается об очаровании определенно в положительном смысле, указывая на то, что это очарование наступает в следствии благодати (ἀγαθότητι) и любви (ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι). Это единственное место, в котором Ареопагит высказывается о θέλξις положительно.

В других местах он говорит о нем только в отношении к человеку и характеризует его как нечто определенно негативное, связывая с одержимостью демонами:

Множество же одержимых (τῶν ἐνεργουμένων) – и оно несвященно и является вторым после оглашенных по отдаленности от Вышнего. Ведь то, что имеет некоторую причастность к священнейшим совершениям, но еще охвачено вредоносными чарами или волнениями (ἔτι δὲ ταῖς ἐναντίαις ἢ θέλξεσιν ἢ ταραχαῖς ἐνησχλημένον), не равно, как я полагаю, совершенно непросвещенному и вовсе божественным таинствам непричастному. Но и для этих людей созерцание всесвященного и приобщение к нему ограничено, что вполне справедливо⁸⁰.

Здесь Ареопагит говорит об одержимых демонами. Обозначение их через термин ἐνεργοῦμενοι довольно традиционен для христианской литературы⁸¹. Эти люди, наряду с оглашенными и пребывающими в покаянии, не могут принимать участие в церковной иерархии⁸², поскольку не прошли процедуру очищения, не стали «чистыми» в соответствии с триадой иерархического действия καθάρσις–φωτισμός–τελείωσις. У Ареопагита одержимые охвачены волнениями (ταραχαῖς) или очарованиям (θέλξεσιν), которые противоположны (ἐναντίοις) чистому состоянию и божественным благам⁸³. Процедура очищения предполагает обретение участниками иерархии устойчивого нрава (ἔξιν) и мужества, отсутствие которого вызывает подверженность одержимых враждебному очарованию и устрашению (τὴν ἐναντίαν πτοίαν καὶ θέλξιν

У Дионисия любовь во вне изливается в трех действиях: по отношению к низшим, к равным и обращение низших к высшим. Если любовь к низшим и низших к высшим присутствует и у Прокла, то любовь равных здесь, по-видимому, призвана выразить внутритроичную любовь Лиц Троицы (Rist 1966, 241).

⁸⁰ СН. IV, 3 (р. 81.1–6)

⁸¹ Можно попытаться перевести его как «те, в ком действуют демоны» или «находится под воздействием демонов». См. примеры употребления этого термина в таком значении у других авторов в Lampe 1961, 473.

⁸² ЕН VI.1.

⁸³ ЕН III, 11 (р. 90.20–21): «ταῖς θελκτικαῖς τοῦ ἐναντίου καὶ δυσμενέσιν ἀπάταις, τοῖς ἐναντίοις τῶν θείων ἀγαθῶν».

ἐκ τῶν ἀνάνδρως ἐνεργουμένων)⁸⁴. В целом, добродетель мужества и устойчивый нрав для Ареопагита, вещи взаимосвязанные, поскольку непосвященные вследствие недостатка мужества не имеют «неподвижности и активности боговидного нрава (τὸ τῆς θεοειδοῦς ἕξεως ἀκίνητον καὶ δραστήριον)»⁸⁵.

Очарования у Ареопагита называются противоположными (ἐναντίοι) благу в связи с необходимостью избавления от не-подобия Богу⁸⁶ для участия в иерархии и ее священнодействии, ведь цель иерархии – это «насколько возможно [действенное] уподобление (ἀφομοίωσις) Богу и единение с Ним»⁸⁷.

⁸⁴ ЕН IV,3; ЕН VI,1 (р. 115.9–10): «τῶν ἐναντίων πτοίων ἀνάνδρως ἐκδειματουμένης».

⁸⁵ СЕ III, 7 (р. 86.16–17).

⁸⁶ См. ЕН I, 3 (р. 66.13–19): «Общий же предел для всей иерархии – непрерывная любовь (ἀγάπησις) к Богу и к божественному, богодухновенно и единенно священнодействуемая, а прежде этого – совершенное и безвозвратное отвращение от противоположного (τῶν ἐναντίων ἢ παντελὴς καὶ ἀνεπίστροφος ἀποφοίτησις), познание сущего в той мере, в какой оно сущее, 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».

⁸⁷ См. также СЕ III, 2: «Цель Иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним. Имея Бога Наставником во всяком священном ведении и деятельности и постоянно взирая на Божественную Его красоту, она, по возможности, отпечатлевает в себе образ Его, и своих причастников творит Божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зеркалами, приемлющими в себя лучи светоначального и Богоначального света так, что, исполняясь священным сиянием, им сообщаемым, они сами наконец, сообразно с Божественным установлением, обильно сообщают оное низшим себя» Поскольку для Дионисия сама иерархия – это «знание (ἐπιστήμη) и действие (ἐνεργεία)» (СН III.1), то уподобление будет выражаться в восприятии этой энергии и передаче ее далее нижестоящим чинам. Само богоначальное действие будет создавать из причастных ему изображения Бога (ἀγάλματα θεῶν τελεῶν), делая их боговидными (θεοειδεῖς). Однако для того, чтобы воспринять его необходимо очиститься от смешений с неподобными (ἡλευθεώρησαι τῆς ἀνομοίου συμφύσεως) Богу вещами (СН III.3), поскольку сама способность воспринять это действие связана не с Богом, а с самими воспринимающими. В СН XIII.3 Дионисий приводит пример с огнем, который действует слабее на тех, кто невосприимчив для него. До них он доходит посредством тех, кто более сроден ему (διὰ τῶν οἰκείως πρὸς αὐτὴν ἐχόντων), располагается выше в иерархическом порядке. В другом месте он говорит об очищении, как делающем участников иерархии более световидными и восприимчивыми для света зеркалами (ЕН III, 10). В световых метафорах обычно говорят о здоровом глазе, способном воспринимать свет (см. например Basil. Magn. De Spiritu Sancto, PG 32.180C; Каллист Ангеликуд также говорит об этом: «Если твой внутренний глаз не может видеть умного света, то, конечно, тьму вызывает торчащее из него бревно»

Одержимые же уподобляются не Богу, а демонам, став «подобомыслящими и подобонравными (ὁμοφρονές τε καὶ ὁμότροποι) губительным демонам», поскольку отвратились от истинно сущего в следствии своего неразумия и подверженности страстям⁸⁸. Будучи неразумными и лишенными мужества, они пугаются видениями (φάσματα) и очаровываются вещами чувственными, связанными с материей и являющимися не сущими⁸⁹. Боговидный (θεοειδής) муж же, обретший устойчивость нрава, обладает бесстрастием, вследствие чего он не уязвим для демонских воздействий⁹⁰ и «бездеятелен для плотских устремлений (τῶν σαρκικῶν ὁρέξεων ἀνενεργησίαν)»⁹¹.

Сама подверженность этим страстям и противным благу очарованиям есть следствие грехопадения. Однако в Воплощении Бог благодетельно перестроил свойственное нам устройство, наполнил несветлый ум светом, безвидное – украсил красотами и освободил душу от страстей в уподоблении Ему⁹². Потому очищение у Ареопагита будет выражено в очищении от не-подобий Богу и обретении боговидного или блаженного нрава (ἔξιν)⁹³, в результате чего человек становится соратником Богу в иерархическом действии (θεοῦ συνεργόν)⁹⁴.

Таким образом, мы видим, что у Ареопагита θέλξις в отношении человека выражает нечто определенно негативное – очарованность человека, попавшего под воздействие демонов, увлекающих его от истинного сущего к вещам материальным, не сущему. Однако одновременно с этим, он также говорит и

(Angelicudes. Paradeis., 62)). Просвещение (ἐλλαμψις), возводящее к знанию (ἐπιστήμη) и дарующее способность к созерцанию (πρός θεωρητικὴν ἔξιν καὶ δύναμιν ἐν πανάγωι νοὸς ὁφθαλμοῖς ἀναγομένους – СН III.3) требует очищения, чтобы человек, избавленный от тени нечистоты, был способен воспринять его. См. Roques 1950, 7–18. Схожее понимание выражено Плотинем в его идее всеприсутствия Бога, которого мы сами не замечаем. См. Plot. Enn. VI.9.7.

⁸⁸ ЕН III, 7.

⁸⁹ ЕН III, 7. В схолии к этому месту (PG 4.141D–144A) говорится, что грех – это небытие, поскольку зло – есть забвение природной активности и истинного блага, т.е. забвение бытия.

⁹⁰ ЕН II, 6 (р. 77.22): «δι' ἀγαθότητα ταῖς θεομιμήτοις ἀθλήσεσι τὰς πρὸς θέωσιν ἐναντίας αὐτῷ καταπαλαίσας ἐνεργείας»; III, 7.

⁹¹ ЕН VI, 3 (р. 118.7)

⁹² ЕН III, 11.

⁹³ ЕН III, 9.

⁹⁴ СН III, 2 (р. 18.15–17): «Ибо совершенство каждого из принадлежащих к Иерархии состоит в том, чтобы стремиться, по возможности, к Богоподражанию, и, что всего важнее, соделаться, как говорит Писание, соратниками Богу, и по возможности обнаруживать в себе Божественную деятельность (ἐνέργειαν)».

о том, что Бог «как бы очаровывается красотой, любовью и эросом», когда выходит из себя в акте творения мира. Такое различное понимание очарования можно объяснить идеей преобразования страстей, которую можно увидеть в идее Воплощения и подражания Христу⁹⁵. Негативной объявляется страсть к вещам материальным и множественным⁹⁶, неподобным Богу⁹⁷, которую надо обратить в бесстрастие по отношению к ним и боговидный нрав. То же самое мы видим у Максима Исповедника в его схолиях к тексту «Церковной иерархии». Он говорит, что одержимый пребывает в телесных очарованиях (σωματικοῖς θελκτηρίοις), а «соединившийся с Богом не воздействуем нечистым духом»⁹⁸.

⁹⁵ ЕН III, 11 (р. 91.18): «Он победил сатану в суде и справедливости, переустроил в нас все в противоположное (τὰ καθ' ἡμᾶς δὲ πρὸς τοὺν ἀντίον) [страстному устроению]».

⁹⁶ ЕН III, 8 (р. 88.16–17): «Из этих частных вожделений (μεριστὰς ἐπιθυμίας) создаются обращенные к материи и пристрастные, подобные по виду ненависти (αἱ πρὸς ὅλους δημιουργοῦνται καὶ ἐμπαθεῖς πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ὁμοειδὲς ἀπέχθειαι)».

⁹⁷ ЕН II, 8 (р. 78.10–15): «Τῇ γὰρ ἀνδρικῇ καὶ θεοειδεῖ τῶν ἐναντίων ἀπαθείᾳ καὶ τῇ πρὸς τὸ ἐν ἐν συντονίᾳ συννεύσει τὸ ἄκοσμον κοσμεῖται καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται τῇ φωτοειδεῖ καθόλου ζωῇ λαμπρυνόμενον». Здесь Ареопагит вводит противопоставление двух состояний – упорядоченности и неупорядоченности, т.е. соответствия заданному Богу порядку (κόσμος), который представлен в иерархии. Это базовая интуиция античной философии, выраженная Парменидом («бытие – есть, а небытия – нет», «мыслить и быть – одно и то же»). Бытие в таком понимании будет миром умопостигаемых идеальных форм, который характеризуется в первую очередь своей оформленностью. В свою очередь эта оформленность будет также тождественна красоте. Материя же, будучи полным отсутствием всякой формы, является не-бытием, не-сущим (μὴ ὄν). Уклонение человека от мира бытия и его Источника к материи, равное уклонению к не-бытию, будет нарушением гармонии свойственной античному телеологичному космосу, в котором гармония обретается посредством исполнения своей цели (τέλος), занятия естественного места в космосе. Естественным местом будет участие в божественной иерархии, мировой гармонии, и подражание Христу (указавшему для человека его τέλος, актуализацию), насколько это возможно. В этом смысле интересна также глава (ЕН III, 12): «Если только мы, как части тела, гармонически соединяемся с Ним в тождестве непостыдной и божественной жизни, не оказываясь умерщвляемы тлетворными страстями, несообразны, несклеиваемы и несожизненны с божественными, в высшей степени здоровыми членами. Ибо нам подобает, если мы желаем приобщения к Нему, взирать на Его божественнейшую жизнь во плоти и путем уподобления ей священной безгрешностью восходить к боговидному и непостыдному состоянию. Ибо тогда нам будет гармонически даровано приобщение (κοινωνία) к подобному».

⁹⁸ PG 4.141C.

При этом Максим в «Трудностях к Иоанну» тоже цитирует место из Ареопагитик об исхождении Бога в очаровании. Здесь он толкует слова Григория Богослова о том, что «Бог играет (παίζειν)», в том смысле, что он сперва дает познание чувственных вещей, чтобы ввести человека в изумление⁹⁹, а затем приучает его к созерцанию «более духовных логосов, [пребывающих] в этих [творениях]»¹⁰⁰. Затем, Бог

«наконец, приводит [человека], насколько это возможно, к таинственному ведению Его Самого посредством богословия, совершенно чистому от всякого разнообразия по виду, качеству, форме и количеству, [выраженному] в количестве и в объеме, и от сложения, каковые [были] в подготовительных упражнениях; так что вплоть до предела созерцания [Бог] «играет», как сказал богоносный Григорий, и «очаровывается» (θέλγεται) и «исступает из Себя» (ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ), как [сказал] богоразумный Дионисий»¹⁰¹.

Максим говорит о том, что вплоть до пределов богословия¹⁰² Бог предстает нам в своих творческих исхождениях, которые человек созерцает в виде духовных логосов в творениях. Эти исхождения в виде промыслительных логосов Бога связаны с очарованием любовью (ἀγαπή и ἔρως) и красотой. Затем, на этапе богословия, человек вступает с Ним в мистическое единение, став и сам подобным Богу в его чистоте от всякого разнообразия и единстве своего ума.

Одновременно с очарованием Бога, в этой же «Трудности» он говорит о разнообразных и пестрых чувственных тканях, привлекающих чувства (τῶν αἰσθησέων θελητηρίους), которые родители дают детям в процессе воспитания

⁹⁹ Maxim. Conf. Amb. 71 PG.91 1413C: «διὰ τῆς τέως ἱστοριώδους τῶν φαινομένων κτισμάτων φύσεως εἰς ἔκπληξιν». Здесь и далее трактат в русском переводе Г.И. Беневича по Максим Исповедник 2020.

¹⁰⁰ Maxim. Conf. Amb. 71 PG.91 1413C: «τὴν τῶν ἐν αὐτοῖς πνευματικωτέρων λόγων θεωρίαν ἐνιέντα»

¹⁰¹ Maxim. Conf. Amb. 71 PG.91 1413D.

¹⁰² В соответствии с разделением Евагрия Понтийского, богословием традиционно считается непосредственное созерцание того, что относится к Троице. Созерцание же прочего относится к сфере икономии или «естественного созерцания» (φυσικὴ θεωρία). Подробнее о трехчастном делении духовного восхождения см. в Фокин 2017, 31–33.

для их развлечения, пока они еще малы и не способны к более совершенным наукам¹⁰³.

Таким образом, Максим вводит идею полезности этого очарования на пути восхождения к Богу. Однако он предлагает различать очарование от чувственных вещей и очарование от вещей умопостигаемых. Это видно на примере двух мест, где он характеризует очарование чувственным определенно негативно. Дьявол через удовольствие (ἡδονή) властвует над душой, одержимой им¹⁰⁴, в результате чего она предпочитает «чарующие чувства чувственные вещи умопостигаемым, которые питают ум посредством созерцания»¹⁰⁵. Удовольствие возжигает в человеке стремление к постыдному вожделению (ἀναφλέγει τὴν ὀρεξίν πρὸς αἰσχρὰν ἐπιθυμίαν), в результате чего он становится подверженным «языку, говорящему очарования для слуха»¹⁰⁶. Именно ἐπιθυμία становится тем началом, в результате которого человек подвергается очарованиям. Однако для Максима страсти являются следствием грехопадения, из-за которого человек отпал от Божественного образа и в нем

¹⁰³ Maxim. Conf. Amb. 71 PG.91 1413B–C: «Как родители — дабы мне примерами из нашей [жизни] воспользоваться для описания вещей, превосходящих нас — с помощью снисхождения предоставляя детям повод отбросить леность, как кажется, увлеченно играют в детские игры, например, проводят с ними время, играя в орехи (καρυατίζειν) или в кости, или развлекают и удивляют [их], показывая им разноцветные цветы и пестрые ткани, привлекающие чувства (ἄνθη πολύχροα τοῦτοις παρατιθέντες καὶ πολυβαφεῖς ἐσθήτας τῶν αἰσθήσεων θελκτηρίους), ибо у детей пока нет других занятий, но в скором времени отдают [этих детей] в школы, а затем уделяют им более совершенной науки и [научают] своим делам — то же, наверное, учитель в приведенном [речении] говорит и о Боге, [Сущем] над всеми».

¹⁰⁴ Здесь Максим в отличие от Ареопагитик использует термин ἀνεχομένης, а не ἐνεργούμενος.

¹⁰⁵ Maxim. Conf. Thal. 50. 181sq.: «Лицем же диавола является гладкость (τὸ λεῖον) наслаждения (τῆς ἡδονῆς), благодаря которой ему по природе свойственно владычествовать над всякой душой, одержимой (ἀνεχομένης) им, в результате чего она предпочитает чарующие чувства чувственные вещи питающему ум созерцанию умопостигаемых вещей (τὰ θελκτικὰ τῶν αἰσθήσεων αἰσθητὰ τῆς τὸν νοῦν παινούσης τῶν νοητῶν θεωρίας προτιμώσης)». Здесь и далее трактат в пер. А.И. Сидорова по Максим Исповедник 2021.

¹⁰⁶ Maxim. Conf. Lib. Asc. 23. 10–15: «γλῶσσα λαλοῦσα θέλγηθρα ἀκοῆς».

проявилось подобие неразумным животным¹⁰⁷. Страсти становятся прекрасными¹⁰⁸ у тех, кто преуспел в добродетели, когда они перенаправляют их на умные вещи, а не на чувственные¹⁰⁹. Тогда их удовольствие (ἡδονή) будет «безвредным весельем очаровывающего действия ума (τοῦ νοῦ θελκτικῆς ἐνεργείας) в отношении Божественных даров»¹¹⁰.

Чтобы достигнуть такого состояния, уму необходимо отказаться от стремления к чувственным вещам и добровольно обратиться к созерцанию. Посредством добродетелей мужества и целомудрия (ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης) человек должен подчинить себе яростное (θυμὸν) и желательное (ἐπιθυμίαν) начала души¹¹¹.

Две эти добродетели в их связи с очарованием описаны Максимом в 21-й «Трудности к Иоанну». В ней Максим дает символические объяснения всем добродетелям, описывая путь их объединения в единую добродетель любви

¹⁰⁷ Maxim. Conf. Thal. 1.19 sq.: «Впрочем, у усердных [в добродетели] и страсти становятся прекрасными (καλὰ γίνεταί καὶ τὰ πάθη), когда те, мудро отстранив их от телесных (τῶν σωματικῶν ἀποστήσαντες) [вещей], направляют их на стяжание небесных [благ] (πρὸς τὴν τῶν οὐρανίων μεταχειρίζονται κτήσιν). Например, когда они возделение делают стремительным движением умного стремления к вещам Божественным (ἐπιθυμίαν τῆς νοερᾶς τῶν θείων ἐφέσεως ὀρεκτικὴν ἐργάσσονται κίνησιν), а удовольствие (ἡδονή) делают безвредным целомудрием очаровывающего действия ума в отношении Божественных харизм (εὐφροσύνην ἀπήμονα) (τὴν ἡδονὴν δὲ τῆς ἐπὶ τοῖς θείοις χαρίσμασι τοῦ νοῦ θελκτικῆς ἐνεργείας εὐφροσύνην ἀπήμονα), страх – предохранительным попечением против будущего наказания за грехи, печаль – исправительным покаянием в настоящем зле».

¹⁰⁸ При этом Максим обращает внимание, что эти страсти в отношении умных вещей имеют на самом деле довольно условное название (по аналогии телесных страстей к чувственным вещам), поскольку иначе, чем такими именами, данными по аналогии телесных страстей к чувственным вещам, их выразить невозможно. См. Thal. 1.34–40: «Если же [название] какой-либо из этих страстей употребляется в Писании применительно к Богу или к святым, то применительно к Богу – ради нас, поскольку Промысел [Божий] надлежащим для нас образом являет [Свои] спасительные и благодетельные пути под видом наших страстей; применительно же ко святым потому, что они иначе и не могут выразить телесным языком свои духовные отношения и расположения к Богу (τὰς περὶ θεὸν νοερὰς αὐτῶν σχέσεις τε καὶ διαθέσεις), как через известные естеству страсти».

¹⁰⁹ См. Петров 2007, 37–41 и комментарии Беневича в Преподобный Максим Исповедник 2020, 250–251.

¹¹⁰ Maxim. Conf. Thal. 1.21: «τὴν ἡδονὴν δὲ τῆς ἐπὶ τοῖς θείοις χαρίσμασι τοῦ νοῦ θελκτικῆς ἐνεργείας εὐφροσύνην ἀπήμονα».

¹¹¹ Maxim. Conf. Thal. 55.314.

(ἀγάπη) и символизирует каждую из них соответствующей стихией (вода, огонь, земля или воздух) или одним из четырех Евангелий¹¹². Целомудрие в мысленном (ἐν τῇ τῆς διανοίας κόσμῳ) космосе для него соответствует воде в чувственном космосе и Евангелию от Марка, символизирующему практическую философию (πρακτική). Он характеризует его как состояние (ἔξιν), «создающее животворящее плодородие в Духе и рождающее приснотекущее любовное очарование (ἀειβλύστου ἐρωτικῆς θέλλεως) в соответствии со стремлением к Божественному»¹¹³. Возникает целомудрие «из умеренного использования [действия] по сочетанию силы вождения (ἐπιθυμία) со вкусовым чувством в отношении свойственной [ему] чувственной [вещи]»¹¹⁴. Далее целомудрие сочетается с мужеством (соотносящимся с гневным началом, τὸ θυμὸν), чтобы породить кротость (πραότης), которая является «совершенной неподвижностью (ἀκίνησιν) гнева и вождения по отношению к тому, что вопреки природе — некоторые называли ее бесстрашием»¹¹⁵. Кротость, в свою очередь, сочетаясь с мудростью (σοφία), порождает любовь (ἀγάπη), «которая исступляет (ἐκστατικήν) тех, кто произошел от нее, привлекает (προσγωγικήν) тех, кто ею подвигнут, единотворит (ἐνοποιητικήν) тех, кто ею завершил, и в высшей степени во всем боготворит»¹¹⁶. Такое понимание любви сближает его с Ареопагитиками.

Придя к этой гармонии мудрости и бесстрастия, выраженной в любви, душа становится способной с помощью чувств постигать чувственные вещи с пользой и усваивать духовные логосы в них. Чувства, став вразумленными, теперь становятся полезными средствами для постижения Божественного промысла, а не помехой. Это связано с тем, что стремление (ἔφεσις) направлено теперь не к самим чувственным вещам, а к постижению духовных логосов в них и, посредством этих логосов, самого Бога¹¹⁷. В связи с этим Максим

¹¹² См. подробный анализ Беневичем объединения этих добродетелей в Преподобный Максим Исповедник 2020, 614–621.

¹¹³ Maxim. Conf. Amb. 21 PG 91.1245B.

¹¹⁴ Maxim. Conf. Amb. 21 PG 91.1245D–1249A.

¹¹⁵ Maxim. Conf. Amb. 21 PG 91.1249B.

¹¹⁶ Maxim. Conf. Amb. 21 PG 91.1249B. Максим здесь также как Ареопагит называет любовь единящей силой.

¹¹⁷ См. также другое определение любви Максима: «Любовь (ἀγάπη) – это благое расположение души (διάθεσις ψυχῆς ἀγαθή), согласно с которым она ничего из сущего не предпочитает знанию о Боге» (Capit. Carit. PG.90, 961). Διάθεσις как и у Диадокха показывает всецелую направленность человека к Богу.

называет это очарование познавательным (γνωστικῆς)¹¹⁸, а также «укрепляющим и оберегающим» (ῥωστικῆς καὶ συντηρητικῆς) от страстей¹¹⁹.

В «Трудности 10», толкуя слова Григория Богослова о том, что «святые преодолели вещественную двоицу», Максим считает эту двоицу гневом и вожделением, поскольку они связаны с материей (πρόσυλος) и со страстной частью души. В связи с этим они способны рассеять ум на множество частей, если их не подчинить себе. Подчинить их – значит «придерживаться одного лишь познавательного очарования в любви посредством разума и созерцания (κατ' ἀγάπην γνωστικῆς διὰ λόγου καὶ θεωρίας ἔχεται θέλξεως)», свести себя (συνεστάλη) до единого и простого движения в устремлении (κατ' ἔφεσιν) к Богу¹²⁰. Тогда ум обретает единство и неделимость в постоянном устремлении (κατ' ἔφεσιν ἀεικίνησας) на одну цель, не рассеиваясь¹²¹. Ум, будучи очарован, лишается всякой возможности движения и устремления к чему-то иному кроме Бога¹²². Познавательный аспект очарования заключается в том, что это неуклонное движение в познании умных вещей, духовных логосов, познание которых приближает человека к Богу. В «Трудности 13» он говорит, что слово (λόγος)¹²³ «посредством знания истины делает душу сродной (οἰκειώση) Богу <...>»,

¹¹⁸ Maxim. Conf. Amb. 10. PG 91.1196A. Поскольку устремляет ум к созерцанию и познанию божественных вещей.

¹¹⁹ Maxim. Conf. Mystag. 23. Авторство этой части «Мистагогии» Максиму, однако, некоторыми исследователями подвергается сомнению (См. Творения преподобного Максима Исповедника (1993). Книга I. Богословские и аскетические трактаты, 308). Вне зависимости от авторства, термины, применяемые здесь к θέλξις удерживаются в логике прочих текстов. Максим говорит, что церковь для взирающих в нее «является укрепляющей и обновляющей в отношении природной энергии (κατά τινα φυσικὴν ἐνέργειαν εἶναι ῥωστικόν τε καὶ ἀνανεωτικόν)», а также «укрепляющей (ῥωστικῆ) для всякого рассудка, тех, кто размышляет о ней благочестиво и в благодати (Διὸ καὶ πάσης κατὰ τὴν χάριν ἐστὶ ῥωστικὴ διανοίας τῶν εὐσεβῶς αὐτὴν κατανοούντων)». Церковь также «оберегает любящих созерцание ее таинств (συντηρεῖ δὲ τοὺς τῶν κατ' αὐτὴν μυστηρίων φιλοθεάμονας), сохраняя бесстрастное и неизменное девичество их рассудка» (Thal. 63.20-45). В Mystag. Pr. 20: «ἀνακαινίζοντος τρόπου, καθ' ὃν ἡ τοῦ λόγου δύναμις διὰ παντὸς ἀκμάζουσα, συντηρεῖν πέφυκε τὴν μνήμην ἀπαθῆ καὶ ἀμείωτον».

¹²⁰ Maxim. Conf. Amb. 10. PG 91.1196A–B.

¹²¹ Maxim. Conf. Amb. 10. PG 91, 1196B–C.

¹²² Maxim. Conf. Amb. 13. PG 91.1029A. «μηδαμοῦ φέρεσθαι δυνάμενον, μάλλον δὲ δυνηθῆναι μὴ ἀνεχόμενον».

¹²³ Он имеет в виду различие λόγος и πόνος, символизирующем собой традиционное для аскетики различие созерцательного и деятельного делания. Обратим также внимание на то, что в соответствии с традиционной семантикой очаровывает здесь λόγος.

чтобы, подняв ум превыше видимого и умопостигаемого, очаровать его неизреченной любовью к божественной красоте (θέλξη τῷ ἀρρήτῳ τῆς θείας καλλονῆς ἔρωτι) и приковать желанием (πόθῳ) к Богу»¹²⁴.

Когда ум достигнет бесстрастия, т.е. подчинит себе гнев и вожделение, он сможет предаться созерцанию, не отвлекаясь на чувственные вещи. Но как только ему «будет явлен в чистом виде весь образ безначального Царства, через подражание обладающий видом Первообраза»¹²⁵ <...> созерцательный ум отпускает на волю яростное и желательное начала души, превратив в несмешанное наслаждение и незапятнанное очарование божественной любовью (τὴν μὲν πρὸς τὴν ἀκήρατον τοῦ θείου ἔρωτος ἡδονὴν καὶ τὴν ἄχραντον θέλξιν μετασκευάζων), а ярость изменив в духовное кипение, пламенное приснодвижение и целомудренное безумие»¹²⁶.

Такой процесс можно соотнести с переходом из тропоса «бытия», в тропос «благобытия» (εὖ εἶναι), в котором вырабатывается устойчивое свойство (ἔξις) к добродетели, и последующий переход к тропосу «приснобытия» (ἀεὶ εἶναι), который дарует Бог по благодати¹²⁷. Эти три тропоса Максима Исповедника можно соотнести с тремя видами любви у Каллиста.

Таким образом, «очарование» у Максима является порождением вождельющего начала. Когда вожделение направлено на чувственное и множественное, человек очаровывается различными чувственными вещами и удовольствиями. Но когда человек подчинит себе эти два начала, он, посредством

¹²⁴ Maxim. Conf. Amb 13. PG 91.1029A.

¹²⁵ Говоря об «образе Царства в чистом виде» Максим имеет в виду упоминаемое в «Церковной иерархии» созерцание, доступное совершенным. Совершенные, в отличие от других, видят умопостигаемое без чувственных одежд, символических покровов. Они видят его «нагим», т.е. видят сами умопостигаемые логосы вещей, в соответствии с которыми Бог устроил каждую вещь. В этом смысле он и обретет некое знание (γνώσις) истины. См. Maxim. Conf. Mystag. 24.1028–1034: «Для людей же умозрительного склада они [священнодействия] означают переход от естественного созерцания к простому восприятию умопостигаемого, в соответствии с которым божественное и неизреченное Слово уже не ищется ими посредством чувства или через что-либо явленное. Эти священнодействия показывают также единство души с ее собственными силами (τὴν πρὸς τὴν ψυχὴν τῶν αὐτῆς δυνάμεων ἔνωσιν) и простоту ума, единообразно постигающую смысл Промысла». (пер. А.И. Сидорова)

¹²⁶ Maxim. Conf. Thal. 55.305–315.

¹²⁷ По поводу соотношения этих трех тропосов бытия человека и свободного избрания человеком своего отношения к Богу см. Савинов, Сурков 2025, 12–14. Если переход к благобытию осуществляется посредством воли человека, то переход к последнему тропосу, так же, как и у Каллиста, совершается только волей Бога (см. Петров 2007, 29–30).

целомудрия и мужества, станет невосприимчивым к чувственным вещам. Далее он стяжает любовь, которая обоживает человека¹²⁸ и позволяет постигать духовные логосы в вещах. Оказавшись в созерцании умопостигаемого¹²⁹, он освобождает и перенаправляет это вожделение на них, и, таким образом, на Бога, которого познает посредством логосов. В результате чего в нем проявляется «очарование» божественной красотой и любовью, создаваемое вожделеющим началом, направленным на божественное.

Далее рассмотрим, как это учение об «очаровании» преобразовалось у Каллиста Ангеликуда.

Учение об «очаровании» Каллиста Ангеликуда

Каллист Ангеликуд также разделяет эту идею преобразования страстной части человека. В восхождении к Богу необходимо сперва очиститься и достигнуть «бесстрастия», т.е. очищения умного, гневного и вожделеющего начал. Это очищение достигается в молитве. Ум в духовной молитве действует, т.е. мыслит, без разделения (μοναχικῶς καὶ δίχα διαίρέσεως ἐνεργῶν)¹³⁰, единовидно созерцая Единого Бога, собравшись от множества сущих и их различий в единое состояние. Гневное начало в этот момент «собирается и стягивается (ἀναιρούσης, ἢ συστελλούσης)», обретая смирение (ταπεινοφροσύνης)¹³¹. Вожделеющее начало же обращает к Богу расположение души (τὸ διακείμενον αὐτοῦ τῆς ψυχῆς), устремляется к Нему и соединяется с действием Духа (τῇ τοῦ πνεύματος

¹²⁸ Maxim. Conf. Amb. 21. PG 91.1249B «<...> любовь, которая исступляет (ἐκστατικὴν) тех, кто произошел от нее, привлекает (προσγωγικὴν) тех, кто ею подвигнут (κινηθέντων), единотворит (ἐνοποιητικὴν) тех, кто ею завершил, и в высшей степени во всем боготворит».

¹²⁹ Т.е. соединившись с добродетелью мудрости. Σοφία, символизирует собой соединение добродетели φρόνησις и δικαιοσύνη и является «содержащей причиной (συνεκτικὴν αἰτίαν) знания науки, относящейся к разумению (φρόνησιν) и справедливости (δικαιοσύνην), и потому, как я сказал, является пределом познаваемых» (Maxim. Conf. Amb. 21. PG 91.1249A–B). Таким образом, мудрость будет являться знанием духовных логосов вещей, что указано в определении добродетели φρόνησις: «познавательного (γνωστικῆς) и научного (ἐπιστημονικῆς) действия по сочетанию умственной и разумной силы со зрительным и слуховым чувством в отношении тех [вещей], которые ими чувствуются».

¹³⁰ О именовании μοναχός как единовидной монады см. ЕН VI.3.

¹³¹ Barb. gr. 420, f. 21v–22v: «τῆς τὸν θυμὸν μάλιστα εὐθὺς ἐκ τοῦ προσεχῶς ἀναιρούσης, ἢ συστελλούσης».

ἐνεργείᾳ), утешаясь и получая умное удовольствие (противоположное чувственному)¹³². Тогда оно добровольно становится бездейственным для всего прочего¹³³ и в экстазе направляется к высшей Красоте, к Богу. В такого рода молитве, воздевающее начало направляется только на Бога и его Красоту¹³⁴, будучи очарованным Ею¹³⁵.

Важным моментом для достижения бесстрастия и проявления очарования к Красоте у Каллиста является соединение с энергией Духа. Он считает, что, согласно нашей природной энергии, мы не можем достичь мира (μετ' εἰρήνης εἶναι)¹³⁶, поскольку всякая наша энергия происходит от нашей воли и

¹³² Barb. gr. 420, f. 21v–22v: «ὅτε πρὸς θεὸν οὕτω νεύει τὸ διακείμενον αὐτοῦ τῆς ψυχῆς ἥ περ εἴρηται, καὶ τοιοῦτῳ ὅτῳ ἡλικῶ ἐνατενίζων ὅλῳ μένει προσκαρτερεῖ, διαλεγόμενος διὰ προσευχῆς, ἢ ἢν' οἰκειότερον εἶπω ἐνούμενος ἀπορρήτως καὶ τῇ τοῦ πνεύματος ἐνεργείᾳ θεοφορήτως σφόδρα παρακαλούμενος, καὶ λίαν ἡδόμενος».

¹³³ Barb. gr. 420, f. 22r: «σχολάζον ἐκὼν εἶναι, ἀπὸ συμπτάντων ἐτέρων».

¹³⁴ Angelicudes. Consol., V. 22: «Воздевающее начало души (τὸ ἐπιθυμητικόν) она [молитва] приводит к чистоте в отношении Бога. Ибо расположенный (προσκειμένη) к Богу и беседующий с Ним, бесконечно и сверхприродно благом и красотой естественной (τῷ ἀπείρῳ καὶ ὑπερφυῶς ἀγαθῷ καὶ καλῷ πεφυκότως), всякое желание (ἐπιθυμίαν) прилепляя к Богу».

¹³⁵ Angelicudes. De unione, 91: «Таким являешься Ты, когда охватываешь ум (οἷος δὲ σὺ τοῦτῳ φαίνῃ, καὶ ὅπως συναρπάξεις αὐτὸν σοφῶς ἐς τὰ μάλιστα), очарованный любовью к созерцанию Тебя (τῷ ἔρωτι τῆς σῆς θεωρίας καταθελγόμενον) и со всем расположением души (μετὰ τοῦ τῆς ψυχῆς διακειμένου) исшедший (ἐξιστάμενον) решительно из всего, кроме одного Тебя!»

¹³⁶ Мир – это одно из имен Бога в Ареопагитиках, собирающего в цельное единство «разъединенное множество». Это свойство вещей беспримесно сохранять свои свойства (καθ' ἑκάστον ἀμιγροῦς ιδιότητος) в соединении друг с другом и собственном природном действии, т.е. в участии в иерархическом действии, соработничестве Богу (DN XI.3-5). В Maxim. Conf. Myst. 23.794 говорится о противоположной миру войне, которая обнаруживается в чувственных вещах, в результате чего они пребывают в вечной неустойчивости и тлении. В Angelicudes. Paradeis 39 Каллист говорит: «Славит душа моя Господа за сочетание четырёх элементов, сохраняющих чудесный мир и благоположение, несмотря на их противность друг другу и несовместимость». Такое сопоставление элементов отсылает к Аристотелевской идее «насильственного движения». Неравномерность движения и отклонение вещей является следствием того, что движение от покоящегося двигателя передается опосредованно через небесную сферу. В результате каждое сущее, составленное из набора четырех элементов, воспринимает это движение по-разному и возникает некое насильственное движение, противоположное естественному, которое вообще вызывает какое-то движение в этом мире, а не сплошной покой вечно актуальных и совершенных существ (см. Arist. Phys. VIII, 6 260a). Так же и человек, избирая в качестве предмета

душевных стремлений. Если у «деятельного подвижника воля направляется вожделеющим началом (ἐξ ἐπιθυμίας), то у созерцательного – его разумным стремлением (ἐφέσεως)»¹³⁷. Первый – борется с чувственными вожделениями, направляемый первым видом любви. Второй же пребывает во втором виде любви – любви разумной и в стремлении к благу, направляемому волей человека. Однако наша воля и направляемое ею действие не способны совершенно угасить вожделение и гнев, даже если они действуют как им подобает. Только сверхприродное действие, т.е. энергия Духа в человеке, по мнению Каллиста, может победить падшую человеческую природу¹³⁸, поскольку оно движет человека без участия его воли. Соединившись таким образом с Богом, человек действует в соответствии с Его волей и не проявляет свои природные энергии, происходящие от страстных начал. Тогда душа достигает бесстрастия и устремляет взор к Нему, «удивительно обретая связь с Богом (σχέσιν πρὸς θεόν), просвещение и устремление ввысь, достигнув причастия Его»¹³⁹.

Этот третий вид движения будет направляем не волей человека, а Духом, который в очаровании увлекает человека со всеми его душевными началами¹⁴⁰ к созерцанию Бога¹⁴¹. Однако это не значит их полное бездействие и отсутствие природной энергии человека, что видно из рассуждений Каллиста о мышлении, как природной энергии ума. Каллист считает, что ум, соединяясь (συναφή) с Богом, не останавливается от созерцания, а только от перехода с предмета на предмет, от множественности, и обретает единовидное состояние. Будучи «воздействуем» умным светом (τῷ νοερῷ φωτισμῷ

стремления нечто не являющееся благом, вводит в него некое «насильственное движение» противоположное порядку и миру умопостигаемого космоса. Каллист подробно говорит о своем понимании мира в Angelicudes. Paradeis., 55.

¹³⁷ Angelicudes. Paradeis., 17.

¹³⁸ Одной из главных следствий грехопадения для Ангеликуда – это «потеря человеком единовидного и истинно боговидного устройства по образу Божию» (Angelicudes. De unione, 76).

¹³⁹ Angelicudes. Paradeis., 17: «σχούσα θαυμαστῶς σχέσιν πρὸς θεόν, φωτισμόν τε καὶ ανάτασιν, τὸ πνεῦμα οὗ μετέσχευεν εὐτυχῶς ἐκ θεοῦ».

¹⁴⁰ Angelicudes. Paradeis., 46: «Энергия Духа есть связь (σχέσις) души к Богу, единение с Ним и пристрастие (προσπάθεια). Эта энергия в очаровании влечет (θελκτικῶς ἔλκουσα) ум к единению с Божественной Красотой, вместе со всеми душевными силами и стремлением к умной Красоте (μετ' ἐφέσεως νοερὰς τοῦ καλοῦ)».

¹⁴¹ Angelicudes. De unione, 91: «Таким являешься Ты, когда охватываешь ум (οἷος δὲ σὺ τοῦτ' φαίνῃ, καὶ ὅπως συναρπάξεις αὐτὸν σοφῶς ἐς τὰ μάλιστα), очарованный любовью к созерцанию Тебя (τῷ ἔρωτι τῆς σῆς θεωρίας καταθελγόμενον) и со всем расположением души (μετὰ τοῦ τῆς ψυχῆς διακειμένου) ишедший (ἐξιστάμενον) решительно из всего, кроме одного Тебя!»

ἐνεργεῖται), он устремляет свою мысль к Единому и непостижимому, впадая во мрак и

«глубину бесконечности и беспредельности в мысленном свете достигнув непостижимого в этой божественной необозримой сокровенности, затмевается, так сказать, и останавливается, не ощущая ничего другого, кроме изумления среди мысленной светлости»¹⁴².

Таким образом, ум устремляется только к единому и простому Богу, обретая простую и единовидную деятельность (ἐνεργεία)¹⁴³ – мышление – и, становясь «бескачественным», уподобляется Богу, чтобы быть способным видеть Его во мраке¹⁴⁴. Он не теряет свою энергию, но как бы слагает свои природные свойства, которые создают отличие от Бога своей разделенностью. Здесь Каллист следует Максиму Исповеднику с его концепцией «всецелого растворения в Боге посредством Духа»¹⁴⁵, согласно которой святые соединятся с Богом по положению и по благодати (κατὰ θέσιν καὶ χάριν), а не по сущности, сохраняя ее. Их энергия в этом случае полностью сознательно подчиняется Божественной¹⁴⁶, подобно тому, как это было во Христе¹⁴⁷. В данном случае, движение ума у Каллиста направляется Духом, Его сверхприродной энергией, а не человеческой волей и ее природными энергиями¹⁴⁸.

¹⁴² Angelicudes. De unione, 43.

¹⁴³ Angelicudes. De unione, 25.

¹⁴⁴ Angelicudes. De unione, 42: «Кроме того, как беспрепятственно познаваемый всеми [созданиями], – для того чтобы быть видимым повсюду, единовидно превыше мысленного единения, – требует ума цельного, безвидного, безобразного, бесцветного, неприкосновенного для каких бы то ни было существ, вполне отрешенного, восходящего горе в бесконечность беспределия, времени, места, природы и того, что относится к ней».

¹⁴⁵ Maxim. Conf. Amb. 10. PG 91.113B: «ὅλοι ὅλῳ θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος».

¹⁴⁶ Maxim. Conf. Amb. 7. PG 91.1076B–D.

¹⁴⁷ Подробнее о концепции «растворения» см. Фокин 2017, 39–42.

¹⁴⁸ Angelicudes. De unione, 82: «Когда <...> приспитекущая сила и действие Святого Духа водворится в сердце, действительно просвещая душевные силы, естественно и явно движением своим (φωτίζουσα γιγνομένης δυνάμεις τὰς ψυχικάς, πεφυκότως κινουμένη περιφανῶς) и, утешая, призывает ум к деятельности по отношению к себе (παρακαλοῦσα πρὸς ἑαυτὴν προσκαλεῖται τὸν ἐνεργεῖα νοῦν) и несказанно соединяется с ним (ἀρρήτως ἐνοῦται αὐτῷ), так что действительно ум и благодать в это время несомненно соединяются в один дух <...>».

Также и с устремлениями, которые более не направляются ни на что, кроме Бога¹⁴⁹. Гневная часть души обращается в «твердое направление к благу (τόνον¹⁵⁰ ἀνένδοτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἀγαθόν), а вожделение в устремление и неотвратимое и неизменное очарование Красотой (τὴν ἐπιθυμίαν ἔφεσιν καὶ θέλξιν ἀμετάπτωτον τοῦ καλοῦ)», чтобы ум, не отвлекаясь, созерцал в простоте и духовном знании (ἐπιστήμης πνευματικῆς)¹⁵¹.

Соединенные с Духом обоживаются, становясь боговидными и сродными Богу (οἰχείος). Будучи «очарованными», они недвижно (ἀκίνητος – т.е. устремившись только к Богу) стоят в кругу и созерцают Бога¹⁵², насколько для них возможно и воспринимают божественные просвещения, неразлучно держась Его. Такое понимание покоя в движении Каллист заимствует от Максима Исповедника с его идеей «приснодвижного покоя», которое в свою очередь, восходит к идее Григория Нисского об «эпектазе»¹⁵³ – бесконечном движении к недостижимому Богу в любовном желании¹⁵⁴. Для Максима это

¹⁴⁹ Ср. Maxim. Conf. Amb. 6. 1076B: «Как восход солнца заставляет звезды как будто исчезнуть, так и полное явление Бога приведет к тому, что меньшие и вторичные блага утратят свою силу отвлекать разумные тварные существа от Него».

¹⁵⁰ Василий Великий говорит об обращении гнева (θυμός), который он называет «нервом души» (νεῦρον τῆς ψυχῆς), в твердое направление (τόνον) для утверждения в добродетелях (PG 31.365 B). Можно передать это слово также как «напряжение» в противовес «расслабленному» состоянию душевных сил. Гнев превращается в «напряжение» всех сил души в направлении к Богу. Понятие τόνος в этом смысле также употребляется в Maxim. Conf. Amb. 37 (1292A); Diad. Phot. XLV; Ср. Plot. Enn. III.3.5.11–15.

¹⁵¹ Barb. gr. 420, f. 234v: «Не обратил я гневную часть души в твердое направление к благу (τὸ θυμικὸν τόνον ἀνένδοτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἀγαθόν), не [обратил] вожделения в устремление и неотвратимое и неизменное очарование Красотой (οὔτε μὴν τὴν ἐπιθυμίαν ἔφεσιν καὶ θέλξιν ἀμετάπτωτον τοῦ καλοῦ), но и не сделал ум неотвратимо созерцающим в простоте и причастником мудрости и [причастником] духовной науки (οὐδὲ τὸν νοῦν ἀμεταστρεπτὶ θεωρητικὸν ἀπλῶς καὶ σοφίας μέτοχον, καὶ ἐπιστήμης πνευματικῆς), [не сделал ум] не прикасающимся к чему-либо из человеческого (προσαπτόμενον), кроме всякой нужды».

¹⁵² Angelicudes. De unione, 90.

¹⁵³ См. Daniélou, J. 1944, 291–306.

¹⁵⁴ Это постоянное продвижение к Богу (προκοπή) и будет совершенством (τελειότης) души в восхождении. См. исследование этого аспекта учения Каллиста Ангеликуда в его отношении к идее Фомы Аквинского о «immobilis stabilitas» в Sferlea O. 2015, 117–141. О концепции Максима см. Blowers 1992, 157–165.

«приснодвижный покой около предмета желания», делающий конечных тварей безначальными и бесконечными по благодати¹⁵⁵.

Очарованные у Каллиста Ангеликуда также движутся вокруг Бога и под действием очарования красотой устремляют свое мышление к Богу, будучи подвижны им в Его бесконечность. Покой выражается здесь именно в идее фиксации ума на одном объекте¹⁵⁶. Таким образом, движение очарованных в третьем виде любви Каллиста Ангеликуда будет движением круговым, соответствующим движению совершенных у Дионисия¹⁵⁷, а также приснодвижному покою у Максима Исповедника.

¹⁵⁵ Maxim. Conf. Thal. 59.130 sq.: «Приснодвижный же покой около предмета желания есть постоянное и непрерывное наслаждение Желанным. <...> Это непрерывное соединение в спасаемых чистого и подлинного Начала с чистым и подлинным Концом есть исход естественных [существ] из того, что сущностным образом отмерено было началом и концом. Такой же исход естественных [существ] из того, что ограничено было началом и концом, есть всемогущее и всесильное, непосредственное и беспредельное действие Божие, [простирающееся] до бесконечности в тех, которые удостоились подобного исхода, превосходящего [все] постигаемое умом. А всемогущее и всесильное, непосредственное и беспредельное действие Божие, простирающееся до бесконечности, есть неизреченное и сверхнеизреченное наслаждение и радость, порождаемые невыразимым и премысленным единением [с Богом] тех, [кто удостоился] этого действия; смысл и причину такой радости, непостижимой умом и несказанной, нельзя обнаружить в природе сущих».

¹⁵⁶ Angelicudes. De unione, 43: «Ибо в таком случае ум не имеет никакого познавательного восприятия, кроме мысли о непроявляющемся едином. Но, достигнув туда свойственным ему движением, он заканчивает его остановкой и покоем. Не говорю остановкой от созерцания, ибо это было бы болезненное состояние безумия, но я говорю об остановке и покое от перехода от мысли к мысли или [от созерцания] к созерцанию (οὐχὶ στάσιν λέγω ἀπὸ γὰρ τοῦ θεωρεῖν, τοῦτο γὰρ μανικὸν τὸ πάθος, ἀλλὰ στάσιν καὶ παύλαν, τοῦ μεταβαίνειν ἀπὸ νοήματος εἰς νόημα, ἢ θεωρημα). Ибо ум, воспрянув туда, впадая в глубину бесконечности и беспредельности, в мысленном свете достигнув непостижимого в этой божественной необозримой сокровенности, затмевается, так сказать, и останавливается, не ощущая ничего другого, кроме изумления среди мысленной светлости». Ср. Maxim. Conf. Amb 15. PG 91.1220C: «движение вокруг чего-либо примет конец в бесконечности Бога, в которой все движущееся находит себе покой». См. также PG 91.113AB.

¹⁵⁷ В соответствии с делением движений души на три вида в Ареопагитиках: прямое, по спирали и круговое. Это круговое движение есть способность «входить в себя извне и единовидно соображать свои умственные силы (ἢ εἰς ἑαυτὴν εἰσόδος ἀπὸ τῶν ἔξω καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἢ ἐνοειδῆς συνέλιξις), как бы по некоему кругу, что придает ей устойчивость (ἀπλανές), отвращает от множества того, что вне ее, и сначала сосредотачивает в себе, а потом, по мере того, как она

Но важным моментом для Каллиста Ангеликуда является то, что это очарование создается действием Духа в сердце человека. Он часто говорит о тех, кто «ἐνεργεῖσθαι» Им¹⁵⁸ – их Ареопagit в контексте очарования называл одержимыми нечистыми духами. Так же и у Максима – он нигде не употребляет эти два термина в сочетании, хотя и придает очарованию положительный смысл в связи со своей идеей преобразования страстей в человеке. Каллист идет дальше и, продолжая эту идею Максима, вновь говорит об «одержимых» (ἐνεργούμενοι), но уже Святым Духом, а не зловредными духами, и их воздействию на тех, кто лишен мужества и целомудрия.

Такие различия в языке вполне объяснимы исходя из интеллектуального климата XIV века, в который жил Каллист. Действие Духа в сердце человека стало одной из ключевых тем для этого времени, передаваясь именно на языке энергий. Как указывает Брэдшоу, это связано с различием философских языков Ареопagита и Максима, которые были довольно сильно связаны с Проклом, и языка Каппадокийцев, писавших задолго до последнего¹⁵⁹. Само выражение ἐνεργούμενος – библейское¹⁶⁰, его употребление мы также видим у Диадокха в данном им описании «духовной любви». Паламиты XIV века сделали особый акцент именно на таком выражении, обозначающем причастность Богу, Его энергиям¹⁶¹.

становится единовидной, объединяет с единственно объединенными силами и таким образом приводит к Красоте и Благу (ἐπὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν), которое превыше всего сущего, едино, тождественно, безначально и бесконечно» (DN IV, 9, p. 159).

¹⁵⁸ Angelicudes. Paradeis., 22: «Εὐώ φησιν ὁ Σωτὴρ ἐρωτήσω τὸν Πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον πέμψει ὑμῖν, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, ὃφ' οὗ δῆπου λοιπὸν ἢ διὰ πίστεως πνευματικῇ ψυχῇ κατὰ τὸ εἶδος παρακαλουμένη καὶ οἷον εἰπεῖν θελγομένη κατάλληλα καὶ μέν γε ἀγαλλιωμένη προσφυῶς, ὅτε δοκεῖ ἐνεργεῖσθαι λαμπρῶς τῷ τῆς ἀγαλλιάσεως Πνεύματι, χαίρει γιγνομένως τὰ μέγιστα τῷ Θεῷ καὶ τῆς ἀγάπης ἀκολούθως αὐτοῦ ὅλη ὁλοσχερῶς γίγνεται καὶ αὐτῆς ἀπολαύει καὶ εἰρηνεύει ἀφράστως πνευματικῶς ἐν τῇ ἀπείρῳ χάριτι τῆς Τριάδος τῆς ζωοποιοῦ».

¹⁵⁹ Брэдшоу 2012, 254. В своем исследовании Брэдшоу показывает, что не смотря на некоторые терминологические различия, само учение о Божественных энергиях было единым на протяжении всей традиции.

¹⁶⁰ См. Брэдшоу 2012, 172–178.

¹⁶¹ По мнению Брэдшоу, в своем синтезе Палама «объединяет целый ряд тем, который ранее рассматривались более или менее обособленно: нетварный свет, то, что окрест Бога, учение Каппадокийцев о божественных именах и характерное для Павла и Каппадокийцев понимание присутствия Святого Духа» (Брэдшоу Д. 2012, 292–293).

Хотя сам Палама характеризует это очарование как негативное, Каллист возвращается к идее Дионисия и Максима, преобразовывая ее в рамках паламистского синтеза. Теперь это не одержимые нечистым духом, подвергающиеся чувственным очарованиям, но достигшие обожения и соединения со Святым Духом, воздействуемые Им, благодаря своей чистой жизни и стремлению к Богу – это очарованные любовью к красоте и ее Источнику.

Для Каллиста сам Бог своим действием через дуновение Духа «пребывает [в человеке] и околдовывает (παράμενων καὶ κατακλῶν¹⁶²)», чтобы он совершил обращение (ἐπιστροφή)¹⁶³ к Нему¹⁶⁴. Это связано с тем, что Бог создал человека как свой образ и подобие, будучи очарованным любовью (ἔρωτι θέλχθεις δημιουργεί)¹⁶⁵. Здесь Каллист развивает важную для византийской философии мысль Ареопагита, выраженную в рассмотренном нами месте из DN IV.13, об исхождении Бога в очаровании любовью. Поскольку Он любит человека больше всех прочих существ, как «единственный живой и видимый

¹⁶² Здесь Каллист использует глагол παρακλῆν («околдовывать»), близкий по своему значению с θέλγειν. Ни Максим, ни Ареопагит не употребляют его в положительном смысле. Однако в таком смысле его употребляет Прокл, когда выводит τὸ καλόν из глаголов κλῆν (Procl. In Alc. 328, 8 sq.). Действие красоты для Прокла состоит в том, что она призывает к себе сущих и мыслящих, она очаровывает и околдовывает их (κλῆν καὶ θέλγειν). Для Прокла красота является исходящей от Первоначала движущей силой для возвращения к Первоначалу Красоты, Истины и Блага. Он называет эрос обращающим (Procl. In Alc. 30, 14 sq.: ἐπιστροφῆς αἰτία; 53, 6: ἔρως ἐπιστρεπτικός). См. Beierwaltes 1965, 307–313. В сущности, все эти идеи уже были заложены в идее «экстатического эроса» Ареопагита и Максима, однако употребление еще и глагола κλῆν для описания этих процессов свойственно только Каллисту, поскольку все прочие авторы употребляют его исключительно в негативном смысле. Однако вопрос о возможном влиянии Прокла на Каллиста требует дополнительного исследования.

¹⁶³ Ср. «Исхождение света, движимого Отцом, наполняет нас как единотворящая сила и обращает к единству и простоте Отца, собирателя всех» (CH I, 1).

¹⁶⁴ Barb. gr. 420, f. 341r–341v: «...ἀλλὰ διὰ σεαυτοῦ, θεοῦ τυγχάνοντος, καὶ τῶν ὅλων ξυλλήβδην ποιητοῦ, καὶ ἔνδον ψυχῆς ἀπορρήτως καὶ περιφανῶς, καὶ πολλάκις ἀμαρτωλοῦ, μόνον πιστῆς ποιοῦμενος τὴν σὴν παρουσίαν δι' ἁγίου πνεύματος πνοῆς, καὶ παρακαλῶν ὡς ἀπερινοήτου ἀγαθότητος θαυμαστά καὶ ὑπερφυᾶ, καὶ ταῦτα γοῦν οὐ πρὸς μίαν ὥραν, οὔτε μὴν ἡμέραν, ἀλλ' εἰ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν καὶ διηνεκῶς· καὶ ὀλισθαίνουσης γέ τοι ἔσθ' ὅτε τῆς παρὰ σοῦ παρακαλουμένης ψυχῆς, τὸ σφόδρα γέμον ἐκπλήξεως, καὶ μηδαμῶς ἀφιστάμενος, εἰ μὴ καὶ μάλλον ὧς ἀνέκφαντος ἀνοχή! παραμένων καὶ κατακλῶν ὀλισθήσασαν, εἰς ἀμνησίκακον θάρρος, εἰς ταχίστης ἐπανακλήσεως ἐλπίδα ἐπιστροφῆς, ἅπειρον ἀριδῆλως τὸν ἔλεον καὶ τὴν πρὸς ἀνθρώπους ἀγάπην σου καὶ μάλιστα πιστοὺς παριστᾶς».

¹⁶⁵ Vat. gr. 736. f. 1.

образ Его среди являемых»¹⁶⁶, он «создал ум созерцательным, рассеяв (διέσπειρε) свои свойства (τὰ ἐαυτοῦ) во всех сущих, в которых он является уму при духовном озарении. Тогда он движет ум к себе, очаровывая его (θέλγει κινῶν), когда тот просвещается в созерцании»¹⁶⁷. Все сущие, которые исследует созерцательный ум, являются как бы указующими на Бога, на некий единый луч Его красоты¹⁶⁸, который ум создает посредством некоего акта воображения (φαντασία) в Духе¹⁶⁹.

Таким образом, получается картина, в которой Бог, очарованный любовью, выступает из себя в акте творения человека, создавая его по Своему образу и подобию, а человек, как возлюбленная тварь Господа, созерцает во всем сущем Его отблески. В своей любви человек очаровывается красотой

¹⁶⁶ Barb.gr. 420, f. 193v: «Ἐντεῦθεν οὐδὲν οὐδαμῶς τῶν ὄντων τούτων καὶ περιφανῶν ἀγαπᾷ ὁ θεός, ὡς ὑπερλίαν ἀγαπᾷ τὸν ἄνθρωπον, ἅτε εἰκόνα μόνον ζῶσαν ὄντα αὐτοῦ παρὰ τὰ φαινόμενα».

¹⁶⁷ Angelicudes. De unione, 21: «Ἡ πῶς τὸν μὲν νοῦν ἔκτισε θεωρόν, τὰ ἐαυτοῦ δὲ ἐν ἅπασιν τοῖς οὖσι διέσπειρε, δι' ὧν ὡσπερ διὰ τινων θυρίδων, ἐν διαυγασμῷ νοερῷ τῷ νοῖ παραδεικνύμενον, θέλγει κινῶν τοῦτον πρὸς ἑαυτὸ ἐλλαμπόμενον».

¹⁶⁸ Angelicudes. De unione, 21: «Все как бы воссиявшее (ἐκλάμψαντα) из единого премирного не отложилось от того, от чего получило всячески свое становление (γένεσιν), но как произошло (ἐγένοντο), так и содержится (συνέχονται) и совершается (τελειοῦνται) в нем. И нет ничего такого во всем [что создано], в чем бы не было излияния (ἀπόρροια) и как бы некоторого благоухания (ὁσμὴ) того творческого и действительного единого. И все причастное сущему, разве не издает только голоса, указывая не на Единое, но на некоторый луч премирного единого». Barb.gr. 420, f. 238r: «Сияние луча освещает ум как можно более устремляясь вперед (προβαλλομένη), осиявает блеском, бесконечно просвещая, очаровывает и околдовывает (θέλγει τέ καὶ κηλεῖ), не прекращая (οὐκ ἀνέχεται), и тогда ум испытывает наслаждение (καὶ ταῦθ' ὑπὲρ ἔννοιαν ὁ νοῦς εὐπαθῶν) от Него превыше мышления, но торопиться устремиться ввысь и превыше этого (ἀνατείνεσθαι καὶ ὑπερτετᾶσθαι ἐπείγεται) со стольким стремлением (ἔφεσις) к, так сказать, лучу, т.е. источнику Красоты (πρὸς τὴν πηγὴν τοῦ καλοῦ δηλαδὴ τὴν ακτῖνα)».

¹⁶⁹ Концепция воображения/представления (φαντασία) Бога у Каллиста требует дополнительного исследования и пока не изучена в полной мере. Предварительно, можно сказать, что это некий акт соединения всех впечатлений, получаемых в созерцании (в том числе в созерцании того, что окрест Бога) в единый и простой образ Луча Красоты, исходящего из Бога, некий образ Красоты Лица Божиего. То, что эта способность души является фантазией указывает на то, что это не является постижением непостижимой Божественной сущности (он особенно останавливается на этом в Angelicudes. Paradeis. 52), а неким средоточием всех способностей души, направляемых Духом, в направлении к Богу.

Бога и устремляется в своем действии (мышлении) обратно к Нему. Здесь Каллист Ангеликуд следует заданной Ареопагитом линии исхождения Бога в процессе взаимной экстатической любви¹⁷⁰. Бог исходит из себя, так же, как и человек исходит из себя навстречу Богу, покидая сперва сферу чувственного, а затем и сферу умопостигаемого в мистическом единении¹⁷¹.

Также как у Дионисия, эрос и красота Бога у Каллиста выступают единящей силой, согласно которой все сущие возвращаются к Источнику Блага. В воздействуемом энергией (ἐνεργούμενος) Бога уме пробуждается эрос (понятый как нужда) к Его божественной красоте, вынуждающий его стремиться к Богу, чтобы восполнить нужду в желаемом (ποθοῦμενος). Для Каллиста это высший вид любви, духовный, поскольку он наступает только после того, как в сердце человека начнет действовать Дух, который обращает ум к Богу уже вне направляемой разумом человека воли.

Эрос, таким образом, выступает здесь как сила, движущая сущее к Богу. В этом смысле Дух движет человеком, фиксируя его собственную энергию ума (мышление) на непостижимой бесконечности Бога вследствие любви к нему и очарования. Энергия ума и Бога становятся «в один дух» в общем устремлении обращения (ἐπιστροφή). Это действие Бога в человеке будет соответствовать одной из функций «экстатического эроса» Ареопагита – обращение низших к высшему. Бог в своих провиденциальных любовных нисхождениях рассеял везде свои свойства, чтобы ум созерцал их и мог приобщиться к иерархическому действию, став «соработником у Бога»¹⁷², созерцая Его в любви.

¹⁷⁰ Божественный эрос экстатичен в том смысле, что он «побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным» (см. DN IV, 13). Ареопагит поясняет это утверждение словами Павла: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20).

¹⁷¹ Концептуально такой процесс задан уже у Плотина в его двухчастной схеме восхождения, где первый – это уход от чувственного и переход к умному состоянию, а второй – экстатическое опьянение любовью, указывающее на состояние, превышающее ум (Wear, Dillon 2007, 128–130). См. Plot. Enn. VI.7.35 sqq. Этот образ опьянения также употребляется в девятом письме Дионисия, который символически указывает на исхождение из себя Бога по причине его сверхблагости и пребывание Бога вне мышления (Ep. IX, 5 PG 3.111CD). Каллист также неоднократно прибегает к образу экстатического опьянения (Angelitudes. De unione, 24; 65 и др.)

¹⁷² См. СН III.2. (р. 17): «Цель иерархии есть уподобление Богу... Говорящие об иерархии являют вообще некую священную упорядоченность, образ богоначальной красоты, священнодействуемый посредством чинов и священноначальных знаний..., чтобы каждому участвующему в иерархии в меру своих возможностей быть

Очарование красотой (в соответствии с выделенной нами семантикой этого слова), выраженное в понятии *θέλξις*, указывает одновременно и на интенсификацию этого стремления, его фиксированность, и на момент забывания, отключающего разумную волю. Этот высший вид любви часто характеризуется Каллистом как «вакхическое безумие» (*βακχεία μανία*)¹⁷³. Такое определенно платоническое¹⁷⁴ словоупотребление призвано указывать на экстаз и выход за пределы умопостигаемого в любовном единении, состояние свержающее рациональное. Соединение с Богом (соприкосновение – *συναφή*) совершается у Каллиста Ангеликуда через соединение с Духом, Его действием (*ἐνέργεια*).

Вожделеющее начало в таком движении перенаправляется на Бога и божественное, проходя несколько этапов. Сперва человек укрощает вождеющее начало и его стремление к чувственным вещам посредством деятельного подвижничества, достигая неаффицируемости чувственным миром. Затем в своем разумном стремлении, втором виде любви, действует уже без него, направляя свою разумную волю на мыслимое благо. Но когда Бог по благодати дарует ему соединение с Духом, тогда человек будет способен преодолеть и свое разумное устремление, направляясь только очарованием, порождаяемым любовью к красоте Бога, страстно желаемой им. Здесь мы видим воспроизведение той же схемы, что у Диадокха, свойственной для христианства – преодолеваются телесные аффекты, чтобы затем уступить место аффекту божественному, приносящему умное удовольствие, названное так по

возводимым к богоподражанию и стать соработником у Богу, обнаружить в себе проявляемое по возможности божественное действие (*δεῖξαι τὴν θεῖαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀναφανισμένην*). См. также ЕН I.3 (p. 66).

¹⁷³ Каллист (*Angelicides. Paradeis.*, 45) пишет об этом безумии: «Что следует думать о не достигших сверхприродного дара и энергии Духа, не взошедших к экстатическим божественным эросам (*εἰς τοὺς θεῖους ἐκστατικούς ἔρωτας*) и как бы вакхическим безумиям (*οἷον μανικὰς βακχείας*) от Красоты, созерцаемой окрест Бога»? См. также *Angelicides. Consol.* XXIII, 15; XVI, 21. Этот момент безумия в очаровании выделен также у Максима: «Оказавшийся в этом Царстве созерцательный ум отпускает на волю яростное и желательное начала души, превратив желание в непорочное наслаждение и незапятнанное очарование божественной любовью (*πρὸς τὴν ἀκήρατον τοῦ θεοῦ ἔρωτος ἡδονὴν καὶ τὴν ἄχραντον θέλξιν μετασχευάζων*), а ярость изменив в духовное кипение, пламенное приснодвижение и целомудренное безумие (*τὸν δὲ πρὸς ζέσιν πνευματικὴν καὶ διάπυρον ἀεικίνησιν καὶ σώφρονα μανίαν μεταβιβάζων*)» (*Maxim. Conf. Thal.* 55.313–315, пер. А. И. Сидорова).

¹⁷⁴ Cp. *Plat., Phaedr.* 256d6; *Symp.* 218b3–4; *Leg.* 672b5; *Procl., Theol. Plat.* 1, 25 (p. 113.5); 1, 24 (p. 107–108); *In Alc.* 32,7.

аналогии с телесным, но имеющее другую природу. В этом смысле Каллист говорит также и о «блаженной страсти»¹⁷⁵, которую ум испытывает от познания вещей божественных и Его действия посредством умного чувства¹⁷⁶.

Таким образом, три вида любви у Каллиста Ангеликуда представляют собой восхождение к божественному, последовательно сменяя друг друга. Их можно соотнести с тремя тропосами у Максима, которому он следует в своем учении о *θέλξις*. При этом важно отметить, что у Каллиста *θέλξις* имеет только положительную коннотацию. Это указывает на то, что учение Каллиста Ангеликуда восходит к толкованию Максима текста Ареопагитик и развивает его, акцентируя внимание на единящей функции красоты.

Заключение

Как мы показали, три вида любви у Каллиста Ангеликуда являются тремя видами движения, два из которых соответствуют традиционному делению античной философии, восходящему к Аристотелю, на движения, направляемые чувственными желаниями и движениями разумного стремления к Благу, направляемого разумной волей человека. Если у Аристотеля линия «желание и разум» состоят в конфликте, то для Каллиста желание сперва преодолевается, чтобы уступить место разуму во втором виде любви, а затем и разумная любовь уступает место желанию иного рода – направленному на Бога. Третий вид любви представляет собой свойственный христианству аспект преодоления разума, направляющего волю человека, выраженный в подчинении воле Бога. Проще всего он выражается словами ап. Павла: «Уже не я живу, но живет во мне Христос». Характеризуется этот вид любви у Каллиста Ангеликуда в первую очередь понятием *θέλξις*, историю которого мы постарались

¹⁷⁵ Barb.gr. 420, f. 31r–31v: «Ты дал веселье в сердце мое, так как не способна была бы душа иначе испытать умную блаженную страсть удовольствия, если бы сперва безочесно не увидела умными глазами, как в зеркале, Бога и славу Его и явственно созерцала бы превосходящий луч красоты Его, который есть конец стремлений» (Ἐδωκας εὐφροσύνην εἰς τὴν καρδίαν μου, ὡς μὴ ἂν ποτ' ἄλλως δεδυνῆσθαι ψυχὴν παθεῖν τὸ νοερὸν τῆς ἡδονῆς μακάριον πάθος, εἰ μὴ πρότερον ἐνοπτρισθεῖν ἀνομμάτως θεόν, καὶ τὴν δόξαν αὐτοῦ νοητοῖς ὄντως κατοπτεύσειεν ὀφθαλμοῖς, καὶ τοῦ κάλλους αὐτοῦ τὴν ὑπερβάλλουσαν αἴγλην θεωρήσειεν ἐναργῶς, ὃ καὶ τῶν ὀρεκτῶν εὐλόγως ἐστὶν ἔσχατον). См. также Angelicudes. Paradeis., 44. О блаженной страсти, свойственной божественной любви говорит также и Максим: τὸ μακάριος πάθος τῆς ἀγίας ἀγάπης (Maxim. Conf. Capit. carit., III.67).

¹⁷⁶ Это общий момент у Каллиста Ангеликуда с Диадокхом и Максимом. Петров 2007, 35–37; Plested 2017, 307–309.

проследить на примере трех важных представителей византийской традиции. Мы проанализировали как три автора представляют собой последовательное развитие заложенных в нем идей. Если в Ареопагитском корпусе это очарование в человеке предстает в негативном ключе, как свойство одержимых, то Максим использует его в соответствии со своей идеей о «преобразовании страстей». Понятие в этом случае остается тем же самым, но обозначенное им действие является иным по отношению к прежнему, негативному значению. Оно именуется по аналогии с ним, но означает новое состояние человека. Каллист Ангеликуд же идет дальше, преобразуя его в соответствии с философским языком паламизма и XIV века, в котором акцент переносится на действие (ἐνέργεια) Духа в сердце человека. При этом нельзя говорить о каком-то серьезном новшестве, приносимым одним из авторов в понятие θελξις, но скорее о его развитии в контексте разрабатываемых проблем. Христианские представления о взаимной любви человека и Бога уже изначально имели то концептуальное содержание, исходя из которого эти авторы его и развивали. Мы видим все эти темы еще у Диадокха Фотикийского, несмотря на некоторые отличия его философского языка. Очарование божественной красотой, заменившее собой как чувственное, так и разумное стремление воли, для Каллиста Ангеликуда является совершенным движением к Благу, свойственное обоженным, т.е. совершенным, в рамках божественной иерархии, участники которой становятся содействующими (συνεργοί) Богу.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Beierwaltes, W. (1965) *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klosterman.
- Blowers, P. (1992) "Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of Perpetual Progress", *Vigiliae Christianae* 46, 151–171.
- Callistus Cataphigiota (1865) "De unione cum Deo et vita contemplativa", in *Migne Patrologia Graeca* 147, 833–942.
- Cantarella, R. S. (1931) *Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Florence: Testi Cristiani.
- Daniélou, J. (1944) *Platonisme et théologie mystique essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier.
- Heil, G., Ritter, A., eds. (1991) *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, Patristische Texte und Studien 36. Berlin: De Gruyter.
- Koutsas, S., ed. & trad. (1998) *Callistos Angelicoudès. Quatre Traités Hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*. Athènes.
- Laga, C., Steel, C., eds. (1: 1980, 2: 1990) *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, 2 vols, Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22, Turnhout: Brepols.

- Lampe, G.W.H. (1961) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: The Clarendon Press.
- Mercati, G. (1915) "Callisto Angelicudes Meleniceota", *Bessarione* 31, 79–86.
- Places des, E., ed. & trad. (1953) *Diadoque de Photice. Œuvres spirituelles*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Plested, M. (2017) "The Spiritual Senses, Monastic and Theological", in *Knowing bodies, passionate souls. Sense perception in Byzantium*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 301–311.
- Rigo, A. (1995) "Callisto Angelicide Catafugiota Meleniceota e l'esicasmismo bizantino del XIV secolo. Una nota prosopografica" in *Nil Sorskij e l'esicasmismo*, Magnano: Qiqajon, 251–268.
- Rist, J. (1966) "A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius", *Vigiliae Christianae* 20, 235–243.
- Roques, R. (1950) "La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 18, 5–44.
- Sferlea, O. (2015) "Réception de la théorie du progrès perpétuel au XIVe siècle byzantin: Grégoire Palamas et Calliste Angélicoudès", *New Europe College Yearbook 2014-2015*, 117–141.
- Suchla, B., ed. (1990) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Patristische Texte und Studien 33. Berlin: De Gruyter.
- Wear, S., Dillon, J. (2007) *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*. Aldershot and Burlington, VT: Ashgate.
- Τοῦ ἁγιοτάτου καὶ ἀοιδίμου Καλλίστου Πατριάρχου, (1974) "Τὰ ἐλλείποντα κεφάλαια. Ὅτι ὁ εἰρημένος Παράδεισος εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου", in: *Θιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων κα θεοφόρων πατέρων*. Τ. Δ. Ἀθήναι 299–367
- Брок, С. (2019) «Духовные чувства и рассудительность в писаниях сирийских отцов», *Вестник Свято-Филаретовского института*, №30, 182–201.
- Брэдшоу, Д. (2012) *Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира*, М.: Языки славянских культур.
- Дионисий Ареопагит (2003) *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*, пер. Г.М. Прохорова, СПб.: Алетея.
- Καλλιστ Καταφιγιот (1997) «Уцелевшие главы Καλλιστα Καταφιγιота, обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни», пер. Н.А. Леонтьева под ред. А.Ф. Лосева, в: Лосев А. Ф. *Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы*. СПб.: Алетея, 393–454.
- Петров, В.В. (2007) *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.* М.: ИФ РАН.
- Попов, К.Д. (1903), *Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения*, Т. 1. Киев: Типография И.И. Горбунова.
- Πρεποдобный Максим Исповедник (2020) *Αμβιγvy. Τрудности к Φομε (Ambigua ad Thomam), Τрудности к Ιοανну (Ambigua ad Iohannem)*. Пер. Д.А. Черноглазов, А.М. Шуфрин. Науч. ред., пред. и ком. Г.И. Беневич. М.: Эксмо.
- Πρεποдобный Максим Исповедник (2021) *Вопросоответы к Φαλαссию*, пер. с греч., предисл. и коммент. А.И. Сидорова, М.: Сибирская Благозвонница.

- Родионов, О.А. (2017) «Заметки о рукописной традиции «Глав» Каллиста Ангеликуда», *Каптеревские чтения – 15. Сб. статей*, отв. ред. Н.П. Чеснокова. М. – Серпухов: ИВИ РАН – Наследие Православного Востока, 77–86.
- Родионов, О.А. (2012) «Каллист Ангеликуд» в: *Православная энциклопедия: в 73 т.* Т. 29. М.: Православная энциклопедия, 545–554.
- Родионов, О.А. (2019) «К вопросу о составе корпуса сочинений Каллиста Ангеликуда», *История (Электронный научно-образовательный журнал)*, Вып. 3 (77), 1–20.
- Савинов, А.А., Сурков, И.Е., (2025) «Метафизика реляционности в патристической философии: Максим Исповедник», *Философский журнал* 18, 5–21.
- Столяров, А.А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания*. М.: Греко-латинский кабинет.
- Фокин, А.Р. (2017) «Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника». *Философия религии: аналитические исследования*, Т. 1. № 1, 30–45.

References in Russian:

- Brok, S. (2019) «Duhovnye chuvstva i rassuditel'nost' v pisaniyah sirijских ot-cov», *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta*, №30, 182–201.
- Bredshou, D. (2012) *Aristotel' na Vostoke i na Zapade: metafizika i razdelenie hristianskogo mira*, М.: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Dionisij Areopagit (2003) *Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika*, per. G.M. Prohorova, SPb.: Aletejya.
- Kallist Katafigiot (1997) «Uceleвшie glavy Kallista Katafigiota, obdumannye i ves'ma vysokie o bozhestvennom edinenii i sozercatel'noj zhizni», per. N.A. Leont'eva pod red. A.F. Loseva, v: Losev A. F. *Izbrannye raboty, pere-vody, besedy, issledovaniya, arhivnye materialy*. SPb.: Aletejya, 393–454.
- Petrov, V.V. (2007) *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantijskoj filosofii VII v.* М.: ИВ РАН.
- Popov, K.D. (1903), *Blazhennyj Diadoh (V-go veka), episkop Fotiki Drevnego Epira, i ego tvoreniya*, Т. 1. Киев: Типография И.И. Гербунова.
- Prepodobnyj Maksim Ispovednik (2020) *Ambigvy. Trudnosti k Fome (Ambigua ad Thomam), Trudnosti k Ioannu (Ambigua ad Iohannem)*. Per. D.A. Chernoglazov, A.M. Shufrin. Nauch. red., pred. i kom. G.I. Benevich. М.: Eksmo.
- Prepodobnyj Maksim Ispovednik (2021) *Voprosotvety k Falassiyu*, per. s grech., predisl. i koment. A.I. Sidorova, М.: Sibirskaya Blagozvonnica.
- Rodionov, O.A. (2017) «Zametki o rukopisnoj tradicii «Глав» Kallista Angeliku-da», *Kapterevskie chteniya – 15. Sb. statej*, отв. ред. Н.П. Чеснокова. М. – Серпухов: ИВИ РАН – Наследие Православного Востока, 77–86.
- Rodionov, O.A. (2012) «Kallist Angelikud» v: *Pravoslavnaya enciklopediya: v 73 t.* Т. 29. М.: Православная энциклопедия, 545–554.
- Rodionov, O.A. (2019) «K voprosu o sostave korpusa sochinenij Kallista Angeliku-da», *Istoriya (Elektronnyj nauchno-obrazovatel'nyj zhurnal)*, Vyp. 3 (77), 1–20.
- Savinov, A.A., Surkov, I.E., (2025) «Метафизика реляционности в патристической философии: Максим Исповедник», *Философский журнал* 18, 5–21.

- Stolyarov, A.A. (1999) Svoboda voli kak problema evropejskogo moral'nogo soznaniya. M.: Greko-latinskij kabinet.
- Fokin, A.R. (2017) «Konceptii «edineniya», «rastvoreniya» i «obozheniya» v mistike sv. Maksima Ispovednika». *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*, T. 1. № 1, 30–45.