

DOI10.25991/AE.2020.34.1.010
УДК 299.572 (059)

Г. И. Беневиц

Беневиц Григорий Исаакович — канд. культурологии, Доцент РХГА
benevitch@mail.ru

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ И ПАЛЕСТИНСКАЯ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ ТРАДИЦИЯ*

В статье рассматривается ряд существенных аспектов, касающихся как биографии одного из первых теоретиков монашеской жизни, Евагрия Понтийского, так и истоков формирования его богословия, а также влияние этого богословия на других представителей философско-богословской традиции, связанной с Палестиной, прежде всего, на Максима Исповедника.

Ключевые слова: оригенизм, гностицизм, монашество, неоплатонизм

Benevich Grigory

EVAGRIUS OF PONTUS AND PALESTINIAN PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL TRADITION

The article considers some important aspects of the biography of Evagrius of Pontus, who was one of the first theorist of the monastic life. The sources of his theological formation are also studied as well as the influence of his theology on the other representatives of the Palestinian philosophical and theological tradition, predominantly, on Maximus the Confessor.

Keywords: Origenism, Gnosticism, monasticism, Neoplatonism.

Несмотря на то, что жизни и творчеству Евагрия Понтийского было посвящено уже множество исследований, что и неудивительно для фигуры такого масштаба и важности, до сих пор не было специального исследования, которое было бы сфокусировано на теме: «Евагрий и Палестина». Между тем, исследование этой темы весьма важно, как для изучения жизни и творчества самого Евагрия, так и для более глубокого понимания судеб и путей христианской традиции в Палестине. В настоящей статье, которая, конечно, не может исчерпать столь обширной темы, дается общий очерк проблем, связанных с темами: «Евагрий и Палестина» и «наследие Евагрия в Палестине», особый акцент делается на влияние, которое оказало это наследие на другого ключевого представителя палестинской философско-богословской традиции — Максима Исповедника.

1. Биография и связи Евагрия с Палестиной

Исследования самого последнего времени, посвященные жизни и творчеству одного из первых теоретиков монашеской и, шире, христианской подвижнической жизни, Евагрия Понтийского (или аввы Евагрия) существенно дополняют классические исследования прошлого и содержат новые гипотезы о жизни и богословско-философских истоках и содержании учения Евагрия. Особенно здесь следует отметить новый комментированный перевод на английский важнейшего текста Евагрия «Гностицистские главы», осуществленный Илариом Рамелли с наиболее полным сирийского оригинала [7]. Это исследование не могло еще быть нами учтено в ста-

тье 2015 г., посвященном монашеской традиции в Палестине [1], в частности, Евагрию, теперь же оно позволяет по-новому взглянуть на некоторые вопросы жизни и творчества Евагрия, связанные с Палестиной, по крайней мере, поставить некоторые новые вопросы и обнаружить новые связи.

Но прежде, чем говорить о новых гипотезах Рамелли, необходимо напомнить о бесспорных фактах относительно связей Евагрия с Палестиной. Главным, хоть и не единственным, источником этих данных является «Лавсаик» Палладия, еп. Иерапольского, автор которого сам был ближайшим учеником Евагрия, и именно благодаря Палладию были, вероятно, спасены многие сочинения Евагрия, перевезенные им в Палестину во время гонений на оригенизм. Множество строк в своем сочинении, посвященном самым замечательным подвижникам Египта и Палестины Палладий посвятил Евагрию, которого называет «блаженным» и своим учителем, человеком, жившим жизнью апостольской [10, 38.1; 23.1]. Оба, и Евагрий, и Палладий были тесно связаны с монашеским кружком, собранным вокруг подвизавшихся на Елеонской горе в Иерусалиме знатной римлянки Мелании Старшей и Руфина Аквилейского. Следует признать, что в немалой степени самому существованию Евагрия-монаха мы обязаны Мелании, к которой около 382 г. прибыл диакон Евагрий. Согласно Палладию, последний бежал из Константинополя, где его постигло страстное искушение — любовь к замужней знатной даме [10, 38.3]. Евагрий к тому времени прошел уже ученичество и у Василия Великого в Кесарии Каппадокийской, и у Григория Богослова в Константинополе [10, 38.2]. Он был весьма образован и утончен, но, очевидно, еще не стяжал бесстрастия. Согласно

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 14–63–01003.

такому изложению, хотя и говорится, что богословское становление Евагрия проходило под влиянием Каппадокийцев, но Григорий Нисский среди них не упоминается. Как мы увидим ниже, Рамелли, прочтя по-новому некоторые тексты, выскажет гипотезу о том, что куда большим учителем Евагрия были не старшие Каппадокийцы, а младший — Григорий Нисский. Но вернемся к моменту прибытия Евагрия в Иерусалим, куда, согласно Палладию, основывающегося, видимо, на рассказе самого Евагрия, его привлекло мистическое видение.

Итак, в Иерусалим Евагрий прибыл, ища избавления от своей страсти у Гроба Господня. Однако, Палладий совершенно не упоминает о посещении Евагрием святых мест в Иерусалиме. Весь краткий рассказ о пребывании там Евагрия сводится к обстоятельствам принятия им монашеского пострига под влиянием Мелании — личная встреча с великой подвижницей и впечатление, которое, видимо, она на него произвела, вкупе с внешними обстоятельствами — воспитывающим наказанием Божиим в виде болезни, сделали свое дело: «Евагрий приплыл в Иерусалим. И там удостоился быть у блаженной Мелании Римляныни. Когда же снова диавол ожесточил его сердце, как сердце фараона, так как был он молод и цветущ возрастом, то был он в некой неуверенности и колебался, никому ничего не говоря, и вновь переменял одежду, и грызло его ораторское тщеславие. Но препятствующий всякой нашей гибели Бог навел на него лихорадку, и от нее в сильной болезни за шесть месяцев иссохла его плоть, через которую он претыкался. Когда же врачи затруднялись и не находили способа лечения, говорит ему блаженная Мелания: “Не нравится мне, сыне, твоя долгая болезнь. Скажи мне, что у тебя в помыслах. Ибо не без Божией воли эта твоя болезнь”. Тогда поведал ей все это дело. И говорит она ему «Дай мне слово перед Богом, что имеешь целью уединенную жизнь. И я, хотя и грешницей обретаюсь, помолюсь, чтобы дал тебе продление жизни». И он согласился. И спустя несколько дней поправился. И когда встал, она сама переменяла его одежды, и он отправился в путешествие в Нитрийскую гору в Египет» [10, 38.8–9, перевод Н. А. Олисовой по 4, с. 91]. «Переменяла одежды» это конечно сказано о монашеском постриге.

Из этого рассказа видно, что влияние Мелании Старшей на принятие Евагрием монашеского пострига было решающим. Вместе с тем, как мы видим, Евагрий совсем не долго пробыл в Иерусалиме у Мелании и Руфина на Елеонской горе после принятия пострига, вскоре после него он отправился в Египет, где и подвизался до самой смерти в 399 г. Конечно, как мы знаем, связь Евагрия с Меланией, Руфином и их кружком в Палестине у него не прерывалась, но в том, что Евагрий так быстро после пострига отправился в Египет, есть какая-то загадка. И Илария Рамелли предложил гипотезу по ее разрешению. Но прежде всего, следует сказать о том, как он понимает связь Евагрия с Григорием Нисским.

Рамелли полагает, что отношения между Нисским епископом и Евагрием могли начаться с пребывания последнего в Иворе в 379–380 гг. Далее, Рамелли высказывает мнение, что в известном месте из «Лавсаика» (гл. 86), в котором рассказывается о представлении Евагрия во время Второго Вселенского собора епископу Константинополя Нектарию, как искуснейшего полемиста против ересей, следует прочитывать так, что представил Евагрия Нектарию не Григорий Назианзин, как считали прежде, а Григорий Нисский [7, р. XIV]. Эта гипотеза не лишена оснований, поскольку, как известно, Григорий Богослов покинул Второй Вселенский собор, разочаровавшись в той борьбе за власть, которая на нем разразилась между епископами, а вот Григорий Нисский на нем остался, и вполне мог представить Евагрия Нектарию. Далее Рамелли ссылается на «Церковную историю» Сократа Схоластика (4.23), где сказано, что Григорий отправился в Египет с Евагрием, и здесь речь, конечно, не о Григории Богослове, который никогда в Египте и Палестине не был, а о Григории Нисском, совершившим хорошо засвидетельствованное в его Письме 2 путешествие в Палестину и Египет после Второго Вселенского собора, в 381–382 гг. Весьма вероятно, что это путешествие было совершено из Иерусалима вместе с Евагрием, считает Рамелли [Ibid.]. Во всяком случае точно известно, что Евагрий уехал в Палестину из Константинополя в 382 г., так что время там пребывания Григория Нисского и Евагрия совпадает, и весьма вероятно, что и дальше они держали путь вместе, уже после монашеского пострига Евагрия.

Все эти детали интересны еще и потому, что, как справедливо замечает Рамелли, точек соприкосновения между богословием Евагрия и Григория Нисского намного больше, чем у Евагрия с двумя старшими Каппадокийцами [7, р. XV]. До Рамелли уже Юлия Константиновски отмечала, что богословие Евагрия с их богословием не близко, но она не подчеркивала его сходства с Григорием Нисским [9, гл. 3–6]. Особенно это видно по учению о всеобщем восстановлении (апокатастасе), которое является характерной чертой, как Евагрия, так и Григория Нисского, последний является в наибольшей степени близким к Оригену богословом из трех Каппадокийцев. Что касается Евагрия, то его богословие Рамелли максимально сближает с Оригеном. Факт тот, что сочинение Григория Нисского «О душе и воскресении», в котором, в частности, можно заметить черты оригенизма и учения об апокатастасисе, получило распространение в Египте, как это видно по ряду свидетельств, уже при жизни Григория Нисского и Евагрия, т. е. очень рано, так что весьма вероятно, что туда привез это сочинение либо сам Нисский святитель, либо Евагрий, либо оно попало в Египет через Меланию и Руфина, имевшего тесные связи с египетским монашеством. Точно известно, что во время пребывания в Палестине Григорий Нисский посетил соседнюю Аравию для исправления заблуждений в вере по просьбе Иеру-

салимского епископа. Это произошло, вероятно, как раз тогда, когда Евагрий, разбитый лихохардкой, находился под крылом Мелании и Руфина и готовился принять постриг.

Оказавшись позднее в Египте, Евагрий не утратил связей с Палестиной, а скорее, еще больше упрочил их. Многие его важнейшие сочинения были направлены в Палестину и получили распространение именно здесь. Переписка велась, как об этом свидетельствуют адресаты писем, с Меланией, Руфином, Иоанном, епископом Иерусалимским, возможно, и с рядом других лиц (см. Ерр. 2, 9, 4, 50, 51).

Имея в виду, что Евагрий делился в этих письмах самыми сокровенными сторонами своего учения, которые, возможно, уже тогда подвергались определенной критике со стороны «антиоригенистов», на Елеонской горе в целом разделяли его учение. Именно сюда было направлено так называемое «Большое послание к Мелании Старшей» (возможно, как считает Г. Бунге, адресатом его был Руфин [6, S. 198–200]) [1] и трактат «О молитве», который, вероятно был адресован Руфину [5, р. 18].

Э. Кларк считает, что именно для общины Мелании Старшей было написано сочинение Евагрия, регламентирующее жизнь инокинь [5, р. 22]. Таким образом, по всей справедливости можно сказать, что Евагрий, чье учение со вниманием и почтением воспринимали в Палестине, еще при жизни почитался как главный теоретик не только египетских, но и палестинских монашествующих поклонников Оригена еще до момента осуждения оригенизма в Александрии на поместном соборе в 399–400 г.

Что касается судьбы наследия Евагрия, то по предположению Бунге [6, S. 54–70], именно Палладий мог доставить в Палестину сочинения Евагрия (впрочем, многие из них, как то послания к Мелании Старшей, Иоанну Иерусалимскому и другим подвижникам, там и так уже циркулировали). Это позволило им сохраниться и сыграть впоследствии существенную роль во время т. н. «второго оригенистского кризиса» в VI в., весьма вероятно, что именно эти сочинения, или копии с них, циркулировавшие в Палестине, оказались доступны в VII в. Максиму Исповеднику, который, по наиболее принятой в современной науке гипотезе, сам был родом из Палестины, по крайней мере, существует множество свидетельств, что преп. Максим прекрасно знал весь корпус текстов Евагрия, включая самые «запретные».

Завершая этот краткий биографический очерк об отношении жизни Евагрия к Палестине, уместно будет вспомнить и об отношении Евагрия к святым местам. Мы помним, что в рассказе Палладия о его пребывании в Иерусалиме ни разу не говорится о святых местах, которые, казалось бы, он мог посетить ради избавления от любовной страсти или потом от лихорадки. Но нет, говорится о роли Мелании Старшей и ничего — о святых местах! Что касается писем, то в них, Евагрий упоминает о них, но в специфическом контексте, фактически противо-

поставляя земным святым местам — духовные. Так, обращаясь к неизвестному монаху, живущему в Палестине, Евагрий пишет, что тот должен стать «Вифлеемом через совершение дел, и стать Воскресением через духовное созерцание чистоты природы своего тварного существа и стать Вознесением через внимание к Божественным словам (или: логосам) и быть названным горой Елеоном» (Ер. 25.582). Особенно эту отрывка является то, что свою знаменитую «схему» духовного пути: аскеза (делание)-созерцание-мистическое богословие — Евагрий осознает в понятиях священной топографии, той самой, которая непосредственно связана со святыми местами в Палестине.

2. Об истоках богословия Евагрия

На основании первой части настоящего исследования, можно сказать, что, если гипотеза об особых отношениях Евагрия не только со старшими Каппадокийцами, но и с Григорием Нисским верна, а, скорее всего, это именно так, то и влияние последнего на Евагрия следует учитывать в разговоре о его источниках. К такому выводу можно было прийти и не обязательно на основе новой интерпретации биографических данных, куда больше об этом говорит сходство целого ряда идей и подходов Евагрия Понтийского с идеями и подходами Григория Нисского, и не только в отношении к апокатастасису, но и, что куда важнее, в отношении к Св. Писанию. Евагрий, как известно, был мастером аллегорического, духовного толкования Св. Писания, но не меньшим сторонником именно такого толкования был Григорий Нисский, достаточно вспомнить хотя бы его толкование «Песни Песней» или «Жизни Моисеевой». Оба автора в этом отношении были последователями Оригена, точнее той александрийско-палестинской школы истолкования Св. Писания, в которой аллегорическое духовное толкование, когда исторические реальности Ветхого и Нового Завета толкуются применительно к духовной жизни, а не внешне-историческим образом, является доминирующим. Этого не скажешь про старших Каппадокийцев, которые не очень-то увлекались подобного рода экзегезой.

Итак, линия богословия Евагрия восходит к Оригену (в этом, впрочем, нет никакой новости), но не непосредственно, а опосредованно — через Григория Нисского. Многие темы своего богословия Евагрий воспринял от Оригена именно через Нисского святителя, такой вывод можно сделать на основании нового исследования И. Рамелли, который, впрочем, не всегда проследивает логику этого преемства.

Приведем всего лишь один, но достаточно красноречивый пример, который касается «пресыщения» (*κβρος*). Как известно, Ориген выдвинул именно учение о пресыщении умов Божественным в качестве причины распада первоначальной Энады.

Григорий Нисский вскользь касается этого вопроса в своем толковании на Заповеди Блаженства (гл. 4), но подробно ее не разрабатывает, т. е. не проблематизирует понятия «пресыщение» (**κόρος**) применительно к отношению души или ума к Богу. Вместо этого мы находим у него известное учение о беспредельности Бога в постоянном восхождении (эпектасисе, от греч. **ἐπέκτασις**) в жизни в Боге. Евагрий Понтийский подхватывает эту тему, но в отличие от Григория Нисского уже прямо проблематизирует тему «пресыщения» (**κόρος**) в терминологии Оригена. Так, в «Гностических главах» (1.65) он пишет об эсхатологическом состоянии умов в Боге в апокатастасисе: «В Энаде... будет неопишущий покой. Там будут только чистые умы, которые будут непрестанно насыщать себя от Его (т. е. Бога) невозможности пресытиться». Таким образом соединяется проблематика Оригена и Григория Нисского — состояние умов в эсхатоне понимается как непрестанное насыщение, но Бог это Тот, кто не может пресытиться. Понятно, что на Евагрия повлияли в этом вопросе как Ориген, так и Григорий Нисский. То есть если первоначально, как полагает Евагрий, умы могли отпасть от единства с Богом, пресытившись Божественным и ослабев в своей любви к Нему, то в конечном состоянии умов, они благодаря любви к Богу, а эта любовь по ап. Павлу не перестанет (1 Кор. 13:8), будут вечно насыщаться Тем, Кем пресытиться нельзя. В этой концепции есть свои слабые места, что касается учения о первоначальном отпадении умов, и мы увидим, что преп. Максим будет их исправлять в VII в., но по сравнению с Оригеном и отчасти с Григорием Нисским Евагрий дает уже более убедительное философско-богословское понимание того, почему умы в Боге не претерпят новых падений, а именно, высказав учение о невозможности пресытиться Богом.

В исследованиях наследия Евагрия в последнее время наметилась тенденция воспринимать это наследие не так, как это делал Гийомон в своих классических трудах о Евагрии [8], считавший Евагрия одним из вдохновителей и главных учителей того самого оригенизма VI в., который был осужден под именем Евагрия и Оригена при императоре Юстиниане. В частности, необходимо отказаться от приписывания Евагрию учения «исхористов», учение которых было осуждено в VI в. как учение Евагрия, т. е. учения о равенстве всех «умов», входивших в Энаду, Христу. Будучи последователем Оригена, Евагрий его разделять не мог [7, р. XXXVIII]. Евагрия следует изучать, во-первых, как самостоятельного мыслителя, как это делает Юлия Константиновски [9], а во-вторых, как последователя и ученика Оригена, воспринимавшего учение последнего через передаточное звено Григория Нисского и отчасти Дидима Слепца, находившегося, вместе с тем, под достаточно сильным влиянием Платона, Среднего и Неоплатонизма, с трудами неоплатоников Евагрий мог быть знаком еще в Каппадокийском кружке, в период своего ученичества у Григория

Богослова, хорошо знавшего сочинения Платона. Другими источниками влияния на Евагрия были, несомненно, великие отцы-пустынники Египетской пустыни — Макарий Александрийский (умер в 394 г.) и Макарий Великий, ученик св. Антония Великого [7, р. XV]. Такой подход к наследию Евагрия, которое рассматривается не сквозь призму более позднего оригенизма, а как самостоятельное явление в отношении своих главных источников, следует признать наиболее адекватным.

В качестве примера влияния Платона можно привести играющую ключевую роль у Евагрия трехчастное деление души, которая имеет яростную часть или силу (**θυμός, θυμικόν**), вожделевательную или желающую (**ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν**), и разумную, которая сама имеет два аспекта — ум и разум (**νοῦς, λογικόν**). В «Гностических главах» это трехчастное устройство души широко используется и прямо декларируется (см. *Praktikos* 89, 38, 78), и в изложении аскетических идей Евагрия, система которого направлена на преобразование действий этих сил души (см. 5.27; 4.73; 3.35; 1.84; 3.30). Высшей силой души является ум, «который в соответствии с созерцанием, относящимся к нему, соединен со знанием Св. Троицы» (*Praktikos* 3.6).

Оригеново учение о распаде первоначальной Энады (она понимается как первоначальное единство сотворенных Богом умов с Логосом), соединено у Евагрия с платоновским учением о трехчастности души. Собственно, свои «иррациональные» силы ум, ставший уже «душой», имеющей тело, получает в результате отпадения от Логоса. Теперь душе необходимо вернуться в первоначальную Энаду, в которой уже не будет падения. Для этого каждая из сил души должна пройти свой путь, чему посвящены три этапа духовной жизни. Первый этап — аскетической борьбы за бесстрашие, называемый *πρακτική, πρακτικός* (аскеза, праксис, делание), по точному определению в трактате, посвященном практике: «*πρακτική* это духовный метод очищения подверженной страсти части души» (*Praktikos*. 78). Целью делания является бесстрашие. В результате делания разумная часть души освобождается от действия дурных страстей и неверных эмоций (чувств), освобождается для естественного созерцания, или естественной философии (*φυσική*), в которой происходит познание Творца из творения, однако на этом дело не заканчивается, далее уму необходимо взойти к знанию Единицы, которой является Троица Бог. На стадии естественного созерцания душа познает Логос, исходя из множества логосов творения, она восходит от многого к Единому, но настоящую, уже чистую Единицу ум познает уже в богословии (*θεολογική*).

В сочинении «О помыслах» (*Περὶ λογισμῶν*) 26-м Евагрий в духе Оригена и подвижников Египетской пустыни подчеркивает, что невозможно обрести истинное знание без отвержения пристрастия к земным вещам, отречения от зла, а затем и преодоления неведения. Еще один александрий-

ский мыслитель, оказавший влияние на Евагрия, Климент Александрийский, еще до Оригена настаивал на том, что период очищения от страстей и отвержения зла должен предшествовать созерцанию (*Stromat.* 5.70.7–71.2). Учение об очищении от страстей является, конечно, и важной частью учения о духовном восхождении у Оригена, которого в этом отношении несправедливо осуждают за пренебрежение аскезой. Например, в недавно найденных Беседах о Псалмах (из Codex Monacensis Graecus 314; в первой Беседе на Пс. 7, 5, fol. 223v–224r) Ориген утверждает, что для начала, прежде чем заниматься исследованием и толкованием Св. Писания, необходимо пройти очищение (καθαρός) нрава (τὰ ἦθη), исправив его и только на основе этого можно переходить к богословию (θεολογία) и исследованию глубоких духовных истин (τὴν ζήτησιν τῶν βαθυτέρων καὶ μυστικωτέρων).

Примеры о влиянии на Евагрия александрийско-палестинской школы, таких ее столпов, как Климент, Ориген, а также Платона и неоплатоников можно было множить и множить, но в этом нет нужды. В заключение этой части статьи, можно сказать, что наследие Евагрия, которое попало через его ученика Палладия в Палестину в самом начале V в. и распространялось здесь, стало передаточным звеном дополнительного влияния наследия Оригена и христианизированного платонизма, при этом, как мы могли убедиться, для целого ряда идей Оригена опосредующим звеном между ним и Евагрием был Григорий Нисский. Монашеская традиция Палестины, где, в отличие от Египта, учение Оригена и Евагрия не было осуждено до VI в., т. е. времен Юстиниана, могла воспринимать эти тексты. Судя по тому, что философские идеи Евагрия достигли и автора Ареопагитик (о чем ниже), и в VII в. Максима Исповедника, такие сочинения Евагрия, как «Гностические главы», как и ряд других, то же «Большое послание к Мелании» — циркулировали в монашеской среде Палестины даже и после осуждения оригенизма в VI в.

3. О влиянии аввы Евагрия

Влияние Евагрия Понтийского на последующих христианских авторов, принадлежащих к самым разным эпохам и частям христианского мира, трудно переоценить. Совершенно ясно, что оно не ограничивалось радикальными оригенистами, вроде Стефана Бар Судаили. Теперь уже общепризнано, что его испытали в разной степени такие ортодоксальные авторы, как Пс-Дионисий, Максим Исповедник, Иоанн Лествичник, Исаак Нинейвийский (Сирин) (ему принадлежит «Гностические главы»), написанные явно под влиянием евагрианской традиции) и многие другие. Непосредственное влияние Евагрия оказал на Иоанна Кассиана, чьи сочинения стали основополагающими для развития монашеского учения на латинском Западе. На сирийско-

арабском Востоке влияние Евагрия простиралось вплоть до знаменитого **яковитского (т. е. монофизитского) епископа Бар-Эбрея** (*Bar 'Ebrāyā*, лат. *Bar Hebraeus* (1226–86), писавшего по-сирийски и по-арабски. Этот сирийский автор почитал Евагрия, как величайшего гностика» [7, р. XIX]. Стараниями Руфина Аквилейского некоторые сочинения Евагрия были переведены на латынь. В скриптории Мелании Старшей и Руфина на Елеонской горе переписывались и распространялись греческие сочинения Евагрия. Даже Иероним Стридонский в тот период жизни, когда он не ополчился еще против оригенизма, был одним из почитателей Евагрия, называя его в Письме 4.2 «почитаемым пресвитером».

Но наибольший интерес в контексте исследования палестинской богословско-философской традиции представляет влияние, которое Евагрий оказал на Максима Исповедника, вероятно наиболее выдающегося представителя этой традиции после Оригена, наряду с автором Ареопагитик. Однако, влияние Евагрия на преп. Максима куда более явно, чем на Ареопагита. С другой стороны, именно преп. Максим предпринял всеобъемлющую переработку учения Евагрия. Так что полномасштабное сравнение этих двух учений, которое, к сожалению, до сих пор не предпринято (были исследованы лишь отдельные аспекты, достаточно фрагментарно), было бы крайне необходимо. Новый комментированный перевод «Гностических глав» Евагрия со всей очевидностью свидетельствует о желательности такого полномасштабного сравнения, которое и я не могу провести в этой краткой статье.

Мне уже приходилось писать о сходствах и отличиях в учениях Максима Исповедника и Евагрия [см. 1]. Здесь же я бы хотел дополнить и отчасти уточнить сказанное ранее, еще более подчеркнув, как близость Максима с Евагрием, так и ряд существенных отличий. В качестве наиболее яркого примера сходства между ними можно привести ряд мест из «Сотниц о любви» преп. Максима, которые едва ли не совпадают с соответствующими местами из «Гностических глав» Евагрия. Достаточно сравнить определение любви, с которого начинает преп. Максим: «Любовь есть благое расположение души, по которому она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога» (Сотницы о любви. 1.1), с определением ее у Евагрия: «Любовь это высшее состояние разумной души, состояние, в котором она не может любить ничего из тленных существ более, чем она любит знание Бога» (Gnostikos. 1.86). Вместе с тем, там, где Максим Исповедник пишет о необходимости равной любви ко всем, у Евагрия мы встречаем нечто иное. Достаточно сравнить слова Максима: «Совершенный в любви и достигший высшего бесстрастия... став превыше тирании страстей и взирая на единое естество человеческое, он равно на всех смотрит и ко всем равно расположен» (Сотницы о любви 2.30). Тема равной любви ко всем проходит красной нитью через «Сотницы

о любви» и, возможно, вызвана скрытой полемикой с Евагрием Понтийским, который заявил буквально, что «всех братьев равно любить невозможно, но можно со всеми обращаться бесстрастно, будучи свободным от злопомнения и ненависти» (Практические главы 100). Судя по всему, преп. Максим воспринял эти слова Евагрия как вызов, поскольку они расходились по букве и духу со словами Христа из Нагорной проповеди, призывающими любить всех, в том числе и врагов, как любит Отец Небесный (Мф 5: 44–48).

Вместе с тем, необходимо признать, что Максим Исповедник очень близок к Евагрию в своем учении о логосах и Логосе (оно, впрочем, имеется также у Климента Александрийского и в Ареопагитиках), имеются явные точки пересечения (хотя и расхождения в учении о т. н. первоначальной Энаде) в учении о «пресыщении», точнее его невозможности в состоянии обожения. Одним из ярких пересечений является и весьма важное для обоих авторов учение о логосах промысла и суда, которые должны стать предметом созерцания подвижника, хотя понимание сути этих логосов у преп. Максима и аввы Евагрия достаточно существенно различается, что подробно разбирается нами в другом месте [2, с. 149–153; 172–189].

Литература

1. Беневич Г. И. О некоторых философско-богословских аспектах учения оригенистов IV–V вв. и полемики с ними // *Acta eruditorum*. 2015. № 19. С. 54–60.
2. Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: Изд-во РХГА, 2013.
3. Евагрий Понтийский. Большое послание к Мелании / пер. Ю. Аржанова // *Антология восточно-христианской богословской мысли*. Т. 1. СПб., 2009. С. 475–497.
4. Иеросанфион, или Новый рай. Собрание монашеской агиографии Палестины, Египта и Византии V–XV вв. М.: Изд-во «ИнформБюро», 2010. С. 91.
5. Clark E. A. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
6. Evagrius Pontikos. *Briefe aus der Wüste / Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriel Bunge*. Trier, 1986. (*Sophia: Quellen ostlicher Theologie* 24).
7. Evagrius's *Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Translated with an Introduction and Commentary by Ilaria L. E. Ramelli. (*Writings from the Greco-Roman World* 38) SBL Press. Atlanta, 2015.
8. Guillaumont A. *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et chez les syriens*. Paris, 1962.
9. Konstantinovskiy J. *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*. Burlington, 2009.
10. Palladius. *Historia Lausiaca (recensio G)*, ed. G.J.M. Bartelink, Palladio. *La storia Lausiaca*. Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 1974.