

Глава VIII. « MACARIANA »

Произведения аскетической письменности, известные под именем преподобного Макария, представляют для исторической науки немалую загадку, которая, несмотря на многие попытки ее разрешить, до сих пор остается не до конца ясной. Ученые исследователи вопроса разделились в своих мнениях на два противоположных лагеря, каждый из которых опирается на доказательства, принять или просто отвергнуть которые невозможно. Существует не один десяток статей и исследований, которые далеко не согласны в вопросе об авторстве разбираемых произведений.

А. Автор

Агиографическая литература знает двух современных и тезоименных святых из Египта, Макария Александрийского и Макария Египетского, которым предание приписывает ряд творений аскетико-мистического характера, но которые едва ли могут во всей их полноте принадлежать перу этих подвижников.

Преп. Макарий Александрийский

Главным источником биографических о нем сведений является «Лавсаик» (гл. 19.) и «История монахов» (гл. 30.). Согласно этим житийным памятникам, Макарий Александрийский, или, иначе, «городской» (*ὁ πολιτικός*), был рожден в начале IV в. Он был пресвитером в так называемых «Келлиях» и монахом. Провел в пустыне около 40 лет и умер почти столетним старцем. Ни один из древних писателей не приписывал ему ни одного литературного произведения. Известные под его именем «Слово на исход души» и «Монашеские правила» наука затрудняется приписать ему с безусловной достоверностью. «Лавсаик» отмечает высокую подвижническую жизнь этого святого мужа и рассказывает о совершенных им чудесах.

Литературное наследие св. Макария Александрийского и по своей незначительности, и по своей сомнительности не привлекает к себе внимания исследователей.

Преп. Макарий Египетский

Данные о жизни этого подвижника не многим более богаты, чем его тезоименного современника. Источниками для его биографии служат в главном: «Лавсаик», гл. 19 и «История монахов», греческий текст коей был переведен на латинский язык Руфином, (гл. 28). «Лавсаиком», по-видимому, пользовались и другие биографы Макария Египтянина: Созомен⁽¹⁾ и Сократ⁽²⁾. Родился Макарий в начале IV в., или, по более точному замечанию Штоффелса, в 295 г. ^(2a), так как, по «Лавсаику», Макарию минуло 90 лет. «Лавсаик», согласно исследованию Бутлера, должен был быть написан в 385 году. Уйдя в египетскую пустыню в 30-летнем возрасте, он провел в ней 60 лет. Возможно, что он был учеником преп. Антония. Подвижничество его было настолько велико, что скитяне дали ему прозвище *παδριοῦέρον* «младостарца», «потому что он свыше возраста преуспевал в добродетелях»⁽³⁾. Около 40 лет от роду он был удостоен пресвитерского сана, что было необычайно в монашеской среде того времени и той среды, где священства монахи обычно не принимали. Арианский еп. Луций воздвиг, около 374 г., гонение против нитрийских иноков, верных православия. Но гонение это не было длительным. Скончался он естественною смертью. Церковь празднует его память 19 января.

Б. Литературное наследие Преп. Макария Египетского

Преп. Макарию Египетскому предание приписывает немалое число трудов, из коих некоторые, очевидно, не подлинные, а другие требуют внимательного критического изучения,

(1) Н. Е. III, 14 и VI, 20.

(2) Н. Е. IV, 23.

(2a) J. Stoffels: «Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik». Bonn, 1908, стр. 2.

(3) Лавс. гл. 19.

чтобы отделить в них подлинное от подложного, что и занимало историческую науку долгое время, но все же, несмотря на все старания, не привело к безусловно ясному выводу.

Прежде всего, следует заметить, что ни один из древних авторов не приписывает ничего перу Макария Египетского. «Лавсаик» и «История монахов» ни одним словом не обмолвились о литературных трудах этого подвижника. Геннадий (4) во второй половине V века упоминает с именем Макария «только одно послание к молодым монахам.» Позднейшее же предание надписало его именем немалое число трудов :

1. Три латинских и одно греческое послание (P. G. 34, col. 405-446),
2. Небольшую молитву (col. 445-448),
3. 50 духовных бесед (col. 449-821),
4. 7 аскетических произведений по-гречески : а) « О хранении сердца » ; б) « О духовном совершенстве » ; в) « О молитве » ; г) « О терпении и рассуждении » ; д) « О возвышении ума » ; е) « О любви » и ж) « О свободе ума. » (col. 821-968.)
К этому следует добавить :
5. Собранные Котелиэ « Апофтегмата » старцев, среди которых изречения Макария занимают немалое место (col. 229-264).
6. Собранные Амэлино « Коптские апофтегмата ». В « Annales du Musée Guimet » 25. (1894).

Критический разбор всего этого наследия должен быть начат с конца.

А. « Апофтегмата » представляют собою такой литературный материал, в котором весьма трудно отделить изречения, действительно высказанные Макарием, от тех, которые ему могло приписывать устное монашеское предание. Нельзя отрицать совершенно вероятность произнесения Макарием некоторых мыслей из этих « Изречений », но тем не менее нельзя с безусловной верою принимать все то, что ему составители подобных сборников приписывали.

(4) « De vir. ill. », 10.

Б. Семь « Аскетических » опусов, как теперь выяснено с достаточной бесспорностью, не являются произведениями Макария, а лишь литературной переработкой некоторых, и при том немалочисленных, мыслей из « Духовных бесед ». Это очень поздние византийские вариации на темы из преп. Макария.

Без особого затруднения обнаруживаются явные заимствования, объем коих колеблется от нескольких слов и строк до довольно крупных совпадений текста в аскетических опусах с текстом « Духовных бесед ». Для примера можно привести несколько таких заимствований, не претендуя нисколько на исчерпывающую полноту. Так :

« О возвышении ума », 6.	взято из Бес. IV, 9-10.
» 7.	» Бес. IV, 12.
» 8-9.	» Бес. IV, 13-14.
» 18.	» Бес. XVII, 12.
» 20-21.	» Бес. XVII, 14-15.
« О хранении сердца », 1.	» Бес. XVII, 14-15.
« О любви », 8.	» Бес. VIII, 1.
« О свободе ума », 18.	» Бес. XIX, 3.
Кроме того :	
« О свободе ума », 1.	напоминает Бес. XI, 11.
« О терпении и рассуждении », 20.	» Бес. V, 2.
« О любви », 23.	» Бес. IX, 8.

Темы « Духовных бесед » те же, что и в тех или иных отрывках аскетических опусов ; и там встречаются свои излюбленные цитаты из Св. Писания и т. д. Можно, например, обратить внимание на такую подробность. В главе XX « Лавсаика » повествуется о Макарии Александрийском, что он ходил в пустыне на могилу Ианния и Иамврия, египетских волхвов. Это же событие воспроизводится и в житии Макария Александрийского (5). Нигде в приписываемых Макарию Египетскому произведениях эти имена ни разу не упоминаются. Но в одном из аскетических трактатов, переделанных из

(5) P. G. 34, col. 65 D ; 85 B ; 89 C - 90 C.

«Духовных бесед», в «О терпении и рассуждении», упоминаются эти мифические имена. Автор этих трактатов сделал это с несомненной целью подчеркнуть сродство своих переделок с «Духовными беседами» или иными произведениями, известными под именем Макария.

Но не только эти внутренние признаки выдают переработку материала из «Омилий» в «Аскетических трактатах». Есть и внешний признак, а именно Венская рукопись № 104 этих трактатов надписана так: «Главы святого Макария, переделанные (μεταφρασθέντα) Симеоном Логофетом». Симеон Логофет (Метафраст) был именно таким любителем перефразировать произведения древних авторов на более доступный его эпохе язык. По свидетельству Крумбахера⁽⁶⁾, тому же Симеонону принадлежит еще и компиляция нравоучительных изречений св. Василия Великого и, вероятно, нечто из Златоуста. Это было в стиле византийской поздней литературы. Можно вспомнить Пахимеровы (XIV в.) перифразы псевдо-Дионисия. Наука пришла теперь к бесспорному выводу: «Аскетические опусы» являются переделкой Логофета (XI века)⁽⁷⁾.

Несколько иначе обстоит дело с другими произведениями, надписываемыми именем преп. Макария Египетского. В старину, сомнение в автентичности их не поднималось. Авторство Макария принималось на веру и в полном объеме. Но уже в XVIII в. были высказаны известные сомнения, которые с большими или меньшими оговорками принимались научными авторитетами более позднего времени. На Западе, Oudin⁽⁸⁾ и Semler⁽⁹⁾ первые выразились против автентичности «Духовных омилий». По мнению этих ученых, «Беседы» предназначены для монахов общежительного монастыря, типа Пахомиевых общежитий, а не для отшельников, населявших

(6) Geschichte der Byz. Literatur, стр. 200-300.

(7) Alzog: «Manuel de Patrologie». Paris, 1867. p. 300; E. Amann: in DTC. t. IX, col. 1453; Bardenhewer: «Patrologie». Freiburg i/Br., 1901. S. 232; J. Stoffels: «Die mystische Theologie Makarius des Aegypters». Bonn, 1908. S. 11; Проф. А. Бронзов: «Преп. Макарий Египетский», стр. 322; Δ. Σ. ΜΠΑΛΑΝΟΣ: «Πατρολογία», 'Αθήναι, 1930, стр. 282.

(8) «Commentario de scriptoribus Ecclesiae antiquis». Francfurt, 1722.

(9) «Specimen examinis critici Operum quae ita ferruntur Macarii». Halle, 1745.

египетскую пустыню, среди которых жил Макарий Египетский. Послание св. Макария меньше возбуждает сомнений в своей подлинности.

С другой стороны, и в Греции, как свидетельствует проф. Диовуниотис⁽¹⁰⁾, в том же XVIII веке тоже возникло сомнение в подлинности произведений преп. Макария. Рукопись (Афинск. Универс. библ. № 1267), датируемая 1783 г., и Афонская рукопись (по каталогу Ламброса № 6026.), писанная в том же XVIII в., содержат рассуждение некоего пелопонисского дидаскала Неофита, подвергающего все литературное наследие Макария, кроме «Апофтегмат», сомнению в подлинности, по причине якобы мессалианских идей, в них содержащихся.

Русская богословская литература сравнительно мало сделала для определения авторства и времени написания «Макариан». Наша библиография может быть сведена к следующим произведениям:

1. Анонимная статья, принадлежащая, как установлено, проф. прот. Г. П. Павскому, «Краткие исторические сведения о св. Макарии Египетском и св. Макарии Александрийском» в «Христ. Чтении» за 1821 г., стр. 3-15.

2. Анонимная статья в «Воскресном Чтении».

3. Иеромонах Григорий (Борисоглебский) напечатал в «Богосл. Вестнике» за 1892 год (ноябрь, стр. 205-224.) свою вступительную лекцию в Моск. Дух. Академии «Возрождение, по учению преп. Макария Египетского».

4. Архим. Палладий: «Новооткрытые сказания о преп. Макарии Великом по коптскому сборнику». 1898 г.

5. Проф. И. В. Попов: «Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского» в «Бог. Вестн.» за 1904 (ч. III, стр. 537-565) и 1905 (ч. I, стр. 27-59; ч. II, стр. 237-278.)

6. Иеродиакон Онуфрий писал также «Мистика преп. Макария Египетского» в «Учено-богословских опытах студентов, Киев. Д. Ак.», вып. XII, 1914 г.

7. Проф. Б. А. Тураев напечатал в «Христианском Во-

(10) «Κρίσις περὶ τῶν συγγραμμάτων Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου» в «Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν». (Ἀθήναι, 1924, σελ. 86-92).

стоке », т. IV, Петроград, 1916 г. стр. 141-154; «Эфиопское аскетическое послание, приписанное св. Макарию Египетскому».

8. Самым крупным вкладом в библиографию «Макариан» надо признать докторскую диссертацию проф. СПб. Д. Ак. А. А. Бронзова: «Преп. Макарий Египетский, его жизнь, творения и нравственное мировоззрение» СПб. 1899, стр. 545. Автор издал только свой первый том, разбирающий литературу вопроса, источники для биографии преподобного, список его трудов и дающий обзор мнений о подлинности или неподлинности «Макариан».

Нельзя наконец не упомянуть и переводческую деятельность русских ученых. Если не считать упомянутый у Родосского перевод семи «Слов», принадлежащий иеромонаху Герману (СПб. 1775.), то творения преп. Макария были трижды переведены на русский язык: 1-ый перевод принадлежит иеромонаху Моисею (Гумилевскому), знатоку греческого языка (Москва, 1782; 2-е издание М., 1839 и 3-е М. 1851). Второй раз «Макариана» переводились в «Христ. Чтении» за годы: 1821, 1825, 1827, 1829, 1834-37, 1846.). Третий перевод на более современный и литературный русский язык сделан был в Моск. Дух. Академии (4-е издание вышло в Сергиевом Посаде в 1904 г. стр. XXVII + 467 + XXIII).

Вопроса о подлинности творений, приписываемых препод. Макарию, коснулся из авторов только один проф. А. Бронзов. Его он разбирает на стр. 275-504 своего объемистого труда. Неполнота этого разбора в настоящее время очевидна. Автор полемизирует с устаревшими аргументами таких историков, как Поссин, Удэн, Землер. Доказательства проф. Бронзова для того времени и могли бы, может, быть признаны современными, но все же страдают поверхностностью и малой убедительностью. Бронзов — убежденный сторонник безусловной подлинности «Макариан». Единственное, что он готов еще уступить исторической критике, это «Аскетические опыты», которые он соглашается признать за переработку Симеона Логофета (стр. 322).

За истекшие пятьдесят с лишним лет наука шагнула далеко вперед, и труд проф. Бронзова в этом именно вопросе автентичности может быть признаваем теперь только как

библиографическая справка. За это время опубликованы новые данные по коптским и эфиопским источникам, с одной стороны, а с другой, появились и такие серьезные исследования, как работы Штигльмайра, Виллекура, Штоффелса и др.

К разбору этих мнений, вовсе однако не предвещая суждения о подлинности и не принимая с безусловностью все то, что было написано против нее, следует теперь обратиться.

По мере углубления в существо вопроса, ученые разделились на два очень ярко определившиеся лагеря. Поскольку одни, и не без серьезных оснований, высказывали свои сомнения в подлинности «Духовных омилий», не сходясь, правда, в определении времени их составления, постольку другие, с неменьшим усердием, пытались отстаивать безусловную автентичность этих «Бесед».

Мнения ученых исследователей вопроса распределились приблизительно таким образом. Против автентичности высказываются: Oudin, Elias de Pin, Tillemont, Ceillier, Flemming, L. Villecourt, Wilhelm v. Christ, J. Stiglmayr. Но с другой стороны: Galland, Pritzius, Stoffels, Löbe, Förster, Floss, Schiewietz, Czaplá, Gore, Архим. Филарет, проф. Бронзов и проф. Попов принимают подлинность «Бесед» почти безоговорочно. Не восстают открыто против нее, но и не высказываются особенно радикально против, Пюэш, Барденхевэр, Баланос и Аманн. Надо заметить, что конфессиональная принадлежность авторов этих исследований здесь роли не играет. Так, с одной стороны, казалось бы консервативные католики, как бенедиктинец Виллекур и иезуит Штигльмайр, резко нападают на подлинность «Омилий», а, с другой стороны, англиканин Гор защищает подлинность с неожиданной убежденностью.

Историко-критические доводы против автентичности «Духовных бесед» требуют, чтобы на них мы задержали подробнее свое внимание. Вот каковы главные доводы против авторства преп. Макария, писателя IV века.

Первый аргумент, формальный и чисто внешний, основывается на том, что никто из ранних биографов Макария не упоминает его литературной деятельности. Наиболее раннее свидетельство об его писаниях восходит только к поздне-византийской эпохе. По Землеру наука обладает рукописями не

ранее XII в. Несмотря на все старания проф. Бронзова найти более старые манускрипты, он не может указать ни одного старше X в. Упоминаемый им со слов Ассемани так называемый «Нитрийский кодекс», если и восходит к VIII в., то содержит только Послания и Молитву.

На это надо заметить, что «argumentum ex silentio» сам по себе не имеет безусловной убедительности. Биографы преп. Макария писали о нем, не как о литературном деятеле, а как о подвижнике. Палладия в его «Лавсаике» и автора «Истории монахов» интересовала не литературная производительность Макария, а его личность, как подвижника веры и монаха пустыни. Поражали его чудеса, его молитвенность и вообще его подвиги. Кроме того, Макарий мог и не писать сам своих поучений. Нам представляется вполне вероятным, что сначала его ученики и современники записывали его мысли и изречения, что и могло составить первоначальное ядро его аскетико-богословских воззрений, нечто вроде сохранившихся «Апофтегм», может быть и не обязательно в той именно форме, в которой они дошли в собранных позже сборниках, но близких им по содержанию. Преп. Макарий, что очень возможно, в своей келии или пещере не имел чернил и папируса и, во всяком случае, не занимался литературной деятельностью, как богословы-систематики, как епископы-полемисты или как писатели по призванию и специальности. Какие-то ученики или сcribes запомнили и записали его мысли, впоследствии обработанные литературно.

К этому следует добавить, что, если мы и не обладаем рукописями «Макариан», современными преп. Макарию, и что, если старейшие манускрипты не восходят дальше X или XI веков, то это еще не предрешает вопроса о безусловной неподлинности этого памятника. Это явствует из того, что существующие сборники «Апофтегм» так или иначе свидетельствуют о какой-то литературной деятельности Макария. К этому надо прибавить и открытый проф. Б. А. Тураевым документ «Эфиопское аскетическое послание, приписанное преп. Макарию Египетскому». Если оно и не есть безусловно подлинный труд преподобного подвижника IV в., то все же самое наличие такого документа говорит о существовавшей в эфиоп-

ской среде традиции о литературной деятельности Макария. Такие сборники с именем пр. Макария, по словам Тураева, весьма редки, но тем не менее обнаруженный этим ученым памятник вполне согласен по своему содержанию, как о том свидетельствовал и Бронзов, с общим духом и мыслями известных нам греческих «Макариан». Кроме того, следует не забывать об арабской и коптской традиции о деятельности преп. Макария, в какой бы она форме ни выявлялась.

Можно привести и еще один косвенный довод. Известные нам «Макариана» являются ярко выраженным памятником мистической литературы, но мистика их совершенно ничего общего не имеет с мистикой Ареопагитик. Ни язык, ни мысли, ни легкий неоплатонический налет, присущий ареопагитской мистике, совершенно не отразились в «Макарианах», что было бы естественно, если бы они были написаны после Ареопагитик.

Второй довод против автентичности «Бесед» относится к разряду внутренних. «Беседы» отражают якобы мессалианские влияния (*). Этим обосновывает свое убеждение в неподлинности бенедиктинца Виллекур. Мессалианство им усматривается в том, что:

- а) сами «Беседы» именуется «духовными»;
- б) в них преимущественное значение в духовном делании придается молитве;
- в) автор говорит о воплях во время молитвы, о видениях являющегося во время молитвы Креста и пр.

Подозрение в мессалианстве, высказанное еще в XVIII в. пелопонисским дидаскалом Неофитом, нам не представляется вовсе убедительным.

а) Наименование бесед «духовными» совсем не означает мессалианства. Слово «духовный» отнюдь не является принадлежностью этой именно ереси. Если по этому титулу «духовный» судить о принадлежности к мессалианству, то пришлось бы заподозрить в мессалианстве очень многих писателей

(*) Мессалианство: Ересь, возникшая в середине IV в. в Месопотамии, М. Азии и Египте. По её учению, каждый человек в силу первородного греха находится во власти злого духа, изгнание которого достигается лишь непрерывной молитвой. (Редактор).

древности, употреблявших это слово без всякого отношения к мессалианству.

б) Совершенно естественно в аскетических советах подвижника пустыни встретить его исключительное предрасположение к молитве. Молитва есть главное занятие монаха вообще, а пустынника, в частности. В силу молитвы верили все аскеты, о пользе оной учили поколения подвижников, молитва была центром духовной деятельности почти всех пустынников и киновитов, без какого бы то ни было их прикосновения к мессалианству или каким-либо другим искривлениям неправильно понятой духовности.

в) Третий свой довод о мессалианских влияниях на Макария, Виллекур подтверждает параллельными ссылками на книгу «О ересях» св. Иоанна Дамаскина⁽¹¹⁾, которые осуждают мессалианские черты, находимые критиком у преп. Макария. Не приходится спорить с ним о том, что и у Дамаскина и у Макария приводятся сходные явления тех духовных искривлений, которые ученый бенедиктинец характеризует, как «мессалианство» Макария. Но тут явное недоразумение. Автор «Духовных бесед» не только не сторонник мессалианских искажений молитвенного подвига, но неоднократно сам осуждает эти искажения, подавая своим ученикам советы о том, как должно молиться, чтобы не исказить своей молитвы. Вот несколько примеров.

«Спросили авву Макария, как должно молиться? Старец ответил им: «нет нужды многословить (буквально: болтать, *βαττολογεῖν*), но простирать руки и говорить: «Господи, как хочешь и как знаешь, помилуй»⁽¹²⁾.

«На молитве стать надо умом, как мудрый кормчий, не подвергая мысль никаким помехам лукавого духа и не позволяя ей быть носимой волнами его»⁽¹³⁾.

«Приходящие ко Господу должны творить молитвы в безмолвии (*ἐν ἡσυχίᾳ*), мире и великом постоянстве, а не в неподоб-

(11) P. G. 94, 729-732. L. Villecourt: «La date et l'origine des "Homélies Spirituelles" attribuées à Macaire». In «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres». 1920, Paris, стр. 250-258.

(12) Апофтергмата, 19. P. G. 34, 249 A.

(13) Epist. 2, P. G. 34, col. 436 A.

ных воплях и смятении, но внимать Господу в подвиге сердца и трезвении помыслов»⁽¹⁴⁾.

Автор «Бесед» всячески и многократно осуждает неправильные направления молитвы, полагая вместе с тем основания для будущего исихастского учения о ней.

Третий довод критики против подлинности «Бесед», также характера внутреннего, основывается на наличии в них якобы полупелагианских настроений, чего не могло бы быть в эпоху Макария Египетского, умершего до появления полупелагианства. Надо заметить, что этот довод, разделявшийся в более раннее время, ныне не встречает сторонников. Штигльмайр, самый серьезный критик Макария, считает эти полупелагианские нотки мнимыми⁽¹⁵⁾.

Четвертый аргумент, основывающийся тоже на внутренней критике текста и наиболее основательно разработанный Штигльмайром, нельзя не признать заслуживающим известного внимания, хотя он и не может быть принят во всей его полноте. Перу ученого иезуита принадлежат два исследования о нашем авторе: в первом он рассматривает «картины и сравнения из византийской дворцовой жизни» в «Беседах» преп. Макария⁽¹⁶⁾; второе посвящено вообще лексике автора «Омилии»⁽¹⁷⁾.

Рассмотрим эти критические замечания.

а) Штигльмайра смущает то, что египетский пустынный, бежавший от мира, неоднократно употребляет сравнения из придворной жизни императора. В самом деле, в «Беседах» можно найти такие выражения: «апокрисий Владычного домостроительства»⁽¹⁸⁾, «царь пишет кодициллы, кому он пожелает»⁽¹⁹⁾ *ἐργασιοτάτης*, что означает «praefectus operis»⁽²⁰⁾, «царский сын»⁽²¹⁾, «иконописец пишет изобра-

(14) Бес. VI, 1; cf. Бес. VI, 3; Бес. XXXIII, 1, и др.

(15) J. Stiglmayr: «Sachliches und Sprachliches bei Macarius von Aegypten», Innsbrück, 1912, стр. 78-101. Ср. Бронзов, op. cit. стр. 279-80 и 303-4.

(16) J. Stiglmayr: «Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius». Stimmen der Zeit, 80 (1911), стр. 414-427.

(17) Idem: «Sachliches u. Sprachliches».

(18) Бес. XXXII, 2.

(19) Бес. XXXIX.

(20) Бес. XLVII, 3; XLVII, 6.

(21) Бес. VIII, 6.

жение Царя»⁽²²⁾, «царская корона, украшенная жемчугами и драгоценными камнями»⁽²³⁾, царские одеяния и украшения⁽²⁴⁾, царская сокровищница и убранство дворца⁽²⁵⁾. Упоминаются и состязания колесниц на ипподроме⁽²⁶⁾, что также должно якобы быть свойственным жителю столицы или какого-либо иного крупного града.

Этот отрицательный довод не представляется вовсе убедительным. Нельзя из наличия подобных сравнений и выражений из царского обихода умозаключать о том, что автор был царедворцем или жителем столицы, и что, следовательно, «Беседы» написаны не египетским подвижником Макарием, а кем-то близким ко двору. Вовсе не обязательно, чтобы такие выражения употреблялись исключительно человеком, причастным к придворной жизни. Все сказки, распространенные у самых простых людей, полны зачастую сравнениями и намеками на придворную жизнь, на Царя, на его вельмож и пр. Простой селянин любит в своих сказках представлять себе царскую жизнь, вольготную и богатую, как некий недостижимый идеал, не видев сам никогда в своем захолустье ни самого Царя, ни его двор, ни богатства столицы. Этот критический аргумент Штигльмайра грешит психологической нечуткостью и чрезмерным формализмом, стоя в противоречии с фольклором и легкоподвижной фантазией простолюдина.

С другой стороны, ипподром существовал не в одном Константинополе. Александрия была в непосредственной близости к пустыне; монахи ходили туда по своим нуждам или по поручениям своих предстоятелей⁽²⁷⁾, и слухи о городских соблазнах, в частности об ипподроме, проникали и в пустыню. Отшельник Ирон⁽²⁸⁾ ходил в Александрию и был на ипподроме.

б) Штоффельс, в общем расположенный скорее защищать автентичность «Дух. Бесед», обратил уже внимание на то,

(22) Бес. XXX, 4.

(23) Бес. XXXVIII, 2.

(24) Бес. II, 1; Бес. V, 5.

(25) Бес. VII, 1.

(26) Бес. I, 9.

(27) «Лавсаик», гл. 39.

(28) *ibid.*, гл. 32.

что в них заметны следы стоической натурфилософии и александрийский аллегоризм^(28a). Штигльмайр, не разделяя этого взгляда, считает, тем не менее, что язык «Бесед» не соответствует типу египетского подвижника. Риторические фигуры, с одной стороны⁽²⁹⁾, и заимствования из языческой письменности, как, например, заимствования из «Апологии» Сократа, из гомеровских мифов, из мифа об аргонавтах и пр., являются в устах отца-пустынника «непонятной роскошью»⁽³⁰⁾. Макарий представляется Штигльмайру человеком простым, не получившим школьного образования и потому чуждым всего, что мало-мальски может дать указание на хотя бы и элементарную цивилизованность. Но здесь уместно заметить, что такое представление является явно предвзятым. Если у нас и нет указаний об образовании Макария в миру, то у нас точно так же нет и никаких указаний и на его обязательную безграмотность и серость. Житийные данные говорят о том, что в пустыне он появился в возрасте 30 лет. Почему обязательно думать, что до этого возраста Макарий не мог получить какого-нибудь образования в Александрии или в ином городе? Язык, составленный из аллегорий, метафор и иных риторических фигур, язык, богатый ссылками на светских авторов и на мифы, есть настолько естественное явление, что оно не должно было в то время никого удивлять. Кроме того, еще одна подробность, заставляющая думать о Макарии, как вовсе не о безграмотном фелахе, а как о человеке, хотя бы немного просвещенном: Макария в пустыне удостоили священного сана. Для принятия в число иноков пустыни образования, естественно, не требовалось, так как проходить покаянное житие может всякий, без всякого образовательного ценза. Но для пресвитерского сана нужна была все же известная грамотность, какая-то, пусть и элементарная, книжность. Где границы этой книжности? Что должно явиться мериллом языка пустынножителя, не переобремененного «непонятным роскошеством» выражений?

(28a) J. Stoffels: «Makarius der Aegypter auf den Pfaden der Stoa», in «Theolog. Quartalschr.» 92 (1910), стр. 88-105; 243-265.

(29) Stiglmayr: «Sachliches u. Sprachliches», стр. 24.

(30) *ibid.*, стр. 55-59.

Штигльмайр не в меру строг и в данном вопросе. У Макария есть немало пословиц, которыми он оживляет язык своих поучений. Как один из примеров можно привести мысль из «Беседы» XV, 41, согласно с которой «человек делается совершенным мужем постепенно, а не сразу, не как говорится, «оденься — разденься»⁽³¹⁾. Штигльмайр приводит их немало, равно как и частую игру слов. Это все, по его мнению⁽³²⁾, невозможно совместить с представлением о подвижнике-пустыннике.

На это следует возразить, что пословицы настолько вошли в язык всего народа и всех его представителей, что нигде они не кажутся чем-то навязанным. Пословицы употреблял ап. Павел, пословицами чрезвычайно богат язык святых отцов-богословов. (Пословицы находим и в аскетических сборниках)⁽³³⁾. В «Лавсаике» же встречаем и игру слов *Ῥώμην ῥώμην*⁽³⁴⁾.

Не приходится говорить о книгах хохмических Ветхого Завета, в которых отразилась вся любовь Востока к языку аллегорий, афоризм и притч.

Нельзя наконец забывать, что преп. Макарий был живым человеком, и среда, которой он проповедывал, была тоже живая среда, составленная из живых людей. Они говорили языком среды, эпохи и народа. Язык этот был оживляем разными литературными средствами: и поговорками, и аллегориями, и сравнениями с мирской жизнью, пусть даже и отдаленного, но всегда сказочно привлекательного двора, столицы, богатства и пр. Каков же должен быть язык отца-пустынника, следуя требованиям строгой критики, если из него изъять поговорки, как нечто слишком народное, ссылки на языческих авторов, как нечто слишком книжное, сравнения из придворного быта, как нечто слишком несоответственное строгой панораме пустыни?

Что Макарий мог быть человеком образованным, или, иными словами, что в пустыне египетской были и образованные люди среди простецов, видно из того же «Лавсаика».

(31) P. G. 34, 604 C.

(32) *op. cit.* стр. 21-31.

(33) «Лавсаик», гл. 31, 32.

(34) *ibid.*, гл. 118.

Если, например, Антоний Великий не знал по-гречески, а говорил только на коптском языке⁽³⁵⁾ то, с другой стороны, «Лавсаик» упоминает и таких монахов, которые знали иностранные, в частности, греческий и латинский языки⁽³⁶⁾.

«Духовные беседы» богаты мыслями своеобразного символического реализма⁽³⁷⁾, — о чем подробнее будет сказано ниже, — что может быть отчасти объяснено влиянием близкой Александрии с ее аллегорическим восприятием Свящ. Писания, традицией Филона, памятью об Оригене и под., но что также точно имеет свои корни в монашеской жизни самой пустыни, о чем можно найти свидетельство и в «Лавсаике». В повествовании Палладия о монастырях преп. Пахомия сохранилось предание о переданном ему ангелом уставе, согласно которому ангел заповедал ему распределить монахов по группам, числом 24, по числу букв алфавита, и при том так, что в самом начертании букв были даны указания на нравственные особенности монахов, живших под той или иной буквой. Так, например, более простые обозначались маленькой и простой по начертанию буквой «иотой» (ι), а по характеру своему сложные и трудные монахи зачислялись в группу под буквой «кси» (ξ), как более замысловатой по начертанию своему, «выражая таким образом по аналогии (*κατ' ἀναλογίαν*) буквы свойство наклоностей, нрава и жизни каждой группы. Знаки сии будут понятны только духовным»⁽³⁸⁾.

Внутренняя критика Штигльмайра и, в частности, лексический разбор произведений, приписываемых преп. Макарию, заставляет попристальнее всмотреться в язык этого писателя и проанализировать ткань этих «Духовных бесед». Многое, кажущееся на первый взгляд странным, чтобы не сказать неуместным в языке этого памятника, оказывается при ближайшем рассмотрении вполне соответствующим и эпохе (IV век), и обстановке. Если сопоставить «Духовные беседы» с «Лавсаиком», с одной стороны, и с «Огласительными поучениями»

(35) *ibid.*, гл. 26.

(36) *ibid.*, гл. 50, 54.

(37) см. Archimandrite Cyprien KERN: «Le Symbolisme réaliste des Pères». Статья посмертно издана в «Pensée Orthodoxe» № XII, Paris, 1966. (Редактор).

(38) «Лавсаик», гл. 38.

св. Кирилла Иерусалимского, с другой, то не может не поразить внутреннее сходство разбираемых произведений, чтобы не говорить о прямой зависимости первых от вторых.

Прежде всего, попытаемся произвести некоторое сравнение «Бесед» с текстом «Лавсаика». В данном разрезе бросаются в глаза сходства из аскетической дисциплины и из литургического быта.

Внутреннее содержание «Духовных бесед» особенно ясно указывает на то, что они вышли именно из египетской монашеской среды. Сродство аскетических поучений этих «Бесед» с описанными в «Лавсаике» образами подвижников и сохранившимися в нем отрывками их поучений не может не остановить на себе внимания исследователя.

Таким ярким примером пусть послужит учение о молитве, изложенное в разных «Духовных беседах» параллельно с некоторыми отрывками из «Лавсаика».

Бес. VI, 3

«Вот истинное основание молитвы: внимание помыслов и совершение молитвы в великом безмолвии и мире, чтобы не быть соблазняемым извне».

«Необходимо, чтобы человек весь свой подвиг совершал в помыслах, отсекал весь окружающий лес помыслов и устремлял себя к Богу, а не творил волю помыслов, но собирал всюду кружащиеся (ῥεμβομένους) помыслы, различая естественное от лукавого» (39).

И составитель «Духовных бесед» и автор «Лавсаика» запечатлели то же свидетельство духовного опыта: первый,

(39) Ср. Бес. XIV, 3; XXXIII, 1.

«Лавсаик» гл. 46.

«Так и вы, посвятив себя созерцанию, всегда храните безмолвие, дабы во время молитвы к Богу иметь вам чистый ум... чтобы соблюсти себя от соблазнов».

«Лавсаик», гл. 43.

«Смотрите, хорошо ли вы молитесь; не омрачается ли чистота вашей мысли, не кружится (ῥεμβασμὸς πάσχει) ли ум ваш во время молитвы другими заботами; не обращает ли вошедший в душу помысл вашего внимания на другие предметы...»

говоря это от себя, второй, влагая эти мысли в уста подвижника Иоанна Ликопольского. Этот последний мог это слышать, как изуственное предание пустыни, идущее от Макария, или же Макарий мог в своих беседах преподавать слушающим сохранившееся в пустыне назидание.

Автор «Бесед» (40) учит и о другом предмете близко к назиданию подвижника Диокла (41).

Бес. XXVII, 19.

«Лавсаик», 98.

«Ум твой, поскольку он сокроувище, или всецело обращен к Богу, или нет... Во всяком случае, лукавые духи, Сатана и демоны, одержат ум и окружают душу... Ум наш есть храм Сатаны и храм Святого Духа».

«Ум, отступивший от созерцания Бога, становится демоном или скотом... Ум человека, коль скоро он удаляется от созерцания, по необходимости впадает во власть или демона похоти, или злого духа раздражительности»...

«В каждом деле и в каждой мысли участвует душа; но с Богом бывает только тогда она, когда благочестиво и благоговейно размышляет о Нем».

Один и тот же духовный аскетический климат проникает «Духовные беседы», что и описание подвижников в «Лавсаике». Молитва для составителя «Бесед», как мы видели, должна совершаться не с воплями, а в совершенном безмолвии, в «исихии» (42). О той же «исихии», как необходимой для молитвы и духовного совершенства атмосфере, говорит неоднократно и «Лавсаик» (43).

Исихия не есть искривление молитвенного подвига и отклонение его от преданий древности; она не есть измышление позднейших поколений византийских монахов, как о том поверхностно судят латинские критики ее. Исихия выросла на

(40) Бес. XXVII, 19.

(41) «Лавсаик», гл. 98.

(42) Бес. IV, 21, 23; Бес. VI, 1, 2.

(43) Гл. 22, 43, 46, 49.

благодатной почве египетской и других пустынь; она восходит к IV веку, то есть ко времени первых пустынножителей.

Отношение автора «Бесед» к философии внешней, конечно, сдержанное, как у большинства аскетически настроенных подвижников, без особого пафоса к умозрению и богословствованию. «Мудрецы века сего, Аристотель, Платон и Сократ, будучи мудрыми в ведении, являются, как города большие, но опустошенные врагами, так как нет в них Духа Божия», — говорится в Беседе XLII, 1. Но наряду с этим путь духовного совершенствования или называется им «исправлением высочайшей философии» (44), или же подвижники именуются «философами Божиими» (45). «Небесной философией» называет духовное делание и «Лавсаик» (46).

Это — для автора «Бесед» — «трезвение помыслов» (47), а для «Лавсаика» — «рассуждение помыслов» (48) или же «различение духов» (49).

Один и тот же путь духовного подвижничества указывается и в «Беседах» преп. Макария и в «Лавсаике» Палладия Еленопольского. Различны лишь методы изложения: «Лавсаик» придерживается житийно-повествовательного освещения египетской пустынножической жизни, тогда как «Беседы» облачают аскетическое учение в форму литературно обработанных поучений. Но в общем своем содержании это все та же монашески-аскетическая литература. Та же борьба с грехом, то же очищение ума и сердца, то же стремление к высшему совершенству. Оно и для одного и для другого памятника представляется в полной отрешенности от всего земного и греховного, в возможном умерщвлении всех душевных волнений, в высшей степени внутреннего мира и покоя. Традиция Климента Александрийского с его «бесстрастием» («ἀπάθεια») не забыта в разбираемых произведениях.

«Лавсаик» часто говорит именно об этом бесстрастии. «Ἀπάθεια» встречается у него не раз (50). Этот же термин встречаем

(44) Ер. II, P.G. 34, col. 421 C; 436 C. Ср. Бес. XLV, 2, *ibid.* col. 785 D.

(45) Бес. XVII, 10.

(46) «Лавсаик», гл. 98. Ср. гл. 8.

(47) Бес. VI, 1.

(48) «Лавсаик», гл. 52.

(49) *ibid.*, гл. 86.

(50) Гл. 52, 83, 85.

и в «Беседах» (51). Иногда они заменяют его иными выражениями, как, например, «невозмущенность» (ἀταραξία) (52) или всего чаще «успокоение» (ἀνάπαυσις) (53).

Большое значение в «Лавсаике» придается созерцанию. «Феория» стоит рядом с молитвой (54); безмолвие, исихия ведет к «феории» (55), но «феория» выше «практики», т. е. деятельного упражнения в добродетели (56). «Беседы» также знают созерцание, называя его тоже θεωρία (57) или же ὄρασις (58). Но кроме того, все «Беседы» пронизаны учением об осиянии подвижника небесным светом, о просвещении души благодатью Св. Духа, о светозарности будущего Царствия, созерцания чего может быть удостоен подвижник еще на земле.

Среди добродетелей, необходимых для духовного совершенствования, «Беседы» особенно часто указывают на смирение, на подвиг, на молитву и, как было указано выше, на безмолвие. Много говорится и о любви, которая обозначается или (ἀγάπη) любовью, «духовною любовью» (59), которую, однако, они отличают от иного облика любви, от «эроса», называемого иногда «небесным» и «божественным» (60). Слово «эрос» находим и в «Лавсаике» (61).

Можно найти известное сходство между «Беседами» и «Лавсаиком» и в области литургической. В «Беседе» V, 6 жертвоприношение Исаака названо «проскомидией». Само собою разумеется, что этому слову не следует придавать того значения детально разработанного чина приготовления вещества, которое оно приобрело в позднейшей византийской литургии. «Проскомидия» в IV в., конечно, не существовала. Но любопытно, что и «Лавсаик» (62) знает этот термин, называя литургийный хлеб, «хлебом проскомидии». По-видимому,

(51) IV, 25; X, 3; 5; XVII, 12; XXIX, 7.

(52) V, 4.

(53) Бес. V, 4; XV, 15; XIX, 6; XXVI, 14, 15, XXX, 9, XL, 4, 6.

(54) «Лавсаик», гл. 46.

(55) *ibid.*

(56) *ibid.*, гл. 52. Ср. гл. 59.

(57) VII, 1; VIII, 3; ср. XXXIII, 4.

(58) VII, 5; XV, 15.

(59) XXXVII, 4; XL, 2.

(60) Бес. IV, 15; V, 6; X, 1; XV, 14; XXV, 5; XL, 2.

(61) Предисловие, гл. 87.

(62) Гл. 145.

слово это было в употреблении у египетских христиан того времени.

Точно также и в «Беседах»⁽⁶³⁾ и в Epistola II, (P. G. 34, col. 436 A), равно как и в «Лавсаике», усматривается распространенность обычая преклонения колен во время молитвы⁽⁶⁴⁾.

Редкий монашеский термин ἀρχάριος, «novitius», «послушник» встречается в «Беседе» XV, 42; в высшей степени важно, что тот же термин встречается и в «Лавсаике»⁽⁶⁵⁾. Наконец, еще одно совпадение: δαμασμός в смысле «узы» находим в «Беседе» XXIII, 2 и в «Лавсаике»⁽⁶⁶⁾.

«Беседы» верны традиции св. Иринея Лионского и св. Афанасия Великого о конечной судьбе и о назначении человека. Характерное для IV в. учение об обожении человека отложило свой отпечаток и на этом памятнике^(66a). В конце подвижнического пути христианина ожидает просветленное состояние всего его существа, то есть «причастие божественному естеству» или попросту «обожение». «Обоживается (ἀποθεοῦται) человек», — сказано в Беседе XXVI, 2⁽⁶⁷⁾ — едва ли не единственное место, где прямо употреблено это слово. Автор «Бесед» предпочитает терминологию ап. Павла: «усыновление». Это слово встречается неоднократно⁽⁶⁸⁾. Точно также встречаем уверенность в том, что нам уготовано быть «друзьями и наследниками Божиими»⁽⁶⁹⁾. Понятно, что в «Лавсаике» не следует искать доктрины об обожении, т. к. это не богословско-антропологический трактат. Но характерно, что «человек становится другом Божиим» сказано и в «Лавсаике»⁽⁷⁰⁾.

Произведенное сравнение лексики и некоторых общих аскетико-богословских мыслей «Бесед» и «Лавсаика» позволяет сделать вывод, что, кто бы ни был автором первых, он

(63) VIII, 1; XV, 13; 14; XXXIII, 1.

(64) Гл. 59; 77.

(65) Гл. 21.

(66) Гл. 2.

(66a) См. Архим. Киприан: «Антропология Св. Гр. Паламы». Стр. 219-225.

(67) P.G. 34, col. 676 C.

(68) Epist. II; Бес. IX, 7; XI, 15; XVI, 13; etc.

(69) V, 6; XXXII, 6.

(70) Гл. 43.

в своих идеях и словах часто и верно следует тому духовному направлению, которое отразилось и в произведении Палладия Еленопольского. Буквальное совпадение некоторых отрывков не может не вызывать заключения о близком родстве. Если в «Беседах» видеть литературную компиляцию, то компилятор заимствовал ряд указанных подробностей из современно-го ему памятника, каким является «Лавсаик».

Уместным является теперь произвести сравнение разбираемых «Бесед» с другим им современным литературным памятником, а именно с «Огласительными поучениями» св. Кирилла Иерусалимского.

Первая «беседа» Макария озаглавлена «аллегорическое толкование описанного у Иезекииля, пророка видения». Оно сразу же вводит читателя в мистику света, столь характерную для Макария. Редко кто из ранних христианских мистиков достигал такой высоты в этих видениях света. В этом смысле эта мистика может быть сравниваема разве только с учением Паламы о Фаворском свете⁽⁷¹⁾.

Автор этой беседы, подробно описывая и объясняя видение Иезекииля, настаивает на невозможности человеку исчислить множество «очес» херувимов и «увидеть славу Божию» — телесным зрением, но только «духовным видением»^(71a). Любопытно, что то же находим и у св. Кирилла Иерусалимского: «телесными очами» нельзя видеть Бога и понять того, что есть «престол Божий» (т. е. херувимы)⁽⁷²⁾.

Только что упомянутая «мистика света» автора «Бесед» находит свой параллелизм и в «Огласительных поучениях». Для «Бесед» все духовное зрение подвижника направлено к этому небесному свету, все тяготение души нашей устремлено к стяжанию света, как благодати Св. Духа. Приводить цитаты, значило бы переписать почти полностью текст этих «Бесед». Что касается до св. Кирилла, то он утверждает: «Св. Дух просвещает души праведников»⁽⁷³⁾. «Богом световодимо помышление» человека⁽⁷⁴⁾. «Как свет одним сверканием

(71) Архим. Киприан: op. cit. стр. 421-428.

(71a) Бес. I, 1-3.

(72) Огл. IX, 1-3.

(73) Огл. XVI, 3, 18; XVII, 15.

(74) Огл. XVI, 22.

молнии просвещает все, так и Дух Святой просвещает имущих очи (духовные) ⁽⁷⁵⁾. « Если ты удостоился благодати, то душа твоя просвещается ⁽⁷⁶⁾ ».

В начале XXIX « Беседы » говорится о благодатных дарованиях и дарах Св. Духа, изливаемых по вере приходящих к Богу, безотносительно к их трудам, поту и усилую. « Бог подает благодать не тщетно, не без повода и не случайно, но по некоей неизреченной и непостижимой премудрости в подтверждение намерения и свободной воли тех, кто достигает божественной благодати, коль скоро они почувствовали оказанные им Богом благодеяние, благость и сладость, по мере (κατ' ἀναλογίαν) благодати, даруемой им без их трудов » ⁽⁷⁷⁾. Это разсуждение не может не быть поставлено в связь с нижеследующими словами I-го Огласительного поучения св. Кирилла : « Очисти сосуд свой, чтобы приять в него большую благодать. Оставление грехов дается всем равно ; но причастие Св. Духа даруется по мере (κατ' ἀναλογίαν) веры каждого. Если мало трудишься, то и мало приемлешь ». Очевидно, что прямого совпадения текстов здесь нет, но тема в обоих отрывках одна и та же, некоторые выражения общи обоим им, но, конечно, есть и существенное различие.

Для автора « Духовных бесед », пронизанных символическим миропониманием, огромное значение имеет сопоставление мира явлений, мира « феноменального » с миром умопостигаемым, сокрытым. Это все вполне согласно с общим мистическим направлением этого памятника. О символах и символическом « Беседы » говорят постоянно. У св. Кирилла Иерусалимского стороне символической тоже посвящено немало внимания, хотя его символика несколько иная, чем у автора « Бесед ». Символы св. Кирилла очень часто связаны с литургической практикой, с чинами богослужения. Он любит выражение « тайноводство » (μυσταγωγία) и не прочь делать сопоставления плана « феноменального » с планом « ожидаемым », будущим. Но кроме того, он говорит : « люди служат в видимом (εἰς τὸ φαιδόμενον), Дух же Святой подает невидимое » ⁽⁷⁸⁾.

(75) Огл. XVI, 22.

(76) Огл. XVII, 36 ; ср. XVIII, 18.

(77) Бес. XXIX, 1.

(78) Огл. XVII, 36.

И вот в этом именно контексте бесполезно сделать еще одно сопоставление. В свое время одно выражение автора « Бесед » послужило камнем преткновения для строгой критики Штигльмайра. Он смущается тем, что египтянин Макарий употребляет сирийское наименование весеннего месяца Апреля « Ксанфиком ». Египтянин этого якобы не сделал бы. Сиро-македонские, равно как и римские имена месяцев не могли быть известны в Египте, будучи распространены только в областях Сирии, Крита и Кипра ⁽⁷⁹⁾. Bishop C. Gore, не согласный с этим, считает, что эти имена могли иметь и более широкое распространение ⁽⁸⁰⁾.

Здесь уместно сказать следующее. Прежде всего, в каком именно контексте автор « Бесед » упоминает это сиро-македонское наименование « Ксанфик » ? — Постоянно сопоставляя оба плана, — феноменальный и умопостигаемый, — автор « Бесед », среди прочих символов, усматриваемых им, находит и символ будущего воскресения нашего в весеннем обновлении природы. Вот его разсуждения :

« Подобно тому, как деревья, по прошествии зимы, благодаря невидимой согревающей силе солнца и ветров, подобно одеянию производят и откидывают от себя листья, цветы и плоды . . . так все это суть примеры, типы и образы христианина в воскресении. Так, для всех боголюбивых душ, то есть для истинных христиан есть первый месяц Ксанфик, называемый апрелем, и это есть день воскресения, когда силою Солнца правды исходит изнутри слава Св. Духа, покрывающая и облакающая собою тела святых, та слава, которую они имели сокровенною в душах ⁽⁸¹⁾ ».

Если обратиться к « Огласительным поучениям » св. Кирилла, то в IV, 30, объясняя оглашаемым догмат воскресения, автор говорит : « Видишь, что деревья столько месяцев стоят теперь без плодов и без листьев, но, по прошествии зимы, все, как бы восстав из мертвых, снова оживут ; не тем ли более

(79) Stiglmayr : « Sachliches und Sprachliches... », стр. 53-55.

(80) « The Homilies of St. Macarius of Egypt » in « Journal of Theol. Studies », vol. VIII, 1906, oct., стр. 86.

(81) Бес. V, 8-9 ; ср. XII, 14.

гораздо удобнее ожить нам ». Ту же аналогию св. Кирилл проводит еще раз и в Поучении XVIII, 7.

Но что особенно примечательно, эта же параллель в Поучении XIV, 10 звучит так : « В какое время года восстает Спаситель ? Во время ли лета или в другое ? ... Земля не полна ли теперь цветов, и не обрезают ли виноградные лозы ? Видишь, я упомянул и о том, что зима прошла, потому что с наступлением сего месяца Ксанфика начинается уже весна. Это время у Евреев первый месяц, в котором праздник Пасхи, прежде прообразовательной, а ныне истинной ... ».

Сходство языка и образов, чтобы не сказать, совпадение обоих текстов, не может не броситься в глаза. Каково же объяснение этому неожиданному сиро-македонскому « Ксанфику » в рамках египетского быта ? Представляется вполне возможным умозаключить, что : 1) или сам преп. Макарий, если он автор « Бесед », воспользовался широко в его время распространенными « Огласительными поучениями » св. Кирилла, или 2) если Макарий не автор, то составитель « Духовных бесед », компилируя различные тексты для своих поучений монахам и пользуясь, с одной стороны, родственным Египту « Лавсаиком », с другой — пользуется и современными и близкими Египту « Катихезами », св. Кирилла. Анахронизмам нет места. Нет и нужды, на основании одного только этого сиро-македонского « Ксанфика » лишать « Духовные беседы » их родной египетской почвы и переносить их происхождение куда-то в Сирию или в иные области ⁽⁸²⁾.

Продолжим, однако, лексический разбор « Бесед » по их сравнению с « Огласительными поучениями » св. Кирилла.

Выше мы уже упоминали слова « Бесед » о « кружащихся (ῥεμβόμενοι) помыслах » во время молитвы и находили некоторые параллелизмы с « Лавсаиком ». Находим эти параллели и у св. Кирилла, правда не в контексте о молитве, но вообще о духовном устройении человека. Так, в Предогласительном поучении (§ 8) читаем : « Пусть язык твой не произносит непристойных слов, не погрешает взор твой, и мысль твоя не кружится (μηδὲ ῥεμβέσθω) над тем, что бесполезно ». В следу-

ющем параграфе (9) сказано : « чтобы ничем не развлекался ум, чтобы кружащемуся (ῥεμβόμενον) взору не кружить (ῥεμβεσθαι) сердца ».

Автор « Бесед » употребляет слово « вместообраз » (ἀντίτυπον) в его евхаристическом значении : « в церкви приносится хлеб и вино, вместообраз (ἀντίτυπον) Тела Его и Крови, и причащающиеся видимого хлеба, вкушают духовно плоть Господа » ⁽⁸³⁾. У св. Кирилла в V « Тайноводственном » (или XXIII) поучении читаем : « ибо вкушающим повелевается вкусить не хлеба и вина, но того, вместообраз тела и крови Христовой ». Кроме того, слово « вместообраз » находим у св. Кирилла трижды : в поучениях XX, 6 (P. G. 33, col. 1081 B ; 1088 A), и XXI, 1 (ibid. col. 1089 A). Да и вообще, слово « вместообраз » не должно казаться анахронизмом для эпохи св. Макария, так как его мы находим в литургии св. Василия и еще раньше, в VII кн. « Апостольских Постановлений » ⁽⁸⁴⁾.

Понятия « обожения » у св. Кирилла мы не встречаем. Глагол θεοποιέω им употребляется в смысле обоготворения язычниками солнца, луны, светил и сил природы ⁽⁸⁵⁾. Но это вовсе не означает того, что ему чуждо верование в конечное прославление человека и в причастие им божеского естества. Св. Кирилл предпочитает придерживаться более библейского термина « сыноположения », что делает, как мы видели, охотнее и автор « Бесед ». « Сыноположение » находим у св. Кирилла в « Поучениях » более десяти раз ⁽⁸⁶⁾.

Выше указывалось, что заимствования « Беседами » терминов из придворного быта вовсе не должны означать, что их автор сам был придворным. Точно также и св. Кирилл, который никак не был придворным и не принадлежал к непосредственному окружению императора, не раз говорит такими выражениями. У него находим мы « порфиноносный царь » ⁽⁸⁷⁾, « саккос », « порфира » « золотой трон » ⁽⁸⁸⁾.

⁽⁸³⁾ Бес. XXVII, 17.

⁽⁸⁴⁾ Гл. XXV, 4. См. Архим. Киприан, « Евхаристия », стр. 267-9.

⁽⁸⁵⁾ Огл. IV, 6 ; XV, 3.

⁽⁸⁶⁾ Огл. I, 2 ; III, 14 ; V, 6 ; VII, 13 ; XI, 4 ; XX, 6 ; XXI, 1.

⁽⁸⁷⁾ Огл. II, 11.

⁽⁸⁸⁾ Огл. II, 12.

⁽⁸²⁾ L. Villecourt, op. cit. ; Stiglmayr, op. cit. ; S. Flemming : « De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones ». Göttingen, 1909.

« Порфиросный царь, окруженный копьеносцами — воинами » (« доринносящими воинами » ⁽⁸⁹⁾).

Автор « Бесед » неоднократно произносит слово « воипостасированный » (*ἐνπρόστατος*). Само собою разумеется, что этому выражению не следует придавать того смысла, который оно приобрело в последующие времена христологических споров, как это особенно имело место в произведениях Леонтиев, — Византийского и Иерусалимского. У автора « Бесед » « воипостасированный » означает просто-напросто « существующий » ⁽⁹⁰⁾. Вот примеры : « те, кто утверждают, что зло существует в чем-то (*ἐνπρόστατον τὸ κακόν*), те ничего не знают. В Боге никакого зла не существует » (*Θεῷ γὰρ οὐδὲν ἐστὶν κακὸν ἐνπρόστατον*) ⁽⁹¹⁾. Это же он повторяет и в « Беседе » XVI, 5. В той же « Беседе » (2) он говорит : « душа существует сама по себе » (*καθ' ἑαυτὴν ἐνπρόστατος*). Любопытно, что св. Кирилл утверждает : « ум в нас существует » (*ἐνπρόστατος*) ⁽⁹²⁾. Кроме того, св. Кирилл говорит о « воипостасированной » праведности ⁽⁹³⁾, о « воипостасированной силе Святого Духа » ⁽⁹⁴⁾ и что Христос есть Слово не « произнесенное » (*οὐ προφορικόν*), а Слово « воипостасированное » ⁽⁹⁵⁾.

Тот же автор знает и выражение « безипостасный » ⁽⁹⁶⁾ (*ἀνπρόστατος*), чего не находим в « Беседах », но что находится и в Аскетических опусах Симеона Логофета ⁽⁹⁷⁾.

Еще одно сходство лексики « Бесед » с « Поучениями » св. Кирилла можно заметить и в учении об именах Божиих. Так в Послании II преп. Макария, которое, казалось бы, не возбуждает сомнений в автентичности, сказано : « Бог будучи Един по сущности, стал многоименным по видоизменению (*πολύωνυμος γέγονε κατὰ τροπολογίαν*) ради спасительного домостроительства о людях : иногда он именуется скалой, дверью, иног-

да же секирою, путем и опять-таки лозою и хлебом » ⁽⁹⁸⁾. « Огласительное поучение » VI, 7 говорит нам : « Бог многоименный (*πολύωνυμος*) и всемогущий, не имеющий в существе Своем ничего разнородного ». В « Поучении » X, 3, говоря о той же « многоименности » Божией, св. Кирилл приводит примеры : дверь, путь, овца. О той же « многоименности » сказано и в следующем параграфе того же « Поучения ».

Само собою разумеется, что защищать безусловную подлинность текста « Омилый », напечатанных в Патрологии Миня, не приходится. Самый состав и содержание, самая форма этих « Бесед » показывает обратное. По объему они неодинаковы : есть очень краткие, как, например XIII, XXII, XXXVI, XXXIX, занимающие меньше полколонны текста. Другие же, наоборот, охватывают по много страниц. Одни из них являются в форме связанного текста, объединенного единством содержания ; другие же составлены по типу « вопрос-ответов ».

Защищать современную нам форму и содержание их не приходится. Нам представляется, что первоначально мысли Макария собирались в разных « Апофтегмах », что, однако, не препятствовало автору и самому писать свои поучения монахам, но писать короче и проще, чем они дошли теперь до нас. Литературной обработке « Омиллии » бесспорно подверглись, но ядро этих поучений, самый дух их восходят к подвижнику IV века.

⁽⁹⁸⁾ P. G. 34, col. 417 AB.

⁽⁸⁹⁾ Огл. XII, 10.

⁽⁹⁰⁾ Вес. IV, 11.

⁽⁹¹⁾ Вес. XVI, 1.

⁽⁹²⁾ Огл. XI, 10.

⁽⁹³⁾ Огл. IV, 7.

⁽⁹⁴⁾ Огл. XVII, 34.

⁽⁹⁵⁾ Огл. XI, 10 ; IV, 8.

⁽⁹⁶⁾ Огл. IV, 8 ; XV, 21.

⁽⁹⁷⁾ « О свободе Ума », 11.

Copyright 1967 by YMCA - PRESS, SARL Paris

ЛР 060430 - 91

Отпечатано с готовых диапозитивов издательства "Паломник" при участии издательства "Храм" в типографии АО "Молодая гвардия". Зак. 57336
Формат 60x90 1/16. Печать офсетная. Объем 11 п.л.
Адрес АО "Молодая гвардия": 103030, Москва, Сушевская, 21.
Адрес издательства : 117454, Москва, А/Я 21.